



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di etica pubblica

Anno 8, numero 2, 2017

ISSN 2039-2206

Direttore responsabile

Graziano Lingua

Redazione

Duilio Albarello, Attilio Bruzzone, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Paolo Monti, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Davide Sisto, Marta Sghirinzetti, Gabriele Vissio

Segretario

Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», VIII, n.2, 2017.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

(Non-)Violenza pubblica e giustificazione religiosa. Introduzione

Paolo Monti¹

La giustificazione religiosa della violenza è storicamente una delle sfide centrali alla fondazione della convivenza civile. Lungo la sua storia, il pensiero filosofico etico e politico si è spesso confrontato con tale sfida, uscendone profondamente segnato: dall'accusa di empietà a Socrate, alle guerre di religione del XVI e XVII secolo, fino al dilagare del terrorismo contemporaneo di matrice religiosa. Il pensiero democratico, la tradizione liberale e la riflessione moderna sulla tolleranza sorgono in misura importante da questo confronto. Il rapporto fra violenza e religione non è tuttavia univoco, come per certi versi la tradizione illuminista ha teso suggerire. I più brutali conflitti del XX secolo sono stati alimentati in molti casi da ideologie secolari e ostilità etniche, lasciando il fattore religioso ai margini in favore di giustificazioni politiche, economiche e identitarie di altra natura. Per altro verso, la compassione, l'amore e la non-violenza occupano un ruolo centrale nella dottrina e nella spiritualità delle più influenti religioni mondiali. Grandi protagonisti della storia recente come Gandhi, Martin Luther King o Desmond Tutu hanno giustificato in termini religiosi la propria opzione di lotta politica non-violenta, con conseguenze enormi sulla vita dei loro paesi di appartenenza. Una significativa ispirazione religiosa ha d'altro canto caratterizzato anche recenti fenomeni politici non-violenti, come la protesta di Solidarność in Polonia o la cosiddetta Rivoluzione Zafferano in Myanmar.

Il tramonto delle teorie standard della secolarizzazione e il ritorno delle religioni sul palco principale della scena politica ha così offerto molte occasioni al pensiero etico e politico contemporaneo per confrontarsi col rapporto fra (non-)violenza pubblica e religioni. L'analisi ha preso direzioni molteplici, indagando i rapporti fra pensiero religioso e comprensione della conflittualità sociale e politica², interpretando i meccanismi culturali di giustificazione e motivazione religiosa che

¹ e-mail: paolo.monti@unicatt.it – Università Cattolica del Sacro Cuore

² Cfr. fra gli altri R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992; G. Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; C. Taylor, *L'età secolare* (2007), tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

guidano l'azione terroristica e la brutalità fondamentalista³, sondando la storia del pensiero filosofico-teologico sul tema della giustificazione della guerra giusta⁴.

Dalla varietà di queste analisi emerge come le religioni stiano mutando le forme della giustificazione religiosa della violenza e della non-violenza nel quadro della tarda secolarizzazione, accentuando la pluralizzazione di un quadro già di per sé segnato, come abbiamo osservato, dalla strutturale ambivalenza del religioso rispetto alla violenza, nell'oscillazione fra giustificazione e rifiuto. La forza politica del conservatorismo e del fondamentalismo religioso si alimenta del distacco fra credenza fideistica ed elaborazione culturale⁵, con conseguenze rilevanti per le dinamiche politiche interne e per le vicende internazionali, come esemplificato dalla vicenda recente di paesi come Arabia Saudita, Iran, Turchia, Israele, India o Stati Uniti. Eppure in società tecnologicamente ed economicamente avanzate le religioni continuano a fornire un contributo cruciale al dibattito pubblico e all'azione politica sui temi del dialogo interculturale, della solidarietà e della giustizia sociale, come messo progressivamente a fuoco dalla riflessione più recente di J. Habermas e dall'ampio dibattito sul postsecolare. Così, da un lato i fenomeni del radicalismo violento saldano insieme immaginari spuri di fedeltà all'origine con forme ultramoderne di comunicazione commerciale ed elementi di contestazione dell'ordine economico e politico globalizzato⁶. Dall'altro, molteplici ispirazioni religiose contribuiscono a livello globale alla causa della convivenza fra i popoli e dell'accoglienza delle popolazioni in fuga dai conflitti, veicolando una preoccupazione per la giustizia che supera i confini degli stati nazionali⁷.

I contributi raccolti in questo numero di Lessico di Etica Pubblica mirano ad articolare questa complessa relazione fra (non-)violenza e religioni, mettendo in campo l'ampia varietà di approcci sul tema che la riflessione filosofica consente: dall'analisi della storia del pensiero etico-politico moderno, alla disamina critica del contributo degli autori contemporanei che si sono concentrati sul tema, fino alle analisi di carattere più apertamente teoretico sul nesso fra violenza, potere politico e giustificazione religiosa.

La prima sezione (*Questioni*) presenta tre contributi di ampio respiro che illustrano la questione su livelli distinti, ma fra loro collegati. Il saggio di Jean-

³ Cfr. fra gli altri M. Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley 1993; I. Strenski, *Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim Human Bombers*, in «Terrorism and Political Violence», 15, n. 3, 2003, pp. 1-34; T. Asad, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, New York 2007.

⁴ Cfr. fra gli altri L. Steffen, *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2007; S. Clarke, *The Justification of Religious Violence*, Wiley Blackwell, Malden, MA 2014.

⁵ Cfr. O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura* (2008), tr. it. di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano 2009.

⁶ Cfr. S. Žižek, *La violenza invisibile* (2007), tr. it. di C. Capararo e A. Zucchetti, Rizzoli, Milano 2007 e *Vivere alla fine dei tempi* (2010), tr. it. di C. Salzani, Ponte alle Grazie, Milano 2011.

⁷ Cfr. U. Beck, *Il Dio personale: La nascita della religiosità secolare* (2008), tr. it. di S. Franchini, Laterza, Bari 2009.

Christophe Merle accosta il problema del conflitto e della violenza nella prospettiva generale della grande questione del male e delle sue interpretazioni teologiche e filosofiche. L'avvento della secolarizzazione lascia aperto il problema della possibilità della scelta del male sul bene da parte dell'uomo; laddove le risposte teologiche e utopiche a tale problema paiono oggi in difficoltà, sostiene Merle, occorre abbracciare la possibilità, modesta ma reale, dell'amicizia fra uomo e uomo. Raquel Lázaro, attingendo al dibattito filosofico più recente, mette in questione la validità delle narrazioni prevalenti circa l'inesorabile secolarizzazione delle società moderne e lo strutturale nesso fra religione e violenza. Se una certa misura di violenza è inevitabile nella vita sociale, occorre riconoscere che la religione ne è sempre stata tradizionalmente tanto fonte quanto vittima. In questo senso, la libertà religiosa costituisce oggi un necessario baluardo contro la persecuzione violenta di coloro che sono discriminati e colpiti a motivo del loro credo religioso. Il contributo di Pierre-Jean Luizard iscrive il tema nel cuore della contemporaneità politica, proponendo una riflessione sulla parabola storica del sedicente Stato islamico. Nell'analisi di Luizard, la tragica e inaspettata affermazione dell'estremismo islamista in Medio Oriente deve portare a una approfondita riconsiderazione dei limiti della prospettiva laicista dell'Occidente e delle sue implicazioni per quanto concerne i rapporti col mondo islamico. Il saggio di Ilaria Bianco chiude questa sezione allargando lo sguardo sui conflitti di ispirazione religiosa al contesto globale e interrogandosi circa le implicazioni su di essi degli opposti processi di secolarizzazione e resistenza alla secolarizzazione. Le riflessioni di Ulrich Beck e Jürgen Habermas forniscono in tal senso un contributo utile per articolare la problematica, pur recando con sé anche un carico di ambiguità e criticità.

La seconda sezione (*Ricerche*) raccoglie una serie di saggi che coprono un ventaglio di problematiche specifiche connesse all'argomento di questo numero. Il testo di Piervittorio Formichetti affronta il tema del dibattuto nesso fra violenza e monoteismo. Attingendo alla riflessione di autori moderni e contemporanei, contesta la possibilità di generalizzare tale relazione, che dunque costituirebbe una corruzione piuttosto che un'inevitabile implicazione delle tradizioni monoteiste. Giacomo Maria Arrigo propone una suggestiva lettura del salafismo e del jihadismo islamista tramite la lente del pensiero maturo di Eric Voegelin. Le forme estremiste dell'Islam politico apparirebbero, in questa prospettiva, come una degenerazione di quella tradizione religiosa, adottando la violenza come mezzo al fine di mutare magicamente la natura della realtà sociale. Michele Gimondo ci trasporta dalla concentrazione sul tema della violenza pubblica a quella sul suo "doppio", cioè la non-violenza come forma di lotta sociale e politica. Il saggio mette a fuoco in particolare la non-violenza come forma della disobbedienza civile, prendendo in esame la riflessione di Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau e Martin Luther King. Chiudono la sezione due testi sul pensiero di due importanti autori italiani che al tema della non-violenza hanno dedicato la propria produzione filosofica e la propria azione sociale e politica. Pamela Fabiano e Giovanni Patriarca esaminano la riflessione di Lanza del Vasto, esplorandone le profonde radici spirituali e

mettendone in luce le rilevanti implicazioni storico-filosofiche. Verbena Giambastiani si concentra invece sull'importante eredità culturale e politica lasciata da Aldo Capitini. La sua figura appare in questo senso utile per ripensare la non-violenza come opzione etica fondamentale ma anche come prospettiva politica che mira a mettere il tema della pace al centro del dibattito pubblico e della vita civile.

Nella loro varietà i diversi contributi mettono in luce efficacemente la natura multiforme e ambivalente del nesso fra violenza pubblica e giustificazione religiosa, aprendo la strada a una molteplicità di ulteriori piste di indagine. In un'epoca contrassegnata dal mutamento delle comprensioni pregresse sia del religioso sia del secolare, la concentrazione sull'inesausto potenziale di giustificazione della non-violenza insito nei repertori cognitivi e motivazionali delle tradizioni religiose è cruciale per la riflessione etica. L'irriducibile diversità del fenomeno religioso su scala globale rilancia in particolare il compito in molteplici direzioni, invitando ad assumere una prospettiva di indagine sempre più plurale e comparativista. Un compito a un tempo entusiasmante e arduo per lo sviluppo della riflessione nel campo dell'etica pubblica, della filosofia delle religioni e della teoria politica.

Indice

QUESTIONI

J.-C. Merle, *Il male in un mondo senza Dio* [tr. it. di F. Striano]

R. Lázaro, *Violenza dentro e contro la religione. La libertà religiosa nella società contemporanea* [tr. it. di P. Monti]

P.-J. Luizard, *Lo Stato islamico alla conquista del mondo* [tr. it. di G. Lingua]

I. Bianco, *Rappresentazioni del ruolo delle religioni nella giustificazione e nella risoluzione dei conflitti locali e globali: una riflessione tra Jürgen Habermas e Ulrich Beck*

RICERCHE

P. Formichetti, *Il Dio unico. Fonte di violenza o capro espiatorio?*

G.M. Arrigo, *Violenza magica. Eric Voegelin e il salafismo-jihadismo*

M. Gimondo, *Tra non-violenza e disobbedienza: La Boétie, Thoreau e King*

P. Fabiano, G. Patriarca, *Una filosofia per la pace. Lanza del Vasto e l'elogio della sobrietà*

V. Giambastiani, *Capitini e la nonviolenza. Oltre il pacifismo*

RECENSIONI

[C. Rebuffo] R. Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*

[P. Monti] S. Clarke, *The Justification of Religious Violence*

[S. Racca] N. Marzouki, D. McDonnell, O. Roy (eds), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*

[G. Lingua] Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastere, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*

[S. Marabelli] Filippo Corigliano, *La cultura della cittadinanza. Itinerario europeo e contesto globale*

[A. De Cesaris] Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*

[Rinaldo Mattera] Leonardo Bianchi, *La Gente. Viaggio nell'Italia del risentimento*

Abstracts

J.-C. Merle, *Il male in un mondo senza Dio* [tr. it. di F. Striano]

Italiano

La questione del male, e in particolare dell'apparente inevitabilità del conflitto e della violenza, interroga profondamente l'uomo credente come quello non credente. Di fronte a tale sfida, il monoteismo cristiano ha sottolineato la distanza radicale fra Dio e il male, ma ha anche suggerito come in diversi modi Dio abbia un ruolo fondamentale nella lotta dell'umanità contro il male. La secolarizzazione ha messo in crisi tale prospettiva, sostituendo le spiegazioni teologiche con delle strategie secolari. Tuttavia permane il problema della fiducia nella possibilità da parte degli uomini di convertirsi radicalmente alla scelta del bene rispetto a quella del male. Nella prospettiva cristiana è Dio a convertire i cuori degli uomini. Nella prospettiva utopistica è invece la riforma della società a eliminare la tentazione del male. Entrambe le soluzioni sembrano tuttavia difficili da accettare nell'orizzonte della tarda secolarizzazione. Più modestamente, bisogna forse accettare che è la possibilità dell'amicizia fra gli uomini a costituire un certo rimedio al male e un contributo alla riduzione del conflitto e della violenza.

Inglese

The problem of evil, and in particular of the apparent inevitability of conflict and violence, deeply questions the believer as well as the unbeliever. Faced with this challenge, Christian monotheism emphasizes the radical distance between God and evil, but also suggests how in different ways God plays a fundamental role in the struggle of humanity against evil. Secularization has challenged this perspective, replacing theological explanations with secular strategies. However, there remains the problem of trust in the possibility of men to radically convert to the choice of good over that of evil. In the Christian perspective, it is God who converts the hearts of men. In the utopian perspective, it is instead the reform of society that eliminates the temptation of evil. Both solutions, however, seem difficult to accept on the horizon of late secularization. More modestly, we must perhaps accept that it is the possibility of friendship among men to constitute a certain remedy for evil and a contribution to the reduction of conflict and violence.

R. Lázaro, *Violenza dentro e contro la religione. La libertà religiosa nella società contemporanea* [tr. it. di P. Monti]

Italiano

Non mancano gli studi sulla "violenza religiosa". Tuttavia, la violenza non è di per sé religiosa se non in quanto umana; di conseguenza, può essere sofferta o esercitata in diversi ambiti della condotta umana, inclusa anche quella religiosa, ma non esclusivamente in essa. La violenza non è monopolio della religione: questa la tesi

che andiamo a sostenere. Inoltre, così come è possibile trovare la violenza in alcune esperienze religiose – in determinati riti e sacrifici, sulla base di false credenze, mossa da uno zelo sviante, etc. -, è anche possibile che si eserciti violenza contro la religione. La libertà religiosa oggi è un diritto invocato da molti, specialmente quando viene esercitata violenza contro la religione. Ci proponiamo dunque di mostrare brevemente che vi sono alcune forme di violenza umana che sono legittime e, d'altra parte, quanto sia precario nel mondo contemporaneo il diritto alla libertà religiosa. Tenendo conto, al tempo stesso, il dialogo con la modernità e il suo incompiuto programma di secolarizzazione.

Inglese

There is no shortage of studies on “religious violence”. However, violence of itself is not religious but human, therefore, it can be suffered or exercised in different facets of human behavior, which also includes religious behavior, but not exclusively. Violence is not a monopoly of religion: this is the thesis that we are going to sustain. In addition, just as violence can be found in certain religious experiences – certain rites and sacrifices, false creeds, erroneous zeal, etc. – violence against religion can also be exercised. Religious freedom stands today as a right claimed by many, especially when violence against religion is exercised. We propose briefly to argue that there are certain forms of human violence that are legitimate and, on the other hand, to show the precariousness of the right to religious freedom in much of the current world. All this in dialogue with modernity and its unfulfilled secularizing program.

P.-J. Luizard, *Lo Stato islamico alla conquista del mondo* [tr. it. di G. Lingua]

Italiano

La repentina avanzata e la successiva sorprendente resistenza dello Stato islamico ha messo in evidenza la debolezza degli stati della regione e, più in generale, ha mostrato l'esistenza di un terreno favorevole alla radicalizzazione jihadista. Osservando da vicino la storia recente dell'Iraq, emerge con evidenza l'incapacità dell'autorità politica a offrire risposte convincenti alle richieste della popolazione, lasciando così il campo libero all'azione di leader religiosi di varia affiliazione. La contrapposizione fra i paesi confinanti e gli inconciliabili interessi delle potenze straniere hanno fatto il resto nel favorire l'affermazione di Daesh e la sua capacità di supportare il terrorismo internazionale. La parabola storica dello stato islamico suggerisce la necessità di un ripensamento profondo della prospettiva secolarista adottata dall'Occidente nei confronti del mondo islamico e dovrebbe portare a un ripensamento delle forme della convivenza politica nei paesi arabi.

Inglese

The sudden advance and the subsequent surprising resistance of the Islamic State has highlighted the weakness of the states of the region and, more generally, showed the existence of a terrain favorable to jihadist radicalization. Looking closely at the recent history of Iraq, the inability of the political authority to offer convincing answers to the demands of the population clearly emerges, thus leaving the field open to the action of religious leaders of various affiliation. The contrast between the neighboring countries and the irreconcilable interests of the foreign powers did the rest in favoring the affirmation of Daesh and its capacity to support international terrorism. The historical parable of the Islamic state suggests the need for a profound rethinking of the secularist perspective adopted by the West towards the Islamic world and should lead to a rethinking of the forms of political coexistence in the Arab countries.

I. Bianco, *Rappresentazioni del ruolo delle religioni nella giustificazione e nella risoluzione dei conflitti locali e globali: una riflessione tra Jürgen Habermas e Ulrich Beck*

Italiano

Ragionare sui temi religione/violenza/pace significa interrogarsi anzitutto su quale legame si presuppone sussista tra i termini e attraverso quali lenti si scelga di osservarli. Alcuni autori considerano il fenomeno della violenza religiosa come fenomeno intrinsecamente legato alle religioni stesse. Altri criticano il fatto che si possa istituire un nesso diretto tra religioni e forme di violenza considerate religiose. Il dibattito su religione/violenza/pace è investito dagli sviluppi delle teorie della secolarizzazione e dalle trasformazioni negli approcci alle categorie di secolare e celosreligioso. Ulrich Beck e Jürgen Habermas si sono collocati entrambi nell'ultima parte della loro carriera in questo processo di trasformazione mettendo in discussione, talvolta con qualche fatica e ambiguità e non senza critiche, le proprie precedenti posizioni.

Inglese

Reasoning on the themes of religion/violence/peace means questioning the link that is assumed to exist between these terms and through which lenses one chooses to observe them. Some authors consider the phenomenon of religious violence as a phenomenon intrinsically linked to the religions themselves. Others question that a direct link can be established between religions and forms of violence considered religious. The debate on religion/violence/peace is invested by the developments of the theories of secularization and by the transformations in the approaches to the secular and religious categories. Ulrich Beck and Jürgen Habermas both placed themselves in the last part of their career in this process of transformation, questioning, sometimes with some effort and ambiguity and not without criticism, their previous positions.

P. Formichetti, *Il Dio unico. Fonte di violenza o capro espiatorio?*

Italiano

È opinione diffusa oggi, tra gli intellettuali (Moore jr., Berlin) e tra la gente comune, che le religioni monoteistiche siano di per sé intolleranti e producano l'imposizione violenta e la persecuzione dei dissenzienti. La storia del monoteismo giudaico-cristiano sembrerebbe confermarlo, ma in realtà le violenze si devono alle persone che, pur richiamandosi al monoteismo, fraintendono l'“identità” e la volontà della Divinità, o strumentalizzano la religione a fini egoistici (il potere, il privilegio, l'indiscutibilità). Personalità più profonde, del passato lontano e recente, cristiane (John Locke) o trans-confessionali (Gandhi, Lanza del Vasto), hanno infatti compreso molto meglio il nucleo del monoteismo: un Dio unico che è Verità e Carità e che – nel Cristianesimo – si desacralizza da sé e si sacrifica per porre fine a ogni violenza (Girard), non può essere responsabile dell'intolleranza e delle persecuzioni “in nome di Dio”.

Inglese

Is a common opinion today, both among intellectuals (e.g. Moore jr., Berlin) and among common people, that monotheistic religions are per se intolerant and produce violent imposition and persecution against dissidents. The history of ancient Judaism and Christianity seems confirm it; but, in fact, acts of violence are carried out by people who, while referring to monotheism, misunderstands the “identity” and the will of the Divinity, or exploit religious belief for selfish aims (empowerment, privilege, indisputability). Some deep personalities of distant and recent past, Christians (e.g. John Locke) or “trans-confessional” believers (e.g. Gandhi and Lanza del Vasto), have better understood the “nucleus” of monotheism: a single God that is Truth and Love, that de-sacralizes and sacrifices himself to put end to all violence (Girard), cannot be liable for intolerance and persecutions carried out “in name of God”.

G.M. Arrigo, *Violenza magica. Eric Voegelin e il salafismo-jihadismo*

Italiano

La riflessione filosofica di Eric Voegelin sembra possedere una certa forza teorica per far fronte speculativamente alla metanarrazione islamista, specialmente nella versione del salafismo-jihadismo di marca qaedista e pseudo-califfale. Il concetto di religione politica sviluppato da Voegelin nella giovinezza, già applicato all'islamismo da diversi pensatori, risulta però inadeguato, essendo stato peraltro rigettato dallo stesso Voegelin per la sua vaghezza. Pertanto, seguendo l'itinerario voegeliniano abbiamo recuperato le tre componenti che vivificano la nozione (rivisitata) di religione politica – la componente metastatica, apocalittica e gnostica –, concetti sviluppati da un Voegelin ormai maturo, e li abbiamo applicati al salafismo-jihadismo, ottenendo come risultato quello di rendere maggiormente intelligibile il

fenomeno islamista. L'Islam politico appare infine come una religione politica a tutti gli effetti, ovverosia una degenerazione secolarizzata della fede tradizionale che confida nella violenza per mutare magicamente la natura del reale.

Inglese

The philosophical considerations of Eric Voegelin appears to have an unexpected vitality on explaining the phenomenon of Salafism-jihadism adopted by Al-Qaeda and the auto-proclaimed Islamic State. The concept of political religion developed by the young Voegelin has already been applied to Islamism, but it reveals a certain theoretical weakness. After all, it has been rejected by the mature Voegelin himself. Thus, following the evolution of the Voegelian thought, we have found the three components that represent the core of the late notion of political religions – the metastatic, the apocalyptic and the gnostic component – which are useful in clarifying Salafism-jihadism. Political Islam, therefore, emerges as a political religion, which means a secularized variation of the traditional faith, whose aim is to use violence to magically transform the nature of the reality.

M. Gimondo, *Tra non-violenza e disobbedienza: La Boétie, Thoreau e King*

Italiano

Con il presente contributo mi propongo di riflettere sulle affinità tra non-violenza e disobbedienza. Nella prima parte dello scritto, a partire da alcune considerazioni di Hannah Arendt, Mark Kurlansky e Max Weber, rivolgo l'attenzione sulla prospettiva non-violenta, argomentando in favore di una sua differenziazione rispetto a quella pacifista. Nella seconda parte mi soffermo sulla disobbedienza, mettendo in luce, sulle orme di Raffaele Laudani, l'irricevibilità a cui è andata incontro nell'alveo della cultura occidentale. Nell'ultima parte mostro come la proposta non-violenta di Étienne de La Boétie e la riflessione sulla disobbedienza di Henry David Thoreau trovino un fecondo intreccio nel pensiero e nell'attività politica di Martin Luther King.

Inglese

The purpose of the present essay is to reflect upon the relationship between non-violence and disobedience. In the first part of the paper, after considering some of the topics discussed by Hannah Arendt, Mark Kurlansky and Max Weber, I will focus on non-violence, arguing in favor of a distinction between it and pacifism. In the second part, I will focus on disobedience, underlining the difficulty with whom this theme has been received in the western culture, adopting the perspective of Raffaele Laudani. In the last part, I will show that the non-violent proposal of Étienne de La Boétie and the discourse of Henry David Thoreau concerning disobedience find a great realization in the thinking and political activity of Martin Luther King.

P. Fabiano, G. Patriarca, *Una filosofia per la pace. Lanza del Vasto e l'elogio della sobrietà*

Italiano

L'articolo si propone di introdurre la "filosofia della pace" di Lanza del Vasto. Si parte, infatti, dall'analisi del suo ambiente culturale si arriva al suo itinerario spirituale e filosofico. Se il legame con Ghandi è certamente centrale, non sono da sottovalutare altri aspetti non affatto secondari per la sua formazione intellettuale e personale.

