

SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXIII - N. 6 - NOVEMBRE-DICEMBRE 2018

EDITORIALE

G. SANSONETTI, <i>In memoria di Xavier Tilliette</i>	835
--	-----

Il disordine globale Scenari di un mondo in trasformazione

R. PRODI, <i>Ascesa e declino dell'Europa</i>	843
M. CACCIARI, <i>A che punto è la notte?</i>	859
P. CIOCCA, <i>I movimenti dell'economia mondiale</i>	871
V.E. PARSI, <i>La fine del Liberal World Order</i>	876
C. GALLI, <i>Democrazia, populismo, capitalismo</i>	891
G. SAMARANI, <i>La Cina del XXI secolo</i>	902
P. VALSECCHI, <i>L'Africa al centro</i>	914
F. VALENTI, <i>Trend demografici e mobilità umana contemporanea</i>	937

NOTE E RASSEGNE

R. MAIOLINI, <i>La teologia è in dialogo con gli altri saperi? Il fondamento cristologico del sapere teologico</i>	951
G. CAMPANINI, <i>Fra tradizionalismo e passione per i poveri. Le Lettere Pastorali di Geremia Bonomelli negli anni della Rerum novarum</i>	960
G. ACCORDINI, <i>La teologia di Wolfhart Pannenberg nello specchio della storia</i>	976
A. PELISSERO, <i>Riflessioni sulla ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Piero Martinetti</i>	990

<i>Recensioni</i>	998
-----------------------------	-----

G. Boccali (ed.), *Il silenzio in India. Un'antologia* (P. Chierichetti), 998 - J.M. Wakeley, *The Two Falls of Rome in Late Antiquity. The Arabian Conquests in Comparative Perspective* (M. Cristini), 1001 - S. Bartoloni, *Donne di fronte alla guerra. Pace, diritti e democrazia (1878-1918)* (V. Gheda), 1004 - S. Del Bello, *Esperienza, politica e antropologia in Maria Zambrano. La centralità della persona* (I. Cucco), 1006 - S. Malka, *Mon-*

sieur Chouchani. L'enigma di un maestro del xx secolo, pref. di A. Paris (G. Menestrina), 1009 - D. Puliga, *La depressione è una dea. I romani e il male oscuro* (G. Carazzali), 1012 - A. Manfredi - C. Marsico - M. Regoliosi (eds.), *Giovanni Tortelli primo bibliotecario della Vaticana. Miscellanea di studi* (Ch. Meriggio), 1015

<i>Libri ricevuti</i>	1018
<i>Indice dell'annata 2018</i>	1019

HANNO COLLABORATO

Giuliano Sansonetti, docente di Etica ed ermeneutica, Università di Ferrara - *Romano Prodi*, già docente di Economia e politica industriale, Università di Bologna e presidente del Consiglio dei ministri della Repubblica Italiana - *Massimo Cacciari*, emerito di Filosofia, Università Vita-Salute S. Raffaele, Milano - *Pierluigi Ciocca*, già docente di Storia economica, Università di Roma "La Sapienza" e vicedirettore generale della Banca d'Italia - *Vittorio Emanuele Parsi*, docente di Relazioni internazionali, Università Cattolica di Milano - *Carlo Galli*, docente di Storia delle dottrine politiche, Università di Bologna - *Guido Samarani*, docente di Storia della Cina e di Storia e istituzioni dell'Asia contemporanea, Università Ca' Foscari, Venezia - *Pierluigi Valsecchi*, docente di Storia dell'Africa, Università di Pavia - *Franco Valenti*, presidente della Fondazione Guido Piccini per i diritti dell'uomo, Terzago (Brescia) - *Raffaele Maiolini*, docente di Teologia fondamentale, Seminario, ISSR e Università Cattolica di Brescia - *Giorgio Campanini*, già docente di Storia delle dottrine politiche, Università di Parma - *Giuseppe Accordini*, docente di Teologia dogmatica, Università Cattolica di Brescia - *Alberto Pelissero*, docente di Lingua e letteratura sanscrita e Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia Centrale, Università degli Studi di Torino.

EDITORIALE

GIULIANO SANSONETTI

IN MEMORIA DI XAVIER TILLIETTE

Il 10 dicembre scorso, all'età di 97 anni, si è spento a Parigi il padre gesuita Xavier Tilliette che da anni viveva nella Casa delle Petites Soeurs des Pauvres, amorevolmente accudito e tuttavia gravato da una vecchiaia triste e malinconica. È qui che io e Anna, mia moglie, l'abbiamo incontrato per l'ultima volta tre anni fa, provando l'indicibile struggimento di ritrovare solo in alcuni barlumi la finezza del tratto, l'intelligenza, la vivacità e il calore umano che colpivano sempre quanti hanno avuto il privilegio di frequentarlo. Ormai era veramente divenuto il "viaggiatore senza bagagli", com'egli stesso felicemente definisce l'amnesico in uno dei suoi ultimi libri. Se ne parlo è perché per me è pressoché impossibile scindere l'omaggio dovuto alla sua statura di studioso, universalmente riconosciuto e apprezzato, dalla fitta trama dei rapporti personali di amicizia e di affetto che hanno legato per cinquant'anni padre Tilliette a me e alla mia famiglia, le cui tracce sono evidenti anche nei vari volumi che, grazie alla sua stima e benevolenza, ho avuto l'onore e il piacere di tradurre e curare. Sia consentito concludere questi riferimenti biografici con la circostanza della nostra conoscenza – mia e di Anna, non ancora mia moglie – con lui, giacché essa riveste un qualche interesse non meramente personale. Essa risale infatti al lontano 1965 allorché, con una nutrita delegazione di gesuiti francesi, tutti studiosi dell'Idealismo tedesco, egli partecipò a un memorabile convegno sul pensiero di Hegel organizzato dall'Università di Urbino, cui presero parte i maggiori filosofi e studiosi del tempo: da Ernst Bloch a Jean Hyppolite, da Karl Löwith a Jean Wahl, da Eric Weil a Hans-Georg Gadamer, per citare solo i più grandi. Il *dominus* del convegno era Arturo Massolo, uno degli esponenti di punta della storiografia italiana di matrice marxista, passato alla Normale di Pisa. La delegazione dei padri gesuiti, che si raccoglieva attorno alla rivista «Archives de philosophie», era guidata da una figura di rilievo nel campo degli studi filosofici ed hegeliani in specie, padre Gaston Fessard a cui, insieme al "laico" Claude Bruaire pure presente al convegno, si deve – per dirla con lo stesso Tilliette – una lettura "cattolica" di Hegel. Ebbene, per giovani laureati quali eravamo, cresciuti nell'interpretazione marxista di questa grande filosofia, era motivo di estremo interesse venire a contatto con altre letture, soprattutto dovute a filosofi cristiani, e scoprire che il campo della filosofia cristiana non era riducibile

all'ambito della Neoscolastica, come si tendeva a pensare in Italia. Ed è nella casa dei gesuiti di Urbino, aperta in quegli anni nello storico e artistico Oratorio di S. Giuseppe come luogo d'incontro e di discussione per gli studenti universitari, che abbiamo avuto l'occasione di avvicinare padre Tilliette e di gettare i semi della nostra lunga amicizia, che si è perpetuata grazie al suo profondo legame con l'Italia, dove egli avrebbe desiderato vivere anche i suoi ultimi anni.

Nato a Corbie vicino ad Amiens il 23 luglio 1921, Xavier Tilliette è entrato nella Compagnia di Gesù nel 1938. Ha compiuto gli studi letterari a Grenoble e Lyon e quelli filosofici e teologici a Le Puy e a Lyon-Fourvière. È stato redattore di «Études», la prestigiosa rivista dei gesuiti francesi, dal 1958 al 1970; inoltre, dalla ripresa degli «Archives de philosophie» nel 1955, ha collaborato alla rivista diventandone per parecchi anni il segretario e continuando saltuariamente a farne il redattore. I suoi interessi di studio si situano, com'è noto, al punto di congiunzione di filosofia e teologia; se il suo campo professionale è infatti la filosofia, egli ha amato tuttavia considerarsi un teologo prestatò alla filosofia. Non a caso suoi maestri e amici sono stati Jean Daniélou e Henri de Lubac, nonché Hans Urs von Balthasar. Se la sua notorietà internazionale è legata soprattutto alla grande *thèse* sul pensiero di Schelling, condotta sotto la guida di Jean Wahl e Vladimir Jankélévitch, *Schelling. Une philosophie en devenir* (2 voll., Vrin, Paris 1970; II ed. 1992) – vero e proprio punto di riferimento, ancora attuale, per gli studi schellinghiani – egli è stato nondimeno anche un notevole studioso della filosofia contemporanea come attestano i suoi volumi su Jules Lequier, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty. Tuttavia, indiscutibilmente, è stato Schelling il suo filosofo d'elezione, cui egli è tornato di continuo nel corso della vita; prova ne sia la bellissima biografia del filosofo, *Schelling. Biographie* (Calmann-Lévy, Paris 1999), vero capolavoro di conoscenza e di erudizione, sapienza compositiva e smalto stilistico, nella quale la figura e la vita del filosofo si fondono perfettamente con il profilo del suo pensiero¹. Accanto ai grandi volumi appena ricordati, va citata almeno la raccolta di saggi *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling* (PUF, Paris 1987), insignita del prestigioso premio “Victor Delbos”.

Dunque Schelling, ma non solo Schelling, poiché è tutto l'Idealismo classico tedesco e, più in generale, la cultura del Romanticismo a non avere segreti per Tilliette, come mostrano l'importante volume *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (Vrin, Paris 1995; tr. it. Morcelliana, Brescia 2001) ove, accanto ai filosofi maggiori, continui sono i riferimenti a

¹ Dell'opera esiste una pregevole edizione italiana, con testo a fronte, a cura di Marco Ravera (Bompiani, Milano 2012), nella quale si segnala la precisa introduzione di Giuseppe Riconda, *Tilliette interprete di Schelling*, che fa il punto sul contributo del gesuita francese agli studi schellinghiani. .



Xavier Tilliette in occasione di un incontro a Brescia (1995): da sinistra Stefano Minelli, Giovanni Moretto e Giuliano Sansonetti

poeti come Hölderlin e Novalis, nonché la raccolta di recensioni e saggi *Fichte. La science de la liberté* (Vrin, Paris 2003), con la prefazione di un grande interprete fichtiano quale Reinhard Lauth.

La fama di Xavier Tilliette, soprattutto in Italia dov'egli è stato per molti anni assiduamente presente grazie al suo insegnamento all'Università Gregoriana e alle numerose conferenze e partecipazioni a convegni in ogni angolo del Paese, è però diffusa presso una platea molto più vasta di quella degli studiosi di filosofia. Ciò grazie alla sua "scoperta", ossia quella *crisologia filosofica* che egli ha saputo sapientemente proporre all'attenzione di filosofi e teologi, nonché a un ampio pubblico di ascoltatori, superando via via perplessità e diffidenze di fronte all'evidenza e ricchezza degli argomenti. Non a caso è in Italia che, grazie all'attenzione e all'impegno della Queriniana e della Morcelliana, divenuta poi l'editrice di riferimento, sono apparsi i suoi volumi crisologici, aprendo la strada alle stesse pubblicazioni francesi.

Il tema della cristologia filosofica, come dichiarava lo stesso Tilliette, gli si è imposto fin dall'inizio degli studi con un'urgenza via via crescente, ed è stato proprio l'approfondimento dell'Idealismo tedesco a innescare un tale interesse, data la centralità dell'*idea Christi*, del Cristo in idea, in tutta la fase di pensiero che da Kant giunge fino a Hegel. Questo perché, come egli ripetutamente sottolineava, l'accostamento intelligibile al Cristo si produce certo a partire dall'evento storico e transitorio portatore di tutto il resto, quindi da tutta la riflessione teologica, esegetica ed ermeneutica, ma anche da un universo proprio di pensiero, avendo a che fare con la "persona" del Cristo. Ora la sua rilevanza per gran parte del pensiero filosofico è talmente evidente, da risultare del tutto inconcepibile come potesse essere bandita dalla speculazione filosofica anche – se non soprattutto – da quella cristiana, per essere riservata esclusivamente all'esegesi o alla teologia. La prima uscita pubblica sul tema si può considerare la relazione *Il Cristo dei filosofi e la possibilità di una cristologia filosofica* che Tilliette tenne al Convegno di Gallarate del 1975, la quale non mancò di innescare una vivace polemica soprattutto con padre Cornelio Fabro, grande specialista di Kierkegaard, assertore sul pieno teoretico di una linea sostanzialmente neotomistica, del tutto contraria alla commistione insita nel sintagma stesso di cristologia filosofica, anche solo come possibilità. Ebbene il titolo della relazione di Gallarate delinea perfettamente l'arco della riflessione di Tilliette incentrata sul Cristo *in idea*, ossia sulla possibilità di passare da una mera considerazione della figura del Cristo da parte dei singoli filosofi a una visione più sistematica, sottesa all'espressione "cristologia filosofica". L'autore stesso era perfettamente consapevole della difficoltà, tanto da scrivere più tardi:

«Il termine cristologia filosofica è strano. Si può dare una cristologia filosofica alla stregua di una teologia filosofica? Si può parlare del Cristo dei filosofi così come si parla del Dio dei filosofi e dei sapienti? Indubbiamente c'è da esitare ad aggiungere un'altra disciplina al ventaglio e all'enciclopedia delle scienze filosofiche. La cristologia filosofica, come tema generale, è innanzitutto costituita dal Cristo visto dai filosofi, in stretta interazione con le loro prospettive e il loro sistema. Tuttavia, dall'insieme e da ciascuno dei pensatori che hanno affrontato la questione cristologica, emerge a grandi linee un consenso, una problematica ricorrente o perlomeno una dialettica che occorre esaminare, senza fermarsi a ogni filosofia come se fosse un mondo chiuso. Si ha il diritto di chiamare cristologia filosofica un esame costante e ripetuto che riguarda l'essere di Cristo, la sua doppia natura, la sua manifestazione, la sua relazione con Dio ed eventualmente la sua storia»².

² H. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana 1989, p. 22. .

Era così delineato il passaggio dal Cristo dei filosofi al *Cristo della filosofia* (Cerf, Paris 1990; Morcelliana, Brescia 1997), l'opera cioè in cui viene svolto un approccio più sistematico alla questione. Scrive infatti Tilliette nella prefazione all'edizione italiana:

«Il libro si impegna a chiarire la relazione intensa ma polimorfa tra il Cristo e la filosofia e a tracciare delle piste verso un'intelligenza critica e speculativa della fede cristologica».

Come si è detto, il nucleo teoretico fondamentale della cristologia filosofica è per Tilliette l'*idea Christi*, l'idea del Cristo o anche il Cristo in idea, che non può essere surrogata da espressioni come “cifra del Cristo” o “simbolo del Cristo” che, a suo giudizio, ne diluiscono la pregnanza razionale. È dal Cristo in idea, infatti, che derivano le formule Figlio di Dio, Archetipo dell'umanità, Verbo universale, Primogenito della creazione, di volta in volta ricorrenti nella riflessione filosofica. È in questa forma che la figura del Cristo è alla ricerca di una intelligibilità, configurando un cammino che dalla cristologia giunge alla filosofia, come mostrano soprattutto gli esempi di Kant e dei filosofi idealisti; in particolare la “filosofia positiva” di Schelling e la grande stauologia di Hegel. Unitamente a questo cammino si svolge, nel pensiero contemporaneo, un cammino inverso e simmetrico che dalla filosofia giunge alla cristologia. Centrali sono in tal senso per Tilliette filosofi come Jules Lequier, Bergson e Blondel. Ed è soprattutto Blondel, il filosofo dell'*Action*, a costituire con il suo “pancristismo” una chiave di volta imprescindibile della sua cristologia filosofica; e con Blondel, acquisterà sempre più importanza il pensiero di Antonio Rosmini. Infatti, se in *Filosofi davanti a Cristo* si scusava di essersi limitato a una breve menzione, a causa di un certo provincialismo della sua cultura d'origine, nell'edizione francese posteriore inseriva un ampio capitolo *La christologie philosophique d'Antonio Rosmini* con questa significativa motivazione:

«Una cristologia filosofica, pena il suo secolarizzarsi e snaturarsi, si fonda necessariamente su una filosofia cristiana, e la filosofia rosminiana è *philosophia* cristiana da cima a fondo».

È chiaro dunque che solo all'interno di una filosofia cristiana la figura del Cristo può trovare una piena comprensione ed esplicitare tutti i suoi significati. Infatti, scrive Tilliette con una curiosa espressione nel volumetto *Che cos'è cristologia filosofica?* (Morcelliana, Brescia 2004), «la filosofia cristiana, diversa a seconda dei filosofi, è destinata per principio a preparare il letto alla cristologia filosofica»; infatti, «se centro del cristianesimo è il Cristo e il suo messaggio unico, allora la cristologia filosofica dev'es-

sere al centro della filosofia cristiana». Perché ciò avvenga è necessario anzitutto superare la diffidenza nei confronti della filosofia cristiana, che non è il “ferro ligneo” di cui parlava Heidegger. Per altro, a non rendere un buon servizio alla nozione stessa di filosofia cristiana era stata, per Tilliette, la disputa svoltasi in Francia agli inizi degli '30 del Novecento a seguito dell'offensiva scatenata contro di essa dallo storico Émile Bréhier, cui avevano obiettato ma con argomenti insoddisfacenti Gilson e Maritain, sostenitori della linea neotomistica. In realtà i due esempi di filosofia cristiana “enfatica”, come Tilliette amava dire, sono quelli di Rosmini e di Blondel, con la loro cristologia “maggiorante”; un Rosmini scoperto attraverso Blondel e il suo “pancristismo”, giacché per entrambi i filosofi veramente il Cristo costituisce il cuore pulsante del loro pensiero.

A conclusione di questa rapida sintesi dell'intensa meditazione sulla possibilità di una cristologia filosofica, si può citare quanto Tilliette stesso scrive nel suo ultimo intervento sul tema, ovvero la prefazione al volume di Simone Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette* (Trauben, Torino 2007):

«La nozione [di cristologia filosofica], essa stessa enigmatica ed insolita, mi è servita come punto di riferimento e di *Leitfaden* in tutto il mio lavoro. [...] Di modo che il mio pensiero non comporta la cristologia speculativa propriamente detta, ma degli *aperçus*, delle approssimazioni, dei cenni. L'augurio o il desiderio di una cristologia filosofica è presupposto, se non addirittura esaudito».

La conclusione ci pare dunque quella, non certo di uno scacco, ma di una sorta di *work in progress*, mirante a incontrare sul piano speculativo il Cristo della fede poiché, com'era convinzione profonda del gesuita francese più volte dichiarata, non può esserci buona teologia senza una buona filosofia. Infatti, a suo giudizio, tra filosofia, teologia e fede è certo possibile e doveroso tracciare confini e distinzioni ma non cesure nette, se non al prezzo di astrazioni e forzature che estenuano tanto il pensiero teologico quanto quello filosofico. La nozione di filosofia cristiana cui Tilliette si ispira si può dunque definire in senso lato fenomenologico-ermeneutica, nella quale la ragione si lascia permeare dal dato rivelato, instaurando così una tensione feconda tra l'idea e il dato, al tempo stesso storico e di fede. Donde il carattere “ipotetico”, “induttivo” anziché “sistematico” di un'indagine del genere che, proprio per questo, non cessa di essere considerata con sospetto da chi – filosofo o teologo che sia – ama muoversi su terreni sicuri, chiaramente delineati e circoscritti. Tilliette, al contrario, si è sempre considerato un “frontaliero”, preferendo aggirarsi in territori di confine, tra filosofia, teologia e fede vissuta, convinto com'era dell'unità esi-

stente tra vita e ricerca filosofica – all'interno quindi di una filosofia piena, enfatica (per usare il suo termine) che non faccia l'economia del Cristo.

Di tale attitudine costituiscono da ultimo una magnifica illustrazione i saggi raccolti in *La mémoire et l'invisible* (Ad Solem, Genève 2002) e quelli dedicati al poeta e drammaturgo Paul Claudel sotto il titolo *Le jésuite et le poète* (Éd de Paris, Versailles 2005), saggi che, a detta del curatore, «sono tra i più preziosi che siano stati scritti sul poeta». Del primo volume esiste un'edizione italiana parziale che ho avuto l'onore e il piacere di curare, d'accordo con l'Autore, dal titolo *Morte e immortalità* (Morcelliana, Brescia 2011), che credo si possa considerare il suo testamento umano e spirituale. Scrive infatti Tilliette nella prefazione: «Confesso una segreta preferenza per questo libro, apparso con molto ritardo, ma redatto nell'arco di trent'anni. Vi ho messo molto di me stesso, non solo delle mie riflessioni ma delle mie ossessioni». Un libro dunque di intensa meditazione, certamente la più personale, che non si propone mai in modo diretto e immediato, bensì sempre filtrata dalla straordinaria conoscenza che egli ha della grande filosofia e della grande poesia, con i loro accordi segreti ed enigmatici che, insieme alla brillantezza della scrittura, fanno di questi saggi forse i suoi più belli, in ogni caso i più atti a fare da sommesso controcanto alla sua uscita di scena.

IL DISORDINE GLOBALE

I testi che pubblichiamo, grazie alla collaborazione della Fondazione ASM e della Fondazione Calzari Trebeschi, sono le relazioni riviste di un ciclo di conferenze organizzate dalle due Fondazioni, in collaborazione con il Comune di Brescia, nei primi mesi del 2017. Una pluralità di punti di vista per orientarsi nel “disordine globale” che investe le istituzioni pubbliche e private, le vite collettive e le esistenze individuali.

ROMANO PRODI

ASCESA E DECLINO DELL'EUROPA

1. Questo discorso sull'Europa si inquadra su un programma intitolato *Il disordine globale*, che credo sia il titolo più adatto per il ciclo di quest'anno. Sono molti anni che esamino la situazione politica e un disordine così complicato non l'avevo mai visto, per cui partirei da questa considerazione: se non sei confuso, vuol dire che non hai capito niente, perché la situazione di oggi è una situazione che non ha precedenti nella storia.

Prima di tutto vorrei fare un'osservazione iniziale di inquadramento, che potrebbe sembrare anche strana ma, a mio parere, riassume tutti i problemi che abbiamo: il mondo oggi sta di fatto voltando le spalle alla democrazia come noi la concepiamo e sta (unanimemente o meno) volgendo lo sguardo a un aumento dell'autoritarismo. Non sto parlando in questo momento dell'Europa; sto parlando di tutto il mondo che ci sta attorno.

Prendiamo la Cina, che è sempre stata un paese autoritario: dobbiamo andare ai tempi di Mao Zedong per avere un accentramento del potere così forte nelle mani di un solo *leader*: il partito, il governo, l'esercito e in più tutte le commissioni militari, le commissioni sui problemi economici, tutto è nelle mani del presidente e di un gruppo ristretto. Naturalmente questi sono fattori che possiamo anche comprendere: si tratta di un paese che ha compiuto metà della sua rivoluzione, in cui solo 700 milioni di persone¹ vivono nel XXI secolo e che ne deve inurbare nel prossimo decennio 200 milioni. Di fatto, è un processo che noi non ritenevamo accettabile tre o quattro anni fa poiché ritenevamo che fossimo di fronte a un allargamento dell'autorità. Per la Cina in questa fase storica vale quasi l'inverso di quello che Tommaso di Lampedusa diceva di Palermo: se «a Palermo tutto doveva cambiare affinché tutto potesse rimanere uguale», a Pechino tutto deve rimanere fermo e uguale affinché la società possa cambiare: ci troviamo di fronte a un concentrazione di potere che non ci aspettavamo.

In India (in misura minore) sta avvenendo la stessa cosa. Anche qui abbiamo diverse giustificazioni: le 20 lingue ufficiali, le tre tribù ufficiali, il miliardo di persone, il problema degli investimenti pubblici, e quant'al-

¹ Su una popolazione totale che, alla fine del 2016, era di 1,379 miliardi di abitanti [N.d.r.].

tro... Tuttavia, una concentrazione di potere come quella che c'è oggi nella democrazia indiana non si era mai vista.

Non parliamo delle Filippine, dove il nuovo presidente, con l'appoggio di tutti, ha fatto giustiziare 1.500-2.000 trafficanti di droga con sistemi di cui forse è meglio non parlare. Anche in Russia abbiamo avuto un forte accentramento del potere, per ragioni altrettanto comprensibili, se volete, ma è un dato di fatto che bisogna tornare indietro all'Unione Sovietica per avere una concentrazione di potere di questo tipo. Quando Erdoğan arrivò al potere in Turchia mi ricordo che lo accogliamo come il leader democratico della Turchia moderna, quello che proseguiva il processo di modernizzazione controllando l'esercito che fino ad allora aveva abusato del proprio potere. Poi penso all'Egitto, ma non voglio farla troppo lunga... Arriviamo infine a Trump, un fatto del tutto inaspettato nella storia americana.

2. Le statistiche dell'ONU, tuttavia, ci dicono che nell'Africa d'oggi abbiamo un avanzare della democrazia e che il numero di paesi che partecipa alle elezioni è maggiore di quello di trent'anni fa. Se però andiamo ad analizzare come vanno le cose, è vero che si tengono le elezioni – imposte spesso dai paesi europei – ma si riscontra anche il fatto che chi vince le elezioni si definisce poi il padrone del paese e ne diventa il proprietario. Tutte le tensioni che ci sono quest'anno in Africa non sono per motivi di democrazia o meno, ma perché leader eletti democraticamente non se ne vogliono andare (a dispetto delle loro Costituzioni) perché il paese è diventato una loro proprietà. Bisogna quindi prestare molta attenzione, perché quando dico che ci sono questi nuovi orientamenti parlo di un problema serissimo.

Solo l'Europa finora è immune da questo processo, ma bisogna prestare attenzione a tutti quei nuovi partiti che chiamiamo populistici (che poi sono dei movimenti anti-autorità), poiché hanno una caratteristica comune, quella di avere un leader indiscusso.

Anche questo processo è in armonia con la tendenza mondiale, e lo ritengo estremamente preoccupante. Viene a mancare quel ruolo che è proprio del popolo, la volontà popolare, che è sempre stata una caratteristica del mondo moderno.

Ci siamo sempre illusi che la volontà popolare avanzasse, e così è stato dal dopoguerra fino a quindici anni fa; poi è cominciato questo processo, indotto (sia per i populistici europei, sia per quelli degli Stati Uniti) da una gestione sbagliata della globalizzazione e dalla paura. Paura del migrante, paura della concorrenza cinese o di altri paesi, paura del cambiamento del

mondo in un periodo in cui non vi è un accordo collettivo – e questo è simboleggiato dall'attuale estrema debolezza delle Nazioni Unite.

Quando ho cominciato a interessarmi di politica, l'obiettivo della crescita di potere, di influenza e di autorità, anche solo morale, dell'ONU era assolutamente indiscusso. Il 1° gennaio 2017 è cambiato il Segretario (l'attuale è una persona molto per bene, molto seria) e quasi non è stata neppure data la notizia in Italia, e poco all'estero. Ban Ki-moon ha infatti lasciato il potere all'ex-ministro portoghese António Guterres e un tempo si sarebbe pensato che fosse un cambiamento di enorme importanza; sui nostri giornali c'erano però solo delle colonnine di modeste dimensioni. Ormai si ha l'idea che il potere sia nelle mani delle grandi potenze e non si accetta un ruolo sovranazionale (nelle Nazioni Unite come in Europa).

L'Europa si trova sotto questo aspetto in un cammino «comune» agli altri paesi del mondo: questa paura che vi ho descritto ha portato a un fenomeno – la caduta della classe media – che poi ha spinto sia alla debolezza delle istituzioni europee, sia all'elezione di Trump.

È stato un fenomeno comune a tutto il mondo: dalla fine della seconda guerra mondiale fino al 1980 c'era stato un progressivo avvicinamento delle diverse classi sociali, tanto che la differenza tra i ricchi e poveri si era un po' ristretta; dal 1980 in poi, invece, questa tendenza si è rovesciata in tutto il mondo. Quando vi dico «in tutto il mondo» sono compresi anche i paesi comunisti e la Cina, con le uniche eccezioni dei paesi Scandinavi, del Brasile (sotto Lula, per qualche anno, ma ora è ricominciata una tendenza inversa) e, per due o tre anni, della Francia. Nel resto del mondo la differenza tra ricchi e poveri è assolutamente aumentata. Le ultime statistiche sono impressionanti, in quanto dimostrano che ci sono livelli incredibili di concentrazione della ricchezza: al limite, metà della ricchezza del mondo potrebbe stare in un autobus con ottanta-novanta persone.

Credo che il fenomeno del cambiamento del potere, la ricerca dell'autorità e della differenziazione, siano fenomeni che vanno insieme e di fronte ai quali diventa molto difficile porre rimedi.

Trenta o quarant'anni fa il dibattito politico era più o meno limitato al bilanciamento tra tasse e più o meno servizi sociali; noi, quando eravamo giovani, dicevamo: «allora, aumentiamo le imposte, però aumentiamo i servizi ospedalieri, miglioriamo la scuola ecc.» Dopo il neoliberalismo di Ronald Reagan e di Margaret Thatcher questo discorso non è più possibile, perché chi parla di tasse perde le elezioni. Vi posso assicurare che ne sono un buon testimone...

Con l'attuale «evoluzione» della democrazia, in campagna elettorale tutti promettono una diminuzione delle imposte che poi sostanzialmente

non avviene: si tratta di un tributo che deve essere pagato per la legittimazione elettorale e che poi rende molto difficile riaggiustare il tiro. Ma non è solo un fatto elettorale, perché vediamo benissimo che negli ultimi anni, in Europa, nella moderna economia, mentre il lavoro rimane fisso e il lavoratore ha le sue radici, il capitale non lo è più, ed è quindi cominciata una concorrenza fiscale tra i diversi paesi.

Questa concorrenza, per sua stessa definizione, deprime il livello salariale. Se il costo del lavoro aumenta scappano le imprese, scappa il capitale... È un problema di un'importanza enorme. Addirittura abbiamo un primo ministro britannico che, prima in modo velato e poi più esplicito, promette che farà della Gran Bretagna un paradiso fiscale come l'Irlanda.

Nessuno riflette su queste cose quando subiamo pesanti tensioni a causa della mancata disciplina delle grandi variabili dell'economia moderna.

Qualche mese fa, proprio perché l'Irlanda per attrarre le multinazionali straniere applicava una imposizione sostanzialmente zero ai profitti aziendali, le autorità europee hanno imposto al governo irlandese di far pagare alla Apple 13 miliardi di dollari. È naturalmente cominciata una controversia legale; per cui non sappiamo quando e se questi soldi verranno pagati, ma nel bilancio della Apple ci sono oltre 250 miliardi di liquidità. Si va per vie legali per far pagare 13 miliardi e ci sono 250 miliardi lì, fermi, che sono più del prodotto nazionale lordo di un paese medio. La distorsione del potere è diventata un fatto enorme, di fronte al quale si dimostra sempre di più l'impotenza del potere politico di fronte al grande potere economico-finanziario.

Questo è uno degli altri elementi che anche in Europa sta agendo in modo profondo, sta trasformando le nostre società, perché i governi diventano impotenti di fronte a questi grandi avvenimenti. Ed è in questo quadro che Trump vuole fermare il declino dell'America con un'inversione di tendenza riassunta nel discorso «America First» («America soprattutto»). Dobbiamo essere molto prudenti prima di giudicare a fondo la politica di Trump, anche perché ogni giorno ne ha una nuova; ma se analizziamo le sue vere decisioni vediamo, ad esempio, che il grande nemico nella sua campagna elettorale era la Cina, avendo l'obiettivo di un aumento in America dei posti di lavoro e di far calare la concorrenza.

Trump prima favorisce la Cina attaccando il trattato commerciale del Pacifico che la escludeva, poi riceve il Primo ministro giapponese offendendo i cinesi, in seguito in qualche modo cerca di rimediare, ma improvvisamente elogia Taiwan dicendo che ci sono due Cine. Scoppia il finimondo, e lui se ne esce con una dichiarazione in cui fa marcia indietro su tutto: «C'è una sola Cina, ed è la Repubblica Popolare Cinese». Questo

conferma quella che è la sua visione del mondo futuro: ci sono due grandi potenze, la Cina e gli Stati Uniti.

Veniamo all'Europa: ha sessant'anni di storia unitaria, ma io voglio parlare subito di futuro; la storia conta molto, ma dobbiamo pensare a cosa succederà nel futuro.

Il discorso di Trump sull'Europa prevede un cambiamento radicale: gli Stati Uniti negli ultimi settant'anni hanno appoggiato in modo indiscusso la rinascita dell'Europa (si pensi al piano Marshall). Gli americani avevano capito benissimo che per tenere in mano il mondo avevano bisogno di alleati forti e quindi di un'Europa vigorosa. Questo dura fino a che l'Europa non è diventata un po' troppo forte economicamente, per cui negli ultimi trent'anni gli Stati Uniti hanno sempre continuato ad appoggiare l'Europa, hanno sempre voluto che nuotasse, ma che dopo ogni quattro o cinque bracciate bevessero un po' d'acqua in modo che non facesse una concorrenza eccessiva.

Se analizzate l'andamento della crisi economica e se osservate come l'hanno gestita le banche americane appoggiate dal governo, indubbiamente l'Europa cominciava a essere vista come un grande concorrente nella situazione mondiale: amica sì, ma fino a un certo punto. Ora non solo Trump ha lanciato il messaggio «l'Europa beva un goccio d'acqua», ma per la prima volta vuole che ne beva tanta. È intervenuto nella politica europea in modo assolutamente inusuale, non solo lodando la Brexit (l'uscita della Gran Bretagna dall'Europa, con la conseguente rottura dell'Europa), ma attaccando la struttura stessa dell'Unione Europea, accusando i tedeschi di stare schiavizzando l'Europa e i non tedeschi di lasciarsi schiavizzare.

È evidente che questa è un'entrata «a gamba tesa» dentro la politica europea, qualcosa di inaspettato, accompagnata anche da una posizione discutibile (un po' più sfumata e, in questo caso, con qualche pentimento) riguardo alla NATO, che prima gli piace poco, poi va bene... però gli europei se la devono pagare.

Quindi è indubbiamente una contraddizione – dal punto di vista del mondo e degli Stati Uniti – il fatto che, economicamente parlando, l'Europa sia ancora il numero uno nel mondo. Le statistiche che ho sott'occhio non comprendono la Brexit, ma l'uscita della Gran Bretagna non cambierà enormemente gli equilibri in gioco: l'Europa ha il prodotto lordo uguale a quello degli Stati Uniti; come produttori industriali siamo i primi al mondo, e come esportazioni pure. Con la crisi economica e con il rovesciamento della situazione politica l'Europa è però passata in una posizione molto più debole rispetto a quella americana.

Se si analizza ciò che è successo in Europa cercando le cause di questa debolezza, si coglie che la situazione è influenzata dal cambiamento radicale delle strutture e del governo europeo che abbiamo avuto negli ultimi quindici anni. Sono stato presidente della Commissione Europea dal 1999 al 2004 e la Commissione era il punto di riferimento della politica europea. Vi porto un solo esempio al riguardo. Pensate alla nostra televisione, dove un tempo era la Commissione Europea che dominava i telegiornali sui problemi europei; oggi non si ha notizia di una sola seduta della Commissione: c'è sempre il Consiglio Europeo che rappresenta gli Stati e non la Commissione, che rappresenta invece l'aspetto supranazionale dell'Europa; il che dimostra che il potere è effettivamente cambiato.

Quando abbiamo costruito l'euro, quando c'è stato l'allargamento, il grande momento di rafforzamento dell'Europa, i governi dei paesi si accodavano, obbedivano alle disposizioni della Commissione Europea. Il potere è ora passato al Consiglio e, quando il potere passa agli Stati nazionali, è evidente che i più potenti assumano un ruolo maggiore di quanto non avevano prima.

Quando c'è stato l'allargamento, per cui il 1° maggio del 2004 dieci paesi sono stati ammessi nell'Unione, il concetto di Europa poteva esser riassunto da un episodio che ho vissuto e che racconterò tra poco. Oggi si critica l'allargamento, si dice che è stato fatto troppo in fretta; tenete però presente che, se non fosse stato fatto, oggi la Polonia sarebbe nelle stesse condizioni dell'Ucraina. Disciolta l'Unione Sovietica non si poteva lasciare un vuoto in mezzo; bisognava assolutamente riempirlo e l'allargamento ha adempiuto a questo ruolo in un momento di grandissima collaborazione e di lavoro.

Per anni sono state messe a confronto le istituzioni di questi paesi e abbiamo diviso i capitoli della legislazione Europea in 32 diverse tematiche – «la giustizia», «l'ordine pubblico», «la sanità» ecc. – confrontando tutte le regole dei singoli paesi per adeguarle un po' alla volta a quelle europee e farle poi approvare dai rispettivi Parlamenti. Non è stato un lavoro sporadico, ma una formazione di democrazia; infatti, io credo che l'allargamento sia stato nel mondo l'unico caso di esportazione di democrazia riuscito (lo si è detto, ad esempio, anche per la guerra in Iraq, e voi vedete che bei risultati ha portato...).

Ebbene, in uno dei miei viaggi in Romania, un paese che è diventato membro dell'Unione dopo la conclusione della mia presidenza, mi trovai a iniziare i negoziati nel Parlamento rumeno che era entusiasta dell'entrata in Europa². I rappresentanti dei vari partiti tennero i loro discorsi;

² La Romania è entrata in Europa il 1° gennaio 2007 [N.d.r.].

poi si alzò un omone con la barba, che si definì membro della minoranza ungherese del Parlamento rumeno e tenne un meraviglioso discorso in favore dell'Europa. Quando gli domandai il motivo di tanto calore, mi rispose così: «Mio nonno è stato ucciso perché membro di una minoranza, mio padre è stato mandato in esilio perché membro di una minoranza; io voglio entrare in Europa perché l'Europa è un'unione di minoranze». Pensate che bella definizione: la Commissione rappresentava appunto questa «unione di minoranze»!

Ora è però cambiato tutto: passando al Consiglio, l'Europa non è più una «unione di minoranze», soprattutto perché all'interno dei paesi europei sono cambiati i poteri. Allora erano tre i paesi più forti degli altri: la Gran Bretagna, la Francia e la Germania; poi, dopo Italia, Spagna e Polonia, venivano in ordine successivo tutti gli altri. Ora la Francia ha perduto enormemente potere, sia economico che politico, con tutte le tensioni, con tutti i suoi problemi; la Gran Bretagna si è sostanzialmente suicidata.

Divenuto presidente della Commissione Europea, io pensavo di entrare in un luogo controllato dalla burocrazia franco-tedesca, ma ho trovato che la democrazia più forte era quella britannica; questo prima di tutto perché sono bravissimi, in secondo luogo perché, mentre degli Italiani, dei Tedeschi, dei Francesi potevo immediatamente sapere se un funzionario era socialista o democristiano, degli Inglesi (anche fra i miei più stretti collaboratori) tuttora io non so nulla... sono figli della Regina e basta. Questo ha dato loro una forza politica enorme, ma nel momento in cui la Gran Bretagna, tre anni fa, ha deciso di fare un referendum i paesi che riuscivano a tenersi in equilibrio tra Germania, Francia e Gran Bretagna – con l'indebolimento della Francia e il suicidio della Gran Bretagna – sono finiti tutti sotto l'ombrello tedesco.

L'Europa è oggi sotto l'ombrello tedesco non per i vizi, o per le virtù della Germania, ma perché la Germania è forte, perché ha avuto continuità di governo, perché ha tenuto il paese unito; non sto quindi demolendo l'Europa, ma semplicemente dicendovi che questa è un'Europa diversa.

3. Se si considera il caso greco, non dobbiamo assolutamente dimenticare che esso è stato affrontato in un rapporto non tra Bruxelles e Atene, ma tra Berlino e Atene. Questo è molto significativo per capirne lo svolgimento (fermo restando il fatto che i greci avevano falsificato il bilancio pur di poter entrare nella zona euro, avevano continuato a indebitarsi e, tra l'altro, non avevano condotto un'adeguata lotta all'evasione); voglio però ricordare che ciò è stato possibile perché Francia e Germania, sotto la presidenza italiana, negarono alla mia Commissione il diritto di essere

il guardiano dei conti e non vollero nemmeno che fosse costruita una Corte dei Conti Europea per controllare i bilanci.

All'inizio della crisi, nell'autunno del 2009, la situazione era grave, ma non gravissima perché in Grecia (che ha il 2% del prodotto lordo europeo) con 30 miliardi di euro si sarebbero potute mettere le cose a posto, ma – e qui veniamo a un altro grande problema di evoluzione della democrazia – alcuni mesi dopo c'erano le elezioni in una regione importantissima della Germania, il Nordrhein-Westfalen, che è vicina ai 18 milioni di abitanti (quindi sarebbe come se in Italia si tenessero le elezioni in Lombardia) e la cancelliera non voleva che gli elettori interpretassero come un atto di debolezza un aiuto europeo alla Grecia.

L'intervento è stato fatto dopo le elezioni, ma i 30 miliardi erano diventati 300 perché nel frattempo la speculazione aveva ulteriormente aggravato la situazione; il che dimostra che il prevalere degli interessi nazionali porta evidentemente a una divisione crescente tra i paesi europei; a una divisione di cui si approfittano tutti, a partire dall'America, per intervenire e picchiare sulla debolezza e sulla divisione europea.

Qui sta la trasformazione: l'Europa è diventata debole non tanto perché sia stato un errore fare l'euro, o perché sia stato un errore fare l'allargamento, ma perché tutto ciò è stato fatto a metà, e un pane cotto a metà è cattivo, non è buono.

In un colloquio con il cancelliere tedesco Gerhard Schröder dicevo che «per fare l'Euro è necessario costruire la solidarietà finanziaria insieme, le regole bancarie insieme». La sua risposta fu politicamente molto saggia: «I miei compatrioti tedeschi non vogliono l'euro perché sono troppo legati al marco, ma io voglio l'euro perché mio padre è morto in guerra», e poi ripeteva la frase: «Io voglio una Germania Europea e non un'Europa Germanica».

4. Un altro grande problema è che, quando io vado a parlare di Europa ai giovani e parlo di pace, non importa niente a nessuno, perché ritengono che la pace sia garantita; è inutile spiegare che dall'impero romano in poi non ci sono mai state tre generazioni senza guerra. I nostri paesi e le nostre città sono pieni di monumenti ai caduti, gli ultimi dei quali, per fortuna, risalgono alla fine della seconda guerra mondiale. C'è poco da fare, la memoria storica è debolissima di fronte alla vita, per cui il concetto di pace, il concetto di solidarietà va rinnovato ogni giorno. Non ci vuol molto a capire che questo è un ulteriore motivo di debolezza politica dell'Europa: le nuove generazioni sono giustamente estranee a questi problemi perché non li hanno vissuti.

Vi dicevo che le politiche nazionali prevalgono sulle politiche europee, con la conseguenza che abbiamo un'Europa che non riesce a prendere le decisioni che noi prenderemmo se fossimo solidali. Se, ad esempio, si considerano le ultime fasi dei rapporti con la Russia, si comprende immediatamente che – dopo la guerra in Ucraina e l'annessione della Crimea – l'America ha imposto sanzioni, cui l'Europa partecipa con una sola differenza: l'Europa è danneggiata, mentre l'America non lo è, o lo è minimamente, perché i suoi rapporti commerciali con la Russia sono pochi e perché hanno costruito le sanzioni con alcune eccezioni mirate.

Ora, improvvisamente, Trump vuol ridiscutere il rapporto con la Russia, ma questo è un problema per l'Europa poiché è chiaro che un'Europa che fa la propria politica dovrebbe togliere le sanzioni e mettersi al sicuro. Ciò è però assolutamente impensabile essendo state imposte le sanzioni non dagli europei, ma dall'America – e noi abbiamo obbedito (e credo che l'obbedienza a un'alleanza sia un fatto positivo, doveroso). Quando si è divisi in questo modo diventa difficilissimo fare una politica che convenga a tutti; sulle divisioni all'interno dell'Europa ci hanno, infatti, giocato tutti e la grande forza dell'Europa si è trasformata via via in una debolezza.

Siccome dobbiamo guardare al futuro, mi chiedo se questa provocazione di Trump potrà portare a una maggiore unità; qualche segnale c'è (invero ancora debole), e quando la cancelliera tedesca ha parlato di un'Europa «a più velocità», quanto meno, ha aperto un dibattito.

Quella dell'Europa a più velocità o a geometrie variabili è una proposta che esiste già da qualche anno e ad essa, a certe condizioni, avevo aderito anch'io. Significa che, non avendo più l'energia per far convergere tutti assieme in un progetto condiviso dall'unanimità (perché l'unanimità è la regola europea), allora è opportuno fare in modo che su alcuni punti particolari (purché siano d'accordo almeno dieci paesi e purché la porta sia aperta a tutti) si possa fare un passo in avanti. Intendo dire che, se si vuole fare una politica della circolazione della mano d'opera più aperta, oppure delle collaborazioni sui temi tecnologici, dieci paesi si mettono d'accordo e si va avanti. Non è un modo perfetto di far procedere l'Europa, ma è un modo realistico quando l'unanimità diventa difficile.

Ora, la cancelliera ha proposto – anche se in un modo non analiticamente chiarito – di «passare a un'Europa a più velocità», introducendo però un secondo concetto di «più velocità», l'Europa del Nord che va forte e l'Europa del Sud che va adagio.

Nell'opinione pubblica tedesca – ma non nel governo, devo dire – c'è anche chi la pensa in questo modo. Ho però letto sul «Corriere della Sera» un'intervista di un esponente germanico raffinato e intelligente, il quale

diceva che doveva essere la Germania a uscire dall'euro e a creare intorno a sé una zona forte. Per le analisi e per le informazioni che ho avuto, io interpreto la posizione della Merkel come una posizione che si può definire «positiva». Ma in che cosa dovrebbe concretizzarsi in futuro un tale posizione?

Anzitutto si dovrebbe creare un esercito europeo (senza aumentare subito le spese militari perché i nostri bilanci non lo sopporterebbero), mettendo insieme le forze militari esistenti per avere una forza molto maggiore nel mondo. In pochi sanno che, nella guerra di Libia, Francia e Germania non sarebbero state in grado di battere Gheddafi se non ci fosse stato un massiccio aiuto americano sia nel rifornimento di munizioni, sia nelle telecomunicazioni. Nell'attuale esercito europeo succede quello che succedeva nell'esercito belga della prima guerra mondiale in cui gli ufficiali parlavano francese, i soldati parlavano fiammingo e non si capiva assolutamente niente.

Molti altri campi possono dare l'occasione per una reazione europea a questo cambiamento improvviso e impreveduto della politica americana. C'è qualcosa in movimento e mi auguro che qualcosa di buono possa davvero avvenire e credo sia molto importante che noi diamo una mano in questo senso perché nella globalizzazione di oggi i paesi europei non contano niente di fronte alle grandi potenze mondiali.

Per far comprendere agli studenti che cos'è il mondo d'oggi dico loro che gli Stati italiani nel Rinascimento erano davvero i primi in tutto: nelle armi, nella tecnologia di allora che era l'ottica, nella finanza, nell'arte. Venezia primeggiava nei traffici, ma poi è venuta la prima globalizzazione, la scoperta dell'America! Si sarebbero dovute costruire caravelle più grandi, ma nessun arsenale italiano era in grado di farlo. Se voi andate a Venezia a visitare il meraviglioso Arsenale, vi accorgete che c'è spazio solo per navi piuttosto piccole: i galeoni, invece, li costruivano solo gli Spagnoli, gli Inglesi e i Francesi.

Adesso è venuta la seconda globalizzazione, che comprende tutto il mondo. I nuovi galeoni sono Google, Apple, Alibaba... sono i giganti, le reti che avvolgono il mondo, dove non c'è nulla di europeo perché sono americane e cinesi. In Italia Amazon sta ormai impadronendosi di tutto il mercato dei libri e sta espandendosi anche in altri settori. Potrei moltiplicare gli esempi, perché la dimensione di oggi è diversa e neppure la grande Germania riesce ad avere un ruolo in questo mondo globalizzato.

Questo è il grande problema che noi abbiamo di fronte; senza affrontarlo rimarremo evidentemente schiavi, o avremo perlomeno un rango inferiore. Intelligenti, bravi, simpatici, con delle grandi raffinatezze tec-

niche, ma senza dire una parola nel grande contesto mondiale. Per questo, quando parlo di un «bisogno di Europa» che esiste in modo assolutamente prioritario, lo faccio senza retorica, ma ben sapendo che i problemi che abbiamo di fronte hanno a che fare con le nuove generazioni.

Questo è un processo molto difficile proprio perché abbiamo dietro una storia complessa. Quando ci fu l'allargamento, mi trovai di fronte a problemi impressionanti. Voi sapete che nell'Unione Europea in Commissione ci sono solo tre lingue di lavoro: due ufficiali – il Francese e l'Inglese – e poi il Tedesco.

Quando entravo in Commissione non ho mai pronunciato una parola di Italiano, mentre in Parlamento parlavo solo in Italiano, perché quello è il luogo delle identità nazionali. Ciò significa che ci vogliono gli interpreti; e poiché il loro numero deve essere pari al numero delle lingue, quando si hanno 22 lingue, il lavoro degli interpreti è impressionante³.

Evidentemente ci troviamo di fronte a queste difficoltà, perché proveniamo da una storia di tensioni, di liti, di guerre, ma in Europa ci sono anche grandi tradizioni comuni. Ad esempio, nel disgraziato secolo scorso, funestato dalle guerre mondiali, l'Europa si può vantare dello Stato sociale, che è stato la più grande invenzione di quegli anni e che non esiste in nessun'altra parte del mondo.

La lotta che ha dovuto fare Obama per estendere il sistema sanitario americano è impressionante; in Cina solo adesso si trovano di fronte al problema della sanità assicurata a tutti i cittadini. Negli ultimi anni, quando insegnavo a Shanghai, alcuni colleghi universitari mi dicevano: «La salute è un bene come gli altri: chi ha i soldi la paga, chi non li ha non la paga».

Questo è il mondo con cui l'Europa si confronta; abbiamo alle nostre spalle una seria innovazione sociale, ci siamo preoccupati di problemi che negli altri continenti non sono stati ancora affrontati o risolti, abbiamo una cultura sociale molto avanzata, ma con la nostra disunione non siamo capaci di metterla in pratica e di tradurla in una linea politica.

Questa è la situazione, e per questo vi dico che il salto in avanti consiste nella ricerca di una politica comune, anche applicando rimedi parziali come le «cooperazioni rafforzate», oppure l'«Europa a più velocità». Dobbiamo assolutamente porci questo grande obiettivo, senza il quale non sarà possibile sopravvivere. Ecco il nostro problema del futuro: senza

³ Per le traduzioni si è adottato il cosiddetto sistema sovietico basato sulla lingua-pivot (se, ad esempio, parlava un esponente del Kazakistan, si traduceva dal Kazako al Russo e quindi dal Russo all'Ucraino e alle altre lingue dell'Unione Sovietica). Poiché in Europa abbiamo questa stessa necessità, gli interpreti usano la lingua-pivot che di solito è l'Inglese: il parlamentare maltese parla in Maltese (anche se a Malta egli non parla mai Maltese) e viene tradotto in Inglese e dall'Inglese allo Svedese o all'Italiano ecc.

risolverlo non riusciremo ad affrontare le difficoltà che stanno mettendo a dura prova tanti paesi, ma soprattutto l'Italia, ossia la politica mediterranea e la politica africana.

5. Il problema dell'immigrazione ci è piombato addosso negli ultimi anni, ma esiste da moltissimo tempo e in termini quantitativi non era diverso negli anni prima della crisi. La grande novità è che negli ultimi anni per effetto di due guerre – quella di Siria e quella di Libia – l'immigrazione è diventata del tutto incontrollata e la gente ne ha avuto paura.

Voglio essere molto chiaro: l'Europa ha bisogno dell'immigrazione; ci sono quattro grandi paesi – la Polonia, la Germania, la Spagna, l'Italia – che hanno imboccato la via dello sfacelo demografico... si salvano la Francia e la Gran Bretagna. L'Italia, entro la metà del secolo, perderà quattro/cinque milioni di abitanti e la Germania il doppio. L'età mediana italiana (quella che divide la popolazione in due gruppi ugualmente numerosi) è di 47 anni. Di fronte a noi abbiamo nell'Africa sub-sahariana un'età mediana di 17 anni: metà degli abitanti del Niger, del Ciad, della Nigeria, ha meno di 17 anni e metà ne ha più di 17 anni.

Di fronte a questo fatto il discorso dell'immigrazione è un'assoluta necessità, con i problemi che l'immigrazione comporta, ma anche con l'avvertenza che di solito si tratta di due mercati del lavoro assolutamente diversi. Voglio dire che, se i nostri concittadini non tagliano più i boschi, vanno sostituiti con i bosniaci o con gli abitanti dell'ex Jugoslavia. Per fare un altro esempio, si pensi alla mungitura delle mucche alla mattina: il parmigiano reggiano non si potrebbe più produrlo se non ci fossero lavoratori extracomunitari, perché alle 3 di mattina non si alza più nessuno dei nostri.

Abbiamo insomma queste grandi contraddizioni all'interno della nostra società: da un lato, abbiamo paura dell'immigrazione; dall'altro, ne abbiamo bisogno. Proprio nel momento in cui sarebbe necessario trasmettere tranquillità alla gente, scoppia all'improvviso la guerra di Libia e, mentre i tedeschi con la guerra di Siria sono riusciti a fare un patto con la Turchia che ha chiuso quasi del tutto la rotta balcanica, noi abbiamo un flusso completamente aperto.

Quante volte Gheddafi ha minacciato di mandarmi i barconi di migranti! Lo faceva sempre; però si riusciva a trattare: lui mi requisiva un po' di pescatori, io gli telefonavo, e tutto sommato tra una democrazia e uno Stato dittatoriale c'erano elementi di convivenza. La guerra ha fatto finire tutto, e se non finisce questa guerra il problema non si risolve! Naturalmente la fine della guerra è condizione necessaria, ma non sufficiente, perché è chiaro che occorre anche una politica di sviluppo dell'Africa

e quindi occorre un impegno europeo per la rinascita dell'Africa; un continente che è oggi in una condizione storica un po' meno tragica del passato – anche se tutto è relativo, perché si tratta di una condizione ugualmente drammatica.

La percentuale di prodotto lordo africano sul totale mondiale oggi è la stessa del 1980 (c'è stato un peggioramento, poi un leggero miglioramento), ma siamo ancora in una situazione difficile: occorre quindi un grande sforzo collettivo (che può essere solo europeo) di investimenti in Africa.

Con l'Unione Europea non c'è stato verso: finché c'è stato il problema dell'allargamento, di mettere al sicuro le aree del Nord, c'è stata una solidarietà, compresa la solidarietà italiana (perché io mi prendo la responsabilità di aver fortemente voluto questo processo di allargamento); poi, quando è cominciata la proposta di far la stessa cosa al Sud, ossia prendere accordi con i paesi africani per il loro sviluppo, le cose hanno iniziato a complicarsi.

Le proposte, concretamente, erano due: *a*) una Banca del Mediterraneo, con metà dirigenti del Nord e metà del Sud, per gli investimenti comuni; *b*) una proposta che non costava niente: istituire università miste. Una sede universitaria a Catania, una a Tripoli; una a Barcellona e una a Marrakech, con metà professori del Nord e metà professori del Sud, metà studenti del Nord e metà studenti del Sud, due anni di studi al Nord e due anni al Sud. E questo nel 2003! Pensate alla «primavera araba»: se ci fossero stati questi rapporti di cooperazione tra Nord e Sud, sarebbe stata tutta un'altra cosa! Perlomeno alcune migliaia di giovani avrebbero portato dialogo, comprensione.

L'altro grande progetto era il cosiddetto «Anello degli Amici». L'Unione Europea non può esser fatta che da Stati europei, l'unico punto interrogativo poteva essere la Turchia: altro capitolo interessante, perché quando cominciarono le negoziazioni per avere la Turchia come Stato membro, tutti i paesi furono d'accordo.

L'ingresso della Turchia fu proposto nel 1999, improvvisamente, da Chirac; eravamo in Finlandia a un Consiglio Europeo e si diceva «bisogna cominciare i negoziati con la Turchia»; tutti dissero «cominciamo i negoziati» (esclusa l'Austria che spinta, dalla memoria, ci invitava a ricordare l'assedio di Vienna).

Cominciarono i negoziati; poi Chirac tornò in Francia e si accorse che i francesi erano contrari e allora – da buon politico qual era – accettò i negoziati, ma parlò della necessità di un referendum popolare prima di decidere le sorti legate all'adesione della Turchia. Poi è avvenuta una complicazione storica: la Turchia è diventata una potenza regionale e quindi,

mentre prima era l'Europa che rallentava i negoziati, successivamente la Turchia si rivelò inadatta a essere membro di una Unione Europea, in quanto cambiò la sua politica con Israele, con la Russia e si rivelò del tutto autonoma per quanto riguarda la politica economica.

Quando durante un'intervista alla televisione turca mi chiesero: «Come mai Lei, che è amico della Turchia, dice che ci vorranno almeno trent'anni di negoziati?», io risposi: «Sarò vecchio, ma mi ricordo che mia nonna, quando c'era qualcosa di spaventoso, diceva: Mamma li Turchi!» Questo alla televisione turca fece un po' di impressione, ma era la verità.

Con la proposta di costruire il cosiddetto «Anello degli Amici» si intende dire che tutti i paesi che stanno intorno all'Europa, dalla Bielorussia sino a Israele, possono stabilire con l'Europa dei negoziati su singoli capitoli – sulla tecnologia, sugli scambi culturali, su quelli commerciali, doganali ecc. – in modo da formare accanto a noi una corona di Stati amici. I paesi del Nord si sono però opposti, proprio perché hanno una diversa sensibilità per il Mediterraneo.

6. Ho appena insistito su questi aspetti perché l'Italia è un paese del Mediterraneo, ma se non sviluppiamo il lato Sud dell'Europa, anche il nostro Mezzogiorno difficilmente potrà fare passi in avanti. Il Mediterraneo è vitale per aiutare la nostra sopravvivenza, ma qui si apre un altro grande problema perché la nostra politica non è stata capace di interpretare la nuova centralità del Mediterraneo.

Giulia Tauro è in teoria il più bel porto del mondo, per come la natura lo ha fatto e per come è stato costruito; in pratica, però, è stato avviato un percorso di sviluppo che la sua città ha poi progressivamente lasciato cadere. Intanto la Cina si è comprata metà del Pireo (per darvi un'idea dello spezzettamento degli interessi), e c'è un dibattito in corso – invero poco seguito in Italia – sul fatto che la Cina sta costruendo una ferrovia diretta dal Pireo ad Atene, che proseguirà ad alta velocità fino a Budapest per poi raggiungere Vienna e i mercati del Nord, in modo che le navi cinesi possano risparmiare cinque giorni di circumnavigazione dell'Europa per arrivare ai grandi porti del Nord.

Di questo dovremmo occuparci! Questa dovrebbe essere la vocazione dei porti dell'Alto Adriatico e dell'Alto Tirreno, ma purtroppo abbiamo le attività portuali di Venezia in concorrenza con Trieste, quelle di Genova con La Spezia, Savona ecc. Serve invece una crescita impetuosa delle nuove città del Mediterraneo, perché – uscito dal centro del mondo con la scoperta dell'America – è ritornato al centro del mondo con il boom asiatico, la nuova Via della Seta e il grande progetto cinese di nuovi rapporti

con l'Europa, a cui noi siamo in questo momento estranei. Ecco perché il problema dell'inserimento in una politica Europea diventa essenziale soprattutto per noi che siamo un paese periferico.

Queste sono le linee su cui riflettere per il futuro. Una speranza c'è, ma tutto è condizionato dai cambiamenti politici che potrebbero esserci nei prossimi mesi. Nel 2017 avremo davanti a noi tre elezioni importantissime (e forse anche una quarta, quella italiana): a metà marzo ci saranno, infatti, le elezioni olandesi, in maggio quelle francesi e in settembre quelle tedesche. Io credo che quest'anno non potrà essere un anno di grandi decisioni perché gli anni elettorali sono un problema serio perché potrebbero esserci cambiamenti positivi, ma anche estremamente negativi in caso della vittoria della signora Le Pen in Francia.

I partiti che sono contro l'*establishment* diventano fortissimi quando perdono le loro radici biologiche: Le Pen padre arrivava al 14/15% quando era recepito come un partito di destra radicale; la figlia, che ha sdoganato questo movimento, prende anche i voti degli operai di Marsiglia e scatta dal 15 al 30%.

La vittoria di Trump in America deriva da questa strategia, dall'aver fatto un discorso anti-*establishment* (proprio lui che dell'*establishment* era simbolo) in modo da apparire il difensore del popolo e, con questo, ampliare i propri riferimenti politici. Si possono così capire, ad esempio, anche i limiti della Lega Nord rispetto a quelli di Grillo. Mi sono spesso chiesto a cosa è dovuta la rapida espansione di quest'ultimo – e ho concluso che ci troviamo di fronte un discorso anti-*establishment* puro, senza che alcun ostacolo ideologico ne freni l'espansione; è una opposizione pura che non deve minimamente pensare al futuro, perché è la tensione contro l'*establishment* che la guida e la alimenta.

Nel 2017 abbiamo dunque tre importanti elezioni, in cui c'è anche la possibilità che si affermi in Francia un leader filoeuropeista. Non so se Macron riuscirà a spuntarla, ma è l'unico in Europa che sta facendo una campagna elettorale a favore dell'Europa, prendendosi come collaboratore Jean Pisani-Ferry (un economista che aveva avuto rapporti molto stretti con Padoa Schioppa). In Germania è probabile che vinca ancora la Merkel, ma si sta rafforzando il partito socialista di Martin Schulz, che è stato presidente del Parlamento Europeo e sicuramente è più filoeuropeo della stessa Merkel. Abbiamo quindi anche la possibilità di evoluzioni favorevoli. In effetti la Brexit, che è un danno per l'Europa, può anche risultare un vantaggio se lascerà maggiore unità ai paesi europei.

Certamente, quando affermo che «è tutto un po' sospeso per via delle elezioni», sollevo un problema enorme per la democrazia. Sono partito

parlando dell'autorità e sono giunto a una riflessione finale sul fatto elettorale e su come esso incide nelle decisioni di governo.

Durante un incontro, il Ministro degli esteri del Partito Comunista Cinese si esprime così sulle nostre democrazie: «Come fate voi in Europa a gestire le grandi problematiche? Siete sempre sotto elezioni, avete le elezioni comunali, provinciali, regionali, nazionali, europee». Gli risposi: «Ci siamo affezionati...» Ma qui viene l'aspetto interessante: da noi ogni piccola elezione è un'elezione nazionale; se ci fosse un'elezione comunale a Brescia, sarebbe un test nazionale, che condiziona la vita e l'attività del governo; per questo noi abbreviamo sempre più il nostro orizzonte politico, mentre i problemi sono sempre più «a lungo termine». La scuola, la tecnologia, la sanità, sono istanze che hanno bisogno di anni per essere risolti.

Ci vogliono dei leader che si mettano a rischio, che facciano capire alla gente che per risolvere i problemi di lungo periodo bisogna affrontare anche i rischi elettorali con il senso della verità, senza accorciare gli orizzonti e, soprattutto, senza spacciare le soluzioni a breve quando si benissimo che la soluzione non è a lungo termine.

Queste sono le due contraddizioni della nostra democrazia: il discorso sulle autorità che ho fatto prima e la necessità di allungare le nostre prospettive di azione senza guardare solo all'elezione del mese successivo. Sono i problemi che condizionano la forza dell'Europa, che è rimasta il grande pilastro democratico del mondo, cosa di cui noi dobbiamo essere assolutamente orgogliosi.

MASSIMO CACCIARI

A CHE PUNTO È LA NOTTE?

1. *Una nuova epoca assiale?*

Storici e filosofi della storia parlano spesso di epoche assiali, epoche che rompono la continuità dei tempi, determinando radicali discontinuità. Un importante filosofo tedesco, Eric Voegelin, parlava di «salti nell'essere». Sicuramente un'epoca assiale è quella del VI secolo a.C. con la trasformazione della civiltà mediterranea originaria nell'arcipelago delle *póleis*. Un'altra è la grande guerra che divise definitivamente l'Asia dall'Europa, di cui sono una rappresentazione ineguagliabile *I persiani* di Eschilo. L'altra grande epoca assiale potrebbe essere individuata nella battaglia di Azio: anche lì si decisero i destini del mondo. Un'epoca assiale sicuramente è stata quella della Rivoluzione francese. Io credo che anche noi ne viviamo una.

Un'epoca assiale rende molto difficile l'esercizio della previsione, poiché sempre la nostra capacità di prevedere si fonda in ultima istanza sulla possibilità di estrapolare dalla situazione reale esistente, in base ai suoi dati di fatto, alcune tendenze relativamente "affidabili"; le nostre capacità di previsioni si fondano su tale presupposto, sia la previsione scientifica che quella storica e politica. Ma quando un'epoca "svolta", quando siamo di fronte a anni decisivi, anni che *tagliano* (questo indica l'etimo di *de-cidere*), come facciamo a prevedere quando sarà la sua fine? «Sentinella, quanto resta della notte?» (*Is* 21, 11). Certo quello che possiamo dire è che l'*ad-veniens* sarà il frutto del passato, e cioè di questo stesso presente; è chiaro infatti che ogni evento affonda nel suo passato la propria genesi; il nostro presente e il nostro futuro si generano dal nostro passato. Comprendere le tendenze fondamentali del passato è un esercizio necessario, poiché è chiaro che il presente non può che nascere dal passato. E tuttavia mai esso nascerà secondo una logica "continuistica".

Ci sono dei momenti, e queste sono le epoche assiali, in cui la molteplicità delle cause, la molteplicità dei soggetti che sono in azione, la complessità delle loro relazioni, la contraddittorietà dei loro rapporti, le concause che determineranno il nostro futuro sono talmente tante e talmente complesse che a noi sembra che ciò che ci capita sia il frutto di un

caso. Nulla è frutto del caso. Nella vita, se vi riflettiamo, tutto è determinato, tutto ha cause. Ci sono dei momenti in cui queste cause sembrano facilmente individuabili e così a noi sembra di sapere e di poter prevedere. Invece ci sono dei momenti, e sono le epoche assiali, in cui le cause sono talmente tante e talmente contraddittorie, i soggetti in campo sono talmente numerosi e tutti talmente potenti da obbligarci quasi a pensare che solo Tyche governi il mondo. C'è una grande opera, *Guerra e pace* di Tolstoj, forse l'unico *épos* della modernità europea paragonabile alle grandi epiche classiche, che ha al suo centro proprio i temi che ho appena esposto. Essa parla di un'epoca assiale dove tutto è assolutamente determinato e, all'opposto, tutto appare casuale, proprio perché le cause sono talmente tante, i soggetti in campo sono talmente numerosi che le loro relazioni e ciò che producono sembrano frutto del puro Caso.

Noi ci pensiamo come i Soggetti, certamente: da cosa è fatta la storia se non da noi? Ma ci sembra che le nostre azioni non producano nulla che abbia un senso. Facciamo questo, facciamo quest'altro, ma ciò che emerge sembra casuale perché le nostre azioni si intrecciano tra di loro in modo troppo complesso per poter essere districato. Quindi lo sforzo che dobbiamo fare per comprendere il passato, la sua connessione al nostro presente e le prospettive per il futuro ci obbliga a una fatica immensa. Questa è la ragione anche di fondo per cui davvero sono esecrabili tutti coloro che vogliono semplificare la rappresentazione che dobbiamo farci di quest'epoca. Costoro sono veramente, io ritengo, i nostri primi avversari, coloro che ci vogliono far credere di avere in tasca la soluzione, di aver capito dove va il mondo; costoro sono i rappresentanti del vero irrazionalismo che più profondamente minaccia la nostra capacità di comprendere e agire.

2. Europa, una contraddizione vivente

Qual è la caratteristica di quest'epoca assiale rispetto alle altre? È possibile tentare di individuarne qualche traccia? Più di un secolo fa Max Weber – il fondatore della sociologia scientifica contemporanea, carico, per così dire, di assai “pericolose” letture, in particolare quelle di tutta la tradizione del pensiero tedesco che da Schopenhauer va a Nietzsche e oltre – caratterizzava in questo modo il carattere fondamentale del Moderno: parlava di un'epoca, la nostra, sostanzialmente “senza misura”. Il suo “progresso” gli apparirà alla fine dei suoi anni addirittura come un sabba di streghe. Nietzsche già lo aveva affermato: siamo dei “mezzi barbari”. Proprio la civiltà dell'intelletto va smarrendo ogni *forma*. In Grecia,

come tutti sanno, barbaro non significava nemico, significava soltanto il diverso da me, colui che parla una lingua che io non comprendo. Questo termine (che manca in Omero) non aveva in sé alcun significato spregiativo; barbaro è il diverso da me, colui di cui non capisco la lingua, che ha tradizioni, culti, cerimonie diverse dalle mie. Si poteva anche ritenere “barbara” una grandissima civiltà; infatti, per i greci barbari erano anche persiani ed egiziani, la cui civiltà, ad esempio in certe pagine di Platone, può anche essere esaltata. Il barbaro però si definisce rispetto al greco per una caratteristica – e l’idea di questa differenza finirà col dominare tutta la cultura dell’Occidente: tutto per noi deve essere informato da un ideale di misura, di “temperanza” tra le parti di un intero; ciò che è barbaro, invece, sarebbe caratterizzato da una mancanza di forma o da un’assenza di misura. La cultura europea sarebbe la terra del *nómos*, della legge che comporta anche la distribuzione delle parti in modo equo fra tutti i membri della comunità (anche questa è misura: *isonomía*); il barbaro invece non avrebbe o non concepirebbe una tale organizzazione dell’insieme.