Inglese

The article aims to introduce the Lanza del Vasto's "philosophy of peace". Starting from his cultural environment, his philosophical and spiritual journey will be presented. If his relationship with Gandhi is fundamental, it would be unfair not to focus on other influences, which played a major role in his life.

V. Giambastiani, *Capitini e la nonviolenza. Oltre il pacifismo*

Italiano

Il presente articolo intende analizzare il pensiero di Aldo Capitini, focalizzando in modo particolare sulla questione della nonviolenza e sul suo metodo. La prospettiva capitiniana dimostra che la nonviolenza non riguarda solo un agire politico, ma coinvolge l'individuo stesso in tutto il suo essere e in tutto il suo agire. È quindi un cambiamento radicale, una tramutazione dell'animo umano. La nonviolenza così intesa non può essere perciò interpretata come una forma di pacifismo inerte e teorico. Al contrario la nonviolenza capitiniana richiede il più grande impegno qui e ora per costruire una società liberata dalla violenza.

Inglese

This paper aims to deepen the concept of nonviolence that was developed by Aldo Capitini. Non-violence is not the carrying out of an order, but a conviction pervading our mind, our heart and our actions. Capitini wants to reconstruct a society in which nonviolence appears as the most powerful instrument of liberation. He expresses the hope that a new society, founded on the praxis of non-violence, would be set up. In order to obtain this outcome, he undertook numerous initiatives, meetings for peace, for political reconstruction and for nonviolence as well. For these reason, nonviolence cannot be associated with the notion of pacifism. Nonviolence is a positive, dynamic and resolute opposition to realities, to society and to humanity as constituted in the past or the present through violence, exploitation and oppression.

Il male in un mondo senza Dio

Jean-Christophe Merle¹

1. Avvertenza

Mi preme innanzitutto sottolineare che non ho intenzione di descrivere un mondo senza religione, né senza divino o senza dei, ma di un mondo senza Dio, al singolare. Inoltre, mi limiterò, per ragioni di spazio e soprattutto di scarsa dimestichezza con le altre religioni, a una religione monoteista e alla filosofia che ne è stata ispirata: il cristianesimo, senza tuttavia distinguere tra le sue diverse confessioni.

2. Il problema del male dalle teodicee al mondo senza Dio

Il male è l'unica cosa che Dio – uno degli attributi del quale è l'infinita bontà – non ha creato, sebbene sia proprio Dio a definire ciò che è bene e ciò che è male. Questo è il motivo per cui molti filosofi ispirati dal cristianesimo hanno ritenuto che una persona non possa allo stesso tempo essere virtuosa e pretendere di essere atea, se non al prezzo di una contraddizione. Kant, in particolare, crede di vedere un esempio di tale contraddizione nella vita di Spinoza². L'ateismo, a differenza del teismo, o perfino del semplice deismo, se è reale e non solamente dichiarato, è considerato un impedimento al corretto discernimento del bene dal male. Spinoza definisce il bene come ciò che, in relazione al temperamento di ciascun individuo, permette di riconoscere ciò che rappresenta un vantaggio per lui, e il male come ciò che, allo stesso modo, è considerato uno svantaggio; così dicendo Spinoza fornisce l'esempio di quello che il credente rigetta, ritenendolo causa di azioni immorali, come «relativismo morale».

Considerata la secolarizzazione della società che ha segnato l'epoca moderna e contemporanea, e soprattutto l'ampia diffusione dell'ateismo, sarebbe ragionevole aspettarsi che la credenza in Dio accordi un'importanza sempre maggiore e un significato inedito al problema del male. Infatti tale problema, nella tradizione, è stato posto in termini di accusa contro Dio di aver creato il male, o, come evocato

¹ La traduzione dal tedesco del presente saggio è a cura di Francesco Striano.

² I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 223.

dal giovane Nietzsche nella prefazione alla *Genealogia della morale*, di essere il «padre del male»³. L'accusa consisteva nell'affermare che Dio, onnipotente e onnisciente, avrebbe potuto fermare il male, e che, a causa della sua infinita bontà, avrebbe dovuto farlo, per cui è necessario negare a Dio o l'onnipotenza, o l'onniscienza, o l'infinita bontà, vale a dire uno degli attributi che appartengono all'essenza stessa di Dio. Peraltro, il male attribuito a Dio in questo caso, è tanto il male naturale quanto quello morale. Lo sviluppo dell'ateismo riduce l'importanza di questo problema tradizionale, al quale tentano di rispondere, ad esempio, le teodicee, che vedono nel male tollerato da Dio il male necessario alla realizzazione di un bene maggiore. Se Dio scompare il male non può più essere attribuito che all'essere umano. Inoltre, lo sviluppo dell'ateismo sposta la questione del male, che, nel suddetto problema tradizionale, riguardava tanto il male naturale quanto il male morale, esclusivamente sul male morale, al quale, in assenza di Dio, viene assegnato il ruolo di causa di tutta la parte di male naturale prodotta volontariamente, dal momento che il male naturale non può più essere opera di Dio.

Alla luce di quanto detto, non si può che essere stupiti nel leggere la diagnosi sulla credenza religiosa redatta da Marcel Gauchet ne *Il religioso dopo la religione*: «Dio, quindi, si disantropomorfizza sul terreno morale. Egli cessa di essere un prescrittore e remuneratore che tiene un computo esatto dei comportamenti. Ha altre cose da fare che castigare e ricompensare buone e cattive azioni. Le indagini sull'evoluzione delle credenze religiose ben registrano questo spostamento. [...] La credenza nella sopravvivenza personale rimane forte, ma si disconnette dall'idea del passaggio per un tribunale dei vizi e delle virtù»⁴. Dio non esercita più né onniscienza, né onnipotenza, né bontà, se non come «benevolenza che giustifica la nostra presenza nel mondo»; esercita, cioè, un ruolo di mero Creatore che fa sì che esista qualcosa piuttosto che il nulla, ragion per cui dobbiamo mostrargli gratitudine, benché questa presenza nel mondo sia senza dubbio affetta da molti mali. Ancora più sorprendente è che, mentre Dio non assolve più un ruolo morale, Gauchet osserva un «sentimento d'assoluto dai molti volti [che egli] scopre in relazione ai valori [...], sia nell'ordine della verità, che della morale, della cultura o dell'amore».

Questo «sentimento» di cui parla Gauchet, o, per essere più precisi, questo universalismo morale, non è tipico soltanto dei credenti, ma è piuttosto ampiamente condiviso nella società contemporanea. Questo universalismo morale comprende, in particolare, il principio predefinito della parità di considerazione degli individui (da distinguere dalla parità di trattamento: *equal consideration*, non *equal treatment*⁵) e i diritti dell'uomo. Luc Ferry dunque sbaglia quando presenta Dio e l'assoluto come

³ F.W. Nietzsche, *La genealogia della morale* (1887), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2007, aforisma 3.

⁴ L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris 2004, p. 72. La traduzione di questo passaggio è basata direttamente sull'originale francese, al quale si riferisce anche il numero di pagina. Per una traduzione italiana di questo testo si veda: L. Ferry, M. Gauchet, *Il religioso dopo la religione* (2004), tr. it. di O. D'Amato, Ipermedium, Napoli 2005. Lo stesso vale per la successiva citazione tratta dal medesimo libro. [NdT]

⁵ Cfr. R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), tr. it. di N. Muffato, il Mulino, Bologna 2010.

equivalenti⁶. È nel contesto dell'universalismo morale, e non in quello del relativismo, che andrò a collocarmi nel seguito. Se, in base alla diagnosi di Gauchet, persino da una prospettiva cristiana, e non solo da una prospettiva atea, Dio non ha più competenza per quanto concerne il male, ciò vuol dire che il male sarebbe scomparso? Nessuno lo penserebbe. Ma allora a chi o a che cosa spetta, in questa prospettiva, la competenza nella lotta contro il male? Tale responsabilità può essere esercitata dal succitato universalismo morale?

3. I ruoli di Dio nella lotta contro il male

Al fine di rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare quali sono stati i ruoli precisi attribuiti a Dio dalla tradizione cristiana nella lotta contro il male.

Il *primo* ruolo di Dio era quello di distinguere ciò che è bene da ciò che è male, il che trova la sua massima espressione nei comandamenti, tanto nell'Antico, quanto nel Nuovo Testamento. Come sottolinea Niklas Luhmann, la «funzione specifica della religione» consiste nel «trasformare l'indeterminabilità in determinabilità»⁷, nel prendere una decisione riguardo a «ciò che è in linea di principio indecidibile». Ora, l'autonomia morale, formulata per la prima volta da Kant, vale a dire la capacità dell'essere umano di darsi da sé la propria legge morale, accompagnata dalla facoltà di interpretare questa legge morale in vista dell'applicazione a ciascuna situazione particolare, svolge questa funzione. Per questa funzione, così come per la spiegazione di fenomeni ed eventi naturali, ormai fornita dalle leggi fisiche della natura, Dio è diventato superfluo. Le crescenti divisione e specializzazione delle funzioni nelle società moderne conducono la religione, e in particolar modo il monoteismo, a limitare la sua funzione a ciò che può fare meglio e con maggiori probabilità di successo. Luhmann spiega: «La differenziazione funzionale poggia su una specializzazione funzionale. Essa procura migliori opportunità a funzioni specifiche, a condizione che sia possibile delimitarle nel sistema. In conseguenza di ciò dovremmo poterci attendere che ciascuna funzione ne guadagni qualora si limiti e rinunci a interferire con molti altri domini funzionali»⁸.

Il *secondo* ruolo di Dio è quello di dare a ciascun individuo la possibilità di essere motivato dalla legge morale e unicamente da essa. Come si può vedere nella prima formulazione filosofica fornita da Agostino, il cristianesimo ha aggiunto alla libertà d'azione, ovvero alla libertà di *fare* ciò che si vuole, la libertà della volontà, ovvero la libertà di *volere* ciò che si vuole. Per libertà della volontà, si deve intendere

⁶ Cfr. L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, cit., p. 104.

⁷ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 344. La traduzione italiana del passaggio è basata sulla traduzione francese dell'autore del presente saggio, operata direttamente sull'originale tedesco. A quest'ultimo si riferisce il numero di pagina. Lo stesso vale per ogni successiva citazione tratta dal medesimo libro [n.d.t.].

⁸ Ivi, p. 144.

precisamente questo: che l'essere umano è interamente libero nel determinare la propria volontà, quali che siano le inclinazioni, le influenze e i vincoli esterni, le circostanze o le proprie determinazioni o preferenze passate. L'uomo è dotato di questa libertà della volontà in quanto Dio l'ha creato a sua immagine. Tuttavia, l'analogia tra l'uomo e Dio trova il suo limite nella perfezione e nell'atemporalità divine. Un caso estremo della libertà della volontà propria dell'essere umano è la possibilità di convertirsi dal bene al male, o dal male al bene. Sebbene non sia l'interpretazione tradizionale, è persino possibile considerare l'immortalità dell'anima, come fa Kant, risultante dall'esigenza che sia sempre possibile per l'essere umano convertirsi al bene, vale a dire che «la conformità completa della volontà con la legge morale [...], una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza», possa avvenire nell'unico modo possibile, e cioè «in un progresso che va all'infinito verso quella conformità completa»⁹.

Anche per questo ruolo Dio è diventato superfluo, poiché la libertà della volontà è ampiamente accettata dalle nostre società contemporanee, anche se talvolta in maniera incoerente, soprattutto quando una parte significativa della popolazione nega ai criminali, in particolare ai più pericolosi, la possibilità di redimersi, il che conduce logicamente, se non alla pena di morte, per lo meno a un ergastolo senza possibilità di riduzione per buona condotta.

Mi limiterò a un esempio che testimonia l'ampia diffusione della concezione cristiana della libera volontà: l'attuale pratica del perdono. I prerequisiti richiesti a colui che deve essere perdonato sono il rimorso e l'effettiva correzione morale del comportamento, mentre colui che deve perdonare deve accettare che queste due condizioni siano sufficienti a estinguere il suo risentimento e qualsiasi desiderio di vendetta – nonostante queste siano spesso le prime reazioni della persona offesa – di modo che la parte lesa debba perdonare il trasgressore pentito, sia pure a determinate condizioni. Il presupposto comune di questi prerequisiti è la possibilità della conversione interiore, la quale poggia sulla libertà della volontà. Al contrario, l'offeso non dovrebbe perdonare il trasgressore impenitente, né, *a fortiori*, riconciliarsi con lui. In effetti, la libertà della sua volontà, non soltanto lo rende pienamente responsabile del suo reato, ma continua, fintanto che resta impenitente, a farlo considerare moralmente malvagio.

Nell'antichità greca o romana era tutto molto diverso, come ha ben mostrato David Konstan¹⁰. L'autore del reato poteva affermare a sua discolpa di aver agito sotto il dominio di uno o più dei, che l'avrebbero spinto all'offesa sotto l'influsso della passione, o ancora che la maggior parte degli altri esseri umani, o, più esattamente, dei suoi pari, trovandosi in una simile situazione, avrebbe agito nello stesso modo. Il trasgressore poteva, inoltre, offrire un'adeguata compensazione,

⁹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 269.

¹⁰ D. Konstan, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

compreso, ad esempio, il matrimonio con la donna di cui aveva abusato. Poteva anche compiere un'azione che lo umiliasse nei confronti della parte lesa, vale a dire che lo degradasse a uno status sociale inferiore. Qui si vede il contrasto tra la riconciliazione antica e il perdono cristiano, che è il presupposto per qualsiasi riconciliazione in un contesto influenzato dal cristianesimo. Nel primo caso si tratta di compensare i mali fisici che sono eventualmente, ma non necessariamente, dovuti a vizi morali, ai quali non si richiede di porre rimedio. Nel secondo caso si tratta essenzialmente di sopprimere il male morale rivelato dal reato e persistente fintanto che il suo autore non si pente, e non si richiede, se non in modo accessorio, la compensazione del male fisico, essendo questa una conseguenza della redenzione del comportamento del reo. Là il presupposto è una libertà d'azione che non è una libera volontà, e una responsabilità solamente di fronte alle conseguenze; qui il presupposto è la libertà della volontà, che implica una responsabilità morale molto più profonda, dal momento che riguarda tutte le azioni future dell'individuo fino al suo pentimento.

Secondo Nietzsche, la profondità psicologica dell'individuo, che consiste in una forte distinzione tra gli atti e il soggetto libero, sostrato degli atti, è la specificità della morale legata al monoteismo, fino alla famosa «morte di Dio»¹¹. Ora, secondo lui, la «morte di Dio», lungi dal liberare l'individuo dal debito verso Dio, costituito dalla sua natura peccaminosa, fa sì che egli non possa mai vedersi rimesso questo debito e redenta la propria natura. Infatti, nella nostra società secolarizzata, la libertà della volontà, così come il perdono, sono identici a quelli che sono nella concezione cristiana, e la funzione rimane, senza che sia necessario Dio per assolverla.

Il *terzo ruolo* di Dio nella lotta contro il male è quello di retribuire il bene e il male tra gli esseri umani. Sarebbe fuorviante cercare di comprendere questa retribuzione a partire dalla sua parentela etimologica con il retributivismo in materia di teoria penale. Il retributivismo penale fa dell'inflizione di una pena uguale al crimine un fine in sé della pena. Kant afferma: «La punizione giuridica [...] non può mai venir decretata semplicemente come mezzo per raggiungere un bene, sia a profitto del criminale stesso, sia a profitto della società civile, ma deve sempre venirgli inflitta soltanto *perché egli ha commesso un crimine*»¹². Questo fa della legge del taglione non soltanto una regola per determinare l'ammontare di una pena, ma anche un «imperativo categorico». La retribuzione esercitata da Dio, invece, mira, anche secondo lo stesso Kant, a qualcosa di molto diverso: il sommo bene.

Ecco come Kant caratterizza il sommo bene: «[...] in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione alla moralità [...] costituisce il sommo bene di un mondo possibile; questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perché essa non ha nessuna condizione al di sopra di sé, e la felicità [...] suppone sempre come

¹¹ Cfr. F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione.

¹² I. Kant, *La metafisica dei costumi* (1797), tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 164.

condizione la condotta morale conforme alla legge [morale]»¹³. Il sommo bene in Kant è costituito da diversi elementi: (1) l'esistenza della virtù, vale a dire che il soggetto agisca secondo una massima morale, (2) una felicità proporzionale a questa massima morale e che ne sia, quindi, la condizione preliminare, (3) il fatto che questo sommo bene esista nell'individuo (4) e che esista in un mondo possibile. Ora, che cos'è la felicità per Kant? «La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e si fonda quindi sull'accordo della natura col fine totale di esso [...]»¹⁴. Come si vede, il sommo bene non è una semplice retribuzione fine a se stessa, e questo per almeno quattro ragioni. (1) Non si limita alla punizione dell'individuo che agisce moralmente male, ma mira a renderlo virtuoso. La prova si trova esaminando il senso del secondo punto. (2) Colui che agisce immoralmente dovrebbe essere retribuito proporzionalmente, vale a dire con il contrario della felicità. Ora, se si applica la definizione di felicità di cui sopra, l'infelicità non consiste nel semplice spiacevole, persino se molto doloroso, ma ne «la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, *niente* avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà». Ciò significa, appunto, che non dovrebbe derivare alcuna conseguenza dall'immoralità di un individuo: né male fisico, e nemmeno male morale, il quale potrebbe, ad esempio, consistere nel suscitare risentimento tra le persone che egli ha offeso, o ancora l'invidia e l'imitazione descritti da René Girard¹⁵. (3) Che il sommo bene esista nell'individuo implica che il sommo bene non si realizzerà se ci si arresta alla semplice punizione o al fallimento delle azioni dei malvagi. Il sommo bene esige la conversione dei malvagi, vale a dire la scomparsa del male. (4) L'assenza di effetti dell'azione immorale esige una forza di cui l'individuo da solo non dispone. Se la specie umana unisce i suoi sforzi in questa direzione, ha un potere maggiore, ma non completo, tanto in una prospettiva cristiana, quanto nel contesto secolarizzato del progresso delle scienze e delle tecniche.

Ecco quindi un ruolo che solo Dio, contemporaneamente infinitamente buono, onnisciente e onnipotente, e che, dunque, gode egli stesso del sommo bene, può svolgere senza avere concorrenti. Non si tratta di un Dio che si accontenta di punire coloro che commettono il male e di premiare coloro i quali fanno il bene, ma di un Dio che instaura o restaura un autentico paradiso sulla terra. Kant scrive: «[...] il postulato della possibilità del sommo bene derivato del mondo ottimo [*der besten Welt*], è nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo bene originario, cioè dell'esistenza di Dio»¹⁶, come «autore [*Urheber*]» della natura. Il rapporto tra Dio, la morale e la felicità è centrale in Kant che, alla fine della *Critica della ragion pura*, scrive: «È degno di nota e nello stesso tempo inevitabile, che gli uomini, nell'infanzia della filosofia, abbiano preso le mosse proprio dal punto in cui noi oggi

¹³ Id., *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 243-245.

¹⁴ Ivi, p. 273.

¹⁵ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2011.

¹⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 275.

dovremmo piuttosto finire, studiando dapprima la conoscenza di Dio, e la speranza, o perfino la natura, di un altro mondo». Inoltre, «[...] la buona condotta costituisc[e] il più sicuro e consistente dei modi per [essere graditi all]a invisibile potenza che [governa il] mondo, se vogliamo essere felici, almeno in un altro mondo»¹⁷.

4. Apparente irrinunciabilità al Dio remuneratore.

Questa funzione è molto più specifica di quella spesso attribuita alla religione, e cioè di dare «il senso della vita», per riprendere così sia il titolo del film dei Monty Python che il sottotitolo del libro di Luc Ferry *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*¹⁸. Di per sé, questo titolo sta a indicare che l'uomo potrebbe anche assumere egli stesso questo ruolo, in virtù di quella che Ferry, in maniera ambigua, chiama «trascendenza nell'immanenza», senza ricorrere a Dio. Questa funzione è anche differente da quella che Ernst Tugendhat attribuisce a Dio, di essere l'istanza dinanzi alla quale l'uomo porta «la responsabilità di dare un senso al modo in cui vive»¹⁹ e non soltanto una responsabilità morale nei confronti della comunità morale. In effetti, i comandamenti di Dio e la retribuzione che egli opera, non mirano a dare un marchio individuale a ciascun uomo, né a spiegare la contingenza della quale fa esperienza (ad esempio gli eventi naturali, o i dolori e le frustrazioni materiali). Come ben sottolinea Luhmann, la vita non ha bisogno né di Dio, né della religione per avere un senso²⁰. In Kant la teleologia fisica, che vede la natura diretta a un fine, non ricorre a Dio. Comandamenti e retribuzione divini mirano piuttosto, in Kant, a rimediare direttamente al male morale e indirettamente al male fisico. Kant formula una concezione molto precisa di questo ruolo di Dio. Dal momento che la realizzazione del sommo bene nel mondo presuppone che tutti vi contribuiscano, deve esistere un potere che garantisca l'unione delle volontà buone. Ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* di Kant si parla di Dio come idea di un «signore morale del mondo» e uno «scrutatore dei cuori», capace di «penetrare nella più riposta intimità delle intenzioni di ogni uomo»²¹, vale a dire come l'idea di una dominazione dotata dell'ubiquità che assicura la motivazione a obbedire a una legge comune, facendo sì che «ciascuno [...] venga retribuito secondo il merito delle proprie opere»²². È in quanto remuneratore che Dio instaura il «migliore dei mondi», che richiama la «città di Dio» di Agostino, città del bene, in contrapposizione alla

¹⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), tr. it. di Pietro Chiodi, UTET, Torino 2008, p. 635.

¹⁸ Editto in italiano con il titolo *Al posto di Dio*, tr. it. di S. Martini Vigezzi, Frassinelli, Milano 1997 [NdT].

¹⁹ E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, C.H.Beck, München 2007, p. 203. La traduzione italiana del passaggio è basata sulla traduzione francese dell'autore del presente saggio, operata direttamente sull'originale tedesco. A quest'ultimo si riferisce il numero di pagina [NdT].

²⁰ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, cit., p. 35.

²¹ I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2012, p. 239.

²² *Ibid.*

«città degli uomini», in cui regna il male. La questione decisiva non è se tutti gli individui conoscano o riconoscano la legge morale e il vantaggio che la sua generale osservanza procurerebbe a ciascuno, e cioè quello di prevenire tutte le offese contro chicchessia. Basti pensare, per analogia, al problema dell'obbedienza alla legge giuridica, non morale. Nello stato di natura hobbesiano ciascuno si convince rapidamente del fatto che l'obbedienza comune a una stessa legge sarebbe vantaggiosa per tutti, poiché tutelerebbe ciascuno contro la morte violenta e permetterebbe a tutti di lavorare in pace alla costruzione della propria felicità. Ma nessuno si sottomette alla legge perché ciascuno preferisce che solo gli altri vi si sottomettano, mentre lui vorrebbe godere esclusivamente dei vantaggi. È la comune sottomissione all'autorità senza condivisione del Leviatano che costringe tutti a sottoporsi alla legge per godere dei suoi benefici. Allo stesso modo, Dio, onnisciente, onnipotente e remuneratore, costringe ciascuno a conformarsi, nel suo cuore, alla legge comune del bene e a rinunciare al male, di modo che nessuno lo subisca. L'unica differenza tra il Leviatano e Dio consiste nel fatto che l'uno costringe fisicamente, ma non interiormente, mentre l'altro converte interiormente i cuori.

Che si creda nell'esistenza di Dio, o che, come Kant, la si postuli, o che se ne dubiti come l'agnostico, o che la si rigetti come l'ateo, resta indiscusso il fatto che solo Dio può, se esiste – o potrebbe, se esistesse – svolgere una tale funzione.