Per Nietzsche e Weber saremmo diventati semi-barbari. Dove possiamo vedere questa tendenza al delirare dalla forma, questa tendenza a oltrepassare i metri che ci permettono di costruire qualcosa che abbia una forma che l’occhio stesso sia in grado di cogliere compiutamente, ben determinabile (per Aristotele consisteva in ciò anche il *bello*)? Tanti sono i campi in cui questa mancanza di misura sembra emergere in modo prepotente. L’esempio classico è quello che sta al centro dell’opera di Carl Schmitt, discepolo “maledetto” di Weber: il venir meno di quella forma per eccellenza che nella cultura moderna europea ha rappresentato la forma-Stato. Forma potente, sovranità assoluta su un territorio ben delimitato e determinato. Tutti potevano riconoscere il sovrano, il re, colui che regge. La sua sovranità emergeva come un corpo (il corpo del re) ben definito, ben formato e con tutti gli attributi della sua potenza: l’esercito, il corpo della burocrazia di funzionari, gerarchicamente organizzato – e sotto di lui, o meglio *in Lui*, un *popolo*, che si voleva omogeneo culturalmente, se non anche religiosamente. La forma-Stato è la forma per eccellenza nel Moderno, la grande invenzione dello spirito europeo moderno, distinta dalle idee universalistiche medievali, dalla *Res pubblica* cristiana medievale, assolutamente distinta anche dall’universalismo cattolico della Chiesa, anche se dalla Chiesa, e in particolare dalla sua struttura organizzativo-burocratica, assume diversi, fondamentali elementi. Il tramontare di questa Forma per eccellenza della civiltà europea è il segno più straordinario della moderna *dis-misura*, ma straordinari sono anche gli esempi che ci vengono dall’arte moderna e contemporanea. (E senza comprenderne l’arte che si comprende

dello spirito europeo?) Non è proprio il destino di quest'arte lo sgretolarsi in qualche modo del primato della forma, dell'ordine, della misura nella rappresentazione? Non è caratteristica di quest'arte il passaggio dalla rappresentazione formalmente compiuta al tentativo di "cogliere l'evento"? Dalla forma all'evento, avrebbe detto Carlo Diano, dalla forma compiuta all'impressione o all'espressione del mio sentimento. Domina la dimensione psicologica, sempre più insofferente di assumere un aspetto formalmente compiuto: opera aperta. Questa dissoluzione, in qualsiasi campo, di ogni confine, di ogni "cornice", della "misurabilità" di un luogo, di una città, di un territorio, appare a molti ormai come un destino. Il primato del "meticciamiento" vale anche nel campo dell'esperienza religiosa; poco ha a che fare con un effettivo *dialogo*, che può avvenire solo tra discorsi "in forma" – ed è comunque un atteggiamento che si allontana radicalmente da quella *téchne metetriké*, da quella capacità di misurare e commisurare che dominava nella cultura classica, nell'idea platonica e anche aristotelica di *sophrosýne*: prudenza, temperanza, ricerca della *mesótes*, da cui soltanto può venire anche vero piacere. Etica che l'Europa o la Cristianità riprenderà per tante e decisive parti.

Questo è l'ideale regolativo che sembra venir meno in tutti i campi o mantenersi soltanto come vuota predicazione. Max Scheler – contemporaneo di Weber, e che pure cerca di recuperare per certi aspetti il senso dell'etica classica – diceva che la "virtù" viene ormai predicata in giro come fosse una zitella sdentata. Questa predicazione sulla virtù non sembra avere oggi alcuna efficacia, la viviamo come una retorica. Ma questo non significa che siamo diventati "cattivi": quel mondo in cui ancora la misura (il metro) possedeva una straordinaria efficacia – e di nuovo l'esempio più clamoroso diventa quello del destino della trasformazione della forma-Stato – sembra venir meno, sembra tramontare. Tuttavia questo tramonto ha una causa intrinseca. Dobbiamo leggere la genesi del venir meno di questo metodo, di questa misura, di questa supremazia dell'idea della misura in tutti i campi: da quello artistico a quello etico, a quello filosofico, a quello politico; dobbiamo capirne la genesi interna a questa stessa civiltà, a questa stessa cultura. Una contraddizione, non in senso negativo, ma una contraddizione vivente, come la sistole e la diastole all'interno dell'organismo. Intrinseca a che cosa? A ciò che costituisce la stessa grande potenza di questa cultura: il senso della ricerca, il senso della scoperta. Come direbbe Weber, *razionalizzazione* di tutte le forme di vita: ecco la missione che l'Europa avverte fin dalle sue origini. Ma immanente in questa missione, che si esprimeva nella ricerca della misura, dell'essere in forma, è la tendenza a razionalizzare il mondo. Cosa

vuol dire questo? La ragione, la scienza europea, la filosofia – che sono facce della stessa volontà di conoscere: *epistème* si dicono tutte in greco – rappresentano il metro sui cui “misurare” l’intero globo in tutte le sue parti. La misura vuole imporsi globalmente. Implicita in questa idea di misura, di forma c’è dunque dall’origine questa potente volontà egemonica; c’è, sì, misura e forma, ma implicita in esse, inseparabile da esse, la loro stessa volontà di potenza. Questa misura, questa forma non potrebbe darsi se non – di nuovo l’idea di Stato – spazializzandosi sempre. Eppure, questa stessa idea si oltrepassa sempre, tende sempre a oltrepassare se stessa; nulla potrebbe contenerla o durevolmente frenarla, poiché essa è cosciente di sé soltanto in quanto missione globale. Ecco, allora, la contraddizione – e non comprenderla comporta non capire la civiltà in cui abbiamo volenti-nolenti sede: da un lato, la forma (contro la barbarie); dall’altra, però, una forma che è volontà di potenza, continuo oltrepassamento di ogni limite. Ogni confine esiste soltanto per essere trasgredito. Ma il continuo oltrepassamento di ogni limite non conduce inarrestabilmente all’assenza di forma? Questo è il dilemma. Per renderlo il più plasticamente possibile si leggano i versi di Hölderlin, dove vien detto poeticamente ciò che costituisce il senso di una grandissima opera assiale, la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, che egli pubblica quando nel 1807 vede passare vittorioso per le strade di Jena Napoleone. E gli pare incarnazione dello Spirito del mondo che marcia inarrestabile. La stessa impressione ha Goethe, quando si reca in visita dal Vittorioso, accampato lì vicino. Questi due grandi tedeschi, due sommi europei, sentono e capiscono entrambi di vivere un’epoca assiale. Ma leggiamo questa meravigliosa poesia di Hölderlin:

«I popoli tacevano, assopiti, allora provvide
il destino affinché più non dormissero e giunse
implacabile, il terribile figlio
della Natura, l’antico spirito dell’inquietudine
che si erse come fuoco che fermenta
nel cuore della terra, che scuote le antiche città
come alberi dai frutti maturi, che dilania
le montagne inghiottendo querce e rocce».

«I popoli tacevano, assopiti...»: per Hegel nella *Fenomenologia* la certezza sensibile indica lo stare al fatto, al dato, il limitarsi all’esistenza naturale, assopita. Quietì nel loro sonno erano anche Adamo ed Eva, prigionieri inconsapevoli del Giardino, viventi come vivevano in esso le altre creature. Lo Spirito esige il loro “provvido peccato”.

Gli uomini assopiti e lo spirito dell'inquietudine. Per Hölderlin, come per Hegel, questo spirito è quintessenzialmente lo spirito europeo. Esso impedisce fin dal suo primo destarsi di "vivere in pace", e sconvolge il nostro cuore come il fuoco che fermenta in quello della terra. Come chiamarla questa inquietudine? Volontà di conoscere, di scoprire, nostalgia di andare: *filosofia*. Sete di sapere, sete di scoperta. Che è anche *sete di potere*. Sete che si dispiega inarrestabile all'inizio del Moderno: è l'età della scoperta – alla riscoperta del Classico corrisponde quella di nuovi mondi. Si riscoprono i classici perché si desidera ardentemente di giungere a nuove terre. Il ritorno al classico è in realtà guida al Nuovo. E i popoli che incontriamo sono afferrati nella violenza di questo turbine. E tuttavia ancora opera lo spirito del metro – lo spirito di Platone e Aristotele – che vorrebbe tenere tutto in forma, che vorrebbe esprimere tutto dentro cornici determinate. Come è però possibile? Come è possibile non oltrepassare ogni forma determinata laddove il nostro spirito è lo spirito della filo-sofia? (È forse un altro quello della *Filokalía*? Decisiva questione, che non possiamo qui che tenere aperta.) Non parla questo spirito fin dal titolo del grande libro di Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*? Che *nómos* potrà mai costituirsi sull'intero pianeta? Schmitt vede questa originaria insofferenza dello spirito europeo rispetto a ogni *nómos* definito, davvero spazializzabile. Il termine *nómos* si rivela aporetico *ab imis fundamentis*. Nasce in crisi – e oggi questa sua natura si manifesta come apocalitticamente. Questa è la natura assiale dell'epoca che viviamo. Quest'epoca assiale è il rivelarsi pieno di questo destino e fa tutt'uno con quella missione del *lógos*, con quel processo di razionalizzazione che i Weber e gli Husserl vedevano appunto come *la* missione dello spirito europeo: mai arrestarsi fino a quando globalmente e universalmente tutti i nostri comportamenti, da quelli politici a quelli scientifici e filosofici, non saranno improntati e orientati sulla base di evidenze razionali. Fino a quel punto non possiamo trovare pace, ci sarà proibito assopirci. Missione che nasce in Grecia, all'epoca assiale del VI secolo, che nasce dai grandi fisiologi ioni, nasce con i primi sapienti, Talete, Eraclito, Parmenide, tutti intellettuali laici che non provengono da caste sacerdotali. Tutta la sapienza indiana, cinese, mesopotamica, atteca, maya, è invece indistricabilmente connessa a una dimensione culturale, sacerdotale. Differenza abissale tra le civiltà. Le civiltà sono singolarità che non possono essere confuse, possono solo essere comparate stabilendone le differenze. Tra le civiltà non ce sono di maggiori o minori; sono tutte assolutamente distinte, ed è razionalmente lecito soltanto compararle. Se nella comparazione riusciamo a trovare il

modo anche di riconoscerci, rispettarci e magari amarci va bene, ma non nasce alcun amore dalla confusione. Neppure tra persone nasce amore perché diventino uno. Ricordiamo come la tradizione rabbinica spieghi il versetto biblico: «uomo e donna li fece» (*Gen* 1,27). Essa traduce «uomo e donna li fece nemici», nel senso non di inimicizia, ma di insuperabile diversità. Uomo e donna li fece perché vi fosse tra loro un *cum-petere*, non perché si confondessero in una soporifera melassa.

Lo spirito europeo nel Moderno si va caratterizzando, sì, come questa forza, questa corrente – sempre oltrepassante – tuttavia avanza la pretesa che questo oltrepassamento continuo avvenga sempre secondo i metri del *lógos*, che esso sia un processo globale. Sarà condizione, dirà Kant, anche di una pace universale. Per Kant la pace universale è concepibile soltanto attraverso la forza, la corrente oltrepassante ogni specificità di luogo, di cultura, di lingua, di tradizione; oltrepassando tutto questo, travolgendo in sé ogni elemento “locale”, si potrà giungere alla pace universale. Essa è concepibile soltanto come esito di questo processo che supera dialetticamente ogni sovranità territorialmente determinata, ogni *forma* politica tradizionale. È la stessa idea del *sublime*, che ritroviamo nella *Critica del giudizio*. E non è più una contraddizione in termini logici, ma una contraddizione vivente. Suonano insieme nel termine *lógos* due timbri necessariamente dissonanti, quello del *raccogliere, colligere* i distinti in quanto tali, comparandoli soltanto, e quello che pretende di imporre a tutti il proprio *metro*: violenza impositiva. Contraddizione, malattia forse, ma, come diceva Nietzsche, se volete guarirne l'Europa, la farete semplicemente crepare. Ecco alcuni esempi. Vi è la grande filosofia classica e dopo la cultura ellenistica: continuità, certo, ma nello stesso tempo profonda discontinuità. C'è discontinuità tra i fondamenti dell'etica classica in Platone e Aristotele e la Stoà, e ancora di più con Epicuro. Epicuro è un rivoluzionario rispetto all'etica classica; eppure anche l'*impolitico* epicureo nasce dal seno della cultura greca classica, trova in essa i suoi germi. E così è anche per la nostra età, di cui contiamo gli anni dall'evento cristiano. Vediamo l'idea agostiniana della città. Si dice “città di Dio” e “città dell'uomo”. La “città dell'uomo” è doppia, ma non doppia perché semplicemente “decisa” tra due estremi: tra coloro che vivono in un amore di Dio, che può giungere fino al disprezzo di se stessi, e coloro che vivono un amore di sé, che vivono nella propria caverna egoica, fino a disprezzare Dio. Sono i due estremi. Ma tra loro, nel mezzo, c'è la molteplicità infinita dei nostri volti: è questa la nostra città. È *una* la città: questo *molteplice*. Ci sono quelli che vivono in questo mondo come *pároikoi*, pellegrini (*Lettera a Diogneto*), perché il loro fine non è di questo mondo

e quindi sono come degli ospiti in questa città che pure abitano, vivono e frequentano, ma prefigurando la propria cittadinanza in cielo. Ci sono quelli che invece vivono soltanto nel loro interesse, nel fondo della loro “caverna”. E c’è la folla degli indecisi, dei tiepidi. Ma vivono tutti insieme, in questa *forma-non-forma* della città dell’uomo. È una forma sì, ma fatta di dissonanze. (Di nuovo l’arte della nostra età esprime questo processo più chiaramente di centomila trattati filosofici o politologici.) Oggi si dispiega quel destino di cui cantava Hölderlin, quel destino che parla nell’antico spirito dell’inquietudine. *Inquietum cor nostrum*. Tale è il cuore dell’Europa: inquieto. E ogni sua forma, ogni suo momento è minacciato da infarto come la città di Agostino. Vogliamo guarirlo da questo pericolo di infarto? L’ammazzeremmo. Lo spirito europeo non può trovare quiete se non morendo. E l’idea del globale di cui tutti parlano si situa proprio in questa prospettiva. Globale, universalizzazione, razionalizzazione che non può essere che razionalizzazione globale e *nello stesso tempo* ricerca di forma.

3. Globalizzazione e/o razionalizzazione?

Di qui il drammatico problema in quest’epoca assiale: ora che il globale si è realizzato, ora che per tanti versi questo processo di razionalizzazione sembra giunto al suo compimento, quale forma “inventare”? Poiché noi europei non possiamo non porci la domanda, la nostra, da Pitagora, è lotta contro l’*ametria*, contro la mancanza di metro. Anche Epicuro va alla ricerca del metro, ma egli non lo vede più raggiungibile nella comunità politica. In nessuna *pólis* ci sarà mai dato di vivere “in forma”, poiché la comunità politica è un conflitto continuo; bisogna perciò “astrarsi” da essa se si vuol vivere *se-curi*, custoditi dalla sola autentica potenza, quella del sapere. Il grande dramma si ripresenta anche nella *Civitas* agostiniana: quale metro definire tra l’*Auctoritas* spirituale, dove soltanto è pace, *securitas*, e il potere politico? Come contenere nei suoi limiti temporali la volontà di potenza del Politico? E come garantire che la sua forma sia davvero *comparabile* a quella della Chiesa, in modo che tra i Due non esploda l’inimicizia? I termini del dramma mutano, la sua essenza rimane, fino a oggi: la missione di razionalizzazione è globale nella sua essenza – ma è necessario si dia nella forma dell’Impero di Uno solo, o come comparazione di distinte potenze? Quale *forma* può assumere o deve (*sollen!*) per noi, *i Soggetti*? O nessuna forma è più concepibile, né noi siamo più i Soggetti, e inizia un’età imprevedibilmente lunga di *confusione*?

Globalizzazione si dice: ma lo spirito europeo esigerebbe che in essa

persista quella istanza di metro, capace di “governare” il suo *inquietum cor*. Globalizzazione e razionalizzazione sono il suo prodotto; il frutto avvelenato che ha sconvolto il mondo. Nessun imperatore cinese si è mosso alla scoperta-conquista del globo; per il suo palazzo passava l’asse del mondo, e nessuna vana o non vana *curiositas* poteva alterare il suo *essere-in-forma*. Intorno a lui stavano soltanto periferie. Il rapporto Centro-periferia rimaneva definito *sub specie aeternitatis*. Il semplice spirito di conquista è del tutto diverso da quello che ha di mira rendere il pianeta un solo *Globo*. L’europeo è stato certamente un leone affamato, come dice Hegel, ma la sua sete consisteva essenzialmente nella missione di razionalizzare il mondo secondo le forme del proprio *lógos*. Si tratta di una volontà egemonica sconosciuta in altre civiltà.

Noi oggi ci troviamo ad aver compiuto questo processo: il mondo si è globalizzato. Il periplo si è compiuto. Ma lungi dall’apparirci finalmente razionalizzato, esplodono colossali, apparentemente insuperabili *disuaglianze*. Il pianeta si è fatto *Globo*, ma ci appare l’opposto di quella repubblica universale, che Kant pensava come Fine della nostra avventura. La nostra filosofia, la nostra scienza e la nostra tecnica, nel loro essere un unico insieme, sono un sistema che ha globalizzato il mondo. Ma dove sta la sua razionalità? Perché all’interno di questo poderoso processo si sono scatenate due guerre mondiali? Perché al suo stesso interno questi attuali conflitti, queste lacerazioni, che hanno indotto alcuni a parlare di scontri di civiltà? Globalizzazione e razionalizzazione si sono disgiunte per qualche causa storicamente contingente, o sono giustapposte *ab origine*? Questo è certo: che il processo che ha entrambe coinvolto è stata una formidabile energia sradicante. Anche qui la storia viene da lontano: è Agostino che in una pagina famosa del *De civitate Dei* afferma che il cristiano *deve* chiamare a sé, evocare a sé e trasformare in sé i popoli di tutta la terra, quale che sia la loro lingua, la loro religione, i loro culti, la loro storia. Simone Weil lo ha inteso forse più drammaticamente di ogni altro interprete della nostra età: la razionalizzazione-globalizzazione ha significato strappare i distinti, le diverse individualità dalla loro radice e tentare di ricondurli al nostro metro, al nostro *lógos*. È razionale questo? Corrisponde alla forma del nostro *lógos*? Non necessariamente, perché nella *radice vera* di *lógos* non suona il senso dell’imposizione, bensì quello del collegare, dell’armonizzare. *Colligere, lógos, légein*, la stessa radice di *legere* latino, raccogliere. Il nostro *lógos* non avrebbe potuto determinarsi anche non sradicando, ma raccogliendo? Non si è determinato così, continua a non determinarsi così; ha sviluppato fino in fondo la propria potenza nel senso dell’oltrepassamento sradicante, non del su-

peramento raccogliente. Non è forse questa la causa più formidabile del fatto che oggi la globalizzazione ci appaia irriducibile a qualsiasi forma razionale? Ma un tale esito non era necessario, e tantomeno dobbiamo vederlo come insuperabile. C'è un conflitto nella nostra cultura. Anche nell'Illuminismo emerge la tendenza razionalizzante sradicante; ma non è la sola. Herder e altri grandi come Goethe insistono, invece, sul timbro del *lógos* che indica il raccogliere accogliente. Da questo timbro viene il *Divano occidentale orientale* di Goethe, l'amore di Goethe per i grandi poeti mistici persiani. E ora sembra che proprio queste voci siano scomparse. Ora viviamo in una *in-forme* globalizzazione, un composto di conflitti e di contraddizioni, che sembra averle del tutto dimenticate.

4. Di fronte al disordine

Di nuovo è questo nostro spirito di inquietudine che nel bene e nel male ha determinato l'attuale ordine-disordine. Il disordine è il prodotto del processo di razionalizzazione che è proceduto non secondo il timbro del *lógos* raccogliente. Non è generico caos, ma compimento del processo di razionalizzazione così inteso, ridotto a tale dimensione. Tuttavia noi europei insistiamo a ricercare in esso un Ordine politico, una Forma. E in quale direzione svolgere tale ricerca se non *ri-cor-dando*, riponendo al centro del nostro cuore, quell'altro timbro del *lógos*?

Perché siamo entrati in questa età assiale che appare quasi un'età del disordine?

Per esigere e costruire un ordine occorre che ci riportiamo alle origini di questo processo, che comprendiamo il punto dove si è aperta la porta del disordine, dove si è rotto il vaso di Pandora. Per recuperare qualche tempo perduto? Per contrastare il processo di razionalizzazione-globalizzazione? Sarebbe assurdo. Di fronte al disordine attuale ci sono molte voci nostalgiche contro la tecnica, contro la razionalizzazione. Sono nostalgie impotenti, che poi finiscono sempre con l'assumere una coloritura antioccidentale, antieuropea. Sempre un pensiero reazionario, o della restaurazione, ha contrastato l'epoca assiale che viviamo, dicendo che i suoi mali sono guaribili soltanto ritornando indietro, restaurando l'Antico (e fingendo fosse "buono"). È tipico di ogni momento decisivo che si sollevino queste voci, facili da ascoltare poiché semplificano il giudizio intorno alla crisi. Ma, posto mano all'aratro, noi europei non sappiamo ritornare indietro. Nemmeno il nostro paradiso significa un ritorno all'Eden. Perfino il paradiso ci appare come radicale *novitas*, niente affatto un ritorno alle origini. Togli questa nostalgia per il nuovo e toglì il *lógos*

europeo. Per esso pericolo e strada (*póros*) sono davvero un solo nome. Non c'è nessuna strada che non sia pericolosa, ma anche nessun pericolo che non possa divenire una strada. Pericolo sì, pericolosa sì, ma strada. Qual è la strada che avanza, pericolosa quanto si voglia? Non quella di contrastare globalizzazione e razionalizzazione, bensì quella del *dovere* di cercare di definirle in un Ordine che riattenga al senso del *lógos* come potenza accogliente, potenza capace di comparare, di capire, di ascoltare e alla fine comprendere i diversi linguaggi. Se invece la razionalizzazione continua a essere agita come universale sradicamento, mai il suo processo potrà rappresentarsi *in-forma*. E un nuovo Ordine diverrebbe immaginabile soltanto attraverso una *catastrofe*, un radicale mutamento di stato. Prospettiva che ha in pensieri reazionari, incapaci di comprendere la svolta dell'epoca, i migliori alleati. "Governare" la *svolta*, esserne all'altezza, può essere compito soltanto di chi assume in sé tutta la complessità, contraddittorietà e ricchezza del *lógos* europeo.

Riprendiamo il filo del pensiero di Max Weber. Quale aspetto del processo di razionalizzazione e tecnicizzazione del mondo egli vedeva con timore e tremore imporsi? L'assenza di fini. L'intero processo di globalizzazione che l'Europa aveva conosciuto fino al contemporaneo si era pure determinato secondo finalità di carattere culturale e spirituale. Certo, mai veramente disgiunte da volontà di potere, da una prospettiva egemonica, e tuttavia lo *spirito di missione* ne era componente essenziale. Si pensi soltanto al *valore* della forma-Stato, allo Stato di diritto *versus* l'anarchia delle guerre di religione, o alla sua opera di "civilizzazione" nel *pólemos* inter-statale, nell'elaborazione di un diritto internazionale. L'intero globo continuava a essere visto come *terra* di missione. Ogni Stato lo "comprendeva" dall'alto dei suoi Campidogli. E tuttavia il processo di razionalizzazione e globalizzazione si doveva manifestare come affermazione di *valori*, e cioè di *Fini* universali. Valori e Fini che dovevano definirsi e determinarsi *lungo il processo*. Il processo *valeva* soltanto in forza alla loro presenza; erano essi a determinarne l'*essere-in-forma*.

Quale appare il carattere "tremendo" che il processo ha oggi assunto? L'assenza di fini. Quale ne è il valore? La crescita continua della ricchezza globalmente prodotta. Fino a un certo momento vincolata a fattori di equità distributiva. Oggi "liberata" anche da questi. Il valore è diventato un termine dal significato esclusivamente economico. A questo alludevano Weber e Sombart nel loro disperato dialogo: quando finirà questo sabbia delle streghe? Dovremo davvero aspettare che l'ultima goccia di petrolio e l'ultimo grammo di minerale siano estratti dall'antica Madre? È razionalità questa – quella che spegnerebbe il sole perché non dà dividendi

(Keynes) – o piuttosto il processo di razionalizzazione si è separato dalla domanda di Ordine, non si concepisce più come ricerca di *forma*? Ci basta ormai procedere, *oltrepassare* all'infinito, partecipare al sabba? Si è compiuta la profezia nietzscheana e ci siamo trasformati perfettamente in semi-barbari? Nel cattivo infinito, che manca necessariamente di misura (di finalità determinabili), sradicati in esso, abbiamo trovato la nostra ultima “dimora”? Così oggi appare. E perciò è impossibile rispondere alla domanda: “Quando finirà la notte?”. Perfino la sentinella sembra ormai sparita. E tuttavia dimensioni essenziali del nostro stesso *lógos* possono ancora essere ascoltate. O riudite, dopo averle magari dimenticate o rimosse. Finalità determinate possono articolarsi all'interno della globalizzazione, capaci di *contraddirne* la dismisura attuale. Questa è la fatica da compiere. Una millenaria storia si è compiuta. La crisi che attraversiamo è anzitutto il suo stesso compimento. La forma della nuova Età sarà il frutto di una mole immane di tentativi, la risultante di un complesso imprevedibile di azioni e di casi. Pur coscienti di ciò, a noi non è dato attenderla. Del processo che a essa condurrà – magari attraverso catastrofi – facciamo parte volenti o no. E *volarlo* dobbiamo.

PIERLUIGI CIOCCA

I MOVIMENTI DELL'ECONOMIA MONDIALE

Vorrei proporvi una rapida carrellata sulla vicenda e sulle prospettive economiche del mondo, dell'Europa, dell'Italia. Tra mondo ed Europa non possiamo ignorare gli Stati Uniti con questo nuovo attore, il loro Presidente. Mi riferirò principalmente alla questione che più interessa, a cui si allude evocando la parola “stagnazione”. La crescita economica, la crescita in termini di produzione, di Prodotto interno lordo (PIL), dipende dal capitale e dal lavoro impiegati nella produzione, dalla loro quantità e qualità. Ma dipende ancor più dalle innovazioni, dal progresso tecnico, i quali fanno sì che con le stesse risorse di capitale e di lavoro si produca di più. In ultima analisi, decisiva è la produttività.

Il sistema economico nel quale viviamo, che non solo per brevità chiamiamo capitalismo, è una formidabile macchina da crescita. Lo avevano capito i grandi economisti, per questo detti “classici”, inglesi tra lo scorcio del Settecento e i primi tempi dell'Ottocento. Ma forse più di tutti lo aveva capito Karl Marx, il quale da questo punto di vista cantò le lodi del capitalismo, segnatamente della borghesia, che nel capitalismo è egemone.

Dal 1820 – quindi in due secoli di capitalismo industriale – il prodotto lordo del globo è aumentato di 90 volte; la popolazione si è moltiplicata per un fattore sette (nel 1820 eravamo un po' più di 1 miliardo di persone, oggi siamo sui 7,5 miliardi); quindi, se dividete un numero per l'altro, il reddito pro capite degli umani è aumentato di 12/13 volte negli ultimi 200 anni. È cambiato il mondo, con il capitalismo!

Fino ad allora, dal Quaternario alla rivoluzione industriale inglese, il reddito pro capite degli umani sostanzialmente era rimasto invariato. Le oscillazioni e la varianza dipendevano dal bottino che alcuni degli umani riuscivano a imporre agli altri.

Vi sono le tre “P”, nondimeno. Il sistema capitalistico è instabile, iniquo, inquinante. Ma se il PIL cresce, se continua a crescere, da un lato per certi versi i tre difetti del sistema si accentuano – pensate alla CO₂ – dall'altro lato, però, si disporrà di maggiori risorse per correggerli.

L'ambiente viene in mente per primo. Per disinquinare la terra ed evitare che si inquina ulteriormente, alcuni economisti hanno stimato che occorre investire due punti di PIL mondiale per i prossimi cinquant'anni.

La crescita, quindi, resta preziosa. Ma quali sono le previsioni di crescita oggi? Il Fondo Monetario Internazionale (FMI) al 2021 sconta una crescita non lontana dal 4% l'anno. È un discreto andare. Questo tasso di crescita sarebbe superiore a quelli più lontani, ottocenteschi e della prima metà del Novecento, che erano compresi fra lo 0,9 e il 2% l'anno. Sarebbe largamente inferiore all'età dell'oro 1950/1970, quando la crescita sfiorò il 5%. Ma sarebbe in accelerazione rispetto al quarantennio precedente, quando la crescita fu del 3,3%. Ma la crescita è molto diversa tra le aree del globo. È massima in India (8% l'anno) e in Cina (6% l'anno o più). È molto più bassa negli Stati Uniti (2%) e ancor più bassa per l'Europa e la zona dell'Euro (1,5%). È minima per il nostro meraviglioso Paese dove, a malapena, si situerà sull'1%.

Non mancano i pessimisti di fronte a queste previsioni: Eichengreen, Krugman, Summers. Soprattutto pessimista è uno degli economisti americani che stimo maggiormente, Robert Gordon. Questi studiosi temono che in futuro, al di là del 2021, prevalga una *tendenza* al ristagno: non solo che non vi sia la crescita stimata dal FMI, ma che vi sia un rallentamento rispetto agli ultimi vent'anni e – perché no? – addirittura un ristagno propriamente detto, ovvero una non-crescita.

Personalmente, sono meno pessimista per il mondo, poco ottimista per l'Europa, molto, molto preoccupato per il nostro Paese.

Nel mondo ancora abbiamo un 20% della forza lavoro occupata in agricoltura. La percentuale sale al 30% in Cina, al 50% in India. Quindi, se si potessero trasferire i contadini nell'industria e nel terziario – dove la produttività è più alta che in agricoltura – per ciò stesso vi sarebbe (quantomeno *una tantum*) un progresso nelle attività produttive.

La Cina pesa il 18% sul prodotto del globo, l'India il 7%, le due economie prese insieme costituiscono 1/4 dell'economia mondiale. L'economia cinese ha superato nella produzione l'economia degli Stati Uniti, che da decenni aveva la primazia su scala mondiale. Gli Stati Uniti producono il 16% del PIL: due punti meno della Cina, la quale galoppa, molto più velocemente degli Stati Uniti. Lo scarto a favore della Cina, quanto a rilevanza nell'economia mondiale, è destinato ad aumentare.

Se Cina e India crescono mediamente del 7% l'anno, la loro mera crescita determina, almeno a livello di impatto, circa due punti percentuali all'anno di crescita del mondo intero. Almeno questi due motori di crescita dell'economia mondiale – India e Cina – sono accesi.

La condizione economico-sociale della Cina gronda di contraddizioni, di squilibri profondissimi: nella sanità, nelle abitazioni, nella scuola, nel sistema pensionistico, nella distribuzione del reddito. Ma lo sviluppo

rapido del Paese è condizione necessaria – anche se non sufficiente – per il superamento di tali squilibri. Il governo cinese sta cercando di riorientare lo sviluppo dell'economia. Un carissimo, illustre economista, Ignazio Musu, che insegna a Venezia da una vita e che ho come collega nell'Accademia dei Lincei, è uno dei massimi esperti di economia dell'inquinamento. Consiglia da anni ambienti cinesi, va spesso a Pechino e conferma come i cinesi abbiano capito che devono cambiare registro, che se vanno avanti con tutta la CO₂ che producono si suicidano.

Gli Stati Uniti hanno un problema piuttosto serio di produttività. Lo sviluppo della produttività e il progresso tecnico negli Stati Uniti erano stati molto brillanti nel cinquantennio tra il 1920 e il 1970. Dal recente, bellissimo libro del già citato Robert Gordon (*The Rise and Fall of American Growth*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2017), apprendiamo che quella rivoluzione tecnologica consentì a una contadina della Carolina del Nord di non dover più andare al fiume 10 volte al giorno a raccogliere l'acqua, di non dover più camminare in un anno per 148 miglia, e trasportare in un anno 36 tonnellate d'acqua. L'acqua corrente consentita dal progresso tecnico ha fatto fare un balzo formidabile alla produttività del lavoro femminile. Gli Stati Uniti crebbero a ritmi rapidissimi tra il 1920 al 1970, vicini al 2% l'anno, in termini di produttività di capitale e di lavoro considerati congiuntamente. Dopo il 1970 c'è stato un rallentamento, molto netto, al disotto dell'1%. La tecnologia, tanto vantata, dell'informazione e della comunicazione, quella ancor più recente dei *Big data*, della robotica, secondo Gordon finora non sono bastate a sostenere la dinamica della produttività americana.

L'effetto sulla produttività è stato positivo, ma *una tantum*, negli anni fra il 1994 e il 2004. Attualmente la produttività degli Stati Uniti cresce dello 0,3/0,4% l'anno: rispetto al 2% di qualche decennio fa è poco.

Pensate alle cure sanitarie. C'è stato un formidabile progresso, ma si curano i corpi, molto meno le menti: per fare un soloempio, il morbo di Alzheimer, resta incurabile... Altri studiosi, diversamente da Gordon, sono però più ottimisti.

Una via sulla quale insisto, anche perché a mio avviso è la via maestra per l'economia italiana, è quella degli *investimenti pubblici*, che sono crollati dovunque nel mondo, anche negli Stati Uniti. Vi risparmio le cifre. Ora, gli investimenti pubblici, *se ben fatti, sono buoni* per la crescita della produttività, anche nel settore privato: trasporti, comunicazioni, *utilities*, ricerca e sviluppo. L'IRI esprimeva da solo il 15/20% dell'insieme degli investimenti italiani per ricerca e sviluppo, in collegamento con le migliori università del nostro Paese e del mondo. La questione della messa in sicu-

rezza del territorio italiano è cruciale. È un territorio fragilissimo, esposto a terremoti, frane, piogge, a danni notevolissimi. Per i soli terremoti abbiamo speso negli ultimi quarant'anni 100 miliardi di euro. Ma esposta è soprattutto la vita delle persone. Quindi una delle vie da seguire è appunto quella degli investimenti pubblici.

In Europa, io sono un estimatore della cancelliera Merkel: una donna straordinaria, l'unico uomo di Stato di altissimo livello che abbiamo nel nostro continente. Se fosse qui le chiederei il perché di questa sua politica economica, che fa crescere poco l'Europa e la stessa economia tedesca. In particolare, questo rigore non-keynesiano di finanza pubblica (minor disavanzo della pubblica amministrazione, ma imperniato su minori investimenti pubblici) fa sì che la Germania abbia da vent'anni un *surplus spaventoso* di bilancia dei pagamenti di parte corrente. Nel 2017 ha sfiorato il 9% del PIL: 300 miliardi di dollari. Sommati nel tempo i *surplus* implicano che i tedeschi si accreditano verso il resto del mondo. In altre parole essi *cedono* risorse al resto del mondo attraverso esportazioni che eccedono enormemente le importazioni. Queste risorse, sommate negli ultimi 15-20 anni, sono pari a 2.000 miliardi di dollari. Avrebbero potuto essere più utilmente utilizzate in Germania per soddisfare le esigenze dei cittadini tedeschi. Può sorgere il sospetto che chi governa la Germania sia disposto a far pagare questo costo economico ai suoi cittadini nel nome di un obiettivo politico: quello di essere creditori degli italiani, dei francesi, degli spagnoli per condizionarli sul piano politico.

La Germania ha molto sofferto tra la prima guerra mondiale e gli anni '50 per essere stata debitrice degli altri paesi, i vincitori. Allora, per questo motivo, era un nano politico. I tedeschi, è comprensibile, non vogliono avere più debiti con l'estero. Ma tra il non avere debiti e avere crediti per 2.000 miliardi di dollari, ebbene, ce ne corre! Economicamente non ha senso. Quindi la signora Merkel, che è razionale, evidentemente ha in mente finalità meta-economiche, affidate al rigore di bilancio e al taglio degli investimenti pubblici. Quali?

Il mio libro di una decina di anni fa intitolato *Ricchi per sempre? Una storia economica d'Italia (1796-2005)*¹, che scavava nella storia economica lunga del nostro Paese, si concludeva con forti preoccupazioni, ma il dilemma del punto interrogativo non veniva sciolto. *Se* chi governa l'Italia, *se* le imprese avessero fatto alcune cose, alla domanda *Ricchi per sempre?* si sarebbe potuto rispondere: sì.

Sono passati dieci anni. Sono stati purtroppo anni di regresso dell'economia italiana. Anche nel caso italiano il problema di fondo è consistito

¹ Bollati Boringhieri, Torino 2007.

nella produttività, che non solo non è cresciuta, ma è *diminuita*. Le imprese italiane, lo Stato come produttore, insomma i produttori italiani, hanno inventato una novità straordinaria, quasi mai accaduta nella storia del capitalismo: con le stesse risorse, con lo stesso capitale, con lo stesso lavoro, le stesse fonti di energia, hanno prodotto *meno di prima!*

Molto dipende dalle imprese. Le imprese italiane (naturalmente in media, perché vi sono sempre eccezioni), da sempre minuscole, *dormono* da anni. Chi ha governato l'Italia, compresi i tre governi Monti, Letta, Renzi, hanno tagliato investimenti pubblici da 45 miliardi di euro l'anno nel 2011 (cifra già inferiore a quella degli anni precedenti) a 35 miliardi nel 2016: un taglio del 20%!

Gli investimenti pubblici italiani a malapena sfiorano il 2% del PIL. Solo per ammortizzare – mantenere – le infrastrutture esistenti (lungi dal migliorarle, dal potenziarle) occorrono 3 punti di PIL all'anno, non 2! Quindi vi è stato e vi sarà un degrado del quadro infrastrutturale. Non è stato riformato il diritto dell'economia, che resta inadeguato rispetto alle esigenze di un'economia moderna. La concorrenza avrebbe dovuto essere non solo tutelata, ma favorita. Il caso italiano è davvero molto serio, complesso.

Se la società italiana continuerà a regredire – perché di regresso, di declino, di decadenza si deve parlare con riferimento agli ultimi 15 o 20 anni – la stessa tenuta del corpo sociale sarà a rischio.

Machiavelli e Guicciardini erano amici, ma avevano opinioni diverse sulla penisola. L'uno diceva: le città sono una rovina! Questa divisione, occorre qualcuno che la compatti! E Guicciardini rispondeva: 100 città sono 100 fiori, un grande potenziale!

La società italiana è tenuta unita dal sistema sanitario (uno dei migliori al mondo) e dal sistema pensionistico (relativamente generoso). Se questi due capisaldi dovessero scricchiolare... non so dove andremmo a finire.

VITTORIO EMANUELE PARSÌ

LA FINE DEL *LIBERAL WORLD ORDER*

1. *Che cosa è il Liberal World Order*

L'ordine internazionale liberale (*Liberal World Order*, LWO) è l'insieme di principi e istituzioni attraverso i quali il sistema internazionale è stato governato a partire dal secondo dopoguerra. Imperniato sulla leadership degli Stati Uniti ed esercitato attraverso cinque istituzioni principali (ONU, FMI o IMF, Banca Mondiale, GATT/WTO e NATO) esso ha garantito lo sviluppo economico e la sicurezza politica di gran parte del mondo già durante la Guerra fredda. La sua ideazione risale alla seconda guerra mondiale, quando Roosevelt e Churchill iniziarono a delineare i tratti del nuovo ordine internazionale che avrebbe dovuto rimpiazzare quello che era stato spazzato via dal conflitto in corso.

Le preoccupazioni erano sostanzialmente due. Da un lato, si voleva ricostituire una struttura istituzionale a vocazione universale e generalista che prendesse il posto della Società delle Nazioni. Pur riconoscendone i fallimenti, infatti, i leader atlantici ritenevano che il principio andasse salvaguardato, tenendo conto delle fallimentari modalità d'attuazione che lo avevano caratterizzato. L'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) nacque su queste premesse: raccolta intorno al nucleo dei futuri vincitori della guerra, avrebbe dovuto accogliere tutti gli Stati che ne condividessero i principi: a partire dalla limitazione all'uso della forza per esclusive ragioni di autodifesa, dal concorso di tutti verso l'obiettivo della sicurezza collettiva, dall'uguaglianza tra tutti gli Stati, dal rispetto della sovranità e del diritto all'autodeterminazione dei popoli. Allo stesso tempo, in omaggio al realismo, prevedeva che al governo dell'organizzazione fossero collocate, con uno statuto speciale riconosciuto attraverso un diritto di veto, le potenze vincitrici della guerra: Stati Uniti, Unione Sovietica, Cina e Gran Bretagna, integrate dalla Francia in virtù dei suoi estesi possedimenti coloniali. Al momento della sua costituzione si sperava ancora che le relazioni con l'Unione Sovietica avrebbero potuto stabilizzarsi sul livello della cooperazione sperimentata durante il conflitto e si riteneva che nella Cina postbellica avrebbero prevalso le forze nazionaliste di Chiang Kai-shek. Il tessuto giuridico con il quale furono confezionate le Nazioni Unite era di evidente fabbricazione americana e la convivenza tra il principio di eguaglianza

espresso dall'Assemblea Generale e quello di realtà sintetizzato sullo statuto speciale riservato ai cinque "grandi" in Consiglio di Sicurezza fu ciò che consentì all'ONU di non fare la misera fine della Società delle Nazioni, nonostante il divampare della Guerra fredda quasi in contemporanea alla sua costituzione. Va anche osservato che negli anni della competizione bipolare tra USA e URSS, al di là della contrapposizione frontale in Consiglio di Sicurezza tra Washington e Mosca, il ruolo delle Nazioni Unite fu cruciale per offrire un luogo e un codice di comunicazione istituzionalizzati e permanenti che facilitò la convivenza pacifica tra nemici.

La seconda preoccupazione di quegli anni era che, nel dopoguerra, bisognasse evitare il riproporsi del medesimo schema che negli anni '30 aveva portato alla formazione di blocchi economici chiusi e al più draconiano protezionismo commerciale. Si riteneva, giustamente, che esso fosse stato corresponsabile dell'ampliamento e dell'approfondimento della crisi del 1929, avendone moltiplicato gli effetti di distruzione di risorse e che – attraverso la diffusione della povertà e dell'ostilità verso la "concorrenza sleale da parte degli stranieri" – avesse pavimentato la strada per il successo dei movimenti fascisti e ultranazionalisti. Gli Accordi di Bretton Woods del 1944 per un sistema di cambi fissi tra le principali valute del mondo, incentrato sul dollaro e sulla parità aurea della moneta americana come moneta di riserva internazionale, l'istituzione del Fondo Monetario Internazionale (*International Monetary Fund*, IMF) e della Banca Mondiale (*World Bank*, WB) e, successivamente, la stipulazione dell'Accordo Generale sul Commercio e sulle Tariffe (*General Agreement on Trade and Tariffs*, GATT) furono tutte misure destinate a scongiurare questo pericolo e, a causa della divisione tra "Est e Ovest", vennero limitate ai Paesi del "mondo libero".

Occorre segnalare che gli architetti di questo disegno erano gli stessi che avevano tirato fuori gli Stati Uniti dalla Grande depressione attraverso la concezione e realizzazione del New Deal. Erano quindi animati da una grande fiducia sulle loro capacità e sulle più generali capacità della politica di risolvere i problemi, che derivava loro dallo straordinario successo che avevano alle spalle. Non solo. In termini di concezione del rapporto tra economia e politica, tra mercato e democrazia, non nutrivano alcuna fiducia fideistica nelle (supposte) capacità autoregolative del mercato, in special modo quello finanziario. Avevano viceversa sperimentato come la crisi del '29 avesse messo in luce tutte le insufficienze del mercato e i danni che un mercato finanziario malregolato poteva causare. Nel momento in cui prospettavano un sistema economico e finanziario aperto, fondato sulla libera circolazione di beni e servizi, erano quindi ben consci che a un mercato globale dovesse corrispondere una struttura di *governance* solida

e che solo attraverso un accorto sistema di regole sarebbe stato possibile evitare che un mercato globale potesse prendere il sopravvento su democrazie necessariamente “locali”.

Quando nel 1989, dopo il crollo del Muro, la possibilità di realizzare un mercato davvero globale si fece realtà – e venne attuata in un tempo sorprendentemente breve – le cose erano decisamente cambiate. I fautori del mercato globale erano gli stessi che nel decennio precedente avevano spinto a favore della *deregulation* e per la ritirata dello Stato dal sistema economico: le politiche attuate e propagandate da Margaret Thatcher e Ronald Reagan nei rispettivi Paesi dilagarono poi in tutto l’Occidente. Paradossalmente, proprio mentre veniva a esistere un poderoso mercato globale, le strutture, la *ratio*, gli obiettivi di controllo del sistema economico venivano ridotti e i legittimi vantaggi ottenuti da alcuni nel campo dell’azione economica si trasferivano sotto forma di inaccettabili privilegi nell’arena politica, per citare Tocqueville. Si trattò di un vero e proprio “tradimento” rispetto a quanto era stato disegnato originariamente, con ben altra saggezza, nel concepire un mercato globale: le regole furono abbandonate e il mercato fu interpretato non come una raffinata istituzione artificiale, frutto dell’incontro tra le leggi e il desiderio di ricchezza, ma come una pretesa istituzione naturale, analoga alla famiglia, tanto per intenderci.

Preso atto dell’impossibilità di una convivenza realmente pacifica con l’Unione Sovietica e della natura aggressiva e minacciosa della sua politica internazionale, particolarmente in Europa, gli obiettivi della Carta Atlantica stilata da Churchill e Roosevelt ancora prima dell’ingresso in guerra degli Stati Uniti, furono recepiti nel Trattato dell’Atlantico del Nord, che istituiva l’Alleanza Atlantica (*North Atlantic Treaty Organization*, NATO), che ha costituito – e tuttora costituisce – la principale garanzia di sicurezza per i Paesi europei (compresi quelli formalmente neutrali), lo strumento dell’esercizio della leadership americana in Europa e nel Mediterraneo, l’istituzionalizzazione permanente della relazione privilegiata tra le democrazie occidentali: in realtà, ben oltre la sua declinazione organizzativa militare, la vera e propria artefice dello stesso concetto politico contemporaneo di “Occidente”.

Proprio dalla preoccupazione americana che un’Europa economicamente e politicamente frammentata e divisa non avesse alcuna possibilità di resistere alla pressione esterna sovietica e alla sovversione interna comunista, nacque la spinta, più che il sostegno, di Washington a favore di qualunque tentativo di unificazione europea (concretizzata nel meccanismo di ricezione e distribuzione degli aiuti del Piano Marshall), alla quale gli stessi europei seppero dare autonoma e crescente risposta attraverso

l'istituzione della Comunità Economica del Carbone dell'Acciaio (CECA) e dell'Agenzia Atomica Europea (EURATOM) prima, del Mercato Comune Europeo (MEC) e della Comunità Economica Europea (CEE) poi e, infine, della Comunità Europea (CE) e dell'Unione Europea (UE). Durante la Guerra fredda, quindi, il *Liberal World Order* (LWO) è convissuto con il bipolarismo sovietico-americano e ha strutturato tutta quella parte di mondo che condivideva l'interesse a non veder prevalere il comunismo e l'organizzazione politica ed economica che esso postulava.

Con la fine della Guerra fredda, a partire dal novembre 1989, le istituzioni economiche, le regole e i principi dell'ordine liberale occidentale sono stati di fatto estesi – rafforzandoli: si pensi alla sostituzione del GATT con la *World Trade Organization* (WTO) – all'intero sistema internazionale, costituendo quel mercato globale (o quella fase dello sviluppo del capitalismo) che va sotto il nome di globalizzazione. La NATO e la UE hanno invece concorso a mettere in sicurezza dal punto di vista politico, militare ed economico l'enorme estensione territoriale dell'ex impero esterno sovietico (oltre alle tre repubbliche baltiche annesse da Stalin nel 1939), accompagnandolo nella transizione verso forme di democrazia politica e di economia di mercato. Ed è proprio l'insieme di queste istituzioni e prassi che ha garantito la leadership americana sul sistema internazionale in questi decenni: prima con l'esclusione del mondo sovietico e comunista, poi di fatto senza limitazione alcuna.

2. *Le scosse che hanno incrinato l'ordine liberale internazionale*

Questo assetto è stato scosso una prima volta dagli attentati dell'11 settembre 2001 e messo duramente alla prova dai conflitti che ne sono scaturiti in Afghanistan (2001-) e in Iraq (2003-). Una ulteriore, più grave incrinatura è stata causata dalla crisi finanziaria del 2008, dalla quale in particolare l'Europa stenta a riprendersi. Quest'ultima, più che aver sancito un aumento della diseguaglianza su scala domestica e globale, ha messo in evidenza la non equità del processo di globalizzazione, provocandone la crescente e robusta contestazione.

Se guardiamo alla situazione attuale e alle sue prospettive, emerge un quadro che è caratterizzato da tre fenomeni, tutti pericolosi per la tenuta dell'LWO:

– il primo è un fenomeno consueto e ricorrente in politica internazionale, ovvero una nuova distribuzione della potenza nel sistema che modifica le posizioni relative di USA, Russia e Cina e illustra spietatamente la fragilità e la debolezza dell'Europa;

- il secondo è un fenomeno dalla natura nuova ma con il quale stiamo facendo i conti da almeno 15 anni, cioè la democratizzazione/polverizzazione/privatizzazione della violenza, in grado di mettere in campo capacità distruttive considerevoli e altamente destabilizzanti;
- il terzo è qualcosa del tutto inedito e consiste nella contestazione dello stesso LWO, nei suoi principi e nelle sue istituzioni, da parte della superpotenza che ne è stata e ne resta la maggiore beneficiaria, cioè gli Stati Uniti.

3. La nuova distribuzione della potenza nel sistema politico internazionale

Nel corso degli ultimi anni, a partire dal progressivo disimpegno americano dal Medio Oriente abbiamo assistito a una redistribuzione della potenza tra i principali attori del sistema internazionale. Non si è trattato semplicemente della riduzione della potenza americana e dell'accrescersi della potenza russa o cinese. Molto hanno influito anche le politiche adottate dai governi dei singoli Stati. L'America di Barack Obama ha optato per il *selective engagement*, il *retranchement* e il *balancing by overseas*: si tratta di politiche che sono accomunate dal ripiegamento degli Stati Uniti dopo la fase di iperestensione e di sovraesposizione che aveva caratterizzato la presidenza di George W. Bush. Questa scelta può anche essere ritenuta un legittimo adeguamento alle mutate condizioni della distribuzione di potenza a favore di attori da molto tempo emergenti (come la Cina) o ri-emergenti (come la Russia). Ma per poter funzionare, ovvero per poter essere considerata comunque idonea al perseguimento degli interessi nazionali americani e alla salvaguardia del LWO, deve poter contare sulla sintonia con le politiche di Russia e Cina. Detto altrimenti, un assetto maggiormente multipolare del sistema internazionale non pregiudica di per sé il perseguimento di "beni club", di *interessi collettivi*, a condizione che questi siano *condivisi*. La condivisione, evidentemente, non ha a che fare neppure con il metodo di lavoro "multilaterale", preferibile in astratto a quello "unilaterale".

Quando negli anni '90 del secolo scorso l'allora Segretario di Stato Madeleine Albright affermava: «Gli Stati Uniti agiscono in maniera multilaterale quando possono, unilaterale quando devono», coglieva bene il punto. Il perseguimento di fini ritenuti irrinunciabili non può essere ostaggio del metodo di lavoro. Non può però sfuggire la differenza tra la situazione dell'America "superpotenza solitaria" di quegli anni e la realtà contemporanea, caratterizzata da una flessione della potenza americana e da un ripiegamento degli Stati Uniti. Allora l'America poteva agire anche da sola (o perlomeno così credeva) e, forte della sua iperpotenza, poteva

sperare di coalizzare intorno a sé amici, alleati e clienti. Il suo principale problema consisteva nel non eccedere nelle proprie ambizioni e nel riuscire a presentare le proprie azioni sempre (o il più possibile) come orientate al sostegno e al mantenimento dell'ordine liberale. Oggi le cose sono molto diverse. E soprattutto non è detto per nulla che gli altri attori del sistema condividano i medesimi interessi.

Lo schema cui sembra assomigliare il sistema politico internazionale è quello già preconizzato da Barry Buzan in un lavoro di qualche anno fa come possibile esito del momento unipolare degli Stati Uniti: 1+2, ovvero una superpotenza globale affiancata da due grandi potenze regionali o multiregionali. Affinché in una situazione simile l'ordine possa essere mantenuto, è cruciale che gli interessi degli attori convergano; ma è proprio questo che sembra essere il punto dolente.

Se prendiamo in analisi il comportamento della Russia di Putin negli ultimi anni occorre sottolineare come si sia mossa in maniera spregiudicata per ampliare la propria sfera di influenza quando non addirittura i propri confini territoriali, come nel caso della Crimea. Ancorché nel corso del lungo “dopo Guerra fredda” il ricorso alle armi (anche nel cuore d'Europa) abbia costituito qualcosa di più di un'eccezione, non si era mai visto uno Stato deciso a ridefinire i propri confini con l'uso della forza militare, giungendo ad anettere anche formalmente, e in poche settimane dal fatto compiuto, il territorio strappato a un vicino. Lo avevano tentato la Serbia di Milosevic e l'Iraq di Saddam Hussein – e ricordiamo tutti quanto pesantemente vennero sanzionati dalla comunità internazionale. Al di là del fatto che se ne possano comprendere le motivazioni storiche, psicologiche o culturali, dovrebbe essere facilmente comprensibile che quanto la Russia ha fatto in Crimea è inaccettabile e mina oggettivamente uno dei principi cardine dell'ordine liberale. In realtà mina uno dei principi cardine di qualunque ordine, né più né meno di quanto accadde nel XVIII secolo quando Federico II di Prussia strappò la Slesia a Maria Teresa d'Austria.

In Medio Oriente, l'altro teatro nel quale la Russia si è mostrata molto attiva, non si dovrebbe dimenticare che il primo segnale del ritorno della Russia avvenne in concomitanza delle accuse mosse al presidente Bashar al Asad di aver fatto ricorso ad agenti chimici durante un bombardamento di una zona del Paese occupata da forze ribelli. In quell'occasione il presidente Obama denunciò il fatto che Asad avesse oltrepassato quella “linea rossa” tracciata pubblicamente dallo stesso Obama, oltre la quale sarebbe incorso nella dolorosa punizione da parte degli Stati Uniti, a nome della comunità internazionale. In quell'occasione fu sufficiente che Putin

ricordasse pubblicamente che la Siria fosse un alleato della Russia per convincere Obama a fare marcia indietro e a far rientrare alla base quella flotta che si stava apprestando a bombardare le posizioni militari di Asad.

Da quel momento in poi la Russia è intervenuta sempre più pesantemente nella guerra civile siriana, invertendone l'inerzia e portandola fuori dallo stallo in cui si trovava. Ha stretto un'intesa di fatto con l'Iran (a lungo il solo sostegno, insieme alle milizie libanesi di Hezbollah, sul quale il regime poteva contare) e ne ha poi esteso il significato politico coinvolgendo la Turchia di Erdogan (al quale Putin aveva letteralmente salvato la vita avvertendolo che i golpisti di luglio si apprestavano a venirlo a prelevare). Il significato di questo accordo triangolare è di enorme portata politica e strategica. Mentre fa della Russia il pacificatore possibile del Levante e comunque la potenza senza la quale nessuno accordo sarà possibile, legittima le aspirazioni regionali dell'Iran (fresco di riammissione nella comunità internazionale dopo la ratifica del *Joint Comprehensive Plan of Action* da parte dei 5+1) e sposta di fatto la Turchia, un Paese ancora formalmente membro della NATO, nella sfera di influenza russa, oltretutto investendolo del ruolo di "protettrice dei sunniti" al posto della monarchia saudita. Francamente è difficile vedere come un simile scenario possa essere compatibile con gli interessi americani, sia pure in questa fase di ripiegamento della postura strategica di Washington.

La Cina, dal canto suo, sembra aver dismesso i panni di un attore in grado di sfruttare con indubbia abilità e destrezza i vantaggi dell'ordine liberale per voler desiderare di ribaltare il tavolo. L'atteggiamento aggressivo di Pechino sui "dossier delle isole" (Spratley, Paracelso e Senkaku) ci segnala che la Cina sta probabilmente cambiando registro. Alla radice di una possibile svolta sta verosimilmente anche la necessità di suscitare un effetto di coesione nazionalistica della propria opinione pubblica in una fase in cui il necessario sviluppo del mercato interno potrebbe produrre tensioni sulla struttura della società cinese. Per il Partito Comunista – e per l'Esercito Popolare di Liberazione che con il partito è un tutt'uno – la sfida del progressivo riallineamento dell'economia da *export led* a orientata a soddisfare sempre di più la domanda interna non è per nulla scevra di rischi. Mantenere il monopolio della rappresentanza politica mentre si accetta una maggiore articolazione degli interessi economici è tutt'altro che un'operazione dal successo scontato. L'irritazione cinese per il modo insoddisfacente e inefficace con cui gli Stati Uniti hanno gestito la crisi del 2007 – scaricandone il più possibile i costi verso l'esterno – ha sicuramente ridotto il *commitment* di Pechino verso l'ordine internazionale liberale incarnato dalla primazia di Washington.

In questi anni, del resto, gli approcci tra Mosca e Pechino per provare a individuare una possibile piattaforma comune in grado di arginare l'egemonia americana sono stati ricorrenti: dalla *Shanghai Initiative* (poi trasformata in Organizzazione) agli accordi sulla fornitura di gas, al sostegno russo alle pretese cinesi nel Mar della Cina. Lo stesso documento sulla Dottrina strategica russa, rilasciato dal Cremlino nello scorso dicembre, nel dichiarare esplicitamente la volontà russa di tornare a essere un “veto player” nel sistema internazionale – campione di un sovranismo che di fatto manda in soffitta sia la *Responsibility to Protect* (una delle acquisizioni più significative del sistema delle Nazioni Unite allo scavalco del millennio) sia il regime dei diritti umani – indicava proprio nella ricerca di una maggiore intesa con la Cina uno degli assi su cui orientare la politica estera del prossimo decennio.

In tutto questo non può non spiccare – e preoccupare – l'assenza dell'Europa. L'introversione europea non è solo preoccupante per il futuro del progetto politico dell'Unione ma anche, in termini di solidità dell'ordine liberale, perché fa venir meno il peso di un attore (o di una serie di attori, se si preferisce) decisivo per il sostegno convinto e la naturale adesione a quel tipo di ordine. In questo priva gli Stati Uniti di un partner politico, prima ancora che militare, che si era dimostrato sempre più rilevante proprio negli anni del post Guerra fredda.

4. *La democratizzazione/polverizzazione/privatizzazione della violenza*

Questo è un fenomeno qualitativamente nuovo rispetto al precedente ma ormai non certo inedito. Comparso su vasta scala nel primo decennio del nuovo secolo, ha assestato il primo duro colpo all'ordine liberale. Si tratta di un attacco alla sua dimensione securitaria, i cui effetti devastanti sono stati pienamente compresi solo progressivamente. La natura terroristica dell'attacco, multiplo e di estrema gravità, portato dalla periferia al centro del sistema e la condanna sostanzialmente unanime che attirò sembrò paradossalmente rafforzare la legittimità dell'egemonia americana. Eravamo ancora nella fase compiutamente unipolare del sistema internazionale, quella in cui nessuna potenza si proponeva come rivale degli Stati Uniti. Il decennio precedente – quello dei “ruggenti anni '90”, per dirla con Robert Stiglitz – era stato caratterizzato da una fortissima crescita economica, capace di porre fine all'affaticamento che aveva contrassegnato il post Guerra fredda. Il rallentamento dell'economia americana e il perdurare di tassi di disoccupazione importanti avevano determinato la

boccatura di George H. Bush alle elezioni presidenziali del 1992. La mancata riconferma del presidente che aveva guidato la coalizione internazionale nella guerra contro l'Iraq per la liberazione del Kuwait (1990-1991) era stata sorprendente. L'agenda del suo successore, Bill Clinton, sarebbe stata dominata dai temi economici della ripresa e della lotta alla disoccupazione (oltre che da scandali di natura erotica) e la politica internazionale vi avrebbe fatto irruzione soprattutto in quanto "imposta dai fatti" (come avrebbe potuto osservare Lord Palmerston). Se il fallimentare intervento in Somalia aveva rafforzato ancora di più la prudenza non interventista del nuovo presidente democratico, il perdurare del conflitto nella ex Jugoslavia e l'efferatezza e magnitudine della violenza impiegata avrebbero invece spinto gli Stati Uniti a prendere la leadership delle operazioni militari in Bosnia, per arrivare al processo di pace di Dayton (1996). Gli anni di Bill Clinton rappresentarono l'apogeo della potenza americana, in cui niente e nessuno sembravano poterle arrecare danno; ma questa superiorità assoluta fu in buona parte "sprecata".

Gli attentati dell'11 settembre, che ruppero la tradizione di invulnerabilità degli Stati Uniti, produssero, come si diceva, una genuina ondata di solidarietà che circondò anche l'esordio della campagna in Afghanistan nel dicembre dello stesso 2001. La guerra del 2003 contro Saddam Hussein – giudicata da molti sconnessa dalla ragione ascritta di combattere il terrorismo – consumò rapidamente questo surplus di legittimità guadagnato con l'11 settembre. L'intervento suscitò critiche molto dure anche tra gli alleati (Francia e Germania in particolare), apparendo una manifestazione di "hybris imperiale", erodendo quella convinzione che, come avrebbe sostenuto John Lewis Gaddis, aveva portato per tanto tempo una gran parte dell'opinione pubblica e dei leader politici mondiali a considerare l'egemonia degli Stati Uniti "il male minore", rispetto alla vittoria dell'URSS o al semplice caos. In realtà l'amministrazione di George W. Bush cercò di fare del terrorismo di matrice islamista il nemico pubblico (*hostis*) dell'intera civiltà e della *War on Terror* lo schema di ordinamento del mondo ("o con noi o contro di noi", cioè con i terroristi); ma in realtà senza grandi risultati.

La cornice concettuale della *War on Terror*, nata come risposta all'inaudito 11 settembre, aveva preso il posto di quella di un mondo globalizzato e segnato principalmente dalla competizione economica. Con l'11 settembre e le sue conseguenze si passa dalla "pace del terrore" alla "guerra al terrore", nella convinzione (illusoria?) che quest'ultima possa essere combattuta e vinta. Detto altrimenti, quel terrore che precedentemente era la *base* su cui veniva edificata la (sola) pace possibile, diventa successivamente l'*obiettivo* che legittima e giustifica la guerra e che for-

nisce la nuova cornice concettuale e la lente distorcete della porzione di mondo dalla quale provengono gli attentati terroristici caratterizzanti il nuovo millennio. Ma la diade oppositiva terrorismo/guerra al terrore non ha avuto la stessa capacità gerarchizzante posseduta dalla precedente Est/Ovest. La griglia interpretativa della “guerra al terrore” è rimasta però centrale per tutte le amministrazioni americane che si sono susseguite dopo l’11 settembre, fornendo una sponda a tutti gli altri attori del sistema internazionale: israeliani, russi, sauditi, iracheni, siriani, turchi, uzbeki, kazaki, persino cinesi, utilizzeranno la comune lotta al terrorismo di matrice islamista per conseguire i propri interessi particolari dal Levante al Golfo, dall’Asia centrale al Nordafrica, dalla Corno d’Africa alla Nigeria.

La natura non decisiva dimostrata dalla straordinaria forza militare americana nel chiudere vittoriosamente le lunghe guerre di insorgenza che sono scaturite dalle invasioni di Afghanistan e Iraq, il ricorso necessario al sostegno attivo, anche sul piano militare, degli alleati (europei e non), l’indecisione dimostrata nel trovare una via d’uscita dal caos provocato dagli interventi militari, oltre che la dubbia liceità di almeno uno di questi, sono tutti fattori che hanno eroso la legittimità del *Liberal World Order* e messo in discussione la natura “benevolente” dell’egemonia americana. In questo, soprattutto in questo, nell’inefficacia della reazione e degli strumenti impiegati per debellarlo, sta la capacità decostruttiva dell’ordine liberale messa in atto dal terrorismo di matrice islamista.

5. *La contestazione del LWO da parte degli Stati Uniti*

Anche qui occorre fare un passo indietro e ricordarsi come con la crisi inaugurata tra il 2007 e il 2008 abbiamo assistito alla prima fase di un attacco alle fondamenta dell’ordine liberale portato sul campo ben più scivoloso dell’economia e proveniente dal centro stesso del sistema. La crisi, partita nel biennio conclusivo della presidenza di George W. Bush, ha evidenziato l’incapacità dell’egemone di tenere in ordine i rapporti tra l’economia finanziarizzata, il “turbocapitalismo”, e l’equilibrio politico sociale. Ha fatto emergere un’incredibile incapacità di governare l’economia capitalista persino nella dimensione interna agli Stati Uniti i quali, a distanza di poco meno di un secolo dalla “Grande crisi” del 1929, hanno esportato verso l’intero sistema dell’economia globale il proprio disordine. Quella americana si è presentata come una crisi scaturita dall’eccesso di debito privato e dall’insolvenza che derivava a fronte del credito troppo facilmente concesso a chi non ne aveva evidentemente i titoli. Quella europea, appena successiva, ha

assunto le vesti di una crisi del debito pubblico, del “debito sovrano” come verrà ribattezzato: anche in questo caso troppo largamente concesso da banche internazionali sicure che il loro *moral hazard* sarebbe stato garantito dall'intervento dei governi. Comune a entrambi è stata la necessità di alimentare i consumi, in contrazione per il calo del potere d'acquisto dei salari e per la concentrazione abnorme dei redditi e della ricchezza, attraverso l'indebitamento: privato e legato ai mutui ipotecari nella tradizione americana; pubblico e legato alla spesa pubblica nella consuetudine europea.

Il crollo dell'immagine degli Stati Uniti (e dell'Occidente nel suo complesso) presso le leadership politiche dei cosiddetti BRICS (Brasile, Russia, India, Cina e Sudafrica) che sono stati sfiorati solo marginalmente dalla crisi e ai quali fu affidato il sostegno dell'economia globale nei primi e più duri anni, è stato verticale. In particolare, nelle parole e nelle riflessioni dei dirigenti cinesi, è in quel momento che prende forza la necessità e l'urgenza di trovare un'alternativa all'ordine liberale e all'egemonia americana che lo incarna. Come ricordato da Henry Kissinger nel suo volume dedicato alla Cina, lo spettacolo del caos nel governo dell'economia da parte del sistema politico e giudiziario americano cancellò la radicata convinzione della dirigenza del Partito Comunista Cinese che, se dal punto di vista del sistema politico Washington non aveva nulla da insegnare a Pechino, dal punto di vista economico-finanziario la Cina doveva accettare la guida americana.

La crisi è stata così devastante all'interno dell'Occidente da aver smascherato come gli anni d'oro della globalizzazione, quelli della crescita economica teorizzata come “senza fine”, abbiano prodotto una inaccettabile polarizzazione della ricchezza, una ristrutturazione complessiva della società a svantaggio dei ceti medi impoveriti, una sostituzione del lavoro con il capitale tra i fattori di produzione che ha alterato in maniera permanente i rapporti di forza tra le classi. Non solo: si è prodotta una vera e propria mutazione genetica del capitalismo, iniziata nei “ruggenti anni '90”, quando in pieno nuovo boom economico, il sistema produttivo ha subito un profondo cambiamento caratterizzato dalla innovazione tecnologica, specificamente nella forma di una (nuova) rivoluzione informatica. La scelta di questa via ha comportato una crescente necessità di capitale per alimentare l'innovazione, mentre quest'ultima ha finito per distruggere molti più posti di lavoro ben pagati di quanti non riuscisse a crearne di nuovi e peggio pagati. In assenza di provvedimenti politici correttivi (sempre meno concepibili a fronte della vera e propria egemonia culturale acquisita dall'imperante neoliberalismo), l'innovazione tecnologica, in sé e per sé positiva, ha generato profitti crescenti che sono stati utilizzati nella quasi totalità per remunerare il capitale investito, piuttosto

che il lavoro impiegato. In altri termini, la quota di capitale per unità di prodotto è diventata sempre maggiore a fronte della quota lavoro e il divario (e la forza contrattuale) tra capitale e lavoro è continuato a crescere.

La nuova economia finanziarizzata ha finito così con l'essere caratterizzata da due sindromi: una *bulimia di capitale* – sempre insufficiente, sempre scarso, sempre da strappare ai competitori a suon di tassi di remunerazione i più alti possibili – e una vera e propria *anoressia di lavoro* – sempre in esubero, sempre troppo oneroso, da espellere e da sostituire a costi decrescenti. In una simile situazione, nella quale i redditi reali si contraggono, la sola alternativa che si è pensato di poter mettere in campo per consentire la quiete sociale è stata quella del mantenimento dello standard di consumi attraverso due vie: l'abbassamento dei prezzi di una serie di beni e servizi (prevalentemente importati o delocalizzati) e il loro sostegno attraverso l'indebitamento privato (la via americana) o pubblico (la via europea) con le conseguenze devastanti evidenziate nella fase attuale della crisi tuttora in corso.

È in questa fase che si innesta il trionfo elettorale della proposta di Donald Trump, il quale ha vinto grazie alla promessa, peraltro confusa, di provare a destrutturare dal suo stesso centro il LWO. In questo senso l'America di Trump si propone come una “potenza revisionista” del sistema, un ruolo inedito, mai giocato dalla potenza egemone. Quello che appare più problematico nella sua azione è il fatto che dia l'apparenza di voler scaricare verso l'esterno le contraddizioni reali esistenti nel rapporto tra democrazia politica e capitalismo finanziario, piuttosto che di provare a disinnescarle.

La minaccia di imporre dazi o limitazioni alle importazioni di prodotti da una serie al momento non chiarissima di Paesi (il Messico, la Cina, e poi?) potrebbe effettivamente dar luogo a una serie di pericolose ritorsioni, capaci di produrre un rallentamento della ripresa economica, anche se forse non arrivare alla sostituzione degli attuali “blocchi economici aperti” (la UE, il NAFTA, il MERCOSUR, l'ASEAN) con “blocchi economici chiusi” (per intenderci simili a quelli che negli anni '30 del secolo scorso precipitarono il mondo nella seconda guerra mondiale). In particolare, il carattere unilaterale dell'azione americana e i toni fortemente polemici e persino aggressivi con cui è proposta impediscono di poter anche solo concepire una strategia coordinata tra Paesi “amici e alleati” che invece potrebbe raggiungere un risultato di ben altra portata.

Rompere il dogma che la massima apertura dei mercati di beni e servizi sia sempre e comunque un bene per l'economia sarebbe invece utile e possibile, a condizione però che ciò avvenisse in maniera coordinata e

multilaterale, esattamente come in maniera coordinata e multilaterale si è proceduto per decenni nella direzione opposta. È ormai sotto gli occhi di tutti che turbocapitalismo e iperglobalizzazione finanziaria hanno rotto quell'alleanza tra democrazia e mercato che ha segnato la storia della crescita dell'economia e della diffusione del benessere nelle nostre società. Una reazione che si proponesse seriamente di porre un freno alla deriva sempre più oligarchica assunta dal capitalismo, non in Russia o in Cina o nel mondo arabo, ma negli Stati Uniti e in Europa, dovrebbe (e avrebbe potuto) partire proprio dal centro del sistema, attraverso una revisione concordata, attenta e controllata – innanzitutto tra USA e UE – delle norme che (non) regolano l'economia globalizzata. Non si tratta di tornare al protezionismo o al "sovranismo", ma di tornare insieme verso una economia meno fuori controllo, più conscia del suo carattere strumentale rispetto al benessere e alla "ricerca della felicità" (per citare i *Founding Fathers*), più al servizio dell'uomo e meno asservente l'uomo. Se le misure sbagliate e unilaterali di Trump rischiano di danneggiare l'economia globalizzata, proviamo per un attimo a riflettere su quale effetto positivo avrebbero potuto avere misure giuste e multilaterali assunte da quei Paesi – come i nostri – in cui la cultura politica dominante e più diffusa ancora ritiene che democrazia e libero mercato debbano cercare un equilibrio, che siano entrambi due valori, in un gioco che può e deve tornare a essere a somma positiva.

La contestazione da parte americana della vitalità, attualità e rilevanza di istituzioni centrali per la difesa della dimensione politica liberale dell'ordine mondiale – come l'ONU o la NATO – sono in realtà la mera conseguenza di una strategia di attacco alla globalizzazione che, invece di provare a rimediare i guasti, si limita a cercare di scaricarne i costi verso l'esterno. E nell'esterno, nel medesimo e indistinto calderone, finiscono il Messico e la Cina, ma anche la Germania e, più in generale, l'Unione Europea. In questa sorta di impossibile "sogno neoisolazionista", antistorico e imperseguibile, non esistono "alleati" e "rivali" ma solo, indistintamente "stranieri" (*aliens*) e "concorrenti sleali". Si tratta di una semplificazione che porta, ad esempio, a valutare le alleanze, la loro utilità e la loro importanza in meri termini contabili. Ora, mentre è evidente che i Paesi europei, tutti i Paesi europei, dovrebbero ottemperare più seriamente agli impegni assunti di contribuire finanziariamente in misura maggiore ai costi della difesa comune, è altrettanto incontrovertibile che le alleanze non si stipulano per arricchirsi, ma per rendere il proprio Paese più forte, grazie a una rete di relazioni politiche e militari istituzionalizzate che diventano cruciali nel momento del bisogno. Come è successo dopo l'11 settembre 2001, quando furono i Paesi europei a offrire il loro aiuto agli

Stati Uniti, invocando l'art. 5 del Trattato dell'Atlantico del Nord: offerta rifiutata da Washington nella convinzione di poter fare meglio da soli, salvo poi richiedere il contributo degli alleati quando fu decisa l'invasione dell'Iraq. Ma, soprattutto, il sangue versato per la difesa comune dovrebbe valere ben di più del denaro: e gli oltre 1.000 morti tra i militari europei e canadesi coinvolti nella guerra in Afghanistan dal 2001 a oggi meritano decisamente più rispetto e attestano quanto gli europei (e i canadesi) abbiano contribuito e contribuiscano allo sforzo collettivo.

5. Conclusioni: la nuova centralità di un Mediterraneo tornato a essere "contendibile"

Evidentemente, la contestazione del LWO da parte della potenza egemone è la sfida maggiore, quella in grado di mettere maggiormente in crisi la struttura stessa dell'ordine ma anche, in ultima analisi, quella sulla quale i Paesi europei, e l'Italia in particolare, possono esercitare un'influenza minore. Occorrerà che la presente amministrazione americana corregga gradualmente il tiro – se lo vorrà, lo saprà e lo potrà fare – di fronte alla sperimentazione dell'irragionevolezza e dell'insuccesso complessivo di una simile posizione. Certamente essa presenta una dimensione globale che si abbatte, sia pure in maniera non omogenea, sull'intero sistema internazionale.

Le sfide costituite dalla redistribuzione di potenza e dalla persistenza delle minacce asimmetriche, legate alla diffusione e alla polverizzazione della violenza rappresentano invece fenomeni la cui insistenza sul Mediterraneo è particolarmente evidente. Il "Mare Nostrum", già a partire dalla metà degli anni '70 si era progressivamente trasformato in una sorta di "lago americano". Negli anni successivi al 1989 esso aveva assunto importanza per essere soprattutto il retrovia strategico delle diverse operazioni militari americane (e occidentali) che avevano per teatro il Medio Oriente. Con la crescente entropia degli Stati rivieraschi orientali e meridionali il Mediterraneo aveva assunto una nuova "centralità" nella dinamica della sicurezza occidentale. Accanto al "mantra" del riorientamento verso il Pacifico e l'Oceano Indiano degli interessi americani, prendevano corpo manifestazioni di interesse inedite (e il tentativo di influenzarne gli sviluppi) per i sistemi politico-sociali di quei Paesi. In altri termini, il Mediterraneo tornava ad assumere una valenza cruciale, come punto focale sul quale insistevano le dinamiche del Nord e del Sud dei suoi litorali, ricongiunti e riconnessi – "malgrado loro" – dalle conseguenze di feno-

meni che li riguardavano entrambi, a prescindere da dove erano originati e dalle cause scatenanti immediate. Si tratta di un'interdipendenza securitaria evidentemente acuita dal collasso di alcuni Stati (come la Libia e, parzialmente, la Siria), dalla diffusione della minaccia terroristica e dalla crescita abnorme del fenomeno delle migrazioni incontrollate.

È su questo scenario che, proprio in concomitanza della crisi ucraina e dell'interventismo russo in Siria, prende forma il ritorno della Russia in queste acque. Detto in estrema sintesi, ciò che l'insieme di questi fenomeni appena evocati (turbolenza della costa Sud, terrorismo e ritorno della Russia) mette in scena è il fatto che il Mediterraneo è nuovamente "contendibile". Mi spiego meglio. Nel risorgere della tensione geopolitica con la Russia – che è reale ben al di là della possibile attrazione reciproca tra il presidente Putin e il presidente Trump ed è attestata e acuita dai recenti annunci di potenziamento del budget militare americano per circa 58 miliardi di dollari – i fronti della contesa sono sostanzialmente due. Il primo è quello "baltico", dove NATO e Russia sono sostanzialmente a contatto, e nel quale ogni azione dell'uno o dell'altro attore rischia di provocare una *escalation* estremamente pericolosa. In questo, paradossalmente, sta la ragione principale del funzionamento della deterrenza in quella regione. Sia la NATO sia la Russia sono ben consapevoli di doversi muovere con estrema prudenza, proprio perché i due contendenti in quell'area si guardano negli occhi da una distanza ravvicinata.

Ben diversamente stanno le cose nel Mediterraneo, dove una serie di "Paesi terzi" – che non confinano per via terrestre né con l'uno né con l'altro – offrono la *chance* di un'azione strategica indiretta, volta a indebolire l'avversario con un gioco di sponde. È evidente che, considerata la storia di questi ultimi decenni, è l'Occidente a poter perdere di più, proprio in forza della posizione semi-egemonica che aveva assunto nei confronti degli Stati rivieraschi meridionali e per il suo ruolo di dominatore incontrastato del Mediterraneo. Questo offre un'opportunità ai Paesi del fianco Sud della NATO – e in particolare all'Italia – per spingere l'Alleanza nel suo complesso a valutare diversamente quest'area, che non costituisce più un mero fronte secondario o un *limes* che si affaccia sul "nulla", ma la zona sulla quale più probabilmente potrebbero essere indirizzate le manovre russe per indebolire l'Alleanza Atlantica o per minacciarla indirettamente. Si pensi alla politica di attrazione della Turchia nella sfera di influenza russa attraverso la triangolazione nel Levante o alla possibilità che Mosca possa ottenere una base di appoggio o di rifornimento per le sue navi in Cirenaica (grazie al sostegno assicurato al generale Haftar) o magari, domani, in Egitto.

CARLO GALLI

DEMOCRAZIA, POPULISMO, CAPITALISMO

1. Per cominciare a fare un po' di chiarezza partiamo dalla storia: populismo non è una parola di oggi; populismo è un concetto con il quale ci si riferisce a una vasta gamma di movimenti storici del XIX secolo, in aree geopolitiche molto differenziate fra di loro: c'è un populismo russo, che è quello che ha preceduto tutti gli altri, e ha preceduto anche le forme del socialismo scientifico bolscevico, nel quale il concetto di popolo aveva caratteristiche effettivamente comunitarie poiché la Russia si muoveva in un contesto che non era ancora modernizzato: esistevano davvero le comunità di quello che in russo si chiama il Mir – la comunità di villaggio.

È esistito un populismo latino-americano fra l'Ottocento e il Novecento: è culminato nel giustizialismo di Peron, che si rivolgeva a un popolo più immaginato che reale, nel senso che il popolo erano i *descamisados* – i poveri – che avevano bisogno di un rapporto con un capo carismatico perché non avevano altro modo per esistere politicamente: erano “fuori”, erano masse che erano state create dalla fine dei rapporti di dominio pre-moderni; erano cioè dei rapporti di affidamento, dei rapporti di clientela, che avevano segnato le società sudamericane.

È esistito un populismo statunitense, che nella seconda metà del XIX secolo è stato portatore della politica del *commonwealth*, della capacità di questa grande democrazia di non cristallizzare, o cristallizzare il meno possibile, posizioni di potere. Caratteristica fondamentale degli Stati Uniti è di mobilitare continuamente le posizioni di potere: mano a mano che cresceva impetuosamente il capitalismo statunitense crescevano anche le forme di protesta/resistenza; quanto più si chiudevano gli spazi politici, tanto più essi venivano aperti dall'azione appunto degli agitatori populistici. In questo contesto, più che di popolo si può parlare di ceto lavoratore – non necessariamente dipendente, anzi, più spesso, indipendente – che reagiva alla crescente modernizzazione e anche burocratizzazione della vita economica e sociale.

Abbiamo avuto anche altri movimenti politici che con la logica d'oggi potremmo definire populistici: in Francia il Poujadismo; in Italia il Qualunquismo. Sono molto diversi fra di loro poiché si va da un populismo che effettivamente rappresenta le istanze di un popolo a un populismo che il

popolo non lo conosce e lo evoca come realtà organica immaginaria, come comunità perduta, proprio perché è assente; in generale, tanto che si parli di un popolo che esiste quanto che si parli di un popolo che è pura immaginazione, perché ci sia populismo sono sempre necessari il popolo, il *common man*, il *forgotten man* pieno di risentimento e le *élites*: tanto quelle contro le quali il populismo si scaglia – che possono essere *élites* economiche e politiche, *élites* del sapere, *élites* intellettuali, *élites* scientifiche, *élites* tecnocratiche – quanto le *élites* che organizzano il populismo perché il populismo è organizzato anch'esso da *élites*; per quanto sia potente il movimento populista c'è sempre una *élite* che lo ha organizzato e che lo guida (solo Bakunin nella sua generosità pensava che fosse possibile farne a meno).

Soprattutto, perché ci sia populismo ci deve essere una protesta molto grave contro il ruolo che un certo sistema politico assegna al popolo. Questa può essere la protesta contro un sistema premoderno – lo zarismo russo – che al popolo non assegnava alcun ruolo se non quello di coltivare la terra in condizioni di servitù; o può essere invece, come nei contesti moderni e democratici, il popolo che si ribella al ruolo nel quale si trova di fatto: mentre la Costituzione scritta gli assegna, nientemeno, il ruolo di essere sovrano, la pratica gli assegna il ruolo di non contare nulla. Allora scoppia una ribellione, perché c'è l'idea che qualcuno abbia tradito: o il buon padre dei popoli, lo Zar, ha tradito il proprio compito di essere padre amoroso, o il sistema democratico ha tradito le proprie affermazioni, le proprie promesse che sono per l'appunto quelle che fanno sì che un sistema politico sia democratico; si suppone un sistema in cui non solo la sovranità appartiene al popolo, ma il popolo riesca anche a farla sentire, sia pure attraverso una via indiretta che è la rappresentanza. Anche se la democrazia è solo la schumpeteriana concorrenza fra *élites*, queste devono essere legittimate da un voto popolare.

Inoltre, nel populismo – questa è una costante – se un bersaglio sono le *élites* come forme di superiorità (a qualunque titolo), l'altro bersaglio sempre presente sono le istituzioni: il populismo è anti-istituzionale; o perché crede che si possa far politica senza istituzione, o perché pensa che quelle che esistono sono completamente corrotte. O è un populismo di democrazia diretta, o è un populismo con una tendenza rivoluzionaria. E poiché si parla di bersaglio, siamo a un'altra costante: il populismo è un pensiero polemico, semplificato, che gioca sul rapporto noi-loro, puro-impuro. Ma la polemica è rivolta non solo contro le *élites*: il populismo si scaglia contro ciò che è alto e contro ciò che è basso, contro il potere reale ma molto più spesso contro un potere immaginario, perché non sa vedere il potere reale, perché le stesse *élites* populiste, i capi che guidano il populismo,

indicano al popolo bersagli fasulli, capri espiatori: ebrei, neri, nomadi, migranti, comunisti... tutto fa brodo, secondo tempi e circostanze. Complotti e segreti prendono il posto dell'analisi razionale delle vere cause dell'infelicità e della povertà: l'importante è avere qualcuno da odiare.

Ma se vogliamo parlare del populismo di oggi, quello che si aggira per l'Europa, dobbiamo andare un po' più in profondità nell'analisi, perché oggi l'Europa conosce numerosi populismi, diversi fra loro.

Vi sono populismi fortemente identitari, ad esempio quello francese, che manifesta la protesta contro il presente stato di cose attingendo a piene mani da un serbatoio storico che, nel caso specifico della Francia, è un serbatoio di forte consapevolezza della nozione di popolo come nazione (la grande creatura della rivoluzione) e della nozione di Stato sovrano (che è stato inventato, nella pratica, dai Francesi); e ha dunque, una forte consapevolezza nazionale, in cui reazione e rivoluzione si fondono e cessano di combattersi per rivolgere le armi contro la democrazia – che veicola una volontà non nazionale.

Quello italiano è un populismo che è, almeno *prima facie*, non identitario, fa poco riferimento alla nazione ed è piuttosto tiepido anche verso lo Stato. La prima nozione è più presente nella Lega che, da Lombarda, si è trasformata in nazionalistica, ma molto superficialmente, non potendo noi ricorrere a mitologie nazionali che di fatto non possediamo; lo Stato assume un ruolo positivo, dopo che era stato criticato in nome del federalismo; il tono di fondo resta plebeo e qualunquistico, con tendenze xenofobe, come in passato. La nozione di Stato è più presente nel M5S, che alla mano pubblica affida un ruolo giacobino di correzione dei costumi, di repressione della corruzione e di redistribuzione (il reddito di cittadinanza), pur facendo leva, contraddittoriamente, sulle piccole e medie imprese (PMI) come *target* privilegiato delle sue *policies*. Due forme di populismo sovranistico, in ogni caso non anti-statuale, che va spiegato: evidentemente, è rivolto contro *élites* e contro pratiche anti-statali.

Di fatto, ciascun populismo adopera i materiali che ha: dunque ci sono differenze di comportamenti, di riferimenti, di retoriche fra i populismi europei e quelli americani (del Nord e del Sud). Ma se utilizziamo la categoria del “tradimento”, il populismo c'è quando si pensa che le strutture che tengono insieme una società abbiano tradito i loro assunti e i loro compiti, il che ci permette di andare un po' più in profondità rispetto a queste osservazioni fenomenologiche.

2. Se ci si chiede “chi ha tradito che cosa, oggi?” si può rispondere che è stata la democrazia costituzionale a tradire; ma si tratterebbe di una ri-

sposta un po' troppo sofisticata perché faccia presa veramente a livello di massa – e in ogni caso, sarebbe fin troppo inquietante, perché sarebbe una risposta di radicale alterità metodologica e programmatica rispetto alla democrazia. È pertanto molto più facile che il populismo nasca (e venga percepito nascere) dall'esperienza di un altro tradimento: quello del sistema capitalistico nella sua ultima forma – che è quella neoliberista – il quale è venuto meno alla promessa del benessere per tutti; di un benessere stratificato, che si sarebbe accumulato maggiormente presso i ceti che già godevano di ricchezza e che tuttavia sarebbe stato un benessere tanto potente e ridondante che sarebbe “gocciolato giù” (il *trickle down*) e avrebbe imbevuto di sé tutta la popolazione. I ricchi sarebbero diventati molto più ricchi, certo, ma quelli che ricchi non erano si sarebbero in ogni caso anche loro arricchiti: questo è il principio fondamentale del neoliberismo, e il neoliberismo è la forma che il capitalismo ha assunto in Occidente dopo la grande crisi del capitalismo keynesiano della metà degli anni '70 del Novecento. Questa è la promessa fallita.

Ciò che dobbiamo veramente sottolineare è che in quella promessa c'era già il populismo. Il populismo oggi è la ribellione dei delusi, ma è stato preparato da chi li aveva illusi: la prima mossa populista l'ha fatta il neoliberismo. L'elemento populista del neoliberismo è l'idea che il male sono i corpi intermedi sociali (i sindacati), i corpi intermedi politici (i partiti) e le istituzioni politiche (lo Stato).

I primi due sono mali dei quali si può veramente fare a meno, e che possono essere eliminati; il terzo, lo Stato, è un male necessario, e bisogna tenerselo dopo averlo il più possibile “ristretto e assottigliato”: era di moda l'immagine dello *starving the beast*, “mettere alla fame l'animale”, il Leviatano, lo Stato, fargli patire la fame, non dargli più da mangiare. Il nutrimento del Leviatano sono le tasse – ed ecco allora i grandi movimenti antitasse degli anni '60 in California come palinsesto del populismo gestito dal neoliberismo. È chiaro che se lo Stato può contare su una raccolta fiscale di molto inferiore darà anche prestazioni sociali di molto inferiori. Ma questo al neoliberismo non importa.

Del resto quello che interessa ai neoliberisti dello Stato sono la capacità militare verso l'esterno, la capacità di ordine pubblico all'interno e la capacità di “fare le riforme”, che sono precisamente lo smantellamento delle riforme di tipo socialdemocratico (lo Stato sociale) fatte nel corso degli anni – nei cosiddetti “Trenta Gloriosi”, cioè fra il '45 e il '75. Questi obiettivi il neoliberismo li propone nella fase del suo trionfo non come vincoli, ma come obblighi, come imposizioni: li ha sempre posti come una liberazione. Liberazione del popolo, dei cittadini, dei soggetti, degli

individui, ciascuno dei quali – finalmente affrancato dalle imposizioni parassitarie e dominatrici dei sindacalisti e dei politici (dei politici dei partiti e di quelli delle istituzioni) – possa essere consumatore, produttore, imprenditore; e possa finalmente espandersi, far valere la propria energia interiore, mostrare quello che vale nel mondo. Un populismo individualistico, non collettivistico né comunitario.

Lo spostamento del baricentro dalla produzione al consumo è il perno del marginalismo (e infatti il neoliberismo è in realtà neomarginalismo, la teoria “austriaca” che presuppone che i prezzi si formino non grazie al lavoro incorporato nella merce, ma grazie alle scelte razionali dell’individuo ben informato); ma qui dobbiamo occuparci del fatto che in questa retorica del merito (e della sovranità del consumatore) c’è già populismo perché di esso ha alcuni tratti essenziali: l’odio verso le *élites*, che non sono quelle che nascono dalla competizione dei cittadini fra di loro e neppure quelle della tradizione o delle istituzioni. Soprattutto, è già populismo perché è una lotta contro le strutture intermedie della società, contro la complessità.

Le società esistono perché si articolano in strutture (fisiche e spirituali) intermedie, altrimenti non sono società ma agglomerati di individui singoli; e questo è ciò che il neoliberismo ha sempre sostenuto, a partire dalle celebri parole della signora Thatcher “non esiste la società”. La società è semplicemente l’insieme di individui ciascuno dei quali è portatore legittimo di energia vitale e ha il diritto di mettersi alla prova, di giocarsi la partita della vita, senza avere sulle spalle il peso del sindacalista, il peso del politico, il peso dell’uomo della “casta”, senza che le sue energie vengano frenate dai lacci e dai laccioli e dalle regole. Meno ce ne sono, meglio è: questo è già populismo, è già incitamento a considerare la politica qualche cosa di intrinsecamente sbagliato – e a collocare tutto il bene nei singoli (nel popolo dei singoli) e tutto il male nell’istituzione.

Qualcosa di importante è però già avvenuto: i grandi libri populistici in Italia sono, infatti, i libri scritti da certi giornalisti – che vivono e lavorano all’interno dei grandi agglomerati economico-mediatici – contro i politici (la casta). Da un altro punto di vista tutto ciò potrebbe essere descritto come la lotta di *élites* economiche particolarmente astute contro le *élites* politiche, attraverso l’evocazione di un’intrinseca bontà della società: se io magnate voglio liberarmi dal controllo dei politici e dei sindacati e dei partiti, posso fare un colpo di Stato (ma è una cosa che al giorno d’oggi non si fa più), oppure posso, grazie alla mia potenza economico-mediatica, far sì che tutto ciò che è politica – e che a me dà molto fastidio – dia fastidio anche ai cittadini. Naturalmente se i politici mi aiutano essendo inefficienti, corrotti e incapaci, ne sono particolarmente lieto.

Così si sono fuse le incapacità reali della politica con un disegno che non era di restaurazione della politica; era il disegno di lasciare mano libera alle potenze del capitale delle quali si diceva ogni bene assicurando i cittadini che se ne sarebbe venuto anche a loro grandissimo beneficio: populismo dall'alto, quindi, oltre che populismo individualistico.

Quando tutto ciò si è rivelato non vero, il che è accaduto abbastanza presto, perché questo tipo di capitalismo non funziona attraverso la accumulazione primitiva ma attraverso la costruzione di bolle finanziarie che hanno la tendenza ogni tanto a scoppiare; funziona attraverso la creazione di un valore che non esiste: tipico il gonfiarsi del valore degli immobili e poi, improvvisamente, il loro deflazionarsi.

La *New Economy* va in crisi una prima volta nel 2000, ma la vera grande crisi è quella del 2007/2008, che è una crisi di indebitamento perché nel modello economico neoliberista sta scritto che il popolo, libero da sindacati partiti e istituzioni, deve essere poco retribuito perché altrimenti il capitale non fa abbastanza profitti, deve al tempo stesso consumare perché se non consuma si ferma la macchina produttiva.

C'è una variante secondo la quale si deve consumare poco e si devono tenere i salari non alti come potrebbero essere; il meccanismo funziona però solo se esporta. È questo il modello ordoliberalista e neomercantilista tedesco, che è alla base dell'euro, in cui il debito privato (per non parlare di quello pubblico) non è incoraggiato come nel modello neoliberista anglosassone, per il quale non c'è nulla di male nel far debiti.

Anche noi Italiani, che pure – a livello di famiglia – siamo stati sempre molto restii a indebitarci, fummo invitati a farlo: salvo poi oggi essere ripresi perché lo abbiamo fatto (debito è colpa, come nel tedesco *Schuld* che, oltre a “debito”, significa anche “colpa” e “peccato”). Ma il grosso dei nostri problemi, del populismo, della rabbiosa reazione nei confronti del “sistema”, nasce dalla cura peggiore del male che ci è stata inflitta durante la crisi dal governo Monti, dalla sua ideologia della “austerità espansiva” (fondata su un algoritmo sbagliato), dalle riforme peggiorative che sono state introdotte per far quadrare i conti dello Stato (la legge Fornero), e dalla generale debolezza e subordinazione del lavoro al capitale, veicolata da neoliberismo e ordoliberalismo. Oggi il centro della politica sono i conti pubblici, alla cui tenuta siamo stati costretti dalle logiche dell'euro e con la minaccia dello *spread*, a sacrificare diritti, benessere, crescita, posti di lavoro. E – quali che siano le responsabilità specificamente italiane – lo smantellamento dello Stato sociale e l'assenza di investimenti pubblici su scuola, ricerca, sanità, che hanno provocato un degrado delle condizioni di vita che si è aggiunto alla perdita di reddito,

di occasioni di lavoro, di prospettive per il futuro, sia nei giovani sia negli adulti, sia nel ceto medio sia nel ceto operaio. Oggi si sa che le certezze del passato, non esaltanti ma reali, sono svanite: la società è una giungla e la vita è una dura lotta per la sopravvivenza in un contesto in cui pochi hanno le leve del potere economico e assoggettano i molti che non hanno altro che il proprio lavoro; il tutto nel silenzio o nell'assenso o nell'ipocrita deprecazione del ceto politico. Se a questa insicurezza primaria si aggiunge il trauma dell'immigrazione, lo scenario di una tempesta perfetta è già pronto. E la tempesta è che i ceti medi, se spaventati, sono stati, storicamente, tendenzialmente fascisti, o tentati da soluzioni autoritarie; mentre la sinistra, storicamente, trova forza per reagire non nel momento del peggior disastro economico, ma quando quel momento è superato; allora scatta un elemento di rivalsa. In Italia, il massimo di forza della sinistra c'è stato nel '69, con le lotte sindacali scattate quando l'economia si stava riprendendo da discrete difficoltà, che erano intervenute con quella che fu chiamata la "congiuntura" del 1964.

Oggi, almeno in Italia, la gravissima delusione, la grandissima rabbia, si innestano su una mancata abitudine, che ormai dura da almeno una generazione, cioè da trent'anni, a pensare in termini di ideologia politica e di politica organizzata. La reazione, oggi, è appunto quella di un popolo disilluso che non riesce a ricostruire non tanto un'identità nazionale quanto a tornare a ragionare in termini partitico-ideologici – altrimenti non parleremmo di populismo, ma di nuovo vigore delle forze di opposizione e diremmo semplicemente: è evidente che chi è al governo ha fallito; ci sono degli ottimi grandi partiti di massa, stabili, strutturati, di cui si conosce la storia, di cui si conosce l'ideologia, che adesso prendono più voti perché gli italiani vogliono reagire a questo stato di cose. Ma non è così! Il populismo consiste nel fatto che alcuni ponti ce li siamo tagliati alle nostre spalle; ci troviamo a reagire alla catastrofe del neoliberalismo senza fare ricorso alle strutture classiche della democrazia, ai partiti: a nessuno di noi viene in mente che la risposta sarebbero i partiti – i partiti di opposizione, evidentemente!

Allora, il populismo euforico del neoliberalismo oggi si trova contrastato dal populismo disforico, depresso e arrabbiato, di coloro su cui il populismo è comunque passato, un popolo che non crede più ai partiti, non crede più alla politica istituzionale – e ciò spiega perché lo scontento non è capitalizzato a sinistra, la quale non è a suo agio in questo mondo e, in ogni caso, paga la complicità con il neoliberalismo. A rigore il popolo del populismo è esattamente quello che voleva che fosse il neoliberalismo: un insieme, una moltitudine di singoli.

I movimenti populistici non sono una comunità. È sbagliato pensare che il movimento populista sia una risposta comunitaria a una anomia: il populismo è la preesistente anomia che ha cambiato segno.

Pertanto, il populismo oggi non è né di destra né di sinistra: non è identitario nel senso della classe, né identitario nel senso della nazione (alcuni tentativi in atto, in questo senso, sono solo delle montature a cui non crede nessuno): è semplicemente la tempesta raccolta da chi ha seminato vento, e ciò lo rende parecchio preoccupante: non è antipolitica, è politica, è energia politica, ma energia politica che non ha una direzione. Quindi, ci possiamo aspettare sostanzialmente di tutto dai movimenti populistici: non riescono a prendere posizione su determinate questioni molto divisive perché al loro interno ci sono posizioni diversissime, e allora su un certo argomento preferiscono tacere, oppure oscillano fra posizioni opposte che una volta si sarebbero dette le une di destra le altre di sinistra, e oggi vengono, come dire, di volta in volta praticate, di volta in volta adottate (sempre verbalmente) perché in realtà quello che conta non è il progetto, quello che conta è la protesta: ma di chi? Ripeto, non del popolo, che non c'è, ma dei singoli – ciascuno dei quali ha mille motivi per protestare, sia ben chiaro.

A questo punto parecchi osservatori sostengono che non ci sono più una destra e una sinistra in quanto, come linea di divisione del sistema politico, c'è ora la divisione fra sistema e antisistema. Ma non è del tutto vero. La distinzione fra destra e sinistra permane, occultata – con la sinistra ultra-minoritaria. La linea di divisione più evidente è fra casta tradizionale e “nuovi arrivi”, nuove caste. Le posizioni antisistema, di critica radicale, non sono di fatto presenti nel panorama politico: il populismo di oggi è figlio del populismo di ieri, il populismo di rivolta è figlio del populismo di regime. Insomma, il populismo di rivolta non è in grado di fare un'analisi economica e politica veramente alternativa e si ferma ad aspetti in qualche modo superficiali, molto appariscenti, ma non strutturali della propria critica.

Il passaggio dai livelli più spettacolari ai livelli più radicali dell'analisi non avviene: basti pensare che il gruppo sociale, la forza sociale al quale fa continuo riferimento il M5S sono le piccole/medie imprese. Per carità, sono sacrosante nel nostro Paese, ma dire che sono una realtà antisistema è francamente fuori luogo.

Consideriamo ora un esempio fuori di casa nostra. Trump è un fenomeno di populismo, che si nutre di tutti coloro che dalla globalizzazione hanno perduto qualche cosa, o molte cose, esattamente come in Italia. Chi protesta, protesta perché dalla globalizzazione – che è un altro nome del neoliberalismo – qualcuno, anzi molti, hanno perduto, e pochissimi ci

hanno guadagnato: grandissime e crescenti sono le disuguaglianze sociali. Trump ha vinto le elezioni sulla Clinton con i voti di quelli che hanno perduto molto durante i processi di globalizzazione ma, francamente, pensare che egli sia un antisistema è abbastanza complicato: semmai, è semplicemente l'espressione di un pezzo di sistema che non si trova più a proprio agio nella globalizzazione.

Non tutto il capitalismo si trova a proprio agio nella globalizzazione; ci sono pezzi di capitalismo che stanno bene anche in un contesto meno aggressivamente internazionale; allora voi capite che il voto a Trump è un voto antisistema soltanto nella testa di chi pensa che il sistema sia qualche cosa di superficiale, quello che si vede: in questo caso si vedeva una donna, la Clinton, da sempre interna al potere di Washington, da sempre interna al mondo della finanza, da sempre interna alla Casa Bianca (perché era la moglie del Presidente) – e allora, se si crede che questo sia il sistema, si può anche credere che Trump sia antisistema; e lo si può anche votare. Naturalmente quella era davvero un pezzo di sistema, ma anche l'altro è un pezzo – sia pure diverso – di quello stesso sistema.

Quando ci si è tolto il gusto di votare contro quel primo pezzo di sistema, che è anche quello che pretende di far sentire inferiore l'uomo medio, ci si è presa la soddisfazione di essere governati da uno il cui livello intellettuale è pari al proprio, ma il cui livello economico non lo è. Si è ottenuta la plebeizzazione della politica, ma non quel rovesciamento o quella modificazione del sistema che si sarebbero ottenuti con Sanders.

Rimanendo a Trump, nella sua politica si nota anche l'altro versante del populismo, oltre all'impulso anticasta del *forgotten man*: l'ossessione per il capro espiatorio. Che oggi non sono, per ovvi motivi, gli ebrei, ma, per lui, gli islamici o i migranti (nel suo caso, quelli messicani; ma i migranti sono in generale un ottimo carburante per il populismo, un ottimo capro espiatorio, anche in Italia). In generale, il populismo implica la credenza, indotta nel popolo dalle *élites* populiste, che la colpa del disastro che è davanti agli occhi di tutti sia di qualcuno che non è il vero colpevole, ma che, per le menti semplici, gli possa assomigliare. Non esiste nulla di meno strutturale (usando la parola strutturale nel senso marxista) del populismo. Ciò non vuol dire che non sia una forza politica: lo è, sono milioni di voti, che hanno prodotto e produrranno effetti politici reali; ma sicuramente l'azione dei populismi, se andranno al potere, non giungerà mai alle radici strutturali della crisi che ha generato il populismo. Che da una parte è una forza politica di prim'ordine, ma dall'altra è presumibilmente incapace di modificare la struttura reale che produce tutto ciò contro cui esso protesta.

Naturalmente il popolo non c'entra niente: il popolo, qui, non esiste come forza politica, come portatore di energia politica collettiva. Chi vota per i partiti populistici lo fa in perfetta solitudine: non sono un partito, non formano comunità, si appellano all'uso di una strumentazione elettronica che è il contrario della partecipazione: quando ci sono fenomeni collettivi – quelli che si chiamano i *meet up* (i *Vaffa day* di un tempo), ossia piazze animate da rabbia (e qui non sto dicendo che si tratta di una rabbia immotivata) – si formano in una certa occasione e poi si disperdono, e non rimane una sostanza permanente comunitaria, né organizzativa.

Il soggetto del populismo non è un soggetto unitario, un popolo, ma è un soggetto scisso, fatto di una somma di individui: esattamente ciò che il popolo è divenuto nelle mani del neoliberismo. È l'altra faccia di quello che è stato lungamente predicato nei decenni del neoliberismo, prima trionfante e poi azzoppato da se stesso. Il nostro è il populismo dell'epoca in cui non c'è il popolo, ci sono soltanto individui largamente infelici.

Per il suo principale teorico, Laclau, il populismo è appunto fondato sopra una catena di equivalenze e sopra la produzione di significanti vuoti. Catene di equivalenze vuol dire che il fenomeno che chiamiamo populismo scatta quando io – con il mio problema: ad esempio, sono stato licenziato avendo sessant'anni – capisco o credo di capire che questo mio problema è equivalente al tuo, che hai trent'anni e il lavoro non lo trovi, o al problema di chi è stato sfrattato perché non riesce a pagare l'affitto. Quando si creano queste catene di equivalenze, per dare un nome alla presunta causa di questi fenomeni, che abbiamo stabilito essere equivalenti tra di loro, troviamo un significante nuovo – una parola che tiene dentro tutto, perché non vuol dire niente. E questa parola può essere appunto la “casta”, come nostro nemico, e il “popolo” per indicare noi.

3. Ho indicato queste dinamiche sforzandomi di mostrare, contro l'opinione corrente delle *élites* ancora dominanti, che il populismo non è frutto della malvagità del popolo, dell'improvviso impazzimento del popolo, o di complotti di contro-*élites* populiste, ma è il frutto delle catastrofi che sul popolo si sono abbattute negli ultimi anni (tranne, ovviamente, che su quell'1% che ha guadagnato). Chi si interessa di politica nell'età contemporanea dovrebbe sapere che, quando si mette a rischio il ceto medio e il ceto operaio superiore, si va incontro a disastri. Storicamente questi non li hanno combinati i proletari organizzati dei partiti di sinistra ideologici, ma il ceto medio in preda al terrore di diventare povero.

La vera via d'uscita sarebbe riuscire a invertire il *trend* che fa sì che oggi molti pensano che il futuro sarà peggiore del presente; l'esatto oppo-

sto di quello che si pensava durante gli anni della prima Repubblica (chissà perché tanto vituperata), quando tutti pensavano che il domani sarebbe stato un po' meglio dell'oggi.

Invece oggi tutti siamo portati a pensare che il domani sarà un po' peggio; e naturalmente non basta l'assunzione di euforizzanti, di anabolizzanti, perché le cose vadano meglio: bisogna intervenire sui fattori strutturali. Ridare sicurezza. Sicurezza del posto di lavoro, sicurezza che la scuola funzioni, sicurezza che la sanità funzioni, sicurezza che i tuoi diritti non vengano calpestati, che quando hai costruito una pensione non ti venga portata via. Il che implica spendere pubblico denaro lungo direzioni e strategie diverse da quelle dettate dal neoliberismo o dall'euro (dall'ordoliberalismo). È necessaria una stagione di riforme in senso opposto alle riforme "coraggiose" – in realtà severe, austere e punitive – come vengono definite le riforme fatte contro i deboli. Riforme, queste, alle quali segue lo stupore perché chi le ha subite si arrabbia. Queste sono le vere sicurezze: se riusciremo ad assicurarle, forse renderanno la società meno isterica e meno incattivita anche verso i migranti – che al momento sono gli ultimi, contro i quali scatta la rabbia dei penultimi. Le leve che abbiamo a disposizione sono essenzialmente la leva della politica statale, perché la politica che è nelle nostre mani è solo quella: noi votiamo per il Comune, per la Regione e per lo Stato, dove qualcosa, sia pure attraverso molte mediazioni, con il voto può cambiare. Invece, a un livello superiore, quello europeo, non avvengono cambiamenti se prima non avvengono nello Stato o, meglio, negli Stati. E questo non è sovranismo, ma buon senso.

Il populismo è dunque un fenomeno interno, non esterno al sistema che pure pretende di contraddire, e che in parte contraddice. Il populismo fa parte del problema più che della soluzione, ma almeno denuncia il problema, lo rende visibile anche se non lo individua correttamente. E in ciò è di gran lunga superiore ai corifei del sistema per i quali tutto va bene, e non c'è alternativa al presente.

GUIDO SAMARANI

LA CINA DEL XXI SECOLO

Il tema è la Cina del XXI secolo, di questi primi decenni del nuovo secolo, ma io vorrei sinteticamente richiamare alcuni elementi precedenti perché, secondo me, l'attualità è meglio interpretabile se si cerca di spiegare le sue principali radici storiche. I fenomeni contemporanei sono spesso meglio comprensibili se si capisce da dove si è partiti.

Partirei dalla mia esperienza personale. Mi sono recato in Cina per la prima volta nel 1976 quando ero ancora studente a Ca' Foscari, assieme ad altri studenti italiani che fruivano di una borsa di studio data dal Ministero degli Affari Esteri italiano. Non eravamo certo i primi ad andare in Cina; negli anni '50 e negli anni '60 ci avevano infatti preceduto altri studenti, alcuni dei quali sono diventati famosi. Nella seconda metà degli anni '70 eravamo in una fase in cui l'Italia, che aveva riconosciuto la Repubblica Popolare Cinese nel novembre del 1970¹, cominciava a investire in questo Paese. Arrivammo il 10 settembre del 1976, una data apparentemente insignificante, tranne un fatto che ci fu subito comunicato quando arrivammo all'aeroporto di Pechino dagli insegnanti incaricati del nostro trasferimento all'Istituto di lingue di Pechino, dove avremmo perfezionato per sei mesi le nostre conoscenze linguistiche: Mao Zedong era morto mentre eravamo in viaggio, il 9 settembre del 1976.

Ho voluto cominciare con questo episodio perché è un ricordo storico e insieme personale. Dopo molte insistenze, riuscimmo ad andare a Tienanmen, la Piazza della Pace Celeste, in un'ala della quale c'è il grandissimo edificio dell'Assemblea Nazionale Popolare, per rendere omaggio insieme ai cinesi a quello che era conosciuto come il Grande Timoniere. Salimmo la scalinata, percorsa da centinaia di migliaia di cinesi, che entravano nella grande sala dove c'era il feretro con la salma di Mao Zedong. Secondo quello che ci avevano detto di fare, ci inchinammo alcune volte davanti al presidente Mao e poi ritornammo ai nostri studi all'Istituto di lingue. Non avevamo ovviamente il senso di che cosa avrebbe significato quel 9 settembre del 1976. Rimasi in Cina altri due anni, durante i quali feci alcuni viaggi da Pechino in Italia in treno, perché era il mezzo

¹ Si tenga presente che dal 1949 al 1970 l'Italia non riconosceva la Cina Popolare.

di trasporto più economico. Di fatto, senza che ce ne accorgessimo più di tanto, in quei due anni di transizione la Cina stava cominciando a cambiare. Cambiava in modo sotterraneo, ma i frutti cominciavano pian piano a vedersi. Quando partii, nell'estate del '78, questo processo era già abbastanza avviato; infatti, si completò pochi mesi dopo, nel dicembre del '78, in una famosa riunione storica del Partito Comunista Cinese (PCC).

La personalità che guidò questa fase della storia cinese era un personaggio che tutti conosciamo di nome, Deng Xiaoping, un uomo della vecchia classe dirigente. Il profondo cambiamento avviato alla fine degli anni '70 che – come spesso succede, non è avvenuto con una rottura e con l'emarginazione della vecchia classe dirigente – ha avuto come attore principale un esponente della stessa classe dirigente che aveva accompagnato Mao Zedong per decenni. Deng Xiaoping era stato il numero tre, o quattro a seconda dei periodi, della nomenclatura del PCC. Dopo esser stato uno dei principali collaboratori di Mao negli anni '50 e '60, era stato epurato politicamente dallo stesso Mao durante la Rivoluzione culturale ed era stato mandato prima agli arresti domiciliari e poi a lavorare in una fattoria rurale per un certo numero di anni: aveva subito, diciamo così, gli elementi positivi e negativi di Mao Zedong.

Il programma avviato da Deng Xiaoping era imperniato sinteticamente su tre grandi pilastri che danno l'idea della portata del cambiamento profondo a cui Deng Xiaoping e la classe dirigente cinese pensavano. Il primo grande pilastro era quello delle “quattro modernizzazioni”. Era un programma di riforme, di modernizzazione, di trasformazione economica, sociale e culturale del Paese, che comportava importanti interventi nel settore industriale. Teniamo presente che le imprese cinesi, alla fine degli anni '70, erano tutte imprese statali e che le medie e grandi imprese statali erano in buona parte in deficit. Una delle voci principali del bilancio dello Stato cinese erano i fondi per coprire annualmente questi deficit, che costituivano un esborso molto forte, sottraendo risorse ad altri investimenti di sviluppo e anche di crescita economica.

La riforma dell'agricoltura faceva parte di questo primo pacchetto di riforme di modernizzazione. Il Paese che oggi, come è stato ricordato, ha il 60-65% di contadini, allora aveva quantomeno l'85% di contadini, una componente storica fondamentale, sicuramente importantissima. Do solo un dato per quel che riguarda la complessità economica, sociale e umana della questione agricola, così come Deng Xiaoping e la nuova classe politica la ereditarono: alla fine degli anni '70 in Cina, secondo le statistiche cinesi, che sono più prudenti rispetto ai dati internazionali, vi era nelle aree rurali cinesi un surplus di manodopera di circa 130-140 milioni di

lavoratori. Questo dato dà l'idea della drammaticità del cambiamento che si voleva compiere, perché non vi erano solo elementi economici, produttivi, organizzativi importanti, ma c'era una dimensione sociale, umana del cambiamento che doveva essere tenuta in considerazione.

Il pacchetto di modernizzazione veniva poi completato da investimenti nel settore della cultura, del sapere, della formazione scientifica e tecnologica, che erano utili alla realizzazione del programma di sviluppo e di modernizzazione dell'azione economica, ma anche da investimenti nella scuola, nella formazione superiore, nella formazione universitaria, nella formazione postuniversitaria su cui la Cina era molto molto arretrata. La Cina negli anni '50 e '60 aveva lavorato molto e anche con buoni risultati sulla scuola primaria, in quella che si può chiamare (anche se la lingua cinese non è una lingua alfabetica) alfabetizzazione; la lotta contro l'analfabetismo aveva registrato buoni risultati ma – come si è detto – i settori secondario superiore, universitario, postuniversitario erano ancora tra i più arretrati.

Il quarto e ultimo pezzo di questo primo programma era la difesa nazionale. Secondo le prospettive dei riformatori cinesi, l'esercito andava profondamente modificato. Era un esercito largamente terrestre, con scarse capacità operative nel campo dell'aviazione, della marina e di tutti i sistemi d'arma. Era un esercito ridondante, con 3.500.000 effettivi alla fine degli anni '70, che non era sostanzialmente pronto per una guerra moderna e che andava ridotto quantitativamente, compensando questa riduzione con investimenti scientifico-tecnologici. Nel febbraio del 1979, la Cina attaccò il Vietnam contro il quale, pur avendo quest'ultimo un esercito molto più ridotto, ma molto meglio preparato, perché era stato impegnato per molti anni contro gli Stati Uniti, i cinesi incontrarono gravissime difficoltà e subirono anche una serie di sconfitte abbastanza importanti, tanto che il conflitto si concluse già dopo circa un mese. Questo avvenimento del '79 dimostrava ulteriormente l'urgenza che il Paese forte, ambizioso, economicamente sviluppato che si voleva costruire dovesse avere anche una difesa nazionale adeguata, sorretta da un esercito forte.

Il secondo pacchetto di misure di Deng Xiaoping viene in generale ricordato come un'apertura al mondo esterno. L'obiettivo era di rovesciare un'impronta fondamentale della Cina degli anni '60, quella dell'autosufficienza e della sostanziale chiusura ai mercati internazionali e all'assetto globale internazionale. Questa volontà di internazionalizzazione cominciò a prevedere strategie di attrazione di investimenti da parte dei Paesi più sviluppati. Nel 1979 c'è la guerra in Vietnam, ma c'è anche la visita a Washington di Deng Xiaoping. La ragione principale di questo viaggio

è sicuramente quella di facilitare i programmi di investimenti finanziari e tecnologici da parte delle imprese statunitensi; l'aspetto politico è tuttavia costituito dal fatto che la Cina socialista era entrata da poco nelle Nazioni Unite dopo esserne stata esclusa dal 1949 al 1971 dal veto americano, ma in questi primi anni aveva speso male la sua entrata all'ONU. Fino alla fine degli anni '70 l'ONU era stato infatti concepito essenzialmente come una tribuna di propaganda della rivoluzione cinese al punto che, per valutazione unanime, la Cina non aveva dato alcun particolare segno di riflessione su una nuova strategia internazionale che era necessaria sicuramente anche al Paese.

Questi sono i due pilastri fondamentali della riforma. In Italia, in Europa, in Occidente noi abbiamo dato dalla fine degli anni '70 un peso totalizzante a questi due elementi per cercare di comprendere cosa stava cambiando e come stava cambiando la situazione in Cina. Abbiamo però commesso un errore di sottovalutazione, di superficialità, cioè non abbiamo riflettuto a fondo sul fatto che c'era un terzo pilastro di questo progetto di cambiamento che Deng Xiaoping e la leadership cinese avevano del resto esplicitato chiaramente. Questo terzo pilastro – il sistema politico cinese – non era di discontinuità, come i primi due, ma era di ampia continuità. Nei programmi, nei famosi principi guida del '79, Deng Xiaoping e la classe dirigente cinese ci dicono chiaramente che non c'è alcuna intenzione di cambiare a fondo il sistema politico nazionale. Non c'è nessun programma o idea di democratizzazione all'occidentale. Non c'è nessuna idea, né programma di pluripartitismo o di associazionismo plurale, nuovi sindacati, più sindacati, più associazionismo. Il progetto politico-ideologico sostanziale è il PCC stesso che guiderà da solo questo progetto di riforma, di modernizzazione, di apertura verso l'esterno – e lo farà perché se lo è guadagnato vincendo la guerra civile negli anni '30 e '40 e, quindi, costruendo e sviluppando il socialismo dopo il 1949.

Per molto tempo, tutto questo ha creato una certa confusione in molti di noi. Quando la Cina ha deciso di sviluppare la propria economia aprendosi al mondo esterno e internazionalizzandosi, in Occidente si è ritenuto sostanzialmente che il pluralismo economico-sociale e l'apertura internazionale avrebbero portato automaticamente, entro un certo numero di anni, a una democratizzazione del sistema politico. Non c'è nessun esempio sostanziale nella storia, pensavamo, che un sistema così monopartitico e autoritario possa essere in grado nel medio-lungo periodo di gestire un processo di trasformazione verso un'economia più aperta, verso una società più aperta, verso un'interazione con il mondo esterno. In realtà ci siamo sbagliati, nel senso che in Cina, pur con tutti i cambia-

menti, aggiornamenti, adeguamenti che ovviamente ci sono stati, oggi il sistema politico nelle travi portanti è lo stesso del 1979. I pilastri portanti del sistema sono gli stessi, benché siano state compiute delle riforme, dei cambiamenti, che possono essere letti come un elemento secondario. Secondo me, non sono un elemento secondario, sono un elemento abbastanza significativo e importante. Mi riferisco, ad esempio, al processo di ringiovanimento di una leadership che tra la fine degli anni '70 e quella degli anni '80 aveva un livello medio di età superiore ai 70-75 anni, ma ora è sceso a una media di circa 50-55 anni. C'è però stato anche un processo di cambiamento della qualità della leadership politica. Mao Zedong e Deng Xiaoping erano leaders molto importanti, ma si erano formati in tempi passati e avevano una grande esperienza militare, unita certamente a una grande esperienza politica e ideologica. La nuova generazione che è stata messa in campo a partire dalla fine degli anni '80 è invece una generazione in cui la gran parte dei dirigenti cinesi ha lauree, master, dottorati. Molti si sono perfezionati negli Stati Uniti d'America. È una generazione di leader con una qualità di sapere, d'informazione e formazione culturale e scientifica molto più elevata rispetto a quella dei loro predecessori. Da quando, nel 1978-79, si sono mossi i primi passi di questo processo di cambiamento (di riforma, modernizzazione, apertura al mondo esterno, internazionalizzazione) fino alla fine del Novecento, gli elementi fondamentali di questo programma, questi pilastri fondamentali hanno operato producendo, a mio modo di vedere, molti successi, molti fatti positivi, ma anche – e questo è il tema del XXI secolo – nuove contraddizioni, nuovi problemi.

I pareri, al riguardo, sono contrastanti. C'è chi mette in risalto i successi e minimizza i problemi, le contraddizioni. C'è chi dà enfasi a certe contraddizioni, o a certi problemi, e minimizza i successi. Io credo che bisogna riconoscere che la Cina ha conseguito dei risultati su certi aspetti economici e sociali, sul livello di vita, sul welfare, in parte straordinari, senza contare poi il ruolo regionale internazionale che è centrale negli affari mondiali asiatici. Riconoscere questo non vuole però dire chiudere gli occhi di fronte ai problemi, alle contraddizioni che la stessa classe dirigente riconosce e sta cercando di affrontare nello scorcio di questo XXI secolo, ben sapendo che saranno sicuramente l'oggetto nei prossimi decenni dello sforzo della leadership comunista cinese.

Quali sono stati simbolicamente i momenti di passaggio dalla fine degli anni '70 a oggi? Ne ricordo alcuni che danno un po' il segno della valenza dei successi ma anche dei problemi. Nel 1989 c'è stata la crisi di Tienanmen, che è un fatto sul quale in Cina non si è discusso. È stato un

momento di repressione militare contro gli studenti, contro i lavoratori, contro una parte della popolazione di Pechino e di altre città, ma soprattutto di Pechino. Anche se è stata messa da parte, rappresenta indubbiamente un pezzo importante della storia dell'ultima parte del Novecento della Cina. Quale tipo di motivazione (non di spiegazione o di giustificazione) fu data dai dirigenti comunisti cinesi? Ce ne furono tante, ma la ragione principale, evidente e chiara è che durante la primavera del 1989 si stava verificando in Cina qualcosa di parzialmente diverso rispetto al passato e di molto pericoloso per il potere costituito, ossia si stavano creando i primi nuclei di aggregazioni sociali, sindacali, studentesche, di lavoratori autonomi indipendenti dalle strutture ufficiali, dai sindacati ufficiali, dalla federazione ufficiale degli studenti, dalla federazione ufficiale delle donne ecc. ecc. Essi costituivano un elemento embrionale molto pericoloso dal punto di vista del potere costituito. La leadership cinese usò il mezzo militare per soffocare questa crisi, sicuramente una delle più gravi dopo la morte di Mao Zedong.

Ma il biennio 1989-1991 è anche un passaggio molto importante per l'analisi e la valutazione del processo di cambiamento e di trasformazione cinese, nonché del comportamento della leadership rispetto alla crisi del sistema socialista nel mondo dopo la caduta del muro di Berlino e la conseguente dissoluzione dell'Unione Sovietica. Se noi andiamo a vedere l'analisi che è stata fatta dopo il 1991 e quella che oggi continua a essere sostanzialmente fatta su questi fatti dal PCC e dalla classe dirigente cinese, ci rendiamo conto di quanto importanti siano state per la Cina la crisi del socialismo cosiddetto reale e la dissoluzione dell'Unione Sovietica. Ci si è chiesto allora: ma non è che la prossima volta tocca a noi? Cosa possiamo fare e quali strumenti abbiamo per poterlo evitare? La critica politico-storiografica cinese nei confronti del leader sovietico di allora, Mikhail Gorbaciov, è un esempio di come i cinesi ritengono che Gorbaciov abbia, dal loro punto di vista, sbagliato la strategia. Il punto fondamentale nell'analisi cinese, che poi si vede nella pratica quotidiana e strategica in Cina, è un no alla *perestrojka* e alla *glasnost*. Se si vuole sviluppare l'economia e trasformare, ci si deve basare sul mantenimento di un potere forte centrale, cioè del PCC.

Secondo l'analisi cinese, Gorbaciov sbagliò indebolendo fortemente l'apparato del partito, il potere centrale. Si trovò così in una situazione che gli sfuggì di mano. Non a caso l'anno dopo, nel 1992, vi fu un nuovo piano molto accelerato di rilancio delle riforme economiche. Quello che scrive a più riprese Deng Xiaoping negli ultimi anni della sua vita è molto esplicito. Al di là della fraseologia cinese, che a volte è anche un po'

intricata, complicata, piena di riferimenti a Marx, Engels, Mao, vediamo che il nucleo del suo discorso è molto chiaro nella sua complessità: se le nostre riforme economiche e sociali falliscono il PCC è finito. Il successo delle riforme economiche e sociali è l'elemento fondamentale per poter continuare a governare la Cina, anche in un sistema monopartitico, in un sistema autoritario. E ciò ci dà la possibilità, ritengo, di capire come e perché l'economia al primo posto sia stata l'asse portante della strategia cinese in questi anni e in questi decenni.

Poi, negli anni '90, abbiamo avuto altri momenti importanti. Il 1997 è stato l'anno della morte di Deng Xiaoping, ma in quello stesso anno c'è stato un momento molto importante dal punto di vista della ricostruzione dell'identità nazionale patriottica cinese: il ritorno alla sovranità cinese di Hong Kong, colonia britannica dal 1842. Oggi sappiamo che questo sta ponendo dei problemi perché è stata adottata una specie di costituzione speciale per Hong Kong che ha un limite di 50 anni. Quindi Hong Kong oggi non è equiparata pienamente alla Cina e ha alcuni elementi di particolarità, di specificità che nel resto del territorio cinese non sono applicati: c'è una grande flessibilità che, per certi aspetti, sta provocando dei problemi, delle contraddizioni non da poco all'interno di settori dell'opinione pubblica hongkonghese. Due anni dopo, nel 1999, c'è stato un altro passo in avanti nella ricostruzione di questo sogno dell'identità nazionale, della ricostruzione del territorio nazionale: anche Macao, una vecchia colonia portoghese, è tornata alla sovranità cinese. Diciamo ora che, per ricomporre la Cina dal punto di vista di Pechino, manca solo un pezzo, Taiwan, che ha un suo regime indipendente, ha un suo governo alternativo a quello di Pechino gestito dal PCC, ma ovviamente deve scontare il fatto che la Cina ha un territorio di almeno 10 milioni di km² con più di 1.300.000.000 abitanti. Ma dall'altra parte abbiamo una piccola isola con qualche decina di migliaia di km² e relativamente pochi milioni di abitanti. La sproporzione nel peso regionale internazionale è assolutamente incomparabile.

Alla fine degli anni '90 e nel XXI secolo abbiamo avuto altri momenti importanti – e qui ricordo le Olimpiadi e l'Expo. Sono tutti fatti che rientrano sicuramente nella volontà da parte di Pechino di costruire un nuovo protagonismo regionale e internazionale. In questi anni l'obiettivo è diventato ancora più ambizioso: il sogno di fare della Cina, entro la metà del XXI secolo, un grande Paese prospero, ricco e centrale degli affari mondiali. Ovviamente i cinesi insistono molto nell'affermare che questa loro ascesa, questo loro protagonismo è pacifico. Alcuni nutrono dei dubbi su questo carattere pacifico. Sono state ricordate le crisi del Mar Cinese Meridionale, ci sono degli attriti con paesi dell'Asia, ci sono degli

attriti storici con il Giappone. Finora, a parte il Mar Cinese Meridionale e Orientale, la Cina non ha mai agito militarmente al di fuori dei suoi confini, ma dobbiamo anche tener presente che i paesi confinanti della Cina sono preoccupati. Per esempio, il Vietnam e altri piccoli paesi asiatici, sono sicuramente preoccupati di avere un vicino così potente per quanto, almeno per ora sostanzialmente pacifico.

La visione del mondo cinese degli ultimi anni si basa su alcuni concetti fondamentali, il primo dei quali è sicuramente la volontà e l'impegno di contenere, contrastandola, quella che i cinesi chiamano egemonia americana nel mondo. Sono stati adottati e vengono adottati moltissimi strumenti, per esempio la cooperazione regionale asiatica, l'alleanza con la Russia di Putin, gli interventi in Africa. La recente crescita della presenza nell'America Latina dà un'idea di come i cinesi vogliano, da una parte, ampliare gli scambi commerciali e gli investimenti all'estero ma, dall'altra, anche contrastare e cercare di contenere l'egemonismo americano.

Gli articoli cinesi più recenti sono molto critici su quelli che gli americani chiamano interventi umanitari nei paesi arabi, ad esempio in Siria o altrove. I cinesi hanno condotto e stanno conducendo delle battaglie all'ONU contro questi interventi umanitari perché, a loro modo di vedere, questi interventi umanitari spesso sono un paravento per cercare di costruire una nuova egemonia americana nel mondo. Con Trump le cose si sono fatte certamente più complicate. È difficile fare un bilancio; è però interessante – tra le tante cose – un fatto: ai primi di dicembre del 2016, Xi Jinping, leader cinese al vertice del Partito, ha chiamato Henry Kissinger a Pechino. Henry Kissinger, ricorderete, fu il mediatore, tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70, accanto all'allora presidente repubblicano Richard Nixon, che portò al primo incontro tra i due grandi nemici, la Cina socialista e gli Stati Uniti d'America. Se la Cina ha chiamato l'ultranovantenne Kissinger a Pechino vuol dire che c'è una forte preoccupazione cinese nei confronti dei possibili sviluppi della nuova politica estera americana. Intervistato dalla CNN e da altre testate giornalistiche americane, Kissinger ha detto che pensa che gli Stati Uniti e la Cina, pur così diversi e alternativi, devono trovare una via per risolvere i loro problemi.

I rapporti tra Cina e Russia non sono poi così idilliaci. Ci sono delle differenze: diciamo che, rispetto al passato, sono ora i Russi a essere preoccupati dei Cinesi, non viceversa. Putin è preoccupato della Cina. Ci sono contrasti possibili tra la visione della nuova Via della Seta cinese e l'unione economica euroasiatica di Putin. Le due cose possono coincidere, ma possono anche collidere. Sicuramente quella fra Cina e Russia è un'alleanza molto importante, che verrà mantenuta e sicuramente svilup-

pata anche in futuro, almeno finché Putin rimarrà al potere.

Sulla politica estera vorrei aggiungere che ho l'impressione che l'Europa – e noi – siamo un po' malmessi. Da una parte abbiamo gli Stati Uniti d'America, che comunque sono una grande potenza, dall'altra parte abbiamo la Russia che è in difficoltà, ma anche una Cina che è ulteriormente in ascesa e con ambizioni di protagonismo sono in crescita. In passato, il progetto di Pechino è stato quello di distaccare politicamente l'Unione Europea dagli Stati Uniti d'America o, almeno, di neutralizzare questa alleanza occidentale tra Stati Uniti e Unione Europea. Credo che ora tutto ciò sia passato in secondo piano, nel senso che la Cina ha ottimi rapporti economici e commerciali con vari Paesi europei, compresa l'Italia, e la Germania è il suo primo partner commerciale in Europa: dal punto di vista politico ho però l'impressione che nella scala gerarchica cinese l'Europa sia scesa parecchio dal punto di vista dell'affidabilità.

I dirigenti cinesi dovranno anche misurarsi su alcuni problemi di politica interna, anzitutto sul rapporto tra unità e diversità. La Cina è un paese istituzionalmente unitario, che ha un forte sistema politico centralistico², nel quale ha grande importanza il tema dell'unità, della stabilità, della memoria. Quello che scrivono i dirigenti cinesi nei testi che vengono dati nelle scuole ai giovani, richiama questo elemento: ricordatevi quello che eravamo 100-150 anni fa, ricordatevi che nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento eravamo un paese colonizzato da varie potenze; ricordatevi che se questo è finito lo si deve al PCC, che è l'unico vero garante dell'unità, della stabilità interna e della difesa nei confronti di qualsiasi minaccia internazionale. La Cina è un paese unitario e centralistico, ma è anche un paese molto diversificato, perché – a differenza della lingua scritta che è unitaria – le lingue parlate, gli usi, i costumi, i valori, le abitudini, le etnie, i sistemi di trasporto, di comunicazione sono diversi tra Nord e Sud. Tenere assieme, unificare questo Paese è un'impresa che non è mai completamente conclusa.

Non va neppure sottovalutato il fatto che ci sono oggi in Cina 56 minoranze etniche riconosciute. È vero che sono solo il 10% della popolazione, ma questo 10% vuol dire circa 130 milioni di esseri umani e quindi non è poco. Una parte rilevante di queste minoranze etniche – o nazionali, come le chiamano i cinesi – vivono nelle aree di frontiera. I casi più importanti sono il Tibet e il Xinjiang musulmano, ma ve ne sono anche altri. Al controllo e all'egemonia sulle aree di frontiera e su quelle a largo insediamento di minoranze etniche si intreccia un elemento fondamentale

² Non è un caso che, da questo punto di vista, i cinesi non abbiano mai adottato un sistema come quello sovietico dell'Unione delle Repubbliche, scegliendone altri fin dal 1949.

per la Cina che è quello della sicurezza nazionale: il caso del Tibet è il più clamoroso perché, se dovesse succedere qualcosa, questo potrebbe riverberarsi a catena su altre aree a forte insediamento etnico.

Un altro tema su cui vorrei brevemente soffermarmi è quello che chiamerei delle compatibilità. Le dinamiche dello sviluppo economico e delle trasformazioni sociali cinesi hanno portato grandi progressi. Buona parte della popolazione è uscita dalla miseria, non tutta, una parte importante. C'è stata una diversificazione sociale, c'è un ceto ricco, che è una piccola percentuale di popolazione, ma che sicuramente rispetto alla maggior parte della popolazione è estremamente benestante. Questo tipo di diversificazione ha portato a tensioni. L'80-90% della popolazione cinese mediamente sta meglio di prima, c'è una fascia di povertà indubbiamente, ma rispetto a 20 anni fa non c'è paragone. C'è un problema di recupero e di eliminazione delle povertà che soprattutto sono forti nelle regioni interne, nelle regioni meno sviluppate. Le zone costiere industrializzate, più aperte al commercio internazionale, sono le più sviluppate. C'è una discrepanza, diversità tra le zone più ricche e quelle meno ricche che è estremamente forte. Parlando con degli amici cinesi si diceva che un contadino povero che viene dall'interno è all'80/90% meno povero di quello che era 20-25 anni fa; però quando un tempo dall'interno si recava a Pechino non vedeva le cose che si vedono oggi a Pechino. C'è il problema, direi molto importante, della percezione psicologica della diversità, delle differenze, della disuguaglianza. Pechino, Shanghai sono ormai non solo i centri principali del motore economico cinese. Soprattutto a Shanghai la percezione delle disuguaglianze dei redditi, delle opportunità, delle possibilità è molto forte e credo che ciò costituisca un problema ancor più grave della povertà, che ovviamente continua a esistere.

La compatibilità tra lo sviluppo economico e l'insieme delle politiche ecologiche e ambientali è un altro grosso problema per la Cina contemporanea. Chiunque vada a Pechino si rende conto – senza aver studiato nessun libro, senza aver indagato i problemi dell'anidride carbonica – che l'aria è assolutamente irrespirabile – ma ciò avviene non solo a Pechino... La soluzione è certo molto complicata, anche se lo sviluppo economico è rallentato rispetto al passato, attestandosi sul 7-7,5%, che è molto meno del 10-12% di alcuni anni fa. Secondo il governo cinese, questo 7% – se viene mantenuto – è sufficiente per dare risposte ai problemi dell'occupazione, benché i risultati vadano verificati nel corso degli anni. Quello cinese è uno sviluppo economico basato largamente sull'utilizzo di risorse estremamente inquinanti. Quando studiavo in Cina, alla fine degli anni '70, non c'erano quasi automobili; si andava in autobus e le poche auto-

mobili erano le famose automobili nere chiamate “bandiera rossa”, che portavano i dirigenti o i membri dello staff del partito in giro per la città da un ufficio all’altro, da una riunione all’altra. I cambiamenti di Shanghai sono stati enormi, ma non come quelli di Pechino che è stata completamente stravolta da questo sviluppo economico. Ormai ogni volta che ci vado, e ciò avviene una volta ogni due anni, non riesco più a riconoscere i cambiamenti. C’è un boom edilizio notevole; si va a dormire e, quando ci si sveglia il giorno dopo, c’è un nuovo palazzo.

Il popolo cinese ha sempre fatto sacrifici enormi: possiamo anzi dire che li ha fatti per secoli, perché la civiltà cinese è molto antica. Dopo il ’49, nel sistema socialista, ha continuato a farli e ha avuto poco in cambio – poco davvero dal punto di vista del benessere materiale ed economico. L’aspettativa era di fare sacrifici oggi per un domani radioso, ma non è stato proprio così, anzi... Ora l’oggi e il domani sono molto più radiosi di una volta sul piano economico, dei redditi, del benessere; però c’è il problema della salute, del welfare, quello della compatibilità ecologica, dell’inquinamento e tutta una serie di altre questioni. I cinesi hanno affrontato, a mio modo di vedere, con un po’ di ritardo questi problemi, ma hanno approvato finalmente tutta una serie di norme ambientali contro l’inquinamento. È anche un problema di capacità politiche, ma è oggettivamente difficile governare un Paese così grande. È difficile governare qualsiasi Paese, ma è molto molto difficile governare la Cina. Se noi consideriamo il quadro macroregionale cinese, constatiamo che ci sono periodici conflitti tra regioni e regioni, distretti e distretti per il controllo, ad esempio, delle risorse idriche e di quelle energetiche. Ci rendiamo così conto ancora una volta che esiste il problema di mantenere unito questo Paese dal punto di vista politico istituzionale, anche se non va dimenticato che questo paese è molto diversificato.

Potrei forse fare un accenno finale sui diritti umani e qui la questione è relativamente semplice. I cinesi non riconoscono la *Dichiarazione dei diritti umani*, firmata a Parigi il 10 dicembre 1948, perché hanno una concezione diversa dalla nostra. Per loro, infatti, i diritti umani sono il diritto alla sussistenza economica, sociale, ecc. ecc.