Se Dio non esiste, questa funzione rimane completamente vacante? La risposta non può trovarsi nel sacrificio di alcuni, che ponga fine allo scatenamento della violenza e del male nella comunità e stabilisca un ordine, come descritto da René Girard²³, né, parimenti, nel sacrificio simbolico di un capro espiatorio che sostituisce il sacrificio umano nel cristianesimo. Questo sacrificio può avere luogo anche senza Dio, come si vede nella concezione del politico di Carl Schmitt²⁴, basata sull'irriducibile distinzione tra amici e nemici e sull'esclusione dei nemici. In realtà, il sommo bene non fa che contenere il male, per riprendere l'espressione di Jean-Pierre Dupuy, ispirata da René Girard²⁵. Contenere il male implica che il male permanga, sebbene non trionfi più, e questo male si manifesta soprattutto in forma mimetica: invidia, odio, risentimento, vendetta. Di certo il sommo bene intende stabilire il regno del bene. D'altronde, in una prospettiva cristiana, non è possibile che alcuni rimangano esclusi, contrariamente a quanto praticato dalle città greche e romane, fondate sulla distinzione tra uomini liberi, barbari, schiavi e meteci. Come giustamente sottolinea Jean-Pierre Dupuy, il cristianesimo accorda per la prima volta un'attenzione uguale, se non superiore, alle vittime, a coloro che subiscono dei mali²⁶. In effetti, tutti gli esseri umani sono creati a immagine di Dio e, di

²³ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit.

²⁴ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»* (1932), tr. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 2013, pp. 108-110.

²⁵ Cfr. J.-P. Dupuy, *La marque du sacré*, Flammarion, Paris 2010, p. 11.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 219 e sgg. e R. Girard, *L'antica via degli empi* (1985), tr. it. di Carla Giardino, Adelphi, Milano 1994, cap. V, § 21.

conseguenza, uguali. Questa uguaglianza, in un contesto secolarizzato, permane come principio predefinito, il che vuol dire che ogni disuguaglianza deve essere debitamente giustificata. Il sommo bene che Aristotele poteva porre nella vita della città, nel senso di una *polis* particolare, dovrebbe includere, nel nostro mondo moderno, tutti gli esseri umani. Quella dei monasteri sarà un'obiezione vana, dal momento che essi non pretendono di raggiungere una felicità separata, ma operano, attraverso le loro preghiere, per la salvezza di tutta la comunità.

5. Un concorrente: l'utopia.

Sin dai suoi esordi, l'età moderna ha trovato un concorrente di Dio in questo dominio: l'utopia. Questo concorrente non intende sempre e necessariamente sostituirsi a Dio, come si vede nell'Utopia di Tommaso Moro, un'isola popolata da cristiani, o ancora nella Città del Sole di Tommaso Campanella. Ma, anche tra i cristiani utopisti, la città del bene non si limita alla città di Dio o al regno dei fini, vale a dire al regno noumenico kantiano, ma mira anche a essere una città terrena, giacché l'assenza di un luogo determinato (*u-topos*) non significa mai una vita al di là del mondo sensibile. L'utopia sposta il sommo bene dal dominio noumenico del mondo spirituale al mondo terreno, che non è quello di Dio. Ma il sommo bene, vale a dire la scomparsa del male, è possibile in questo mondo?

L'utopia cerca di risolvere il problema del male rimuovendo le tentazioni. L'utopia di Moro sottopone tutti gli individui allo stesso regime di vita in comune, egualitario e uniforme, al fine di sopprimere la comparazione e quindi l'invidia tra loro, garantendo al tempo stesso un'esistenza di certo semplice, ma sana e dignitosa, in modo da non esporli a situazioni di miseria che spesso causano la lotta per la sopravvivenza tra gli individui. I sapienti della Nuova Atlantide di Francesco Bacone assicurano l'abbondanza al resto della popolazione attraverso i favolosi risultati delle loro scienze e delle loro tecniche. Il *falansterio* fourierista garantisce a ciascuno l'amore del quale ha bisogno affermandone la compatibilità con l'armonia della comunità. Le utopie negative non procedono in modo diverso. *1984* di George Orwell e *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley intendono assicurare la beata felicità dei loro abitanti sottraendo la tentazione della discordia, cosa che sarebbe invece vantaggiosa, secondo i loro autori. Viceversa, la moralità degli abitanti delle società utopiche consente una produzione che garantisce la loro sussistenza e il loro benessere. La perennità delle società utopistiche è garantita dal *sistema* utopico, non più da *Dio*.

Tuttavia, proprio come il sommo bene garantito da Dio, l'unità del bene morale e del bene materiale nelle società utopiche presenta un carattere universale, il che significa che il mondo utopico integra tutti gli individui. Si può obiettare che le società utopiche, piuttosto, si isolano dal mondo. Esse si istituiscono in rottura con il passato e oppongono un contro-modello ai mali e alla miseria della società dell'epoca del loro autore. Alcune, come nell'Utopia di Moro, di certo osservano da

lontano le società corrotte, ma non entrano mai in contatto con esse. Eppure, una società utopica non conosce divisioni in Stati o in vari sottogruppi, e soprattutto porta felicità a tutti gli uomini e si aspetta da ciascuno una condotta morale. A differenza dello Stato sociale, l'Utopia non fa né abbandona alcuna vittima e costituisce la speranza per eccellenza di chi non ha niente e a cui si toglie anche il resto di cui si accontenta – per riprendere l'efficace formulazione dello spirito dell'utopia di Ernst Bloch²⁷. Come abbiamo visto, l'universalismo della pari considerazione di ciascuno può sussistere perfettamente in una morale senza Dio.

Tuttavia, non si può dire lo stesso della garanzia di realizzazione dell'unità di bene morale e bene materiale. Infatti la soluzione utopica al male consiste nel soddisfare ciò la cui mancanza o disparità potrebbe costituire una tentazione, piuttosto che nel convertire al bene nonostante la presenza della tentazione. Il problema posto da un tale modo di procedere non è soltanto il fatto che utilizza la soppressione della diversità come un mezzo per lottare contro l'ineguaglianza, che è ciò che i liberali come Mill giustamente criticano all'utopia e che gli autori di distopie come *Il mondo nuovo* mostrano bene. L'eutopia, o «cornice di utopie» (*framework of utopia*) di Robert Nozick garantisce la libertà e diversità di scelta degli individui suddividendo la società utopica in tante comunità utopiche, costituite sul principio della libera adesione e del libero distacco dei membri, così come della libera ammissione e della libera esclusione dei membri stessi da parte della comunità, di modo che il rapporto tra ciascuna comunità e i suoi membri poggia sulla costante esistenza di un vantaggio reciproco²⁸. Ma questa eutopia che garantisce la diversità dei membri, non garantisce a ciascuno di essere ammesso nella comunità di sua scelta, e soprattutto non in quella che gli garantirebbe l'accesso a quella che lui considera la migliore in vista della felicità. L'eutopia, dunque, non è utopia, poiché non conduce alla felicità, ma piuttosto alla libertà e alla diversità. L'invidia, la frustrazione e il risentimento, dunque, fornirebbero in essa un terreno fertile al male.

Un problema più decisivo per l'utopia, rispetto a quello della diversità, è quello della discordia, e soprattutto l'invidia, la gelosia e il risentimento che possono esistere malgrado l'uguaglianza, l'uniformità, la sicurezza materiale e il benessere. Questo punto è stato ben evidenziato da Girard e Dupuy. Tuttavia, a differenza di questi autori, io non ritengo che l'invidia e il mimetismo costituiscano gli elementi di spiegazione finale. Mi sembra che Kant analizzi meglio la fonte della discordia: «I bisogni naturali dell'uomo non sono molti, e il suo stato d'animo nel prendersi cura di essi è misurato e tranquillo. Egli è invece povero (o si ritiene povero) solo nella misura in cui si preoccupa che gli altri uomini possano ritenerlo tale e disprezzarlo per questo motivo. La natura dell'uomo, in sé moderata, è aggredita dall'invidia, dall'ambizione, dall'avarizia e da tutte le inclinazioni malvagie a queste connesse, *non*

²⁷ Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (1954-1959), 3 voll., tr. it. di T. Cavallo, Garzanti 1994, vol. II, cap. 33.

²⁸ Cfr. R. Nozick *Anarchia, stato e utopia* (1974), tr. it. di E. Bona e G. Bona, Le Monnier, Firenze 1981, cap. 10.

*appena egli vive in mezzo ad altri uomini*²⁹. A questo proposito, è plausibile pensare, come Tocqueville o Kant, che l'uguaglianza e l'uniformità non riducono l'invidia, la gelosia e l'odio, ma, piuttosto, le favoriscono. Ora, il ruolo remuneratore di Dio include soprattutto il ricompensare per mezzo della felicità i deboli e le vittime, a patto che essi si comportino virtuosamente. In tal modo non ignoro la critica di Nietzsche secondo cui la credenza in un Dio remuneratore si nutrirebbe dell'invidia e del risentimento verso i forti da parte di coloro che non possono essere forti, e che l'amore cristiano non sarebbe che un'astuzia dei deboli, volta a far sì che i forti si sottomettano volontariamente a loro³⁰. Tuttavia Nietzsche parla espressamente *soltanto* dell'amore cristiano *verso* i deboli e le vittime. Ma l'amore cristiano comprende *anche* il perdono, che poggia sulla comune natura peccaminosa del trasgressore e della vittima, a differenza dell'antica riconciliazione che ricorreva all'umiliazione unilaterale del colpevole. Inoltre il cristianesimo non richiede che tutti gli individui si sottomettano ai desideri e alla felicità dei deboli, ma esige che tutti si sottomettano alla legge morale, di modo che l'individualità e la varietà di caratteri, desideri e preferenze non siano le cose più importanti, e che possano essere limitate in caso di necessità. Ma in base a che cosa le vittime innocenti vengono ricompensate e i trasgressori pentiti perdonati? Gli uni come gli altri non confrontano la loro sorte con quella degli altri, ma la confrontano con ciò che viene richiesto loro dalla legge morale. Tuttavia, a differenza di quanto accade in una morale universalista senza Dio, questo non costituisce un fine in se stesso, ma un *mezzo* di salvezza per sfuggire alla minaccia di una punizione. La morale universalista non ha né ricompensa, né punizione (quel che gli universalisti chiamano «sanzione religiosa»), come Kant ben esprime nella formula dell'imperativo «categorico». Secondo Kant, il sommo bene in cui noi dobbiamo sperare non deve in alcun modo motivarci ad agire moralmente. A dispetto del rimprovero di rigorismo spesso indirizzato a Kant, quest'ultimo, così come autori che l'hanno molto criticato, quali Schopenhauer e Nietzsche, e soprattutto come la concezione dominante dei nostri giorni, rigetta l'eudemonismo morale. Oggigiorno noi crediamo sempre meno che ciò che ci spinge ad agire moralmente sia la promessa di una felicità virtuosa e di un trionfo sul male, anche se continuiamo a pensare che la morale ci imponga di lottare contro il male. In questo mutamento di atteggiamento possiamo constatare che il ruolo di Dio scompare senza che qualcosa *davvero* vi si sostituisca.

6. Un rimedio a piccoli passi: l'amicizia.

Ciò significa il completo abbandono del tentativo di vedere la virtù coronata dal successo, tanto per l'individuo, quanto per il mondo? Non credo. Ciò che *solo* in Dio e *solo* nell'utopia è assicurato *immediatamente e per intero* (la società utopica è fondata immediatamente nella sua forma definitiva e non può dunque avere storia) non può

²⁹ I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, cit., pp. 225-227.

³⁰ Cfr. F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione.

più esserlo immediatamente e per intero. Di contro, modesti passi in questa direzione possono essere tentati dal singolo individuo o da gruppi con un piccolo numero di associati. Questi passi virtuosi possono essere seguiti da effetti sugli associati, su terzi e sul mondo, e giungere, quindi, su piccola scala, a una proporzionalità tra virtù e felicità. Il modello di questo genere di passo è l'amicizia. Di fatto, l'amicizia apporta un certo rimedio alla fonte del male, e contribuisce a ridurre la tentazione.

Quali sono gli elementi costitutivi dell'amicizia che possono contribuire a porre rimedio al male? Non intendo qui riferirmi a un ideale di amicizia, né a una particolare concezione di amicizia, bensì al concetto di amicizia presente in qualunque amicizia esistente o ideale. Gli elementi concettuali, in particolare, sono: (1) una cura, una benevolenza o dei benefici particolari rivolti all'amico, giustificati dalla (2) stima o da una valutazione positiva, la quale richiede (3) una certa comunità di giudizio o di gusto che (4) si instaura all'interno di un certo processo discorsivo, nel quale si forma sia (5) una certa conoscenza dell'amico, sia (6) una certa conoscenza di se stessi e (7) una certa identificazione con l'amico. Da tutto questo risulta (8) un'uguaglianza di status con l'amico, (9) una prevedibilità dell'amico e una fiducia in lui che (10) permette la longevità dell'amicizia, anche malgrado temporanee ragioni per dubitare, disapprovare o abbandonare. Il processo di coordinamento emotivo che costituisce l'amicizia non ricorre alla sottomissione a Dio o a un'istanza esterna alla relazione intersoggettiva, e, pertanto, rimedia *almeno in parte* alla paura della comparazione sfavorevole con gli altri, che, eventualmente aggravata dalla scarsità dei beni o dalla miseria, provoca l'invidia, l'odio e il risentimento. Se dico «*almeno in parte*» è perché l'amicizia comporta (11) una certa apertura verso l'amico che (12) espone alla *perdita* dell'amico per decesso, abbandono, mutamento emotivo o comportamentale, tradimento, gelosia, ecc. Inoltre, è evidente da questi elementi concettuali che l'amico non è il semplice opposto del nemico, contrariamente all'uso che ne ha fatto Carl Schmitt ne *Il concetto di «politico»*, che, in realtà, non si occupa dell'amico, ma solo del nemico, la cui esclusione, secondo lui, è la categoria fondamentale della politica³¹. L'esclusione del nemico, talvolta, può fornire l'occasione per la nascita di un'amicizia, ma non è sufficiente a stabilire una vera amicizia. Sicuramente l'amicizia può suscitare in terzi la gelosia, l'invidia, l'odio o il risentimento, in breve il male, ma non tra gli amici, fintanto che restano tali.

Per chiarire possibili incomprensioni, ci tengo a precisare alcuni punti. *In primo luogo*, Dio non è nostro amico, né noi siamo i suoi, e non gli si applica alcun elemento concettuale dell'amicizia. Questo non implica però che il credere in Dio escluda l'amicizia, come, ad esempio, dimostra la «*Society of Friends*», società degli amici, ovvero i quaccheri. *In secondo luogo*, riguardo a quanto sopra, non si tratta assolutamente di un ideale dell'amicizia secondo il quale dovremmo avere un solo vero amico, per tutta la vita, né sapremmo dire la ragione per cui siamo amici, ecc.; non si tratta, cioè, dell'assolutizzazione dell'amicizia, che la renderebbe un po' più

³¹ Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., pp. 87-208.

vicina alla divinità di Dio. *In terzo luogo*, non si tratta di vedere nel soggettivismo il rimedio al male, giacché è appunto un rapporto interpersonale quello che rimedia al male, il quale, allo stesso modo, è per natura interpersonale. Già in Aristotele e Cicerone l'amicizia non era una questione di soggettivismo e contribuiva, pur in una cerchia ristretta, al perseguimento del sommo bene. Tuttavia, a differenza della religione e del monoteismo, l'amicizia non può essere istituzionalizzata.

Il punto decisivo a favore dell'amicizia è che, contrariamente a Dio, essa non procura immediatamente e interamente il bene, ma ci offre un'esperienza insostituibile: ci insegna piuttosto a far regredire pazientemente il male, mentre, come nota Luhmann, le religioni, a causa dei loro particolarismi, spesso mascherati dalla pretesa di universalità, sono fonte di conflitti e violenze, ovvero di quel male che pure esse non desiderano³². Non c'è da meravigliarsi che, in un mondo senza Dio, si ricerchi il bene e il rimedio al male là dove li si cercava già prima della nascita di Dio. E, pur essendo meno promettente di Dio, l'amicizia ci offre forse un rimedio più fruttuoso e sicuro contro il male in questo mondo. Tuttavia la modestia della promessa non può che suscitare lo smarrimento e la frustrazione di una parte dei credenti, di cui possiamo osservare alcune conseguenze.

³² Cfr. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, cit., p. 121.

Violenza dentro e contro la religione

La libertà religiosa nella società contemporanea

Raquel Lázaro¹

1. *Violenza legittima*

La violenza nel mondo è un dato empirico la cui presenza è constatabile lungo tutta la storia dell'umanità. Che tale violenza sia multiforme² nelle proprie manifestazioni è anch'esso un dato empirico evidente. Esiste la violenza fisica, verbale, psicologica, istituzionale, ecc. In alcune circostanze un certo soggetto è colui che agisce la violenza, in altre è colui che la subisce. La violenza può essere sperimentata in ambito familiare, professionale, nella sfera pubblica, ecc. Sono poche le epoche in cui gli uomini hanno goduto di periodi di pace prolungata e stabile a livello sociale e anche in quei momenti, nonostante tutto, la violenza non è mai scomparsa completamente. I momenti di tranquillità e ordine hanno richiesto il ricorso ad alcune forme di violenza contro coloro che, appunto, sempre minacciano di trasgredire la pace e tornare al conflitto. Non esiste alcun ordine sociale senza coercizione³. Si può dunque affermare che sempre c'è stata e continuerà ad esserci violenza e che, inoltre, di essa si può anche fare un buon uso: per esempio, chi si difende da un ingiusto aggressore può fare uso di una violenza appropriata e proporzionata. La domanda è se sia appropriato parlare di una violenza legittima opposta ad un'altra che non lo è, perché la violenza è ambivalente: a seconda del suo oggetto e della sua funzione, può essere di un tipo o di un altro⁴. Questione che a sua volta solleva un altro interrogativo: chi o che cosa legittima una violenza giusta?

È chiaro che correggere un bambino per educarlo può essere interpretato come una forma di violenza rivolta contro gli impulsi del bambino, che rappresentano una minaccia per lui se non li controlla. Allo stesso modo, un capo che corregge un dipendente che lavora male può essere inteso come un caso di legittimo esercizio della violenza, volto a far sì che egli adempia a un dovere

¹ e-mail: rlazaro@unav.es - Universidad de Navarra, Pamplona. La traduzione dallo spagnolo del presente saggio è a cura di Paolo Monti.

² Cfr. AA.VV., *La violencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, pp. 57, 145 e 152. Questa molteplicità è tanto ampia quanto le modulazioni di cui è capace la natura umana.

³ Cfr. *ivi*, p. 226.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 142.

precedentemente concordato. L'assassino che riceve una condanna giudiziaria per il suo crimine subisce anch'egli una violenza legittima che lo priva della sua libertà al fine di proteggere la vita degli altri cittadini nella sfera pubblica. La violenza secondo la definizione aristotelica è: "ciò che è contro l'inclinazione della cosa", un tipo di forza contraria all'inclinazione dell'essere, e l'essere è incline al bene, verso ciò che gli si addice secondo la sua natura. La violenza si presenta come una forma di attacco alla libertà: un «imporre con la forza ciò che l'uomo non farebbe per piacere»⁵. D'altro canto, in altri momenti, la violenza sembra invece essere un'alleata della libertà: un costringere a fare ciò che le è conveniente, ciò che è buono per lei. Il bene del bambino è maturare, il bene del dipendente è svolgere efficacemente il proprio lavoro, il bene del cittadino è che rispetti la vita, la libertà e la proprietà di se stesso e degli altri. In questi casi, educazione, rimprovero e giusta condanna possono essere intesi come atti di violenza legittima, in quanto mirano rafforzare la corretta inclinazione dell'essere, di fronte a possibili atteggiamenti che si allontanano da esso. Infatti, la condotta morale, in larga misura, invitando l'uomo a farsi padrone di se stesso, lo inclina a esercitare su di sé una violenza legittima per non far crescere in se stesso impulsi che sono in contraddizione con ciò che egli è. L'uomo non mostra la versione migliore di se stesso quando ruba o mente, eppure a volte – per esempio – si sente incline a rubare o mentire; deve quindi fare violenza su se stesso per non cedere a quegli impulsi. Qualora dovesse cedere ad essi, la società deve poter fare conto su misure legittime per difendersi dal comportamento disordinato che ne risulta. Il bene proprio e il bene altrui possono legittimare un certo esercizio della violenza⁶. Il dominio di certe passioni, per esempio, può essere interpretato in questa prospettiva⁷. «La violenza del mondo è innanzi tutto la violenza dell'uomo»⁸. Non sembra essere desiderabile, e nemmeno possibile, che la vita umana possa essere organizzata senza un certo grado di essa.

René Girard ha affermato con forza che moralità e religione tendono a pacificare la violenza e prevenire la sua eruzione⁹. C'è un esercizio della violenza che cerca la nonviolenza. Il sacrificio ha questo significato e anche il comportamento morale ha un certo carattere preventivo e curativo della violenza che si annida dentro l'uomo, nell'intimo di se stesso. «Non si può fare a meno della violenza per porre fine alla violenza»¹⁰, ci ricorda Girard. Altrimenti l'uomo e l'intera società

⁵ Cfr. *ivi*, p. 160.

⁶ «La vita è violenza», «La violenza è inseparabile dalla nostra condizione», «La violenza della natura umana è interna; è coinvolta, profusa nel conflitto che separa l'uomo non solo dal mondo esterno, ma da se stesso, da quell'altro sé che sono gli altri uomini. È quindi la lotta di sempre, dell'uomo con se stesso», «l'uomo non può vivere pienamente senza violenza» (*Ivi*, pp. 40, 40, 54-55).

⁷ «Ci sono facoltà e tendenze nell'uomo che richiedono violenza, come i meccanismi di sensibilità necessari per l'allenamento e la disciplina, e l'inclinazione al male che deve essere combattuta. Per individui e collettività incapaci di esercitare su se stessi quella violenza, è legittimo e salutare che questa venga imposta dall'esterno» (*Ivi*, p. 162).

⁸ Cfr. *ivi*, p. 272.

⁹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2008, pp. 38-39.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 45.

rischiano di essere coinvolti in una spirale di vendetta che potrebbe portarli all'autodistruzione¹¹.

È noto come Girard contrapponga il sistema sacrificale delle società primitive altamente religiose al sistema giudiziario delle società moderne. Entrambi i sistemi usano la violenza, sia sotto forma di sacrificio per procura, sia sotto forma di legge e punizione. Il punto di contatto fra i due sistemi è che l'ordine sociale richiede un certo esercizio della violenza, ed è il mantenimento dell'ordine che la legittima. Ora, la violenza attribuita al comportamento religioso mira proprio ad evitare una violenza originale profondamente distruttiva. Se il pensiero moderno non è in grado di comprendere la funzione religiosa del sacrificio, finisce poi per essere minacciato da quella stessa violenza¹². La violenza illegittima, che distrugge l'altro invece di correggere la propria inclinazione in ordine al bene proprio e altrui, può sempre riaffacciarsi e distruggere l'ordine e la tranquillità. Per Girard, infine, il sacrificio per procura che avrebbe posto fine a ogni possibile violenza originaria sarebbe stato quello di Cristo. «Il religioso dice davvero agli uomini *quel che bisogna e quel che non bisogna fare* per evitare il ritorno della violenza distruttrice»¹³. Un'autentica pratica religiosa cristiana costituirebbe dunque un alleato per evitare la cattiva violenza e ripristinare l'ordine sociale.

Se dovessimo prestare ascolto alla proposta di Girard, qualcuno richiamerebbe immediatamente alla nostra attenzione vari esempi della capacità distruttiva che può avere il comportamento religioso: la religione, lungi dall'arrestare la violenza, talvolta è proprio la realtà che la scatena, fino a farne una guerra cosmica¹⁴, proprio perché il suo oggetto è un Assoluto che dà significato all'intero esistenziale dell'uomo. È noto che gli opposti a volte si toccano e dove c'è la capacità di costruire la pace, c'è anche la capacità di scatenare una violenza annichilente e senza restrizioni. Per questo motivo, per Girard, lo spirito che deve accompagnare l'esercizio sacrificale non può essere casuale: esso è la *pietas*. Va anche ricordato che il sacrificio ha un carattere purificatore: sacrificare una cattiva inclinazione è proteggere se stessi e gli altri dalla propria capacità distruttiva. Il sacrificio surrogato della vittima ha una funzione analoga: proteggere la comunità.