Sul piano della religione, quando studiavo in Cina nel 1976-77 ho visto molti monasteri e templi buddisti chiusi, trasformati in scuole di partito, scuole quadri, centri di militari, ma verso la fine del mio soggiorno in Cina, nei primi mesi del 1978, ho potuto anche notare che questi centri cominciavano pian piano a riaprire. C’è stato un grosso cambiamento positivo per quel che riguarda la politica di tolleranza religiosa da parte del governo cinese. Credo che su questo non ci siano molti dubbi. La cosa

che mi impressionò allora, e che mi impressiona tuttora, era la massa di persone che dopo 10-15 anni di chiusura si recava di nuovo presso questi centri religiosi. Le domande di fede erano soffocate, ma sono rimaste sotto le ceneri e, appena la cenere è stata un po' tolta, sono esplose nuovamente. Rispetto a 20-30 anni fa c'è un grosso sviluppo della tolleranza, ma c'è anche un limite costituito dal fatto che lo Stato ha messo in piedi una struttura attraverso la quale coordina le varie associazioni religiose. Si tratta in effetti di un importante limite politico, culturale e religioso: si tollerano le norme religiose, ma occorre che queste attività religiose si trovino inserite all'interno dell'Associazione Patriottica Buddhista, dell'Associazione Patriottica Taoista o dell'Associazione Patriottica Cristiana... con la conseguenza che non c'è un grande cambiamento rispetto al passato perché, in sostanza, è rimasta l'idea della non interferenza. Il caso del rapporto con il Vaticano e la Chiesa cattolica dà l'idea di quello che significa per i cinesi la religione: non è accettabile che uno Stato estero – e il Vaticano così viene percepito in Cina – interferisca nella politica religiosa nazionale. Si possono praticare tutte le religioni, ma lo si deve fare all'interno del quadro delle associazioni nazionali patriottiche. Tutta la querelle lunghissima su chi nomina i vescovi nasce da un problema di sovranità, dal fatto che i cinesi non accettano la sovranità del Vaticano da questo punto di vista.

PIERLUIGI VALSECCHI

L'AFRICA AL CENTRO

1. *L'Africa attraverso lo sguardo (incerto) dello storico*

Il tema originario che mi era stato proposto per questa conferenza era *Presente e futuro dell'Africa*. Ma mi sono detto che se gli organizzatori del ciclo chiedevano a me, uno studioso di storia, di parlare di questioni nodali della realtà africana odierna, avrebbero accettato che mi attenessi al mio ruolo, che è quello di guardare al passato e, casomai, cercare di capire se e come il passato possa contribuire a spiegare almeno in parte il presente. In ogni caso – mi si permetta la battuta – l'analisi del futuro esula dalle competenze dello storico che, quando la tenta, si rivela generalmente pessimista profeta dal momento che, come ben sappiamo, il destino siede sulle ginocchia di Giove più che fra le carte ammuffite di un archivio. È diverso però se mi si chiede di azzardare uno sguardo sul domani, non tanto in virtù della mia professione di storico, ma piuttosto in quanto persona che ha una qualche dimestichezza reale, diretta, personale con il presente del mondo che studio. Questa dimestichezza io ce l'ho in funzione del lavoro di ricerca che conduco in maniera sistematica dal 1987, con frequenza almeno annuale in una precisa parte dell'Africa che è l'Africa occidentale, più precisamente il Ghana e i paesi circostanti. Per ragioni di ricerca, sono stato anche in altri paesi del Continente (ad esempio, in Sudafrica nel 1992-1994, per studiare lo smantellamento del sistema razzista), ma l'Africa occidentale è la parte che conosco meglio e con cui mantengo un rapporto continuativo. Se parlo di Ghana, parlo perciò anche della mia vita e mi sento così intitolato a parlare, proprio come ciascuno è intitolato a ragion veduta a parlare dei paesi in cui vive e che ama, forse non con la sicurezza di un analista di politica ed economia internazionale, ma, secondo me, con altri elementi altrettanto importanti di attendibilità.

Sottolineo la mia prospettiva, che è lo sguardo dello storico, perché si tratta di un punto di vista che è poco presente nella comunicazione pubblica che riguarda l'Africa, oltre che – fatto ben più grave – nella maggioranza delle analisi sulla sua realtà contemporanea. Per essere più precisi, la dimensione storica che viene in qualche modo considerata è di solito quella che risale genericamente al dominio coloniale europeo, come se la

storia di quelle società e di quei paesi prendesse l’avvio solo con la conquista da parte degli europei nel tardo Ottocento. Questo, d’altra parte, era proprio ciò che sosteneva Hegel quando, nelle sue *Lezioni di filosofia della storia*, scriveva che l’Africa non è una parte storica del mondo, che il suo settentrione è parte integrante di Asia e Europa in termini di civiltà, ma il resto è “lo spirito senza storia”, ancora avvolto dalla natura. Insomma, un’Africa priva di storia e pertanto implicitamente periferica rispetto alla Storia del mondo. Ovviamente l’assunto hegeliano – comprensibile prodotto della sua epoca e gravido di trasparenti implicazioni di tipo razzistico – è stato non solo ampiamente criticato, ma totalmente superato e reso anacronistico proprio dallo sviluppo di una mole impressionante di studi sulla storia precoloniale delle società africane a partire dalla metà del Novecento. Tuttavia quella negazione hegeliana della storicità dell’Africa sembra sopravvivere per omissione nell’informazione odierna sull’Africa, ma anche – e questo è più preoccupante – in tante analisi socio-politiche ed economiche. Nell’una come nelle altre – e con pochissime eccezioni – tutto ciò che precede il colonialismo pare di fatto irrilevante per la comprensione delle vicende africane successive e specialmente della contemporaneità. Ma così ovviamente non è e invece una percezione chiara della complessità estrema della storia delle società del Continente è del tutto cruciale per conferire credibilità a qualsiasi interpretazione dei fatti odierni dell’Africa.

Come storico, invece metto l’Africa al centro del mio discorso ed è proprio per questo che ho scelto di intitolare il mio intervento *L’Africa al centro*, per quanto queste parole potranno forse suonare sorprendenti, considerando che analisi politiche e mezzi d’informazione ripetono quasi come un luogo comune che i paesi africani odierni – quelli a sud del Sahara in particolare – sono oggettivamente marginali nel quadro degli equilibri di potere, influenza e ricchezza a livello globale.

Mi interessa parlare dell’Africa per parlare di Africa. Il filosofo e scienziato politico camerunese Achille Mbembe – un intellettuale africano noto e tradotto anche in italiano – osserva molto acutamente che il discorso africanista ha sempre risentito e seguita ancor oggi a soffrire di un limite molto grave, che è quello di percepire e usare l’Africa, oltre la sua realtà oggettiva, come una sorta di campo sperimentale, come un raffronto retorico, come occasione per parlare di qualcos’altro; per dare base e corpo a discorsi più generali sullo sviluppo, sui conflitti, le guerre, i disastri naturali, la crisi dello Stato, la democrazia, la demografia, le migrazioni, il rapporto fra religione e politica, la sicurezza globale, per parlare, insomma, dell’Occidente e dei suoi problemi, prima ancora e più ancora che dell’Africa.

Secondo me, si tratta di una critica molto vera. Se studiamo l'Africa è per capire l'Africa in primo luogo, non per cercare di capire altro. L'Africa non è una pura funzione e appendice del nostro mondo, nonostante tutto ciò che noi diciamo e che ci viene detto sulla globalizzazione e l'interdipendenza mondiale.

L'Africa è un grande continente che si snoda da nord a sud in ambienti diversissimi fra loro. Si coltiva la vite nella Provincia del Capo in Sudafrica come si coltiva la vite in Tunisia. Si va dal clima temperato mediterraneo al clima temperato australe; nell'intervallo ci sono due deserti, fra cui il Sahara, il più grande del mondo, la foresta tropicale, la savana, i bacini di tre fra i maggiori fiumi del globo e di un lago grande come metà Adriatico, altipiani, acrocori e imponenti catene montuose. Il Continente è composto da grandi regioni molto diverse fra loro. Pensiamo all'Africa settentrionale, da sempre parte integrante anche della storia e della cultura del mondo mediterraneo e dell'Europa e, in fondo, lontana e diversa dall'Africa centrale – quella occupata dal grande sistema fluviale del Congo – ben più di quanto la Penisola iberica sia diversa e lontana dalla Regione russa, che fanno tutte e due parte dell'Europa storica e di un mondo che ha fortissimi elementi di identità – pensiamo solo al cristianesimo e all'eredità dell'Impero romano. Ancora fino alla conquista coloniale europea nel tardo Ottocento, le società dell'Africa occidentale a sud del Sahara erano fortemente proiettate verso dinamiche di rapporti e scambi – umani, economici e culturali – che guardavano al mondo atlantico e a quello islamico, mentre del tutto marginale era l'interazione con la metà centro-meridionale del Continente; allo stesso modo, il Corno d'Africa – con al centro l'Etiopia con le sue tradizioni cristiane e islamiche e un'antichissima cultura scritta – era rivolto verso la Penisola araba, la Valle del Nilo, il Vicino oriente e il sistema dell'Oceano indiano ben più di quanto guardasse al resto del Continente.

L'Africa comprende oggi 54 Stati sovrani, Non c'è da meravigliarsi che questi paesi siano fra loro molto differenti. Hanno ambienti naturali, società e storie molto diversi. Eppure si possono vedere elementi importanti di similitudine. Considerando complessivamente le vicende africane dell'ultimo secolo e mezzo, balza agli occhi l'evento macroscopico della conquista coloniale europea, che ha interessato – per quanto con modalità abbastanza diverse – tutti i paesi dell'Africa, con le sole eccezioni di Liberia ed Etiopia (l'occupazione italiana dell'Impero etiopico, paese membro della Società delle Nazioni, fra il 1936 e il 1941 non rientra in una classica tipologia coloniale). I popoli africani, passati per la strettoia della conquista europea del tardo Ottocento, si sono trovati ad affrontare

un problema comune, vale a dire quello di relazionarsi con un piccolo numero di paesi europei dominatori: Gran Bretagna, Francia, Portogallo, Germania imperiale (fino alla prima guerra mondiale), Italia (fino alla seconda), Belgio e Spagna. Le tipologie di dominio sono state simili, pur con una serie di differenze. In questo senso l’assoggettamento coloniale ha messo capo a un contesto oggettivo – per quanto largamente caratterizzato in negativo – di unificazione dell’Africa in età contemporanea. Questa identità comune si è andata poi rafforzando proprio nella rivendicazione anti-coloniale e nel processo di decolonizzazione, fra gli anni ’40 e gli anni ’60 del Novecento. La lotta per l’emancipazione ha forgiato una vera e propria identità continentale africana. Oggi gli abitanti del Continente – forse ancor più degli europei – non esitano a definirsi “africani”, adottando in positivo una categoria identitaria molto forte che si sovrappone senza contraddizione ad altre identità più specifiche: quelle nazionali e locali in primo luogo.

Questa identità continentale è incarnata dall’Unione Africana, erede, a partire della sua costituzione nel 2001, della precedente Organizzazione dell’Unità Africana, fondata nel 1963. L’Unione Africana è un’istituzione simile all’Unione Europea; raccoglie quasi tutti i paesi dell’Africa, i quali sono poi anche membri di una serie di organizzazioni regionali, che in alcuni casi sono particolarmente forti e importanti: come ad esempio, per citare solo le due principali, l’ECOWAS, la Comunità economica dell’Africa occidentale e la Southern African Development Community. Le identità macroregionali africane sono indubbiamente forti e spesso, oltre la sola geografia, fondate sulla condivisione di importanti dimensioni storiche, linguistiche, religiose, economiche.

Il discorso intorno alle questioni delle identità africane, in particolare quelle nazionali, è particolarmente significativo di come il Continente e la sua storia siano stati e siano ancor oggi generalmente rappresentati dal mondo esterno.

Senza dubbio un effetto macroscopico del colonialismo europeo è quello di aver dato origine a una carta politico-territoriale dell’Africa molto diversa da quella esistente ancora negli anni ’70 dell’Ottocento. Tuttavia, un’analisi storica più attenta suggerisce cautela rispetto alla generalizzazione. I casi dei singoli paesi sono molto differenti. La parte centrale del Ghana, ad esempio, è una grande regione che è stata anche un grande regno. l’Ashanti. A partire dal tardo XVII secolo l’Ashanti si è ingrandito costruendo un impero territoriale. Successivamente gli inglesi, nel 1896, occuparono il Regno ashanti e completarono così la costruzione della loro colonia della Costa d’Oro (oggi Ghana), che corrisponde ap-

prossimativamente ai territori ai quali il dominio ashanti aveva già conferito un importante grado di omogeneità. L'Impero ashanti è dunque, per larga parte, alle radici dell'odierna dimensione nazionale del Ghana, sicuramente consolidata dal dominio coloniale, ma a questo preesistente. Oggi il Regno ashanti esiste come entità costituzionalmente riconosciuta all'interno del Ghana e il re, l'Asantehene, è una figura cruciale nel sistema di potere – reale e formale – del paese. Il dato di fondo è che l'essere ashanti – e sudditi del re degli ashanti – costituisce una componente identitaria irrinunciabile per milioni di ghanesi, che non per questo mettono in dubbio il proprio senso di appartenenza nazionale come cittadini della Repubblica del Ghana. Normalmente un ghanese si sente ghanese proprio come si sente ashanti, o membro di un altro gruppo o sezione territoriale fra quelle che formano il paese.

Un caso come quello del Ghana – che tuttavia trova riscontri analoghi in molti altri paesi africani – dice di una storia di costruzione delle appartenenze nazionali differente da quella conosciuta dai paesi e popoli europei, ma comunque una storia che non ha alcun senso leggere come solo frutto dell'imposizione del dominio coloniale europeo su congerie di "tribù" prive in precedenza di un senso di superiore appartenenza o comunanza. Ciò tra l'altro sarebbe veramente una sopravvalutazione infondata della realtà dell'imperialismo coloniale europeo. Infatti, se consideriamo i limiti temporali del colonialismo in Africa, emerge che tranne che per pochi paesi (l'Algeria viene invasa dai francesi nel 1830, il Sudafrica ha un'esperienza di insediamento europeo dal XVII secolo), il dominio coloniale europeo è una realtà che si instaura a partire dagli anni '80 dell'Ottocento. In molti casi ben più tardi. La Francia proclama il Madagascar propria colonia solo nel 1897, l'Ashanti è formalmente annesso dagli inglesi solo nel 1901, il sultano/califfo di Sokoto, che governava lo Stato più grande dell'Africa occidentale, abbandona la propria capitale alle truppe britanniche solo nel 1902, gli italiani invadono la Libia solo nel 1911. Già pochi decenni dopo queste conquiste, la Libia diventa indipendente (1951), mentre Costa d'Oro/Ghana, Nigeria e Madagascar conquistano il pieno autogoverno e accederanno alla completa sovranità fra il 1957 e il 1960, insieme a un grande numero di altre colonie del Continente. Alla metà degli anni '60 solo pochi paesi saranno ancora sottoposti a forme di controllo europeo. La gran parte dell'Africa è stata colonia di paesi europei per periodi ben più brevi della durata a oggi dell'occupazione del Tibet da parte della Repubblica Popolare Cinese, che inizia con l'invasione del 1950.

Insomma, il dominio coloniale europeo sull'Africa è una vicenda veramente breve quando la si misuri con il metro temporale della storia,

specialmente se paragonato alla vicenda coloniale delle Americhe. La conquista europea di quel Continente l’ha radicalmente trasformato nella stessa composizione umana, etnica e culturale delle sue società attraverso stermini, sostituzione di sistemi socio-politici, immigrazione europea, importazione forzata di africani (schiavi), imposizione del cambiamento religioso, e molto altro. Tutto ciò in Africa non è avvenuto. Le società del Continente sono state sottomesse, ma non distrutte o completamente ridisegnate. Il mondo precoloniale ha una sua sostanziale continuità in quello coloniale. Del resto, molto spesso gli africani hanno avuto la capacità oggettiva di negoziare la propria posizione nei confronti del dominatore coloniale partendo da una base contrattuale relativamente favorevole per loro. Nel 1935 la Nigeria aveva 19 milioni di abitanti distribuiti su un milione di chilometri quadrati. Dopo l’India era la colonia britannica più grande. Eppure tutti gli europei residenti in Nigeria durante quell’anno arrivavano a soli 5.700, inclusi i dipendenti e le maestranze degli interessi mercantili e minerari, ma incluso specialmente l’insieme del personale amministrativo e militare inglese, peraltro per gran parte concentrato in pochi centri maggiori. Secondo voi chi amministrava veramente i nigeriani? La risposta ovvia è: altri nigeriani, vale a dire, in primo luogo, le istituzioni socio-politiche proprie della storia nigeriana, ossia tutto il complesso di gerarchie e funzioni che venivano dal recente passato precoloniale. Erano, ad esempio, i molti re, sultani e capi dei diversi Stati e territori sottomessi nel corso della conquista coloniale che seguitavano a operare reggendo la società di fatto, ma anche di diritto, dal momento che il sistema coloniale britannico nell’Africa tropicale si strutturava in base a un sistema definito di “governo indiretto”, ossia più o meno ispirato al ruolo fondamentale riservato ai sovrani e principi locali nel governo di una gran parte dell’India britannica. In questo senso il colonialismo era nello stesso tempo un sistema forte di egemonia, ma basato su una presenza gestionale da parte dei dominatori coloniali che presupponeva un alto grado di consenso e adesione da parte dei dominati.

In questo senso, la realtà del dominio coloniale europeo in Africa è insomma quella di un imperialismo “debole” e, tutto sommato, la rapidità con cui l’esperienza si dissolve è una dimostrazione di questo dato.

D’altra parte sarebbe sciocco negare che l’esperienza coloniale abbia lasciato tracce profonde. Se si torna, ad esempio, alla carta politica dell’Africa in epoca coloniale, dobbiamo constatare che i confini fra le diverse colonie corrispondono quasi esattamente ai confini degli odierni Stati indipendenti. In altre parole, se il colonialismo europeo non è la sola base delle identità politiche e territoriali africane odierne, tuttavia la sua

azione è cruciale nel ridefinire appartenenze e identità, dando origine alle unità territoriali su cui si fondano gli Stati-nazione generati dal processo di decolonizzazione. Questo dato di fatto induce molti a dedurre che lo Stato-nazione africano contemporaneo sia debole perché è il prodotto più degli interessi coloniali degli europei che non di una storia autonoma delle società africane, oppure perché non sia sostenuto da un'idea radicata e condivisa di nazione: in fondo, si tratta di territori messi insieme raggruppando regni e entità politiche precedenti e includendoli in nuove compagini un po' sintetiche, costituite in primo luogo sulla base degli interessi degli europei. Sono obiezioni probabilmente fondate se l'idea di Stato-nazione a cui facciamo riferimento è quella che è venuta maturando nella storia recente dell'Occidente, ma l'esperienza dell'Africa, come si è detto, è stata diversa.

Eppure queste identità nazionali apparentemente così fragili, perché tanto recenti, disomogenee e frammentate etnicamente, linguisticamente o dal punto di vista religioso, hanno mostrato dopo la decolonizzazione una singolare capacità di resistenza, sopravvivendo quasi tutte pressoché intatte a decenni di crisi, conflitti, fallimenti, minacce di dissoluzione. L'assetto dei confini sancito dalla decolonizzazione ha retto egregiamente. Ci sono state eccezioni: il Sudan nel 2011, dopo decenni di guerra civile, ha infine accettato la secessione – negoziata e sancita da un referendum – del sud del paese, che ha costituito una nuova nazione sovrana. L'Eritrea si era già separata dall'Etiopia nel 1993, ma nella generalità dei casi la geografia nazionale uscita dall'esperienza coloniale non è stata messa sostanzialmente in discussione, mentre, come ben sappiamo, quando è finita l'Unione Sovietica la carta dell'Est europeo è stata completamente ridisegnata, ripetendo un processo di mutamento radicale già visto alla fine della prima guerra mondiale. Con tutte le sue innegabili debolezze, il sistema degli Stati africani odierni pare aver comunque trovato un contesto di riferimento geopolitico in grado di durare.

È opportuno prendere atto di questa semplice realtà quando si cerchi di interpretare le vicende africane odierne, altrimenti il rischio è quello di perdere di vista il vero obiettivo – vale a dire la comprensione degli eventi – per inseguire invece la risoluzione di un problema che è falso in quanto mal posto: ossia cosa manca, perché manca e quanto manca allo Stato africano – e alla cultura politica degli africani – per “raggiungere” i modelli di Stato e di politica consolidati in Occidente o in altre parti del mondo. Come se la storia fosse una sorta di percorso obbligato a gradini per raggiungere degli stadi prefissati. Si tratta di una banale riduzione dell'idea evoluzionistica e, comunque, non funziona.

2. *La dipendenza oltre le indipendenze*

Se rivolgessimo a noi stessi la domanda “a cosa serve lo Stato”, penso che, risponderemmo più o meno: lo Stato è per governare: nasce per reggere la società e il territorio ed è un prodotto della storia e della cultura della società stessa.

Invece nell’Africa coloniale e post-coloniale, più che in qualsiasi altra parte del mondo, le istituzioni dello Stato hanno avuto a che fare non solo e non tanto con l’idea di governo della società, ma in primo luogo con quella di “sviluppo” della società stessa. Nella retorica coloniale lo Stato sul modello occidentale veniva impiantato in Africa per la “valorizzazione” del territorio e per la “civilizzazione” e lo “sviluppo” della società: nelle colonie britanniche il termine “development” era già comunissimo proprio in associazione con l’operare delle istituzioni coloniali agli inizi del Novecento, quando in Gran Bretagna non lo si associava alla politica, bensì all’economia, alla scienza o ad altro. Allo stesso modo, il percorso della rivendicazione anticoloniale degli africani è segnato dall’idea centrale di un’emancipazione politica come parte di un processo più generale di “sviluppo” della società e del territorio.

Negli anni della decolonizzazione a incarnare questa concezione furono partiti e movimenti di ispirazione prevalentemente socialista. Dalla metà degli anni ’60 i governi democratici eletti al momento dell’indipendenza lasceranno il posto a esperienze autoritarie di vario tipo e segno ideologico, ma sempre conformi a questa idea di uno Stato che ha come obiettivo principale quello di trasformare la società attraverso un processo di crescita socio-economica, ma anche di cambiamento culturale. Di fatto lo Stato è visto come l’agente di un superamento del passato coloniale e precoloniale, prima ancora che un legame con la storia e la cultura della società locale.

Questa concezione è alla base della più generale “questione dello sviluppo” che domina il discorso della politica in Africa in maniera molto più totalizzante che in altre parti del mondo. Ma se il fine proclamato della politica e dello Stato seguita a essere una dimensione di “sviluppo” della società, gli ormai sessant’anni di indipendenza africana non hanno tuttavia risolto un problema preliminare di fondo, ossia quello della mancanza di una reale capacità dei gruppi dirigenti africani di incidere sulle decisioni strategiche che riguardano i sistemi produttivi dei propri paesi e la loro collocazione nel sistema globale dei rapporti di mercato e di potere.

La questione della crescita è inestricabilmente intrecciata con il problema della dipendenza.

L'inclusione dell'Africa nel sistema dei rapporti mondiali è un processo antico, incentivato, almeno a partire dal XV secolo, dall'avvio di quel colossale processo di mondializzazione aperto dai grandi viaggi marittimi degli europei verso l'Asia orientale e le Americhe.

L'Africa diviene immediatamente una componente molto importante in quel sistema di rapporti, che era policentrico, ma dove l'Europa aveva un ruolo cruciale in termini di connessione. La posizione in quel sistema del Continente africano, ma in particolare delle regioni subsahariane, diviene rapidamente quella di produttori e fornitori di materie prime pregiate – ad esempio, oro e altri minerali preziosi, spezie, avorio – e di manodopera: in primo luogo la manodopera coatta rappresentata dalla esportazione di schiavi – sebbene il Continente avesse mediamente una demografia ridotta. La tratta negriera ha contribuito in maniera fondamentale al popolamento delle Americhe, cambiando completamente la faccia di ampie plaghe di quel Continente.

Questo sistema di rapporti va definendosi e ampliandosi nel giro di alcuni secoli, conoscendo anche mutamenti epocali – come la fine dell'esportazione di schiavi nel corso dell'Ottocento. In una prima lunga fase gli africani hanno ampia autonomia e capacità di movimento nella logica di scambio, che tuttavia – proprio nel XIX secolo – va riducendosi in connessione con la loro crescente specializzazione come produttori e esportatori di materie prime grezze sulla base di prezzi sostanzialmente decisi dal mercato esterno e, di converso, come importatori netti di manufatti (si pensi ad esempio alle armi, ma anche alle stoffe e altri beni di consumo).

Questo quadro si definisce e si cristallizza a fine Ottocento con la spartizione coloniale e, in seguito, anche la decolonizzazione e l'indipendenza lo modificano solo molto parzialmente. Ancora ai nostri giorni questa caratteristica è chiara evidenza di debolezza strutturale in situazioni che peraltro sono di netta crescita di molte parti dell'Africa. Un'economia di notevolissime dimensioni come quella della Nigeria, un grande paese produttore di petrolio, che rappresenta oggi la più grande economia del Continente, superiore a quella del Sudafrica, è comunque importatrice di petrolio raffinato e beni di consumo, ma debole esportatrice di prodotti finiti. Il Ghana è oggi il secondo più grande produttore mondiale di cacao dopo la Costa d'Avorio, ma non è sicuramente un grande esportatore mondiale di cioccolato, o di cacao manufatto.

Questa è la realtà della dipendenza delle economie africane da contesti di mercato le cui leve di controllo, indirizzo strategico, governo sono totalmente esterne al Continente e sulle quali i gruppi dirigenti dei paesi africani non hanno modo di influire se non marginalmente. Per quanto

attiene le dinamiche dello sviluppo, questo stato di cose ormai antico ben difficilmente può essere sanato da meri processi di adattamento che non aggrediscano la debolezza strutturale dell’Africa subsahariana in questo rapporto del tutto diseguale.

Gli anni ’40 e ’50 del Novecento furono una fase di crescita per le economie di molte colonie africane, come per tutti gli altri produttori di materie prime. L’Europa, uscita dalla guerra, era in piena ricostruzione e aveva bisogno delle produzioni africane: i prezzi erano alti e alcune aree del Continente raggiungevano livelli considerevoli di reddito. Erano questi i paesi che lanciavano la lotta per l’emancipazione. I ceti sociali in crescita volevano uguaglianza e indipendenza politica. In poche parole, i processi già da tempo in atto di messa in discussione dell’ordine coloniale erano potenziati dall’avvio di sostanziose dinamiche di crescita a livello locale e tutto ciò contribuiva a potenziare le speranze di una emancipazione netta e rapida dalla dipendenza economica dall’Occidente, che sarebbe seguita – si diceva – alla liberazione politica. Insomma, le aspettative erano molto alte al momento dell’indipendenza. Dopo i paesi dell’Africa settentrionale, il Sudan (1956) e il Ghana (1957) conquistavano la sovranità, seguiti nel 1960 da una quindicina di altre ex-colonie: era l’anno dell’Africa. Via via anche gli altri paesi si liberavano dal controllo coloniale. Ma proprio mentre il colonialismo si liquefaceva, finiva anche la congiuntura economica favorevole per il Continente. L’Europa completava la ricostruzione e avviava il boom economico. Le importazioni dal Sud del mondo perdevano di peso relativo, i prezzi delle materie prime tropicali calavano. La congiuntura di mercato favorevole per l’Africa si esaurisce completamente nel corso degli anni ’60-’70, riducendo in maniera drammatica la dimensione delle risorse effettive a disposizione degli apparati politici e di conseguenza la loro capacità di soddisfare le promesse della lotta per l’indipendenza. I costi dei servizi sociali crescono a dismisura, a fronte dell’andamento negativo dei termini di scambio e le crisi energetiche – come quella dei primi anni ’70 – fanno il resto. Ma a complicare il quadro intervengono dinamiche come l’impressionante balzo demografico della seconda metà del Novecento: la popolazione dell’Africa triplica fra il 1950 e il 1990.

Insomma un gran numero dei nuovi paesi indipendenti declinano rapidamente verso uno stato di crisi generalizzata, indebitamento, povertà di massa. Collassano le reti di consenso della politica: i governi eletti si screditano e i vuoti di potere e di presenza delle istituzioni ancora deboli delle recenti democrazie innescano problemi di stabilità che spesso diventano cronici.

Un segnale diffuso della crisi è il prevalere di logiche di trinceramento identitario, su base regionale, o etnica o religiosa. I pretesti della difesa dell'unità nazionale o della necessità di far fronte alle sfide dello sviluppo portano al rapido smantellamento dei sistemi democratico-parlamentari creati dalla decolonizzazione. In pochi anni prevalgono quasi ovunque regimi di tipo dirigitico a partito unico, in molti casi ispirati a dottrine di tipo socialista e spesso nettamente autoritari. Ma gli esiti di svolte di questo tipo non sortiscono gli effetti proclamati. La base sociale dei governi è nelle città e rimane nelle città, mentre la popolazione rurale – ossia la grande maggioranza – resta ai margini del sistema. Il restringersi della capacità di costruzione del consenso da parte della politica favorisce le svolte di tipo autoritario. Entro la fine degli '70 la maggioranza dei paesi africani aveva conosciuto colpi di stato militare e pressoché tutti erano governati da regimi di tipo autoritario.

La dura recessione degli anni '70 conduce a una crescita esponenziale del debito pubblico e provoca le gravissime crisi di indebitamento dei paesi africani che, a partire dagli anni '80, sono affrontate in molti casi con drastici piani di aggiustamento strutturale accettati da molti governi e regimi in seguito ad accordi di prestito con Banca Mondiale e Fondo Monetario Internazionale. Il ruolo dello Stato viene ridotto, spesso drasticamente. La popolazione è colpita dal taglio dei servizi, che spesso erano già del tutto carenti. I dipendenti pubblici ma anche la popolazione rurale soffrono in modo particolare e spesso si assiste all'aggravarsi di dinamiche di destabilizzazione socio-politica che sono fra le cause principali di alcuni dei conflitti civili conosciuti da diversi paesi.

3. Svolte e ripresa

A partire dal 1990 l'Africa conosce un poderoso movimento di cambiamento politico. La fine della Guerra fredda modifica sostanzialmente il ruolo del Continente nel quadro strategico mondiale: viene meno la necessità dei "regimi clienti" che tutelavano posizioni e interessi dell'una o dell'altra superpotenza. Diversi regimi africani vengono abbandonati a se stessi e molti entrano in crisi finale sull'ondata di proteste popolari. Una serie di paesi mettono in atto processi di democratizzazione, che passano per la ricostituzione di forme di democrazia parlamentare multipartitica, che in diversi casi si radica con successo dando origine a trasformazioni durature. Il grande cambiamento politico degli anni '90 è anche specchio di una profonda trasformazione di società che a distanza di alcuni decenni

dall’indipendenza sono ormai cambiate e diversificate al proprio interno dal punto di vista sia della composizione di classe, sia del tipo di cultura condivisa, trasformata da processi epocali come l’istruzione di massa, l’inurbamento, lo sviluppo dei mezzi di comunicazione, l’avvio dell’emigrazione fuori del continente.

Gli anni ’90 vedono parallelamente il riavvio di dinamiche di crescita economica. La cura da cavallo dell’aggiustamento strutturale aveva sortito in vari casi dei risultati consistenti. Diversi paesi o regioni del Continente hanno cominciato nel primo decennio del XXI secolo a godere gli effetti di una ripresa corpora.

Pensiamo al Sudan, un paese petrolifero, che è anche un paese che investe massicciamente sull’agricoltura e dove va crescendo, proprio negli anni ’90, una piccola o media impresa di servizio del settore agricolo proprio intorno alla capitale Khartoum, sulle rive del Nilo Bianco, nel cuore demografico e agricolo del paese.

I ceti medi *in nuce* dei primi decenni dopo l’indipendenza stanno crescendo numericamente e, in diversi paesi, all’inizio del XXI secolo sono ormai sezioni importanti della popolazione totale. In un paese come il Ghana, con circa 26 milioni di abitanti, forse 5-6 milioni di persone possono essere in qualche modo classificate come membri di una classe media nazionale.

Se guardiamo oggi agli Stati africani definiti dalle statistiche internazionali come paesi a reddito medio, magari medio-basso, noteremo che la lista include un buon numero di paesi fra cui quelli che fino agli anni ’80-’90 erano considerati paesi in condizioni di povertà estrema. Le cose sono molto cambiate negli ultimi 25 anni. In parecchi paesi l’estrazione di petrolio, gas naturale e altri minerali hanno segnato aumenti di ricchezza improvvisi come nel caso della piccola Guinea equatoriale. La Nigeria e il Sudafrica oggi sono le due maggiori economie del continente. Accanto all’innegabile persistenza di grandi sacche di povertà, arretratezza, esclusione, è tuttavia nata un’Africa di paesi a reddito medio o medio-basso che è una novità macroscopica. Nel 2013 la Banca Mondiale prevedeva che, se i tassi di crescita del prodotto domestico lordo si fossero mantenuti ai livelli del momento, la maggioranza delle nazioni africane avrebbe raggiunto entro il 2025 lo status di paesi a reddito medio. E anche se da allora ci sono stati arresti e mutamenti nei diversi processi di crescita, la previsione regge tuttora per molti paesi.

L’Africa sta diventando rapidamente la principale frontiera mondiale in termini di competizione per il controllo di risorse fondamentali o energetiche, con in prima fila il petrolio e il gas naturale, ma anche del solare,

e altro. Dispone di risorse scarse a livello planetario, ma abbondanti nel Continente e comunque con un interesse di mercato crescente. Ad esempio, l'acqua e la terra coltivabile. La Cina e l'India acquisiscono enormi estensioni di territorio da adibire a monoculture agricole di cereali o per la produzione energetica. La Cina come sapete ha fame di risorse energetiche. Infine, molte parti dell'Africa hanno anche una manodopera che oggi, attraverso il sistema educativo, può accedere a livelli medio-alti di formazione mantenendo per ora costi relativamente bassi. Diversi paesi americani ed europei importano da anni quadri specializzati di livello, come infermieri, medici e ingegneri da paesi africani, al di là del fatto che flussi di questo tipo hanno ovviamente ripercussioni negative per quegli stessi paesi africani che formano la manodopera e la perdono nell'emigrazione. Se vogliamo entrare nell'aneddotica sulla realtà della dipendenza africana, posso ricordare che una decina di anni fa un'offerta americana di reclutamento per portare a lavorare negli Stati Uniti quattordici ingegneri della centrale termoelettrica di Tema, che era la seconda per importanza del Ghana e serviva la capitale e il porto principale, ha minacciato di bloccare completamente il funzionamento dell'impianto da un giorno all'altro. Il governo ha dovuto intervenire precettandoli in emergenza. Questa è la dipendenza.

4. Prospettive e limiti

C'è sempre stato un forte interesse nell'Occidente e nel Nord del mondo per le risorse dell'Africa, ma oggi gli interessi delle antiche egemonie consolidate nel Continente fronteggiano, spesso con notevole difficoltà, la competizione di nuovi concorrenti formidabili, per citare i maggiori: Cina, India, Turchia, i paesi del Golfo, Corea e Brasile oltre che il Sudafrica.

La Cina sta perseguendo un piano complessivo di espansione capillare in settori strategici come quello della produzione energetica, mineraria, agricola di cui il mercato cinese ha disperata necessità. È aumentata vertiginosamente la mole degli investimenti cinesi, con una presenza che si esplica ad alti livelli. L'India è presente specialmente in Africa orientale.

Allo stesso tempo questi nuovi partner si presentano come particolarmente attraenti per i gruppi dirigenti africani: è interessante poter giocare con nuovi referenti e, quindi, alzare la propria capacità negoziale e contrattuale. Fino a ieri invece era un sistema di mercato costretto che faceva riferimento esclusivamente all'economia del Primo mondo. Questa trasformazione del quadro dei partner economici dei paesi africani ha conse-

guenze importanti in termini di strategia generale dello sviluppo, sia perché ha consolidato un quadro imponente di rapporti fra i paesi del Sud, sia perché ha migliorato su scala complessiva la capacità negoziale dei paesi africani. Tuttavia, almeno per ora, l’Africa nel suo complesso – e quella subsahariana in particolare – seguita a scontare una posizione nettamente secondaria nel quadro degli equilibri globali di forze e influenza.

Se non altro, dall’inizio di questo millennio l’Africa sembra aver invertito nel suo complesso la rotta di marginalità e isolamento che si era imposta a partire dagli anni ’70; tuttavia, la crescita africana tuttora incentrata sugli andamenti dei prezzi delle materie prime e sullo sviluppo dell’industria petrolifera non contribuisce sicuramente a diminuire, da una parte, la dipendenza quasi totale delle economie africane dall’exportazione di materie prime e, dall’altra, la sua debolezza strutturale.

Un dato innegabile è stato, nel corso dei tre decenni trascorsi, la crescita della democrazia in molti paesi. È un dato assodato, estremamente apprezzato da tutta la classe media urbana, che oggi è numerosa, come ho detto, e anche dalla popolazione rurale che tende a sentirsi più inclusa, ma i limiti del sistema e della classe politica restano forti. La corruzione è un problema gravissimo quasi ovunque. La necessità dei leader politici e dei partiti di costruire e mantenere sistemi di consenso elettorale che oggi sono fondamentali certo non aiuta a superare le pratiche clientelari di redistribuzione delle risorse aumentando così il contesto della corruzione endemica.

La politica delle democrazie africane odierne è quasi sempre una politica troppo debole e non è comunque in grado di operare scelte strategiche nella direzione necessaria. Non è, ad esempio, in grado di tassare il patrimonio in paesi in cui la sperequazione di reddito sta crescendo in maniera esponenziale. Lo Stato non è in grado di fornire servizi di base, non è in grado di adottare misure a protezione e incentivazione dell’agricoltura che tuttora, nella gran parte dei paesi, consente appunto la sussistenza di percentuali altissime della popolazione. Questi gruppi dirigenti africani non sono in grado di decidere e di attuare in maniera autonoma investimenti infrastrutturali di base, la cui logica è quasi sempre ancor oggi dominata da interessi internazionali legati allo sfruttamento di risorse naturali per l’esportazione. Le dotazioni di ferrovie e strade dei paesi che si affacciano sull’Atlantico, ad esempio, collegano alla costa le aree di produzione per l’esportazione, ma spesso evitano regioni con grande concentrazione di popolazione e più generalmente i territori dell’interno; inoltre, sono particolarmente carenti in termini di collegamento fra nazioni confinanti e vicine, per cui – e questo è il vero paradosso – i cuori produttivi e demografici dei diversi paesi sono di solito poco connessi fra loro. In-

somma, come nell'era coloniale, le infrastrutture terrestri di comunicazione e trasporto sono concepite principalmente come "corridoi di deflusso" dall'Africa di risorse pregiate, piuttosto che come servizi concepiti nell'interesse dell'Africa e delle sue popolazioni.

5. Guerre e contestazione del sistema

Associare l'Africa alle guerre è un luogo comune. L'Africa nel suo insieme per i tre decenni passati è stata l'area con maggior densità di conflitti e guerre civili. Nel 2016 ospitava circa una metà dei conflitti combattuti nel mondo. È pur vero che, lasciando fuori il Medioriente, le guerre oggi sono molto meno di vent'anni fa e anche complessivamente sono molto diminuiti i conflitti in Africa, ma il dato rimane. A partire dalla fine del dominio coloniale europeo la guerra si è manifestata secondo varie tipologie: guerre di liberazione da forme di colonialismo esterno, come in Angola, Mozambico, Capo Verde, Guinea Bissau, Zimbabwe, Sahara occidentale, Namibia; guerre per la secessione o l'autodeterminazione, quali quelle del Katanga rispetto al Congo, del Biafra in Nigeria, del Sud-Sudan dal Sudan, dell'Eritrea dall'Etiopia, di Cabinda dall'Angola, della Casamance dal Senegal e altre ancora; conflitti interetnici come, per ricordare due esempi famigerati, il caso estremo degli stermini del 1994 in Ruanda, ma anche gli avvenimenti tragici che hanno ripetutamente sconvolto il Burundi; guerre legate a processi rivoluzionari, come nel Corno d'Africa, quella fra Somalia ed Etiopia o, in Africa australe, quelle in Angola e Mozambico, ma anche la lotta contro il razzismo sudafricano; guerre civili legate alla crisi o addirittura al collasso dello Stato: Somalia, Repubblica democratica del Congo, Congo Brazzaville, Liberia, Sierra Leone, Costa d'Avorio, Repubblica Centrafricana, Algeria; la guerra nella Repubblica democratica del Congo è divenuta anche conflitto fra Stati, così come la guerra fra Etiopia ed Eritrea (1998-2000), formalmente causata da rivendicazioni territoriali sul confine fra i due paesi. Grandi interessi legati allo sfruttamento delle risorse o al mercato delle armi, hanno spesso giocato in questi conflitti, complicandoli, protraendoli, condizionandone le soluzioni politiche; inoltre, negli anni della Guerra fredda, diverse crisi belliche africane hanno assunto anche il carattere di "guerre per procura" fra i due schieramenti mondiali contrapposti. Tuttavia, possiamo certamente notare che le guerre africane hanno avuto fino a pochi anni fa un carattere che le accomunava tutte. Al di là della varietà delle loro tipologie, queste guerre, per quanto fossero

distruttive, per quanto numerosi ne fossero i protagonisti e importanti gli interessi interni ed esterni coinvolti, rimanevano comunque di portata strettamente limitata al Continente, almeno fino a ieri. Quando nel 1987 si contavano in Africa 10 milioni di profughi, noi in Occidente non li vedevamo. Le guerre africane non fuoriuscivano dall’Africa, non avevano insomma ripercussioni consistenti di rilievo globale, contrariamente, ad esempio, a quanto per decenni accadeva con i riflessi imponenti della conflittualità che interessava – e interessa tuttora – un territorio di soli 27 mila chilometri quadrati circa (per intenderci, poco più della superficie della Lombardia) quale è quello coperto complessivamente da Israele e Palestina. Sapete qual è stato in assoluto il maggior conflitto nel mondo in termini di vittime dopo la seconda guerra mondiale? La risposta è: la guerra che fra il 1986 e il 2003 ha interessato in due riprese la Repubblica democratica del Congo, causando oltre 4 milioni di morti. Le guerre in Corea e in Vietnam, per quanto terribili, non hanno mai contemplato cifre tanto spaventose. Eppure ci ricordiamo a stento del conflitto in Congo – peraltro ancora non del tutto risolto – che ha visto l’intervento di molti altri paesi, oltre che dell’ONU. Vi pare che la guerra del Congo abbia occupato nell’attenzione della politica mondiale e dell’informazione un rilievo commisurato alle sue dimensioni?

Semplicemente le guerre africane sono state a lungo trattate come crisi di rilievo controllabile e controllato. Sconvolgevano le società africane che ne erano investite, ma non producevano ripercussioni nella grande politica mondiale.

Eppure oggi, per la prima volta dopo decenni, guerre combattute in Africa hanno acquisito rilevanza inusitata, mettendo in discussione equilibri ben più vasti che coinvolgono il Mediterraneo e il Vicino Oriente e, più in generale, gli assetti globali di egemonia.

In effetti, nel corso di questo secondo decennio del XXI secolo, le cose sono cambiate per via di due processi strettamente collegati: il primo, già menzionato, è il passaggio dell’Africa subsahariana a frontiera mondiale cruciale nella competizione per le risorse, quelle energetiche in primo luogo, ma anche per la terra e per l’acqua. L’entrata in massa in Africa dei principali competitori sulla scena mondiale ha infranto quella sorta di schermo, invisibile ma molto efficace, che separava e conteneva l’Africa, attutendo le ripercussioni esterne delle crisi e dei conflitti che esplosevano al suo interno, facendo di quel Continente una sorta di *cul de sac* bellico, politico, ma anche socioeconomico, culturale e ideologico-religioso.

Il secondo processo – e qui entra in causa, appunto, anche la religione – è l’evoluzione dello scontro avviatosi nel mondo islamico sunnita fra

il contesto di predominio dell'Occidente e la contestazione violenta di questo predominio che è formulata principalmente da filoni dell'islamismo radicale. L'Africa è stato uno dei terreni di cultura di questa crisi globale: in particolare come teatro di un decennio di terribile guerra civile, che forse pochi ricordano, ma che ha sconvolto l'Algeria a partire dal 1991, dopo che il sistema di potere del paese ha cercato di bloccare l'ascesa dell'opposizione islamista che aveva vinto le elezioni. Nell'Algeria del 1991 – dieci anni prima dell'11 settembre 2001 – si assistette alla prima vera manifestazione di dinamiche di crisi che abbiamo visto poi riprodursi in molti altri paesi. Oggi l'Africa – ma in particolare la grande regione sahariano-saheliana e il Corno d'Africa – è divenuta direttamente terreno di confronto e scontro fra i grandi schieramenti in campo, specialmente dopo l'ondata di destabilizzazione degli assetti politici dell'Africa settentrionale e del Mediterraneo che è stata, come sapete, causata dalle “Primavere arabe” e dalla rimozione del regime di Gheddafi in Libia (2011).

La cosiddetta guerra santa (*jihad*), tipologia di conflitto già ben conosciuta dall'Africa in passato, è ritornata prepotentemente alla ribalta come componente centrale di molti quadri di confronto, suscitando le comprensibili reazioni delle imponenti percentuali della popolazione di molti Paesi interessati che musulmane non sono né intendono essere. Oggi le guerre nei Paesi che si dipanano a sud del Sahara e a nord dell'Equatore sono anche, innegabilmente, guerre di religione, per quanto siano anche altro.

Fra le molte altre cose, questa evoluzione chiama in causa più generalmente il rapporto fra religione, società e Stato come è andato definendosi nell'Africa indipendente e, implicitamente, la stessa dimensione fondante degli Stati africani attribuita ai confini coloniali nel corso del processo di indipendenza e poi difesa in maniera quasi sacrale dalla politica africana, ma oggi attivamente contestata da forze politico-militari e filoni ideologici che si posizionano lungo linee di frattura religiosa. Molti di questi gruppi hanno consolidato ed esteso ulteriormente il loro radicamento nella società, dotandosi di mezzi autonomi di formazione e comunicazione.

I casi dei gruppi della galassia dell'islamismo politico sono poi eclatanti nella loro capacità di ritagliarsi aree insospettite di autonomia d'azione in Paesi cruciali del continente, spesso sostenuti da consistenti capitali e appoggi islamici esterni. L'islamismo radicale rappresenta oggi in Africa probabilmente la linea movimentistica più attiva nell'interpretare forme veementi di reazione ai processi di emarginazione ed esclusione che interessano settori imponenti delle società di molti paesi.

Il peso dell'islamismo radicale è cruciale nel quadro odierno di crisi diffusa e virulenta che interessa la regione sahariano-saheliano-sudanese

e il Corno d’Africa, coinvolgendo paesi come il Mali, il Niger, la Nigeria, il Ciad, il Centrafrica, la Somalia, il Kenya. Qui conflitti dalle radici squisitamente locali e contese per il controllo delle risorse interagiscono con crisi politiche a livello nazionale e regionale o con fratture comunitarie antiche: come i casi di molte minoranze etniche in Mali, Niger, Ciad, Sudan, Sud-Sudan, Etiopia, Kenya, o ancora i casi del Bornu, nella Nigeria settentrionale, della Repubblica Centrafricana e altri ancora.

Senza dubbio questo tipo di opposizione è estremamente radicale e alternativo in termini di società proposta, di come asserire un ruolo centrale dello Stato come Stato etico, di come regolamentare il rapporto fra individuo e comunità – rapporti di genere, abbigliamento, pratiche, comportamenti, scelte personali – e fra cittadino e istituzioni sulla base di un’idea pervadente di rifondazione della società in chiave islamica.

Tuttavia, questo movimento di carattere senza dubbio epocale non sembra aver formulato – almeno per ora – un suo discorso alternativo sulla direzione e sulle finalità strategiche dei processi di crescita e di sviluppo. Quella che oggi è la sfida più ambiziosa e drammatica agli equilibri di potere impostisi in Africa dopo la liquidazione del colonialismo sembra per ora andare poco oltre obiettivi puri e semplici di occupazione dei medesimi assetti. L’islamismo radicale non mette per ora in discussione le frontiere fra gli Stati e non mette in discussione il sistema di sfruttamento delle risorse; tenta, piuttosto, di controllarlo come risorsa di potere funzionalmente ai propri fini egemonici contingenti. Come più generalmente tra i gruppi dirigenti africani, così anche in questa linea tanto radicale di contestazione sembra mancare una visione su come affrontare e modificare le conseguenze strutturali della storia assai peculiare e svantaggiata dell’inclusione dell’Africa nel sistema mondiale, quale invece i gruppi dirigenti della decolonizzazione e indipendenza avevano tentato di formulare e perseguire fra mille ostacoli e purtroppo senza molta fortuna.

6. *Migrazioni*

Qualche considerazione sulla mobilità umana che interessa oggi l’Africa può essere utile per inquadrare meglio un tema sensibile come quello della migrazione, causa di tanta ansia in Europa e, più in generale, nel Primo mondo.

I dati relativi al 2015 diffusi dal Dipartimento per gli affari economici e sociali dell’ONU ci dicono che in quell’anno la popolazione del continente africano era stimabile a 1 miliardo e 186 milioni. All’interno dei confi-

ni dei paesi africani nel loro insieme vivevano 20,6 milioni di residenti stranieri contro i 14,8 milioni del 2000. Vale a dire che in quindici anni l'immigrazione in Africa è cresciuta in maniera importante, compresi gli arrivi da altri continenti. Infatti, molti paesi dell'Africa odierna sono oggi importanti mete di immigrazione, per quanto questa affermazione possa suonare paradossale in un'Italia che oggi sembra paventare un'invasione ad opera degli africani in fuga dal loro Continente. Ho assistito a più riprese negli aeroporti africani a procedure di deportazione di immigrati illegali provenienti dall'esterno del Continente, incluse, quattro anni fa, le misure di deportazione dal Ghana di centinaia di immigrati illegali cinesi che si erano infiltrati nel paese per dedicarsi alla ricerca aurifera. Sempre nel 2015 i migranti originari di paesi africani erano 32,6 milioni, di cui 16,2 milioni, un po' meno della metà, avevano lasciato l'Africa, stabilendosi in qualsiasi altro paese del mondo, ma gli altri 16,4 milioni si erano spostati altrove in Africa. Nel periodo 2010-2015, le prime due destinazioni erano per 3,3 milioni di migranti un altro paese africano; subito dopo veniva l'Europa con poco più di 1,9 milioni; seguivano numeri più ridotti verso tutto il resto del mondo. Credo che queste cifre, per quanto risalenti a due anni fa, siano molto interessanti. Si tratta chiaramente di stime e probabilmente le si potrebbe discutere anche in maniera molto critica: molto probabilmente c'è un ambito più o meno vasto di spostamento che sfugge a possibilità effettive di documentazione accurata. Spesso siamo in presenza di frontiere "porose": in Africa si muovono immigrati di fatto e profughi che non sono riconosciuti come tali e lo stesso Mediterraneo, come vediamo, è difficile da controllare sotto questo aspetto. Sempre nel 2015 i cittadini di paesi africani ufficialmente residenti nell'Unione Europea erano 9,2 milioni, contro i soli 4,4 milioni del 1990. Erano quindi molto aumentati, questo è indubbio, ma si tratta di dato va rapportato al fatto che l'Unione Europea nel 2015 aveva circa 508 milioni di abitanti.

Mi si potrebbe obiettare che c'è l'immigrazione clandestina. È vero. Sarebbe sciocco e cieco negare il carattere problematico di flussi difficili da governare e che assumono a tratti aspetti emergenziali, come nel caso degli sbarchi a Lampedusa e altrove, oppure come è successo nell'estate del 2016 nei Balcani e tutta una serie di altri avvenimenti problematici che hanno complicato la situazione politica interna di molti paesi europei e contribuito a esasperare la crisi – invero è di una gravità mai conosciuta prima – che la stessa Europa Unita sta attraversando. Ma, considerati tutti gli aspetti che abbiamo detto nella loro innegabile importanza, torno a richiamare l'attenzione sulle cifre che ho menzionato poco fa. Peccheranno per difetto? Forse, ma se anche le raddoppiassimo mi pare ci troveremmo

comunque molto distanti dall’immagine di un’invasione dell’Europa e del Nord del mondo ad opera di emigrati africani in fuga dai loro paesi.

Mi interessa però sottolineare che esiste anche un’importante componente di migrazione interafricana, che si unisce agli arrivi da fuori del Continente e che – più di molti altri dati – ci fa capire che l’Africa non è solo sangue, sudore, lacrime. In essa ci sono anche altre logiche di mobilità legate a poderosi processi positivi di crescita che richiamano immigrati stranieri – e in particolare africani – di ogni tipo e livello in molti paesi e regioni del Continente. Non c’è solo l’Africa “problema del mondo”, l’Africa del cosiddetto afropessimismo. C’è, ed è maggioritaria, un’Africa che con tutti i suoi problemi ha però anche i propri punti forza: fra questi i giovani che studiano, si formano, emigrano, vanno a fare affari, a offrire le proprie competenze, a cercare prospettive all’estero.

7. A mo’ di conclusione

Ho condotto gran parte delle mie ricerche, sul campo e in archivio, in regioni rurali dell’Africa occidentale. Sono particolarmente sensibile alle loro dinamiche. Gran parte dell’emigrazione interna africana è costituita da manodopera informale che lavora nell’agricoltura. E anche se in generale l’Africa è in fase di urbanizzazione massiccia, si calcola che, comunque, nel 2040 la maggioranza della popolazione risiederà ancora in contesti rurali. Non si può quindi fare un discorso sullo sviluppo in Africa prescindendo dal mondo rurale.

Il Continente ha grandi economie agricole e il settore primario ha ancora un’importanza socio-economica cruciale pressoché in tutti i paesi. Quando, quasi trent’anni fa, cominciavo a frequentare il Ghana il 76% della manodopera lavorava nell’agricoltura o, meglio, era considerata manodopera rurale. Tuttora la percentuale è molto alta, ma questi decenni hanno visto il quadro mutare in maniera sostanziale. Quando considero oggi i cambiamenti a cui ho assistito, mi tornano alla mente una serie di contesti e situazioni che avevo già visto e conosciuto altrove e in altre epoche: come, ad esempio, quell’enorme trasformazione visiva del territorio dell’Italia degli anni ’70, con l’avvio di una espansione edilizia fuori dai centri urbani che ridisegnava paesi e campagne e che era l’evidenza più chiara di profondi mutamenti economici, sociali e culturali. Allo stesso modo in Ghana è in atto da anni una vera esplosione dell’edilizia, specialmente quella privata, che cambia la faccia di città, paesi e campagne e che dice dei grandi cambiamenti generali in corso. Oltre alle grandi

conurbazioni, che esistono in Ghana e sono in espansione vertiginosa, crescono anche i centri minori, i capoluoghi distrettuali e locali delle aree rurali; vi si creano importanti servizi pubblici e privati; in molte aree del paese si espande la rete dei mercati locali, cresce la piccola imprenditoria legata all'espansione del sistema dei trasporti, all'indotto delle produzioni agro-commerciali ed altro. I centri minori assumono alcuni tratti e caratteri di insediamenti urbani e quindi vengono conteggiati come tali.

Il contesto rurale dovrebbe essere il primo vero passo per ogni itinerario di progresso in un paese in cui l'economia cresce sull'esportazione di materie prime minerali (oro, petrolio, gas) o agricole (cacao), ma che non conosce processi di industrializzazione e che, d'altra parte, ha alti tassi di scolarizzazione. Tuttavia così non è. In Ghana il discorso nazionale prevalente su urbanesimo e politiche della manodopera assume aspetti che paiono ricordare da vicino quelli dell'Italia dell'epoca in cui sono nato, quando il paese aveva ancora 8 milioni di contadini, ma il loro numero stava crollando drasticamente e la percezione diffusa del mondo rurale era associata a un'intrinseca dimensione di arretratezza culturale, prima ancora che economica e sociale, della quale era imperativo liberarsi il più rapidamente possibile. Nel giro di una generazione legioni di giovani, ma anche uomini di mezza età, cessavano di praticare l'agricoltura come loro attività principale. Ma c'era un'alternativa macroscopica: l'assorbimento in quello che stava diventando uno dei maggiori apparati produttivi industriali del mondo. Apparentemente allo stesso modo e con analoghe percezioni della necessità di svincolarsi dai lacci di tradizioni e modi di vita ormai anacronistici, la gioventù del Ghana oggi va a scuola in massa e fuoriesce in massa dai lavori "sporchi" dell'agricoltura, ma per andare dove? Il settore produttivo primario del paese è sempre cruciale; il terziario cresce, ma ha possibilità oggettivamente limitate di assorbimento, anche e specialmente perché le prospettive di espansione del settore secondario seguitano a essere drasticamente condizionate dall'assenza di un apparato industriale di dimensioni accettabili e di collocazione di mercato adeguata.

Il gruppo dirigente del Ghana non è certo raccogliaticcio e improvvisato, come vorrebbero certi luoghi comuni circa l'*élite* dei paesi ex-coloniali; al contrario, è omogeneo, istruito, dotato di forte legittimazione sociale e politica e – come del resto la popolazione del paese più in generale – ha una forte coscienza della propria identità culturale e nazionale. Eppure questo gruppo dirigente di tradizione e radicamento indubbi non è oggettivamente in grado di prendere elementari misure di protezione di quell'agricoltura che consente ancor oggi di campare a una percentuale sostanziale della popolazione. Non è in grado, ad esempio, di contrastare efficacemente gli

effetti drammatici che le politiche neoliberali hanno avuto nelle regioni settentrionali, mettendo in ginocchio l’agricoltura locale e specialmente la produzione del riso a secco, travolta negli ultimi lustri dall’espansione sul mercato del riso asiatico e americano. Non si tratta di un problema da poco, considerando che il nord è per il Ghana odierno quello che le regioni agricole più arretrate e povere del Sud e del Veneto erano per l’Italia degli anni ’50 e che la popolazione del nord del Ghana è interessata da una emigrazione massiccia causata dalla mancanza di prospettive realistiche.

Il figlio di un amico ghanese si è laureato in *business and financing* come migliaia di giovani come lui, di origini molto modeste, ma che tuttavia riescono a studiare nella speranza di entrare in banca o in una compagnia telefonica. Ha trovato lavoretti precari come giovane di studio, ha migliorato il suo livello di formazione con un master, ma poi si è arrabattato senza molto successo per un paio d’anni presentando *curricula* a destra e a manca, senza però il sostegno cruciale di qualche buona raccomandazione. Ha tentato di tutto, comprese le selezioni delle compagnie di guardie giurate, un settore d’affari di prima grandezza in un paese pieno di banche, compagnie internazionali, organismi internazionali, sedi diplomatiche e residenze lussuose di ricchi ghanesi e di espatriati. L’ho incontrato per bere una birra proprio il giorno in cui era stato a una di queste interviste. Davanti alla birra rideva un po’ amaramente raccontandomi che si erano presentati quel pomeriggio sei ragazzi intorno ai venticinque anni: due erano agricoltori del nord, mentre gli altri quattro avevano tutti un master. I selezionatori ridevano leggendo i *curricula* e, come potete immaginare, i due posti di *security* sono subito andati ai due contadini del nord.

Una larga percentuale della gioventù del Ghana oggi studia e spesso raggiunge livelli alti di formazione, ma le sue prospettive di impiego nel paese si scontrano sempre più con i limiti oggettivi di un’economia nazionale che ha senso ormai principalmente come particella di dinamiche di mercato e di interessi ben più ampi. Una forte mobilità umana, che include l’emigrazione verso mete vicine e lontane, assicura per ora canali fondamentali per alleviare la pressione e, diciamo pure, per fornire risposte individuali che in molti casi sono di notevole successo e importantissime per il paese, almeno a giudicare dalla mole delle rimesse degli emigranti che viene palesemente reinvestita in edilizia, in consumi importanti e spesso anche in imprenditoria (in molti paesi africani le rimesse dall’emigrazione hanno ormai ampiamente superato per importanza finanziaria l’insieme dell’aiuto esterno allo sviluppo).

Tuttavia il Ghana, ma in generale tutti i paesi africani, hanno bisogno di ben altre e ben più fondamentali risposte circa scelte, strategie e poli-

tiche da perseguire perché i benefici indubbi apportati dai cambiamenti recenti si sedimentino in una crescita organica ed equilibrata. Sono le società africane – attraverso i propri gruppi dirigenti – che devono trovare queste risposte: nessun'altra entità esterna lo può fare per loro. Ma questa ricerca deve necessariamente passare attraverso una reale autonomia dei paesi africani, nel senso di un'effettiva possibilità e capacità di partecipare in maniera predominante alla formulazione dei processi decisionali che li riguardano. Questa autonomia ancora non c'è e credo sia vano pensare che gli africani la possano costruire se non in maniera assertiva, coordinando lo sforzo sulla base di un obiettivo comune e condiviso.

La situazione oggettiva delle sue enormi risorse e della sua demografia imponente conferisce oggi all'Africa una centralità negli equilibri globali che nel 1960 non esisteva. Oggi molti paesi del Continente dispongono insomma di tangibili "risorse di potere" che possono impiegare per la fuoriuscita da una secolare marginalità nel sistema dei rapporti mondiali.

A quasi sessant'anni dall'Anno dell'Africa, il processo di decolonizzazione è ancora in corso e chissà che il suo completamento non sia una delle novità più significative – e in fondo paradossali – di quest'epoca di "disordine globale".

FRANCO VALENTI

TREND DEMOGRAFICI E MOBILITÀ UMANA CONTEMPORANEA

1. Non si può disgiungere la mobilità umana contemporanea dalla demografia e dalla sostenibilità; cercherò quindi di tracciare un percorso che ci aiuti a collocare e contestualizzare ciò che sta avvenendo nella logica del tema del “disordine globale”.

È chiaro che quando noi parliamo di demografia vogliamo capire i cambiamenti epocali che toccano il mondo, la storia, le civiltà, le culture, che nascono dove ci sono dei territori antropizzati in cui degli esseri umani hanno costruito sistemi sociali, si sono riprodotti, hanno proiettato se stessi nel futuro; per questo credo sia così importante pensare all’evoluzione demografica della nostra specie.

Nel suo saggio *Il pianeta stretto* (il Mulino, Bologna 2015), Massimo Livi Bacci fa notare che 10.000 anni fa noi uomini eravamo circa 10 milioni, e che all’inizio della nostra era, circa 2.000 anni fa, si pensa fossimo già 250 milioni. Nel 1800 è stato raggiunto il miliardo di abitanti sul pianeta, e verso il 1930 i 2 miliardi. Negli anni ’70 del secolo scorso abbiamo raggiunto i 4 miliardi, nel 2000 i 6 miliardi; oggi siamo circa 7 miliardi e mezzo e la proiezione, se si confermasse il trend attuale, ci dice che potremmo superare i 9 nel 2050. È evidente che pensando a una linea retta ascendente di crescita umana, possiamo affermare che la questione demografica diventerà centrale per tutto ciò che riguarda il “sistema pianeta” – quindi non soltanto per il “sistema paesi”, o il “sistema Stati” – in una indissolubile concatenazione e interdipendenza.

Questa parabola di crescita è però una parabola supportata scientificamente fino a un certo punto: nella storia ci sono sempre stati vari passaggi, e processi di transizione demografica.

Fino al Rinascimento, fino all’epoca moderna e ai Lumi, sostanzialmente, l’aspettativa di vita non era diversa da quella dei tempi di Augusto. Il passaggio culturale-scientifico che dal Cinquecento in avanti ha segnato soprattutto l’Europa, ha creato una presa di coscienza che ha cambiato culturalmente la modalità di vedere la crescita umana, la salute, la scienza, il cosmo. Abbiamo infatti avuto un’impennata di crescita demografica proprio agli inizi dell’Ottocento, a ridosso del secolo dei Lumi, che ha dato

struttura e forza al sapere scientifico. La conseguenza è stata quella di una nuova consapevolezza della necessità di curare più e meglio la salute, affidandosi alla ricerca chimica e fisica; da qui è nata una stabilizzazione in termini positivi di quella che era l'esistenza umana dell'epoca.

Tuttavia, in questi processi, che potremmo definire di transizione demografica, dobbiamo tener presente che non tutte le aree del pianeta hanno avuto la stessa evoluzione. Gli oltre 7 miliardi di abitanti attuali sono distribuiti con una notevole differenziazione geografica. Se poi prendiamo in considerazione la distribuzione delle età, vediamo che la popolazione del pianeta oggi ha un'età media di 29 anni e 6 mesi, cioè siamo sotto i trent'anni, anche se nei paesi a sviluppo avanzato prevalgono gli ultrasessantenni. Nel 2100 si prevede che l'età media mondiale arrivi ai 40-41 anni; ciò significa che c'è una trasformazione: non necessariamente di crescita esponenziale, ma talora di stabilizzazione e in alcuni casi, come il nostro, di decrescita demografica. L'Europa dal punto di vista demografico si differenzia sia dalle dinamiche che hanno segnato l'Africa sia da quelle che hanno riguardato l'Asia e il Sudamerica. In altre parole, siamo in un momento di crescita demografica con variabili importanti per i diversi continenti.

Siamo abituati a pensare che il grosso della popolazione in crescita stia in Asia, perché in Asia ci sono 1 miliardo e 400 milioni di cinesi, anche se appartenenti a 57 etnie diverse, e un altro colosso demografico come l'India, con 1 miliardo e 358 milioni di abitanti. Ma nell'Asia orientale, Cina, Filippine, e Giappone, si è ormai arrivati a un tasso di fecondità di 1.6 figli per donna e siamo dunque di fronte a un trend di riduzione dell'espansione demografica.

Abbiamo invece una crescita sostanziale nel continente africano. Con questo termine si intende di solito, in termini demografici significativi, l'area subsahariana, quindi l'Africa Nera delle popolazioni nilotiche o Bantù. Infatti, se andiamo a prevedere la crescita demografica che avverrà nel prossimo futuro a livello mondiale, troviamo che sarà per il 98% nei paesi poveri o in via di sviluppo, e oltre la metà di essa interesserà proprio l'Africa subsahariana e solo in parte, per il 28% circa, il subcontinente indiano: Pakistan, India, e Bangladesh. In sostanza, la futura crescita che possiamo ragionevolmente ipotizzare nei prossimi quarant'anni, si verificherà soprattutto nell'Africa sub-sahariana e solo in modo minore nel subcontinente indiano.

L'Africa vedrà dunque il raddoppio della popolazione nei prossimi 35 anni. Attualmente è sotto il miliardo di abitanti, distribuiti su un continente che è uno dei più vasti del pianeta. Ricordiamocene quando guardiamo le cartine geografiche: dobbiamo superare la visione delle rappresenta-

zioni cartografiche di Mercatore, perché non sono corrispondenti alla reale estensione dei territori e danno un mappamondo piatto, quando in realtà è rotondo. È più realistica la carta di Peters che mostra un'Africa molto allungata, e molto più ampia, in tutta la sua reale estensione.

Il dato oggettivo è che l'Africa ha circa il 50% delle terre coltivabili del pianeta e per assurdo è il paese che ha una grande percentuale di denutrizione o malnutrizione. Quindi l'Africa è il continente che potrà avere una serie di dinamiche importanti di trasformazione nel prossimo futuro in termini di crescita in tutti gli ambiti, tra cui quello demografico.

Prendiamo in considerazione l'esempio che Livi Bacci fa comparando l'evoluzione demografica della Germania e quella della Nigeria: la Germania nel 2050 avrà una popolazione ultraottantenne superiore a quella sotto i vent'anni, mentre la Nigeria avrà una popolazione di ottantenni cresciuta, ovviamente, rispetto all'attuale, ma con ancora un 55% di popolazione sotto i vent'anni. In poche parole, stando così le cose, avremo una Germania anziana, oserei dire una RSA estesa su tutto il paese, e una Nigeria, invece, di grande forza demografica, di grande capitale umano.

Questi scenari non devono impaurire, ma sono scenari di cui tenere conto: diventa importante prevedere e prevenire – almeno in parte – quelle che potrebbero essere le condizioni di vita dei prossimi 30/40 anni.

Altro elemento da tener presente è che nella storia umana la questione geo-demografica è diventata spesso geo-politica e geo-strategica. Pensiamo alle politiche pro-natalità fatte in alcuni momenti storici, compresa la nostra storia recente. I numeri dei nati di un popolo diventano i numeri con cui affermare potere, espansione economica e conquiste territoriali.

Alcuni di questi esempi li abbiamo anche attualmente se consideriamo, per esempio, le dinamiche demografiche israelo-palestinesi. Si pensa che nel 2020 il popolo palestinese di origine araba supererà in Israele il popolo ebraico-israeliano e tale trend creerà condizioni di potenziali difficoltà di negoziato tra le due componenti demografiche della Palestina.

Un altro esempio molto più recente ce lo offre il presidente turco Erdogan, nuovo pretendente al califfato ottomano, che di fronte alle critiche europee per la sua modalità nel gestire il potere – critiche mosse soprattutto da tedeschi e olandesi – incita i turchi emigrati in Europa a fare molti figli per soppiantare demograficamente la popolazione europea, in particolare proprio quella tedesca e olandese.

Tale minaccia difficilmente si potrà realizzare perché in tutte le dinamiche migratorie conosciute, anche presso gli stessi italiani all'estero, si è sempre verificata una riduzione della natalità, prossima al livello del paese di arrivo. Si verifica dunque un calo del numero di figli nel momento in

cui c'è una condizione di vita simile a quella degli abitanti autoctoni del paese di arrivo, paese in cui solitamente si cercano maggiori condizioni di benessere rispetto al paese di origine.

Quando noi parliamo dell'Africa subsahariana contemporanea, che ha una media di 6 figli per donna, dobbiamo tener presente che anche in Italia, negli anni '50 del secolo scorso, la media di figli per donna era di 5; negli anni '60/'70 era scesa a 3 figli e attualmente è sotto i 2.