A Girard non sfugge però il fatto che la violenza ritorni anche nelle società moderne, organizzate in modo giudiziario per mantenere l'ordine e prevenire lo scoppio della violenza. In realtà, lo stato moderno svolge il ruolo che le religioni primitive svolgevano in un'altra epoca – quelle religioni che, secondo Girard, domavano e ordinavano la violenza. Per Hobbes, è lo stato ad essere quell'istituzione capace di fermare la violenza e sostituirla con un ordine. Si ricorre dunque ancora alla violenza organizzata: le “forze dell'ordine” frenano gli appetiti che minacciano la società. C'è ancora dunque un'istituzione che contiene la violenza,

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 362-364.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹⁴ Cfr. M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley 2000.

semplicemente con Hobbes il monopolio passa allo stato¹⁵. Se la violenza legittima di ordine morale è interna e personale – ma con conseguenze favorevoli per la società, come abbiamo sostenuto in precedenza – la violenza legittima di natura politica è esterna e coercitiva – è un monopolio dello stato. È necessario privatizzare la fede religiosa mentre della sfera pubblica si occupa lo stato; sebbene Hobbes continui ad ammettere che quest'ultimo abbia un certo carattere morale e religioso, perché la religione è utile alla società in quanto invita all'obbedienza in cambio di protezione e sicurezza, la religione deve tuttavia assumere un nuovo carattere, deve cioè essere civile e cessare di identificarsi con un'istituzione ecclesiastica¹⁶; parimenti, la fede deve essere svuotata del suo contenuto soprannaturale e diventare credenza.

2. Violenza e religione nella narrativa moderna

Indubbiamente in Occidente esiste una narrazione prevalente che tende ad accomunare religione e violenza. Ci sono testi religiosi carichi di linguaggio violento e, quel che è peggio, incarnazioni violente di certi credi da parte di alcuni credenti. Questo legittima il fatto che si parli di violenza religiosa? Dopo gli attacchi dell'11 settembre, c'è stata una proliferazione di studi sulla violenza che accompagna il comportamento religioso. Il radicalismo islamico rappresenta nel mondo di oggi una delle forme più brutali di violenza. Non sono mancate in generale manifestazioni violente nel corso degli ultimi secoli, sorte sia da altre confessioni religiose – induiste, cristiane, ecc. –, sia da altre ideologie e strutture di organizzazione sociale¹⁷ – nazionalismo, marxismo, capitalismo, nazismo, ecc. – che, conviene ricordarlo, hanno svolto la funzione di una religione in quanto hanno posto la fede in un assoluto, nella forma di un ideale sociale o politico, con i suoi corrispondenti dogmi, sacrifici, riti, obblighi, ecc.

Ciononostante, si allude costantemente alle *guerre di religione* della modernità europea per esemplificare due asserzioni:

1. La religione – generalmente si intende quella cristiana – nella sua manifestazione plurale costituiva una minaccia per l'ordine sociale, in quanto cattolici, ugonotti, protestanti, anglicani, presbiteriani, calvinisti e altre confessioni cristiane si sono impegnati a uccidersi a vicenda nel corso del XVI e XVII secolo sulla base delle loro dispute dottrinali, minando con queste discordie la pace e l'armonia sociale.
2. Fu l'emergere dello stato moderno che pose fine a queste dispute sottomettendo i diversi credi sotto il proprio potere e relegandoli nella sfera

¹⁵ Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 125 e ss.

¹⁶ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2012, pp. 85-87, 154 e 160.

¹⁷ Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, cit., pp. 54-56.

del privato. Ciò ha impedito alle controversie religiose di continuare a scuotere la sfera pubblica, che divenne dominio esclusivo del governo civile al fine di garantire la pace sociale. Lo stato può dunque trovarsi nella condizione di dover ricorrere alla violenza per far fronte alla violenza scatenata dalla religione. La violenza secolare era in questo senso razionale e legittima a fronte di quella religiosa che risultò essere invece irrazionale e illegittima.

I testi di Hobbes¹⁸, Spinoza¹⁹, Voltaire²⁰ e Locke²¹ hanno contribuito in maggiore o minore misura ad alimentare questa narrazione. Mentre la privatizzazione della credenza è da collocare un po' più avanti nel tempo in termini di realizzazione, da un lato da questi autori è già trattata teoricamente e, dall'altro, nonostante i loro intenti programmatici, la secolarizzazione non è stata realizzata nella pratica così come da essi era stata immaginata in teoria. Tuttavia, se assumiamo la prospettiva della narrazione sopra menzionata, le minacce del radicalismo islamista contemporaneo appariranno come un nuovo caso in cui è esemplificata la radice violenta che accompagna il credo religioso, esigendo l'esercizio di una violenza secolare per contrastarlo. Cavanaugh si è ribellato a questa narrazione, che quindi smaschera: si tratta in realtà della costruzione di un mito²².

Senza dubbio, il lavoro di Cavanaugh è stato uno dei contributi più importanti per porre fine al mito moderno della violenza religiosa. O, almeno, per mostrare che la questione non è così semplice e chiara nelle sue articolazioni quanto vorrebbe suggerire la narrazione prevalente in Occidente, secondo la quale cioè sarebbero state le guerre della religione a scatenare la brutale violenza dei secoli moderni e illuminati. Non solo i dati storici richiedono di qualificare tali affermazioni²³, ma in alcuni casi è possibile sostenere apertamente – secondo Cavanaugh – che esse sono false e che la narrazione, operando come un mito, si accompagna a un'altra, secondo la quale è solo grazie alla violenza laica che il religioso viene trattenuto. Non esiste la violenza religiosa, questa è una costruzione,

¹⁸ Cfr. J. Alvear, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, Marcial Pons, Madrid 2013, pp. 62-67.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 83-84.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 73-74. Cfr. anche M. Herrero, *La política revolucionaria de John Locke*, Tecnos, Madrid 2015, p. 72.

²¹ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, cit., p. 160. Si veda anche l'interessante articolo di Rodney Stark riguardo alla morte della "secolarizzazione", dove raccoglie interessanti contributi di storici e sociologi della religione intorno al crescente protagonismo odierno della religione, in contrapposizione a quanto "profetizzato" da alcuni illuministi e pensatori del XIX. Cfr. R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, in «Sociology of Religion», LX, n. 3, 1999, pp. 249-273. Tocqueville scrive in *La democrazia in America* come nel nuovo continente non solo le tesi esposte, che profetizzavano un progressivo indebolimento delle credenze religiose, non abbiano trovato verifica, ma piuttosto come sia stato proprio il carattere religioso del paese ad aver più attirato la sua attenzione. Cfr. A. Tocqueville, *La Democrazia in America* (1835), BUR, Milano 2007, pp. 54, 437-443.

²² Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, cit., pp. 13 e 15.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 166, 176-177.

un'invenzione moderna come tante altre: la religione, il binomio religioso-secolare, privato-pubblico, ecc. C'è la violenza dell'uomo che, come abbiamo visto all'inizio, può essere legittima o illegittima. Non è il carattere più o meno sacro di ciò che viene invocato che rende legittimo e necessario un certo uso della violenza. Perché, in questo senso, la storia è piena di episodi disastrosi di violenza devastante, sia che il sacro fosse rappresentato dalla sfera religiosa, sia che lo fosse da quella politica. Inoltre, molto probabilmente, dietro alla maschera della presunta violenza religiosa spesso si nasconde un tentativo più o meno esplicito di dominio politico. Questa è, almeno, la tesi di Cavanaugh sul mito della violenza religiosa nella prima modernità, una tesi che facciamo nostra. L'uso che la politica ha fatto della religione al fine di dare coerenza e unificare i propri interessi è un altro fatto ampiamente documentato nella storia degli uomini.

Un attento osservatore potrebbe anche sostenere che la Chiesa come istituzione e incarnazione di una religione – il Cattolicesimo – fu perseguitata e imbavagliata per tutto il diciannovesimo e ventesimo secolo da una molteplicità di forme politiche liberali, laiciste, marxiste, nazionaliste, ecc. In altre parole, la violenza secolare di carattere moderno e illuminato, che voleva proteggere l'Europa dalla “violenza religiosa irrazionale e superstiziosa”, cadde anch'essa nell'errore di compiere brutali persecuzioni. Anche se, in questo caso, la violenza apparirebbe legittimata dal fine di salvaguardare uno spazio pubblico pacifico e armonioso. Ciò richiede, quindi, di verificare se le proposte illuminate di pacificazione e di progresso senza restrizioni fatte nel tempo dai regimi liberali²⁴ e laicisti²⁵ siano state soddisfatte, perché nel caso in cui non lo fossero state, sarebbe giustificato rivedere quelle proposte e la presunta legittimità dell'uso della violenza ad esse connesso. Alcune obiezioni dovrebbero essere già chiare: “quelle proposte non sono ancora state soddisfatte”, o “il programma illuminato della modernità non è stato sviluppato come previsto”, ecc. Ma il progetto moderno ha già subito molte revisioni, al punto che forse è il momento di ammettere che alcune delle proposte di cui esso è stato latore non sono state soddisfatte perché irrealizzabili.

Sono molte le voci che dagli anni '60 del secolo scorso fino ai nostri giorni si sono levate per affermare che la secolarizzazione non si è compiuta²⁶, nonostante molte azioni programmatiche in ambito politico e sociologico abbiano provato a farlo, e nonostante questi tentativi abbiano contribuito notevolmente a costruire un ordine sociale al di fuori delle fedi religiose e dei loro mediatori. L'ipotesi che la religione alla fine sarebbe scomparsa dallo spazio pubblico e che senza di essa si sarebbe raggiunto il progresso della società tecnicamente e scientificamente in un orizzonte di pace, non solo non è stata soddisfatta, ma piuttosto è stata contraddetta

²⁴ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, cit., p. 158.

²⁵ Cfr. J. Alvear, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., p. 34.

²⁶ Cfr. D. Martin, *Towards Eliminating the Concept of Secularization*, in J. Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth (Uk), Penguin Books 1965. Ci sono anche voci più recenti che sostengono che la secolarizzazione è esistita per un tempo specifico e, in qualche misura, oggi concluso: Cfr. G. Graham, *The Re-enchantment of the World*. Oxford University Press, New York 2007, pp. 34, 40 e 186.

dai fatti. La religione nella sfera pubblica ha oggi un ruolo notevole²⁷, e il fatto che vi siano incarnazioni violente di certe fedi religiose non confuta le migliori versioni di quelle stesse credenze portate avanti da altri credenti, che richiedono per se stesse almeno due cose necessarie per la natura stessa del fatto religioso: da un lato, la non coercizione da parte dello stato rispetto alla possibilità di professare un credo o l'altro; dall'altro, la protezione da parte dello stato – con la sua neutralità – dell'atto di fede personale, che è sempre libero. Questo non si realizza oggi in molti paesi, a volte a causa della natura confessionale di alcuni di loro, in altri casi perché il secolarismo belligerante continua a operare in alcune nazioni per impedire la presenza della religione nella sfera pubblica. Vecchi argomenti contro la religione sono invocati a giustificazione: che essa è irrazionale, che tende all'assolutismo e quindi minaccia e non rispetta la differenza, che essa è disgregante e un agente sociale potenzialmente incline alla violenza, dato che la sua fonte sono quelle passioni irrazionali che più minacciano la gioia di vivere, come la paura, la malinconia e l'invidia. Ci vorrebbe molto spazio per qualificare queste affermazioni. Tante volte il problema che rimane irrisolto è *ciò che si intende per religione*, poiché questa offre ovviamente una ricca semantica²⁸: per l'antichità classica la religione era soprattutto il vero culto; per altro verso, nel mondo moderno, la religione sembra focalizzarsi su dottrine morali, senza quasi nessuna rilevanza attribuita al culto. Oggi i Nuovi Movimenti Religiosi generano in molti casi nuove definizioni adattate alla loro emergenza nella sfera pubblica.

Così come non si può negare che un credo possa essere incarnato superstiziosamente, né che il falso zelo e il fanatismo possano scatenare una violenza cruda e di ordine globale, allo stesso modo non si può nemmeno negare che certe accuse rivolte dall'Illuminismo moderno contro la natura della religione debbano essere riviste e contrastate. Se c'è un'incarnazione superstiziosa della religione, è perché ce n'è un'altra che non lo è. Allo stesso modo, si dovrebbe notare che il fanatico religioso costituisce una minaccia per qualsiasi cittadino nella società, incluso il credente che, lontano da ogni fanatismo, vive con coerenza la sua fede. Non tutte le fedi religiose sono uguali, né possono essere interpretate con un'ermeneutica identica. Vi sono alcune manifestazioni della pratica religiosa che sono pubbliche per loro stessa natura e che in determinate circostanze possono essere vietate nella sfera pubblica, anche se non sempre, pena l'incorrere in qualche forma di violenza non legittima.

È accaduto di frequente nella storia che ciò che viene designato come "religione" abbia cambiato il suo contenuto e che "il nuovo" sia stato vissuto religiosamente, che gli siano cioè state consacrate forze, prestata obbedienza, che sia stato dato credito alle sue promesse, rispettando i suoi riti e simboli, come non avrebbe potuto essere altrimenti. La religione civile di Rousseau²⁹, per esempio,

²⁷ Cfr. P. Berger, *Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger*, in «Christian Century», CXIV, 1997, pp. 972-975 e 978.

²⁸ Cfr. W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, cit., pp. 57-122.

²⁹ Cfr. J. Alvear, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., p. 95.

santifica alcune pratiche nella sfera politica. In particolare, nella prima modernità e nell'Illuminismo, l'ambito cristiano subì delle trasformazioni in direzione di uno spazio che si era iniziato a edificare autonomamente di fronte ad esso: quello del politico. Ecco perché la modernità illuminista, piuttosto che secolarizzare la religione – in quel momento specialmente il Cristianesimo – ha sacralizzato il politico, portando a sviluppo un processo che era già iniziato nel Rinascimento. La sacralizzazione della politica legittima i suoi meccanismi di difesa e di protezione, facendo uso della violenza per costituire il nuovo ordine sociale al fine di stabilire la pace. Né la pace desiderata è stata raggiunta né la religione tradizionale è scomparsa; ma la modernità non ammette tensione fra religione e politica circa l'interpretazione della realtà³⁰. Lo scenario sembra essere cambiato in certa misura con lo stato di diritto.

Lo stato è un'istituzione politica distinta dalla religione. Tra le due sfere ci deve essere rispetto e collaborazione. Lo stato garantisce i diritti fondamentali dei cittadini e la religione è praticata senza dover necessariamente essere privilegiata dallo Stato, senza però che la sua presenza nello spazio pubblico della società sia repressa o legalmente sancita come qualcosa di negativo. Lo stato non assume nessuna religione come propria, rimane neutrale. La libertà religiosa³¹ appare quindi come un diritto che deve essere rispettato e tutelato fino a quando non minaccia un ordine pubblico giusto.

3. La libertà religiosa oggi

Nel XXI secolo viviamo in un mondo globale, cioè organizzato secondo nuove tecnologie e che assume alcuni criteri di organizzazione a livello mondiale che potremmo sintetizzare sommariamente così: il libero mercato, la democrazia come forma politica e la difesa dei diritti umani come codice morale.

Nel mondo d'oggi, la religione ha acquisito un ruolo notevole. Essa può contribuire, e spesso lo fa, alla libertà, alla prosperità e all'uguaglianza; non solo a causa della moralità che l'accompagna, ma perché essa chiarisce il significato della vita e la eleva a una condizione di pienezza. Oggi almeno l'83% dei paesi garantisce un impegno a favore della libertà religiosa tramite le proprie leggi e costituzioni, eppure, nonostante questo, decine di milioni di persone nel mondo continuano a subire restrizioni e violenze a causa della loro religione.

Nonostante il presunto processo secolarizzante della storia, oggi la religione è molto influente e il diritto alla libertà del suo esercizio rimane un compito in sospeso. Nella Chiesa cattolica, il vivace dibattito aperto durante il Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa, che alla fine ha generato la Dichiarazione *Dignitatis*

³⁰ Cfr. M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, cit., p. 154.

³¹ Cfr. R. Navarro Valls, R. Palomino, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Barcelona 2000.

*Humanae*³², è sorto non solo dall'interesse ecumenico della Chiesa, ma anche dalla necessità di difendere la libertà religiosa come diritto civile di tutti i credenti, cristiani o meno, contro i regimi totalitari in cui la religione sopravvive solo clandestinamente, o dove i fedeli sono stati sottoposti a forme estreme di violenza per il solo fatto di praticare la loro fede³³.

Se il XX secolo ha contemplato la Shoah – l'Olocausto ebraico – con stupore, recenti rapporti indicano che 100 milioni di cristiani sono perseguitati nel mondo per la loro fede. A partire dal 2000 si può dire che è morto un cristiano ogni ora. Questa persecuzione è stata portata avanti in 50 paesi, 39 dei quali islamici. I cristiani sono perseguitati apertamente in Corea del Nord, Afghanistan e Arabia Saudita. Così come sono note le persecuzioni in Iraq, Siria e Nigeria. Ma la lista non finisce qui: la Cina, la Birmania, l'India, il Vietnam, l'Armenia, l'Indonesia, la Somalia, il Sudan, l'Eritrea, il Laos, ecc., sono anch'essi teatro di persecuzioni a causa della fede religiosa. In un recente studio, Javier Rupérez³⁴ rileva che i dati più affidabili provengono dal Dipartimento di Stato americano tramite la sua commissione indipendente per la libertà religiosa. La *International Society for Human Rights*, una ONG con sede a Francoforte, sottolinea che l'80% dell'attuale persecuzione religiosa è diretta verso i cristiani. Open Doors, un'organizzazione protestante americana impegnata nella difesa della libertà religiosa e nella diffusione della Bibbia, sostiene che il 75% della popolazione mondiale vivrebbe in paesi con significative restrizioni alla libertà religiosa.

Quali sono oggi le principali problematiche con cui si scontra la libertà religiosa?

1. Il laicismo più bellicoso che promuove la secolarizzazione in Europa è attivo da decenni anche negli Stati Uniti. Vi è un ampio dibattito negli Stati Uniti riguardo al Primo Emendamento, in particolare circa nuove interpretazioni del suo significato in una chiave laicista³⁵ che mirano a privatizzare le credenze e impedire loro di apparire nello spazio pubblico.
2. La libertà religiosa, specialmente in Europa, è difesa come un diritto, ma anche contrapposta ad altri "diritti", rispetto ai quali viene relegata in secondo piano o annullata. Ci riferiamo ai "diritti di non discriminazione per

³² Cfr. Dichiarazione *Dignitatis humanae*, del Concilio Ecumenico Vaticano II, disponibile online a: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html. Resta a tutt'oggi uno dei più importanti documenti a favore della libertà religiosa nella seconda metà del XX secolo.

³³ Cfr. AA.VV. *La liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique*, Centurion, Paris 1965, pp. 10-12.

³⁴ Cfr. J. Rupérez, *La persecución de los cristianos en el siglo XXI*, Cuadernos FAES, n. 172, 2013.

³⁵ I redattori della Costituzione americana non erano laicisti nel senso di agenti politici che volevano privatizzare la religione ed espellerla dalla sfera pubblica nella speranza che si sarebbe estinta. Tuttavia il diritto costituzionale americano, durante gli ultimi sei decenni, attraverso i pronunciamenti della Corte Suprema degli Stati Uniti in relazione all'interpretazione del Primo Emendamento, ha proiettato questa privatizzazione, molto probabilmente a causa dell'influenza del laicismo europeo. Cfr. T. Shah, *Libertad religiosa. Una urgencia global*, Rialp, Madrid 2013, p. 112.

motivi sessuali”³⁶. Sullo sfondo c’è una errata configurazione della sfera legale che non si può ridurre alla mera applicazione delle leggi, né può essere considerata come un confronto tra diritti. Il diritto deve avere a che fare fondamentalmente con la giustizia, rispetto alla quale la legge è uno strumento³⁷ che non produce dei diritti, ma dei doveri degli uni verso gli altri al fine di vivere in pace.

3. Nei paesi retti da regimi totalitari vige ancora una persecuzione religiosa simile o, in alcuni casi, peggiore di quella praticata in passato dai regimi politici dell'ex blocco sovietico. È il caso di Cuba, Cina e Corea del Nord, tra gli altri.
4. Numerosi gruppi terroristici estremisti praticano la persecuzione religiosa, talvolta sotto la bandiera di una visione religiosa radicale. Uno dei più noti è senza dubbio Boko Haram (“L’educazione occidentale è un peccato”) che opera in Nigeria.
5. La definizione stessa di cosa sia la religione è oggi un problema. Poiché la religione è studiata al di fuori del dogma e solo sulla base delle forme razionali illuministe, le religioni rivelate sono state relegate ad essere considerate solo come una fra le molte opzioni possibili. I Nuovi Movimenti Religiosi aspirano a mantenere il titolo di religione, non necessariamente a causa della credenza in un essere trascendente che è adorato e che guida il significato ultimo della vita, ma perché una volta apparse le religioni civili, le religioni senza Dio, ecc., il soggettivismo e la vecchia e sempre attuale sofistica possono configurare nuovi modi di religione, indipendentemente da qualsiasi tratto proprio del fenomeno religioso.

Il compito di conoscere che cosa sia in grado di legittimare la violenza rimane in secondo piano se prescinde dalla trascendenza, di tipo sia religioso sia morale, per ristabilire l’ordine ed evitare l’autodistruzione.

³⁶ La famiglia Johns non fu in grado di adottare un bambino nel Regno Unito nel 2007 perché, essendo cristiani, si temette che il bambino non sarebbe stato educato in modo conforme alla legge dell’uguaglianza sessuale; in particolare, che gli sarebbe stato insegnato che gli atti omosessuali sono moralmente riprovevoli, cosa che avrebbe violato i principi di non discriminazione e uguaglianza. Cfr. *ivi*, p. 181 e ss.

³⁷ Cfr. J.A. Doral, *Cambian las leyes, cambias las conductas*, en R. Lázaro (ed.), *De Ética y Política. Conceptos, historia, instituciones*, Tecnos, Madrid 2013, pp. 46-76.

Lo Stato islamico alla conquista del mondo

Pierre-Jean Luizard¹

Le primavere arabe sono sfociate nella disgregazione di alcuni stati arabi (Iraq, Siria, Libia, Yemen), una breccia nella quale si è andato a inserire lo Stato islamico. Non è quest'ultimo a essere responsabile del collasso di quegli stati, ma è piuttosto questo collasso all'origine del successo di questo nuovo arrivato sulla scena politica e territoriale del Medio Oriente. Lo Stato islamico prospera dove gli stati hanno fallito. Questa causa d'origine è spesso ignorata dai diplomatici occidentali, che hanno giustamente paura delle conseguenze che deriverebbero dall'aprire il vaso di Pandora rimettendo in discussione il sistema statale e i confini di una regione ricca di simboli religiosi e di petrolio. Questa negazione, tuttavia, non rischia di rivelarsi col tempo ben più azzardata di quanto non sia prendere in considerazione un processo nel momento in cui questo si rivela irreversibile? Una vittoria militare non risolverà nulla, a meno che non sia accompagnata da una soluzione politica a livello regionale².

Iraq, Siria, Libano, questi stati hanno in comune una genesi nel mandato francese (Siria e Libano) e britannico (Iraq). Fondati nel 1920 sulle rovine dell'Impero ottomano in violazione delle promesse fatte dagli alleati agli arabi di un grande regno arabo indipendente, hanno dovuto affrontare alla loro istituzione l'opposizione armata delle maggioranze religiose (sciiti e sunniti in Iraq e in Siria). Il tropismo dei poteri mandatarî nei confronti delle minoranze, aggiunto alla mancanza di legittimità dello stato e dei confini, aveva ridotto lo stato in un semplice luogo di potere, divenuto rapidamente oggetto dei desideri dei gruppi regionali e dei clan, portando al confessionalismo. Le minoranze hanno optato per il confessionalismo nel quadro dei regimi autoritari, come l'unico modo per proteggersi dalle maggioranze. Con il succedersi dei regimi autoritari, questi stati hanno fallito

¹ La traduzione del presente saggio è a cura di Graziano Lingua. Con *Stato islamico* o *Daesh* l'autore indica l'autoproclamato *Stato islamico dell'Iraq e del Levante*, meglio conosciuto in Italia come *ISIS (Islamic State in Iraq and the Levant)*. Nella traduzione si manterrà l'espressione generica *Stato islamico* [n.d.t.].

² Con questo articolo mi propongo di completare e aggiornare le analisi sviluppate nel libro da me pubblicato nel febbraio 2015: P.-J. Luizard, *La trappola Daesh. Lo stato islamico o la storia che ritorna* (2015), tr. it. di L. Avellino, Rosenberg & Sellier, Torino 2016. Esso è una versione ridotta e aggiornata dell'articolo *L'État islamique à la conquête du monde*, in «Le Débat», III, n. 190, 2016, pp. 135-153, a cui ho aggiunto un post-scriptum sugli eventi più recenti.

L'obiettivo di rappresentare le varie identità di maggioranza, siano esse legate all'utopia panaraba o al nazionalismo iracheno, siriano o libanese. È questa incapacità di aprire uno spazio di cittadinanza comune che le Primavere arabe hanno portato alla luce.

1. Una resistenza impressionante

Da solo di fronte a un mondo a cui dichiarava guerra e che gli era ostile, lo Stato islamico ha resistito alle campagne di bombardamento della coalizione guidata dagli Stati Uniti, al punto che non sembrava essere stato seriamente compromesso, fino a tempi più recenti, cioè a partire dall'intervento russo (che, prima della battaglia di Palmira, bisogna rilevare, non lo aveva preso di mira in via prioritaria). Le sue battute d'arresto si sono verificate dapprima in aree con popolazioni curde (Kobane, Monti Sindjar) o in aree miste (Diyala). Dove è stato costretto a ritirarsi nelle sue terre preferite (città sunnite dominate dagli arabi come Tikrit o Ramadi), è stato necessario l'intervento decisivo di attori esterni (i pasdaran iraniani a Tikrit, le forze speciali statunitensi a Ramadi).

Soprattutto, non si è prodotto alcun dissenso di grande portata. L'esaurimento delle risorse dello Stato islamico, a causa del costante bombardamento, compreso quello dei pozzi petroliferi, avrebbe potuto provocare malcontento e rianimare pratiche ben note legate alla corruzione. Tuttavia, la corruzione ha continuato a essere combattuta con la più grande ferocia, fatto che marca una differenza rispetto ai nemici locali dello Stato islamico, presso i quali la corruzione è endemica, sia che si tratti di Baghdad o del governo autonomo del Kurdistan. Tuttavia, c'erano segni di un ritorno alle pratiche che lo Stato islamico aveva avuto buon gioco a denunciare tra i suoi nemici. Malgrado tutto, la durezza della vita quotidiana nelle zone che controlla, aggravata dai bombardamenti e dal pugno di ferro con cui gestisce i propri territori, avrebbero potuto causare dei movimenti di defezione. Quando ci sono stati, si è trattato però di fenomeni molto locali e circoscritti.

Ad Aleppo, uno sceicco saudita è stato rimosso dall'incarico per aver qualificato l'esecuzione di un aviatore giordano bruciato vivo in una gabbia nel febbraio 2015 come "contrario all'Islam". Nella regione di Deir el-Zor, i Chaitat, un clan tribale in parte alleato di Damasco, ha pagato a caro prezzo la sua opposizione allo Stato islamico: centinaia dei suoi cittadini sono stati giustiziati fin dal 2014. Gli Albu Nemer, un clan di Dulaym a Falluja noto per essere ostile al regime di Saddam Hussein, avevano collaborato con gli americani nei "Consigli del risveglio". Anche loro hanno pagato a caro prezzo, con dozzine di esecuzioni da parte di membri dello Stato islamico. A Mosul, durante il Ramadan 2015, un'ondata di avvelenamenti ha ucciso diversi combattenti jihadisti.

Certo, la paura può in parte spiegare l'assenza di rivolta. Ma non si governa un territorio così vasto e città importanti come Mosul basandosi unicamente sulle

minacce. Bisogna riconoscere che l'efficacia nella gestione delle città conquistate dallo Stato islamico non è mancata, specialmente in Iraq: la scelta di operare importanti deleghe alle forze locali (gli ex ufficiali dell'esercito di Saddam Hussein, vittime delle leggi anti-baathiste del 2004, le tribù e i clan dei quartieri, l'establishment religioso sunnita dell'era Ba'ath) ha permesso di limitare le defezioni. Inoltre, le numerose vittime civili dovute ai bombardamenti hanno finito di saldare l'intesa della popolazione con lo Stato islamico. I combattenti di quest'ultimo in Iraq sono al 90% iracheni e quindi vivono in mezzo alla popolazione, rendendo gli attacchi indiscriminati ancora più difficili. Infine, il timore di un ritorno del potere centrale ha compensato in gran parte il malcontento potenziale della popolazione di fronte ai tagli dell'acqua potabile, dell'elettricità e al razionamento, nonché alle rigide regole di comportamento imposte dai jihadisti. Le atrocità delle milizie sciite a Diyala e Tikrit, mediatizzate con compiacenza dallo Stato islamico, hanno finalmente convinto i più esitanti che non ci fosse altra scelta se non quella di accettare la "protezione" di Daesh. Allo stesso tempo, i jihadisti non hanno allentato la loro campagna di terrore contro la popolazione sciita: gli attacchi quasi quotidiani hanno fatto migliaia di morti nel 2015-16. Questa è stata una delle grandi vittorie dello Stato islamico: convincere sunniti e sciiti in Iraq che non potevano più vivere insieme.

In Siria, si assiste a un'espansione illimitata del territorio controllato dalle milizie curde. Kobane ('Ayn al-'Arab per gli arabi) e molte altre città conquistate hanno assistito a una pulizia etnica contro gli arabi (lo stesso fenomeno si riscontra in Iraq, a Kirkuk in particolare), le cui case sono state sistematicamente distrutte. L'odio ancestrale tra le grandi tribù arabe nomadi di Jezireh (in particolare i Baggara e i Chammar) e i contadini curdi sedentari non ha avuto bisogno di essere alimentato dallo Stato islamico. Durante la battaglia di Kobane, le milizie tribali arabe avevano sopravanzato lo Stato islamico per andare a combattere le milizie curde dello YPG. I curdi rappresentano solo il 6% della popolazione siriana. I loro obiettivi territoriali li espongono a un contraccolpo tanto più formidabile. Si tratta anche in questo caso di un importante terreno di coltura per lo Stato islamico.

La riconquista di Palmira da parte delle forze combinate dell'esercito siriano e Hezbollah libanese, con l'aiuto dell'aeronautica russa, se da un lato mira ad attirare il sostegno delle opinioni pubbliche occidentali legate al patrimonio archeologico della regione e a riabilitare il regime di Bashar al-Assad agli occhi degli occidentali, per altro verso non può che attizzare ulteriormente l'odio settario e il desiderio di vendetta degli arabi sunniti.

La forza dello Stato islamico non è militare, ma politica. È il decadimento di alcuni stati arabi che ne prepara le condizioni favorevoli. Il sedicente califfato può certamente perdere Mosul e Raqqa. Ma se permangono le cause iniziali del suo successo si espanderà altrove.

2. La migliore risorsa dello Stato islamico: l'impossibile riforma delle istituzioni irachene

È molto facile entrare in un sistema confessionale. Il Libano, la Siria e l'Iraq illustrano come sia però molto difficile uscirne pacificamente. Beirut, come Baghdad, ha sperimentato a partire dall'estate del 2015 grandi proteste contro la distruzione dei servizi pubblici e la corruzione, sempre esplicitamente legata al confessionalismo. L'incapacità dello stato di accogliere queste richieste della società civile, sollevate su iniziativa dei cittadini, ha condannato questi movimenti ad affievolirsi a Beirut come Baghdad, a causa dell'impossibilità per i manifestanti di trovare un partner in grado di prendere in considerazione una società civile che l'irruzione delle Primavere arabe ha pertanto reso imprescindibile.

A luglio del 2015 è iniziato un importante movimento popolare in Iraq³. Partito nella provincia meridionale di Bassora, si è diffuso a macchia d'olio in tutte le parti del territorio ancora sotto il controllo del governo iracheno, l'unico riconosciuto come legittimo dalla comunità internazionale.

È nella provincia di Bassora che le proteste sono iniziate il 16 luglio del 2015. Hanno mirato in particolare a denunciare le interruzioni di corrente elettrica, mentre il termometro superava i 50°C. Considerata una delle province più ricche, la provincia di Bassora è, tuttavia, come molte altre, afflitta dal dissesto dei servizi pubblici. I manifestanti hanno bruciato gomme per interrompere le strade principali, bruciato il quartier generale della municipalità, e anche quello del Consiglio islamico superiore, il partito islamista sciita di cui è membro il governatore della provincia, Majid al-Nasrawi. Scontri con le forze di sicurezza hanno provocato un morto e diversi feriti tra i manifestanti. Il movimento di protesta si è diffuso in altre province irachene e ha preso come luogo di raduno la famosa Piazza Tahrir (Piazza della Liberazione) a Baghdad il 31 luglio. Gli attivisti della società civile hanno richiesto una mobilitazione diffusa attraverso i social network. La denuncia del dissesto dei servizi pubblici, come abbiamo detto, si è rapidamente trasformata in una denuncia della corruzione e dell'abuso di potere della classe politica. Questo stato di cose, va ricordato, ha permesso l'espansione dello Stato islamico dopo il crollo nel giugno del 2014 dell'esercito iracheno minato dalla corruzione ed esso ipotizza seriamente la lotta contro lo Stato islamico. Nonostante la diversità delle rivendicazioni delle singole province, queste manifestazioni si sono concentrate su quattro aspetti chiave: migliorare i servizi pubblici, combattere la corruzione e l'arricchimento della classe politica dominante, riformare la magistratura e i servizi di sicurezza, riformare il sistema politico basato sull'etnia e sull'appartenenza confessionale degli alti funzionari, noto come *muhassasa*. Le proteste si sono intensificate durante la prima settimana di agosto, quando l'ayatollah Sistani, la più grande *marja'* del mondo⁴, ha preso posizione a sostegno di tali richieste e ha messo in guardia il Primo Ministro

³ Cfr. C. Chams El-Dine, *Iraq between Popular Momentum and Frozen Reform*, in «Arab Reform Initiative», marzo 2016 [news@arab-reform.net].

⁴ La *marja'* o "fonte di imitazione" tra gli sciiti è colui che è abilitato dalla sua conoscenza a interpretare la *shari'a*. Incarna l'autorità religiosa sciita.

Haydar al-Abadi affinché «si attivasse contro la corruzione e il confessionalismo» e «prendesse misure coraggiose per combattere la corruzione, licenziando funzionari incompetenti senza guardare alla loro appartenenza a un partito o la loro affiliazione etno-religiosa». Tradizionalmente incline a preservare la stabilità politica, la *marja'iyya*⁵ ha sollecitato al-Abadi a intraprendere riforme drastiche per soddisfare le esigenze della popolazione. La preoccupazione principale di Sistani sembra essere stata quella di evitare la spartizione dell'Iraq e un vuoto politico che, nel caso in cui le riforme non si fossero attuate, avrebbe aperto la strada a forze radicali e milizie sciite filo-iraniane.

3. In nome della religione, i banditi ci derubano!

I movimenti di protesta del 2015 sono stati guidati da giovani e sono stati in larga parte il prodotto di nuovi mezzi di mobilitazione: i social network hanno infatti svolto un ruolo cruciale nella diffusione di slogan e notizie. Tuttavia, anche se i giovani ne sono stati la spina dorsale, il movimento può essere considerato popolare in quanto ha riunito la massa di iracheni non affiliati a un partito, i cittadini iracheni che rifiutano il sistema politico corrotto e le classi dirigenti sciite che dominano la scena politica dal 2003. Accademici indipendenti, intellettuali, professionisti dei media e artisti hanno anch'essi fatto parte del movimento in ogni fase. Il Partito Comunista Iracheno e alcuni dei suoi alleati nell'Alleanza Civile Democratica (*Tabâluḥ madanî dîmûqrâtî*) sono stati la più grande forza sostenitrice del movimento. Questa coalizione è stata costituita per le elezioni parlamentari del 2014 e riunisce membri del Partito comunista, del Partito nazionale democratico, del partito *Umma* iracheno e del Partito popolare. Questi partiti hanno in comune la loro opposizione al confessionalismo e alla loro visione secolare del potere. I membri del Partito Comunista hanno ispirato gli slogan dei manifestanti in diverse province. D'altra parte, i partiti islamisti sunniti e sciiti si sono per lo più tenuti separati. In effetti, questi partiti hanno ritenuto che il movimento fosse loro ostile piuttosto che diretto contro la corruzione e hanno incoraggiato il governo a reprimerlo. I partiti sciiti, in particolare, hanno lanciato una campagna di propaganda per screditarlo. Lo hanno ritratto come una cospirazione straniera per destabilizzare ulteriormente l'Iraq e attaccare la religione. Gli attivisti sono stati accusati di ateismo o addirittura di essere baathisti! Alla fine di agosto del 2015, attivisti e giornalisti sono stati attaccati a Bassora, Najaf e nella provincia di Babilonia. A Bassora, uomini armati hanno attaccato dei *sit-in*, ferendo diversi manifestanti. I servizi di sicurezza non identificati hanno ovunque usato violenza e intimidazioni contro le manifestazioni.

Alla fine di agosto 2015, Muqtada al-Sadr, leader del movimento sadrista, si è differenziato dalle altre forze islamiste sciite fornendo sostegno ai manifestanti e invitando i suoi seguaci a unirsi alla mobilitazione popolare. La Lega dei Virtuosi

⁵ La *marja'iyya* designa l'insieme dei *marja'* che coesistono e la cui imitazione è obbligatoria per gli sciiti.

(*‘Asá’ib ahl al-haqq*), un gruppo armato dissidente filo-iraniano che appartiene al movimento sadrista e che era stato in prima linea contro lo Stato islamico, ha anche partecipato in alcuni casi alla mobilitazione popolare, al fine di rafforzare la sua posizione di principale milizia sciita. Generalmente nota per essere critica del governo di al-Abadi, la Lega dei Giusti ha chiesto di sostituire il sistema parlamentare con un sistema presidenziale, probabilmente per dare alle forze politiche e alle milizie filo-iraniene maggiore libertà di controllare il sistema politico iracheno. Le sue rivendicazioni, tuttavia, non hanno incontrato eco e la sua partecipazione al movimento si è gradualmente indebolita.

Mai gli iracheni hanno avuto più fantasia nel criticare i loro leader e denunciare le loro condizioni di vita. Due slogan emblematici hanno segnato il movimento, insistendo sul legame tra la lotta alla corruzione e la lotta contro il confessionalismo: «In nome della religione, i banditi ci derubano!» (*Bism al-dîn, bâgûna al-harâmiyya!*) e «Mobilitazione popolare contro il terrorismo e mobilitazione popolare contro la corruzione!» (*Hashd didda al-irbâb wa hashd didda al-fasâd!*). Con questi slogan, i manifestanti hanno non solo contestato la corruzione delle élite dominanti, ma anche la strumentalizzazione della religione che mira a consentire ai “mercanti di religione” (*tujjâr al-dîn*) di controllare il potere e la ricchezza. Molti manifestanti hanno chiesto l’istituzione di uno Stato laico (*Dawla madaniyya*) e di una riforma del sistema politico per porre fine al sistema politico post-2003, basato su quote etno-confessionali, mettendo così direttamente in discussione anche la legittimità della élite sciite al potere. Significativamente gli slogan confessionali ed etnici hanno continuato a essere assenti durante le proteste – eccetto quando alcuni gruppi infiltrati hanno tentato di suscitare divisioni – e solo la bandiera irachena è stata brandita.

Un altro slogan, «Nessuna leadership, siamo tutti dei dimostranti!», rifletteva una delle principali caratteristiche del movimento, ma spiegava anche i suoi punti di forza e di debolezza. Il fatto che non ci fosse un partito politico alla sua guida, né una direzione unitaria ha permesso di attirare gli iracheni di ogni tipo. In ogni provincia si sono formati dei comitati organizzativi (*tansiqiyyât*) per omogeneizzare gli slogan e garantire il carattere pacifico del movimento. Durante i primi mesi, l’organizzazione della mobilitazione è rimasta orizzontale, senza un coordinamento coerente tra le province. Nel corso del tempo, alcuni degli attivisti più coinvolti si sono resi conto dell’handicap costituito dal non avere una leadership centralizzata per coordinare slogan e richieste e negoziare a nome dei manifestanti con il governo iracheno. Inoltre, all’inizio di settembre 2015, alcuni attivisti di piazza Tahrir a Baghdad hanno tenuto una conferenza stampa per annunciare l’elezione di rappresentanti fra gli attivisti. Nonostante il fatto che nessun corpo eletto sia alla fine emerso, si è trattato comunque di un primo tentativo di migliorare l’organizzazione del movimento.

Con lo stesso spirito, gli attivisti hanno tentato di ampliare la base popolare di mobilitazione consolidando la loro alleanza con le forze islamiste pro-riforma. Hanno cercato di capitalizzare il sostegno al movimento di Sistani, moltiplicando le

visite e le interviste con i rappresentanti di Sistani a Najaf, al fine di radunare gli sciiti più poveri, che erano in genere molto ostili agli slogan secolari dei manifestanti. Allo stesso modo, alla fine di novembre 2015, hanno incontrato Muqtada al-Sadr che ha chiesto al governo iracheno di proteggere i manifestanti e di rispondere alle loro richieste. Alcuni attivisti laici credevano che un'alleanza con i sadristi fosse giustificata, data la loro base tra i più poveri sciiti e le posizioni favorevoli alle riforme e contro la corruzione del loro capo. Ma altri non hanno mai approvato questa strategia e hanno rifiutato qualsiasi coordinamento con le forze politiche islamiste. Dalla fine del 2015, il coordinamento tra i vari comitati organizzativi ha portato a incontri più regolari tra le province. A seguito di una riunione tenutasi a Bassora il 22 gennaio del 2016, il comitato organizzativo delle dieci province irachene ha annunciato la creazione di un Raduno Popolare per la riforma e il cambiamento, un fronte unificato responsabile della diffusione richieste popolari e unificare movimento rispettando la sua diversità.

4. Una potere incapace di rispondere alle rivendicazioni

Nel tentativo di dimostrare che era disposto a prendere in considerazione le richieste dei manifestanti, Haydar al-Abadi ha annunciato un primo pacchetto di riforme il 9 agosto 2015. Questo annuncio è stato fatto senza consultare le principali forze politiche, in particolare all'interno della coalizione che sostiene al-Abadi al potere, "Lo Stato di Diritto", rischiando così di alienarsi il sostegno dei deputati del suo stesso gruppo. I manifestanti hanno elogiato l'iniziativa di al-Abadi, considerata positiva, ma insufficiente, e gli hanno chiesto di portare a compimento le riforme. Intrappolato dalla chiamata di Sistani e temendo un divorzio con la popolazione, il parlamento iracheno ha approvato all'unanimità il pacchetto di riforme al-Abadi l'11 agosto del 2015. Esso include una serie di misure, tra cui: la riduzione del numero di guardie del corpo di politici di alto livello per ridurre la spesa pubblica; la revisione della sistema salariale della funzione pubblica per assicurare meno ingiustizia; la riduzione dei membri del ministero fondendo alcuni ministeri e limitando il numero del loro personale; l'abolizione delle funzioni di vicepresidente e vice primo ministro; la scelta di non riferirsi più a quote politiche o comunitarie nella nomina di alti funzionari; la creazione di un comitato per selezionare i candidati per diverse posizioni in base alle loro competenze. L'ultimo punto delle riforme era combattere la corruzione attivando il ruolo del Consiglio anti-corruzione (presieduto da al-Abadi stesso), lanciando una campagna denominata "*Min ayna laka badha*" (Da dove viene tutto questo?) e aprendo indagini su casi segnalati di comprovata corruzione. Le funzioni onorarie dei vicepresidenti sono state spesso viste come un mezzo per mantenere il patrocinio di un particolare gruppo piuttosto che per assicurare un governo adeguato. Sopprimerli ha significato privare il predecessore di al-Abadi, il suo principale rivale Nouri al-Maliki, della sua posizione e influenza. Lo stesso è valso per altri politici di primo piano, come Iyad Allawi (ex primo ministro) e Usama

al-Nujayfi (arabo sunnita di Mosul, precedentemente a capo del parlamento).

Alla fine di ottobre del 2015, più di sessanta membri della coalizione “Lo Stato di Diritto” hanno inviato una lettera ad al-Abadi, ingiungendogli di consultarli prima di decidere sulle riforme. Hanno minacciato di ritirare la loro fiducia e non votare per le riforme. Molti di coloro che hanno firmato la lettera ad al-Abadi sono sostenitori di Nouri al-Maliki all’interno della coalizione di governo e membri delle milizie filo-iraniane. Nonostante il fatto che le riforme dovevano combattere ufficialmente la corruzione e l’incompetenza, la mancanza di sostegno che hanno ricevuto dai rivali sciiti di al-Abadi si basa principalmente sulla loro sensazione che il Primo Ministro abbia utilizzato il movimento popolare e il sostegno della *marja’iyya* per eliminare i suoi rivali e creare una piattaforma politica alternativa che avrebbe potuto marginalizzare il loro ruolo.

Le riforme annunciate sono state poco e per nulla applicate. I tre vicepresidenti non hanno lasciato le proprie funzioni, dal momento che la Corte suprema irachena ha stabilito all’inizio di novembre del 2015 che abolire le funzioni di vice-presidente sarebbe stato incostituzionale. Anche la fusione e lo scioglimento di alcune posizioni ministeriali non sono state realizzate. Alcuni ministri si sono rifiutati di lasciare i loro posti e la decisione potrebbe essere ancora una volta valutata come incostituzionale dalla Corte Suprema Federale irachena, sulla base del fatto che solo il Parlamento ha il potere di prendere tali decisioni. Al-Abadi non è riuscito a creare un consenso sulla prima parte della sua riforma e il 2 Novembre del 2015 il parlamento ha negato al primo ministro il mandato di intraprendere riforme senza prima aver trovato un accordo con gli altri attori politici presenti in parlamento.

D’altro canto il primo pacchetto di riforme non è riuscito a rispondere alle rivendicazioni popolari di contrastare la corruzione degli alti funzionari che era una priorità dei manifestanti. Al-Abadi ha mantenuto Hasan al-Yasiri, uno dei suoi partigiani, membro del partito Da’wa, alla testa della Commissione per l’Integrità, responsabile della lotta alla corruzione. Non sorprende quindi che nessuna inchiesta effettuata dopo l’agosto 2015 abbia colpito membri del partito Da’wa o grandi blocchi politici. La situazione di al-Abadi è critica nella misura in cui egli deve affrontare una classe politica alla quale egli stesso è associato e il cui sostegno gli sarà garantito solo a patto che le riforme promesse cambieranno poche cose.

Prima di Haydar al Abadi, Nouri al Maliki aveva tentato di sfuggire al circolo vizioso dei confessionarismi e delle tare ad essi legati. Con la sua coalizione “Lo stato di Diritto”, creata per le elezioni del 2009, aveva fatto il possibile per rispondere alle aspirazioni maggioritarie del suo elettorato, unito dal rigetto del confessionarismo e di una classe politica corrotta. Conosciamo il seguito: minacciato dal proprio campo e dall’irruzione delle primavere arabe, la coalizione aveva dovuto reintegrare rapidamente la casa comune sciita, da cui non ha più cercato di distanziarsi tanto più che lo spettro dello Stato islamico imponeva una unione sacra degli sciiti.

In Iraq il movimento di protesta nato dalla società civile si è quindi scontrato con istituzioni non riformabili. I suoi obiettivi sono tuttavia riformisti e per nulla rivoluzionari. Le sue principali figure credono ancora in un cambiamento all'interno del regime e non invocano un cambiamento di regime. Essi pensano che al-Abadi potrebbe ancora rendere la riforma possibile attraverso un insieme di misure drastiche sostenute da una coalizione pro-riforma basata su una vasta mobilitazione popolare, il sostegno di Sistani, dei sadristi⁶, e le forze politiche laiche. Il seguito degli avvenimenti stava per mostrare come il loro movimento era senza via di uscita nel quadro delle istituzioni in atto.

A partire dalla metà di febbraio 2016 molti assembramenti inauguravano un ritorno delle manifestazioni. Ogni venerdì la folla aumentava e prometteva, se non fosse stata data soddisfazione alle sue rivendicazioni, di occupare l'entrata della "zona verde", il quartiere fortificato al centro di Bagdad dove si trovano i ministeri. Il momento culminante del movimento fu raggiunto venerdì 26 febbraio sulla piazza Tahrir. Centinaia di migliaia di iracheni ripetevano in coro slogan che denunciavano la corruzione, la rovina dei servizi pubblici e il confessionarismo, minacciando di prendere d'assalto la zona verde. Su invito di Muqtada al-Sadr, un'impressionante marea umana era discesa quel venerdì nelle strade per ascoltare il discorso infiammato dell'imam sciita, nonostante le minacce esplicite dello Stato islamico contro la persona del leader religioso. Muqtada ha notevolmente inasprito i toni fino a gridare alla destituzione del governo iracheno. «Questo è davvero troppo! – ha esclamato dall'alto della sua tribuna – il governo corrotto deve essere rovesciato». Ed ha aggiunto: «Bisogna dare una possibilità a persone indipendenti efficaci e scartare quelli che hanno condotto l'Iraq sull'orlo dell'abisso».