Se andiamo a vedere il trend di nascite di migranti in Francia notiamo una stabilizzazione sui 2 figli per donna. La Francia, infatti, rispetto al resto dell'Europa, è il paese con maggiore stabilità demografica, determinata da una parabola migratoria sostanzialmente stabile, unita a una serie di interventi a sostegno della famiglia. Pertanto la Francia non è segnata ancora da un processo di rapido invecchiamento della popolazione, come lo sono invece la Germania e l'Italia, paesi che hanno una popolazione con un'età media sopra i 46 anni.

Per tornare al continente africano, è da sottolineare che la popolazione africana dell'area subsahariana ha un'età media di 19,6 anni, con alcune realtà come il Ciad o il Niger, piccoli paesi che qualche volta non riusciamo a collocare sulla cartina geografica, che hanno un'età media di 15 anni e mezzo, tanto da poter essere definiti "paesi-bambini". L'unico Stato africano, situato però nel Maghreb, che arriva a un'età media di trent'anni è la Tunisia, un paese che ha avuto un sistema amministrativo-costituzionale simile a quello della Svizzera, così voluto dal suo promotore, Habib Bourghiba, il primo presidente della Tunisia indipendente.

Con questa descrizione delle dinamiche demografiche e dei processi di discontinuità che chiamiamo processi di transizione demografica, voglio sottolineare il fatto che abbiamo davanti a noi uno scenario di crescita demografica del pianeta e che questa avverrà soprattutto in alcune aree, mentre in altre la demografia decrescente potrà portare a una riduzione di popolazione e quindi anche a un collasso del sistema socio-economico. Sappiamo perfettamente che il sistema previdenziale e il sistema fiscale tengono insieme le collettività e che, nel momento in cui questo collassa, e non ci sono risorse in entrata, il sistema fallisce.

Penso che tutti ci siamo chiesti come mai nel 2015 Angela Merkel abbia deciso di aprire le frontiere tedesche, con grandi risvolti e polemiche politiche al seguito, mettendo a rischio la propria leadership all'interno del suo partito. L'ha fatto perché la Germania, con un'età media di qualche mese superiore alla nostra, è in decadenza dal punto di vista del ricambio generazionale, nonostante avesse già ricevuto al termine del secondo conflitto mondiale 12 milioni di profughi, provenienti dalla regione dei

Sudeti e dalla Pomerania, e nel novembre del 1989, con la riunificazione tedesca, abbia assorbito oltre 18 milioni di cittadini della ex-DDR. In più sono arrivati tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90 due milioni di tedeschi rumeni e della regione del Volga, tedeschi discendenti da coloro che erano emigrati in Russia nel XVIII secolo sotto Caterina la Grande.

La Germania, quindi, in tempi recenti ha avuto la possibilità di usufruire di una incredibile immissione di popolazione, ma tale flusso di capitale umano “nazionale” non è bastato. Nel 1955 la Germania aveva stipulato con l'Italia un accordo affinché il nostro paese le fornisse 100 mila lavoratori all'anno da inserire nel proprio sistema produttivo e nella ricostruzione del paese. Sono seguiti poi flussi di centinaia di migliaia di migranti da tutta l'area mediterranea, inclusa la Turchia. Nonostante questa fiumana umana, la Germania, che rappresenta la potenza economica europea più importante, è in declino demografico, perché sia i profughi tedeschi (cioè gli *Aussiedler*), sia gli immigrati italiani, greci, slavi, portoghesi, spagnoli e turchi hanno acquisito una dinamica demografica simile a quella della popolazione locale.

Voglio sottolineare ancora che non ci sono stati soverchianti trend di tipo demografico da parte degli ultimi arrivati, perché nel momento in cui la persona, l'individuo, trova una condizione di vita migliore, più sicura, più programmabile, più rassicurante per il futuro, si adegua alle logiche del benessere individuale e si affida alla rete di sicurezza sociale da cui si sente tutelato. Questo è accaduto anche in tutte le nostre civiltà occidentali del benessere allorché non siamo stati più costretti a un investimento demografico di sussistenza o di sopravvivenza. Infatti, quando in passato si verificavano molte nascite, era appunto per conseguire una certezza di sopravvivenza e di sussistenza per il futuro.

Guardando all'Africa, supponiamo che ci sarà una forma di transizione demografica più o meno simile a quella che abbiamo avuto in Europa negli anni '60/'70. Oggi il tasso di crescita africano è simile quello degli anni '50 in Italia; con ogni probabilità si verificherà una decrescita demografica che nel 2080 (presumibilmente in un lasso di tempo più lungo del nostro) raggiungerà il nostro livello attuale.

Di certo non dobbiamo sottostare all'assioma malthusiano, che prevede una continua crescita di povertà connessa alla continua crescita delle nascite, come se esistesse un ciclo continuo senza possibilità di cambiamento. Esiste la possibilità di ridurre il trend di nascite in Africa nel momento in cui questo continente, che è quello più segnato da crescita demografica, avrà possibilità effettiva di crescita economica, di sviluppo, di tutela della salute, di opportunità formative, di sistemi democratici, ossia

di quei beni fondamentali che l'Agenda 30 dell'ONU ha messo in conto per i prossimi decenni, compresa la riduzione della povertà.

Se consideriamo la riduzione della povertà come elemento importante in grado di modificare lo stato attuale, notiamo che, mentre la povertà è stata ridotta in moltissime aree del pianeta, è cresciuta invece del 35% in Africa e del 90% nel Medio Oriente, segnato quest'ultimo da decenni di conflitti armati.

2. In tema di mobilità umana contemporanea, possiamo parlare di due flussi migratori particolarmente significativi: il primo, minore, è quello che proviene dall'Asia. Ci sono iracheni, siriani, afgani e pakistani che si muovono oggi proprio a causa dei conflitti in corso da decenni nei loro paesi. Il secondo, di cui dobbiamo tener maggiormente conto, è la migrazione subsahariana. Se andiamo a vedere le percentuali di arrivo dei richiedenti asilo per nazionalità o cittadinanza, notiamo che sono in larga parte collocabili soprattutto nell'Africa nord-occidentale: in Nigeria, Costa D'Avorio, Mali, Gambia, Ghana; e da poco tempo anche nel Camerun.

Contrariamente alla nostra comune percezione, il flusso migratorio dall'Africa centrale verso l'Europa è decisamente minoritario; la maggior parte dei migranti di questa zona dell'Africa punta infatti verso sud, verso il Sud Africa. Teniamo presente anche che paesi come l'Angola o il Mozambico possono contare su nuove risorse economiche da quando sul loro territorio è stato scoperto il petrolio. Sono economie che vivono dei profitti guadagnati con la vendita di combustibili fossili o risorse minerarie.

Si ignora che in Africa c'è molta più mobilità interna rispetto a quella di uscita dal continente. Quando noi parliamo del prossimo raddoppio della popolazione, non dobbiamo pensare che 2 miliardi di cittadini africani siano sul piede di partenza per raggiungere l'Europa. C'è una grossa mobilità in Africa dovuta a una crescita economica di punti percentuali di PIL che viaggiano dal 4, al 7, all'8%. Certo questo non vuol dire che ci sia ricchezza diffusa, ma che di fatto siamo in presenza di una crescita economica significativa. Un esempio è dato dal Ghana, con il 9,6% di crescita del PIL.

3. In un futuro prossimo una certa mobilità umana dall'Africa ci potrà riguardare, non come tegola che arriva sulla nostra testa, ma come risorsa. Infatti, l'Italia ha bisogno attualmente di circa 250.000 migranti all'anno per mantenere non tanto e non solo una stabilità demografica, situazione che i più recenti dati divulgati dall'ISTAT danno in continua decrescita, ma la stabilità economica e sociale.

Pensiamo solo alla realtà bresciana. Agli inizi degli anni '70 del secolo scorso la città di Brescia aveva circa 213.000 abitanti. Oggi ne ha circa 197.000, con una popolazione residente straniera di circa 38.000 cittadini. Insieme a questi andrebbero contabilizzate anche alcune migliaia di cittadini stranieri naturalizzati italiani. I dati ISTAT del 2017 ci mostrano che la provincia di Brescia ha perso un paio di migliaia di abitanti e l'Italia intera circa 100.000. Già dal 2014 il numero dei decessi supera quello dei nati. La dinamica demografica che tocca il pianeta, tocca in piccolo anche Brescia. Così anche il sistema socio-economico bresciano necessita di avere una certa capacità di crescita demografica per mantenere quel "sistema di complessi equilibri" che interessa quasi tutta l'Europa continentale.

Dall'altra parte del globo il Giappone, paese con il più alto tasso di invecchiamento, rischia il collasso socio-economico anche a causa della stretta chiusura delle frontiere alle migrazioni, chiusura dovuta in parte alla difficile situazione geo-strategica della regione che ha di fronte il colosso cinese e a nord-ovest le due Coree.

Quello scacchiere è segnato fortemente da una soverchiante presenza militare cinese ed è fuori dubbio che il "grande dragone" cerchi spazi che permettano una maggiore influenza in tutta l'area dell'Oceano Pacifico. La Cina vorrebbe espandersi a oriente dove però ha degli "Stati-barriera" che impediscono la sua spinta espansiva: Giappone, Filippine, Malesia, Indonesia e Vietnam. Cerca allora di ampliare le proprie acque territoriali, avanzando rivendicazioni su alcune isole giapponesi e, addirittura, costruendo delle isole artificiali.

4. Oggi siamo in un contesto di mobilità umana globale in accelerazione e non è l'Italia la sola che ne è investita. Secondo i dati che la competente Agenzia dell'ONU diffonde, alla data attuale vi sono al mondo 254 milioni di persone che non vivono nello Stato in cui sono nati. Nel 2050 saranno 469 milioni. A questi vanno aggiunti circa 65 milioni di migranti forzati, richiedenti la protezione internazionale. Vuol dire che ci sono oltre 300 milioni di persone sul pianeta che sono in movimento, con una crescita annuale calcolata del 2-3%.

Uno degli elementi da tener presente nei mutamenti storici, come affermava un mio professore di filosofia a Friburgo negli anni '70, sono le accelerazioni provocate dalla scienza, dalla tecnica e dalle trasformazioni culturali; in altre parole, dalla globalizzazione, che trascina con sé inevitabilmente flussi di esseri umani. Di conseguenza, non dobbiamo mai pensare in termini statici. Il continente africano in seguito alla tratta degli schiavi ha perso circa 28 milioni di individui tra il Cinquecento e la metà

dell'Ottocento e questo avveniva quando la popolazione mondiale era al di sotto del miliardo. Ciò sta a significare che l'Africa Nera ha subito una sottrazione demografica molto importante, che ne ha bloccato la crescita fino alle soglie del XX secolo. La crescita demografica attuale può considerarsi in parte una forma di recupero dalla stasi obbligata dei secoli passati.

Ci sono poi delle accelerazioni che segnano di fatto una mobilità dovuta a un contesto internazionale che la motiva o la scatena. Noi italiani dal 1861 al 1963 abbiamo inviato per il mondo 29 milioni di persone con un saldo migratorio positivo di più rientri rispetto alle uscite; saldo che si è stabilizzato solo negli anni '70 del secolo scorso. E oggi assistiamo ancora a nuove partenze dal nostro paese: siamo passati dalle 75.000 del 2015 alle 140.000 del 2016. Si calcola, secondo i dati forniti dall'ultimo rapporto IDOS sull'emigrazione qualificata in entrata e in uscita dall'Italia, che 400.000 italiani laureati e diplomati si trovino a operare in altre parti del pianeta.

C'è una mobilità del sistema demografico globale che porta le persone a cercare luoghi in cui trovare un contesto per poter dare spazio a una propria stabilità economica, alle proprie aspirazioni o a mettere in gioco le proprie opportunità.

Quando come italiani emigravamo negli anni del secondo dopoguerra, inviavamo 100.000 lavoratori all'anno in Germania e 55.000 nelle miniere di carbone del Belgio. Non possiamo dimenticare Marcinelle, una delle tragedie che ha segnato di fatto uno stop all'emigrazione italiana in quel paese. Proprio questi "casuali" minatori italiani regalavano all'Italia, scendendo in miniera, 2 quintali di carbone giornalieri, come prevedeva l'accordo italo-belga. Non per nulla sono nate le centrali elettriche a carbone nel nostro paese. Tra le leve del boom economico degli anni '50-'60 ci sono anche le decine di migliaia di emigrati, tra cui diversi bresciani, che sono scesi nelle miniere dei bacini carboniferi belgi.

La mobilità oggi ha un suo significato globale perché può muoversi e si muove là dove è richiesta. Agli inizi degli anni '90 del secolo scorso, quando si cominciava a parlare delle prime migrazioni in Italia e si respiravano segnali allarmistici per la loro crescita, io ricordavo agli amici due esempi di decrescita migratoria, se così si può definire, in Europa.

La prima riguardava la Ruhrgebiet in Germania, il distretto industriale delle miniere di carbone e della Krupp, delle grandi imprese siderurgiche tedesche che, almeno fino agli anni '60, hanno rappresentato la grande impresa tedesca. Questo contesto regionale, con il decadere delle attività estrattive e dell'industria pesante, si è spopolato, e pareva senza futuro; si sono dovuti inventare nuovi sistemi economici e sociali per stabilizzare

la popolazione a rischio impoverimento e migrazione verso altri distretti industriali del paese.

Un altro contesto simile è da individuarsi nel Nord Est della Francia, la regione che da Metz porta verso il Lussemburgo e il Belgio. Era una zona di grandissime imprese, “imprese-paese” per la loro valenza nazionale. Anche lì tutto è stato delocalizzato; queste grandi aree, questi grandi distretti produttivi sono finiti e oggi non ci sono più migrazioni verso Metz o Hayange o Dudelange, perché in quelle zone non c’è più un’attrazione che dia significato a una mobilità in entrata.

Se guardiamo la Vallonia belga, dove vivono ancora molti nostri esaminatori italiani, vediamo che le giovani generazioni, figlie delle passate immigrazioni, sono dovute emigrare di nuovo. In questo momento la Vallonia, senza più miniere e siderurgia, è in crisi rispetto alle Fiandre che sono dominanti economicamente. Prima erano le Fiandre le più povere.

Dunque abbiamo trasformazioni che creano mobilità indotta, non necessariamente pilotata. Quando qualcuno dice poi che gli italiani emigravano con già il permesso di lavoro in tasca fa una affermazione vera solo in parte. Certamente, fino al 1973, i tedeschi venivano a prendersi classi intere di tornitori o fresatori nelle scuole professionali italiane e le portavano in blocco alla Daimler Benz di Stoccarda, alla Volkswagen di Wolfsburg, alla Opel di Gross Gerau o alla Ford di Colonia, solo per citare solo alcuni siti produttivi. Oggi, invece, si assiste a una modalità di migrazioni che nessun paese riesce a contenere o controllare pienamente. I dati parlano di 26.000 km di muri costruiti in questo decennio nel mondo con l’intento di bloccare i flussi migratori. Uno di questi lo sta completando Trump per blindare il confine Messico/Stati Uniti e lo stesso sta facendo l’Arabia Saudita per mettersi in sicurezza contro gli Sciiti irakeni e gli Huti dello Yemen (paese questo attualmente bombardato anche con bombe italiane vendute all’Arabia Saudita). Ci sono poi i valli creati in Ungheria, Bulgaria e Grecia per bloccare la rotta migratoria balcanica.

L’Italia ha un muro naturale a sud, il mare Mediterraneo, che nel 2016 ha inghiottito oltre 5.000 persone. Dall’altra parte del globo l’Australia, separata da isole e mare dal subcontinente indiano, è meta di migrazioni da Bangladesh, India e Pakistan e anche qui il mare ha inghiottito circa 2.600 persone.

C’è uno schizofrenico sistema di chiusura rispetto a questa mobilità umana, pur sapendo che tale mobilità è funzionale al sistema economico-sociale e demografico di molti paesi a sviluppo avanzato. Gli Stati Uniti, senza i 13 milioni di “indocumentados”, non avrebbero la possibilità di contenere i prezzi di produzione delle loro coltivazioni estensive dell’Ari-

zona, della California, del Texas o del New Messico. Anche in Italia diverse ricerche documentano come gli stranieri svolgano lavori sporchi, pesanti, pericolosi, precari e mal pagati.

Io amo ricordare che, tornato in Italia dalla Germania nell'imminenza della caduta del muro di Berlino, nell'appena aperto l'Ufficio Stranieri del Comune di Brescia a inizio estate del 1989, apparivano degli indiani Sikh, senza turbante e senza barba, che lavoravano nei circhi con un permesso di soggiorno per motivi artistici, pur essendo dediti alla cura degli animali e alla raccolta delle loro deiezioni in pista. Con la regolarizzazione del 1990, con la legge Martelli, sono emersi dalle cascate padane dove solitamente svernavano durante la stagione fredda e sostituivano poco a poco i mungitori, i "bergamini". I Sikh sono diventati oggi una forza lavoro insostituibile per quel che riguarda la zootecnia e l'agricoltura bresciana.

È bene ricordare anche il capitolo riguardante le cosiddette "badanti". In Italia si sta procedendo da tempo a una forma di "care drain", ossia si sta sottraendo capacità di assistenza a famiglie, anziani, minori e mariti in Ucraina, Moldova o Romania, per andare incontro alle nostre fragilità familiari.

Queste dinamiche non sono state programmate da nessuno: l'arrivo dei Sikh o delle badanti è stato un flusso partito da solo, che nessuno si è sognato di interrompere perché ha un valore socio-economico indiscutibile. Ciò dimostra che le mobilità umane hanno un loro significato intrinseco, indipendentemente dalle ideologie che cercano di descriverle come pericolose e invadenti, anche se questo non vuol dire che non ci siano problemi.

Nelle dinamiche migratorie, alla fase critica di incontro-scontro segue poi una fase di sedimentazione. La nostra realtà padano-lombarda non può esimersi dal ricordare i Longobardi che arrivavano dal Nord, dalla Polonia, dalla Pomerania. Sono arrivati anche gli Unni, gli Ungari, gli Avari, gli Spagnoli, i Francesi, i Lanzichenecchi: nei secoli si è quindi prodotta una sedimentazione demografica, culturale e religiosa.

Oggi il 10% dei matrimoni in Italia sono matrimoni misti, a Brescia il 44% dei nati vivi residenti sono figli di stranieri e un 5% sono figli di coppie miste. È fuori dubbio che tra vent'anni i teenager della città, per quasi la metà, non saranno di radice bresciana; saranno di provenienze plurali in un contesto "pluralizzato".

La resistenza alla mobilità umana si registra in tutti i paesi, non solo in Italia o in Europa, ma anche negli Stati Uniti, dove c'è bisogno di forza lavoro giovane per tenere insieme il sistema. Pensiamo a un'area che tante volte sfugge alla nostra attenzione e che, a livello mondiale, è l'area con la maggior incidenza di popolazione straniera: la penisola arabica. Gli Emirati Arabi e l'Arabia Saudita hanno un 35% della popolazione pre-

sente sul proprio territorio che è straniera. Senza questa componente di popolazione attiva non sarebbe possibile mantenere l'alto tenore di vita dei propri cittadini e tutta una serie di servizi, spesso a basso livello professionale, rimarrebbero scoperti.

5. Esaminiamo ora alcune delle cause evidenti che stanno all'origine della volontà-necessità di emigrare. Una è dovuta alla mancata sovranità alimentare di molti paesi. Interi settori agricoli tolti all'agricoltura di sussistenza, vengono appaltati da multinazionali per la coltivazione della palma da olio. Pensiamo alla produzione di caffè o di cacao sia nel Centro e Sud America, sia in Africa, prodotti che le popolazioni locali coltivano per l'esportazione sottraendo terreni e forza lavoro alle necessità alimentari del posto. Sono sistemi di monoculture, come avviene per il the in Asia, finalizzate al commercio che interessa la parte ricca del mondo.

Il colonialismo che occupava paesi e continenti senza chiedere permesso ai padroni di casa, è rinato negli ultimi 25 anni attraverso il fenomeno della sottrazione di terreni coltivabili, il cosiddetto "land grabbing". Vengono carpiati accordi di sfruttamento per 99 anni di terreni enormi, finalizzati a soddisfare il fabbisogno alimentare e industriale dei paesi ricchi, soprattutto Stati Uniti e Cina, ma anche Europa e Italia.

Pensiamo alle nostre produzioni *made in Italy* in Argentina o in Brasile. Pensiamo alla distruzione ambientale dell'area del delta del fiume Niger in Nigeria, dove l'ENI e altre multinazionali estraggono idrocarburi inquinando intere aree paludose del Delta. Lì c'è una conclamata sottrazione di territorio, necessario alla sovranità alimentare di un popolo, per finalità economiche che non sono a beneficio primario dell'Africa, ma dei consumatori del Nord.

Ricollegandoci al discorso fatto inizialmente sulla crescita demografica dell'Africa, che arriverà ai nostri livelli di fecondità più o meno nel 2080, tra quasi tre generazioni, dobbiamo tenere presente che tale situazione è causata anche dal contesto socio-politico-economico di questo immenso continente. I confini sono stati tracciati dai vecchi colonizzatori con gli accordi capestro postcoloniali. Sono stati tracciati con la riga, separando popoli e tribù e senza seguire una logica di morfologia geografica.

Pensiamo al Mali che fino a qualche anno fa era definito da tutti come uno "scatolone di sabbia" insignificante, perché da Mopti in su era praticamente solo deserto. Questo paese è diventato di colpo importante, perché si è scoperto che nel nord c'è petrolio, gas e uranio. La lotta tra le tribù Tuareg, allevatori del Nord, e i sedentari contadini del sud, è diventata l'occasione per mettere le mani sul Nord del paese da parte soprattutto dei francesi.

I francesi hanno piantato la loro bandiera con la missione militare chiamata Barkhane, tuttora presente nella regione, e la loro diplomazia sta cercando di convincere gli africani neri di Bamako a concedere un'ampia autonomia al Nord, da Timbuktu in su, alla minoranza della AZAWAD, il movimento autonomista Berbero-Tuareg del nord del Mali.

Dico questo perché le condizioni di un continente che demograficamente sarà uno degli elementi di criticità nel prossimo futuro sono dovute in parte anche a tutte queste forme di neocolonialismo, di accaparramento dei beni del suolo e del sottosuolo. Dobbiamo ancora una volta ricordare che la metà delle terre coltivabili del pianeta sono in Africa, ma che la stessa Africa non è in grado di sopperire alla propria sovranità alimentare perché i padroni del cibo, che abitano altrove, utilizzano quei territori, quegli spazi per le proprie necessità e non per gli autoctoni. Sono le tipiche situazioni che scatenano flussi migratori.

Dicevo prima che l'Africa avrà una crescita demografica significativa, e che l'area subsahariana, dal Senegal al Sudan, inclusa Etiopia ed Eritrea potranno avere nel 2035 circa 166 milioni di abitanti in età lavorativa, giovani per la maggior parte. Ho già ricordato che l'età media in Africa è sotto i vent'anni e in alcuni stati, addirittura, sotto i 15/16 anni. In Nigeria l'età media attuale è di 18 anni, con una popolazione di circa 195 milioni. La Nigeria insieme all'Etiopia, sarà il gigante demografico dell'Africa di metà secolo.

È chiaro che se in quelle aree non si innesca un sistema di crescita economica e di sviluppo equilibrato, la spinta migratoria verso altri paesi dell'Africa e, in parte, anche verso l'Europa rischia di essere continua. Sviluppo equilibrato significa sovranità alimentare, accesso all'acqua, tutela della salute e istruzione. Molti conflitti regionali nascono per problemi connessi all'approvvigionamento alimentare e idrico.

Attualmente, la condizione di impossibilità a programmare e progettare un proprio futuro porta diverse generazioni di giovani africani a cercare la soluzione altrove. Una buona parte cerca fortuna all'interno dei paesi del Continente e solo una parte sceglie l'avventura europea. Questi giovani sono nell'impossibilità di trovare un inserimento lavorativo nel proprio paese, come presupposto per un'autonomia personale, ed è da tener presente che sono culturalmente connessi e globalizzati, quindi a conoscenza di quel che accade nel mondo. La rete globale dei social permette al ragazzo di Nairobi, anche degli slums, o al Berbero dell'Atlante marocchino di vedere come si vive a Brescia, oltre che essere a conoscenza delle narrazioni di chi è già emigrato. Ricordiamoci che le catene migratorie vengono strutturate anche dalle notizie che arrivano da chi è

già partito. In passato, diversi lombardi e bresciani sono partiti per l'estero seguendo la filiera di parenti e compaesani.

6. Non dobbiamo neppure dimenticare che quando parliamo di “migration compact”, dei 3 miliardi di euro di aiuto ventilati per i paesi di partenza, esistono già flussi di danaro che le migrazioni a livello globale inviano nei paesi di origine. Sono flussi che superano i 575 miliardi di dollari e che nel 2018, secondo le stime della Banca Mondiale, potrebbero arrivare a 650 miliardi. Tali rimesse – imputabili a circa 200 milioni di migranti internazionali – danno da vivere a oltre 800 milioni di famiglie, sempre secondo le più recenti stime della Banca Mondiale.

Dall'Europa, nel 2015, sono stati inviati dai migranti nei paesi di origine 30,3 miliardi di euro. Nel 2016 sono stati inviati dai migranti in Italia 5,1 miliardi di euro. Dalla sola Lombardia 1,2 miliardi di euro. Da Brescia l'anno scorso sono stati spediti nei paesi di origine circa 140 milioni di euro. Vuol dire che il risparmio, una parte del prodotto del lavoro migrante, è stato mandato al paese di origine. Non c'è nessuna ONG o ONLUS in grado di eguagliare questa azione di co-sviluppo e, quando pensiamo di bloccare i flussi migratori dando motovedette alla Libia, o qualche soldino ai paesi di provenienza, dobbiamo essere coscienti che stiamo giocando con l'acqua tiepida, nel senso che stiamo fornendo un pannicello caldo che non risolve il problema.

Un articolo del «Corriere della Sera» riferiva che la tribù dei Tubou, popolazione che controlla il valico che da Agadez porta in Libia, avrebbe comunicato al Ministro degli Esteri italiano: «Se voi ci date i soldi per vivere, noi non sequestriamo più i migranti che passano di qui, non andiamo più a prenderli ad Agadez per portarli qui, perché noi oggi viviamo su questa economia». Ovviamente, questa è una forma ricattatoria inaccettabile per un governo, ma era la stessa logica usata a suo tempo da Gheddafi e Ben Ali, quando i barconi partivano sia dalla Libia sia dalla Tunisia.

È chiaro che il discorso sulle migrazioni deve essere globale. Se non si riesce ad avere una visione globale di come affrontare la mobilità umana, che oggi è necessaria e fisiologica al pianeta e che nessun muro d'acqua, di ferro, di cemento, di filo spinato riesce fermare, si continuerà a fare micropolitiche che si autolimitano da sole. Nel 2016 in Italia sono entrate 181.000 persone, di cui solo 122.960 hanno fatto richiesta di protezione internazionale, secondo i dati UNHCR, arrivando in buona parte a Lampedusa; ma nello stesso periodo ci sono state 201.000 naturalizzazioni di cittadini stranieri diventati italiani: siamo in affanno per gestire un problema che rappresenta neppure lo 0,3% della popolazione del paese.

Lo stesso sta accadendo anche in Europa: viene messa in discussione, per circa lo 0,3% di popolazione proveniente da flussi di migranti forzati, la convivenza civile, la solidarietà, il dialogo tra le culture, il dialogo interreligioso. Per uno 0,3% sono state chiuse le frontiere della Francia, dell'Austria, dell'Ungheria.

Per queste percentuali minime ci facciamo le guerre tra europei fino a cadere nel ridicolo. Tra 15 o 20 anni, quando queste situazioni si saranno sedimentate, assodate e diventerà normale avere una pluralità di lingue, una pluralità di religioni, una pluralità di provenienze, io spero che termineranno molte derive populiste. Ma è logico che dobbiamo contribuire da adesso alla costruzione di una nuova convivenza collettiva, che si innesti in modo pacifico nella storia di questo paese, in un rinnovato patto di cittadinanza condivisa. Dobbiamo ripensare la nostra storia passata e renderla fruibile, comprensibile ai nuovi cittadini, a quel 40/50% di ventenni che avremo nel 2020/2030 non di origine bresciana o italiana.

Questi sono i temi. L'altro tema fondamentale è non nascondere l'attuale problema socioeconomico, di disoccupazione giovanile, di stagnazione economica, di bassa qualità del lavoro dietro il ditino dello 0,3% dei richiedenti asilo: quando manca il lavoro non è colpa del richiedente asilo arrivato a Brescia da qualche mese o anno. Anzi, è da tener presente che al migrante è associata l'iniezione di significative risorse economiche, con conseguenti posti di lavoro per diversi nostri giovani inseriti in strutture impegnate nei progetti di accoglienza – risorse economiche che provengono per l'80% dall'Europa e solo il 20% dallo Stato italiano.

Ecco gli scenari che abbiamo di fronte a livello demografico. È chiaro che bisogna aver la capacità, l'accortezza e l'onestà di saperli leggere, questi scenari, per poi saperli affrontare, ben sapendo che il giorno dell'Apocalisse è ancora lontano.

NOTE E RASSEGNE

RAFFAELE MAIOLINI

LA TEOLOGIA È IN DIALOGO CON GLI ALTRI SAPERI?

Il fondamento cristologico del sapere teologico¹

Senza alcuna difficoltà la teologia afferma e rivendica sia la possibilità e la necessità di entrare in dialogo con gli altri saperi dell'umano, sia l'importanza e la decisività per tutti gli altri saperi dell'umano di dialogare con essa stessa. Ma perché tali affermazioni non rischino di essere troppo semplicistiche e retoriche o di apparire una concessione (*obtorto collo*) alla sempre più invocata interdisciplinarietà dei saperi, si deve portare l'interrogazione al suo livello fondamentale: come e per quale ragione il sapere teologico è in dialogo con gli altri saperi dell'umano? E qual è il livello del *lógos* che permette un dialogo effettivo tra i diversi saperi? Quale forma, cioè, di razionalità apre alla verità della realtà (anche di Dio)? Come – in concreto – articolare una proposta di conoscenza (e di insegnamento) capace di far dialogare (non strumentalmente) i saperi dell'umano con il sapere teologico?

1. *La scelta*

A tali (enormi) questioni, ci possono essere molti modi di affrontare la direzione di percorso di una (possibile) risposta. Si potrebbe, ad esempio:

- identificare i maggiori paradigmi (del passato e del presente) del dialogo tra i saperi e il sapere teologico (forse, sarebbe più corretto dire tra il sapere teologico e i singoli saperi dell'umano, perché diverso è il paradigma del rapporto tra teologia e filosofia, da quello tra teologia e psicoanalisi o estetica ecc.), per pensare – soprattutto – le infrastrutture teoretiche attraverso cui si è imposta/si imposta la relazione e che hanno nutrito/nutrono i (cor)rispettivi codici e linguaggi;
- enucleare alcune parole-chiave che possano mostrare in atto la possibilità e la difficoltà di un dialogo nell'attuale situazione (si pensi, ad esempio, anche solo a *grazia, anima, salvezza, desiderio...*) tra i codici e i linguaggi dei diversi saperi, e – in specie – quello teologico;
- mostrare come storicamente il dialogo tra teologia e saperi abbia portato alla creazione di nuovi codici e linguaggi che hanno incrementato il sapere stesso (si pensi, ad esempio, a *lógos, prósopon, scientia...*);

¹ Il presente contributo è la rielaborazione dell'intervento *Codici e linguaggi per il dialogo tra saperi e teologia* (11 settembre 2018), tenuto al Seminario di studio dei docenti di teologia e degli assistenti pastorali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Caravaggio, 10-13 settembre 2018) sul tema: «*Le parole dei saggi fanno gustare la scienza*» (Pr 15,2). *Dire la scienza con parole di sapienza.*

– indagare teoreticamente il rapporto tra *res* e *linguaggio*, per mostrare (alla luce delle grandi direttive già note alla riflessione medievale e riportate in auge attraverso la riflessione fenomenologica e ermeneutica) come il portare a parola la realtà è il modo di dirsi/darsi della realtà stessa (per cui la questione linguistica non è mai solo meramente strumentale, ma è sempre questione ontologica), e come eppure esista sempre uno “scarto” tra la questione ontologica e quella linguistica (si pensi anche solo all’adagio tomista «actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem»²);

– evidenziare la questione del rapporto tra sapere teologico e saperi, ma anche di quali linguaggi e codici siano più adeguati/corrispondenti alla realtà cristologica, attraverso la maturazione di percorsi di qualche singolo pensatore particolarmente significativo (si pensi soprattutto a H.U. von Balthasar e alla sua ricerca di quale sia il linguaggio più adeguato per il dirsi della verità cristologica, attraverso il suo approccio sinfonico del trittico della estetica, della drammatica e della logica teologica).

Dovendo fare una scelta, provo a corrispondere alla richiesta indicata anche recentemente dalla Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* di papa Francesco circa le Università e Facoltà ecclesiastiche (29 gennaio 2018)³, laddove si richiede, tra i criteri per un «rinnovamento e rilancio del contributo degli studi ecclesiastici a una Chiesa in uscita missionaria» (n. 4), la capacità di un «dialogo a tutto campo: non come mero atteggiamento tattico, ma come *esigenza intrinseca* per fare esperienza comunitaria della gioia della Verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche» (n. 4.b; c.vo nostro). È proprio la ricerca dell’esplicitazione del motivo per cui il «dialogo a tutto campo» è una «esigenza intrinseca» del sapere teologico a condurre alla domanda di quali siano alcune caratteristiche del *lógos* cristologico che possono portare a impostare in maniera teologicamente corretta il rapporto tra il sapere della teologia e gli “altri” saperi. Ciò – evidentemente – suppone il presupposto decisivo che la teologia è tale – cioè *sapere* teologico – alla luce di una precisa rivelazione a cui deve essere coerentemente conforme se vuole mantenere il suo essere sapere *teologico*.

È chiaro che questa scelta può sembrare (e in parte effettivamente lo è) poco fruibile immediatamente nel dialogare con gli altri saperi, perché non offre subito “la” soluzione, anzi, rischia pure di apparire molto poco “spendibile” nell’incontro con gli altri saperi, in quanto appare come un discorso più ripiegato su una dinamica intra-teologica sulla quale gli altri saperi non possono interagire immediatamente. Ma pare proprio necessario – tanto più in questo nostro tempo – aiutare a individuare le direzioni di percorso per imparare a pensare e a impostare correttamente la questione, prima di avere la fretta (e la presunzione) di sapere già come fare⁴.

² Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

³ Cfr. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0083/00155.html> (ult. cons. 15/11/2018).

⁴ Se si dovesse usare un’immagine automobilistica/stradale, si potrebbe dire che qui si vuole indicare come funziona il motore dell’auto e come sia la struttura della strada al fine di sapere quali

Così, alla luce di due punti-chiave della struttura dell'esperienza cristiana, si intendono mostrare alcune conseguenze (sia in positivo, come direzioni da mantenere, sia in negativo, come deviazioni da evitare) da tener presenti per provare a impostare un dialogo tra sapere teologico e altri saperi... che dal punto di vista teologico cattolico sia corretto e fruttuoso. Non dimenticando che, forse, è proprio la teologia (prima che gli altri saperi) a dover ripensare alcune sue strutture per poter imparare a essere all'altezza della sua identità e, quindi, poter poi dialogare in maniera reale e proficua con tutti e con ciascun sapere dell'umano. Per questo, metodologicamente, una volta identificato ogni "punto fermo" del codice e della lingua del sapere teologico, si cercheranno di mostrare quali siano le conseguenze e quali siano state/siano le fatiche della teologia stessa a essere coerente con il *lógos* cristologico.

2. La tesi

Ridetto, dunque, in sintesi, la tesi che qui si vuole sostenere è che da una precisa rivelazione (quella cristologica) deriva un preciso corrispondente sapere (teologico) e che è proprio una (più) adeguata identificazione della qualità della rivelazione cristologica a giustificare, permettere, incentivare e richiedere un preciso dialogo della teologia con gli altri saperi dell'umano.

Il passo decisivo (spesso dato per scontato), dunque, è essere all'altezza del principio cristologico che è all'origine dell'esperienza cristiana e del suo sapere. Ora, la consapevolezza maturata e acquisita dalla ricerca teologica del Novecento (che struttura il modo di fare teologia del Terzo Millennio) potrebbe essere schematicamente riassunta in due punti-chiave⁵. Non ci si soffermerà tanto a giustificare il punto di partenza (che qui si dà per scontato, visto che è stato fatto proprio anche dal dettato conciliare, soprattutto nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*)⁶, bensì proveremo a mostrare e a ricercare le conseguenze che ne potrebbero derivare per il tema del fondamento della possibilità/necessità del dialogo tra sapere teologico e altri saperi dell'umano.

1. *La verità della rivelazione di Dio è la storia della libertà di Gesù di Nazareth.* Ciò comporta (almeno) queste tre conseguenze decisive:

siano i "paletti" (i *guard-rail*) da non oltrepassare per rimanere "in careggiata", più che avere un'applicazione alla *Google maps* che, con una serie di pochi "clic", disegna già il risultato finale dicendo tutto o quasi tutto di come arrivare, facendo pure già vedere a 360° la mèta a cui si perverrà.

⁵ Si rielabora quanto già inizialmente indicato in R. Maiolini, *Credo, ergo sum. Il fedele affidarsi all'origine dell'umano*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (eds.), *La fedeltà*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 125-161, qui pp. 126-128.

⁶ Sempre nella Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, papa Francesco afferma: «Come ho avuto occasione di sottolineare, "uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato proprio quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente"» (n. 2; la cit. interna proviene dal *Videomessaggio al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"*, 1-3 settembre 2015).

1.1. Il primato della rivelazione (= il punto di partenza *dalla* rivelazione, in quanto essa è indeducibile e indisponibile all'esperienza umana) non conduce all'assorbimento dell'esperienza umana *nella* rivelazione (del tipo: *sola revelatio*), in quanto non solo la rivelazione è *pro homine*, ma – ancor più radicalmente – tutto è da sempre creato in Cristo che, pure, si è rivelato in un dato momento della storia dell'umanità (cfr. *Dei Verbum*, 2 e 4). Da qui:

– l'inibizione di ogni “dialogo” tra sapere teologico e saperi che vorrebbe attenuare, misconoscere, sottodeterminare o addirittura escludere lo specifico del sapere teologico (ovverosia l'esperienza della rivelazione cristiana) in nome di un più facile e politicamente corretto “minimo comun denominatore” a cui tutti (credenti cattolici e non credenti) possono accedere.

Paradigmatici – in casa cattolica – sono la recente parabola della riflessione teologica sulle religioni e sul loro valore salvifico... ma anche i tentativi (*à la* Küng) di un'etica mondiale trans-confessionale, per cui – in nome di un non meglio identificato “dialogo” – si perde o si misconosce lo specifico del sapere teologico in favore di un facile concordismo o di un irenismo ricercato a tutti i costi;

– l'inibizione di ogni “salvaguardia” dello “specifico” cristiano cattolico che – in nome della difesa della “differenza” e della “alterità” del cristianesimo – pretende di poter fare a meno di ogni altro sapere dell'umano in quanto pensa di avere già in tasca la verità, una verità che è “contro” le “verità” degli altri saperi [secondo uno schema siffatto: “noi abbiamo la verità” e “gli altri sbagliano (se non ci danno ragione)”], per cui, in realtà, non può esistere un vero dialogo (in cui entrambi i dialoganti possano crescere), visto che aprioristicamente e dogmaticamente si identifica la verità cristiana come radicalmente differente e altra rispetto al mondo.

Anche senza far riferimento ai grossolani tentativi di una certa “destra” cattolica (dal creazionismo alla restaurazione socio-politica di un “fu mondo cattolico”...), qui paradigmatica è stata/è la moda di parlare di Dio e della rivelazione come “radicalmente altro” (*das ganz Anderes*), sia nella sua piega più propriamente teologica (*à la* Barth), sia nella sua versione sociologico-religionistica (*à la* Horkheimer).

1.2. L'insuperabilità della storia, dato che la rivelazione di Dio avviene sempre in una «*oeconomia salutis gestis verbisque*» (*Dei Verbum*, 2): ciò significa che la storicità non è semplicemente l'involucro esterno che riveste la verità sostanziale della rivelazione, bensì il luogo proprio dell'affermazione della verità di Dio, in quanto la realtà stessa della verità di Dio non si dà a prescindere dalla sua forma storica. Da qui:

– l'inibizione di ogni docetismo della rivelazione (ma anche della teologia) che, cioè, continua, in realtà, a considerare solo “apparente” o “accidentale” la storia dell'umanità rispetto alla “sostanza” stessa di Dio, che rimane immutata e intatta nella sua purezza divina rispetto “alle cose di questo mondo”.

Paradigmatiche sono le tensioni (a tutt'oggi irrisolte) del rapporto tra “senso letterale” e “senso spirituale” nel testo biblico (con il suo punto di coagulo nel

rapporto tra metodo storico-critico e altri metodi e/o la lettura teologica del dato esegetico⁷), ma anche del rapporto tra il cosiddetto “Gesù storico” e il “Cristo della fede”, apparentemente questioni un po’ *retro*, ma che – sistematicamente – riappaiono (come irrisolte) nella relazione tra i dati e la fenomenologia della storia di Gesù e l’interpretazione cosiddetta credente;

– l’inibizione di ogni tentativo di “sistema assoluto”, che, cioè, considera la storia del pensiero e la storicità stessa della rivelazione (e del testo biblico) come solo dei “momenti” preambolari e imperfetti rispetto alla compiutezza della “sintesi” che il pensiero (anche teologico) è in grado di esibire.

Paradigmatico lo schema manualistico degli stessi trattati e testi teologici che sono normalmente impostati secondo una tripla scansione (momento biblico, momento storico-magisteriale, sintesi teologica) che non solamente identifica il “momento sintetico” quale *Aufhebung* del momento biblico e storico-magisteriale, ma che, di fatto, dimenticando la centralità e la capacità teologica del testo biblico (che continua a rimanere – neoscolasticamente – solo occasione di inizio della riflessione e non vertice del poter dire in parole umane il Verbo di Dio) interpreta la narrazione (ma anche il genere letterario della parabola) come forma imperfetta del dire la verità (anche di Dio) rispetto alla sistematicità del concetto.

1.3. La verità non coincide con l’esattezza mentale/concettuale di un sistema logico formale, bensì è una Persona: con tutta la sua persona, ma soprattutto con il mistero pasquale, Gesù è la verità di Dio (cfr. *Dei Verbum*, 4); ciò significa che la verità – per essere posta – ha bisogno di tempo e del tempo, e che pure all’interno della storia della libertà di Gesù sono possibili momenti singolari e progressivi della rivelazione trinitaria (neppure nella rivelazione cristologica, cioè, è possibile appiattare la manifestazione divina su un indistinto piano storico: la diversità dei momenti storici della vita di Gesù è decisiva per il darsi della stessa rivelazione di Dio). Da qui:

– l’inibizione di ogni gnosticismo che pensa il sapere come un processo della mente senza un coinvolgimento complessivo della persona tutta o come una semplice ascesa conoscitiva senza una reale conversione della vita... oppure anche di ogni forma di presunzione intellettualistica che rischia di pensare una “purezza” della verità nell’astrazione formale rispetto alla concretezza della realtà e della vita (*contra factum non valet argumentum!*), dimenticando che l’esperienza stessa (più ancora della teoria) è una domanda (densa) che interpella tutti i saperi.

Paradigmatiche appaiono certe forme di appello/ricorso al testo del Magistero o (addirittura) al Catechismo della Chiesa Cattolica per avere formule preconfezionate “usa-e-getta” in grado di chiudere ogni questione⁸... oppure il fragilissimo

⁷ Fatica a cui non è stato esente neppure Ratzinger stesso: cfr. la *Premessa* del suo *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 7-20.

⁸ Contro la teologia stessa del Magistero e le forti parole dell’Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) di papa Francesco: anche un «linguaggio completamente ortodosso» può – dati i cambiamenti culturali attuali – comunicare a chi ascolta «un falso dio o un ideale umano che non è veramente cristiano» (n. 41).

schema domanda-risposta spesso utilizzato per articolare il cammino dell'uomo (identificato come *domanda*) e il cammino di Dio (identificato come *risposta*), schema che toglie ogni dinamismo intrinseco ai rispettivi poli umano e divino, i quali sono sempre domanda anche quando sono risposta e viceversa⁹... oppure anche certe pretese di sapere già tutto (e, dunque, non è necessario alcuno sforzo di sapere da altro o altro) solo perché si è credenti o si sa di teologia¹⁰;

– l'inibizione di ogni fideismo che pensa di bypassare la fatica del pensare l'esperienza per formalizzarsi al più presto nell'astrattezza e sicurezza concettuale di una verità "caduta dal cielo", identificando tutto questo quale forma massima del credere, perché sarebbe "voluto da Dio" (il quale non vorrebbe un uomo che ragioni troppo...) e in grado di veramente "onorare Dio" (il quale sarebbe tanto più soddisfatto quanto più l'uomo si affida a Lui contro ogni evidenza della ragione).

Paradigmatica è la perdita di interesse – anche in teologia – della *storia* dell'evoluzione della ricerca e del pensiero (della sua fatica nel lasciarsi porre le domande e della sua fatica nel cercare le risposte... all'interno di ben precisi contesti culturali) a tutto vantaggio dei momenti sintetici riassuntivi, che – più o meno surrettiziamente – infondono sia la semplicistica deduzione che la storicità del pensiero teologico sia solo un "accidenti" (valido solo come un sovrappiù di informazione generale) piuttosto che un momento decisivo e insuperabile, sia la ridondante ripetizione – in ogni trattato – degli stessi momenti storici continuamente trattati in riferimento solo alle specifiche tematiche delle singole discipline, come se, cioè, le tematiche stesse, in realtà, non fossero già loro il risultato di un più organico e complesso (e complessivo) movimento del pensiero.

2. *La rivelazione di Dio non si dà a prescindere dall'accoglimento umano (fede).*
Ciò comporta (almeno) queste due conseguenze decisive:

2.1. Senza libero accoglimento da parte umana non si può parlare di rivelazione compiuta, se rivelazione significa "relazione-con"; se è vero, cioè, che la decisione e la possibilità della rivelazione nascono dalla graziosa disposizione di Dio verso l'uomo, tale disposizione rimarrebbe solo "intenzionale" e formale (non reale), se non incontrasse un uomo disposto a lasciarsi incontrare e ad accogliere tale iniziativa divina¹¹; per questo l'uomo non è mai solo spettatore, ma co-attore, co-implicato (fin dall'inizio) nel darsi della rivelazione: l'agire (libero) di Dio, dunque, non avviene senza l'agire (libero) dell'uomo, pur non coinci-

⁹ Si pensi anche solo al celebre racconto dei due discepoli di Emmaus di *Lc* 24,13-35.

¹⁰ Si confrontino anche solo certe modalità di approcciare le questioni bioetiche, ma anche le questioni antropologiche radicali, per cui si fa antropologia teologica – ad esempio – senza sapere nulla (o quasi) di psicoanalisi o di neuroscienze.

¹¹ Anche se è vero che Dio stesso, incontrando l'uomo, crea le condizioni della sua accoglibilità (secondo quanto indica – soprattutto – il modello estetico proposto da H.U. von Balthasar: cfr. *Gloria. Un'estetica teologica*. 1. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975 (orig. 1961), rimane altrettanto vero che è l'uomo che accoglie liberamente la grazia di Dio (e non Dio stesso che si auto-accoglie attraverso il suo agire nell'uomo), grazia «cui resistere posset», come puntigliosamente ricorda la Costituzione dogmatica *Dei Filius* nel suo capitolo III (cfr. H. Denzinger - P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, EDB, Bologna 1995, n. 3010).

dendovi. Vi è così un intreccio asimmetrico di libertà divina e umana, che trova nel *bello* una sua felice forma simbolica, una realizzazione concreta di tutta la forza attrattiva e convincente della indisponibile libera grazia di Dio e di tutta la decisività della libera volontà dell'uomo. Da qui:

– l'inibizione di tutti quei modelli che pensano di dover giustificare *a posteriori* la possibilità o la realtà di un "dialogo" con gli altri saperi, come se – cioè – ci fosse astrattamente un sapere teologico che è tale a prescindere dalla costitutiva relazione con gli altri saperi... ma anche, reciprocamente, di ogni sapere che si pensasse come estraneo "per natura" al sapere teologico.

Paradigmatiche (in casa cattolica) tutte quelle posizioni – soprattutto della teologia fondamentale – che continuano a immaginare l'incontro e la relazione della teologia con gli altri saperi (soprattutto la filosofia) come un doversi presentare al "tribunale della ragione" (con un malcelato senso di inferiorità o di sudditanza), come se, cioè, non vi fosse una "ragione teologica" e non vi sia sempre un concorso reciproco dei diversi *saperi* (appunto, e quindi anche del sapere teologico) a definire che cosa sia il sapere stesso.

2.2. Questo perché Dio (nella sua decisione libera e gratuita) ha deciso di pro-porsi, non di im-porsi dispoticamente e necessariamente alla libertà umana: la sua finalità è di entrare in comunione e in relazione amante, di farsi accogliere come liberamente scelto, non subito per necessità; a tal punto che *Dei Verbum*, puntigliosamente, qualifica tale incontro interpersonale «tamquam ad amicos» (n. 2)¹², salvaguardando l'assoluta libertà di relazione non costretta neppure da vincoli di sangue o di diritto. Da qui:

– l'inibizione di ogni tentazione di "dimostrazione" da parte del sapere teologico, come se, cioè, la "vittoria della verità" (nel dialogo tra i saperi) stesse semplicemente sull'asse dell'incontrovertibile assioma che tutti e sempre devono supinamente (rac)cogliere, al di là della volontà e degli affetti.

Anche qui, paradigmatici (in casa cattolica) sono tutti quei tentativi neo-apologetici che pensano semplicemente di difendere la verità cattolica e di controbattere agli "altri" saperi a colpi di miglior dimostrazione argomentativa. Non che questo non sia possibile e financo necessario (almeno a un certo livello); ma il sapere teologico difende come originaria la co-implicazione della volontà e della libertà nel processo di accoglienza della verità, che non è mai solo un qualcosa da dover subire, ma un *Qualcuno* da poter incontrare. Per questo il vero sapere è *fede* e non solo ragione e per questo – grazie a Dio! – Dio non è e non sarà mai *dimostrabile*, perché se con "dimostrazione" si intende l'esito di un processo necessario indipendente dall'interlocutore, una supposta "dimostrazione di Dio" sarebbe la negazione del Dio di Gesù Cristo che non vuole mai essere subito (neppure logicamente), ma amorevolmente scelto.

¹² Come è noto, nonostante tutte le perplessità o le preferenze per la relazione *filiale* di non pochi padri, il dettato conciliare sceglie la relazione *amicale* come riassuntiva della relazione tra Dio e uomo messa in campo dalla rivelazione biblico-cristologica: cfr. F.G. Hellín, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993, pp. 18, 532, 622, 667.

3. Conclusione

I due principi cardine (e la loro correlazione) propri del sapere teologico (la rivelazione e la fede) identificano, dunque, la motivazione teologica che giustifica in radice la possibilità e la necessità del dialogo della teologia con gli altri saperi, che si potrebbe così ridire: *la dinamica rivelazione-fede mostrata in Gesù dice l'intrinseca cor-rispondenza del teologico cristologico con l'antropologico (Gesù Cristo è contemporaneamente verità di Dio e dell'uomo, verità di Dio perché verità dell'uomo e verità dell'uomo perché verità di Dio)*¹³.

Ciò significa che l'evento Gesù Cristo rivela che l'uomo non solo è creato a immagine e somiglianza di Dio, bensì è creato in Cristo ed è chiamato a entrare in comunione con Lui: ciò significa che l'uomo porta in sé la "capacità" di cor-rispondere a tale vocazione o, altrimenti detto, che l'attrazione di Dio trova nell'uomo una possibilità di corrispondenza, poiché se l'uomo può accogliere la rivelazione di Dio in modo non estrinsecistico, è perché è in grado di riconoscerla nel suo intimo come la verità della *sua* stessa vita.

Ciò significa che l'evento Gesù Cristo rivela che l'uomo non solo è creato (genericamente) a immagine e somiglianza "di Dio", bensì è creato *in Cristo* ed è chiamato a entrare in comunione con Lui: l'uomo porta in sé la "capacità" di cor-rispondere a tale vocazione o, altrimenti detto, l'attrazione di Dio trova nell'uomo una possibilità di corrispondenza, poiché se l'uomo può accogliere la rivelazione di Dio in modo non estrinsecistico, è perché è in grado di riconoscerla nel suo intimo come la verità della *sua* stessa vita. È questo punto teologico cristologico fondamentale a inibire di tutti quei modelli teorici inversamente proporzionali che per salvaguardare il sapere teologico sottodeterminano ogni altro sapere antropologico (e viceversa): la singolarità e la decisività del teologico si salvaguarda solo *dentro-con* la salvaguardia dell'antropologico. Infatti, la storia di Gesù (il cristologico "concreto") spinge a ricercare modelli teorici in grado di mostrare l'*intrinseca* correlazione del momento teologico e antropologico, entrambi fondati nell'*unica* necessità che li correla, senza che questo comporti una «confusione e mutamento» (non si può affermare che quando ci sia il teologico non ci sia l'antropologico, o che se c'è il teologico questo comporti un assorbimento dell'antropologico o un cambiamento della struttura del teologico e/o dell'antropologico) o una «divisione e separazione» (non si può affermare che il teologico sia diviso e separato radicalmente dall'antropologico e/o viceversa, pena la giustapposizione estrinseca, la tangenzialità del teologico rispetto all'antropologico e/o viceversa)¹⁴.

¹³ Così inizia anche la Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*: «La verità, infatti, non è una idea astratta, ma è Gesù, il Verbo di Dio in cui è la Vita che è la Luce degli uomini (cfr. *Gv* 1,4), il Figlio di Dio che è insieme il Figlio dell'uomo. Egli soltanto, "rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione"» (n. 1, con riferimento evidente a *Gaudium et Spes*, 22).

¹⁴ È evidente il richiamo al *Simbolo di fede* del Concilio di Calcedonia (22 ottobre 451; cfr. H. Denzinger - P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei*

Tutto questo – da una parte – è da sempre consapevolezza “normale” della fede cristiano cattolica ed è pure esplicitamente *affermato* magisterialmente e magistralmente soprattutto da *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*; eppure – dall’altra parte – ci pare che non abbia ancora “ristrutturato” la *forma mentis* della riflessione teologica e – in particolare (dal punto di vista teologico-fondamentale) – non abbia ancora dato vita a una *messa a tema*/giustificazione delle condizioni per le quali la verità di Dio e dell’uomo e la fede non si istituiscono sul piano antropologico a prescindere dal rapporto con l’evento singolare di Gesù di Nazareth. Il compito è intravisto, dunque; ma non ancora portato a sufficiente maturazione, perché qui si tratta – esattamente – della relazione tra teologico e antropologico nel cristologico.

Ed è questo – a nostro avviso – che spiega i balbettamenti con cui a volte il sapere teologico abbozza la relazione, l’inter-relazione, la correlazione con gli altri saperi, che è più facilmente annunciata che praticata, scivolando *de facto* facilmente in tentazioni di assorbimento del resto del sapere nel sapere teologico o – più spesso – nel tentativo di giustapposizione (più o meno estrinsecistico) tra sapere teologico e altri saperi dell’umano.

Abstract: *If it is true that from a precise revelation (christological) derives a precise corresponding knowledge (theological); and if it is true that the two key principles (and their correlation) proper to theological knowledge are the revelation (the truth of God’s revelation is the story of the freedom of Jesus of Nazareth) and the faith (the revelation of God is not given regardless of human acceptance), then it is justified, legitimized, encouraged and required a precise dialogue of theology with other human knowledge.*

Keywords: *Theology, Dialogue, Knowledge, Revelation-faith.*

et morum, cit., n. 302) che afferma l’unità del Cristo riconosciuta «in due nature» (*en duo phýsesin*), glossando subito questa “formula chiave” con quattro avverbi che ne esplicitano il senso: contro Eutiche si dice «senza confusione» (*asynchýtōs*) e «senza mutamento» (*atréptōs*), perché non vi è alterazione della natura divina e della natura umana, né trasformazione del Verbo nella carne, né alcuna «mescolanza» o «fusione» tra le due nature; contro Nestorio, si dice «senza divisione» (*adiairétōs*) e «senza separazione» (*achōristōs*), perché la differenza mantenuta tra le due nature non comporta divisione concreta di due sussistenti separati e congiunti.

GIORGIO CAMPANINI

FRA TRADIZIONALISMO E PASSIONE PER I POVERI

*Le Lettere pastorali di Geremia Bonomelli
negli anni della Rerum novarum*

1. Premessa

In un celebre passo del *Diario di un curato di campagna* di Georges Bernanos viene evocata la sorpresa, lo stupore, se non lo scandalo, con i quali – anche in una zona già altamente industrializzata come la Francia del Nord – vennero accolte le forti parole della *Rerum novarum* di Leone XIII sulla questione operaia¹. Non minore – anche se nessuna opera narrativa come quella bernanosiana ha dato eco a questo «stupore» in Italia – è stata la sorpresa del clero italiano di fronte a un'enciclica che rappresentava una vera e propria «svolta» nell'atteggiamento del pontificato e della stessa Chiesa sulla Questione operaia: nel giudizio, sostanzialmente convergente, degli storici quell'enciclica avrebbe rappresentato il testo fondatore di quella Dottrina sociale della Chiesa che avrebbe avuto, nei successivi decenni e sino a oggi, costanti riprese e sviluppi².

Nessuna emozione paragonabile a quella del curato di Torcy suscitò la *Rerum novarum* in gran parte dell'episcopato italiano, che solo progressivamente, e tardivamente, assunse piena consapevolezza della gravità e serietà della Questione sociale. Né a questo relativo distacco dell'episcopato – cui si contrappose un ben diverso e diretto coinvolgimento dei “preti sociali” e della fitta rete di associazioni, sindacati, organizzazioni cooperative, casse rurali che dal 1891 si era già costituita in numerose regioni d'Italia³ – poterono supplirla, allora, le rare iniziative di «vescovi sociali», che pure non mancarono di far sentire la loro

¹ «A quel tempo – ricorda il curato di Torcy, co-protagonista del romanzo – noi credevamo di sentire la terra tremare sotto i piedi. [...] Quell'idea, così semplice, che il lavoro non può essere considerato come una merce sottoposta alla legge della domanda e dell'offerta sconvolgeva le coscienze». G. Bernanos, *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 1988, p. 66. Sull'attenzione, inizialmente assai limitata, accordata dalla cultura italiana al romanzo bernanosiano, cfr. la prima recensione italiana, pubblicata da G.B. Montini con lo pseudonimo «Sator» sulla rivista *Studium* già nel 1937. Al riguardo cfr. G. Campanini, *Montini e Bernanos. Il “Diario di un parroco di campagna” in una recensione del 1937*, in «Notiziario dell'Istituto Paolo VI» 67(2014), pp. 9-16.

² Per un quadro di insieme dell'evoluzione di questo magistero sia consentito rinviare al nostro volume: G. Campanini, *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, EDB, Bologna 2007.

³ Per un quadro d'insieme – ancora sostanzialmente valido nonostante il trascorrere degli anni – del Movimento cattolico in Italia, cfr. F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1981-1984 e il successivo *Aggiornamento*, Marietti, Genova 1997.

voce. Dominanti, infatti, erano nell'episcopato italiano le preoccupazioni circa l'assoluta priorità della questione istituzionale, in vista della composizione del conflitto fra Stato e Chiesa, e cioè della «conciliazione», ritenuta *conditio sine qua non* di una ripresa di iniziativa della Chiesa nella società italiana.

Non stupisce, su questo sfondo, che il pur ricco e intenso carteggio fra due vescovi socialmente aperti – ed entrambi impegnati nei problemi dell'emigrazione, nonché attenti alle condizioni dei rispettivi territori diocesani – non rechi traccia dello «sconvolgimento» operato dalla *Rerum novarum* nel mondo del cattolicesimo sociale dell'Europa del Nord⁴.

Al centro di quell'epistolario stanno il Caso Albertario, le persistenti tensioni fra Stato e Chiesa, la questione della Triplice alleanza, e così via. Nemmeno una parola sulla *Rerum novarum*, che – sia pure con un dibattito che non aveva raggiunto in Italia l'intensità di quello provocato dall'enciclica nei paesi dell'Europa del Nord – aveva rappresentato un vero e proprio punto di svolta nella Dottrina sociale della Chiesa.

Quali le ragioni di questo per certi aspetti sconcertante silenzio da parte di chi, come Geremia Bonomelli, aveva pure mostrato una viva attenzione alla Questione sociale e aveva dato alle stampe numerose Pastorali che possono sicuramente essere definite «sociali»? È questo un interrogativo al quale si cercherà di dare una risposta nelle pagine conclusive del presente scritto, anticipando per altro sin da ora un giudizio che un celebre testo sul Movimento cattolico, *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum novarum*⁵ indirettamente evoca, allorché – tracciando un profilo d'insieme del cattolicesimo sociale europeo – mette in rilievo l'importanza di un generale movimento di pensiero che, anche al di là di una specifica intenzionalità «sociale», determinava in qualche modo le precondizioni per un più accentuato impegno della Chiesa in ambito sociale. Sotto questo profilo, Bonomelli, se non può essere considerato propriamente un «vescovo sociale», tuttavia, con le sue Lettere pastorali mostrava una viva sensibilità per i problemi e le condizioni delle campagne. Non è del resto un caso che – anche per indiretto effetto delle sue numerose Lettere pastorali sulla questione contadina – proprio Cremona sia stata una delle aree in cui più forte e persistente, grazie soprattutto

⁴ C. Marcora (ed.), *Carteggio Scalabrini-Bonomelli. 1888-1905*, intr. di F. Fonzi, Studium, Roma 1983, pp. 280-291, con il testo delle varie lettere che i due prelati si scambiarono nel 1891. È anche interessante notare che la Lettera pastorale di Scalabrini del 1892, su «Il prete», seppur redatta all'indomani della *Rerum novarum*, affronta il tema nella quasi esclusiva dimensione della preghiera e del culto. G.B. Scalabrini, *Lettere pastorali, 1876-1905*, a cura di O. Sartori, SEI, Torino 1994, pp. 481-493.

⁵ Apparso su «Vita e Pensiero» nel 1931, con lo pseudonimo di Mario Zanatta (prudentemente suggeritogli da p. Agostino Gemelli, in un momento in cui all'uomo politico trentino era stato decretato l'ostracismo dal regime fascista e in presenza di un duro conflitto fra Stato e Chiesa in relazione ai Fatti del 1931), il testo è stato, dopo la caduta del fascismo, più volte ripubblicato con il nome dell'autore. Cfr., ad esempio, A. De Gasperi, *I cattolici dell'opposizione al governo*, Laterza, Bari 1955. Sulla vicenda del libro degasperiano del 1931 cfr. G. Campanini, *Alcide De Gasperi storico del Movimento cattolico*, in F. Cavazzana Romanelli - M. Leonardi - S. Rossi Minutelli (eds.), *Cose nuove e cose antiche. Scritti per monsignor Antonio Niero e don Bruno Bertoli*, Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia 2006, pp. 319-329.

a Guido Miglioli, sia stata l'azione sociale dei cattolici nelle campagne⁶. Né può essere dimenticato il contributo indirettamente offerto da Bonomelli attraverso una formazione seminaristica costantemente attenta alle questioni sociali, ciò che ha fatto sì che la diocesi di Cremona si caratterizzasse alla lunga, nella persistenza dell'eredità bonomelliana, per la sua attenzione a queste problematiche⁷. Senza l'almeno indiretta influenza di colui che per oltre un quarantennio aveva governato la diocesi, Cremona non avrebbe potuto diventare – nella storia del Movimento agrario cattolico – uno degli epicentri del Cattolicesimo sociale del Novecento.

Come si avrà modo di mettere in evidenza nelle pagine conclusive, la tradizionale identificazione tra Geremia Bonomelli e il movimento conciliatorista – di cui per altro fu senza dubbio un protagonista – merita di essere riconsiderata alla luce dell'imponente blocco delle sue Lettere pastorali, sin qui studiate in misura assai limitata e sostanzialmente trascurate dal pur imponente bibliografia sul vescovo di Cremona⁸. La condizione previa per questa «riscoperta» di un Bonomelli sostanzialmente inedito sarà l'accessibilità, in una moderna e ben curata edizione, delle sue Lettere pastorali⁹, un poderoso blocco all'interno del quale le Pastorali sociali latamente intese occupano un posto di grande rilievo e

⁶ Nato nel 1879, Guido Miglioli avviò, già negli anni conclusivi dell'episcopato di Bonomelli, un'intensa azione a favore dei contadini. Se non mancarono momenti di tensione con il vescovo, nessuna condanna venne emessa nei suoi confronti. Cfr. A. Zanibelli, *Le «leghe» bianche nel Cremonese*, 5 Lune, Roma 1961 e L. Bruti Liberati, *«L'Azione» di Miglioli e la vita politica di Cremona. Le elezioni del 1909 e del 1913*, in G. Rosoli (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del Convegno storico, 16-19 ottobre 1996*, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 1988, pp. 451 ss., cui rinviamo per ulteriori indicazioni bibliografiche sul tema. Un ampio profilo del sindacalista cremonese in A. Fappani, *Guido Miglioli*, in F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, cit., vol. II, pp. 379-384.

⁷ Fra i sacerdoti cremonesi influenzati dal magistero bonomelliano e particolarmente impegnati nel sociale va ricordato Primo Mazzolari (nato nel 1890 e giovane seminarista negli anni conclusivi dell'episcopato bonomelliano): il debito di Mazzolari nei confronti del suo vescovo è chiaramente riconosciuto in P. Mazzolari, *Il mio vescovo mons. Bonomelli*, La Locusta, Vicenza 1974. Cfr. inoltre G. Campanini, *Bonomelli e Mazzolari*, in G. Rosoli (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, cit., pp. 437-450, nonché il nostro successivo scritto: *Mazzolari e Bonomelli. Il rinnovamento della Chiesa*, in G. Campanini, *Un uomo nella Chiesa. Don Primo Mazzolari*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 179-189.

⁸ Vastissima la bibliografia su Bonomelli. Per un primo profilo di insieme, per altro da aggiornare, cfr. G. Gallina, *Geremia Bonomelli*, in F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, cit., vol. II, pp. 47-52; dello stesso autore, fondamentale *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli. Con documenti inediti*, Università Gregoriana, Roma 1974. Cfr. inoltre C. Bellò, *Geremia Bonomelli. Vescovo di povera santa Chiesa*, Queriniana, Brescia 1975. Ulteriori indicazioni bibliografiche sono desumibili dal citato G. Rosoli (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*. Va per altro osservata la limitatissima attenzione sin qui dedicata dagli studiosi alle Pastorali sociali di Bonomelli.

⁹ Un'edizione integrale di tali lettere (ben 44, quanti sono stati gli anni dell'episcopato bonomelliano) contribuirebbe in modo determinante (data la sostanziale inaccessibilità di tali testi, mai ristampati né, a quanto ci risulta, ripresi in volume) alla migliore conoscenza di Bonomelli pastore e studioso dei problemi sociali: dimensione, questa, che non emerge pienamente dai suoi numerosi, e più noti, scritti sulla Questione romana e in generale sui rapporti fra Stato e Chiesa. È appena il caso di rilevare che tale auspicabile edizione dovrebbe porre riparo alle numerose mende presenti nelle edizioni attualmente disponibili (tutte curate da piccoli editori locali).

sulle quali ci si soffermerà nel seguito di questa trattazione. Bonomelli, dunque, vescovo conciliatorista, ma anche «vescovo sociale».

2. *Le Lettere pastorali di Bonomelli: profilo d'insieme*

Le Lettere pastorali di Geremia Bonomelli rappresentano un *corpus* veramente imponente e, sino ad ora, poco studiato, se si eccettuano alcuni cenni contenuti nei vari studi che hanno per oggetto il vescovo cremonese¹⁰. Benché alcune di queste lettere siano state conosciute all'estero e anche tradotte in altre lingue¹¹ fino ad ora l'attenzione degli storici si è concentrata sul Bonomelli conciliatorista, mentre quasi totale è il silenzio sulle sue Pastorali sociali (anche per la già ricordata indisponibilità di edizioni recenti e filologicamente accurate).

È possibile che a non pochi studiosi quello delle pastorali sia apparso un Bonomelli minore, non particolarmente degno di attenzione, senza tuttavia che a questo giudizio, quasi sempre implicito, venisse anteposto un serio studio dell'insieme di questi documenti. Rimane il fatto che, negli studi su Bonomelli, i riferimenti alle sue pastorali sono sempre assai limitati: ed è appunto a questa lacuna che si cercherà di ovviare con le riflessioni che seguiranno; con l'avvertenza, tuttavia, che si tratterà semplicemente di un saggio, augurabile preludio a più articolate e penetranti ricerche. La limitatezza del campo di studio è d'altra parte legata alla stessa inusitata ampiezza di tale *corpus*: ben 44 lettere, corrispondenti agli altrettanti anni del lunghissimo episcopato bonomelliano; un *corpus*, dunque, che probabilmente non ha eguali nell'episcopato dell'Ottocento e dello stesso Novecento. Non solo, ma all'elevato numero delle lettere corrisponde la relativa ampiezza, sino a formare un insieme di circa duemila pagine.