Muqtada al-Sadr ha così lanciato un ultimatum a Haydar al Abadi, dando al governo un mese per agire. Venerdì 4 marzo, una nuova manifestazione, questa volta davanti all'entrata della "zona verde", minacciava di degenerare in atti di violenza. Muqtada chiamava ad un immenso *sit-in* davanti all'entrata del quartiere fortificato del potere a partire dal 18 marzo. Stranamente i media occidentali, focalizzati sulla guerra in Siria, hanno praticamente ignorato questi avvenimenti.

Bisogna però constatare che, una volta in più, di fronte alla paralisi del primo ministro, prigioniero delle sue alleanze, il movimento ha perso di vigore fino quasi a sparire i venerdì seguenti.

Ciononostante migliaia di manifestanti hanno continuato ad occupare l'entrata della "zona verde". Venerdì 25 marzo, durante il *sit-in* organizzato da Muqtada, il dirigente sciita sosteneva che il sit-in aveva per obiettivo di «offrire a Haydar al Abadi il sostegno popolare di cui egli ha bisogno», per superare la feroce resistenza dei partiti – compreso il proprio – ad adottare riforme che li privassero dei loro privilegi. Muqtada ha temperato le sue minacce di prendere d'assalto la "zona verde", tanto che consigliava ai suoi sostenitori di abbandonare l'entrata del quartiere fortificato e la domenica 27 marzo, egli è entrato da solo nella "zona verde" per fare il proprio sit-in, acclamato dai sostenitori ai quali egli aveva

⁶ Movimento politico dei seguaci di Muqtada al-Sadr (1973-).

raccomandato di restare pacifici e di non forzare i blocchi delle forze di sicurezza. Il movimento più importante della storia moderna del paese non è riuscito ad altro che a condurre ad un nuovo governo dove alcune “tecnocrati” tentano di dare l’illusione di un cambiamento.

5. I paesi vicini e le grandi potenze alla ricerca di un impossibile consenso

È proprio in Iraq, con lo sfaldamento avanzato dello stato, che bisogna cercare le cause del successo dello Stato islamico. L’avvenire della Siria è tributario di ciò che succede in Iraq. Primo anello della catena di stati arabi di genesi mandataria ad affondare, lo stato iracheno potrebbe sicuramente coinvolgere con un effetto domino il suo vicino rimettendo in discussione le frontiere a livello regionale. E non si può immaginare che il Libano possa restare indenne di fronte a questa situazione.

Tuttavia c’è un altro fatto che spiega la capacità di resistenza dello Stato islamico: l’agenda propria di ciascun paese della coalizione che gli fa la guerra. L’uguaglianza di facciata messa avanti dal governo dell’AKP in Turchia tra il “terrorismo curdo del PKK” e il pericolo rappresentato da Daesh ha presto ceduto alla realtà della politica turca. La guerra tra Ankara e PKK è ripresa su grande scala. Gli alleati turchi del PKK in Siria sono stati d’altro canto i principali beneficiari delle campagne di bombardamento aereo della coalizione portate avanti dagli Stati Uniti, perché essa ha permesso la costituzione di un territorio continuo controllato da un partito considerato da Ankara come “terrorista”. La lotta contro i Curdi in Siria è ormai la priorità di Erdogan. La duplicità di certi servizi turchi verso gli apprendisti jihadisti che hanno ingrossato le fila dello Stato islamico non si è smentita. Come testimoniano gli attentati ormai regolari sul territorio turco, questo non ha tuttavia attirato i buoni auspici dei jihadisti nei confronti del governo dell’AKP.

Contro la Turchia, l’Iran continua la propria politica di sostegno alle comunità sciite del mondo arabo. Teheran crede di aver trovato il modo migliore per fare questo grazie all’alleanza strategica con il governo a maggioranza sciita di Bagdad e con il regime di Bashar al-Assad in Siria, ai quali si aggiunge in Libano il sostegno instancabile di Hezbollah, sovente accusato di essere uno Stato nello Stato. Questa politica confessionalista ha incontrato spesso la volontà di Mosca di ritrovare un ruolo di grande potenza nella regione. Il sostegno di Teheran all’intervento russo in Siria rischia tuttavia di ipotecare a lungo ogni possibile riconciliazione con i sunniti, che rappresentano la maggioranza nella regione e sono intorno al 15% dei musulmani in Russia.

I paesi arabi sunniti si sono impegnati insieme all’Arabia Saudita in una coalizione contro lo Stato islamico. Ma questa coalizione è alle prese con le rivalità tradizionali tra il Qatar e l’Arabia Saudita o tra quest’ultima e l’Egitto del maresciallo Sissi, come dimostra la coalizione araba che è intervenuta in Yemen, dove l’Arabia Saudita non è riuscita a coinvolgere Il Cairo come avrebbe voluto.

Per quanto riguarda i paesi occidentali della coalizione anti-Daesh, essi hanno fatto la scelta di intervenire con attacchi aerei e di delegare gli interventi di terra a forze che sono parti in gioco del conflitto: le armate irachene, i peshmerga curdi dell'Iraq, e perché no, l'armata siriana di Bashar al-Assad. La paura di una situazione di stallo e il rifiuto di vedere morire dei soldati occidentali su un terreno così pericoloso ha giustificato questa scelta. Non può che colpire tuttavia l'assenza totale di un progetto di uscita dalla crisi attraverso una soluzione politica che prenda in conto la disgregazione degli stati. Che cosa propone allora la coalizione guidata dagli Stati Uniti alle popolazioni che vivono sotto il controllo dello Stato Islamico, se non il ritorno ad uno stato predatore considerato come assassino e illegittimo?

Lo Stato islamico approfitta abbondantemente di tutte queste contraddizioni. Il panico delle popolazioni ad esso sottomesse alla prospettiva che ritornino le forze di Bagdad o di Damasco gli permette di imporsi come l'unico protettore degli Arabi sunniti.

6. La componente occidentale dello Stato islamico

Bruxelles, Parigi, di nuovo Parigi e ancora Bruxelles...l'insediamento dello Stato islamico e la serie di attentati in Europa sono semplicemente atti opportunisti, vale a dire sono unicamente una reazione alle sconfitte relative subite dallo Stato islamico in Medio Oriente? O esiste ormai una componente occidentale della strategia dello Stato islamico? Come ha fatto questa organizzazione a impiantarsi in Europa e in particolare in Francia? Lo Stato islamico non ha cessato di metterci in contraddizione con i nostri propri valori. Così è avvenuto con l'ondata di migranti, che ci pone dilemmi insolubili nella misura in cui è impossibile trovare una corrispondenza tra l'umanesimo dei valori europei e un'accoglienza senza limiti di persone disposte a morire per venire in Europa. In un primo tempo condannata come una diserzione, la migrazione verso l'Europa di centinaia di migliaia di cittadini siriani o iracheni, che fuggono la guerra, è ormai chiaramente considerata un'arma dai media dello Stato islamico.

In Francia l'insediamento dello Stato islamico è recente e fa problema. Il paese della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo* e della laicità è diventato l'obiettivo privilegiato dei jihadisti? E se sì, per quali ragioni?

La corrente salafita che propugna un ritorno all'islam dei tempo del Profeta, è apparsa un secolo fa. Questa corrente esiste da tempo in Francia come nel mondo arabo e musulmano, con un tratto pietista e quietista. La grande novità è la deriva jihadista di una parte crescente dei salafiti (in gran parte spiegata nel mondo arabo dal fallimento delle Primavere arabe e dal fiasco della partecipazione islamista alle competizioni elettorali, come in Egitto). La questione è di definire se ci sia un continuum tra il salafismo pietista e il passaggio all'azione nei nostri paesi. Le differenti ricerche non hanno permesso di saperlo: molti di quelli che sono passati all'azione terrorista sono dei "convertiti" recenti (sovente persone giovani

provenienti dall'immigrazione, senza cultura religiosa e approdati ad un islam rigorista da poco, il più delle volte per assolversi un passato da delinquenti). Tuttavia il bagno salafista, che legittima sempre più la costituzione di una forma settaria di contro-società e che alimenta oggi una parte delle moschee e seduce i giovani musulmani che "ritornano" all'islam nelle *banlieu*, può essere considerato come un terreno favorevole al passaggio all'azione.

Si vede come oggi ci sia un substrato che spinge lo Stato islamico a considerare un certo numero di giovani delle *banlieu* legati alla delinquenza, come un terreno di caccia privilegiato. Laddove le nostre società democratiche impongono ai delinquenti di pagare il loro debito verso la società, lo stato islamico offre loro un'assoluzione totale e la redenzione attraverso la *hijra*⁷ verso la Siria e l'Iraq o il passaggio all'azione in Europa. Bisogna sperare che non avvenga una riedizione delle rivolte del 2005, ma se per disgrazia questo avvenisse, le cose sarebbero molto più gravi, perché rischierebbero ormai di svilupparsi in un quadro politico e religioso che potrebbe condurre in Francia ad una guerra comunitaria. A partire da questi contesti ristretti, lo Stato islamico tenta di prendere in ostaggio i musulmani dei nostri paesi suscitando reazioni comunitarie a catena in favore delle campagne terroriste che sono già cominciate.

Perché Daesh se la prende con la Francia, e che cosa rivela l'obiettivo degli attentati del 13 novembre 2015 in termini di strategia geopolitica? La strategia dello Stato islamico è nuova nei paesi occidentali. Essa è stata messa in pratica di recente e vi sono grandi differenze tra gli attacchi terroristici degli anni '80-'90 che erano legati alla guerra civile algerina o all'impegno della Francia verso il regime di Saddam Hussein nella guerra contro la Repubblica islamica d'Iran. Oggi, ci troviamo di fronte ad una strategia deliberata che ha colpito volontariamente contesti noti per la loro apertura e la tolleranza, vale a dire la gioventù "bobo" del X e XI *arrondissement* di Parigi, che era certamente meglio disposta verso le culture dell'immigrazione nella società francese. Prendere di mira lo schermo di tolleranza più manifesto della Francia era un scelta precisa. Ciò che vuole distruggere lo Stato islamico sono precisamente la gioventù borghese bohémienne di Parigi e i tifosi di calcio, che incarnano anche un certo multiculturalismo, per spingere le comunità le une contro le altre. L'obiettivo è troncane ogni coesione di discorso repubblicano e fare in modo che non ci sia altro che diffidenza all'interno delle relazioni intracomunitarie. I jihadisti sono in questo aiutati dalla crisi dell'autorità religiosa nell'islam sunnita, particolarmente evidente nell'islam francese, i cui dirigenti hanno fatto fatica a redigere un comunicato comune sugli ultimi attentati a Parigi. A Bruxelles è l'Europa e i suoi valori che sono colpiti. Anche se il discorso di Daesh indica l'intervento militare francese in Iraq e in Siria, il fatto che la Francia sia l'obiettivo privilegiato ha a che fare con la circostanza per la quale lo Stato islamico vi vede

⁷ Il termine *hijra* viene normalmente riferito alla migrazione di Maometto da Mecca a Medina. Daesh usa invece il termine per indicare lo spostamento dei musulmani dagli stati non islamici per emigrare vero i territori del Califfato (n.d.t.).

opportunità che non trova altrove (tranne che in Belgio). Paese della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, portatore di un universalismo che è nei fatti il porta-bandiera dell'umanesimo europeo, la Francia è attaccata per quello che essa rappresenta nel mondo. E lo è allo stesso modo per le sue fragilità e le sue contraddizioni.

7. Come lottare efficacemente contro lo Stato islamico?

È chiaro che le poste in gioco medio-orientali e quelle europee che lo Stato islamico cerca di amalgamare sono radicalmente differenti per natura e intensità; entrambe le parti condividono delle debolezze, ma esse non hanno una misura comune qui e là. In Medio-oriente c'è un collasso di alcuni stati, segnatamente in Iraq e in Siria, e in Europa, pur se in un contesto differente, non è possibile far finta di niente di fronte ai problemi che si pongono sulla nostra storia e sui processi multiculturalisti delle nostre società. In Francia per esempio gli ideali repubblicani, per quanto siano universalistici, hanno un passato coloniale e sono stati costantemente contraddetti, specialmente in Algeria. L'islam è divenuta così la religione del colonizzato. Per altro verso questi stessi ideali soffrono di una carenza identitaria evidente, perché non hanno niente altro da proporre che l'adesione agli ideali repubblicani. E si vede molto bene come nelle nostre *banlieu* questo non sia sufficiente affinché un certo numero di giovani si possa riconoscere all'interno di un'identità più intima. Ora, l'identità diventa tanto più necessaria quanto più si scende nella scala sociale. Molti giovani provenienti dall'immigrazione non si sentono francesi. Essi non sono del resto né di qui, né di là. Sono emersi così delle *no man's lands* identitarie che costituiscono dei terreni privilegiati per il jihadismo. L'identità è consustanziale all'essere umano. Sapere chi si è permette di accogliere l'Altro. A questo dovremmo prestare attenzione, perché nel momento in cui l'identità è negata o indebolita, essa può provocare reazioni di estrema violenza, circostanza che purtroppo è avvenuta. Più di altri paesi europei la Francia, la cui identità rivendicata dalle élite è esclusiva e molto ideologica, sarà probabilmente per molto tempo l'obiettivo preferito dei jihadisti.

Il sostrato medio-orientale è senza dubbio l'ambito preferito della strategia dello Stato islamico. È in Medio Oriente che occorre agire perché è proprio in Iraq che si situa la culla dello stato islamico. Ora che siamo ufficialmente in guerra dobbiamo identificare che cosa renda forte lo Stato islamico, vale a dire la crisi di una serie di stati medio-orientali come l'Iraq, la Siria, il Libano, lo Yemen, e non lasciare unicamente a esso la possibilità di beneficiare di questa situazione, ma fare al contrario il possibile per anticiparlo su questo terreno. Prevedere semplicemente l'organizzazione di elezioni nel quadro delle istituzioni statali in vigore dopo la disfatta dello Stato islamico sarebbe pericoloso, perché questo non potrebbe che legittimare la divisione delle società: l'esperienza dell'Iraq e del Libano lo illustrano in modo chiaro. Ci vuole un quadro comune, accettato da tutti e considerato tale da legittimare uno spazio pubblico di cittadinanza condivisa, affinché le elezioni

abbiano un senso. Per crearlo, occorre prima però vincere Daesh militarmente.

Questo implica per un verso un approccio militare, come sembra purtroppo evidente, ma che deve tenere in conto della situazione locale. Esso non può delegare sul campo le forze che sono coinvolte nel conflitto, quindi né i Curdi, né le armate ufficiali irachene e siriane. Allo stesso modo deve essere escluso l'impegno dei paesi vicini implicati nel conflitto come la Turchia, l'Iran e i paesi arabi. Sembra inevitabile l'impegno sul campo dei paesi più lontani dal campo di battaglia, quindi gli occidentali, i latino-americani e gli asiatici. Insieme ad un approccio politico che prenda in conto le ragioni per le quali un certo numero di comunità sunnite si sono alleate allo Stato islamico: nello specifico il rifiuto degli Arabi sunniti d'Iraq di ritornare sotto la ferula di un governo a maggioranza sciita, che li ha repressi nel sangue; e, in Siria, il rifiuto di una popolazione a maggioranza sunnita di veder ritornare le truppe del regime di Bashar al-Asad che si sono comportate come sappiamo. Sarebbe necessario che questa coalizione internazionale sollecitasse l'Onu e facesse proposte politiche a coloro che vivono oggi nelle zone conquistate dallo Stato islamico. Diversamente Daesh avrà buon gioco a presentarci come i nuovi crociati, e a legittimarsi come l'ultimo difensore di comunità vittime di violenza. Occorre anche dire che l'entrata in guerra della Russia è stata molto negativa, in quanto è avvenuta a fianco di uno dei campi confessionali, quello sciita, con l'alleanza tra l'Iran Bagdad e il regime di Bashar al-Asad, cosa che si è dimostrata essere l'occasione sognata dallo Stato islamico per dichiarare la jihad mostrando che «i rinnegati sciiti erano gli alleanti dell'Occidente cristiano».

Lo Stato islamico, un'organizzazione che possiamo qualificare come millenarista e messianica, ha dichiarato guerra al mondo intero, accusato di "miscredenza". Questo approccio, che potrebbe apparire suicida, trova in realtà una risonanza sorprendente nel grande scarto tra una jihad globale e un localismo che non è mai smentito. Lo Stato islamico produce un discorso che è ascoltabile tanto dal membro di una tribù araba della Giazira in Siria che da un giovane di una *banlieu* di una città europea. Non c'è un capo supremo, né un grande ordinatore, ma una insegna virtuale che permette, come le reti sociali, di dare un senso e una audience alla sua azione.

Per quanto riguarda i nostri paesi, occorrerebbe uscire dai nostri paraocchi ideologici: la Francia è molto abituata a delle giostre in cui non si guarda la realtà. L'impasse nel quale si trova la laicità francese ne è un esempio. Questa si trova al cuore dei dibattiti senza fine tra gli esponenti di diverse concezioni di ciò che essa dovrebbe essere, senza che una di esse riesca ad imporsi. *La laicità ha funzionato per un secolo come identità nazionale francese, sacralizzata in quanto tale, al modo di una religione civile.* Era l'epoca in cui i nuovi arrivati in Francia dovevano "assimilarsi", senza che questo termine sia ingiurioso. Questa laicità gallicana, volentieri anti-religiosa, è oggi superata dall'evoluzione della società che la rende, nella pratica, impossibile. Pensare che si possa ritornare a un tempo in cui lo Stato definisca il modo in cui vestirsi è totalmente irrealista. Nemmeno la laicità "aperta" o "liberale" oggi raccomandata sarà una soluzione: essa non fa altro che sancire un vago comunitarismo, ancor

meno consensuale dal momento che in Francia non c'è il *common law*. I principi repubblicani, di cui fa parte la laicità, non sono sufficienti a creare un legame sociale e un quadro per il vivere insieme. Una laicità definita come "liberale" finirà con legittimare lo spostamento del sacro dalla nazione verso le comunità religiose. Lo Stato islamico ha lanciato una campagna che invita i musulmani francesi a rigettare la laicità e la scuola repubblicana, mostrando così, oltre alla propria costanza nel colpire la laicità, anche di aver identificato una breccia da sfruttare.

Infine occorre ritornare alla storia della politica musulmana in Francia durante l'epoca coloniale e accettare il fatto che, per esempio, la storia dell'islam non separa la politica dal religioso. È questa un'idea che, attraverso un neologismo nato negli anni '70 con il termine "islamismo", si è imposta in modo errato, poiché legittimava un discorso repubblicano che non corrisponde alla realtà. L'islam non ha mai separato la politica dal religioso, e quando questo è successo è avvenuto attraverso politiche di dominazione coloniale, cosa che spiega perché i musulmani oggi abbiano una visione così negativa della laicità. L'idea secondo cui la laicità sarebbe "l'arma dei nuovi crociati" trasforma coloro che vi aderiscono tra i musulmani degli "harki dell'Islam". La storia dell'Algeria francese è da questo punto di vista particolarmente crudele. Ad aver fallito nell'Algeria francese non sono tanto gli ideali del campo clericale, quanto piuttosto quelli del campo repubblicano, perché gli ideali repubblicani sono stati sistematicamente capovolti nel contesto – lo si è visto con il decreto Crémieux (1870), la concessione della cittadinanza francese agli europei d'Algeria (1885-1889), e in seguito con la non applicazione della legge del 1905 ai musulmani d'Algeria. Gli ebrei e gli europei d'Algeria si sono visti attribuire la cittadinanza francese. Il fatto che l'islam sia diventata la religione del colonizzato l'ha profondamente trasformata. Il padre della nostra scuola laica, Jules Ferry, aveva posto l'accento sulla "missione civilizzatrice" delle "razze superiori", indicando la religione come una fonte di arretratezza. Clemenceau, che aveva severamente affrontato il pregiudizio coloniale di Jules Ferry in nome dell'Illuminismo e dei principi repubblicani, non fu lo stesso che legittimò il protettorato francese sul Marocco (1912) e che mercanteggiò il destino del Medio-orientale con il suo omologo inglese? Nel suo diario, l'11 dicembre 1920, Maurice Hankey, segretario del governo britannico annoterà:

Clemenceau e Foch hanno attraversato [il mare] dopo l'armistizio, ed è stata loro tributata una grande accoglienza militare e pubblica. Lloyd George e Clemenceau sono stati condotti all'ambasciata di Francia...quando furono soli, Clemenceau disse: «Bene, di che cosa dobbiamo discutere?» «Della Mesopotamia e della Palestina», gli rispose Lloyd George. «Ditemi che cosa volete», chiese allora Clemenceau. «Voglio Mosul», rispose. «L'avrete», disse Clemenceau. «Nient'altro?» «Sì, voglio Gerusalemme», continuò Lloyd George. «L'avrete» ha detto Clemenceau⁸.

⁸ S. Roskill, *Hankey. Man of Secrets*, Collins, Londra 1972, vol. II, pp. 28-29.

Gli apprendisti jihadisti ignorano tutti i dettagli di questa storia, ma essa ha trasformato l'islam in una ideologia di combattimento. Un vago risentimento è servito a ispirare un grande racconto vittimario sul quale prospera lo Stato islamico.

Il problema degli universalismi è di non poter riconoscere dei limiti e di escludersi l'un l'altro. Assumere le nostre debolezze e le nostre contraddizioni, invece di negarle, sarebbe già un grande progresso nella lotta contro il terrorismo. Ma ne siamo lontani.

Post-scriptum.

La rivincita degli stati?

Aleppo, Mosul, poi Raqqa, le piazzeforti jihadiste sono cadute uno dopo l'altra nel 2016 e 2017. La fine della territorializzazione dello Stato islamico in Iraq e in Siria pone ormai la questione: che cosa resterà di Daesh dopo la perdita del suo territorio?

Prevedere soluzioni politiche capaci di rispondere alle paure delle popolazioni che sono state fedeli allo Stato islamico o lavorare alla restaurazione degli stati in fallimento? I paesi vicini (Iran, Turchia), come le grandi potenze (Stati Uniti, Russia, Europa), hanno chiaramente scelto la seconda opzione. Lo Stato islamico ha manifestato una resistenza impressionante, solo di fronte a un mondo al quale ha dichiarato guerra e che gli è ostile. Prima di fronte alle campagne di bombardamenti della coalizione guidata dagli Stati Uniti e poi davanti all'intervento russo. Nel settembre 2015, questo intervento ha cambiato i rapporti di forza, permettendo ad un regime siriano moribondo di sperare di riprendere terreno. A propria volta, l'armata turca è entrata in scena a nord di Aleppo a partire dalla fine di agosto 2016, con l'obiettivo prioritario di impedire la costituzione di una zona autonoma curda, contigua alle proprie frontiere. La cooperazione implicita tra Americani e Iraniani nel loro sostegno al governo iracheno ha reso possibile la riconquista di molte città.

Per ristabilire la "sovranità" degli stati in crisi, i paesi della coalizione anti-Daesh si sono affidati alle forze locali, parti in causa del conflitto, e hanno delegato loro la potenza di fuoco, invece di dispiegare le loro truppe sul terreno. Armate irachene, peshmerga curdi in Iraq, in certi momenti combattenti curdi di Siria, alcuni gruppi detti "ribelli" in Siria, si sono visti investiti della missione di riprendere allo Stato islamico i territori che aveva conquistato nel 2014 e nel 2015. L'armata di Bashar-al-Asad non si è, in modo tacito e opportunistico, ugualmente trasformata in una forza sulla quale contare contro il nemico Daesh? In Iraq le successive riconquiste di Tikrit, Ramadi e Falluja sono state accompagnate da abusi contro la popolazione sunnita da parte delle milizie sciite che accompagnavano l'armata irachena. I Curdi si sono impadroniti di vaste porzioni del territorio in Iraq e in Siria, attribuendosi una serie di regioni contese con gli Arabi e i Turkmeni. Da vittime i Curdi sono diventati una minaccia per i non-curdi, come si può vedere a Tuz

Khurmatu e a Kirkuk in Iran o nella Giazira in Siria. Questa regione, storico teatro della rivalità tra tribù arabe nomadi e cittadini kurdi sedentari, continuerà ad essere un focolaio per lo Stato islamico fintanto che esso potrà presentarsi come il protettore degli Arabi sunniti sulle difensive. Il terrore che lo Stato islamico ha largamente mediatizzato contro i suoi oppositori, come contro alcune minoranze – yazidi, sciiti e cristiani – non è in grado di spiegare da solo la scarsità di resistenza agli jihadisti.

Gli interventi diretti dei paesi vicini (Iran, Turchia) e della grandi potenza (Stati Uniti, Russia, Europa) in Siria e in Iraq illustrano il fatto che, ormai, le sorti di questi paesi non sono più nelle mani della loro popolazione. Ora, ogni protagonista della lotta anti-Daesh punta ad obiettivi particolari, differenti gli uni dagli altri, tanto che il gioco delle alleanze, in Siria per esempio, è diventato estremamente confuso. I Russi aiutano i curdi del YPG (Unità di protezione del popolo, braccio armato del PYD – Partito dell'Unione Democratica) contro la Turchia? I Turchi non puntano innanzitutto ai Curdi in Siria piuttosto che allo Stato Islamico? Come si barcamenano gli Stati Uniti tra gli interessi dei loro alleati turchi e il loro sostegno a gruppi armati dove i Curdi sono in maggioranza? Nella lotta che i paesi occidentali conducono contro lo Stato islamico qual è il ruolo del regime di Damasco, sostenuto dalla Russia e dall'Iran?

La sorte delle popolazioni arabe sunnite, che è centrale nel gioco politico attuale, non è tuttavia la solo ad essere in causa, poiché i sistemi politici mortiferi che sono in vigore non vanno con ciò a beneficio di coloro che hanno ufficialmente il potere. Così la popolazione a maggioranza sciita dell'Iraq si mobilita dall'estate del 2015 contro le ricorrenti interruzioni di energia elettrica. Questo movimento, come abbiamo visto, ha acquisito un'ampiezza senza precedenti con manifestazioni di centinaia di migliaia di Iracheni a Bagdad. Venivano denunciati il fallimento dello stato, la rovina dei servizi pubblici, la corruzione della classe politica, e sull'onda di questo il confessionnalismo, reso responsabile dell'inferno che vive l'immensa maggioranza degli Iracheni quando invece, nella "zona verde" per esempio, dove si rifugiano le élites del potere e le istituzioni dello stato, continua a regnare un lusso insolente. «In nome della religione i briganti ci derubano!» è diventato così lo slogan ricorrente in queste manifestazioni, che esprimono l'exasperazione di una popolazione allo stremo e non sono assolutamente il frutto dell'attivismo di un partito (anche se gli slogan hanno talvolta ispirato il partito comunista e i partiti laici).

I differenti attori sembrano proprio essere caduti nella trappola di Daesh: l'impossibile restaurazione di stati ormai falliti, senza legittimità e vittime di un confessionnalismo galoppante, sembra essere la scommessa fatta dallo Stato islamico per rinascere, il più velocemente possibile, dalle sue ceneri.

Rappresentazioni del ruolo delle religioni nella giustificazione e nella risoluzione dei conflitti locali e globali: una riflessione tra Jürgen Habermas e Ulrich Beck

Ilaria Bianco

1. Religione, violenza, pace e i confini variabili tra religioso e secolare

Ragionare sui temi religione/violenza e religione/pace significa interrogarsi anzitutto su quale legame si presuppone sussista tra i termini presi in considerazione, attraverso quali lenti si scelga di osservarli. Gli autori che riflettono su questi argomenti non sono infatti concordi.

Alcuni autori considerano il fenomeno della violenza religiosa in quanto tale, come fenomeno sé stante e intrinsecamente legato alle religioni stesse. Per Mark Juergensmeyer la religione svolge un ruolo fondamentale nelle contemporanee forme di violenza in particolare a causa del nesso tra nazionalismo e religioni. In questo senso, tale forma di violenza sarebbe una reazione antimoderna, antioccidentale e anti-secolare, una ribellione all'esclusione della religione dalla vita pubblica e al prevalere di una visione secolare del mondo e della società: tanto questa visione quanto l'opposizione ad essa sono ormai propri di ogni società nel mondo e sono legati a tensioni, conflittualità e forme di violenza¹. Le forme di violenza religiosa contemporanea sarebbero una reazione al *secular nationalism* e risponderebbero alle medesime logiche della violenza legittima dello Stato, la possibilità di sanzionare attraverso la violenza. Tanto la religione quanto il *secularism* possono essere concepiti come principi ordinativi della società e fondamento del potere e della politica: se quindi lo Stato secolare può avvalersi dell'uso della violenza per far valere i propri principi, allo stesso modo una funzione legittimante della violenza può venire, secondo queste ideologie, dalla religione. Ciò che rende questi conflitti particolarmente pericolosi, che porta a Juergensmeyer a parlare di *cosmic war*, è proprio la loro natura religiosa che li rende radicalmente differenti: la religione, fondandosi su una logica assolutista ed escludente rispetto a tutto ciò che colloca al di fuori dei suoi confini, genera un potenziale di violenza distruttivo e

¹ M. Juergensmeyer, *Rethinking the Secular and Religious Aspects of Violence*, in C. Calhoun et al. (eds), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 185-202: 186.

mortale². Per Scott Appleby è necessario adottare un approccio che colga la religione come fenomeno multidimensionale. Sulla scia di Rudolf Otto, Appleby concepisce la religione anzitutto come esperienza del sacro che suscita necessariamente forti reazioni e militanze, tanto violente quanto pacifiche³. Le religioni come tradizioni, istituzioni, insiemi di pratiche e credenze sono fenomeni che non possono essere rinchiusi in approcci riduzionisti che riconducano fenomeni religiosi o legati alle religioni a uno specifico fenomeno altro. E questo vale per Appleby sia che si parli di religioni come essenzialmente violente sia che le si raffiguri come potenziali strumenti di pace. Scott Appleby è critico nei confronti di autori come Juergensmeyer che da una parte insistono sulla violenza intrinseca e letale della religione in quanto tale e dall'altra riconducono tutte le forme di violenza religiosa a una matrice nazionalista, senza adeguate distinzioni e approfondimenti⁴. D'altra parte Appleby colloca se stesso tra coloro che definisce teorici della *strong religion*, un approccio che isola i caratteri prettamente religiosi di determinate forme di violenza ma anche di non violenza.

Altri autori criticano invece il fatto che si possa istituire un nesso diretto tra religioni e forme di violenza considerate religiose. Il teologo William T. Cavanaugh ha fortemente criticato la tendenza a considerare le forme di violenza religiosa come fenomeni radicalmente differenti nella loro natura di atti violenti e radicalmente altri rispetto a altre forme di violenza. Queste concezioni si fondano su una visione dicotomica tra religioso e secolare che concepisce le due categorie come opposte e in conflitto, una divisione che è tuttavia una costruzione moderna e occidentale e socialmente costruita⁵. Partendo dalle considerazioni di Cavanaugh, ma prendendone in parte le distanze per muovere ancora oltre, Brian Goldstone suggerisce la necessità di indagare le dimensioni di una (seppur a suo avviso non valida) categoria come quella di violenza religiosa come forma di violenza sé stante e i contesti in cui essa assume coerenza e significato⁶. Per Goldstone la categoria di violenza religiosa è funzionale a una determinata concezione di religione nel contesto della concezione secolare e secolarizzata della società occidentale moderna:

nella sua guisa liberal democratica secolarismo indica una relazione complessa con la religione che non può essere espresso in termini di totale antagonismo; piuttosto, sembrerebbe che *specifici tipi di religione* siano sempre e per una miriade di scopi valorizzate o denunciate, legittimate o indebolite, e che la richiesta degli stati liberal democratici non sia tanto che i simboli e i soggetti religiosi scompaiano dallo spazio pubblico quanto che

² M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2000.

³ R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield Publisher, Boston 2000.

⁴ Id., *Religious Violence: the Strong, the Weak, and the Pathological*, in A. Omer et al. (eds), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding* Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 61-57.

⁵ W. T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009.

⁶ B. Goldstone, *Secularism, "Religious Violence," and the Liberal Imaginary*, in M. Dressler et al. (eds), *Secularism and Religion-making*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 104-124.

credenze e pratiche di quei soggetti siano rivisitate [...] in accordo con i valori trascendenti di un particolare stile di vita⁷.

In questo senso, tutte quelle manifestazioni religiose che non rientrano o non sono riconducibili entro questi confini vengono considerati elementi spuri, altri, conflittuali.

Come queste posizioni differenti mostrano, il dibattito su religione-violenza-pace è investito da almeno un quindicennio a questa parte dagli sviluppi nella mai sopita diatriba interna al campo delle teorie della secolarizzazione. In particolare, una molteplicità di approcci, che vanno dal postsecolare alle *multiple secularities* e comprendono vari autori che si collocano più o meno sulle medesime lunghezze d'onda, si fondano su un'idea comune: la necessità di ripensare il *secular/religious divide*, il rapporto tra i concetti e le sfere del religioso e del secolare, i loro confini mobili e permeabili e non più (pensati) fissi e tutto ciò che ne consegue. Mandair e Dressler parlano di *politics of religion-making* per definire il modo in cui certi fenomeni sono rappresentati e definiti come *religiosi* o *secolari*,

la reificazione e istituzionalizzazione di certe idee, formazioni sociali e pratiche come *religiose* nel convenzionale significato occidentale del termine, subordinandole con ciò a una determinata concezione di religione e alle sue implicazioni politiche, culturali, filosofiche e storiche⁸.

Un'ottica in cui si possono leggere anche i rapporti tra violenza/pace e religione. Per questi approcci un ripensamento nei modi di concepire le categorie di secolare e religioso è fondamentale per comprendere le dimensioni di fenomeni come quelli legati alla cosiddetta violenza religiosa nel mondo contemporaneo. Il rapporto tra religioso e secolare deve essere ripensato oltre la mera opposizione, come confronto, interpenetrazione, collaborazione: un superamento di un'interpretazione categoriale che solo può, come nota Nilüfer Göle, permettere di affrontare temi centrali per la modernità nel contesto globale e interculturale in un'ottica che non sia fondata su una prospettiva di pensiero unicamente occidentale⁹. Con specifico riferimento ai rapporti tra religione e Stato, Peter Beyer parla di una condizione post-Westphaliana nel rapporto tra religione e secolare che comporta «l'indebolirsi dell'associazione tra identità religiosa e nazionale, il declino dell'esclusivismo religioso, il relativo aumento del bricolage religioso e la trasformazione dello stile di vita normato religiosamente in un'opzione personale che non ha alcuna relazione con la condizione di cittadino»¹⁰.

⁷ Ivi, p. 105, trad. it. propria.

⁸ A.S. Mandair, M. Dressler, *Introduction: Modernity, Religion-making, and the Postsecular*, in M. Dressler et al. (a cura di), *Secularism and Religion-making*, cit., pp. 3-36: 3, trad. it. propria.

⁹ N. Göle, *Manifestations of the Religious-secular Divide: Self, State, and the Public Sphere*, in L. E. Cady et al. (a cura di) *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 41-53.

¹⁰ P. Beyer, *Questioning the Secular/Religious Divide in a Post-Westphalian World*, in «International Sociology», XXVIII, n. 6, pp. 663-679: 669, trad. it. propria.

Le posizioni cui brevemente si è voluto accennare mettono in luce alcune tendenze: in particolare, nel contesto di un ripensamento di categorie e concetti come religioso, secolare, secolarizzazione anche la natura, le dimensioni e le dinamiche dei fenomeni violenti (e non violenti) legati alle religioni vengono messi in discussione, in ragione da una parte di trasformazioni nel contesto sociale e politico globale che tende verso una sempre maggior diffusione di processi transnazionali e globalizzati e dall'altra dei corrispondenti cambiamenti nelle lenti con cui a questi fenomeni si guarda e con cui si cerca di interpretarli.

Nelle prossime pagine si proporrà una breve riflessione su due autori che nell'ultima parte della loro carriera si sono collocati, talvolta con qualche fatica e ambiguità e non senza ricevere critiche, in questo processo di trasformazione mettendo in discussione in parte le proprie posizioni: Ulrich Beck e Jürgen Habermas.

Accostare le riflessioni dei due autori pare interessante su diversi piani. Entrambi giungono a considerare la religione solo nell'ultima fase della loro carriera, avendola quasi sempre ignorata: sono quindi un esempio lampante del vero *ritorno delle religioni* che, in quanto tale, è anzitutto accademico e muove dall'irrompere di fenomeni come terrorismo e conflitti globali e locali. Entrambi incarnano quell'ambiguità, quel difficile equilibrio nell'analisi del rapporto tra religione-violenza-pace e di molti ragionamenti contemporanei sul ruolo pubblico delle religioni tra religioso e secolare, tra ottica *secolarista* e apertura alle religioni, tra vecchi e nuovi approcci teorici. Entrambi sono stati prominenti teorici della modernità e hanno dato un ruolo fondamentale nel loro pensiero alla riflessività e nel loro approcciarsi ai fenomeni religiosi cercano di integrarli in queste loro concezioni, di utilizzare i loro strumenti teorici, di leggere il nuovo mondo con le lenti di quella modernità e con gli strumenti della riflessività. Beck si focalizza su una dimensione più *macro* e globale, utilizzando i suoi strumenti legati alla dimensione globale della società del rischio e alla dimensione cosmopolitica delle società e si focalizza più sui conflitti tra religioni. Habermas si focalizza forse su una dimensione più *micro* e locale, utilizzando i suoi strumenti legati all'analisi della sfera pubblica e dell'agire comunicativo e si concentra soprattutto sui conflitti tra religioso e secolare. Ma entrambi ritengono che gli Stati non possano svolgere un ruolo in questi processi. Entrambi si focalizzano, quindi, su strategie di gestione dei conflitti che si svolgono nella sfera pubblica, ma non coinvolgono le istituzioni; elemento questo di interesse e anche di criticità.

2. Ulrich Beck. *Le religioni da fattore di rischio a protagonisti della società cosmopolita*

In uno dei suoi ultimi lavori, *Il Dio personale* del 2008, Ulrich Beck, richiamando tutta la sua cassetta degli attrezzi elaborata negli anni, propone una prospettiva teorica sul pluralismo religioso contemporaneo e sulle conflittualità insite in esso che contiene molti temi elaborati e approfonditi negli stessi anni e negli anni successivi da vari

autori¹¹. Nella nostra prospettiva è interessante notare come il titolo originale del libro faccia riferimento al *potenziale di violenza* e alla *capacità di pace* delle religioni: a Beck interessa come le religioni siano e possano essere motori di risoluzione dei conflitti di cui esse stesse sono inevitabilmente portatrici. Come, cioè, lo siano già e come, in base al suo modello, possano più efficacemente esserlo nel contesto della seconda modernità riflessiva e cosmopolita. Ciò su cui in ultima analisi s'interroga Beck è come possano le religioni contribuire a *incivilire* il loro stesso potenziale violento che storicamente hanno sfogato nella società, tra guerre di religione e terrorismo. Già nel 2004 si chiedeva se la trasformazione in senso cosmopolita delle religioni potesse aiutare a «disconnettere il potere vincolante della religiosità dall'affiliazione storicamente determinata a uno specifico gruppo (etnico)»¹². Per Beck è la vocazione universale e la natura intrinsecamente globale delle religioni la fonte della violenza insita in esse, la distinzione tra chi è *noi* e chi è loro: «anticipano, da un lato, l'etica internazionalista della società globale, ma liberano così un potenziale di violenza difficilmente controllabile»¹³. Questo è anche uno dei motivi per cui, a livello scientifico e teorico, il temuto *fallimento della secolarizzazione* spaventa: il *ritorno delle religioni* così inteso significa ritorno della violenza. Per Beck le religioni devono passare dall'universalismo, intrinsecamente esclusivo, al cosmopolitismo, naturalmente inclusivo e sincretico. Questo passaggio è favorito dalla trasformazione in senso individualistico che la religiosità sta conoscendo nella seconda modernità: quelli che chiama *effetti collaterali dell'individualizzazione* possono contribuire a cosmopoliticizzare le religioni e a trasformarle in attori protagonisti della modernizzazione (cosmopolitica) e di pacificazione dei conflitti a livello transnazionale.

Anche per Beck è infatti il legame tra nazione e religione ad aver costituito un potenziale di violenza esplosivo nel Novecento e questa condizione si è aggravata in quella che egli ha definito la società globale del rischio: la sfida di oggi è «che la verità possa essere rimpiazzata dalla pace, un processo decisivo per la sopravvivenza dell'umanità»¹⁴. Per Beck la dimensione sovranazionale delle religioni rende la dimensione dei confini, diversamente dal passato, impossibile da controllare e gestire a livello nazionale. È questo l'errore che commette, secondo Beck, Huntington quando fa coincidere le civiltà presunte in scontro tra loro con entità territoriali definite, seppur con criteri differenti tra loro. E proprio poiché tali conflitti si svolgono a un tale livello che la soluzione più praticabile per la loro risoluzione deve essere interna alle religioni stesse. Sono le religioni che devono

¹¹ U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare* (2008), tr. it. di S. Franchini, Laterza, Roma 2009.

¹² U. Beck, *The Truth of Others: a Cosmopolitan Approach*, in «Common Knowledge», X, n. 3, 2004, pp. 430-449: 442, trad. it. propria.

¹³ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 79.

¹⁴ Ivi, p.203.

incivilire il potenziale di violenza da sempre in loro, poiché la configurazione globale attuale e dei conflitti non consente più di individuare attori esterni in grado di farlo.

Le soluzioni già teorizzate non convincono Beck poiché continuano a spostare il baricentro fuori dalle religioni. Il suo modello, della tolleranza con scopo la pace e non la verità, si fonda sulla prospettiva teorica che mette a punto fondendo varie prospettive sue e non: la cosmopoliticizzazione delle religioni, integrando la teoria della modernizzazione riflessiva con la teoria dell'individualizzazione. Per Beck la modernizzazione riflessiva è il processo che conduce dalla prima modernità fondata su confini netti tra categorie e sfere d'azione alla seconda modernità in cui diventano sempre più frequenti fenomeni che tali confini li spostano e li modificano. Fenomeni determinati dalla modernizzazione stessa che, tuttavia, diventano per essa destabilizzanti. In questo senso la riflessività riguarda l'intero sistema sociale. La seconda modernità non si pone tra non-modernità e modernità, ma tra modernità e modernità (semplice e riflessiva)¹⁵. Nel contesto della seconda modernità si assiste a processi di individualizzazione che si realizzano non come atomizzazione ma come inserimento del singolo in reti transnazionali per effetto di scelte personali. L'immagine del Dio personale in questo senso rappresenta la dimensione individualizzata del credere che, tuttavia, si attua sia in pratiche effettivamente individuali sia comunitariamente. L'individualizzazione è un fenomeno globale e *macro*, storico e sociologico, che *può* riverberarsi anche a livello personale. In questo consiste per Beck la secolarizzazione, non nella scomparsa della religione parallelamente alla modernizzazione. Bisogna riconoscere, per Beck il ruolo della religione nella costruzione della modernità. Nel contesto della modernizzazione riflessiva il corrispettivo *esteriore* dell'individualizzazione nella trasformazione della sfera religiosa è costituito dalla cosmopoliticizzazione, processo che «presuppone la denazionalizzazione e la deterritorializzazione delle religioni» che, a loro volta, svolgono un ruolo centrale nelle trasformazioni in senso individuale della fede che «diventa opzionale e collegata all'autorità del Sé religioso»¹⁶. Per Beck la prospettiva nazionale deve essere sostituita da una prospettiva cosmopolitica: la politica nazionale deve trasformarsi riflessivamente e aprirsi ai problemi della costellazione cosmopolitica anche per agire sul piano nazionale. Allo stesso modo, le religioni, se superano il loro universalismo e liberano il loro potenziale cosmopolita, possono essere attori avvantaggiati della seconda modernità perché incarnano il superamento dei confini nazionali, carattere invece tipico della prima modernità.

Cosmopolitismo delle religioni significa incontro e riconoscimento dell'alterità, culturale e religiosa, e superamento dell'intolleranza, sia in senso etnico-nazionale sia in senso interreligioso e tra religioso e secolare. L'individualizzazione agevola il sorgere di queste forme di tolleranza: «davanti all'istanza morale interiore

¹⁵ U. Beck, E. Grande, *L'Europa cosmopolita: società e politica nella seconda modernità* (2004), tr. it. di C. Sandrelli, Carocci, Roma 2006, p.48.

¹⁶ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 102.

del Dio personale non contano né il ceto né la nazione, né la razza né l'età perché l'individuo trae dignità e diritti dal suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio [...] questo tipo di libertà religiosa individuale è possibile solamente nell'incontro con l'alterità culturale e religiosa»¹⁷.

Questa tolleranza ancorata sul cosmopolitismo delle religioni si fonda «non su verità immutabili, offerte agli uomini come preconfezionate, ma su verità da loro reciprocamente concordate, e in definitiva su regole, accordi, metodi»¹⁸. Tutto ciò si realizza già a livello locale in pratiche cooperative creative per la realizzazione di obiettivi condivisi: istruzione, povertà, migranti; questo dovrebbe per Beck essere traslato a livello teologico e globale: una separazione tra dogma e prassi che disinnesci i conflitti. E per Beck questo ruolo può essere esteso a molte altre forme di conflitti e criticità tipiche del terzo millennio come il cambiamento climatico, le migrazioni di massa, la crescente povertà e divario tra ricchi e poveri: la loro dimensione globale e transazionale è potenzialmente già strutturata per rispondere a problematiche che sono anch'esse globali e non più nazionali.

3. Jürgen Habermas e la razionalità delle religioni

L'interesse di Jürgen Habermas per le religioni emerge con forza soprattutto dopo l'Undici Settembre. Habermas è preoccupato da una parte dal potenziale conflittuale del rinnovato ruolo pubblico e su scala internazionale delle religioni e dall'altra dalla necessità di tenere insieme tale ruolo con la razionalità che deve presiedere la sfera pubblica, il pubblico dibattito e il ruolo delle istituzioni e della politica. Per Habermas «la strumentalizzazione politica del potenziale violento innato in molte religioni» è uno dei fenomeni che contribuiscono a creare l'effetto di un *ritorno delle religioni* rendendo chiaro il fatto che i processi di secolarizzazione non possono più essere immaginati come si soleva¹⁹. Il discorso dell'ottobre 2001 *Faith and Knowledge* è il primo passo: all'improvviso «la tensione tra società secolare e religione è esplosa in maniera completamente differente» rispetto a quella in cui solo fino a poco prima le *parti in causa* si erano confrontate, come gli aspetti etici. All'improvviso la dialettica tra credo religioso e modernità secolare deflagra, portando il confronto su binari totalmente diversi. Il fondamentalismo lungi dall'essere riflussi di culture arcaiche, è un frutto del tutto moderno, prodotto di processi di modernizzazione accelerati ma non radicati storicamente, socialmente, culturalmente. Ripensare la secolarizzazione nelle società postsecolari deve costituire, per Habermas, un obiettivo primario per non perpetrare errori già commessi in passato nei rapporti con altre culture e altre parti del mondo. È importante per Habermas che tutti comprendano le trasformazioni di questi processi, cittadini inclusi, poiché nelle società

¹⁷ Ivi, p. 223

¹⁸ Ivi, pp. 237-238.