Una simile mole di materiali sarebbe risultata non riassumibile in una sola relazione; né ci si sarebbe potuti limitare alle sole Pastorali sociali in senso lato, perché cenni a problematiche sociali sono reperibili in varie lettere. Almeno sette possono essere considerate le pastorali propriamente «sociali» di Bonomelli – tutte stampate a cura della Diocesi di Cremona e mai più, a quanto risulta, riprese in volume – e cioè *Proprietà e socialismo* (1886), *Capitale e lavoro* (1891), *La questione sociale è questione morale* (1892), *L'emigrazione* (1896), *La beneficenza* (1898), *Ogni potere è da Dio per il bene del popolo* (1903), *Il gran duello sociale avverrà?* (1909).

¹⁰ Cfr., ad esempio, G. Gallina, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, cit., p. 58, ove si fa un breve cenno alla pastorale *Proprietà e socialismo* del 1886 e a *Ogni potere è da Dio per il bene del popolo* del 1903. Più penetrante attenzione viene accordata alle pastorali sulla Questione sociale (pp. 79-81), ma senza specifici approfondimenti. Cenni alle Pastorali sociali sono reperibili anche nel breve saggio di G. Vecchio, *Il riformismo sociale cattolico di G. Miglioli*, in «Annali della Biblioteca Statale di Cremona» 36/2 (1986), pp. 307-310.

¹¹ Secondo Carlo Marcora, curatore del citato *Carteggio Scalabrini-Bonomelli*, «le sue – di Bonomelli – 44 Lettere pastorali ebbero vasta risonanza e varie traduzioni all'estero» (p. XXXII); manca tuttavia, a quanto ci risulta, una ricognizione precisa di tali traduzioni (a quali pastorali siano riferite e in quali lingue siano apparse): una simile ricerca potrebbe fornire dati interessanti sulla presenza della figura di Bonomelli fuori d'Italia.

Considerata la difficoltà di analizzare – senza dimenticare riferimenti agli stessi temi presenti in altre lettere – questo corposo insieme di documenti, si è ritenuto opportuno circoscrivere il campo e limitare la scelta a tre di queste pastorali, sia per la loro rilevanza, sia per il fatto che esse si collocano da una parte alla vigilia della *Rerum novarum*, dall'altra (è il caso della lettera del 1892), all'indomani dell'enciclica leoniana. La scelta è dunque caduta su *Proprietà e socialismo, Capitale e lavoro, La questione sociale è questione morale*. L'ipotesi di lavoro che soggiace a questa scelta di campo è quella di valutare da una parte se e in quale misura le due pastorali del 1886 e del 1891 abbiano, almeno indirettamente, influito sulla preparazione della *Rerum novarum*, e in quale misura la lettera del 1892 abbia risentito dell'influenza della posizione meno di un anno prima assunta dalla *Rerum novarum*. Né è da considerarsi peregrina l'ipotesi che – nella mente di Bonomelli – la pastorale del 1892 intenda rappresentare, se non un contraltare, certo una «correzione di rotta» rispetto all'enciclica leoniana, in virtù della scelta di campo che già nel titolo essa implica, l'essere cioè la Questione sociale una «questione morale»: spostando così il centro dell'attenzione dalle problematiche strutturali – alle quali, con indubbi accenti di novità in campo cattolico, aveva fatto soprattutto riferimento Leone XIII¹² – all'istanza in direzione della trasformazione delle coscienze, certo essa pure condivisa dal «papa degli operai» ma che gli appariva inadeguata e insufficiente a cogliere gli aspetti di novità, appunto quelli strutturali, della questione sociale.

Si può forse intravedere qui un limite insito nelle Pastorali sociali di Bonomelli, quello appunto di sottovalutare le cause profonde del pauperismo e, in generale, delle disparità sociali; atteggiamento che, invece, contrasta con la sua lucidità nel cogliere – e questa volta, appunto, sul piano strutturale – i nuovi orizzonti della modernità e, al loro interno, il nuovo sistema di relazioni fra Stato e Chiesa, con l'avvio al definitivo superamento delle categorie di «cristianità» e di «Stato cattolico»¹³.

3. L'avvio del «trattico sociale»: Proprietà e socialismo (1886)

Il primo momento del «trattico sociale» qui considerato è rappresentato dalla Pastorale per la Quaresima del 1886, *Proprietà e socialismo*¹⁴.

¹² Si vedano in particolare nella *Rerum novarum* i punti riguardanti l'antiorità dei beni comuni rispetto ai beni individuali (21); i doveri dello Stato in ordine al perseguimento del bene comune (26); il dovere della società di prendersi cura del benessere di tutti (27); il diritto del proletariato – proprio per la sua debolezza – a essere protetto dallo Stato. Per Leone XIII la questione operaia è essenzialmente «sociale» e non soltanto «morale».

¹³ Sotto questo aspetto Bonomelli mostra di non indulgere alle nostalgie medievalistiche ancora presenti in Leone XIII e anticipa – in ideale continuità con Rosmini – il successivo riconoscimento, da parte dello stesso magistero della Chiesa, della legittima laicità dello Stato. Sul tema, per altro senza esplicito riferimento a Bonomelli, G. Campanini - P. Nepi, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992.

¹⁴ La Pastorale è edita dalla tipografia dell'Istituto della Carità di Cremona e consta di 52 pp. In

Lo sfondo sul quale si situa la pastorale è quello delle lotte sociali nelle campagne del cremonese, acuitesi in quegli anni e che dettero luogo a una serie di agitazioni e di scioperi che per oltre un ventennio avrebbero caratterizzato in generale la Valle padana, e con particolare acutezza il cremonese, tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento.

Prendendo posizione su questo grave fenomeno sociale, Bonomelli, mentre mette in guardia contro il ricorso alla violenza, indica come soluzione del conflitto fra capitale e lavoro il raggiungimento di un punto di equilibrio fra i diritti della proprietà privata (considerata, in linea con la tradizione tomistica frequentemente richiamata, un «diritto naturale») e quelli dei lavoratori delle campagne, ritenuti meritevoli di migliori condizioni di vita. La proprietà privata va rispettata, in quanto «emanazione o irradiazione della persona umana», ma non può diventare fine a sé stessa, dovendo essere orientata al bene comune. Conseguentemente il diritto di proprietà non è un assoluto: cosicché Bonomelli non esita a denunziarne gli abusi, con forti parole: «Ecco la sete inestinguibile delle ricchezze; ecco l'avarizia che non dice mai basta; ecco l'uomo senza viscere, che converte in oro il sudore del misero [...] ecco la frode, ecco l'inganno, l'usura spietata, la truffa, la menzogna [...] il lusso sfrenato, la mollezza, i piaceri tutti, leciti e meno leciti; e dall'altra parte povertà, privazioni, stenti di ogni genere». Di qui la denuncia delle inumane condizioni di un popolo di contadini «che suda e che talvolta non ha con che coprirsi le nude spalle, un pane umano con che sfamar sé ed i figli, un tetto sotto cui riposarsi». Partendo da questa diretta esperienza della povertà dei suoi contadini, acquisita durante le visite pastorali, il vescovo annota la misera condizione di una «immensa maggioranza povera», contrapposta a un ristretto gruppo di possidenti «che fa nulla o quasi nulla [...] l'una che sovrabbonda persino del superfluo, l'altra che patisce difetti persino del necessario».

Pur auspicando l'instaurazione di più equi rapporti fra lavoro e proprietà, Bonomelli prende tuttavia decisamente la distanza da ogni proposta di collettivizzazione della terra, mettendo in evidenza il rischio dell'onnipotenza dello Stato e dunque polemizzando duramente con le teorie socialiste e comuniste (esaminate soprattutto a partire da autori di lingua francese, come Rousseau e Proudhon). Più che dall'intervento dello Stato la soluzione della Questione sociale dovrebbe venire da un mutamento di atteggiamento dei proprietari, alla cui sensibilità il presule rivolge un forte appello: «Lo diciamo con dolore: per dovere del ministero assai volte entriamo nelle case dei contadini e ci pare di trovarci non in case destinate ad uomini ma piuttosto in istalle e quasi diremo in tane. [...] Vedemmo

verità il titolo dell'opuscolo è semplicemente *Lettera pastorale per la Quaresima 1886*; tuttavia lo stesso Bonomelli, all'inizio di una successiva Lettera pastorale del 1909, così si esprimeva: «La prima volta ch'io tolsi a trattare nelle mie Lettere pastorali il gravissimo argomento della questione sociale fu nella Quaresima del 1886, ventitré anni or sono. La Pastorale di quell'anno si intitola Proprietà e socialismo»: G. Bonomelli, *Il gran duello sociale avverrà? Ammonimenti al clero*, Unione Tipografica Cremonese, Cremona 1909, p. 3. A partire da questa affermazione dell'autore, si è ritenuto di dare alla lettera del 1886, formalmente senza titolo, quello attribuitogli molti anni più tardi dallo stesso Bonomelli. Dalla citata edizione del 1886 sono tratte le successive citazioni, riferite in particolare alle pp. 4, 13-14, 32-36, 45-49.

stalle costruite con vero lusso, e cadenti e diroccate le dimore di contadini!»). Né può valere l'argomento secondo il quale sono gli stessi contadini ad accontentarsi delle loro abitazioni: «fu dura necessità, che ve li costrinse, e voi» (e cioè i padroni, cui con queste parole il vescovo si rivolge) «non avete il diritto di approfittarne». Di qui il forte richiamo del vescovo affinché sia riconosciuto ai contadini «il diritto incontestabile di vivere onestamente col lavoro delle mani e di avere un pane, non lauto, ma da uomini»; nonché di godere del diritto al riposo festivo, dal momento che «nessun padrone, nessun conduttore di fondi [...] ha il diritto di calpestare e molto meno costringere a calpestare questa libertà di coscienza», e cioè il diritto al riposo festivo.

Se è presente in questa Lettera un forte appello al miglioramento della condizione dei contadini, tuttavia – nella prospettiva di Bonomelli – esso dovrebbe avvenire mediante accordi fra le parti e grazie a una maggiore disponibilità del padronato ad accogliere le giuste richieste dei contadini.

Non manca, in questo contesto – in una stagione nella quale parte dell'episcopato guardava con diffidenza all'associazionismo operaio, persistendo le nostalgie dell'antico ordinamento corporativo – il riconoscimento della legittimità dell'associazionismo, anche in forma organizzata, dato che i lavoratori, a giudizio del vescovo, hanno diritto di agire «ad uno ad uno ma anche uniti insieme», e dunque costituendosi in sindacato; rifuggendo tuttavia da ogni forma di violenza. Sembra essere questa – la valorizzazione dell'associazionismo contadino – l'unica concessione che Bonomelli fa, se non alla «lotta di classe», a una dialettica sociale non affidata puramente al dialogo, o allo scontro, fra imprenditori e lavoratori.

In sintesi, è ben presente, in questa Lettera pastorale, la consapevolezza della gravità e della serietà della Questione sociale (vista però prevalentemente in relazione al problema terra) ma permane la tendenza a vederne la soluzione soprattutto attraverso più equi rapporti fra padronato e lavoratori, con l'ausilio dell'azione di valide istituzioni caritative. «Le vere e durevoli trasformazioni sociali – nota a questo proposito Bonomelli – si fanno poco a poco e non sono effetto di subiti rivolgimenti ma di evoluzioni lente». Di qui il riconoscimento dei diritti dei contadini e insieme un forte appello alla proprietà privata perché, salvaguardati i propri diritti, adempia anche ai propri doveri. Né manca l'incoraggiamento alla gente dei campi a un'azione organizzata – e tuttavia mai violenta – in vista del riconoscimento dei propri diritti: con una pur cauta apertura, non frequente in quegli anni, alla creazione di vere e proprie organizzazioni sindacali dei lavoratori dei campi.

Resta tuttavia in ombra – nonostante in quegli anni già si avvertissero i prodromi, soprattutto nelle regioni del Nord, dell'incipiente prima rivoluzione industriale – la Questione operaia in senso proprio. Il mondo al quale Bonomelli guarda, quello più vicino alla sua sensibilità di vescovo, è ancora il mondo delle campagne. La lettura della Questione sociale come Questione operaia – che sarà il grande tema della *Rerum novarum* – rimane soltanto sullo sfondo. La Questione sociale con la quale la lettera si misura – con talune aperture al futuro ma con qualche concessione alle tradizionali forme di rapporto fra datori di lavoro e lavoratori delle campagne – è pur sempre l'antica e ricorrente Questione con-

padana. Sarà Leone XIII, cinque anni più tardi, a proporre con forza alla comunità cristiana, nella sua drammaticità, la Questione operaia.

3. Capitale e lavoro (1891)

Con la Lettera pastorale per la Quaresima del 1891, *Capitale e lavoro*¹⁵, Bonomelli si addentra maggiormente in profondità nella Questione sociale non più nella sola dimensione rurale. La Lettera precede di pochi mesi la *Rerum novarum* (15 maggio 1891) e può essere considerata l'espressione del desiderio di Bonomelli di dare il suo contributo all'analisi di un problema che – come era ben noto negli ambienti curiali, dei quali Bonomelli era ben informato – sarebbe stato di lì a poco oggetto di un più volte annunziato intervento di Leone XIII. Non, dunque, una sorta di «contraltare» dell'imminente enciclica ma piuttosto un contributo all'analisi della Questione sociale da parte di un vescovo particolarmente qualificato ad affrontarla, sia per la vastità della sua cultura, sia per la diretta conoscenza – anche attraverso frequenti viaggi in Europa – degli orientamenti e del corso delle idee dell'Europa del secondo Ottocento. Non stupisce, in questo contesto, la ricchezza e l'abbondanza dei riferimenti a studiosi di tutta Europa¹⁶.

Si tratta dunque di un lavoro serio e meditato da parte di un vescovo che non ignora quanto la Questione sociale stia a cuore a Leone XIII («è noto a tutti come il S. Padre studi e faccia studiare la difficile questione»), ma che ritiene doveroso richiamare l'attenzione su alcuni aspetti del problema, con particolare riferimento a una «questione», quella agraria a lui tanto cara, che poteva temere (del resto non a torto) che non sarebbe stata adeguatamente affrontata in un documento che già si preannunziava come indirizzato principalmente alla Questione operaia.

Punto di partenza della riflessione di Bonomelli è la constatazione della «novità» della Questione sociale, dato che essa «non può sorgere che in una società adulta, ricca di capitali, di lavoro, di industria e riboccante di popolazione»; una società nella quale – permanendo misere le condizioni dei contadini – si sta formando una classe sociale operaia sempre più numerosa e sempre più consapevole della sua ingiusta situazione.

¹⁵ G. Bonomelli, *Capitale e lavoro*, Maffezzoni, Cremona 1891. Le citazioni che seguiranno sono tratte dalle pp. 4-5, 13, 20, 32-35, 39-41, 43.

¹⁶ L'analisi dell'apparato critico posto in nota e l'elenco degli autori citati rivela la vastità degli orizzonti all'interno dei quali Bonomelli si colloca. Ricorrono, oltre ai nomi degli italiani C.M. Curci e F. Lampertico, quelli (talvolta con qualche imprecisione dovuta a refusi di stampa) di A. De Mun, W.E. Ketteler, E. Manning. Frequenti anche i riferimenti ad autori socialisti, come F. Lassalle e K. Marx (per altro, come emerge dal contesto, conosciuti in generale in forma indiretta, attraverso la pubblicistica francese). Stupisce il mancato riferimento a Toniolo che, allora quarantacinquenne, aveva già pubblicato importanti studi ed era, come noto, uomo di fiducia di Leone XIII e suo consulente sulle tematiche sociali. Non è da escludersi una certa diffidenza di Bonomelli nei confronti della proposta neo-corporativa del sociologo pisano, alla quale non sembra che guardasse con simpatia. Significativo, al riguardo, un passo della già citata lettera in cui polemizza con certe «riviste» che vorrebbero ripristinare le corporazioni obbligatorie, ledendo così il principio della «libertà di lavoro». Traspare qui un chiaro riferimento al pur non espressamente citato Toniolo.

Su questo sfondo Bonomelli guarda con preoccupazione alla crisi delle campagne («l'elemento più forte e sicuro della tranquillità pubblica», essendosi i contadini «serbati immuni dal contagio scettico, irreligioso ed anti-sociale»), ma soprattutto al crescente distacco dalla Chiesa delle masse operaie attratte dal socialismo e affascinate dal mito della lotta di classe.

A partire da queste premesse, la prima parte della lettera è tutta dedicata all'esposizione e alla confutazione delle teorie socialiste, a partire da quella che viene considerata un'utopia, e cioè la totale e assoluta eguaglianza fra gli uomini. Non si tratta dunque, secondo Bonomelli, di inseguire il mito di un'utopistica eguaglianza, bensì di ridurre le diseguaglianze e di favorire l'ascesa sociale delle classi lavoratrici, a lungo costrette a rimanere in una condizione di atavica soggezione. «Erano contadini i loro padri e i loro avi – esclama fra l'altro – e tali sono ancor essi, i loro figli e i loro nipoti: li vediamo sempre poveramente vestiti, sempre nelle stesse case (e non tutte meriterebbero questo nome)», mentre da parte loro le classi benestanti continuano «a fabbricare palazzi, a comperare ville», a vivere nel lusso. Vi è dunque uno «squilibrio troppo grande», che va sanato ripartendo più equamente le risorse e i profitti fra capitale e lavoro. E qui, riprendendo la Lettera pastorale di un vescovo inglese, Bonomelli afferma esplicitamente – anticipando così una delle tesi fondamentali, già ricordate, della *Rerum novarum*, che il lavoro non è una semplice merce¹⁷.

Denunziate con severe parole le ingiustizie sociali, la pastorale passa poi a individuare i possibili rimedi: escludendo tanto ogni ipotesi di «socialismo di Stato» quanto le teorie liberali del «lasciar fare, lasciar passare». Nel primo caso verrebbero violate le libertà individuali, nel secondo «i deboli dovranno perire e i forti saranno vincitori». Di qui l'istanza verso quella che più tardi sarà chiamata la «terza via» e che Bonomelli non esita a definire un «socialismo cattolico» fondato sulla collaborazione fra capitale e lavoro; un «socialismo», precisa, fondato non su un pervasivo intervento dello Stato – al quale Bonomelli continua a guardare con diffidenza – ma sulla valorizzazione delle forze sociali e sulla collaborazione fra le parti in causa.

Nel «socialismo cattolico» non mancano, a giudizio di Bonomelli, zone d'ombra, ma egli ritiene che «la forza inesorabile delle cose» possa rimuovere gli aspetti negativi e sviluppare gli aspetti positivi di questo progetto, così da

¹⁷ Nella citata pastorale del 1891, alle pagine 20-21, figura una nota che merita di essere ripresa, proprio perché sta ad attestare quanto la denuncia del lavoro ridotto a semplice «merce» fosse ben presente nella cultura cattolica ben prima del 1891. Nella citata nota, infatti, Bonomelli cita una Lettera pastorale del 1884 del vescovo E. Bagrhawe, di Nottingham, nella quale si afferma tra l'altro (così almeno riprende il testo Bonomelli, traducendolo o facendolo tradurre dall'originale inglese): «Il Lavoro non potrebb'essere assimilato ad una semplice merce sul mercato. [...] Il lavoro non è una semplice merce sul mercato, il cui valore varia secondo l'abbondanza: esso, al pari del Capitale [...] è indispensabile alla produzione. [...] Non vi è dubbio alcuno: in questo stato di cose vi è un elemento di profonda ingiustizia». Riportando la lunga citazione, così la commenta Bonomelli: «è cosa che fa meraviglia, e piacere, il pensare che queste linee sono dettate da un Vescovo Cattolico. [...] Le ho riportate perché si veggia come l'Episcopato segua con occhio vigile la grande questione sociale, ne conosca l'importanza e si adoperi per sviarla verso uno scioglimento ragionevole».

«comporre tra loro la libertà del Lavoro e i diritti del Capitale»: restando ben fermo – come afferma il Vescovo in polemica con le teorie socialiste – il rifiuto di un diffuso intervento dello Stato, che «porterebbe la società presente alla condizione di un immenso Convento», compromettendo quella libertà individuale che gli appare come «il più prezioso dei beni». L'intervento dello Stato – che la Lettera non esclude – dovrebbe perciò essere limitato e subordinato alle esigenze del bene comune. Per Bonomelli, dunque, il «socialismo cristiano» consiste in un intervento regolatore dei conflitti sociali senza lesione dei diritti individuali; altrimenti vi è il rischio che lo Stato diventi «una piovra vorace e insaziabile» che affonda «i terribili suoi tentacoli nella vita di famiglia» e alla fine priva gli individui della loro libertà.

Occorre dunque rifiutare il «socialismo di Stato» e nello stesso tempo evitare di «far rivivere le corporazioni del Medioevo», instaurando nuove forme di relazione, e se possibile di collaborazione, fra capitale e lavoro, favorendo l'associazionismo operaio e salvaguardando l'iniziativa privata. L'intervento dello Stato dovrebbe essere «ristretto alla protezione dei diritti e alla repressione degli abusi».

Se questa è la conclusione, per così dire «dottrinale» della riflessione bonomelliana su Capitale e Lavoro, a essa ne segue un'altra, non più dottrinale, ma pastorale, riferita alla condizione dei «suoi» contadini. «Che cosa si è fatto – si domanda – per la classe agricola, per questa moltitudine di operai della terra [...] che sono i più necessari alla società, i più bisognosi, i più onesti e morali?» Ma, ancora una volta, la risposta che Bonomelli dà al quesito non è legata alla trasformazione delle strutture ma al cambiamento delle coscienze: «la questione sociale e operaia è soprattutto questione morale e religiosa e non si può debitamente sciogliere che coi mezzi morali e religiosi».

Alla fine il «socialismo cristiano» al quale con simpatia guarda Bonomelli è una sorta di ritrovata armonia fra capitale e lavoro garantita sia dalla lungimiranza e dall'apertura mentale degli imprenditori, sia dalla disponibilità alla collaborazione e dall'operosità dei lavoratori. Illuminante, al riguardo, una nota a margine nella quale si fa riferimento all'esperienza avviata a Schio, nel Vicentino, dal senatore-industriale A. Rossi, con il quale Bonomelli ebbe un diretto contatto visitando il suo stabilimento: l'ideale era quello dell'industriale illuminato «che pratica la vera democrazia, che sa avvicinare le classi sociali, che ha compreso lo spirito del Vangelo»¹⁸. Nobile intenzionalità, che tuttavia non si misurava sino in fondo con le nuove problematiche derivanti dalla rivoluzione industriale.

4. La questione sociale è questione morale (1892)

Terzo e conclusivo momento di questa riflessione di insieme sulle pastorali più specificamente «sociali» di Bonomelli è la lettera con la quale nel 1892, a pochi mesi di distanza dalla pubblicazione della *Rerum novarum*, egli tor-

¹⁸ G. Bonomelli, *Capitale e lavoro*, cit., p. 50, nota.

na sulla Questione sociale¹⁹. Ciò che, già da un primo accostamento, colpisce nell'analisi di questa lettera è il mancato confronto, ripresa o approfondimento, del documento di Leone XIII. La *Rerum novarum* è citata, sia pure con parole fortemente laudative (e tutt'altro che retoriche) soltanto al termine di un ampio e documentato discorso che tuttavia sembra percorrere un'altra via. Sarebbe eccessivo leggere questa lettera come una sorta di «contraltare» dell'enciclica, ma non vi è dubbio che l'approccio è radicalmente diverso da quello di Leone XIII. Questi parte dalla realtà della condizione operaia, Bonomelli muove invece dai grandi principi fondatori dell'etica cristiana; il primo incentra la sua riflessione sull'importanza del ruolo dello Stato da una parte e dei sindacati operai dall'altra (tema per altro che, come si avrà notato, è presente nella pastorale bonomelliana del 1891), l'altro incentra la sua attenzione sulla crisi dell'etica del suo tempo e vede nel rinnovamento dei costumi la via maestra da perseguire. Non manca, nelle pagine finali della lettera del 1892, un caloroso omaggio al pontefice, ma una lettura comparata dell'esposizione bonomelliana e del testo leoniano rivela una sensibile differenza di vedute. Al di là dell'ossequio formale – e di una convinta adesione ad alcune tesi del pontefice – sembra rimanere una fondamentale diversità di approccio alla Questione sociale²⁰.

In sostanza si può affermare che il punto essenziale di distanza fra le due posizioni è la lettura che Leone XIII da una parte e Bonomelli dall'altra fanno dell'essenza della Questione sociale: per Leone XIII si è di fronte a un radicale cambiamento della società occidentale che richiede all'insegnamento sociale della Chiesa un adeguamento ai «tempi nuovi»; per Bonomelli si è di fronte a una crisi religiosa e morale – di cui le lotte sociali sarebbero il riflesso – che come tale va affrontata soprattutto attraverso il ritorno all'etica anche nella sfera pubblica.

A giudizio del vescovo di Cremona – come emerge dalle pagine iniziali della sua lettera – al centro della crisi sta non solo e non tanto un obiettivo peggioramento delle condizioni degli operai e dei contadini quanto un risveglio della coscienza del proletariato non più disponibile ad accettare inammissibili disuguaglianze. In presenza di tale situazione – osserva Bonomelli – si prospettano tre possibili soluzioni: quella del Socialismo estremo, che vorrebbe porre tutta la società nelle mani dello Stato; quella del Liberalismo estremo, legato a una visione privatistica dei problemi sociali e fiduciosa negli automatismi del *laissez faire*; quella di una sorta di «terza via» che, con espressione alquanto singolare, Bonomelli chiama del «socialismo volontario», incentrata su un'azione a favore delle classi meno abbienti, ispirata alla carità cristiana e capace di salvaguardare insieme le libertà individuali e i diritti degli operai. Si tratta dunque di impostare su nuove basi il rapporto fra capitale e lavoro e di affidare non alle leggi ma alla

¹⁹ G. Bonomelli, *La questione sociale è questione morale*, Montaldi, Cremona 1892.

²⁰ Se si eccettua un breve e occasionale riferimento iniziale, un vero e proprio confronto, di pieno consenso («è un lancio di luce ammirabile», che «apre una nuova fase allo svolgimento delle idee cristiane nell'ordine economico») interviene solo nelle pagine finali della lettera (pp. 51-55). Manca invece del tutto il confronto nelle parti precedenti, che pure affrontano temi che la *Rerum novarum* certo non ignora.

coscienza dei singoli la realizzazione degli interventi necessari per risolvere la Questione sociale. Questo «socialismo volontario» non può essere che «il figlio della carità cristiana: ed è in questo senso che la Questione sociale è soprattutto questione Morale e Religiosa»²¹.

Pur riconoscendo i limiti della proprietà privata e denunciando gli abusi cui essa ha dato luogo, Bonomelli ritiene – e sviluppa la sua tesi con un ampio *excursus* storico – che con l'avvento del Cristianesimo la condizione dei lavoratori sia complessivamente migliorata; né la sua lettura della condizione operaia reca tracce del *pathos* con il quale Leone XIII denuncia l'ignobile sfruttamento del proletariato o la disumana organizzazione delle fabbriche; anzi, segnala «l'aumento dei salari pressoché ovunque fatto agli operai e in qualche misura, benché non proporzionata, anche ai contadini». «Se tutto questo consideriamo spassionatamente – aggiunge – dovremo francamente confessare che la classe numerosa degli operai e dei contadini, nel suo complesso, ha conseguito un notevole miglioramento materiale e secondo ogni probabilità esso andrà costantemente crescendo, purché improvvide impazienze non rompano il corso naturale delle cose». Alla fine «lo stato degli operai moderni è inferiore a quello dei tempi passati per alcuni capi» (e cioè sotto alcuni aspetti) «ma non materialmente e nel complesso delle cose»²². Evidente, anche qui, la distanza dalla *Rerum novarum*, che legge invece in termini negativi, e di crescente pauperismo, la situazione degli operai nel nuovo contesto della società industriale.

Riesce difficile a Bonomelli, a partire da questa lettura sostanzialmente ottimistica della condizione operaia, spiegare la crescente asprezza delle lotte sociali: proprio l'interpretazione di questo fenomeno rivela i limiti della sua cultura, dal momento che egli attribuisce tale stato di cose al venir meno del «senso morale» e a una crisi di valori di cui sarebbe espressione l'aspirazione a una impossibile eguaglianza fra gli uomini e in generale a un «progresso materiale non accompagnato dal progresso morale». Di qui il «paradosso», più volte denunciato dal vescovo di Cremona, in virtù del quale l'insoddisfazione dei lavoratori si accresce a mano a mano che migliorano le loro condizioni.

Una preminente responsabilità per l'acuirsi della Questione sociale è per altro attribuita da Bonomelli anche alle classi agiate, nei confronti delle quali adotta espressioni assai dure, denunciandone l'insensibilità, la neghittosità, l'amore per il lusso: proprio in quanto dimentiche della «missione sociale della ricchezza», queste classi sono «grandi fattori del socialismo». Anche per esse, dunque, si impone il ritorno ai valori morali e il recupero del significato religioso della vita²³.

²¹ G. Bonomelli, *La questione sociale è questione morale*, cit., pp. 4-6. Si tratta dunque di intensificare l'opera assistenziale e caritativa: «dieci piccole suore dei poveri [...] fanno per i sofferenti assai più di quanto abbiano fatto certi organizzatori sociali» (*ibi*, p. 6).

²² *Ibi*, p. 16.

²³ *Ibi*, pp. 26-28. Alquanto ingenuamente – e con espressioni tali da legittimare in qualche modo la critica marxiana della religione – Bonomelli non esita ad affermare che la prospettiva della vita futura, tipica del Cristianesimo, è «il solo e valido contrappeso della ineguaglianza dolorosa della vita presente» e che «il principio religioso è l'argine più saldo contro l'impeto della fiumana socialista» (*ibi*, pp. 27-28).

La riconduzione della Questione sociale a «questione morale» – che è il filo conduttore di questa Lettera – condiziona fortemente la lettura che Bonomelli fa della società del suo tempo: se si auspica una radicale «conversione» delle classi abbienti e se non si esclude l'intervento dello Stato al fine di «sostenere la parte più debole e di ricondurre la pace» sociale, alla fine «il rimedio a tanti mali e si frequenti si deve cercare non nelle riforme socialistiche, sibbene nella riforma morale dell'individuo, nell'educazione religiosa e cristiana»²⁴.

In conclusione, la Lettera uscita a pochi mesi di distanza dalla *Rerum novarum* non ne recepisce la lezione profonda, quella cioè relativa al carattere strutturale della Questione sociale e della conseguente necessità di abbandonare la sola via dell'assistenza e della beneficenza, o anche quella di una più robusta formazione della coscienze, per operare un serio confronto con la nuova realtà della società industriale. Nel momento in cui Leone XIII affermava che il benessere dei lavoratori avrebbe dovuto essere un obiettivo dell'azione dello Stato, e non il semplice effetto delle dinamiche di mercato (*Rerum novarum*, 27) e richiamava il dovere dello stesso Stato di intervenire a favore dei più deboli, abbandonava la tradizionale lettura della Questione sociale in chiave prevalentemente, se non esclusivamente, etica (condivisa anche da Bonomelli) e apriva – soprattutto attraverso il concetto di «giusto salario» (*Rerum novarum*, 37) – una nuova stagione di rapporti fra capitale e lavoro non rimessa esclusivamente alla benevolenza del padronato ma frutto del concorso di tutte le classi sociali. Comune era a Bonomelli e a Leone XIII la denuncia delle carenze della classi dirigenti (anche se forse il Vescovo di Cremona non era mai giunto a denunciare la «disumanità» e la «sfrenata cupidigia» dei datori di lavoro: *Rerum novarum*, 2) ma diversa l'indicazione della via da percorrere: quella della trasformazione delle coscienze o quella, a essa strettamente congiunta ma non meno necessaria, della riforma delle strutture? Aperto forse più di ogni altro all'esigenza di «tempi nuovi» nei rapporti fra Stato e Chiesa, Bonomelli finiva per mostrarsi meno lucido del pontefice della *Rerum novarum* nella lettura e nell'interpretazione della Questione sociale.

5. Tra Cattolicesimo liberale e Cattolicesimo sociale

Riprendendo uno degli spunti iniziali delle presenti riflessioni – e cioè la ricostruzione degasperiana de *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum novarum* – ci si può domandare se fra questi «uomini» possa collocarsi anche Geremia Bonomelli. Offrire elementi per una risposta a questo non semplice interrogativo implicherebbe ritornare alla *vexata quaestio* della storiografia sul Movimento cattolico, quella relativa alla distinzione (in talune opere storiografiche addirittura contrapposizione) fra Cattolicesimo liberale (o «conciliatorista») e Cattolicesimo

²⁴ *Ibi*, p. 35. E, più oltre, «il vero rimedio ai mali presenti, la vera soluzione della questione sociale, senza disconoscere l'aiuto delle leggi, sta riposto nel principio morale, o più chiaramente nel principio religioso, che sono inseparabili» (*ibi*, p. 46).

sociale: preoccupato il primo soprattutto della Questione romana e dello stabilirsi di un accettabile *modus vivendi* fra Stato e Chiesa dopo la breccia di Porta Pia; impegnato il secondo sul piano dell'azione sociale, per evitare la scristianizzazione delle masse e per ricostruire, per così dire, «dal basso» quella «Italia cattolica» che la laicizzazione dello Stato aveva consegnato alle sole memorie del passato.

Su questo sfondo si è andata definendo, anche nella storiografia, la distinzione fra Vescovi conciliatoristi e Vescovi sociali²⁵. Se la storiografia è sostanzialmente unanime nell'includere Bonomelli nella prima categoria, dato il suo importante contributo al superamento dello storico «steccato» fra Chiesa e Stato, pur tuttavia – se si esamina la sua personalità al di là degli schematismi – non si può non attribuire a Bonomelli anche la qualifica di Vescovo sociale: lo è per l'attenzione posta alle problematiche del lavoro lungo tutto il corso del suo ultraquarantennale ministero episcopale (e le sue Lettere pastorali ne sono una riprova: ben pochi vescovi hanno affrontato così frequentemente nelle loro Lettere questioni sociali); lo è per una serie di concrete iniziative avviate all'interno della sua diocesi e per la fondazione e la prolungata presidenza dell'Opera di assistenza agli operai emigrati in Europa e nel Levante, da lui fondata e che svolse contemporaneamente un'azione benefica nei confronti degli emigrati e una funzione di salvaguardia all'estero di quell'identità nazionale italiana alla quale Bonomelli molto teneva²⁶.

Né va dimenticato – a completare il profilo della sua complessa personalità – il fatto che Bonomelli sia stato, in assoluto, il vescovo italiano più attento alle vicende del Movimento cattolico e dell'associazionismo operaio in Europa, grazie anche ai suoi frequenti viaggi all'estero e ai contatti intercorsi fra lui e i maggiori esponenti del cattolicesimo del suo tempo²⁷.

Nonostante il suo impegno in senso lato «sociale» – affidato per altro soprattutto alle Lettere pastorali, sicuramente inviate a Leone XIII ma che non è

²⁵ Si vedano i numerosi profili di vescovi, dell'una e dell'altra «famiglia» nel già cit. F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del Movimento cattolico*.

²⁶ Sul tema cfr. G. Rosoli, *L'Opera bonomelliana di Assistenza agli operai italiani emigrati. Tra confessionalismo e azione sociale (1908-1914)*, in Id. (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, cit., pp. 611-693. Stretti i legami fra l'Opera e il movimento conciliatorista, per il carattere accentuatamente patriottico dell'Opera, tanto che la Santa Sede guardò con qualche diffidenza all'iniziativa (l'Opera non venne formalmente riconosciuta da Leone XIII e lo fu soltanto nel 1905 con Pio X). Qualche iniziale riserva vi fu anche in G.B. Scalabrini, a sua volta fondatore della più importante e diffusa Opera per gli emigranti. Numerosi i riferimenti alle due iniziative in *Carteggio Scalabrini-Bonomelli*, cit., pp. 356-358.

²⁷ Attraverso gli scritti di Bonomelli, e le stesse note a margine apposte alle sue pastorali, è possibile ricostruire la fitta rete di viaggi del Vescovo in Europa e la molteplicità dei legami intrattenuti con le maggiori personalità cattoliche del suo tempo. Nessun vescovo italiano dell'epoca sembra aver avuto una consimile ampiezza di orizzonti. Attende di essere puntualmente ricostruita la rete dei viaggi e delle relazioni internazionali del Vescovo di Cremona: cfr. A. Giovagnoli, *Un vescovo italiano fra Roma e il mondo*, in G. Rosoli (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, cit., 103-126 e, soprattutto, L. Trincia, *Geremia Bonomelli e mons. Lorenz Werthmann, fondatore del Caritasverband tedesco*, *ibi*, pp. 569-609 (si vedano, in questo contributo, i numerosi cenni ai frequenti viaggi di Bonomelli in Germania e alla sua attenzione per il Movimento sociale cattolico tedesco).

dato sapere se siano state da questi lette e utilizzate²⁸ – permane nella storiografia l'immagine di un Bonomelli preoccupato prevalentemente della questione dei rapporti fra Stato e Chiesa; ma, alla luce della lettura proposta nelle pagine precedenti, le sue Pastorali sociali appaiono meritevoli di figurare nel generale movimento di pensiero che concorse a determinare la «svolta» in senso sociale del magistero della Chiesa.

Ci si potrebbe d'altra parte domandare se la priorità di fatto accordata da Bonomelli al problema dei rapporti fra Stato e Chiesa non riveli la precoce consapevolezza che l'attiva partecipazione dei cattolici alla vita sociale – e dunque anche quella svolta a difesa dell'emergente proletariato – era in qualche modo condizionata dalla soluzione della Questione romana. Del resto, negli ultimi anni dell'episcopato bonomelliano – senza, a quanto sembra, che l'anziano vescovo avesse sentore di quanto stava maturando nella lontana e periferica Sicilia – Luigi Sturzo non esitava a domandarsi, nel noto *Discorso di Caltagirone* del 1905, se fosse possibile «un partito laico cattolico che si disinteressi, come partito, della questione romana»²⁹ denunciando un problema che lo stesso Bonomelli aveva precocemente percepito: se cioè fosse possibile una valida e incisiva presenza dei cattolici nel sociale permanendo il conflitto fra Stato e Chiesa. Seppure mai esplicitamente teorizzata dal Vescovo di Cremona, era appunto questa la posizione dello stesso Bonomelli, quella cioè che affermava la priorità della Questione romana sulla Questione sociale. Era, allora, il problema aperto – o, se si vuole, il «caso di coscienza» – del laicato cattolico della seconda metà dell'Ottocento: affrontare, per così dire «dall'alto», la Questione sociale, legittimando la presenza organizzata dei cattolici in uno Stato che finalmente riconoscesse i diritti della Chiesa; oppure operare «dal basso», nelle cooperative, nei sindacati, nelle casse rurali, così da realizzare una presenza che prima o poi imponesse allo Stato laico una qualche forma di riconoscimento della legittimità della presenza dei cattolici nella società italiana?

Non è agevole valutare in quale misura tale problema fosse presente, nei suoi termini reali, alla coscienza di Bonomelli; tuttavia il confronto fra l'insieme delle sue Lettere pastorali, così sensibili alle problematiche sociali e la sua preminente e più nota produzione saggistica – quella, cioè, riferita ai rapporti fra Chiesa e Stato – induce a ritenere che i termini del problema fossero ben presenti a Bonomelli e che sua ferma convinzione fosse che la priorità dovesse essere accordata, rispetto alla Questione sociale, alla «questione nazionale». I suoi maggiori scritti conciliatoristici da una parte – quelli largamente più noti e non a caso costantemente evocati dalla storiografia – e le sue Lettere pastorali di argomento sociale dall'altra sono in qualche modo il segno di questa «ambivalenza»; in ogni modo l'una

²⁸ Rari risultano i cenni a Bonomelli nelle numerose opere che hanno affrontato il problema della genesi della *Rerum novarum*: cfr., ad esempio, *La Rerum novarum e il Movimento cattolico italiano*, Brescia 1995 e M. Lupi - L. Tosi (eds.), *Vangelo e società. Atti del convegno di studi per il centenario della Rerum novarum. Perugia 27-28 aprile 1991*, Grafica Salvi, Perugia [1991].

²⁹ Cfr. L. Sturzo, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani* (1905), in G. Campanini - N. Antonetti (eds.), *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1979, p. 239.

preoccupazione non poteva stare senza l'altra e in questo senso Bonomelli può essere considerato non solo Vescovo conciliatorista ma anche Vescovo sociale.

6. *Conclusion*

La complessiva chiave di lettura della figura di Geremia Bonomelli porta a mettere in evidenza i «due volti» della sua personalità: l'uno, quello preoccupato per il costo religioso e pastorale di un'irrisolta Questione romana – venuto più volte alla luce della ribalta, sino a farne una figura di assoluto rilievo italiano ed europeo; l'altro – quello radicato nella terra cremonese – più attento alla condizione di quella che molti anni più tardi Giorgio La Pira avrebbe chiamato la «povera gente», preoccupato delle misere condizioni dei suoi contadini, capace di severe denunce delle inadempienze e delle ingiustizie di una classe padronale gretta ed egoista. Le sue Pastoral sociali – rivelatrici di questa seconda «anima» – sono una componente fondamentale della sua personalità e la chiave di volta per comprendere un dato apparentemente paradossale, e cioè che colui che a lungo è stato considerato prevalentemente, ma non esclusivamente, un Vescovo conciliatorista sia stato il maestro spirituale di un cattolicesimo fortemente radicato nel sociale: il «sindacalismo bianco» di Guido Miglioli e l'«avanguardismo cristiano» di Primo Mazzolari; l'uno e l'altro e per vie diverse – ma non a caso – alimentatisi alla lezione e all'eredità di Geremia Bonomelli³⁰.

Abstract: *The essay analyzes the Pastoral letters of Geremia Bonomelli (1831-1914), bishop of Cremona, in the years of the encyclical Rerum novarum, with attention to the reflection of Bonomelli on poverty.*

Keywords: *Geremia Bonomelli, Rerum Novarum, Pastoral Letters, Poverty.*

³⁰ Sull'influenza esercitata, sia pure indirettamente, da Bonomelli sul Movimento cattolico cremonese cfr. L. Bedeschi, *Le visite apostoliche a Cremona e la sinistra cristiana locale*, in G. Rosoli (ed.), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, cit., pp. 417-436 e G. Campanini, *Percorsi del "riformismo religioso". Bonomelli e Mazzolari*, ibi, pp. 437-450 (quest'ultimo ripreso, con modificazioni e, con il titolo *Mazzolari e Bonomelli. Il rinnovamento della Chiesa*, in G. Campanini, *Un uomo nella Chiesa*, cit., 179-189).

GIUSEPPE ACCORDINI

LA TEOLOGIA DI WOLFHART PANNENBERG NELLO SPECCHIO DELLA STORIA

1. *Universale astratto e universale concreto*

La storia è l'orizzonte più ampio, cioè comprendente e interpretante, entro cui la teologia cristiana si muove. Pannenberg comincia nel 1959 con una conferenza programmatica tenuta a Wuppertal dal titolo: *Avvenimento di Salvezza¹ e storia*, e nel 1997 conclude idealmente a Monaco il suo percorso con un impegnativo volume: *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich²*, in cui ritrova non solo la cornice e le ragioni del suo cammino teologico, il nesso tra storia-teologia-rivelazione, ma anche la correlazione tra una teologia della storia universale, una teologia della cultura occidentale e il senso contestuale di una teologia della storia intesa come l'orizzonte in cui Dio è la realtà che tutto determina.

Nella prima fase della sua ricerca Pannenberg fa i conti con la teologia del suo tempo e con i riferimenti filosofici più influenti nello spazio europeo: H.G. Gadamer e W. Dilthey³. Forza in modo polemico il loro essenzialismo ancora debitore a Hegel perché vincolato al rapporto ermeneutica-logica-ontologia fondamentale. Il loro limite sta nell'opporre in modo idealistico l'assoluto astratto alla storia fattuale, sacrificando la dimensione empirica o contingente, come suggerirebbe anche l'epistemologia kantiana, all'universale astratto della rappresentazione concettuale. Pannenberg riconosce l'imprescindibilità del loro lavoro, ma anche la necessità di fare i conti con l'idea di una storia contingente che viene dall'attualismo di R.G. Collingwood⁴ e dall'empirismo trascendentale rappresentato dall'assialità di alcuni eventi della storia universale, teorizzata da K. Jaspers⁵. Se Collingwood non separa l'intuizione soggettiva come fonte autonoma di conoscenza dall'indagine di tipo oggettivo-storico, superando così d'un sol colpo anche la netta separazione o contrapposizione tra assoluto e storia, in una prospettiva di correlazione piena che si affranca dalle pretese mitiche della superiorità dell'origine, Jaspers vede all'opera nella storia universale una rive-

¹ W. Pannenberg, *Avvenimento di Salvezza e storia*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 30-93.

² Id., *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000.

³ Id., *Ermeneutica e storia universale e Ermeneutica storica e teologica*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., pp. 107-141 e 142-180.

⁴ R.G. Collingwood, *Il concetto della storia*, Fabbri, Milano 1966.

⁵ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano 2014.

lazione trascendentale, riconoscibile come cifra simbolica che abbraccia e fonda la totalità empirica.

La via di accesso a questa dimensione della storicità teologica che non è meramente scientifica, non è meramente coscienziale-esistenziale, e neppure ontologico-fondamentale, prima ancora che dalla Critica kantiana del Giudizio, viene ricavata dalla prima redazione della *Critica della ragion pura*⁶ laddove la fantasia produttiva viene presentata come la fonte istituente la verità dell'apriorismo concettuale e anche quella dell'intuizione empirica. Il dualismo tra apriorismo dell'intelletto ed empirismo del senso, se abbandonato a se stesso, si riproduce in mille variazioni e pregiudica irrimediabilmente il riconoscimento di un senso unitario del reale e anche l'apparire di un senso universale della verità del singolare. Sia l'ermeneutica gadameriana sia la critica della ragion storica diltheyana riprendono in modo correttivo la teoria della conoscenza kantiana pur rimanendo al di sotto della formulazione estetico-trascendentale di G. Simmel⁷. Solo Simmel infatti nel contesto di una originale critica della ragion storica si propone e cerca di raggiungere l'obiettivo di oltrepassare la conoscenza pura delle lessinghiane verità di ragione, cioè delle verità universali-astratte⁸, fondate logicamente o giustificate epistemologicamente, nel dato individuale o singolare universalmente vero in quanto tale.

La prospettiva platonica e quella aristotelica si affrontano con le loro ragioni, come la logica del formalismo astratto classico e la logica della concatenazione concreta ed eventuale degli eventi singolari dello stoicismo, si riproduce nella dialettica oppositiva tra il formalismo kantiano e la logica delle forme viventi goethiana, senza poter trovare riposo se non nella ontologia della singolarità. Pannenberg tenta un superamento di questa alternativa valorizzando l'essenza del singolare aristotelico, l'imporre della logica stoica del significato come concatenazione degli eventi individuali e la priorità dell'evento storico, accordabile alla teologia di matrice giudeo-cristiana, per poter abbozzare un'ontologia compiuta della singolarità.

L'istruttoria del problema a partire da queste basi non è un'indagine pura o neutra, comandata da un problema teorico, ma un tentativo epistemologico di mantenere aperta l'esperienza e la ricerca della verità tutta intera alle domande della storia effettiva e del sapere nella sua complessità, di radicare in essa l'evento singolare della rivelazione intesa in un'ottica non solo individuale, ma anche personale e in senso più ampio ridare la parola alla religione storica intesa come la manifestazione dell'infinito o dell'assoluto nella storia⁹.

⁶ W. Pannenberg, *Fede e ragione*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit. p. 227.

⁷ G. Simmel, *I problemi di filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato 1982.

⁸ G.E. Lessing, *Intorno alla prova dello spirito e della forza*, in B. Bianco, *L'illuminismo tedesco in Grande antologia filosofica. Il pensiero moderno. Secoli XVII-XVIII*, vol. XV, Marzorati, Milano 1968, p. 1557.

⁹ W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 68: «Se il principio dell'esame critico viene allargato tanto da non essere più ristretto alle ipotesi generali, ma viene anche a coinvolgere le ipotesi su singoli eventi e su serie contingenti di eventi, allora e solo allora si presenta come adeguato fondamento epistemologico generale».

Il punto critico non superato da Dilthey e da Gadamer impone un ritorno alla verità logica e formale, aprioristica, dopo aver tentato di sostituirla con la dimensione storica del significato, cioè del rapporto che matura nel tempo tra la *parte e il tutto* da parte di Dilthey e con l'interpretazione intesa come fusione degli orizzonti, negatrice della differenza storica, da parte di Gadamer. In un testo programmatico relativo all'ermeneutica teologica, Pannenberg afferma la coappartenenza di storia e teologia perché la verità normativa di quest'ultima non può ritenersi estranea, superiore o contrapposta alla storia, ma fa tutt'uno con quella¹⁰. L'universalità degli eventi storici si distacca così dalle procedure cumulative governate dalla teoria della conoscenza pura e impone l'irrompere della dimensione prolettica o anticipante¹¹.

Soprattutto nella impegnativa e innovatrice raccolta iniziale di testi che porta il titolo *Questioni fondamentali di teologia sistematica* compie alcuni passaggi che risultano definitivi per la sua ricerca.

2. Storia universale, storicità esistenziale e universale singolarità dell'evento storico

Prima di approdare al bivio tra la *Storia dei dogmi* di A. Harnack¹² e le *Dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* di E. Troeltsch¹³ che tentano di aggirare senza coinvolgerla una soggettività troppo auto-centrata e incapace di intercettare l'evento indeducibile della realtà storica, Pannenberg compie un affondo per certi versi scontato contro l'assolutizzazione della sacra scrittura intesa come luogo esclusivo della rivelazione. La chiarezza esteriore della sacra scrittura luterana intende impedire l'arbitrio dell'istituzione ecclesiastica e la sua intellettualizzazione, che poi avrà come contrappeso anche l'emergere di una storicità interiore o soggettiva incapace di fondare l'assoluto. La sacra scrittura veicola la rivelazione attraverso alcuni testi coinvolti in un processo storico che l'ermeneutica evidenzia nella relatività costitutiva della comprensione storica, nell'interpretazione soggettiva dell'esistenza e nel processo di applicazione continua che abbisogna anche di un *ministerium verbi* accompagnante.

Per questo dopo aver caratterizzato la via greca come quella che presuppone o porta all'universale astratto, anche se può essere precisato come una modalità storica specifica e non esaustiva di rappresentare la realtà e dopo aver caratterizzato la via ebraica come implicante l'universale concreto della fiducia o dell'affidamento, Pannenberg immagina il dogma come l'apertura universale e

¹⁰ Id., *Ermeneutica storica ed ermeneutica teologica*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., pp. 142-180.

¹¹ L. Kugelmann, *Antizipation. Eine begriffsgeschitliche Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 52-57.

¹² A. Harnack, *Storia del Dogma*, 7 voll., Cultura moderna, Mendrisio 1912-1914; Id., *L'essenza del Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980.

¹³ E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, Guida, Napoli 1974; Id., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1941-1960.

la valorizzazione normativa tendenziale ed escatologica dell'evento storico singolare. È insufficiente interpretare l'enunciato *kerygmatico* o teologico con la modalità ana-logica, anche se intesa come *analogia fidei*. L'enunciato storico-singolare risulta perfettamente identificabile con quello universale-concreto teologico solo in prospettiva dossologica, cioè nella prospettiva di una immolazione dell'io finito alla realtà infinita che tutto determina e che determina quindi anche la soggettività finita¹⁴. Di qui la battaglia senza quartiere contro la soggettività trascendentale essenzialistica della teologia protestante coscienzialistica del risveglio e della modernità.

In questo tornante, prima ancora di raggiungere una dogmatica ecclesiale normativa non astratta, Pannenberg indica la via della storia della religione come contesto ineludibile della rivelazione come storia. Insistere su una teologia della parola sganciata dalla storia è fallire la dimensione di autonomia della *potenza indeducibile che tutto determina* e che la religione attesta nello spazio della coscienza intersoggettiva. Le religioni non sono un puro sapere psicologico, sociologico, storico-comparativo, ma sono processi universalizzanti dell'evento singolare sia in senso spaziale che temporale in cui irrompe come domanda di senso la realtà divina, la potenza che tutto determina. In orizzonti diversi questa potenza assume volti e funzioni diverse, ma è comunque irriducibile alla fondazione soggettiva, matematizzante o psicologizzante.

Pur essendo Kant il filosofo che ha aperto la strada alla storicità eventuale con la sua *Critica del Giudizio* e ancora prima con la centralità della fantasia produttiva, selettiva più che sintetica o cumulativa, si è imposto come il tutore della soggettività aperta all'infinito e dell'interiorità protestante contestualmente matura che anticipa e forse oltrepassa con la sua autodeterminazione lo stesso Hegel. Hegel¹⁵ però, secondo Pannenberg, fa un deciso e definitivo passo avanti oltre la soggettività finita contrapposta all'oggettività riscoprendo la storicità effettiva. Hegel è il S. Tommaso del protestantesimo, secondo Pannenberg, perché non solo riesce a correlare in modo definitivo l'infinito col finito, nonostante qualche caduta del suo pensiero, ma anche perché tra la via mitica o puramente teorica della destra hegeliana e quella critica e storica della sinistra conferma la capacità di quest'ultima a rappresentare l'universale del concreto in quanto tale, cioè la realtà personale che tutto determina, resistendo sia alla sterilizzazione teorica che alla assolutizzazione antropologica.

Questa vasta ricognizione del campo filosofico necessaria per assicurare alla filosofia un rigoroso profilo di custodia dei valori che la teologia, rifugiandosi nell'irrazionale o nell'interiorità coscienziale, aveva smarrito, permette a Pan-

¹⁴ W. Pannenberg, *Analogia e dossologia*, in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., pp. 205-227; Id., *Cos'è un enunciato teologico*, ibi, pp. 181-203.

¹⁵ Id., *Storia e problemi della teologia evangelica in Germania*, cit., p. 252: «La teologia cristiana di Hegel è andata incontro ad una cautela sospettosa, mentre ad esempio di Kant si sono appropriati teologicamente nella prima metà del secolo, tanto i razionalisti quanto i soprannaturalismi e, nella seconda metà, egli è stato salutato come il "filosofo del protestantesimo", sebbene rimanesse molto più di Hegel a distanza dalla dottrina specificamente cristiana».

nenberg di riprendere in chiave di effettività storica la tematica epistemologica che nella sua purezza logica aveva messo fuori combattimento non solo la teologia, ma anche le scienze umane. In questo modo cerca di candidarla a una funzione aprente del sapere verso la verità tutta intera e anche verso la dimensione di potenza personale. L'epistemologia, come il sapere in genere, può avere una approccio calcolante o responsabile. Con un vasto e approfondito confronto con il dibattito epistemologico, Pannenberg conclude che l'ermeneutica è la metodologia più adatta a una teologia che voglia esporsi alle domande dell'epistemologia più potente del momento: quella della scienza¹⁶. Rimpiange a distanza di tempo, meditando il destino della metafisica in rapporto all'idea di Dio, che l'universale del concetto fondante della teodicea venga ricavato dell'analitica piuttosto che dall'estetica.

Tutto questo percorso è fatto riconoscendo il debito contratto con A.N. Whitehead¹⁷, cioè con la filosofia del processo che verrà recuperata nel secondo volume della teologia sistematica come teologia dell'evento storico effettivo. Guardando la visione e il cammino, cioè il divenire della teologia pannenberghiana in rapporto alla filosofia trovo molti punti di contatto con la *filosofia nello specchio della natura*¹⁸ di R. Rorty, il quale – con una nube di accompagnatori e testimoni sulla scorta di filosofi apparentemente marginali alla sua teologia, come J. Dewey, L. Wittgenstein e M. Heidegger – non si accanisce contro la metafisica, ma contro l'epistemologia matematizzante e geometrizzante della modernità. L'epistemologia della scienza egemone ha un carattere *costruttivo*, vuole vincolare e fondare il mondo a partire dall'intelletto e questo fallisce l'altro aspetto della conoscenza che si presenta come *edificante*, come una teoria della conoscenza aperta alla contingenza, all'inconcettuale¹⁹, capace pertanto di relativizzare le ossessioni fondazioniste. Il concetto non viene immunizzato dalla temporalità, come non può esserlo la coscienza soggettiva e neppure l'assoluto che si manifesta nella storia. Pannenberg comincia a ragionare in questo senso a partire da Duns Scoto e con coerenza relativizza le pretese della stessa ermeneutica, quelle dell'epistemologia e quindi anche quelle della teologia, senza cadere in uno storicismo relativistico o scettico.

3. Critica dell'assolutismo antropologico del XIX secolo

Pannenberg problematizza la teologia dogmatica, che è una funzione caratteristica della chiesa o delle chiese, collocandola nella storia della teologia contemporanea che non può non tener conto di molti altri fattori, cioè delle dinamiche e

¹⁶ W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, cit., pp. 149-212; Id., *Metafisica e idea di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 33: «L'idea di Dio, pertanto, non comparirebbe soltanto alla fine della dialettica trascendentale di Kant come ideale della Ragion Pura connesso alla completezza dell'impiego dell'intelletto, bensì già all'inizio dell'estetica trascendentale».

¹⁷ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. II, Queriniana, Brescia 1994, pp. 11-201.

¹⁸ R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

¹⁹ H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, aus dem Nachlaß hrsg. v. A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007; tr. it. *Teoria dell'inconcettualità*, duepunti, Palermo 2010.

delle correlazioni tra i vari fattori della storia universale. L'ipotesi di partenza è quella che non vi siano due storie, ma che anche la rivelazione divina non possa manifestarsi, anche se solo indirettamente, che nell'agire storico di Dio: Dio è la realtà ultima che tutto determina e questo senso impone un quadro nuovo e una verità contestuale ineludibile anche per la storia universale e per la storia della teologia dogmatica ecclesiastica.

L'orizzonte della storia della teologia, come emerge dalla patristica e dalla scolastica medioevale, cammina a grandi passi verso l'antropocentrismo e la centralità del soggetto che si annuncia nel Rinascimento e matura nell'illuminismo e nell'idealismo ottocentesco. La Riforma di Lutero intercetta il bisogno di affermazione della soggettività e della libertà individuale confermata dalla prospettiva cattolica che però la valuta negativamente. Se dal punto di vista confessionale l'alternativa che sembra imporsi è quella tra l'oggettivo razionalismo naturalistico e il soggettivo soprannaturalismo irrazionale, la contesa ideologica in ambito pubblico nel XVII secolo è quella imposta dall'astrazione del cartesianesimo olandese, nel secolo XVIII dall'empirismo lockiano e humiano²⁰, dal sostanzialismo monistico spinoziano e dall'illuminismo scienziato di varia matrice che aggraverà l'approccio matematizzante e geometrizzante del sapere, cioè la dimensione universale-astratta della teoria della conoscenza con una coloritura antiteologica.

Per vie diverse il soggettivismo irrazionale o soprazionale dell'interiorità spiritualistica e quello razionalistico della funzione epistemologica rinforzano un unico modello di uomo assolutistico che poggia su basi diverse da quelle della conoscenza tradizionale. Il secolo XVIII è il secolo in cui nascono visioni del mondo in parte rivoluzionarie. Lo stato si affranca sempre più dalla chiesa e rappresenta la dimensione pubblica del diritto, della natura e della verità religiosa dell'uomo, la confessione religiosa è sempre più ristretta alla dimensione privata, particolare e nello stesso tempo si amplia in modo sempre più irreversibile e incontrollabile in direzione della dimensione secolare e autonoma della cultura. Non solo i teologi protestanti tradizionalisti, ma anche quelli liberali sembrano battere la stessa strada. La indimostrabilità kantiana dell'esistenza di Dio non significa la sua liquidazione, ma solo la sua indeducibilità e spesso anche la sua necessità di fatto.

I processi culturali che vanno dal XVI al XVIII secolo sono favoriti anche dal conflitto tra le confessioni cristiane che hanno spianato la strada alla secolarizzazione e quindi hanno legittimato anche l'autonomia del mondo rispetto alle chiese o alle religioni. L'assolutismo teologico contrapposto all'assolutismo antropologico maturato nel XIX secolo è la genesi di un fenomeno che qualcuno definisce come l'abbandono della religione e qualcun altro come il diventar adulta della ragione, che può aver una deriva nel secolarismo. K. Barth²¹ condanna l'assolutismo antropologico, mentre H. Blumenberg²² lo promuove a vera alternativa della teodicea tradizionale. Il tema della volontà e della libertà dell'uomo istituita

²⁰ W. Pannenberg, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, cit., pp. 38-51.

²¹ K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1972.

²² H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Casale Monferrato 1992.

dall'incarnazione e completata dalla storicizzazione della realtà personale di Dio sono variazioni su un tema che nessuna rivelazione o fede può negare: la volontà e la libertà del rapporto tra uomo e Dio.

4. F.D.E. Schleiermacher e il sentimento dell'infinito nel finito

La parabola dell'assolutismo antropologico assume teologicamente tratti inaugurali, nuovi e irreversibili, oltreché pervasivi con F.E.D. Schleiermacher²³. L'importanza del soggetto già intuita da Lutero è insufficiente a rendere piena ragione della soggettività della coscienza moderna, che non può accontentarsi della chiarezza esteriore della scrittura come alternativa al dogma e all'autoritarismo dell'istituzione ecclesiastica. Il momento oggettivo della salvezza o della giustificazione e quello soggettivo della conversione variamente intrecciati sfondano questa alternativa messa fuori gioco dalla tendenza culturale del deismo e del razionalismo dominante a interpretare la morale e la religione come modelli razionali e astratti e la coscienza risvegliata come un'interiorità autonoma e autosufficiente. Nel conflitto delle interpretazioni tra l'universale astratto della morale, della religione e del diritto naturale, giustificato dal tentativo di disinnescare le lotte infinite e dilanianti tra confessioni religiose e l'universale concreto, mirante a dare un volto alla radicalizzazione della autonoma soggettività moderna, Schleiermacher predicatore a Berlino e professore di filosofia e di teologia nell'università di questa città, impegnato anche in studi classici su Platone, compie una operazione in due tempi. Nel quinto discorso *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*²⁴, riconduce la religione naturale e la teologia naturale dalla condizione astratta a quella concreta, storica. La religione è irriducibile all'etica e alla metafisica imprigionate nella finitezza della realtà e della libertà psicologica. Nel secondo discorso²⁵ ipotizza l'originarietà e l'autonomia della religione nella sua singolarità fondante e inoltrepassabile nei confronti della natura finita e della libertà finita. Nel terzo discorso²⁶ identifica la totalità con l'infinito, cioè con l'Universo e, ritenendo l'intuizione troppo compromessa con il sapere oggettivante dell'intuizione intellettuale soggettiva, opta per il sentimento dell'assoluta dipendenza da questo Universo. In questo modo anche il soggetto agente viene ridimensionato a vantaggio del tutto a cui si unisce e da cui si distingue. La spontaneità lascia il passo alla ricettività, l'ermeneutica alla dialettica tra il tutto e la parte, il finito e l'infinito.

La *Dottrina della fede*²⁷, al par. 4, riprende l'intreccio tra conoscenza per sentimento e dipendenza dal fondamento assoluto, tra spontaneità e dipendenza o

²³ W. Pannenberg, *Storia e problemi della teologia evangelica in Germania*, cit., pp. 53-91.

²⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Quarini, Brescia 1989, pp. 197-249.

²⁵ *Ibi*, pp. 65-126.

²⁶ *Ibi*, pp. 127-154.

²⁷ F.D.E. Schleiermacher, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, vol. 1, Paideia, Brescia 1981, pp. 155-162

ricettività. La dipendenza rinvia all'origine, l'autocoscienza immediata si apre alla fondazione teoretica dell'oggettività originaria, che è qualcosa di più dell'immediatezza sensibile e che lascia intravedere il ruolo del fondamento al di là dell'operazione di fondazione, quel luogo originario in cui l'io si apre al mondo. Mentre i *Discorsi* però oscillano tra finito e infinito, la *Dottrina della fede* si gioca tutta la sua identità nel *corpo a corpo* tra redenzione oggettiva e coscienza soggettiva. La radicalizzazione della soggettività che avverrà nella teoria riformata del risveglio è una reazione decisa contro il deismo per un verso e contro l'oggettività dottrinale dell'ortodossia luterana dall'altro. La redenzione o la giustificazione oggettiva è mediata dalla conversione, ossia dalla prassi individuale della pietà.

L'operazione antropologica di Schleiermacher è molto incisiva su diversi fronti. Riprende la polemica contro l'etica di Spinoza che a suo modo di vedere non solo propizia il panteismo, ma cancella con suo sostanzialismo la singolare soggettività o l'individualità autonoma. La religione si caratterizza per la sua opzione preferenziale per l'individualità e per la resistenza a ogni universalizzazione astratta. Questa infatti minaccia l'autonomia della religione. L'originalità di Schleiermacher consiste nel fatto di rifiutare l'immanenza dell'individualità nella totalità e la cancellazione dell'individualità da parte della totalità. Il cammino hegeliano che vuole preservare la soggettività irriducibile alla sostanzialità prevede il superamento della contrapposizione tra il particolare e l'universale attraverso una procedura dialettica negativa. F.W.J. Schelling con la figura della intuizione intellettuale istituisce una dialettica positiva che rinforza la dimensione della fede sul sapere, ma non rende ragione adeguatamente della individualità ricettiva e libera del credente.

La posizione di Schleiermacher insiste sulla relazione fondante del tutto rispetto alla parte, del finito nell'infinito, senza cedere alla concettualizzazione astratta che dissolve l'individualità in un essere generico o specifico come accade in L. Feuerbach o in una relazione pratica dell'atto soggettivo incapace di attingere l'unità del tutto che rimane a esso contrapposto come avviene in J.G. Fichte²⁸. L'individuale è il luogo della manifestazione della totalità che non si lascia dissolvere in una ossessione infinita della soggettività teorica o pratica o in una reciprocità onnicomprensiva, senza limiti e distinzioni. L'universo, cioè la totalità che si manifesta senza dissolversi nella singolarità istituisce un ordine preciso: quello dettato dal sentimento della finitezza aperta o dell'assoluta dipendenza, cioè della ricettività che prevale sulla spontaneità. Questo prospettiva sfonda sia il positivismo scritturistico luterano sia l'astrattezza dell'epistemologia scientifica razionalistica, riaprendo l'interesse per la funzione della coscienza soggettiva e per una ri-comprensione della storicità. Nel rapporto rinnovato tra la fede e il sapere viene impostato il rapporto tra il finito e l'infinito, immaginando il finito come una delimitazione dell'infinito e come il luogo della sua irrinuncia-

²⁸ W. Pannenberg, *Fichte und die Metaphysik des Unendlichen*. Dieter Henrich zum 65 Geburtstag, in Id., *Beiträge zur Systematischen Theologie*. 1. *Philosophie, Religion, Offenbarung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, pp. 32-44.

bile rivelazione. Questa manifestazione per un verso prende le distanze dal panteismo e dall'altro supera anche un concetto troppo angusto del soggettivismo trascendentale e solipsistico che proietta le sue ombre fin nella teologia trinitaria cristiana la cui ortodossia sembra più custodita dalla filosofia che dalla teologia. In questa prospettiva sono raccolte tutte le domande aperte dall'antropologia e anche quelle da essa rivolte a ogni futura teologia.

5. Radicalizzazione pietistica della soggettività insoddisfatta sia dal tendenziale positivismo biblico sia dalla ricaduta nel dogmatismo ecclesiastico

La presa di distanza dal razionalismo astratto in vista di una autonomia della religione e della sua incardinazione nella individualità coscienziale, mentre riscopre la peculiarità dell'interiorità della fede, ridà nuova vita alla soggettività e anche alla prassi della pietà, rischiando però di compromettere sia la chiarezza esteriore della scrittura sia la giustificazione interiore per pura grazia avvertita come irrinunciabile dalla coscienza della riforma protestante. Il ritorno all'interiorità soggettivistica e coscienziale sembra diventare una scelta irreversibile, obbligata e consolidata già nell'esperienza religiosa e nella teologia di Schleiermacher. Si dissolve pertanto non solo la pretesa forza dell'astrazione teoretica ed etica della scolastica cattolica, ma anche quella dell'esteriorità dogmatica del positivismo biblico protestante e di quello scientifico. Permane il tratto idealistico e romantico della relazione tra il singolo e l'universo, anche se in chiave etica vengono convocati tutti i tratti della riscoperta della storicità in cui la soggettività coscienziale e pietistica è coinvolta. A.G. Tholuck rappresenta questa ripresa contestando però sia il razionalismo idealistico sia l'esteriorità soprannaturalistica. Si ritorna a parlare di etica non intesa come paradigma astratto, ma come autoesperienza in grado di fondare la verità del vangelo. Tutto verte su una teoria della soggettività che sia in grado di giustificare l'esperienza religiosa.

Il cambio di passo nella teologia del risveglio a Berlino di Tholuck e della scuola teologica di Erlangen è proprio quello che sollecita a evitare dogmatismi ecclesiastici, i positivismi scientifici e i soprannaturalismi apologetici per dare importanza all'istanza della conversione personale. È l'autoesperienza morale non legalistica a fondare la verità del vangelo e non il vangelo a esser fondato sull'esperienza legalistica della salvezza. L'immediatezza e la decisività dell'esperienza individuale fondante passa dalla religione istituita alla sorgente della morale profonda facendo leva sulla soggettività interiore. Questo favorisce la riscoperta di una dimensione nuova della scrittura sacra che inverte la pretesa proiezione soggettiva della conoscenza della fede nella più realistica accettazione della rivelazione donata e della salvezza oggettiva interiormente accolta. Conversione e rinascita sono le prospettive che sembrano più adatte a superare il legalismo scritturistico protestante insieme al legalismo dottrinale e astratto cattolico. Se il contenuto della rivelazione è la redenzione dell'umanità mediante al comunicazione di una nuova vita divina, allora la forma dell'asserzione, della pura e semplice

autorità esterna, è del tutto inadatta a questo contenuto. La scrittura si concentra su Cristo ed è riferita alla vera esperienza della fede. La soggettività di questa esperienza non è negata, ma la direzione è rovesciata: invece che proiettiva e spontanea è ricettiva e fiduciale.

L' avvicinamento alla storia effettiva senza rinuncia alla soggettività avviene con M. Kähler inizialmente discepolo di J. Müller nella scuola biblica di Erlangen. Per Kähler la scrittura è un racconto della storia di Cristo, una testimonianza del valore salvifico di questa storia ed è la sua parola stessa che si fa interpellante. Con Kähler²⁹ si riaffaccia però la domanda se sia la storia il fondamento della certezza della rivelazione e della fede per il soggetto o se sia la soggettività stessa a riconoscere la sicurezza della storia della salvezza. Di qui la definizione del rapporto tra fatti e valori che, pur aderendo alla prospettiva della storia degli effetti, fa da ponte verso i valori stessi, riconoscendo che spesso il banco di prova della verità rivelata non è l'oggettività storica, che non viene mai negata, ma l'immaginazione soggettiva che fonda la fede stessa e ne istituisce la verità.

In questo orizzonte si inseriscono due figure di prima grandezza: A. Ritschl e W. Herrmann³⁰. Il primo ritorna ad apprezzare la storicità del cristianesimo e con lui si compie la rinascita del cristianesimo storico dopo la distruzione dell'autorità della bibbia e della dottrina della chiesa ad opera della critica storica di D.F. Strauss e F.C. Baur. Col secondo la storicità torna a essere eminentemente esistenziale e soggettivistica. I due teologi hegeliani infatti avevano reso impraticabile il riconoscimento dell'universalità storica del singolare, della contingenza, perché o la riconducevano al mito e alla gnosi o perché la costringevano in un essenzialismo trascendentale vincolato alla finitezza soggettiva. A. Ritschl ridà fiducia al cristianesimo storico e dà peso alla dimensione umana della persona di Gesù. I giudizi di valore su Gesù non possono prescindere dalla sua storicità fattuale. La stessa comunità non è solo un orizzonte mitico, ma è anche la misura della verità storica della fede e delle sue interpretazioni. La fede in Gesù deve trovare misura e fondamento nell'effettività storica. Pur non aderendo alla prospettiva storico escatologica di J. Weiss, la prospettiva etica e soggettiva di Ritschl insiste sul fatto che la realtà del Cristo della fede può essere raggiunta solo dalla fede storicamente fondata e garantita dalla comunità cristiana. La sua posizione è stata definita come razionalismo storico o anche soprannaturalismo storico. L'obiettivo è raggiungere l'universale verità etica per mezzo dell'esperienza storica. Siamo a un passo dalla teologia del Regno di Dio di J. Weiss³¹.

Il dualismo tra storia e fede, tra oggettività storica e soggettività credente di matrice kähleriana con un ritorno alla teologia del risveglio si ha con il secondo protagonista di questa teologia della storia della fede: W. Herrmann che, come M. Kähler, fu assistente di A.G. Tholuck e iniziatore della teologia del risveglio. Herrmann nella sua prima opera sulla religione contrappone l'universalità della

²⁹ M. Kähler, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo della fede*, D'Auria, Napoli 1992.

³⁰ W. Pannenberg, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, cit., pp. 150-208.

³¹ J. Weiss, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*, D'Auria, Napoli 1993.

fede cristiana al soggettivismo della teologia del risveglio. Però a differenza di H. Cohen, critico dell'idealismo soggettivo, fondatore della scuola neokantiana di Marburgo e attento alle fonti della storia per la comprensione della religione, vuole ancorare l'universalità astratta della legge alla concretezza della coscienza individuale. In una parola Herrmann riprende Kant rovesciandolo: la morale si fonda sulla singolarità della religione e non viceversa. La fede religiosa mira all'esperienza interiore, alla certezza di sé senza allontanarsi dal discorso sul regno di Dio. Herrmann distingue la rappresentazione oggettiva della realtà dalla libera volontà che diventa immaginazione soggettiva e arbitraria. Insiste sull'importanza della rappresentazione storica, vincolandola però a una fondazione soggettiva determinante in ultima istanza: è questo il punto di partenza della sovrastoria che avrà un ruolo decisivo nella teologia dialettica esasperando sia la trascendenza sia l'immanenza della *Realtà che tutto determina*.

6. Dal teocentrismo della teologia dialettica alla teonomia della teologia storica della cultura

La teologia teocentrica reagisce all'assolutismo antropologico ottocentesco e al soggettivismo coscienziale conseguente e diffuso della riforma, preparando la stagione della teologia dialettica. E. Schaeder successore di M. Kähler all'università di Halle si muove contro una teologia che invece di mirare a Dio o alla religione, mira solo alla religione dell'uomo o all'uomo di religione. Questo riporta alle origini della teologia della coscienza della scuola di Erlangen. L'uomo diventa l'autore della propria certezza di Dio. Ma secondo E. Schaeder la coscienza morale non può essere un assoluto e per questo egli insiste sul fatto che la centralità spetta a Dio, e così si evidenzia l'impotenza dell'uomo: la fede non è l'azione dell'uomo, ma l'azione di Dio nell'uomo. Nonostante questa dichiarazione di intenti, secondo K. Barth, anche Schaeder cede alla dimensione prevalentemente antropocentrica della religione per paura di farne un astratto assoluto: così diventerebbe la ripetizione della fuga di Icaro. Barth condivide inizialmente questa preoccupazione ed è attratto dal socialismo religioso dello svizzero L. Ragaz³² suo contemporaneo. Sotto il suo influsso indiretto nella prima versione della *Lettera ai Romani* K. Barth vede nella risurrezione di Cristo l'inizio di un tempo nuovo, cioè del Regno futuro di Dio e del tempo escatologico. La prospettiva resta però ancora in gran parte idealistica e platonica, pur senza rinnegare l'effettività del tempo nuovo inaugurato dalla risurrezione. Con la seconda edizione della *Lettera ai Romani* K. Barth detemoralizza l'escatologia, oppone in prospettiva kierkegaardiana eternità e tempo, Dio e uomo: è la crisi del mondo, l'annullamento della realtà finita in vista del suo compimento, la negazione

³² L. Ragaz, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, 2 voll., Rotapfel, Erlenbach (Zürich)-München-Leipzig 1922, in W. Pannenberg, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, cit., p. 221.

della negazione che diventa affermazione. La linea della morte separa il tempo dall'eternità, l'uomo da Dio. Nella storia originaria e finale ogni dualità, ogni polarità viene abolita. La demolizione della soggettività dell'uomo avviene non solo nel riconoscimento della soggettività di Dio, ma anche nel riconoscimento che nell'orizzonte della chiesa essa non è più una proiezione dell'io umano e quindi il suo annullamento allucinatorio, ma l'irrompere di un tu vero o di un noi, irriducibile, originario che rivela a un tempo la Trinità in sé e la Trinità come origine della storia.

La Trinità in se stessa lascia una traccia profonda anche nella realtà effettiva e storica operata da quel Dio che tutto determina. La teologia della parola della Dogmatica ecclesiale ha questo tratto trascendente e nello stesso tempo trascendente o immanente sia all'incarnazione sia alla creazione storica. Non si limita a esemplificare la relazione trinitaria con lo schema dialogico personalistico, ma la vede come realtà originaria, fondante qualsiasi tipo di relazione dialogica anche nella storia. Il salto della fede precede e illustra la decisione con cui Dio inizia la storia e autorizza la nostra relazione con lui. La stessa problematica esistenziale, quella mitica e quella *kerygmatica*, risultano vuote se non riconoscono la precedenza di una realtà e di un appello squisitamente teologico. Riconoscere la storicità della realtà o la sua problematicità istituita dal trascendente è possibile solo a partire da una presenza incombente, precedente e fondante, cioè dalla precedenza di una risposta del trascendente. Il ricorso alla teologia trinitaria per spiegare la creazione, l'incarnazione, la rivelazione storica e la riconciliazione è prendere atto che la relazione tra l'uomo e Dio non può essere annullata negando Dio o negando l'uomo, ma solo riconoscendo che Dio è quella potenza che tutto determina come modo d'essere, ossia come originale soggettività irriducibile all'uomo e comprendente l'uomo stesso.

Di fatto il confronto della storia della teologia trinitaria con la storia universale come luogo in cui questa si confronta con la realtà che tutto determina rinvia all'idealismo tedesco di Hegel e dell'ultimo Schelling. Il teologo che ha propiziato questo allargamento, secondo Barth, è Isaak August Dorner³³ che insegna Dogmatica a Berlino dopo Hegel. Pannenberg concorda con Dorner sulla insensibilità della cristologia di Schleiermacher alla teologia trinitaria. Introduce una differenza tra la l'assoluta personalità di Dio e i tre modi d'essere personali variamente declinati. I tre modi personali possono essere dedotti dalla soggettività dell'unico spirito in una prospettiva logica e ontologica o essere il risultato di un divenire dialettico strutturale, plurale e contingente, permanente e tendenzialmente escatologico, pensato a partire dalla relazione d'amore.

Il tema riproposto dall'idealismo è quello dell'alternativa tra la dialettica negativa dell'agire espresso nella deduzione logica, nel solipsismo metafisico e la dialettica positiva e non meramente speculativa che si manifesta nel contingente

³³ I.A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, vol. 1, Hertz, Berlin 1879 (1886²), p. 383, cit. in W. Pannenberg, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea*, cit., p. 325; K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., vol. 1, p. 458.

e nel plurale capace di liberare la realtà del Dio dall'astrattezza logica e dalle proiezioni trascendentali e necessitanti della soggettività psico-logica. Solo in questo modo l'infinito può entrare in correlazione con la realtà storica, contingente e traboccare nel tempo finito aprendolo alla sua radicale riconciliazione con l'assoluto. La teologia di Schleiermacher ha mancato questo appuntamento con la Trinità plurale e con il suo possibile trabocco nel tempo e nella storia. Ridurre la Trinità a una rappresentazione essenzialistica o mitica è fallire l'elaborazione del rapporto tra finito e infinito e perdere la possibilità di aggancio reciproco con la storia³⁴. L'infinito non può cancellare il finito né il finito annetterli l'infinito. D'altra parte l'infinito non può restare neppure contrapposto al finito, perché così viene da esso limitato e annullato. Questo è il tema della teologia delle religioni di E. Troeltsch³⁵ e di P. Tillich³⁶. Lo spazio delle religioni supera la prospettiva idealistica che fraintende lo stesso Hegel e lo porta al suo vero tema. Entrambi i teologi insistono sull'autonomia della religione rispetto alla logica, alla metafisica e anche alla psicologia. Ognuno di questi due filosofi-teologi pratica una strada diversa. Troeltsch pensa al divino nella contingenza storica come irriducibile a una coscienza che lo riconosce senza fondarlo o dedurlo con necessità. Tillich pensa al divino come a una realtà che la coscienza attinge senza ridurlo o produrlo con un percorso simbolico che è capace di riconoscerlo come senso totale che irrompe nella realtà della coscienza storica e la plasma. È la lezione di M. Kähler di una storicità necessaria, ma insufficiente a costituirsi nella sua verità definitiva senza l'intervento decisivo e aggiuntivo della sovra-storica soggettività trascendentale. Solo in questa dialettica storica e positiva si supera l'autonomia assoluta e solipsistica dell'uomo, l'eteronomia della sua coscienza infelice rispetto a una trascendenza meramente esteriore, per riconciliare in una assoluta reciprocità comunicativa l'immanenza e la trascendenza. La trascendenza di Dio infatti è quella che nasce dal senso totale di una realtà divina che non nega la storia, che si manifesta in essa ed esige dalla coscienza soggettiva l'apertura alla correlazione e la riconciliazione escatologica.

7. Per una teologia della rivelazione della realtà onnideterminante di Dio che non si limita a manifestarsi nella storia, ma che accade in essa

La teologia di Pannenberg ha nella storia l'orizzonte più ampio più ampio in cui muoversi e comprendersi. L'aggancio della soggettività umana alla teologia ne ha garantito l'universalizzazione normativa e fondante. L'assolutezza di Dio riconosciuta nell'autonegazione della finitezza umana diventa garanzia e fondamento della possibile libertà dell'uomo. Questo è il primo passo della teologia dialettica di Hegel: quello dell'autonegazione del finito, ma che ha bi-

³⁴ J. Splett, *La dottrina della Trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia 1993

³⁵ E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni (1902/1912)*, ed. critica, Queriniana, Brescia 2006.

³⁶ P. Tillich, *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia

sogno di un secondo passo: la dialettica positiva del realizzarsi della storicità. Se l'assoluto rimane contrapposto alla storia, la dimensione trinitaria fallisce il suo libero trabocco nel tempo e l'autonomia della coscienza infelice va a sbattere contro un'insuperabile eteronomia. Questo pregiudica anche il rapporto di reciproca trasformazione tra storia e fede, tra l'origine, il presente e il futuro, in quella contemporaneità che è un'interminabile storia comunicativa degli effetti. La contrapposizione intellettualistica tra fede e realtà trascina la comprensione del mondo nell'arbitrarietà di un prodotto fantastico e irreali. Senza questa reciprocità conoscitiva e comunicativa tra fede e storia effettiva resta del tutto arbitraria la relazione tra passato e futuro, tra rivelazione, storia della chiesa, storia del cristianesimo e storia dell'umanità. Se si immunizza la rivelazione e la fede rispetto alle domande della realtà storica contingente si vanifica l'incarnazione di Dio e la possibile verità dell'escatologia. L'identità della rivelazione dell'assoluto nella storia deve accadere in un processo che si fa storia degli effetti, evento della storia in una identità che di continuo si trasforma, in una soggettivazione che è misurata necessariamente dalla realtà oggettiva ed effettiva. Se si nega la storicità come processo e come evento in cui si mediano reciprocamente coscienza e realtà che tutto determina, si torna ad assolutizzare autonomia ed eteronomia fallendo pertanto la teonomia intesa come la sorgente ultima della libertà. È pertanto impossibile fare teologia della rivelazione come storia senza misurarsi con le scienze dell'uomo e con la stessa filosofia a patto però che questi saperi non pretendano una totale immunizzazione dalla storicità. La filosofia della storia e la teologia trinitaria in reciproca correlazione, attraverso il medio costituito dalla teologia della storia, rinunciano alle certezze apodittiche e propiziano quella sicurezza (*sine cura*) o quell'affidamento che solo mantiene aperta la singolarità della coscienza alla verità tutta intera. La forza della teologia della rivelazione come storia è tutta raccolta in questa domanda che è una prospettiva aperta, dotta ignoranza o anche rischiosa speranza.

Abstract: *History is the broader horizon in which also theology must be understood. The medieval lesson of Duns Scotus, which grounds theology and God himself in contingency, aims at overcoming metaphysics and rational ethics in order to reinterpret the same anthropology in the aesthetic and temporal horizon. The theology of the nineteenth and twentieth century partly enhances this perspective, and moves critically against the mathematical and geometric epistemology of science, without however affecting its anthropological absolutism. By playing the positive dialectic between infinite and finite against the negative dialectic, Pannenberg discovers the constitutive dimension of the infinite towards the finite and the original possibility of the latter to recognize it. The Trinitarian Absolute is therefore not confined to a mere manifestation of the absent, but is recognized as an actual occurrence in history.*

Keywords: *Contingency, Anthropological Absolutism, Dialectic between Infinite and Finite.*

ALBERTO PELISSERO

RIFLESSIONI SULLA RICEZIONE DELLA FILOSOFIA INDIANA NEL PENSIERO DI PIERO MARTINETTI

Le riflessioni proposte sulla ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Piero Martinetti si basano sulle due opere del nostro nelle quali direttamente si affrontano temi specifici della filosofia indiana tradizionale: *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana* (1897) e *La sapienza indiana* (apparso postumo)¹. Non spetta all'autore del presente contributo una valutazione del peso complessivo della filosofia indiana nell'opera di Martinetti, operazione che è già stata tentata in prospettiva più ampia e con maggiore respiro da studi precedenti².

Delimitato l'ambito del nostro lavoro, non resta che affrontare il tema *in medias res*, senza ulteriori considerazioni preliminari. Sembra particolarmente interessante soffermarci in primo luogo sulle caratteristiche tecniche di alcune scelte di traduzione e di interpretazione, che si spera potranno dimostrare la natura pionieristica, nell'accezione più nobile del termine, delle ricerche indologiche di Piero Martinetti.

Il primo passo che attira la nostra attenzione riguarda la resa dei tre termini tecnici che indicano le tre "qualità" (*guṇa*) che costituiscono il principio oggettuale, la *prakṛti: sattva, rajas e tamas*. I tre vocaboli sono tradotti rispettivamente con "piacere", "dolore" e "indifferenza"³. Questa scelta, che privilegia

¹ P. Martinetti, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1897 e Id., *La sapienza indiana*, intr. di G. Carchia, postf. di P. Caracchi, Celuc, Milano 1981. Un primo problema è meramente cronologico: molti studiosi segnalano come anno di edizione del lavoro di Martinetti sul *sāṃkhya* il 1896 (P. Caracchi, *Postfazione* a P. Martinetti, *La sapienza indiana*, cit., pp. 83-91; G. Colombo, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005; E. Passamonti, rec. a P. Martinetti, *Il sistema Sankhya*, Lattes, Torino 1896 [sic], in «Rivista italiana di filosofia» 12[1897], pp. 257-258), ma una verifica bibliografica del sistema bibliotecario di ateneo dell'Università degli Studi di Torino fornisce come metadato il 1897, come conferma la consultazione del relativo pdf pubblico che riproduce integralmente il documento: si veda <https://www.omeka.unito.it/omeka/items/show/430> (ult. cons. 17/08/2015).

² Con risultati molto diversi, in base alle differenti impostazioni, a partire – per citare solo i due principali – da G.R. Franci, *Piero Martinetti e «Il sistema Sankhya»*, in U. Marazzi (ed.), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli 18. e 19.*, vol. 1, Intercontinentalia, Napoli 1984, pp. 466-85 e G. Colombo, *La filosofia come soteriologia*, cit. – Sul Martinetti indologo si vedano anche G. Allievo, *Il sistema Sankhya*. Relazione alla Reale Accademia delle Scienze di Torino, Tipografia Vassallo, Cuorgnè 1898; C. Conio, *Piero Martinetti tra Oriente e Occidente*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 69(1977), pp. 726-733; G. Boccali, «Lettura Martinetti». *Natura e spirito nella visione indiana*, in «Rivista di Filosofia» 101/1(2010), pp. 3-22.

³ «Da questo noi dobbiamo concludere che la loro causa, cioè la Natura, deve possedere le essenziali qualità del piacere, del dolore e della indifferenza, ossia (in virtù del principio di identificazione d'una qualità essenziale col suo substrato materiale), deve constare di tre fondamentali costituenti»

l'accezione psicologica rispetto a quella cosmologica, risponde a criteri precisi e condivisibili: 1. riporta fedelmente la posizione di due autorevoli commenti alle *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa (Vācaspati Miśra, *Tattvakaumudī*, Vijñānabhikṣu, *Sāṃkhyaprapracāsanabhāṣya*) e di un'opera dossografica di rilievo (Mādhava, *Sarvadarśanasamgraha*), secondo il criterio emico per cui si interpretano le fonti indiane tramite altre fonti indiane in luogo di indulgere in comparatismi spensierati; 2. consente all'autore di sviluppare il suo tentativo di porre in parallelo il pensiero *sāṃkhya* con quello buddhistico, ponendo l'accento sulla rilevanza anche per il pensiero brahmanico del dolore, categoria centrale della speculazione buddhistica; 3. sfugge alla difficoltà di tradurre la sfumatura cosmologica dei *guṇa* con termini univoci che non siano parafrasi (tra le più diffuse, rispettivamente "principio luminoso", "principio dinamico" e "principio inerziale"). Per meglio spiegare quest'ultimo punto, giova segnalare due diverse scelte di indologi italiani, insigni traduttori di opere filosofiche indiane classiche: Corrado Pensa sceglie di lasciare *sattva*, *rajas* e *tamas* in originale, come termini tecnici la cui portata viene esplicitata di volta in volta nel testo alla luce del commento, senza nemmeno tentare una loro traduzione, forzatamente provvisoria e imperfetta: «Gli unici termini lasciati in sanscrito sono *sattva*, *rajas* e *tamas*: il significato di ciascuno di questi, intraducibile con un solo sostantivo, insieme con le loro funzioni è illustrato nell'introduzione di Raniero Gnoli»⁴. Il guaio è che nella citata *Introduzione*, Raniero Gnoli rende *vikāra* (letteralmente "trasformazione") con "stato allotropico"⁵, con ciò favorendo espressamente la comparazione di *sattva*, *rajas* e *tamas* con i termini tecnici albedine, rubedine e nigredine⁶ (*albedo*, *rubedo* e *nigredo*), propri dell'alchimia occidentale: operazione di per sé legittima in quanto i colori simbolici dei tre *guṇa* sono appunto nell'ordine il bianco, il rosso e il nero, ma che rischia di confondere le idee quando si spinga l'analogia oltre limiti ragionevoli. La scelta lessicale di Martinetti, ignorata da indologi successivi, era forse più meditata di quanto non si potrebbe supporre in un autore che è filosofo e non indologo (il che significa in primo luogo filologo): talora l'orizzonte specialistico si rivela troppo ristretto, e un non specialista, beninteso in possesso di una sicura competenza in materia (e Martinetti non era certo digiuno di sanscrito), può raggiungere risultati più soddisfacenti.

Un altro aspetto interessante quanto alle scelte di traduzione di termini tecnici sanscriti da parte di Martinetti riguarda la *vexata quaestio* dell'interpretazione martinettiana in senso idealistico e non realistico del principio oggettuale (*prakṛti*) nel *sāṃkhya*⁷, anche in riferimento alla cosmologia e alla "moirologia"⁸,

ti che portano in sé l'essenza del piacere, del dolore e dell'indifferenza» (P. Martinetti, *Il sistema Sāṃkhya*, cit., p. 45).

⁴ C. Pensa, *Īśvarakṛṣṇa, Le strofe del sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)*, Boringhieri, Torino 1978 (1960¹), p. 10.

⁵ *Ibi*, p. 14.

⁶ Il riferimento di Gnoli, che *supra* è implicito, viene esplicitato in R. Gnoli, *Abhinavagupta, Luce delle sacre scritture (Tantrāloka)*, Torino, Utet 1972 (1980²), p. 868.

⁷ P. Martinetti, *Il sistema Sāṃkhya*, cit., pp. 56-65.

⁸ *Ibi*, p. 60.

ossia alla “teoria del destino individuale”. Viene evidenziato uno stretto legame tra la speculazione del *sāṃkhya* e quella del buddhismo, che spinge a rifiutare la categoria di “materia” come applicabile alla *prakṛti*, termine reso preferibilmente con “natura”. Se oggi, almeno in italiano, si preferisce evitare sia la scelta di “materia” sia quella di “natura” come tradimenti di *prakṛti*, e si adoperano perifrasi come “principio oggettuale”, o sinonimi come “archetipo” (traduzione etimologica di *pradhāna*, sinonimo di *prakṛti*), non può sfuggire la piena consapevolezza di Martinetti nell’evitare un tradimento che, ingenerando un equivoco di pseudoequivalenza con la categoria di materia, gli avrebbe reso difficile interpretare in senso idealistico il pensiero della scuola in esame. Meno condivisibile attualmente risulta la scelta di rendere *puruṣa* con “Anima”, altra fonte di equivoci, terminologici e semantici, per tacere del fatto che usando un termine femminile si perde completamente il simbolismo di genere della coppia originale *prakṛti-puruṣa*, secondo il quale la prima è connotata fortemente come femminile, il secondo come maschile. A questo inconveniente non soccorrono scelte alternative possibili e semanticamente valide per *puruṣa* (“persona”, *in primis*), e ancora una volta si preferiscono perifrasi o espressioni parafrastiche come “principio soggettuale”, “puro soggetto” e simili. Non è ipotizzabile che Martinetti non fosse consapevole della difficoltà insita nella scelta di rendere *puruṣa* con “anima”: era troppo addentro nella teoria del *sāṃkhya* per commettere l’errore di ignorare o anche solo sottovalutare il problema. Diremo allora che il nostro autore nella sua scelta di traduzione getta per così dire il cuore oltre l’ostacolo, in piena coscienza dei problemi ermeneutici che la sua scelta comporta. Noi indologi contemporanei, con tutte le nostre cautele terminologiche, che troppo spesso si risolvono nella scelta imbelles di non tradurre, e lasciare una quantità di termini sanscriti in originale nascondendoci dietro la foglia di fico della loro intraducibilità in quanto termini tecnici, sappiamo forse far meglio?

Se dai temi terminologici volgiamo la nostra attenzione a quelli concettuali, risulta evidente in Martinetti una piena consapevolezza delle specificità del sistema, compresi i suoi punti delicati, come anzitutto la sottile distinzione tra il *puruṣa* in quanto puro soggetto e l’aspetto individuale (se non personale) della *prakṛti*, puro oggetto. Vogliamo dire la nozione che Martinetti con felice scelta chiama “anima empirica”, la parte di *prakṛti* che mimeticamente assume in via fittizia caratteristiche proprie ontologicamente del solo *puruṣa*, generando l’equivoco di una interazione tra i due principi, che in realtà sono separati da sempre e per sempre (errore gnoseologico)⁹. Sia detto per inciso, il passo citato giova anche, se lo si legga attentamente, all’equiparazione, auspicata da Martinetti, del pensiero del *sāṃkhya* con la dottrina del primo buddhismo, dal momento che somiglia straordinariamente alla descrizione dei fenomeni psichici che stanno alla base

⁹ «Questo essere fittizio, questo insieme di fatti successivi insieme collegati dalla unità di coscienza costituisce la nostra anima empirica. Essa è il nostro io quale ci è presentato dall’osservazione interiore, la personalità finita, mutabile, soggetta al dolore, peritura, che ciascuno di noi, fino a che rimane dal punto di vista dell’illusione, ritiene per il proprio Sé in luogo dell’Anima purissima» (*ibi*, pp. 87-88).

dell'identità personale e che nella prima stagione del buddhismo sono sufficienti a individuare il concetto di individuo (o persona), senza bisogno di ricorrere alla nozione sacerdotale (brahmanica) di *ātman*, “sé”, ma praticando anzi la scomposizione del supposto individuo in un mero coacervo di fattori concomitanti detti *skandha* “aggregati” (*rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra*, *vijñāna*, rispettivamente “forma”, “sensazione”, “percezione”, “concrezione”, “consapevolezza”).

Se infine volessimo indagare il grado di competenza quanto alle fonti primarie e al dibattito specialistico corrente alla sua epoca posseduto da Martinetti, non potremmo negare che si tratta di conoscenze saldamente radicate, che dimostrano un aggiornamento di buon livello anche in senso indologico stretto¹⁰. Il primo libro di Martinetti non è meramente divulgativo (e di divulgazione del pensiero indiano in ambienti extraindologici c'è gran bisogno ancora oggi): è anche frutto di ricerca originale, nel tentativo di discutere il *sāṃkhya* non come dottrina “orientale” esotica, ma di porlo al vaglio del pensiero filosofico (anche) occidentale, di accertarne le credenziali argomentative, come dimostra un altro passo della stessa opera¹¹.

Se dalla prima opera di Martinetti pubblicata in volume (*Il sistema Sankhya*), rielaborazione della sua tesi di laurea, chiaro indizio di un interesse (oltre che di una competenza) indologico del nostro, che per quanto non più coltivato in seguito se non marginalmente non può essere sottaciuto, spostiamo la nostra attenzione a un'opera martinettiana uscita postuma (*La sapienza indiana*), nulla più che l'edizione di un suo corso, non soggetta a revisione o rielaborazione per la pubblicazione (dunque con tutti i limiti del caso), ci troviamo di fronte nuovamente a un testo non meramente divulgativo, ma che riunisce in sé le migliori caratteristiche della didattica universitaria: il tentativo di fare il punto del sapere su un certo argomento e di fissare l'asticella un po' più in là, facendo intravedere possibili sviluppi della disciplina illustrata. L'attenzione metodologica applicata

¹⁰ Basti pensare alla menzione di R. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*, in *Grundriß der Indo-Arischen Altertumskunde*, Bd. III/4, Trubner, Straßburg 1896, in P. Martinetti, *Il sistema Sankhya*, cit., p. 106: «La breve trattazione del Garbe (apparsa durante la stampa del presente lavoro) “Sankhya und Yoga” nel Grundr. d. Indoar. Philologie etc. III. 4. Strassburg 1896».

¹¹ «Poiché non solo le condizioni materiali d'esistenza ma anche gli atti sono necessariamente predeterminati dalle disposizioni, è chiaro che il Sankhya esclude il libero arbitrio. Ciò che agisce è infatti il *linga*; il quale, come abbiamo veduto, è mosso da un'attività spontanea e cieca, diretta e predeterminata in ogni minima sua parte dalla legge del merito. Come poi con questa concezione deterministica debbano conciliarsi le prescrizioni relative all'acquisizione della conoscenza il nostro sistema non dice; veggasi a questo proposito l'esposizione dei Yoga di P. Markus p. 58-59» (P. Martinetti, *Il sistema Sankhya*, cit., p. 104). Il riferimento è a P. Markus, *Die Yoga-Philosophie nach dem Rājamārtanḍa*, Heynemann, Halle a.S. 1886. Come si vede, Martinetti non è alieno dal riscontrare incongruenze della dottrina da lui studiata: il metodo filosofico di indagine critica sovrasta in lui la mera competenza filologica. A questo proposito non posso concordare con la tesi di fondo (che a mio parere rimane chiaramente formulata, ma non adeguatamente dimostrata) del libro, molto argomentato e scrupoloso nel reperimento (se non nell'utilizzo) delle fonti, di G. Colombo, secondo il quale Martinetti si rivelerebbe nulla più che un «eretico del cristianesimo (questa espressione va intesa alla lettera)» (*La filosofia come soteriologia*, cit., p. 224), ragion per cui tutta la sua interpretazione del pensiero indiano sarebbe radicalmente viziata da un intento polemico e apologetico mal dissimulato (cfr. ad esempio *ibi*, pp. 153, 160 nota 141, 198-203, 207, 215, 222, 226).

alla necessità di circoscrivere l'ambito dell'indagine è particolarmente accentuata, come dimostra un passo significativo dell'*Introduzione*¹², in cui Martinetti mette in guardia dal pericolo di confondere il pensiero indiano con le speculazioni proprie della Società Teosofica. Oggi saremmo quasi tentati di liquidare questa cautela come un po' troppo ingenua, pionieristica nell'accezione deteriore del termine, ma sarebbe un errore. Possiamo permetterci di considerare il monito martinettiano sotto questa luce ipocritamente indulgente solo perché studiosi come il filosofo canavesano nelle generazioni precedenti l'attuale hanno provveduto a piantare quei paletti metodologici che ci consentono di coltivare in pace il nostro giardino senza troppo doverci curare di estirparne le malerbe. Semmai, alla nostra generazione spetta il compito di riconoscere alla speculazione teosofica pari dignità rispetto alle fonti indologiche classiche, e di auspicarne uno studio professionale *sine ira et studio* dal punto di vista storico-religioso.

Da buon filosofo, Martinetti è in grado di sceverare nel pensiero indiano le parti argomentative e quelle da considerare alla stregua di postulati indimostrabili (*rectius*: non tali da necessitare dimostrazione, verità palesi nella loro banalità tanto da non risultare soggette a dubbio), come è il caso della credenza nella trasmigrazione o rinascita¹³. Martinetti nota con grande lucidità la natura di postulato della credenza della trasmigrazione nella filosofia indiana, considerata mero dato di fatto indegno di essere sottoposto a discussione, e come tale messa in dubbio dai soli *cārvāka*, che nell'uso è invalso chiamare materialisti (sarebbe forse più appropriato definirli edonisti critici).

Certo non mancano errori o imperfezioni in questa esposizione manualistica, per quanto di ampio respiro. Così, ad esempio, il corpo di Dio secondo lo *yogadarśana* viene definito "etero"¹⁴, laddove si tratta di un corpo sonoro, o più precisamente fonico: è parola, precisamente la sillaba sacra per antonomasia della tradizione indiana, la *om*, il *praṇava* ("rombo"). Questa imprecisione, evidente per la generazione indologica contemporanea, è probabilmente dovuta a una non eccelsa considerazione del pensiero grammaticale tradizionale indiano da parte degli eroici pionieri dell'indologia, di là da venire nella consapevolezza degli indologi occidentali all'epoca di Martinetti, cui nessuna colpa specifica può

¹² «Mi sia lecito per ultimo insistere su di una distinzione necessaria. Le teorie indiane, o meglio, la terminologia filosofica indiana, è stata messa alla moda dalle dottrine correnti dell'occultismo e della teosofia, le quali, non solo fanno appello in ultimo ad una saggezza misteriosa rivelata nell'India, ma mescolano confusamente alle teorie platoniche e cristiane dottrine brahmaniche e buddhistiche. La Teosofia di M.me Blavatzki [*sic* per Blavatsky] e dei suoi seguaci è un miscuglio di misticismo e di ciarlataneria, di pretese taumaturgiche e di speculazioni industriali che non ha niente a che vedere né con la religione né con la filosofia: noi non abbiamo da occuparcene nemmeno di passaggio. Non è vero del resto che queste dottrine risalgono alla speculazione indiana: esse hanno soltanto tolto all'India un certo numero di termini dei quali fanno un uso abbondante ed ostentato, per quanto non sempre corretto» (P. Martinetti, *La sapienza indiana*, cit. p. 21; parentesi quadre mie).

¹³ Cfr. ad esempio *ibi*, pp. 31-32: «Qualunque ne sia ad ogni modo l'origine, la teoria della trasmigrazione è già nelle *Upaniṣad* ed è per tutta la filosofia indiana non un'ipotesi, ma un presupposto».

¹⁴ «Il Dio dello *Yoga* non è il creatore della Natura né delle anime. [...] Anch'egli ha un corpo, ma un corpo etero, perfetto» (*ibi*, p. 46; parentesi quadre mie).

pertanto essere imputata¹⁵. Anzi, a Martinetti era ben chiaro che fonti importanti restavano ancora da esplorare, sì da fargli quasi prefigurare l'esistenza di futuri campi di indagine che oggigiorno sono sempre più di moda, tanto da diventare quasi esorbitanti rispetto alla loro reale importanza nel quadro complessivo della filosofia indiana¹⁶.

Se dai rilievi puntuali passiamo a una valutazione complessiva del corso introduttivo alla filosofia indiana di Martinetti, il giudizio non può essere che largamente positivo, per quanto riguarda lo sguardo d'insieme che la materia riceve da parte dell'autore, a partire da passi come il seguente:

«Questo movimento [il sorgere del buddhismo e del jainismo] non deve tuttavia venir pensato come una reazione o una opposizione al Brahmanesimo, esso non è anzi che una continuazione, una fioritura del Brahmanesimo stesso, nel cui seno la vita religiosa, svolgendosi nella più perfetta libertà, diede origine ad un gran numero di sette diverse: il Brahmanesimo non costituì mai una teocrazia organizzata ed oppressiva. Certo il Buddismo rivolge la sua critica mordente contro le pretensioni sacerdotali e le teorie del sacrificio: ma anche in questo non fa che continuare l'opposizione dell'indirizzo speculativo e mistico contro la tradizione ritualistica. Il Buddismo polemizza col Brahmanesimo tradizionale come con le altre sette contemporanee che avevano al pari di esso la pretesa di rivelare agli uomini la sola via della salute, e di queste polemiche tracce, non sempre simpatiche, ci sono rimaste nei *sūtra* buddhistici. Ma il buddhismo trovò nei brahmani stessi larga aderenza: esso non si differenziava in fondo dalle sette brahmaniche che per l'esplicito rigetto della tradizione vedica»¹⁷.

Senza voler attribuire caratteristiche profetiche al nostro autore, non è chi non veda come risulti sorprendente per l'epoca in cui è formulata questa lucida analisi dei movimenti ascetici indiani, in cui la contrapposizione tra asceti vaganti (*śramaṇa*) e sacerdoti tradizionali (*brāhmaṇa*) è ricomposta in armonia, come del resto accade nella tradizione brahmanica stessa, in cui l'ideale del sacerdote officiante e quella del rinunciante (*saṃnyāsin*) si configurano come la dialettica tra via del volgersi verso il mondo e via del volgersi via dal mondo (rispettivamente *pravṛtti* e *nivṛtti*), non due ideali contrapposti ma quasi due facce della stessa medaglia, le cui contrapposizioni si stemperano nell'asintotica tendenza ad armonizzare i quattro fini dell'uomo, con la liberazione (*mokṣa*) che si affianca, come loro ideale complementamento, alla triade solidale dei tre fini: piacere, profitto e dovere (rispettivamente *kāma*, *artha* e *dharma*). Bisognerà aspettare tempi più propizi perché la piena consapevolezza di questi temi si affacci all'attenzione dell'indagine indologica¹⁸.

¹⁵ Valga come esempio paradigmatico l'articolo, fondamentale per lo sviluppo di una nuova consapevolezza del tema, di L. Renou, *Grammaire et Vedānta*, in «Journal Asiatique» 245(1957), pp. 121-132.

¹⁶ Cfr. ad esempio *ibi*, p. 47: «Anche nello Śvaismo abbiamo un certo movimento filosofico ma anche qui si tratta di manifestazioni fino ad oggi poco note nelle loro fonti dirette».

¹⁷ *Ibi*, p. 48 (parentesi quadre mie).

¹⁸ Si pensi alla linea ideale, che comprende molti autori intermedi, che va da J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton, The Hague 1965 a J. Bronkhorst, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden 2007.

Il vecchio tema dell'equiparazione tra *sāṃkhya* e speculazione buddhistica ritorna con maggiore competenza nell'esposizione didattica, là dove Martinetti acutamente riconduce la dottrina della "coproduzione condizionata" ovvero "origine interdipendente" (*pratītyasamutpāda*) buddhistica all'analisi della realtà fenomenica secondo il *sāṃkhya*¹⁹, sottolineando ancora una volta la continuità (in luogo della frattura) tra buddhismo e brahmanesimo. Analogamente, l'esposizione della Terza Nobile Verità sull'estinzione del dolore²⁰ insiste con grande acume sulla natura dell'estinzione (*nirvāṇa*), contestando recisamente la sua interpretazione (pseudo)nichilistica come puro e semplice annientamento. Il *nirvāṇa* per Martinetti non è puro nulla, la sua interpretazione nichilistica a suo parere non regge all'analisi: qui il nostro si schiera in una controversia che nell'ermeneutica del pensiero indiano è paragonabile a quella che contrappone platonici e aristotelici nel pensiero occidentale (non se ne esce facilmente, e spesso le due parti contrapposte non riescono a comprendersi). Sempre in riferimento all'ermeneutica del *nirvāṇa*, più datata appare la valutazione da parte di Martinetti di una figura centrale come quella di Nāgārjuna²¹.

Infine un cenno all'ultimo tema che Martinetti sottopone ai suoi allievi, nel tentativo di considerare la filosofia indiana non come mero terreno di pascolo per gli specialisti, facendola entrare a pieno diritto nell'agone della filosofia anche occidentale. Ci sia concesso di concludere con una ampia citazione dalla parte conclusiva del corso introduttivo di Martinetti:

«Ben più grave è la questione dell'influenza che il Buddhismo ha potuto e può esercitare sul nostro pensiero religioso. Che il Buddhismo sia una religione in piena decadenza è vero: ma non è questione per noi di restaurare il Buddhismo. Sebbene si pubblichi in Europa più di una rivista di ispirazione buddhistica, non è da crederci che l'Europa stia per diventare presto un'Europa buddhistica. Ma altra è la questione se la conoscenza e la penetrazione delle idee buddhiste possano concorrere a riformare e ricostituire la nostra vita religiosa: se il passato vero e vivo del Buddhismo filosofico possa diventare un elemento della nostra vita futura. Su questo punto io credo si possa senza esitazione rispondere affermativamente. Che il soprannaturalismo cristiano sia qualche cosa di tramontato definitivamente è cosa certa: un dissidio insanabile si è aperto tra le nostre convinzioni reli-

¹⁹ «La parte più oscura della formula [del *pratītyasamutpāda*] è la prima: la quale riproduce evidentemente, in una connessione leggermente diversa, teorie del sistema *Sāṃkhya*» (*ibi*, p. 68; parentesi quadre mie).

²⁰ *Ibi*, pp. 70 ss.

²¹ «La figura di maggior rilievo nel Buddhismo Mahāyāna è quella di Nāgārjuna, vissuto verso il 200 d.C., fondatore di una delle grandi scuole del Mahāyāna quella dei *Mādhyamika*. Egli espose la filosofia nihilistica del Neo-Buddhismo in un'opera sistematica in versi memoriali che è stata chiarita da numerosi commentatori, e che ci è oggi accessibile in una traduzione tedesca» (*ibi*, p. 78). Qui certamente l'opera di Martinetti è pionieristica, perché alla sua epoca lo studio e la valutazione di Nāgārjuna (che nessuno oggi si sentirebbe di liquidare tranquillamente come nichilista, in primo luogo perché aveva lucidamente individuato nel nichilismo uno dei principali avversari da combattere) era ancora agli inizi. Probabilmente una migliore conoscenza delle fonti primarie (alcune ancora da scoprire all'epoca) e una riflessione possibile solo in studi ancora di là da venire gli avrebbero evitato di incorrere in questa eccessiva semplificazione. Ma era sulla buona strada: si vedano *ibi*, pp. 79-80 le considerazioni ulteriori di Martinetti.

giose e filosofiche e la tradizione cristiana. Una riforma ed una ricostituzione sono dunque necessarie, perché la religione è la prima e la più alta necessità vitale per la società come per gli individui. Noi non dobbiamo rigettare il nostro passato, ma ricrearlo e vivificarlo in un nostro presente. Ora questo non può avvenire che per una estensione della nostra esperienza e delle nostre tradizioni. Come per un individuo niente è più salutare dal punto di vista intellettuale che il cozzo delle opinioni, la comparazione con mentalità e concezioni diverse, così per la vita religiosa delle collettività niente è più salutare del contatto con altre civiltà e con altre tradizioni: lo stesso Cristianesimo ha avuto origine dal confluire delle grandi religioni dell'Oriente nella tradizione classica. Ora fra i sistemi che possiamo chiamare in aiuto per questa ricostruzione della nostra vita religiosa, nessuno ci presenta dottrine così pure, così umane, così conformi alle esigenze di una mentalità filosofica come il Buddhismo. Noi dobbiamo perciò augurare che lo studio e la conoscenza delle dottrine buddhiste e delle teorie filosofiche indiane che ne sono state la preparazione, possano svolgersi tra noi in una sfera sempre più vasta, non per un interesse storico soltanto, ma per l'interesse della nostra vita medesima e del nostro rinnovamento spirituale»²².

Abstract: *The paper offers some considerations about the reception of Indian Philosophy in two works by Piero Martinetti, mainly the hermeneutical implications of the Italian rendering of such keywords from sām̐khya system as sattva, rajas, tamas, prakṛti, puruṣa; the evaluation of mutual influence between Buddhist and Hinduist thought in the development of Indian Philosophy; and the methodological need to keep apart the contribution of Theosophical thought from Indian Philosophy in the strictest sense of the term.*

Keywords: sattva, rajas, tamas, prakṛti, puruṣa.

²² *Ibi*, pp. 81-82.

RECENSIONI

Storia delle religioni

GIULIANO BOCCALI (ed.), *Il silenzio in India. Un'antologia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 64.

“Religioso silenzio” è, a ben guardare, ben più di un’icastica e proverbiale espressione: ci dice che la religione ha a che fare con il silenzio, ma anche che il silenzio è di per sé religioso e sacro. Il suo valore nelle tradizioni religiose di tutto il mondo è, infatti, facilmente ravvisabile. In una storiella della tradizione dei mistici sufi l’allievo interroga il maestro chiedendogli quale sia l’unica parola davvero essenziale: «Silenzio», risponde il maestro. L’allievo chiede allora come raggiungere il silenzio e il maestro risponde: «Con la meditazione». «Cos’è la meditazione?», incalza il giovane. «Silenzio», ribadisce e chiarisce il maestro.

Nel *Corpus Hermeticum* (I 31) si legge: «Dio non si può nominare che con il silenzio, non si può adorare che con il silenzio».

Mentre nella Bibbia non è raro trovare richiami a tenere a freno la lingua (solo per fare un esempio *Proverbi* 10,8.11.13.14), potremmo dire un valore zero, tutto morale, del silenzio, non si può non ricordare il sesto capitolo della *Regula Sancti Benedicti*, intitolato proprio *De taciturnitate*: «Hic ostendit propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet taceri, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari». Il silenzio ha valore di per sé non solo a fronte della parola malvagia e inutile, ma anche come astensione dalla parola buona, comunque su un gradino più basso rispetto al mutismo in cui si chiude chi si dedica alla meditazione, alla contemplazione e alla riflessione sulle Sacre Scritture.

Dal 2014 la casa editrice Mimesis dedica una collana dal titolo “Accademia del silenzio” a questo significativo e importante aspetto della vita umana, della pratica religiosa, della tradizione sacra e della prescrizione morale.

Anche l’India, terra degli immensi poemi e degli infiniti racconti, in cui la proliferazione verbosa assume a tratti contorni pantagruelici, non si sottrae all’attribuzione di valore al fenomeno del silenzio: e le perle di questa tradizione letteraria non potevano essere offerte al pubblico se non da uno dei massimi indologi del nostro tempo, Giuliano Boccali, docente nell’Università degli Studi di Milano e studioso di fama mondiale, la cui abilità nel trasferire la parola sanscrita nella parola italiana si è rivelata nel corso dei decenni grazie alle preziose traduzioni di passi dei raffinati *kāvya*, i ricercati poemi della tradizione indiana, nonché di autentici gioielli della letteratura del subcontinente, dal *Gītagovinda* di Jayadeva al *Meghadūta* di Kālidāsa, dalla *Sattasāi* di Hāla alla *Caurapañcāśikā* attribuita a Bilhaṇa.

Nei rituali più antichi e solenni dell’India vedica e brahmanica, quelli esposti con dovizia di particolari negli *śrautasūtra*, tra i tanti sacerdoti e accolti impegnati nelle operazioni e nelle recitazioni vi è il *brahmān*, il celebrante silenzioso, il cui unico compito è quello di rimediare agli errori e alle imprecisioni dei suoi sodali recitando, *manasā*, cioè “mentalmente”, in silenzio, alcuni *mantra* e alcu-

ne formule esorcizzanti in grado di ripristinare la perfezione necessaria al sacrificio. Siamo ai primordi della tradizione religiosa indiana e il silenzio svolge, già a questo livello, un ruolo di assoluto protagonista.

Nell'India più antica in cui Vāc, la Parola, era una delle divinità principali del rituale, necessaria compagna degli atti sacrificali, il silenzio rappresentava l'*alter ego* indispensabile, l'Altro imprescindibile, l'opposto che integra e completa.

Non a caso Louis Renou, uno dei maestri dell'indologia del ventesimo secolo, ha dedicato al silenzio nei culti vedici un illuminante articolo dal titolo *La valeur du silence dans le culte védique*, nel quale viene ricordato come nell'universo ritualistico, per cui "il sacrificio è parola", sono innumerevoli i momenti in cui questa stessa parola è silenziata, pronunciata *tūṣṇīm* (in silenzio), *manasā* (mentalmente), *vāgyatena* (a voce trattenuta). A tal punto il silenzio diventa fondante nella pratica rituale che l'*Aitareya Brāhmaṇa* (II,32,4), testo di esegesi degli inni rigvedici, afferma che il silenzio è occhio e radice del sacrificio: un'oblazione muta è la necessaria premessa a un'oblazione "parlata", perché la prima è radice della seconda. Dice infatti un altro testo *brāhmaṇa*, lo *Satapatha Brāhmaṇa*, il "*brāhmaṇa* dei cento sentieri", che l'oblazione silenziosa è la radice dell'oblazione recitata, a somiglianza di quanto si deduce dalla voce delle radici arboree, che è appunto muta.

Innumerevoli sono poi le occasioni in cui il sacrificante stesso deve osservare il silenzio: astensione dal cibo e dalla parola, digiuno e silenzio, contraddistinguono alcune fasi della pratica ritualistica indiana, ma anche momenti di consacrazione e di iniziazione (*dīkṣā*).

Col passare del tempo l'India ha riservato una particolare attenzione al silenzio, a tal punto che il silenzio è caratteristica di chi è caro alla divinità. Afferma il Beato Kṛṣṇa nella *Bhagavad Gītā* (XII,19,1-4): *tulyanindāstutir maunī... me priyo narah*, «colui che rimane impassibile alla lode e al biasimo, silenzioso... quest'uomo mi è caro». Il termine *muni*, che indica il saggio, l'asceta, il sapiente immerso nella meditazione, significa letteralmente "silente", "silenzioso", in sanscrito *maunī*: starsene in silenzio è indice di divinità e di profondità del pensiero.

Il silenzio assume il medesimo valore anche nella tradizione buddhista: placare la parola significa immergersi in una dimensione fuori dal tempo e dallo spazio, estraniarsi dal divenire continuo, rumoroso e incessante procedere di eventi fasulli e ingannevoli. Ai monaci si addicono, secondo Siddharta Gautama, solo due cose: discorsi sul *dhamma* e osservare il nobile silenzio (*Versi ispirati del Canone buddhista* in pali, 3,9 [29]).

Il *Tattvārthasūtra* (VI,1), fondamentale testo giainista, recita poi che «L'attività del corpo, della parola e della mente è definibile come azione» e l'azione, *karman*, è la principale causa delle rinascite e dell'inutile girovagare nel *samsāra*. Il monaco giainista mira alla rinuncia totale, della parola, dell'azione, del pensiero fino all'obiettivo supremo, la morte per inedia, *saṃlekhanā*.

Il delizioso volumetto raccoglie in una selezione antologica gustosissima alcuni brani dedicati al silenzio nella tradizione letteraria indiana, la maggior parte dei quali mai tradotti prima in italiano.

La scelta di Boccali è caduta in prevalenza su testi poetici: nei brani tratti dal *Subhāṣitaratnaśoṣa* (“Tesoro delle gemme dei bei detti”) di Vidyākara si intravede una natura incontaminata e pura in cui la semplicità di una vita agreste, coronata sporadicamente da qualche piacere amoroso, si innesta in un mondo silenzioso e lontano dai clamori del secolo. Una tensione verso il romitaggio che Vidyākara, poeta buddhista dell’XI secolo, condivide con Aśvaghōṣa (famoso per una delle più importanti agiografie del Buddha, l’opera *Buddhacarita*) che, nel *Saundaranandamahākāvya* (“Grande Poema di Nanda il Bello”), recita: «Perfino i predatori là si aggiravano / Pacifici insieme con i cervi / Quasi fossero stati educati alla mitezza / Dalla disciplina degli asceti, loro rifugi». Un mondo sospeso, tratteggiato da *locus amoenus* in cui anche la parola è assente.

Il silenzio è purezza nella tradizione trasmessa dalla *Chandogya Upaniṣad*, una delle più antiche *upanīṣad*, i testi che venivano trasmessi agli allievi seduti ai piedi del maestro e che in qualche modo rinnovarono la tradizione ritualistica vedica e brahmanica: allo stesso livello le prime attestazioni della pratica yogica, come indicato nella *Śvetāśvatara Upaniṣad*, presentano un forte richiamo al silenzio.

Nella “Centuria sulla Rinuncia” (una delle tre raccolte dell’opera *Śatakatraya*) Bhartṛhari, poeta, scrittore e grammatico collocabile nel V-VI secolo d.C., invita alla pratica di una disciplina rigorosa fatta di meditazione, privazione e quiete: «...abbandona il tuo percorso congenito / instabile come un’onda, / non godere oltre il fragile piacere dell’esistenza, / o mente mia, diventa quieta, adesso».

Un viaggio, quello proposto da Boccali, che non può non comprendere il grande poema indiano per eccellenza, il *Mahābhārata*, in cui sono vaste le parti di carattere didascalico che hanno plasmato la coscienza e la tradizione indiane, forse più di qualsiasi altro testo: i sapienti devono rinunciare alla parola così come rinunciano a una stabile e comoda dimora, ai piaceri del cibo e del sesso, alle indolenze di una vita priva di coscienza. «Il saggio silenzioso che peregrina donando l’assenza di timore a tutti gli esseri, non prova in nessun luogo timore a causa di nessuno degli esseri», recita il *Mahābhārata* (XII,192,3-8). Il saggio è immobile e silenzioso, immerso nella meditazione: solo così ottiene la pace interiore.

Nella veloce introduzione *Luoghi e tempi del silenzio nell’India tradizionale* viene tracciato un quadro rapido, ma denso, della visione dell’India sulla pratica del silenzio: se in India si pensa quando si parla e il pensiero è di fatto parola, sono però i momenti di sospensione della parola quelli in cui emerge una dimensione sovrumana e autentica. Fermare la parola è dunque fermare il pensiero e accedere a una realtà altra in cui l’attività mentale, espressione egoica, svanisce per lasciare il posto all’identificazione con la divinità o con quel Brahman che è unica dimensione davvero reale. Questa autenticità sta nell’intervallo tra un pensiero e l’altro, interstizio fuori dal tempo e dallo spazio, in cui, come suggerito da Krishnamurti, è possibile rintracciare il significato della meditazione.

Il silenzio è dunque qualcosa in più di astensione dalla parola: è scoperta di una dimensione superumana che ha a che fare con l’estinzione dell’Io. È questo il segreto, la parola non detta che emerge dalla sospensione e dall’estinzione del pensiero.

Nella cultura romana era la dea Angerona, con il dito sulla bocca, a indicare il mistero della scoperta di quello spazio tra i pensieri che ci porta oltre, fuori dalla realtà e dalla nostra limitata umanità. Mistero del superamento degli angusti spazi che sono riservati a chi vive privo di coscienza.

Se Manu affermava, fondando le leggi che avrebbero dovuto regolare la civiltà indiana, che *maunāt satyaṃ viśiṣyate*, «la verità supera il silenzio», perché è inevitabile proferire parola nella realtà del divenire, la Divinità Suprema, che sta oltre il mondo ed è autentica dimensione dell'Essere, non può che risiedere in quello spazio segreto fuori dal tempo e dallo spazio, secondo quanto afferma Kṛṣṇa quando dice, nella *Bhagavad Gītā* (x,38,3), *maunaṃ ca eva asmi guhyānām*, «...e davvero sono il silenzio delle segrete cose».

Pietro Chierichetti

Storia

JAMES MORETON WAKELEY, *The Two Falls of Rome in Late Antiquity. The Arabian Conquests in Comparative Perspective*, Palgrave Macmillan, Cham 2018, pp. vi+109.

«La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle mort. Elle a été assassinée». All'indomani della seconda guerra mondiale lo storico francese André Piganiol (*L'Empire chrétien, 325-395*, PUF, Paris 1947, p. 422) riassume così la caduta dell'Impero Romano d'Occidente, attribuendo un ruolo determinante alle genti germaniche. Dal 1947 la ricerca storica ha più volte messo in discussione i capisaldi del lapidario giudizio di Piganiol, cercando – specialmente negli ultimi decenni – di passare da una prospettiva essenzialmente occidentale e incentrata sul V secolo a una visione più ampia, che includa l'Oriente e si spinga fino al VII secolo, anche se il dialogo tra i tardoantichisti che si occupano di questi differenti ambiti si è spesso rivelato difficile. Il volume di J.M. Wakeley, una rielaborazione della tesi di laurea magistrale dell'autore discussa a Oxford nel 2015, è un tentativo di superare le tradizionali barriere disciplinari, per offrire una visione comparativa delle due “cadute” di Roma.

Dopo un breve capitolo introduttivo, l'autore inizia la trattazione affermando che Roma cadde due volte: nel V secolo in Occidente e nel VII in Oriente. Mentre lo studio dei popoli germanici è stato profondamente influenzato dal dibattito sull'etnogenesi, che ha portato a ridimensionare l'attendibilità di alcune fonti, la storiografia sull'Islam delle origini tende ancora ad accettare la narrativa degli autori islamici, prestando una scarsa attenzione ai rapporti tra l'espansione araba e il contesto sociale, politico e culturale dell'Oriente tardoantico. Alle fonti è dedicato il capitolo III: le più antiche risalgono a due secoli dopo la morte di Maometto, sembrano basate prevalentemente su tradizioni orali, sono influenzate dalla temperie politico-religiosa del Califfato Abbaside e adottano non di rado un'interpretazione teleologica degli eventi.

Il capitolo IV pone a confronto la storia di Tabari con i *Getica* di Giordane per mostrare che entrambi i testi avevano come finalità la costruzione di un'identità etnica condivisa: l'accuratezza storica non era tra le loro priorità. Tabari scriveva per una società che solo da pochi decenni era a maggioranza musulmana, perciò era alla ricerca di miti fondativi che glorificassero le gesta dei guerrieri arabi e le virtù dell'*ethos* islamico. I *Getica* e la storia di Tabari erano «texts of identity» (p. 46) dal valore fortemente legittimante, che vanno quindi valutati con prudenza, un atteggiamento spesso trascurato dagli studiosi di storia islamica.

L'etnogenesi araba è al centro del capitolo V, che la pone a confronto con quella dei popoli germanici. Lungi dall'essere composti unicamente da uomini reclutati nella Penisola Araba, gli eserciti che sconfissero i Bizantini e i Sasanidi erano un amalgama di diversi gruppi etnici, spesso confluiti nelle armate islamiche dopo una vittoria. Il ruolo della religione non era essenziale: dalle fonti si evince la presenza di guerrieri non musulmani negli eserciti arabi. L'Islam, per l'autore, svolse la funzione di un *Traditionskern* e non fu affatto, almeno in un primo momento, la forza trainante delle conquiste musulmane, da ricercarsi piuttosto nel desiderio di bottino.

La consapevolezza etnica delle tribù arabe – si argomenta nel capitolo VI – aveva già raggiunto un buon livello nel VI secolo, quando i Ghassanidi, alleati di Bisanzio, agivano spesso in modo autonomo rispetto alle direttive imperiali e avevano dato vita a una confederazione sovra-tribale profondamente influenzata dall'acculturazione politica e religiosa con Costantinopoli. All'inizio del VII secolo, la lunga guerra tra Eraclio e Cosroe II determinò un vuoto di potere in Medio Oriente e causò la sospensione degli usuali tributi versati agli alleati arabi di Bisanzio, i quali fecero causa comune con le armate islamiche e con tutta probabilità costituirono una parte significativa delle forze che attaccarono le province orientali dell'Impero. Molti di coloro che le fonti descrivono come musulmani – osserva l'autore nella conclusione – erano stati in precedenza *foederati* di Bisanzio e si unirono agli eserciti arabi nella prima fase delle loro conquiste. La storiografia tradizionale ha spesso messo in risalto la compattezza etnica delle armate musulmane e il ruolo essenziale svolto dalla religione, ma queste conclusioni sono frutto di una lettura spesso acritica delle fonti. Infatti, i musulmani, esattamente come i popoli germanici, furono «both a product of, and the force that destroyed, the old order of the ancient world» (p. 101). Concludono il volume una sintetica cronologia e un indice analitico.

Questo breve ma intenso saggio di J.M. Wakeley mostra che il superamento della visione tradizionale dell'Islam delle origini attraverso una più attenta analisi delle fonti è un prerequisito essenziale per comprendere le effettive modalità dell'espansione islamica, che rientra a pieno titolo negli ambiti di ricerca della storia tardoantica e va pertanto indagata con gli strumenti usati dagli studiosi che si occupano della prima “caduta” di Roma. All'autore va poi reso il merito di aver messo in discussione la compattezza religiosa ed etnica delle armate arabe, concetti spesso ritenuti assiomatici, ma che necessitano di un'attenta riconsiderazione.

Il volume si concentra essenzialmente sulla storia araba, perciò è comprensibile che i *Getica* di Giordane abbiano ricevuto un approfondimento minore rispetto alle fonti islamiche, ciononostante in alcuni punti una maggiore precisione avrebbe permesso di evitare fraintendimenti. L'autore cita gli *Olibriones* (Iord. *Get.* 191) come esempio di soldati romani che col passare del tempo furono considerati alla stregua di barbari (p. 14); tuttavia il termine è quasi certamente frutto di una corruzione del sintagma *riparioli Britones*, come ha dimostrato Ralf Scharf (*Ripari und Olibriones? Zwei Teilnehmer an der Schlacht auf den Katalaunischen Feldern*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» 107[1999], pp. 1-11). Poco oltre, l'affermazione «it is apparent that Jordanes was writing for a Gothic audience not necessarily attached to the Amal dynasty and its court» (p. 37) è quantomeno discutibile, dato che Giordane scrisse i *Getica* a Bisanzio e che non è affatto certo chi fossero i destinatari dell'opera. Wolf Liebeschuetz (*Why Did Jordanes Write the Getica?*, in «Antiquité Tardive» 19[2011], pp. 295-302) pensa agli ufficiali dei *foederati* goti presenti a Bisanzio, ma Brian Swain (*Jordanes and Virgil. A Case Study of Intertextuality in the Getica*, in «Classical Quarterly» 60[2010], pp. 243-249) osserva che l'intertestualità dei *Getica* presuppone un pubblico dotto. Perciò sarebbe stato opportuno evitare giudizi tanto netti, specialmente alla luce del dibattito in corso (del quale danno conto L. van Hoof e P. van Nuffelen, *The Historiography of Crisis. Jordanes, Cassiodorus and Justinian in mid-sixth-century Constantinople*, in «Journal of Roman Studies» 107[2017], pp. 275-300). Lo stesso vale per l'affermazione che l'opera di Giordane «was written by a Goth for a Goth» (p. 38): Giordane parla delle sue origini solo in un inciso posto alla fine dei *Getica* (*Get.* 316: «nec me quis in favorem gentis praedictae, quasi ex ipsa trahentem originem, aliqua addidisse credat») e non è chiaro se *quasi* abbia un valore causale o ipotetico, mentre Castalio è semplicemente definito *vicinus genti* (*Get.* 3, *scil.* i Goti), il che porterebbe a escludere un'identificazione etnica con la *gens* in questione. Inoltre, più in generale, la similitudine tra Giordane e Tabari, sebbene suggestiva, si scontra con un ostacolo al quale si sarebbe potuto dedicare maggiore attenzione. Tabari scrisse la sua storia da musulmano per un pubblico di musulmani, discendenti dei vincitori del conflitto con Eraclio, mentre Giordane compose i *Getica* da suddito di Giustiniano per un pubblico che comprendeva anche i letterati costantinopolitani, consapevoli che i Goti stavano per essere definitivamente sconfitti.

Si lamentano infine due lievi sviste. In Isid. *Orig.* IX 3,58 si legge «exercitus multitudo ex uno genere, ab exercitatione belli vocata» e non «ab exercitatio», come erroneamente riportato (p. 52). Sara è poi definita «the Egyptian bondwoman who gave birth to Abraham's son Ishmael» (p. 75), ma Ismaele è figlio di Agar (*Gn* 16,15).

Per quanto riguarda la bibliografia, è comprensibile che l'autore non abbia consultato il recente *Routledge Handbook on Early Islam* curato da Herbert Berg (Routledge, London-New York 2018), mentre avrebbe potuto tener conto, quantomeno per i rapporti tra Arabi e Persiani, di un esauriente studio di Parvaneh

Pourshariati (*Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Tauris, London-New York 2008), che mette in dubbio la datazione tradizionale della conquista araba della Mesopotamia (632-634), postulando che essa avvenne tra il 628 e il 632.

Il volume di J.M. Wakeley, nel complesso scorrevole e accurato nonostante qualche occasionale *lapsus calami*, rappresenta un tentativo pionieristico di applicare alla storia dell'Islam delle origini quelle metodologie che hanno profondamente influenzato la recente storiografia sulle migrazioni barbariche. Lo studio dell'etnogenesi araba e l'analisi critica delle fonti islamiche apriranno senza dubbio nuovi ambiti di ricerca, destinati a modificare profondamente la nostra conoscenza di quello che l'autore definisce «Late Antiquity's most successful barbarian power» (p. 54).

Marco Cristini

STEFANIA BARTOLONI, *Donne di fronte alla guerra. Pace, diritti e democrazia (1878-1918)*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. XII+241.

Il volume raccoglie ricerche e studi di Stefania Bartoloni, docente di Storia contemporanea e Storia delle donne e di genere in età contemporanea all'Università degli Studi di Roma Tre. Nei quattro capitoli l'autrice traccia il percorso del movimento femminile, partendo dalle origini, che coincidono con la nascita dei movimenti pacifisti di fine Ottocento, fino al primo dopoguerra. Questi anni sono descritti come intensi e determinanti per lo sviluppo del movimento femminile transnazionale, che dà vita a una fitta rete di attivisti e attiviste che si scambiano informazioni dall'Europa agli Stati Uniti. Un momento storico le cui trame si intersecano con i fili della lunga battaglia per il diritto al voto femminile, la cui vittoria arriverà in Italia solo dopo la seconda guerra mondiale, preceduta non di molto dalle altre potenze internazionali.

Donne, italiane e non, reclamavano il suffragio per poter contrastare le scelte maschili e condizionare la sfera pubblica, imponendo la loro presenza in Parlamento attraverso l'elezione di proprie rappresentanti, allo scopo di proporre una via alternativa alla prepotenza e al monopolio maschilista, caratterizzata dal buon senso, dalle attitudini femminili e dai benefici influssi sulla società: accesso che avrebbe garantito l'opportunità alla componente femminile di far sentire la propria voce, di proporre leggi, orientare la politica interna secondo i propri ideali, prevenire l'eccesso di contrasti con le altre nazioni e controllare gli armamenti e l'uso più oculato degli stessi, dal momento in cui contestava la gestione maschile – smaniosa di potere – il cui eccessivo spirito militarista rischiava di minare i delicati equilibri internazionali. Parallelamente a tale iniziativa vennero alla luce comitati, sodalizi, enti e associazioni, il cui occuparsi di pace non fu da considerare come mero atto umanitario, ma come una precisa e consapevole scelta politica. Una battaglia che gettò i primi semi del cambiamento, senza sviluppi tangibili nell'immediato, che si intensificò negli anni centrali della prima

guerra mondiale, durante i quali le donne stesse furono chiamate a dare sostegno alla patria e a contribuire alla sopravvivenza (cap. III, pp. 135 ss.): chi nelle fabbriche a sostituire gli uomini al fronte, chi a prestare assistenza civile e sanitaria, chi addirittura come inviata sul campo per testimoniare e documentare la guerra, rivoluzionando la professione giornalistica, fino ad allora territorio maschile indiscusso. Il cambiamento causò una frammentazione del fronte pacifista, sempre più suddiviso al suo interno, tra chi riconosceva la necessità di un sostegno femminile alla guerra e chi si batteva per mettere fine a tale carneficina, responsabile della morte di migliaia di uomini, padri, mariti e figli al fronte (cap. III).

Con la disfatta di Caporetto aumentarono le madri e mogli in lutto, pro e contro la guerra, molte delle quali divennero la voce di coloro che si dedicarono a riflettere sul futuro della propria nazione, nel tentativo di progettare una nuova Europa, per risollevarla e ricostruirla (cap. IV). La costruzione della pace fu un processo lungo e difficoltoso, dal quale nacquero diversi gruppi d'opinione, alcuni più radicali, altri moderati.

In Italia – a partire dal 1915 – Milano era divenuta la capitale della mobilitazione e in essa era esploso un forte fermento sociale e politico. Già durante il primo conflitto mondiale le femministe pacifiste si concentrarono su iniziative volte a creare un ideale di governo per la fase successiva alla guerra. Molte di esse si avvicinarono alle idee del presidente americano, democratico e riformatore, Woodrow Wilson, del quale condivisero specialmente l'ideale di creare un ente esterno, sovranazionale: la Società delle Nazioni, che avrebbe dovuto impegnare le proprie energie e risorse nella realizzazione della collaborazione tra le diverse nazioni e nella consolidazione della pace. Un sogno comune, sostenuto da femministe, pacifisti e democratici, destinato a infrangersi in breve tempo a causa dello scoppio rovinoso della seconda guerra mondiale, che avrebbe portato orrori anche peggiori della precedente – come la deportazione e lo sterminio di massa di milioni di esseri umani, discriminati a causa della propria razza, provenienza, religione e orientamento sessuale – e avrebbe rimesso in gioco le sorti di tutta la popolazione (cap. IV, pp. 203 e ss.).

L'autrice non si limita a “narrare” qui i principali snodi storici tra fine Ottocento e prima metà del secolo scorso, ma arricchisce il volume di testimonianze e documenti, che coinvolgono ancor più il lettore e lo catapultano in anni di grande fermento politico e culturale, ma anche di grande dolore e crisi. Testimonianze femminili di coloro che non vissero la guerra da spettatrici relegate sullo sfondo ma, mosse dai propri ideali o da esigenze familiari, entrarono nel vivo dell'azione, vere e proprie protagoniste della storia; stralci di articoli di giornali dell'epoca; diari personali; poesie di alcune tra le voci femminili più conosciute e influenti come quelle di Anna Maria Mozzoni, Anna Kuliscioff, Paolina Schiff e molte altre ancora, che scrissero le proprie riflessioni su importanti organi di informazione come «L'almanacco» di Ernesto Teodoro Moneta (cap. I, pp. 33-39), pubblicato dal 1890 al 1937, anno in cui il fascismo sciolse l'associazione dalla quale dipendeva e interruppe tutti i suoi canali di informazione. Molti lasciarono la propria firma su quelle pagine: da Antonio Fogazzaro, Cesare Lombroso, Filippo Turati,

al contributo di altrettante scrittrici, giornaliste e poetesse. «L'almanacco» di Moneta fu uno strumento volto alla denuncia della guerra e di ciò che essa comportava, più che un salotto di discussione sulla pace e sui modi per ottenerla.

Altre testate si impegnarono nella discussione: «La vita internazionale», impegnata in ambito sociale, politico e culturale, la quale proponeva discussioni su tematiche controverse come il femminismo e il divorzio e ospitò le penne di Teresa Labriola e Matilde Serao; «L'alleanza» (cap. II), organo di riferimento dei gruppi più avanzati del movimento femminista e altre ancora. Anche i cattolici italiani fecero sentire la propria voce con la fondazione nel 1909 dell'organizzazione UDCI (Unione donne cattoliche d'Italia), nata per contrastare il liberalismo, il socialismo e il femminismo laico e in linea con le direttive di Benedetto XV per un primo periodo, superate poi da uno spirito di leale patriottismo. Le donne cattoliche intensificarono l'impegno assistenziale, cercando di mantenere uniti i doveri religiosi e patriottici e concretizzando la propria opera nell'assistenza religiosa all'esercito, con l'invio al fronte di breviari, rosari, altari, la cura dei feriti e l'organizzazione di posti di conforto per i soldati nei luoghi di passaggio (cap. III, pp. 120-121).

L'approccio storiografico di Stefania Bartoloni tenta nuove strade, avvicinandosi sempre più agli eventi che hanno segnato la storia, privilegiando lo studio della Storia delle donne e di genere, allo scopo di analizzare in profondità non solo come e quanto la componente femminile fosse presente e attiva nell'industria e negli altri settori della vita economica del paese, ma anche le sue diverse forme di mobilitazione, dalla formazione di gruppi a favore del conflitto o in sua opposizione, poiché variegata furono le reazioni davanti all'emergenza, ma tutte legate da uno stesso comune denominatore: il desiderio di essere stimolo e propulsione per il progresso e il cambiamento.

Valentina Gheda

Filosofia

SARA DEL BELLO, *Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 257.

Una delle ragioni per cui può essere utile, oltre che interessante, uno studio su María Zambrano è la sua attualità. Per esempio, un nesso che è possibile rilevare tra la pensatrice spagnola e il presente, sottofondo costante del denso ma agile libro di Sara Del Bello, è rappresentato dal tema della crisi. Nel caso della filosofia, crisi della nazione spagnola, ma, in senso più ampio, crisi dell'Europa a vari livelli. Già da questo accostamento fra Europa e crisi emergono delle analogie col presente. Parlare oggi di crisi infatti, secondo un'ottica teorico-politica e filosofica, rinvia almeno a due grandi questioni: una politica, l'altra antropologica. E in entrambi i casi è proprio lo spirito europeo a esser coinvolto. Per quanto riguarda il primo tipo di frattura, vengono in mente i problemi profondi, in qualche

modo legati fra loro, che interessano l'Europa contemporanea: crisi di identità, di ideali, di tradizione politica (democratica). Per quanto concerne il secondo tipo di rottura, è al tema del soggetto che siamo rinviiati, cioè alla questione antropologica posta dalla rinuncia a ogni fondamento, cui certe prospettive filosofiche europee hanno molto contribuito, che apre a una dispersione dell'Io la quale, se da un lato offre al soggetto nuovi spazi di autodeterminazione, dall'altro rende pericolosamente instabile la nozione di natura umana, e lo fa proprio nel momento storico in cui le incursioni dell'Altro, sotto forma di migrazioni per esempio e in gran parte proprio in direzione del Vecchio Continente, invocano risposte che di questo contenuto dovrebbero essere innervate.

Sono, come si vede, crisi leggibili in questioni di fondo di natura politica e antropologica, cioè proprio i due fili conduttori che Del Bello utilizza per la sua ricognizione su María Zambrano. I due aspetti, variamente declinati, si avvicinano conferendo al testo un'andatura teorica di cui la scansione alternata dei capitoli è l'espressione formale.

Ora, se l'elemento della crisi risulta importante in quanto stimolo che anima la riflessione della pensatrice spagnola, un secondo cardine è rappresentato da un concetto cui Zambrano attinge al fine di trovare strumenti utili per reagire all'entropia della sua epoca. Si tratta dalla nozione di persona. Qui Del Bello giustamente insiste, mostrando uno iato concettuale che genera a cascata una serie di ulteriori opposizioni.

In Zambrano la persona rappresenta una polarità antropologico-politico-esistenziale opposta a quella di individuo. La filosofa traccia la dicotomia tra individuo e persona secondo un rapporto evolutivo: da una polarità all'altra (p. 64). Il concetto di individuo in Zambrano inquadra l'uomo nella sua dimensione sociale-relazionale; dunque ne fotografa quella che potremmo definire l'autocoscienza politica, giunta storicamente a un crinale decisivo nell'esperienza archetipica della politica occidentale: la *polis* greca (p. 60). Cosa manca all'individuo per raggiungere la pienezza della persona? La coscienza di sé, un'autocoscienza cioè priva di aggettivi. L'importanza della *polis* consiste nel fatto che è proprio lì che matura questa domanda sull'uomo, posta in maniera esplicita dalla filosofia socratica. Ma è solo con il cristianesimo che la consapevolezza di sé si fa piena, in quanto, da una parte, si radica, cogliendo il nucleo ontologico dell'umano, dall'altra, si universalizza, esportando quella *dignitas* riconosciuta nell'uomo-cittadino dalla filosofia socratica all'umanità intera.

La divaricazione tra individuo e persona però tende ad acuirsi, se non recidendo, almeno offuscando il rapporto genetico fra le due dimensioni. L'allontanamento tra le due polarità antropologiche si fa evidente nella declinazione economica del rapporto fra i due concetti. La matrice individualistica, infatti, non scompare del tutto con l'emergere storico della persona, ma permane in qualche modo, costituendosi come polarità autonoma che si autoalimenta, che si nutre cioè delle stesse peculiarità che la caratterizzano e che ristagnano in essa in una chiusura asfittica incline alla degenerazione. Suoi tratti caratteristici sono, per esempio, l'egoismo e l'utilitarismo. È così che la sopravvivenza storica dell'in-

dividuo, ovvero la sua rinuncia al tragitto evolutivo verso la dimensione personalistica dell'esistenza, si traduce nell'irrigidimento delle sue peculiarità distintive che, sotto il profilo storico, e declinate in termini socio-economici, danno vita, per Zambrano, al liberalismo razionalista, fautore di quello che a suo avviso è «l'errore più grave» di questo approccio: l'economia di tipo liberista (p. 176).

Al polo opposto, la persona è invece epicentro di un sistema socio-economico assai diverso, che rispecchia la diversa *forma mentis* di cui esso è l'emanazione. Questa visione, si nutre di ideali di giustizia sociale tipicamente cristiani, aperti tuttavia all'integrazione di elementi progressivi delle tradizioni liberale e socialista, costituendo un liberalsocialismo in cui è abbastanza distinguibile l'influenza di uno dei maestri di Zambrano, Ortega y Gasset (p. 181).

A questo punto la lettura antropologica dell'autrice, retta dalla dialettica individuo-persona, si incrocia con quella politica o, meglio, vi confluisce, mostrando tutta la rilevanza esplicativa dell'impostazione binaria assunta da Zambrano e ricalcata da Del Bello. La dicotomia fra individuo e persona, infatti, si ripercuote su scala più ampia, collettiva, cogliendo quello che è, a mio avviso, un nodo estremamente importante non solo per la riflessione dell'epoca in cui Zambrano scrive. Siamo messi di fronte alla dicotomia massa-popolo, distinzione potremmo dire intermedia che condurrà a un'altra partizione binaria, di valenza ancor più significativa, quella fra demagogia e democrazia.

Con massa e popolo la distanza concettuale fra i nuclei antropologici sottostanti (individuo e persona) si è radicalizzata. La massa – e qui mi avvalgo dell'ottima descrizione di Del Bello – è intesa da Zambrano come «una moltitudine spersonalizzata di individui anonimi, facile preda di guide autoritarie, capaci di manipolarla a proprio piacimento» (p. 190). Mentre il popolo, lungi dall'appropriazione e dalla strumentalizzazione demagogica che i regimi autoritari operano su questo concetto, è piuttosto inteso dalla filosofa come un insieme di persone, cioè di uomini concreti portatori della loro dignità e complessità (p. 195). È inoltre una collettività aperta al nuovo, proprio come lo è la persona che, essendo per sua natura carente, incompleta, «problema vivente» (p. 74), dalla sua mancanza costitutiva trae forza e spinta verso il futuro. Ed è proprio questa collettività inquadrata da Zambrano sotto la nozione di popolo ad animare – il verbo sembra del tutto appropriato per la sua valenza etimologica – la democrazia. Se per democrazia, infatti, intendiamo con Jean-Luc Nancy quel regime di apertura in cui il «valore incommensurabile» di ciascuno può esser riconosciuto e perseguito, allora il nesso tra persona – forte della sua costitutiva carenza che l'apre a un'autocreazione continua, alla relazione con l'altro e all'avvenire – popolo – inteso come comunità di persone – e appunto democrazia – intesa come spazio di attuazione del possibile e di uguaglianza – è stabilito e il cerchio si chiude. Del resto democrazia è per Zambrano proprio quella forma di governo dove «non solo è permesso, ma è addirittura richiesto essere persona», poiché essere persona, riprendendo la illuminante citazione di Xavier Zubiri riportata da Del Bello «si identifica con l'essere dell'uomo per il quale vivere è con-vivere» (p. 196). Democrazia è allora lo spazio della pluralità umana e del rispetto delle diversità (p. 199).

Ora, mantenendo la dicotomica simmetria iniziale fra individuo e persona, anche la democrazia nella riflessione di Zambrano vede al suo opposto un rovescio concettuale: la demagogia. Quando si sia perso quello slancio all'autotrascendimento che anima la democrazia, si rischia di consegnare il potere ad autocrazie che trovano appunto nella demagogia uno strumento per l'autoconservazione. Il regime demagogico si alimenta della massa (insieme indistinto di individui, come abbiamo visto) e il demagogo, che «disprezza il popolo» (p. 196), opera con il fine di adularlo, di ridurne la consapevolezza critica, gli argini razionali e quindi per renderlo materia docile, manipolabile: massa indistinta appunto. Ecco che allora democrazia e demagogia, così come formulate nella riflessione di Zambrano, si costituiscono come due modalità attraverso cui il potere si configura secondo l'opzione antropologica sottostante maggioritaria (individuo/persona), ma, allo stesso tempo, sono schemi attraverso cui il potere tende a sua volta a plasmare la collettività.

Per quanto riguarda il fenomeno del potere demagogico, troviamo in Zambrano spunti molto interessanti, che in questa sede non è ovviamente possibile approfondire, ma che Del Bello opportunamente solleva, come per esempio la spersonalizzazione, lo spaesamento, lo sradicamento prodotto dalle città industriali sulle comunità, e di cui i totalitarismi – regimi massimamente demagogici – si avvalgono per affermarsi e sostenersi; oppure i meccanismi di persuasione, le forme di manipolazione psicologica operate da questi stessi regimi su cittadini stanchi e delusi, disposti a rinunciare al proprio statuto razionale (p. 196, nota 359). Questioni che sembrano talvolta riproporsi. Ecco allora che Maria Zambrano si rivela un'autrice assai più attuale di quanto non si creda. Per questa ragione, ma non solo, il libro di Sara Del Bello, che cerca di abbracciare con un'esposizione chiara e numerosi contributi critici la complessità del pensiero della filosofa spagnola, reca in sé un'utilità non solo teorica, e cioè di recupero di una figura non fra le più studiate, ma anche pratica. Come fosse una mappa che, nel ridisegnare sentieri battuti ormai un secolo fa, sembra in grado di illuminare anche tratti oscuri dell'incerto cammino del presente.

Ishvarananda Cucco

Storia dell'Ebraismo

SALOMON MALKA, *Monsieur Chouchani. L'enigma di un maestro del XX secolo*, pref. di Alessandro Paris, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 197.

La magistrale biografia di Chouchani è un libro che non dovrebbe mancare nelle biblioteche di chi si occupa di storia dell'ebraismo, ma anche di ogni uomo di cultura, in particolare degli studiosi di filosofia: lo impone l'esser stato maestro di Emmanuel Levinas, di Elie Wiesel e di un'intera generazione di «medici, scienziati, intellettuali di ogni parte del mondo» (IV cop.). Avvincente come un romanzo e spesso coinvolgente come un libro giallo, l'*enquête* di Malka delinea lo snodarsi biografico e i metodi di un insegnamento che sono stati esclusiva-

mente orali. Giornalista e scrittore francese, nato in Marocco nel 1949, Malka ha all'attivo saggi su Levinas, Rosenzweig e Vassili Grossman, ma anche un *Jésus rendu aux siens. Enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*, tutti tradotti in italiano. E a questo punto viene spontanea una domanda: siamo qui di fronte a una biografia o a un tentativo di biografia? Credo sia impossibile rispondere e, per quanto mi riguarda, l'eventuale risposta è "sospesa" per lo meno dal giorno in cui arrivò nella mia casella di posta elettronica una prima bozza di questa traduzione ad opera di Alessandro Paris (un giovane studioso di Levinas, di cui va segnalato *Trauma e sostituzione. Emmanuel Levinas tra esperienza ed etica*, Aracne, Roma 2012).

L'aneddotica su Chouchani è immensa, davvero adeguata a un personaggio indecifrabile, che aveva fatto dell'imprevedibilità il suo stile di vita. Lo stupore dei suoi interlocutori è riassumibile citando un aforisma di Levinas: «Tutto quello che io so, lo sa anche Chouchani. Quel che sa lui io non lo so», oppure Wiesel che – intervistato da Malka – dichiarò: «Tutto ciò che io conoscevo, lui lo conosceva. Conosceva Bergson a memoria. Conosceva i romanzi di Kafka. Aveva una conoscenza completa dell'universo. Quando noi parlavamo di Platone, conosceva Platone. Socrate, sicuramente. Per non parlare di Maimonide. Cominciava una lezione e tutti i libri erano a sua disposizione, nella sua testa» (pp. 39-40).

Non dev'essere stato facile fare ricerche – e scrivere – su Chouchani: delineare l'effetto delle sue "apparizioni" a Parigi (dove comparve all'improvviso, all'inizio degli anni '50) e, quindi, nel resto del mondo e persino ricostruire i suoi ultimi anni di vita. Era il maestro che tutti avrebbero voluto avere la fortuna di incontrare: al di là delle asprezze e degli aspetti demolitori del suo approccio con i propri ascoltatori, egli ha infatti lasciato una traccia profonda in tutti i suoi discepoli. Ad esempio, una sua alunna della metà degli anni '30 lo ricorda così: «Cinquant'anni dopo, ci sono cose che mi ritornano in mente. Nessun insegnamento preciso, no, anche se ho assistito a qualcuno dei suoi corsi. Ma quel modo di dirozzare l'intelligenza, di scuotere la gente, di rimettere tutto in questione. Aveva capito l'essenza ebraica prima degli altri. Giovane ragazza, io ero totalmente stupefatta. Una simile apertura ti resta per tutta la vita» (p. 98).

Ma è davvero da rimpiangere il mancato incontro con un maestro come lui? Lo scrivo perché non sono ancora riuscito a spiegarmi il motivo per cui, commemorando Paolo De Benedetti – che, nonostante la differenza d'età, proveniva dalla mia stessa scuola ed era stato per me a lungo amico e maestro –, ho sentito la necessità di istituire un parallelo tra lui e Chouchani – parallelo che non rinnego, soprattutto perché mi ritrovo tuttora nella spiegazione che allora cercai di dare: «Paolo è stato un maestro anche per me. Il confronto costante con il suo modo di "entrare" nella Bibbia e, quindi, di interpretarla, l'incredibile conoscenza della letteratura rabbinica e delle tecniche editoriali hanno modificato – e spesso cambiato – il mio approccio "troppo filologico" ai testi sacri. Azzardo: è stato per me una specie di Chouchani, con la differenza che Paolo aveva un nome che lo identificava con precisione, si conoscevano le sue origini e la sua storia, il suo insegnamento non era solo orale e, soprattutto, conduceva una vita regolare accanto

all'insostituibile sorella Maria; le sue "apparizioni" erano sempre programmate, ma ogni volta assolutamente originali e uniche; potevo inoltre telefonargli in qualunque momento e non si è volatilizzato all'improvviso, perché è rimasto tra noi fin quasi a raggiungere il traguardo dell'89° compleanno» (*Ricordo di Paolo De Benedetti*, discorso pronunciato a Trento il 17 gennaio 2017, ora in «Sefer» n. 157, gennaio-marzo 2017, pp. 16-18, qui p. 17). Paolo De Benedetti si trovava senza dubbio agli antipodi di Chouchani: e allora dove stavano i punti di contatto? Quali erano le ragioni di un confronto inatteso, certamente spiazzante, per tutti i partecipanti a quella commemorazione, Alessandro Paris compreso? L'essere Maestri, mentre tutto il resto è contorno, folklore, commento?

Ogni tentativo di capire Chouchani deve, in effetti, prescindere dal suo aspetto fisico, dai suoi abiti logori, dal fatto che spesso puzzava terribilmente, dal suo vivere da *clochard* che chiedeva ospitalità in cambio di lezioni sul Talmud, dal suo cinismo, che era superiore a quello di ogni cinico dell'antichità... Si deve tenere solo conto della sua immensa sapienza e di quanto ha saputo o potuto dare a coloro che ne hanno riconosciuto il magistero.

Mi rendo conto che è giunto il momento di porre fine alle divagazioni e di tornare a Malka e al suo splendido libro che, a distanza di 25 anni dalla sua pubblicazione in lingua francese (*Monsieur Chouchani. L'énigme d'un maître du XX^e siècle. Entretiens avec Élie Wiesel suivis d'une enquête*, Jean-Claude Lattès, Paris 1994), mantiene immutato tutto il suo fascino. Ed è un piacere leggerlo ora nell'ottima traduzione di Alessandro Paris, che ha lavorato in perfetta empatia sia con Malka sia con Chouchani, riuscendo a non farmi sentire la necessità di recuperare dal caos della mia biblioteca l'originale.

La Prefazione di Paris, intitolata *Il maestro nel palinsesto*, offre alcune piste di ricerca, utili non soltanto a chi si occupa professionalmente di filosofia della seconda metà del Novecento: «provare a leggere in *Totalità e infinito* al posto della parola "volto" il nome proprio "Chouchani"», alla ricerca delle tracce «dell'insegnamento del maestro sedimentate nelle pagine dell'allievo Emmanuel Levinas...» (p. 6); l'invito a riflettere sul significato della sua «comparizione esemplare» (p. 8) nelle strade di Parigi a pochi anni di distanza dalla *Shoah*; la necessità di intraprendere «un lavoro ancora tutto da fare»: «indagare quale sia il rapporto tra la comparizione di Chouchani in mezzo ai reduci della *Shoah* e l'insegnamento universale di questa contingenza particolare» (p. 11).

La *Presentazione dell'edizione italiana* (pp. 15-17), in cui Malka esprime la sua «gioia particolare» per questa iniziativa editoriale e parole di lode per il traduttore, offre anch'essa qualche importante chiave di lettura: il genere letterario di questo breve testo (che dovrebbe essere recuperato anche dalle riedizioni in lingua originale) è quello della *retractatio*, del dare un senso all'opera che maggiormente ha contribuito alla notorietà internazionale del suo autore, del guardarsi indietro, del sollievo per l'esser stato capace di mettere insieme molti frammenti creando un non-finito che chiude una fase della *enquête* su questo Maestro del Novecento e deve diventare il punto di partenza per i necessari ulteriori approfondimenti.

Giovanni Menestrina

Letteratura

DONATELLA PULIGA, *La depressione è una dea. I romani e il male oscuro*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 238.

È bene precisare subito che l'autrice non ha alcuna pretesa di definire clinicamente la depressione, anche se il lessico, che esprime la difficoltà nelle relazioni affettive e il profondo disagio esistenziale, trasformando e stravolgendo la percezione della realtà, costituisce la materia dell'indagine. Chiarito questo, passiamo a prendere in attenta considerazione il testo elaborato da Donatella Puliga, docente di Civiltà classica nell'Università di Siena.

Gli indizi linguistici attinenti al "male oscuro", definizione fatta propria dalle scuole di psichiatria contemporanee (e anche titolo dell'omonimo romanzo di Giuseppe Berto), presenti in numero considerevole nelle opere di Cicerone, Lucrezio e altri scrittori antichi, sono vagliati dall'autrice in qualità di "spie" dell'*iter* evolutivo della malattia che fa «marcire la coscienza». Essi sono sempre relazionati all'esperienza di vita di ciascun autore e, vagliati nella prospettiva delle conoscenze mediche coeve, fondate sul principio che l'astenia è causata dallo «sprigionarsi di forze soprannaturali che s'impossessavano del soggetto e ne stravolgevano il sentire» (p. 8).

Già nota in Grecia, dove culminò nel delirio dei sensi e nel furore cieco e omicida (si ricordi l'Aiace di Omero e le tragedie euripidee *Eracle*, *Oreste* e *Baccanti*), la depressione a Roma si stemperò nella pluralità degli stati d'animo, quali lo sconforto, l'abbattimento morale, la prostrazione, l'instabilità della volontà (*infirmitas bonae mentis*), la perdita d'interesse per l'*otium*; tanta fiacchezza del corpo e dell'animo prese il nome di *taedium* e di *aegritudo*. A conti fatti la *melancholia* greca (μελαγχολία) e quella "romana", pur avendo «in comune [...] gli stati di alienazione mentale che comprendono anche un delirio dei sensi» (p. 45), si differenziarono per le moltiplicate sfaccettature dello spettro, inclusa l'insolita condizione di «morte nella vita».

L'indagine semantica dell'autrice nel *mare magnum* del "male di vivere" (che è anche l'*incipit* di un notissimo componimento di Eugenio Montale) poggia sulle osservazioni scientifiche di Galeno (II secolo d.C.), secondo il quale la depressione (μελαγχολία, *melancholia*, termine composto da μέλας, *mélas*, "nero" e χολή, *cholé*, "bile") è originata appunto dalla "bile nera", dovuta alla decomposizione del sangue nella milza (p. 15), e del *Corpus Hippocraticum* (V secolo a.C.), che corregge Galeno specificando che il sangue è quello delle emorragie interne. Secondo il *Corpus Hippocraticum* la manifestazione più riconoscibile della bile nera (e quindi della depressione) è la febbre quartana, che colpisce preferibilmente «quelli che hanno da venticinque a quarantadue anni» (p. 16). Il testo ippocratico *Sulla natura dell'uomo* aggiunge che la bile nera è fredda e secca e corrisponde «alla stagione dell'autunno» (p. 13). Questi concetti godettero di grande fortuna nell'antichità e, senza alcun correttivo, formarono il bagaglio dottrinale dei medici medioevali, che il *Tresor* di Brunetto Latini condensa nella seguente formula

riassuntiva: «Malinconia è un umore che molti chiamano colera nera, ed è fredda e secca, ed ha il suo sedio nello spino, ed è di natura di terra e d'autunno» (p. 12).

Considerato brevemente il caso da manuale del “depresso esemplare” Eracle, eroe civilizzatore, succube di Ate e sterminatore della sua famiglia, e di Bellerofonte, guerriero melanconico, prostrato dalla tristezza, Pulega passa a Cicerone, le cui opere (*Tuscolane, Epistole, Pro Sexto Roscio Amerino* ecc.), sono caratterizzate da un linguaggio appartenente, «più che all’idea dell’abbattimento, dell’“essere a terra”, dell’“essere schiacciati verso il basso” (come rivela la radice del verbo *de-primere*)», alla semantica del marcio, del «putrefatto». Dove il “marcio” «richiama la condizione di morte, quella “morte nella vita” che chi soffre del male oscuro, a ogni latitudine del tempo, è portato a sperimentare. L’idea di *marcere* (a cui si lega l’aggettivo *marcidus* e *murcidus*) è la stessa che si ritrova – nel nome di una singolare divinità, Murcia – appartenente alla folta compagine degli *dèi minuti*, la quale aveva il potere di infiacchire gli animi, di renderli, appunto, marcescenti come cadaveri» (*Intervista a Donatella Puliga*, www.Lettere.org).

Lontano dall’Urbe, Cicerone – tormentato dal dolore per la morte dell’amatissima figlia Tullia (febbraio 45 a.C.) – esprime ai familiari e all’amico Attico tutta l’amarezza del suo cuore, lo sconforto della solitudine e la tormentata indecisione per le urgenti scelte politiche. Per quattro mesi registra ossessivamente e impietosamente l’angoscia di morte che lo attanaglia, l’umore depresso, il calo di interessi, l’insonnia, la diminuita capacità di concentrazione, i ricorrenti pensieri di morte e l’ideazione suicidaria. Non mancano in queste lettere i toni aggressivi e risentiti contro gli amici e i colleghi che non lo invitano a prolungare il lutto (pp. 37 ss.).

Su questa strada si incamminarono anche Lucrezio, Orazio, Ovidio e Seneca: tutti accumulati dal senso di frustrazione e di morte; tutti infelici, anche se per motivi diversi. L’“epicureo” Orazio (*carpe diem!*) compose le sue opere più interessanti sotto la sferza della *paupertas*, accompagnata dai sentimenti di frustrazione e di amarezza, e funestato di giorno e di notte dal torpore o, meglio, dal *funestus veternus*. L’aggettivo *veternus* diventò addirittura la cifra della sua vita e dei suoi migliori componimenti. Nell’*Epistola* 18 scrive di sentirsi come abitato dal torpore mortale, che lo rende come paralizzato senza cause oggettive (condizione esistenziale dei depressi di tipo endogeno e non esogeno, secondo la psicanalisi). Certamente in questo Orazio è debitore a Lucrezio, che precedentemente aveva descritto nel *De rerum natura* l’inquietudine umana, quale morsa che porta l’individuo a essere sbalottato tra la noia e l’iperattività. L’afflizione del *lethargus*, utilizzato «come termine tecnico che riporta alla dimensione del sonno profondo», è per Orazio «sinonimo di morte fisica e psichica», espressione manifesta della «sensazione di morte nella vita che anticipa, scaraventando nel presente, l’abisso del nulla» (p. 148).

Malinconie di esilio o l’arte di essere depresso (p. 169) è il titolo del capitolo dedicato a Ovidio che, esiliato da Augusto a Tomi per un non ben precisato *error*, si consuma nel rimpianto per la perdita felicità. Al momento della partenza per il Ponto, Ovidio vive la terribile esperienza del «morto vivente»: «Parto (se era un

partire, e non piuttosto un andare alla sepoltura senza essere morto) / disfatto in volto, con la barba lunga, i capelli scompigliati» (*Tristia* I 3,89-90).

In terra «barbarica» (*Tristia* III 10,4), il poeta elabora in *Tristia* ed *Epistulae ex Ponto* una vera e propria scrittura *de se aegrotante* (p. 172), probabilmente dovuta alla sua «familiarità [...] con la trattatistica medica del suo tempo o con gli scritti ippocratici [...] – che circolavano a Roma». Lontano dalla patria sempre si raffigura come un «inebetito», come un uomo «consumato dalla muffa di una lunga inattività» (p. 182). L'omogeneità tematica delle opere dell'esilio consiste proprio nel repertorio di questi motivi ricorrenti, dominati «dal lamento per l'infelicità della propria condizione di esule» (p. 171). Il dolore profondo per la lontananza dall'unico mondo civile, la nostalgia per la giovane moglie-vedova, l'apatia nei confronti della vita, la malattia interiore (*morbus intercus!*), culminano nella letargia, per cui il poeta si sente «vecchio prima del tempo». È questo il terribile effetto del *veternus* che, secondo il commentatore dell'*Eneide*, Servio, è vecchio come il mondo, perché fu la caratteristica fondamentale dell'età dell'oro, così com'è cantata da Virgilio nelle *Georgiche*. Il regno di Saturno celebrato e vagheggiato perché gli uomini non avevano bisogno di lavorare, giacché la terra produceva spontaneamente i suoi frutti, fu nella realtà uno stato permanente di indolenza e di apatia, che rendeva gli uomini letargici, dunque ammuffiti.

A Tomi, si è detto, il poeta non prova più interesse per il mondo esterno, è inibito «di fronte a qualsiasi attività»; è un sopravvissuto, che teme, addirittura, di perdere le parole della lingua materna: «pensa [...] quanto non sia facile farsi venire in mente parole latine per un uomo intorno a cui risuona un rozzo vociare dei barbari, insopportabile anche per barbari un po' inciviliti» (p. 183).

Visti gli effetti della malattia, passiamo ora alla “causa”, identificata nella dea Murcia. Patrona del torpore letargico, del marcire della speranza, Murcia partecipa etimologicamente all'idea del marcio (*murcia*, *murcidus* da *marceo*, *marcidus*), e il marcire è la metafora che “organizza” il modo di pensare del depresso. Il campo semantico di Murcia comprende tutti gli aspetti della qualità del marcio, che sconfinano sia nell'ambito del «triangolo culinario» (elaborato da Claude Lévi-Strauss: crudo, cotto e putrido, pp. 123 ss.), sia nell'area della vecchiaia (*veternus*, pp. 139 ss.). Murcia nell'Olimpo romano era controbilanciata da tre dee di segno opposto: Agenora, che spingeva all'azione, Strenia e Stimula, che rendevano gli uomini energici, se non addirittura sfrenati. Di queste divinità danno testimonianza non gli scrittori politeisti, ma il loro antagonista, sant'Agostino, che nelle sue opere conferma l'esizialità di questa dea perché, rendendo gli uomini apatici, inattivi e, per usare il termine cristiano corrispondente, “accidiosi”, li spinge all'autodistruzione. Prima di Agostino, Murcia è citata solo da Livio nella *Storia di Roma*, che ricorda l'esistenza di un suo piccolo tempio, collocato sotto l'Aventino. L'indizio liviano fa presumere che il culto della mortifera dea fosse vivo a Roma già in età repubblicana e, forse, in epoche anche più antiche.

Conosciuta la causa del male, prendiamo in considerazione i rimedi. Partiamo da Ovidio, che, rivolgendosi all'amico Rufino, paragona le parole dell'amico a una medicina che «restituisce vigore all'animo abbattuto» (p. 190). Nelle elegie

dell'esilio leggiamo che la manifestazione del dolore fisico è una sorta di «estensione del dolore psicologico che va a colpire il corpo» e che il fattore esasperante il dolore è il tempo, il perdurare della condizione di sofferenza (*Tristia* IV 6), mitigato solo dalla poesia. Il *remedium* è dunque la scrittura, che ripara e cura l'animo depresso. Anche Cicerone pratica con solerzia questa cura e, quando registra giorno per giorno le fasi del suo male, prende nota anche dei benefici della quotidiana scrittura e delle relazioni amicali. Seneca si spinge oltre e, nel *De tranquillitate animi* tenta addirittura una sorta di terapia psicoanalitica, finalizzata a sbloccare l'anima dal ritegno e a rimuovere le cause del *taedium* (pp. 76 ss.). Donatella Pulega scrive che «il [...] trattato *Sulla tranquillità dell'animo* – dovrebbe trovare posto non solo nella biblioteca, ma nella cartella da lavoro di tanti uomini e donne dei nostri giorni. Da lui (Seneca) apprendiamo una metodica di gestione del *taedium vitae* basata sulla consapevolezza di se stessi e dei propri limiti, sulla capacità di prendere le distanze da persone e situazioni ansiogene, sulla coscienza della propria fragilità che è forse proprio la prima cifra della solidità interiore».

Il documentatissimo saggio di Pulega non si esaurisce nei temi citati, ma approfondisce anche la depressione che colpisce altri soggetti sociali – per esempio gli schiavi, i monaci cristiani e molti altri ancora – e, alla fine del lungo viaggio, giunge alla conclusione che la depressione (come malattia) ha ben poco di moderno e che i rimedi vanno ricercati nella capacità di uscire dall'isolamento solipsista, nello spirito della solidarietà umana. Le riflessioni, le citazioni testuali, le note a piè di pagina, la bibliografia ricca e aggiornatissima forniscono gli elementi necessari per approfondimenti e percorsi personali di ricerca.

Giulia Carazzali

Antonio Manfredi - Clementina Marsico - Mariangela Regoliosi (eds.), *Giovanni Tortelli primo bibliotecario della Vaticana. Miscellanea di studi*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 552.

Nel volume in esame sono confluite sia le relazioni presentate da studiosi affermati in occasione del convegno *Giovanni Tortelli primo librarius della Biblioteca Vaticana* – organizzato ad Arezzo il 19-20 dicembre 2003 dal *Centro studi sul Classicismo* – sia nuovi saggi, stilati da giovani ricercatori nel campo dell'Umanesimo.

I contributi sono suddivisi in cinque sezioni: 1. *La vita di Giovanni Tortelli*, comprendente gli articoli di Mariangela Regoliosi (*Ritratto di Giovanni Tortelli Aretino*, pp. 17-57), Antonio Bacci (*Giovanni Tortelli. Puntualizzazioni bibliografiche*, pp. 59-74) e Antonio Manfredi (*Tortelli, il Concilio dell'unione e il codice Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, Antonelli, 545*, pp. 75-132); 2. *Intorno all'Orthographia. Edizione, fonti e teorie*, con i saggi di Gemma Donati (*Per l'edizione critica dell'Orthographia*, pp. 135-169), Paola Tomè (*Latinizzazioni e originali greci nell'Orthographia: un primo parziale bilancio*, pp. 171-208), Clementina Marsico (*Dal Valla al Tortelli. Il v libro delle Elegantie e l'Orthographia*,

pp. 209-247), Jean-Louis Charlet (*La restauration du latin au Quattrocento: Valla, Tortelli, Perotti*, pp. 249-264) e Carmen Codoñer (*La gramática en el Tortelli*, pp. 265-286); 3. *Materiali ed opere*, comprendente i saggi di Fabio Della Schiava (*Giovanni Tortelli e l'Ott. lat. 1863*, pp. 289-310), Francesca Violoni (*La vita Sancti Zenobii. L'architettura delle fonti*, pp. 311-337) e Daniela Mugnai Carrara (*Il De medicina et medicis*, pp. 339-365); 4. *Maestri e amici*, che include i contributi di Cécile Caby (*Triompher à Rome ou servir à Arezzo. Girolami Aliotti e Giovanni Tortelli*, pp. 369-408), Ilaria Pierini (*Ortografia e filologia nella poesia di Carlo Marsuppini*, pp. 409-443) e Aldo Onorato, *Dal carteggio bolognese di Tortelli. Lianori, Perotti e il progetto di Niccolò V di latinizzazione dei classici greci*, pp. 445-477); 5. *Gli ultimi anni. Precisazioni biografiche*, con il solo contributo di A. Manfredi (*Tortelli, San Sebastiano ad Alatri e l'Orthographia. Vecchie e nuove testimonianze biografiche*, pp. 481-525). Mi limiterò qui a discutere cinque contributi, esemplificativi delle diverse sezioni.

Particolarmente interessante risulta la trattazione della vita dello studioso *aretinus*, composta da Mariangela Regoliosi (*Ritratto di Giovanni Tortelli Aretino*, pp. 17-57), che passa in rassegna i momenti salienti della vita di Tortelli (1400 ca.-1466), a partire dagli anni della formazione giovanile fuori Arezzo, quando egli frequenta la scuola di Vittorino da Feltre a Mantova, si laurea nella facoltà di Arti e studia il greco e le *humanae litterae* presso Francesco Filelfo e Carlo Marsuppini a Firenze, dove conosce e instaura un rapporto di amicizia con Lorenzo Valla. In seguito Tortelli si reca a Costantinopoli per perfezionare la conoscenza del greco, impresa tentata da pochi umanisti prima di lui. Tornato in Italia, dopo la laurea in teologia diventa *cubicularius* di papa Niccolò V, che lo vuole come consigliere nella costituzione della Biblioteca Vaticana e gli assegna l'incarico di coordinare la collezione libraria con l'obiettivo di «costruire una biblioteca esemplare, non solo nuova e bella, non solo ricca e ben selezionata, ma dotata di codici e sillogi filologicamente curati, di copie “definitive”, corrette, complete» (p. 38). Tale incarico rafforza il suo legame con Valla, come dimostra il Proemio dell'*Orthographia*, che evidenzia una chiara dipendenza – derivante anche dall'analogia fonte utilizzata (l'*Institutio Oratoria* di Quintiliano) – tra il Proemio di Tortelli e quello del II libro delle *Elegantie* di Valla, seppur con alcune differenze e una diversa prospettiva, per cui l'opera del primo pare quasi complementare a quella del secondo.

Gli stretti legami tra l'opera di Valla e quella di Tortelli sono documentati anche dal saggio di Clementina Marsico (*Dal Valla al Tortelli. Il V libro delle Elegantie e l'Orthographia*, pp. 209-247). Soffermandosi in particolare sui numerosi rinvii al V libro delle *Elegantie* presenti nella sezione introduttiva dell'*Orthographia*, l'autrice mostra come alcuni passi delle prime siano riportati quasi letteralmente da Tortelli, a tal punto che l'*Orthographia* può essere considerata come testimone di tradizione indiretta dell'opera di Valla.

F. Della Schiava (*Giovanni Tortelli e l'Ott. lat. 1863*, pp. 289-310) si concentra sull'esame del codice *Ott. lat. 1863*, una miscellanea di vari testi – di carattere prevalentemente storiografico ed antiquario, rappresentativi della letteratura umanistica di metà secolo – raccolti da Tortelli in un unico *corpus*. Lo scopo

dell'autore – che fornisce una dettagliata scheda codicologica del manoscritto, riportata in Appendice – è quello di «lasciare reagire alcuni indizi emersi dalla sua escussione con le conquiste della più recente filologia tortelliana» (p. 290).

Nel saggio intitolato *Dal carteggio bolognese di Tortelli. Lianori, Perotti e il progetto di Niccolò v di latinizzazione dei classici greci* (pp. 445-477), A. Onorato riporta le lettere che Lianoro Lianori e Niccolò Perotti inviarono a Tortelli, dal cui esame emergono preziose testimonianze relative sia alla biografia dell'*arretinus*, sia all'importanza della cultura universitaria di Bologna, città con cui Tortelli mantenne stretti legami anche dopo il suo trasferimento a Roma, poiché egli collaborò con gli amici bolognesi al progetto di latinizzazione dei classici greci.

Il volume si chiude con l'intervento di A. Manfredi (*Tortelli, San Sebastiano ad Alatri e l'Orthographia. Vecchie e nuove testimonianze biografiche*, pp. 481-525), che si concentra sulla genesi dell'*Orthographia*, soffermandosi sui luoghi e sui tempi di composizione dell'opera, con particolare riferimento al soggiorno di Tortelli nel cenobio di San Sebastiano ad Alatri. Il saggio risulta prezioso per recuperare «non solo una serie di notizie, ma anche un ambiente entro cui meglio collocare gli ultimi anni di vita di Tortelli: Alatri, che egli indubbiamente conobbe in profondo, da cittadino privato e da chierico curiale, in qualche modo affezionandovisi, tanto da lasciarvi memoria di sé e ricordarlo nella dedica dell'*Orthographia*» (p. 519).

Il ricco ventaglio analitico offerto dagli articoli raccolti in questo volume – che risultano preziosi per gettare nuova luce sulla straordinaria e variegata figura di Tortelli – fornisce una istruttiva molteplicità di argomenti di studio. Un validissimo strumento, dunque, nel quadro degli studi relativi all'*arretinus*, che sicuramente stimolerà ulteriori riflessioni e nuovi saggi su questo fondamentale umanista del XV secolo.

Chiara Meriggio

- APPEL KURT, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, QUERINIANA, Brescia 2018, pp. 240.
- BOURGUET DANIEL, *La notte e l'alba. Rinascere dalle tenebre*, CLAUDIANA, Torino 2017, pp. 136.
- CALEFFI SIMONE, *Speranza e vita morale nel magistero recente della Chiesa. Da un'antologia critica sulla virtù bambina ai risvolti etici della grande sconosciuta*, CITTADELLA, Assisi 2018, pp. 402.
- CARBAJOSA IGNACIO - GONZÁLEZ ECHEGARAY JOAQUÍN - VARO FRANCISCO, *Nuova introduzione alla studio della Bibbia. 1. La Bibbia nel suo contesto*, PAIDEIA, Torino 2017, pp. 488.
- CAVACIUTI SANTINO, *Commento della Divina Commedia. Canti XV-XIX*, CESATI, Firenze 2018, pp. 248.
- CECCHETTI MARINO, *Il parlante. Il linguaggio motore del successo degli umani dalla comparsa al web*, PIZZULIN & CECCHETTI, San Marino 2018, pp. 288.
- CHIUCHIÙ LORENZO, *Atleti del fuoco. Undici studi tra arte, tragedia e rivolta*, MIMESIS, Milano-Udine 2018, pp. 210.
- CIPOLLA COSTANTINO, *Heidegger. Un'interpretazione sociologica*, FRANCOANGELLI, Milano 2018, pp. 834.
- CITATI PIETRO, *Il silenzio e l'abisso*, MONDADORI, Milano 2018, pp. 320.
- DANANI CARLA (ed.), *I luoghi e gli altri. La cura dell'abitare*, ARACNE, Ariccia 2016, pp. 240.
- DURAND EMMANUEL, *Vangelo e provvidenza. Una teologia dell'azione di Dio*, QUERINIANA, Brescia 2018, pp. 304.
- GIULIANI MASSIMO (ed.), *Emil L. Fackenheim. Un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO. DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA, Trento 2018, pp. 232.
- HEIDEGGER MARTIN, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di Matteo Pietropaoli, testo tedesco a fronte, BOMPIANI, Milano 2018, pp. 704.
- HYPPOLITE JEAN, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, a cura di Sandro Palazzo, testo francese a fronte, BOMPIANI, Milano 2017, pp. 704.
- LINTNER MARTIN M., *Cinquant'anni di Humanæ vitæ. Fine di un conflitto, riscoperta di un messaggio*, QUERINIANA, Brescia 2018, pp. 176.
- LUTERO MARTIN, *Da monaco a marito. Due scritti sul matrimonio*, a cura di Paolo Ricca, testo tedesco a fronte, CLAUDIANA, Torino 2017, pp. 288.
- LUTERO MARTIN, *Lettere a Katharina von Bora*, a cura di Reinhard Dithmar, CLAUDIANA, Torino 2017, pp. 72.
- NUSSBAUM MARTHA C., *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, IL MULINO, Bologna 2017, pp. 416.
- PANEBIANCO ANGELO, *Persone e mondi. Azioni individuali e ordine internazionale*, IL MULINO, Bologna 2018, pp. 640.
- PINKARD TERRY, *Hegel. Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, tr. it. di Stefano Di Bella, HOEPLI, Milano 2018, pp. 848.
- PRINCIPE QUIRINO, *I quartetti per archi di Beethoven*, nuova ed., JACA BOOK, Milano 2018, pp. 254.
- REALE GIOVANNI, *Storia della filosofia greca e romana*, a cura di Vincenzo Cicero, BOMPIANI, Milano 2018, pp. 2816.
- SANTOSUOSSO S. (ed.), «*Song from the Spirit*». *The Tradition of Spiritual Verses in Renaissance Italy*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» s. 5, 10/1(2018), pp. 336.
- STEGAGNINI LEOPOLDO, *I miei tempi. Uno sguardo sull'Ottocento veronese*, a cura di Mario Gecchele, MAZZIANA, Verona 2018, pp. 304.
- STEINSALTZ ADIN, *L'anima*, tr. it. di Anna Linda Callow e Cosimo Nicolini Coen, GIUNTINA, Firenze 2018, pp. 204.
- TRONTI MARIO, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, a cura di Matteo Cavalleri et al., IL MULINO, Bologna 2017, pp. 656.

MONOGRAFIE

Politeismi e monoteismi (a cura di G. Casadio e C. Prandi), 6-144
Memoria, fede, storia, 213-243
Piero Martinetti filosofo europeo (a cura di F. e G. Ghia), 355-438
Le visioni nella Bibbia e in Dante (a cura di P. Stefani), 519-574
Luciano Pazzaglia, ottant'anni (a cura di L. Caimi), 575-629
Il mestiere di fare libri. Raffaele Crovi intellettuale e scrittore (a cura di G. Lupo e S. Cavalli), 675-738
Il disordine globale. Scenari di un mondo in trasformazione, 842-950

EDITORIALI

Bertoletti I., *I cattolicesimi politici in Italia. Tre idealtipi*, 3
 Bertoletti I., *Dopo le elezioni del 4 marzo 2018. Quale futuro per un polo riformista e per il cattolicesimo democratico?*, 211
 Eusebi L., *Finalmente inammissibile. La svolta del Catechismo sulla pena di morte*, 515
 Sansonetti G., *In memoria di Xavier Tilliette*, 835

ARTICOLI

Becchi E., *I documenti dell'École normale de l'an III nell'edizione curata da Dominique Julia*, 232
 Bertoletti I., *Luciano Pazzaglia tra l'editrice La Scuola e la Morcelliana. Ipotesi di ricerca*, 615
 Borso D., *Sessantotto segreto. Beaufret, Levinas, Derrida*, 739
 Brentari C., *«Il presentimento pietoso non ci inganna». L'unità di istinto e intelligenza in «La psiche degli animali» di Piero Martinetti (1920)*, 414
 Bressanelli R., *L'Archivio per la Storia dell'Educazione in Italia*, 618
 Brino O., *Egli «non chiede all'idealismo*

quello che gli chiediamo noi». L'interpretazione dell'idealismo tedesco in Martinetti e in Gentile, 387
 Cacciari M., *A che punto è la notte?*, 859
 Caimi L., *Appunti biografico-accademici e scientifico-culturali*, 575
 Campanini M., *Il monoteismo islamico. Continuità o frattura?*, 84
 Casadio G. - Prandi C., *Monoteismo e politeismo. Attualità di un tema antico*, 6
 Castagnetti P., *Crovi uomo politico*, 712
 Cebolla Sanahuja L., *Il neokantismo religioso di Piero Martinetti*, 368
 Celada Ballanti R., *Memoria ed eredità. Il «Teresio Olivelli» di Alberto Caracciolo*, 213
 Ciocca P., *I movimenti dell'economia mondiale*, 871
 De Giorgi F., *L'idea di cattolicesimo liberale e delle sue origini in Nicola Raponi*, 226
 De Giorgi F., *Gli studi montiniani*, 588
 De Michelis C., *Crovi e i padri. Su Le parole del padre*, 678
 Galli C., *Democrazia, populismo, capitalismo*, 891
 Gaudio A., *La religione a scuola. Una questione aperta*, 595
 Ghia F., *Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*, 401
 Ghia F. e G., *«Un cittadino europeo nato per caso in Italia». Presentazione [a Piero Martinetti filosofo europeo]*, 355
 Ghia G., *Lineamenti di un idealismo religioso. Martinetti lettore di Afrikan Špir*, 376
 Giuliani M., *Memorie culturali. Tra individui, comunità e istituzioni*, 219
 Goffi P., *Dall'Archivio per la Storia dell'Educazione in Italia al "Centro archivistico d'Ateneo"*, 625
 La Mendola V., *«Editoria è anche giornalismo». Crovi direttore alla Rusconi*, 700
 Langella G., *Raffaele Crovi profeta moderno. Un santo hippie e il vangelo delle beatitudini*, 683
 Lupo G., *Ritratto in assenza*, 675
 Martinetti P., *Del conflitto tra religione e filosofia*, 358
 Nigro R., *Io e Raffaele Crovi*, 722

Norelli E., *La visionarietà apocalittica*, 536
 Parazzoli F., *Raffaële: è così che lo ricordo*, 717
 Parsi V.E., *La fine del Liberal Wordl Order*, 876
 Pelissero A., *Alcune riflessioni su Dio e gli dèi nell'hinduismo. Monoteismo/politeismo, deva/asura e Tšvara, non-dualismo e dualismo*, 131
 Peri Ch., *La costruzione del monoteismo ebraico*, 19
 Prandi C., *Monoteismo e politeismo nelle tradizioni cristiane*, 60
 Prodi R., *Ascesa e declino dell'Europa*, 843
 Pruneri F., *Profili attuali di politica scolastica*, 600
 Samarani G., *La Cina del XXI secolo*, 902
 Sonnet J.-P., «Mi voltai per vedere la voce». *Il linguaggio visivo della Bibbia*, 522
 Stausberg M., *Distinzioni zoroastriane*, 106
 Stefani P., *Gli occhi della Bibbia e gli occhi di Dante. Introduzione [a Le visioni nella Bibbia e in Dante]*, 519
 Stefani P., *Dal sogno del re di Babilonia al veglio di Creta*, 560
 Tognon G., *Laberthonnière: l'autore di una vita*, 582
 Valenti F., *Trend demografici e mobilità umana contemporanea*, 937
 Valsecchi P., *L'Africa al centro*, 914
 Viscardi G.P., *Tra uno e molti. Unità e molteplicità di rappresentazione del divino nei pantheon greco e romano*, 27
 Zaccuri A., *Crovi, Milano e «il belpaese»*, 708
 Zucal S., *Un testo "eretico" di Martinetti sul matrimonio*, 427

NOTE E RASSEGNE

Accordini G., *La teologia di Wolfhart Pannenberg nello specchio della storia*, 976
 Astori E., *Giorgio La Pira e i Colloqui mediterranei. Alle origini di una politica del dialogo (1957-1967)*, 458
 Bodini P., *L'angelo sordo. Dalla formalità della legge morale all'universalità dell'imperativo kantiano*, 439

Bombaci N., *Una speciale "cellula del buon consiglio". Il Gruppo Balint*, 265
 Campanini G., *Fra tradizionalismo e passione per i poveri. Le Lettere Pastorali di Geremia Bonomelli negli anni della Rerum novarum*, 960
 Carli A., *Lo scrittore, l'antropologo narrato e il fantafolk contemporaneo*, 159
 Imbalzano E., *Manzoni e Tasso nella narrativa di Ferruccio Ulivi*, 145
 Imbalzano E., *L'assedio, la vertigine, l'abisso. Il Natale del 1833*, 306
 Maiolini R., *La teologia è in dialogo con gli altri saperi? Il fondamento cristologico del sapere teologico*, 951
 Marangon P., *A proposito di una biografia di David Maria Turoldo*, 469
 Pelissero A., *Riflessioni sulla ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Piero Martinetti*, 990
 Ricciardelli S., *Un caso di meta-storiografia. Il mazzinianesimo di Giovanni Gentile*, 782
 Silvera M., *I nuovi cristiani portoghesi nella Relation de l'Inquisition de Goa di Charles Dellon*, 291
 Simonotti E., *Martha Nussbaum e la logica del sentire. Note su Upheavals of Thought*, 280
 Tassi A., *Hegel, l'ambiente berlinese e il caso Hinrichs*, 766
 Turelli G., «Libito fè licito in sua legge» (Inf. V, 56). *Divagazione su diritto, etica e desiderio*, 755
 Zucchelli G., *La giustizia come elemento fondante del potere politico tra Europa e Islam*, 244

DOCUMENTI

Carena L., «Dans un climat de neiges éternelles». *Ricordando Pierre Villard*, 251
 von Herrmann F.-W. - Alfieri F., *I Quaderni neri di Martin Heidegger. Un dialogo costruttivo con la comunità ebraica londinese*, 172
 von Herrmann F.-W. - Alfieri F., *Ritorno alle origini. Martin Heidegger a Meßkirch*, 635

CRONACHE

- Carazzali G., *Cosa vedeva Ariosto quando chiudeva gli occhi?*, 320
 Medda R., *Multifocal approach. Una proposta paradigmatica*, 630

RECENSIONI

- Andenna G. et al. (eds.), *Spazio e mobilità nella Societas Christiana. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII). Atti del Convegno Internazionale, Brescia 17-19 settembre 2015* (A. Manco), 480
 Antonetti C. - Biagi P. (eds.), *With Alexander in India and Central Asia. Moving East and Back to West* (P. Chierichetti), 477
 Bartoletti E., *In spe fortitudo. Diario spirituale (1933-1975)* e Id., *In nomine Domini. Le carte romane (1972-1976)* (F. De Giorgi), 334
 Bartoloni S., *Donne di fronte alla guerra. Pace, diritti e democrazia (1878-1918)* (V. Gheda), 1004
 Belfanti C.M., *Civiltà della moda* (G. Carazzali), 499
 Beltramini G. - Gasparotto D. (eds.), *Aldo Manuzio, il rinascimento di Venezia*. Catalogo della mostra (C. Bevegna), 185
 Boccali G. (ed.), *Il silenzio in India. Un'antologia* (P. Chierichetti), 998
 Boudon-Millot V., *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma* (G. Carazzali), 490
 Cantarella E., *Come uccidere il padre. Genitori e figli da Roma a oggi* (G. Carazzali), 649
 Carnà K. - Rossetti S., *Kotha. Donne bangladesi nella Roma che cambia* (P. Chierichetti), 812
 Celada Ballanti R., *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente* (V. Del Nero), 797
 Celada Ballanti R. - Vannini M., *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione del terzo millennio* (I. Tonelli), 182
 De Liso D. - Giglio R. (eds.), *C'era una volta la Terza pagina. Atti del Convegno. Napoli, 13-15 maggio 2013* (G. Amoroso), 336
 Del Bello S., *Esperienza, politica e antropologia in Maria Zambrano. La centralità della persona* (I. Cucco), 1006
 Erodiano, *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*, a cura di F. Cassola (G. Carazzali), 191
 Ferrari F., *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber* (N. Bombaci), 800
 Filoramo G., *Il grande racconto delle religioni* (M. Campanini), 795
 Foti E., *Scarde* (N. Bombaci), 192
 Freschi E. - Maas Ph.A. (eds.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South Asian Cultural History* (P. Chierichetti), 188
 Galdi A., *Benedetto* (M. Cristini), 179
 Garbini G., *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi* (G. Menestrina), 642
 Höffding H., *Kierkegaard umanista*, tr. it. di I. Tavilla (G. Garrera), 494
 Larios B., *Embodying the Vedas. Traditional Vedic Schools of Contemporary Maharashtra* (P. Chierichetti), 339
 Losito G. - Talar Ch.J.T. (eds.), *Modernisme, mystique, mysticisme* (G. Vian), 485
 Malka S., *Monsieur Chouchani. L'enigma di un maestro del XX secolo*, pref. di A. Paris (G. Menestrina), 1009
 Manfredi A. - Marsico C. - Regoliosi M. (eds.), *Giovanni Tortelli primo bibliotecario della Vaticana. Miscellanea di studi* (Ch. Meriggio), 1015
 Manuzio A., *Lettere prefatorie a edizioni greche*, a cura di C. Bevegna, saggio intr. di N. Wilson (G. Menestrina), 487
 Murri R., *La chiesa e il tempo. Contributi per un esame di coscienza*, a cura di P. Petrucci (P. Trionfini), 804
 Pirandello L., *I vecchi e i giovani. Edizione 1913* (G. Amoroso), 659
 Puliga D., *La depressione è una dea. I romani e il male oscuro* (G. Carazzali), 1012
 Raimondo R., *Il giudice che guardava al futuro. Gian Paolo Meucci e i diritti dei minori* (S. Francini), 809
 Scott M., *Mondi antichi. Una storia epica d'Oriente e d'Occidente*, tr. it. di B. Bertola (M. Cristini), 646

- Stefani P., *La Bibbia di Michelangelo* (V. Gheda), 341
- Subrahmanyam S., *Europe's India. World, People, Empires, 1500-1800* (P. Chierichetti), 654
- Surma-Gawłowska M. - Zawadzki A. (eds.), *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy xx wieku. Antologia tekstów* (O. Brino), 651
- Susanetti D., *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione* (G. Carazzali), 805
- Wakeley J.M., *The Two Falls of Rome in Late Antiquity. The Arabian Conquests in Comparative Perspective* (M. Cristini), 1001
- Wickham Ch., *Medieval Europe* (M. Cristini), 331

segno

Palermo - Anno XLIV - N. 400 - Novembre-Dicembre 2018

Abbonamento 2019: € 55. Versamenti sul ccp n. 16666901
intestato a Centro Culturale Segno, cp 565, 90100 Palermo.

Tele-Fax: 091 228317. E-mail: rivistasegno@libero.it

EDITORIALE. Il Vangelo ha smesso di scandalizzare? • LUNEDÌ 24 SETTEMBRE *Nino Fasullo*, Lo scandalo evangelico di Bonhoeffer e di Puglisi • *Marinella Perroni*, Lo scandalo e le beatitudini • *Remo Bodei*, Lo scandalo di Gesù: frequentare i peccatori • *Leoluca Orlando*, Il migrante la misericordia il mutamento • *Serafino Fiore*, Lo scandalo della distrazione • MARTEDÌ 25 SETTEMBRE *Giancarlo Gaeta*, Il cristianesimo plurale di Michel de Certeau • *Matteo Di Gesù*, Scandalizzare con la letteratura • *Gianfranco Perriera*, Lo scandalo di una promessa di libertà • MERCOLEDÌ 26 SETTEMBRE *Vanessa Ambrosecchio*, Ritorno • *Giuseppe Onufrio*, Migrazioni e cambiamenti climatici • *Alessandro Santagata*, Movimenti popolari e scandalo della povertà • GIOVEDÌ 27 SETTEMBRE *Romano Penna*, Il Gesù storico, motivo di scandalo • *Massimo Cacciari*, Il cristianesimo e lo scandalo dei poveri • *Corrado Lorefice*, Una chiesa povera è senza potere • VENERDÌ 28 SETTEMBRE *Michele Cometa*, Kierkegaard e il paradosso della poesia • *Paolo Ricca*, Non cristianizzare Dio, lasciati cristianizzare da Lui • *Paolo Di Paolo*, L'inciampo • Segno 2018, Indice

città2a

Persone, energia, ambiente,
nuove tecnologie per disegnare il futuro.
Siamo parte del tuo mondo, ogni giorno.

Perché la tua città è la nostra città.



a2a

PRESENTE NEL FUTURO

a2a.eu



ORI MARTIN
ogni giorno sulla strada con voi



LEADER NELLA PRODUZIONE
DI ACCIAI SPECIALI PER L'INDUSTRIA
AUTOMOBILISTICA DI TUTTO IL MONDO

www.orimartin.it



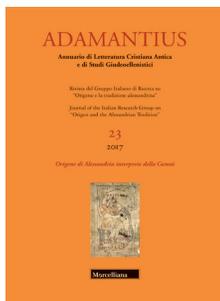
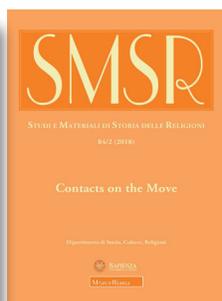
SE VUOI BENE A QUALCUNO,
FAGLI UN REGALO.
SE GLI VUOI MOLTO BENE,
REGALAGLI UN CHECK UP.

Quest'anno, invece del solito regalo, regala un Check Up a chi ami. Vi amerete più a lungo. Perché un Check Up può risparmiarti guai anche seri, e in alcuni casi può salvare la vita. Quella dei tuoi cari, e la tua. A volte il pensiero non basta: prenota un Check Up. Per informazioni e prenotazioni: T. 030 3515283 - privati@poliambulanza.it

 FONDAZIONE
POLIAMBULANZA
Istituto Ospedaliero

Istituto Ospedaliero Fondazione Poliambulanza, Brescia - via Bissolati, 57

Le riviste dell'Editrice Morcelliana



Per informazioni:
tel. 03046451 - e-mail: abbonamenti@morcelliana.it

PELLICANO ROSSO

Paolo De Benedetti

Nonsense e altro

a cura di Laura Novati

pp. 160, € 14,00

[ISBN 978-88-372-3235-1]

Giacomo Canobbio

Fine dell'eccezione umana?

La sfida delle scienze all'antropologia

pp. 208, € 16,00

[ISBN 978-88-372-3242-9]

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.com

LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Vito Limone

Origene e la filosofia greca

Scienze, testi, lessico

pp. 400, € 30,00

[ISBN 978-88-372-3211-5]

Giulio Maspero

Dio trino perché vivo

*Lo Spirito di Dio e lo spirito
dell'uomo nella patristica greca*

pp. 400, € 30,00

[ISBN 978-88-372-3212-2]

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.it

OPERA OMNIA GUARDINI - SUPPLEMENTI 1

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Romano Guardini

La vita e l'opera

a cura di Silvano Zucal

pp. 528, € 35,00

[ISBN 978-88-372-3218-4]

SCIENZE E STORIA DELLE RELIGIONI

Moshe Idel

Catene incantate

Tecniche e rituali nella mistica ebraica

a cura di Emma Abate e Maurizio Mottolese

pp. 320, € 25,00

[ISBN 978-88-372-3166-8]

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605
www.morcelliana.it

FILOSOFIA

Roberto Radice

Magica filosofia

*Sapere occulto e sapere illuminato
nel pensiero antico e arcaico*

pp. 208 + ill., € 19,00

[ISBN 978-88-372-3233-7]

Klaus Held

Ci vediamo da Platone!

Un viaggio filosofico nel Mediterraneo

a cura di Alberto Anelli

pp. 400 + ill., € 32,00

[ISBN 978-88-372-3234-4]

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.it

STORIA

Stefano Picciaredda
Maria Paola Del Rossi

Achille Grandi

Cattolico, sindacalista, politico

pp. 288, € 24,00

[ISBN 978-88-372-3239-9]

Matteo Baragli

Filippo Crispolti

*Un profilo politico fra cattolicesimo
e nazione (1857-1942)*

pp. 432, € 33,00

[ISBN 978-88-372-3221-4]

Morcelliana

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605
www.morcelliana.it

ORSO BLU

Paolo Cesaretti - Edi Minguzzi

il Dizionarietto di greco

La parole dei nostri pensieri

pp. 256, € 17,50

[ISBN 978-88-265-0001-0]

Massimo Campanini

Corrado la Martire

Dizionarietto di arabo

per filosofi

pp. 368, € 23,00

[ISBN 978-88-284-0031-8]

Scholé

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.it

ORSO BLU

Gabriella Cremaschi (ed.)

«attraverso queste mie parole»

Leggere il Giorno della Memoria

pp. 208, € 16,00

[ISBN 978-88-284-0057-8]

SAGGI

Daria Gabusi

I bambini di Salò

*Il ministro Biggini e la scuola
elementare nella Rsi (1943-1945)*

pp. 624, € 37,00

[ISBN 978-88-284-0019-6]

Scholé

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605
www.morcelliana.it

SAGGI

Otfried Höffe

Kant

Morale, storia, politica, religione

a cura di Giovanni Panno

pp. 528, € 34,00

[ISBN 978-88-284-0028-8]

FENOMENOLOGIE

Max Scheler

Idealismo-realismo

a cura di Giuliana Mancuso

pp. 160, € 14,00

[ISBN 978-88-265-0038-6]

Scholé

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605

www.morcelliana.it

PEDAGOGIA

Giuseppe Mari

La relazione educativa

Nuova edizione riveduta e ampliata

pp. 240, € 19,50

[ISBN 978-88-284-0053-0]

Mariella Bombardieri

Giulia Cavalli

Genitorialità creativa

l'Antimanuale per genitori

pp. 160, € 14,50

[ISBN 978-88-284-0052-3]

Scholé

Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - Tel. 03046451 - Fax 0302400605
www.morcelliana.it

FASCICOLI PRECEDENTEMENTE PUBBLICATI

Religione, libertà e bene comune nella società postsecolare, 2/2010, pp. 192, € 13,00
(978-88-372-2459-2)

Alessandro Spina, 3/2010, pp. 176, € 13,00
(978-88-372-2382-3)

Maurice Merleau-Ponty. L'etica di Schleiermacher, 4/2010, pp. 224, € 14,00
(978-88-372-2461-5)

Internet e religione. Alfabeti spirituali, 5-6/2010, pp. 288, € 18,00
(978-88-372-2464-6)

Le scienze delle religioni nel mondo, 1/2011, pp. 176, € 13,00
(978-88-372-2397-7)

Perché la religione? Giuseppe Lazzati (1909-1986), 2-3/2011, pp. 368, € 25,00
(978-88-372-2503-2)

Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive, 4/2011, pp. 192, € 14,00
(978-88-372-2503-2)

Carlo Michelstaedter, 5/2011, pp. 256, € 16,00
(978-88-372-2547-6)

Attualità dell'Illuminismo. Mino Martinazzoli, un politico pensante, 6/2011, pp. 176, € 13,00
(978-88-372-2548-3)

Friedrich Hölderlin. Pensiero e poesia, 1/2012, pp. 176, € 13,00
(978-88-372-2573-5)

Benjamin Fondane, 2/2012, pp. 200, € 14,00
(978-88-372-2591-9)

Religione e politica tra '800 e '900. Omaggio a Maurilio Guasco, 3/2012, pp. 176, € 14,00
(978-88-372-2610-7)

Michel De Certeau. Il corpo della storia, 4/2012, pp. 192, € 14,00
(978-88-372-2649-7)

Antropologia e religione. Tracce bibliche nella letteratura europea, 5-6/2012, pp. 336, € 25,00
(978-88-372-2629-9)

María Zambrano. La politica come «destino comune», 1-2/2013, pp. 320, € 21,00
(978-88-372-2659-6)

Louis Massignon. Tra orientalismo e profezia, 3/2013, pp. 176, € 13,00
(978-88-372-2705-0)

Heidegger tra filosofia e teologia, 4/2013, pp. 208, € 16,00
(978-88-372-2687-9)

Jan Assmann e la «distinzione mosaica», 5/2013, pp. 208, € 16,00
(978-88-372-2734-0)

Spazi e luoghi sacri, 6/2013, pp. 168 + 16° ill. a colori, € 16,00
(978-88-372-2735-7)

Giuseppe Toniolo. Società e cultura tra Ottocento e Novecento, 1/2014, pp. 200, € 16,00
(978-88-372-2804-0)

In dialogo con Italo Mancini. Vent'anni dopo, 2/2014, pp. 176, € 14,00
(978-88-372-2805-7)

Il nuovo monachesimo in Italia, 3/2014, pp. 168, € 14,00
(978-88-372-2840-8)

De Gasperi e la prima guerra mondiale • Interculturalità. Scontri e incontri di culture e civiltà, 4-5/2014, pp. 304, € 20,00
(978-88-372-2844-6)

L'idea di tolleranza in età moderna, 6/2014, pp. 160, € 14,00
(978-88-372-2824-8)

I filosofi italiani e la Resistenza, 1/2015, pp. 160, € 14,00
(978-88-372-2900-9)

Il dialogo ebraico-cristiano a cinquant'anni da *Nostra Aetate*, 2/2015, pp. 168, € 14,00
(978-88-372-2912-2)

Medicina del corpo, medicina dell'anima, 3/2015, pp. 192, € 15,00
(978-88-372-2925-2)

Lectures bibliques. Figures, réflexions, expériences, 4-5/2015, pp. 304, € 24,00
(978-88-372-2950-4)

Filosofi dinanzi alla Grande guerra. 1914-1918, 6/2015, pp. 192, € 15,00
(978-88-372-2959-7)

L'inquietante verità nel pensiero antico, 1/2016, pp. 208, € 15,00
(978-88-372-2996-2)

Ernst Troeltsch. Religioni, Chiese, Modernità, 2/2016, pp. 192, € 15,00
(978-88-372-3014-2)

Persona, identità, libertà, 3/2016, pp. 160, € 15,00
(978-88-372-3022-7)

Michel de Certeau e Jean-Joseph Surin, 4/2016, pp. 144, € 15,00
(978-88-372-3022-7)

La Pira, gli ebrei, la Terra Santa, 5/2016, pp. 128, € 13,00
(978-88-372-3082-1)

Alleanze con Dio. Simboli, metafore e segni, 6/2016, pp. 176, € 14,00
(978-88-372-3086-9)

Michel Henry e il cristianesimo, 1/2017, pp. 160, € 14,00
(978-88-372-3011-1)

Strategie di pacificazione oggi. A cinquant'anni dal discorso di Paolo vi all'ONU, 2/2017, pp. 144, € 14,00
(978-88-372-3102-6)

Una religione libera per l'Europa. Studi in memoria di Giovanni Moretto, 3/2017, pp. 208, € 16,00
(978-88-372-3151-4)

Visioni del mondo. Geografie letterarie vecchie e nuove, 4/2017, pp. 176, € 14,00
(978-88-372-3156-9)

Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo, 5-6/2017, pp. 480, € 35,00
(978-88-372-3192-7)

Politeismi e monoteismi, 1/2018, pp. 208, € 15,00
(978-88-372-3196-5)

Memoria, fede, storia, 2/2018, pp. 144, € 14,00
(978-88-372-3213-9)

Piero Martinetti filosofo europeo, 3/2018, pp. 160, € 14,00
(978-88-372-3244-3)

Le visioni nella Bibbia e in Dante • Luciano Pazzaglia, ottant'anni, 4/2018,
pp. 160, € 14,00
(978-88-372-3252-8)

Il mestiere di fare libri. Raffaele Crovi intellettuale e scrittore, 5/2018, pp.
160, € 14,00
(978-88-372-3274-0)