¹⁹ J. Habermas, *Notes on Post-secular Society*, in «New Perspectives Quarterly», XXV, n. 4, 2008, pp. 17-29: 4.

contemporanee «la spirale di violenza comincia come una spirale di comunicazione distorta che conduce attraverso una spirale di incontrollata sfiducia reciproca al fallimento della comunicazione»²⁰. Si tratta, in questo caso, di temi tradizionali del pensiero habermasiano e in questo senso l'apertura alle religioni nello spazio pubblico, il tema dell'apprendimento complementare e della 'traduzione' appaiono estremamente coerenti con il background del filosofo tedesco: l'agire comunicativo come condizione della convivenza fondata sul riconoscimento reciproco e non violento contrapposto all'agire strumentale orientato al dominio della tecnica²¹

Per Habermas l'esposizione mediatica e non solo ai conflitti globali e al fondamentalismo, fenomeni presentati come anzitutto religiosi, cambiano la coscienza pubblica dei cittadini delle società ritenute secolarizzate, quelle europee su tutte: «questo mina il credo secolarista nella prevista scomparsa della religione e spoglia la concezione secolare del mondo di ogni tono trionfale»²². Questo è uno degli elementi centrali per Habermas nel definire una società come *postsecolare*. In tali società in trasformazione bisogna elaborare nuovi modi di essere con-cittadini, nuove forme di fiducia e *solidarietà tra estranei* al fine di mantenere «relazioni sociali civili nonostante il crescente pluralismo culturale e religioso» anche negli stati nazionali più radicati²³.

Relazioni non conflittuali di questo genere possono realizzarsi solo attraverso un impegno diretto di tutti i cittadini: «cittadini religiosi e laici possono soddisfare le aspettative normative del ruolo liberale di cittadini solo se contemporaneamente soddisfanno certe condizioni cognitive e riconoscono alle rispettive controparti le stesse attitudini»²⁴. Questo deve realizzarsi per Habermas, per quel che riguarda le religioni, in un mutamento un "farsi riflessiva della coscienza religiosa" attraverso processi di *trasformazione cognitiva* che le chiese cristiane hanno già conosciuto nell'approccio con la modernità. Tale trasformazione tuttavia non può essere imposta né calata dall'alto a livello statale o giuridico. Può essere unicamente un processo di apprendimento da parte delle religioni che non solo consente loro questa trasformazione riflessiva di mentalità ma le rende anche in grado e dà loro il lasciapassare per esprimere le proprie istanze nella sfera pubblica e nel pubblico dibattito attraverso un linguaggio ora condiviso e comprensibile a tutti i cittadini. Tuttavia, ammette Habermas, le religioni non dovrebbero essere le uniche a portare questo *fiatello*: in questo senso il processo di apprendimento dovrebbe essere complementare

prescritto non solo al tradizionalismo religioso ma anche alla controparte secolarizzata [...] una volta che non si intenda più neutralizzare il potere statale escludendo

²⁰ G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2003, p. 35, trad. it. propria.

²¹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), a cura di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986.

²² J. Habermas, *Notes on post-secular society*, cit., p. 5.

²³ Ivi., p. 21, trad. it. propria.

²⁴ J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy», XIV, n. 1, 2006, pp. 1-25: 4, trad. it. propria.

semplisticamente dalla sfera pubblica tutte le espressioni religiose, ecco che diventa indispensabile anche al partito secolare un processo *complementare* di apprendimento²⁵.

Il ragionamento di Habermas si fonda su questa visione dicotomica credenti/laici ancorata evidentemente a una concezione tradizionale del *seular/religious divide* e del *secularism*. Tuttavia nella prospettiva di Habermas si tratta di una forma di apertura: la libertà religiosa intesa come «pacificazione del pluralismo delle visioni del mondo» comporta una distribuzione ineguale degli oneri poiché «solo ai cittadini credenti è richiesto di dividere in due le loro identità separando gli aspetti pubblici da quelli privati» mentre invece una libertà religiosa che sia cooperativa concepisce «i confini tra ragioni secolari e religiose» come mobili e modificabili su accordo di entrambe le parti²⁶. Il ruolo che Habermas attribuisce quindi alla religione nella vita pubblica è maggiore, con ricadute anche nell'influenza delle religioni nella deliberazione politica: Habermas sostiene infatti la necessità di un modello giuridico e politico che includa nel processo di deliberazione democratica tutte le voci presenti nella società, comprese quelle religiose²⁷. Questo non comporta mettere in discussione la neutralità delle istituzioni. Tuttavia «lo Stato liberale [...] non può attendersi che tutti i credenti motivino le loro scelte politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo»²⁸. La neutralità dello Stato non comporta automaticamente l'esclusione della religione dalla sfera pubblica politica a patto che le istituzioni e i processi decisionali restino separati²⁹. Tra sfera pubblica e sfera istituzionale deve permanere un *filtro* che permetta il passaggio unicamente dei contributi tradotti in un linguaggio comune accettabile da tutti. D'altra parte

bisogna che lo stato non riduca preventivamente la complessità polifonica delle diverse voci pubbliche, per non correre il rischio di privare la società di risorse utili alla fondazione del senso e della identità. Soprattutto nei settori più vulnerabili della convivenza sociale, le tradizioni religiose paiono più capaci di articolare sensibilità morali e intuizioni solidaristiche³⁰.

La prospettiva di un apprendimento complementare si pone, per Habermas, come alternativa ai due approcci opposti e ugualmente sbagliati per il filosofo per le società contemporanee ossia quelli che definisce come multiculturalismo radicale e fondamentalismo illuminista³¹. Entrambe queste prospettive sono portatrici di visioni oppostive e incapaci di fornire strumenti di pacificazione dei conflitti. L'una considera gli universi culturali come semanticamente chiusi cui è preclusa ogni possibilità di dialogo e cui ogni forma di universalismo altro, come la democrazia o i diritti umani, possono presentarsi solo come forme di imperialismo ideologico.

²⁵ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro* (2012), tr. it. Di L. Ceppa, Laterza, Roma 2016, p. 398.

²⁶ Ivi, p. 109.

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, cit.

²⁸ J. Habermas, *Tra scienza e fede* (2005), tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma 2008, pp. 31-32.

²⁹ Cfr. J. Habermas, *Notes on post-secular society*, cit.

³⁰ J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 400.

³¹ Ivi, pp. 392-401.

L'altra è intrinsecamente cieca alle differenze e chiusa a ogni possibilità di inclusione delle culture altre in quanto tali. Per Habermas «questi fronti avversi continuano a discutere se la tutela *dell'identità* culturale debba precedere la tutela *dell'integrazione* civica, oppure viceversa» quando invece si tratta di due approcci complementari così come complementare deve essere l'integrazione di tutte le componenti della società: «nell'ipotesi più felice, entrambe le parti dovranno impegnarsi, ciascuna dal proprio punto di vista, a interpretare il rapporto fede/sapere in maniera tale da promuovere una convivenza riflessivamente illuminata»³².

4. Conclusioni

Beck e Habermas hanno il merito, tra gli altri, di aver contribuito al dibattito sui confini tra religioso e secolare adattando i loro frame teorici, pur rimanendo entro i loro confini. Questi tentativi li pongono tuttavia in una posizione ambigua che comporta delle criticità legate al porsi ancora all'interno di quel *secular/religious divide* continuando tra le righe a considerare la religione *il* problema, come portatrice di per sé di un potenziale violento da contenere, un elemento di conflittualità intrinseco. Si trovano entrambi al confine tra due modi differenti non solo di interpretare il fenomeno 'violenza religiosa', ma proprio di definire e inquadrare il tema, le categorie, le dimensioni. Come già detto in apertura, questo ha molto a che vedere con una cesura teorica che negli ultimi decenni si è verificata nel campo degli studi sul fenomeno religioso nelle società contemporanee e in particolare nella lunga e travagliata storia della teoria della secolarizzazione. Il modo di teorizzare il *secular/religious divide* è in un certo senso il confine tra una concezione propria delle teorie classiche della secolarizzazione e delle categorie di religioso e secolare e una concezione che si sostanzia intorno a concetti come postsecolare e *multiple secularities*. Beck e Habermas sono in larga parte riferimenti per queste concezioni; ad Habermas si deve proprio l'affermazione del concetto di postsecolare con tutte le sue criticità e ambiguità.

Le ambiguità proprie delle posizioni di Beck e Habermas, il loro non spingere più decisamente sull'acceleratore della messa in discussione del *secular/religious divide*, causano delle aporie nella struttura generale delle loro argomentazioni. Beck sembra così più vicino a posizioni prossime alla desecolarizzazione piuttosto che a una reale rielaborazione teorica del ruolo delle religioni in senso cosmopolita. Il *religious turn* di Beck sarebbe minato nelle fondamenta dall'uso 'moralizzatore' della religione come sorta di riattualizzazione del cosmopolitismo fondata sull'opposizione tra «una potenzialmente religiosità pacificante e una religione bellicosa»³³. Beck avrebbe sostanzialmente de-secolarizzato la sua idea di modernità riflessiva inserendo l'elemento religioso, ma continuando, etnocentricamente, a utilizzare categorie di

³² Ivi, p. 401.

³³ S. Speck, *Ulrich Beck's 'Reflecting Faith': Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity*, in «Sociology», XLVII, n. 1, 2013, pp. 157-172: 170, tr. it. propria.

pensiero inadeguate, in particolare una concezione occidentale e *protestante* di religione individualizzata. La svolta postsecolare di Habermas, poi, è stata notoriamente oggetto di critiche tanto per un'eccessiva apertura nei confronti del possibile ruolo pubblico delle religioni quanto, sul fronte opposto, per un'impostazione di fatto secolarista e un'inclusione solo strumentale della religione. Jim Beckford, condividendo lo stupore di Hans Joas circa la plausibilità accordata da molti al concetto habermasiano di postsecolare, sostiene che quella di Habermas sia di fatto una falsa apertura alle religioni, sostanzialmente uno specchietto per le allodole:

Habermas fa in realtà poche concessioni alle religioni [...] la sua principale preoccupazione sono lo stato di salute della politica e la moralità pubblica [...] il riconoscimento del potenziale valore della religione nella vita pubblica è relativamente nuova per Habermas ed è probabilmente il motivo che lo ha spinto a usare 'postsecolare'. Ma questo ci dice di più sulla sua preoccupazione per lo stato della politica democratica e la mancanza di solidarietà che su un supposto rispetto che egli può nutrire per la religione³⁴.

Per contro, autori come Talal Asad, Kim Knott o Elizabeth Shakman-Hurd hanno evidenziato come la definizione stessa di religioso e, soprattutto, secolare non sia qualcosa di neutro e dato una volta per tutte, ma frutto di specifiche dinamiche storiche e assetti di potere³⁵. Da come definiamo tali categorie dipendono i modi con cui a essi ci relazioniamo e le modalità in cui li rappresentiamo, ne parliamo, li analizziamo. Tutto ciò è ancor più vero e problematico in un mondo sempre più interconnesso in cui differenti modi di concepire, definire tali categorie e finanche di concepire la loro stessa esistenza si trovano sempre più in contatto.

In una prospettiva ancorata al *secular/religious divide* la violenza, laddove è secolare, è sempre razionale, giustificata, legittima, laddove è religiosa è *tout court* irrazionale, crudele, inspiegabile. Una concezione diversa delle categorie di religioso e secolare come interconnesse, interdipendenti implica una rilettura delle forme di violenza e conseguentemente anche degli strumenti per la gestione della violenza e del conflitto. Approcci che superano il *secular/religious divide* come il *postsecularism* o le *multiple secularities* muovono proprio in questa direzione. Come qualcosa venga etichettato come religioso e qualcosa come secolare e conseguentemente cosa venga rappresentato come razionale o irrazionale, come legittimo o illegittimo dipende da processi di *religion-making* che sono strettamente politici e culturali.

Un esempio è l'analisi che fa, a partire dal caso del nazionalismo Sikh, Mandair. Seguendo Zizek, egli distingue due forme di violenza definite come 'oggettiva' e 'soggettiva'. La violenza soggettiva è «esercitata da un attore chiaramente identificabile come i fondamentalisti o separatisti 'religiosi'» mentre la violenza

³⁴ J. Beckford, *SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», LI, n. 1, 2012, pp. 1-19: 8.

³⁵ T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003; K. Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Equinox, London 2005; E. Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, New York 2008.

oggettiva ha a che fare con «il funzionamento del sistema politico, economico, intellettuale, mediatico dello stato moderno» e considera ogni forma di violenza soggettiva come una violazione della legalità³⁶. Ora, dice Mandair, queste due forme di violenza anche se apparentemente opposte, sono complementari così come l'opposizione tra religione e secolarismo, tra stato e società. In una prospettiva che, con Dressler, chiama post-secolare-religiosa che cerca di riconoscere l'insolubile aporia al cuore del *secular-religious divide*, una terza forma di violenza può essere messa a fuoco: una forma di «violenza simbolica che si esplica nel linguaggio ed è presente nelle forme di dominazione sociale riprodotte nelle nostre tradizionali forme di discorso»³⁷.

In conclusione, possiamo parlare di un superamento, di una ricomposizione, di una destrutturazione del rapporto tra religioso e secolare, ma il cambiamento che è in atto, soprattutto nel modo di analizzare e intendere le due categorie è particolarmente rilevante ed è centrale per affrontare alcune questioni al cuore della società contemporanea, su tutte la conflittualità e la violenza legata all'universo religioso e al relazionarsi con esso.

³⁶ A.S. Mandair, *Translations of Violence: Secularism and Religion-Making in the Discourses of Sikh Nationalism*, in M. Dressler et al. (eds), *Secularism and Religion-making*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 62-86: 62.

³⁷ Ivi, p. 65.

Il Dio unico. Fonte di violenza o capro espiatorio?

Piervittorio Formichetti

1. Il “serpentone monoteistico”: Barrington Moore jr.

Nell'incontro *Monoteismo, chiese e tolleranza: paradosso o utopia?*, organizzato dagli studenti dell'Università di Torino nel 2007, lo storico Massimo Firpo, dialogando col pastore valdese Giuseppe Platone, a un certo punto si era espresso con una frase che voleva essere insieme un postulato e una conclusione: «Il monoteismo ha inevitabilmente in sé dei “semi” di intolleranza».¹ Questa frase rivela una convinzione oggi molto diffusa e che costituisce, per esempio, l’“anima” del saggio di Barrington Moore jr. (1913-2005) *Moral Purity and Persecution in History* (Purezza morale e persecuzione nella storia), tradotto col titolo *Le origini religiose della persecuzione nella storia*. Moore jr., nel suo intento di mostrare che ogni intolleranza violenta (anche laica, ad esempio il Terrore giacobino nella Francia rivoluzionaria) deriverebbe dall’“invenzione del monoteismo” da parte dell’antica casta sacerdotale ebraica all’epoca dell’Esodo biblico (secoli XIII-XII a.C.), ripercorre la storia del monoteismo ebraico-cristiano e quelli che ritiene i suoi inevitabili sviluppi successivi fino al Novecento. Riconoscendo benissimo, per esempio, che nei massacri reciproci tra francesi cattolici e ugonotti nella notte di San Bartolomeo (24 agosto 1572), «la religione servì piuttosto da copertura per altre forme di odio», cioè quelle di emarginazione socio-economica², ma illustrando poi quella che definisce con disinvoltura «la storia del monoteismo giudaico-cristiano nei suoi aspetti politici [...] dai tempi dell’Antico Testamento fino a tutto lo scompiglio della Rivoluzione francese ed oltre»³ come segue: «quello che [i sacerdoti ebrei] volevano era una popolazione spaventata e obbediente»⁴, pertanto, gli antichi Israeliti

¹ *Monoteismo, chiese e tolleranza: paradosso o utopia? I fondamenti storici della libertà di pensiero, di coscienza e di religione nell’Europa moderna*, a cura del Collettivo Kleio, Dipartimento di Storia dell’Università degli studi di Torino - Facoltà di Lettere e Filosofia, 14 febbraio 2007.

² B. Moore jr., *Le origini religiose della persecuzione nella storia* (2000), tr. it. di M. Premoli, Sellerio, Palermo 2002, p. 77.

³ Ivi, p. 136.

⁴ Ivi, p. 38.

vivevano in una teocrazia terroristica sostenuta e giustificata dal monoteismo. [...] L'invenzione del monoteismo da parte delle autorità religiose dell'antico Israele fu un evento crudele e sconvolgente. [...] Ha sconvolto il mondo in quanto il cristianesimo, malgrado la sorprendente e drammatica tolleranza di Gesù verso le peccatrici, ha poi ripreso la vendicativa intolleranza dell'antico ebraismo, l'ha amplificata e istituzionalizzata. [...] possiamo discernere una linea di causalità storica che comincia col monoteismo degli antichi Ebrei, attraversa le eresie del primo cristianesimo, le stragi delle Crociate, dell'Inquisizione e della Riforma, si secolarizza nella Rivoluzione francese e culmina in quelli che lo storico svizzero Jakob Burckhardt, nel XIX secolo, definì con preveggenza «i terribili semplificatori»: il nazismo e lo stalinismo. La lunghissima dall'antico popolo d'Israele allo stalinismo è una fiumana di causalità storica [che] ha una chiara identità e un ovvio punto d'arrivo (o stazione intermedia?) nei regimi totalitari del XX secolo. Senza questa lunga concatenazione causale [...] è difficile vedere come avrebbero potuto sorgere questi regimi. La tradizione monoteistica, a quel punto, era tutt'altro che la causa più importante di nazismo e stalinismo, ma a mio avviso ne era l'indispensabile premessa»⁵.

Come se non si avvedesse dei punti deboli della sua argomentazione - la «linea di causalità storica» discernibile non è piuttosto *posta* da lui come *fil rouge* a favore della propria interpretazione? Perché il «punto d'arrivo» delle «trasformazioni del monoteismo» sarebbe *a priori* «ovvio»? - Barrington Moore jr. ribadisce, nelle pagine conclusive, che

La crescita del cristianesimo dal seno del giudaismo ebbe conseguenze molto significative. Prima di tutto, diffuse il monoteismo, con la sua intrinseca conflittualità, su un'area geografica enormemente maggiore [di quella occupata dal popolo d'Israele]. [...] Il risultato fu una serie di conflitti spesso cruenti, nei quali aveva una parte importante l'atteggiamento vendicativo di chi si sente nel giusto, a difesa della sola religione "pura". [...] Parlare di monoteismo secolarizzato potrebbe sembrare una contraddizione in termini. Ma il linguaggio non ha tanta importanza [!]. I comportamenti che venivano alla luce nella Rivoluzione francese erano quelli ben noti del monoteismo militante: c'era la solita demonizzazione e deumanizzazione degli avversari veri o potenziali»⁶.

Allo stesso tempo, però, la Rivoluzione francese «ha mostrato per la prima volta nella storia che un'enorme crudeltà può esistere in assenza di una religione monoteistica, purché vi sia un'intensa preoccupazione di purezza morale»⁷, e, secoli prima, «crudeltà istituzionalizzate e incoraggiate dai pubblici poteri si incontrano su larga scala anche nel paganesimo, senza chiamare in causa la fede intollerante in un unico dio. I ludi gladiatorii dell'antica Roma [...] ne sono un esempio ben noto»⁸; tuttavia, Moore jr. torna a dire:

La persecuzione vendicativa, giustificata e incoraggiata da forme variabili di monoteismo e assolutismo morale è una tendenza spaventosa, che oggi permea la civiltà occidentale⁹,

⁵ Ivi, pp. 47-48.

⁶ Ivi, pp. 138-139.

⁷ Ivi, p. 171.

⁸ Ivi, p. 138.

⁹ Ivi, p. 141.

e, senza dire di più su *quali* siano gli àmbiti dell'Occidente soggetti all'intolleranza monoteistica, conclude che

la persecuzione militante e organizzata sia stata un prodotto del monoteismo militante, che non offre molte speranze¹⁰.

Con tutto ciò, Barrington Moore jr. – come molti di coloro che condividono il suo punto di vista – si serve giustamente di episodi storici di intolleranza religiosa monoteista, ma li inserisce in quella che risulta a sua volta una «terribile semplificazione»: è tutta colpa del monoteismo. Non basta, infatti, accontentarsi della semplice definizione di monoteismo o di monismo, cioè una «fede nell'esistenza di una verità universale e oggettiva per quanto attiene alla condotta e alla conoscenza, e nella possibilità di una società armoniosa e perfetta totalmente libera dal conflitto», come la definiva Isaiah Berlin (1909-1997)¹¹, senza preoccuparsi di chiarire la dialettica tra il soggetto/oggetto della credenza monoteistica/monistica e i credenti in quanto individui. La posizione di Berlin, infatti, non è *tranchant* come quella di Barrington Moore jr., tuttavia anch'egli è molto diffidente verso le forme di «pensiero unico» perché, secondo lui, portano velocemente alle forme di potere unico, cioè al dispotismo e quindi alla repressione o all'eliminazione dei dissenzienti. E questo perché ogni approccio universalista, «riducendo ogni cosa al minimo comune denominatore, [...] spoglia la vita e gli ideali delle peculiarità che danno loro senso»¹².

Bisogna allora chiarire i molteplici rapporti che ogni individuo può avere con il monoteismo/monismo, e chiarire, dunque, quale sia la natura del soggetto del monoteismo o dell'oggetto del monismo. Ogni individuo, infatti, può avere con il monoteismo una relazione di coscienza differente da quella di un altro individuo in base al proprio livello culturale (che cosa si conosce del monoteismo, e con quali «coloriture emotive» esso è stato recepito) e morale (con quale disposizione etica ci si avvicina al monoteismo conosciuto), pur richiamandosi alla stessa forma di monoteismo o di monismo, il quale - in quanto tale - ha e mantiene valore *universale*:

- Si *sfrutta* il valore universale come mezzo di accrescimento del potere, d'influsso sulle decisioni altrui, di dominio: è il caso della *strumentalizzazione* (non credo e non mi interessa la verità universale, ma difendere la forma organizzata che la promuove mi è utile per arrogarmi o mantenere potere, privilegi); questo atteggiamento nei confronti del valore universale presuppone una *forma mentis* lucida, ma che unisce, in modo disonesto

¹⁰ Ivi, p. 175.

¹¹ I. Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica*, in *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee* (1990), tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano 1994, p. 330.

¹² I. Berlin, *Il ramoscello incurvato*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 341.

intellettualmente, la conoscenza del valore in questione con un utilitarismo egoistico di base.

- Si *crede* che il valore universale dimostri che il tale monoteismo/monismo, in quanto unico principio degno di essere seguito, autorizzi all'esclusione di tutti gli altri principii etici (esclusivismo) anche al prezzo di eliminare i loro sostenitori: è il caso del *fondamentalismo estremistico* che può trapassare nel terrorismo armato (la verità universale in cui credo mi permette di eliminare tutto quello e tutti quelli che non le sono conformi); questo è il caso delle persone manipolabili e facilmente fanatizzabili perché sprovviste culturalmente, tendenti a non farsi domande, a non saper criticare e, se necessario, disobbedire all'autorità che impone loro di vivere e rappresentare in modo estremistico il valore universale di riferimento.
- Si *scopre* che il valore universale è tale poiché è così profondamente radicato nella natura umana da non poter essere cancellato da un'ideologia, da una forma particolare di religione, da una qualsiasi "sovrastruttura" (usando un termine marxista); è dunque un valore universale non posto, ma (ri)conosciuto, (ri)scoperto, che non sempre confligge con le espressioni particolari, bensì ne è l'"anima". Si tratta quindi della *libera adesione razionale*. A loro volta, le espressioni particolari, se opportunamente tutelate dalla legge, possono costituire non soltanto il pluralismo religioso necessario in una società multietnica, ma anche un'opportunità per comprendere dal vivo che, pur attraverso la diversità delle forme di esperienza e di espressione, il rapporto umano con il Trascendente è appunto una realtà universale perché connaturata all'essere umano in quanto tale, quindi possono costituire un possibile argine all'estremismo e all'intolleranza. Questo approccio presuppone la *capacità critica*, e non semplicemente l'assenso o la negazione assoluti verso il valore universale. La (ri)scoperta, infatti, è sovente conseguenza dell'osservazione e dell'approfondimento, e ciò presuppone a sua volta la coesistenza della libertà di espressione per chi diffonde la conoscenza del valore universale, e della libertà di accesso e di ricerca per chi recepisce gli elementi caratterizzanti del valore universale come importanti, se non fondamentali, per la vita di ciascuno.

Date queste molteplici possibilità, l'imposizione violenta, dovuta all'intolleranza e foriera di persecuzione contro i dissidenti, sarebbe certamente possibile, ma ovviamente non sarebbe causata dal monoteismo/monismo in quanto tale, bensì dal comportamento delle persone che vi si rapportano. Anche nei totalitarismi del XX secolo – nazismo, fascismo, socialismo sovietico e cinese – questi due approcci alla "verità unica" di riferimento erano coesistenti: c'erano insieme funzionari fanatici e funzionari opportunisti. Dunque il fanatismo e l'ipocrisia non nascono dal monoteismo/monismo in sé, ma dalla libertà degli individui che vi aderiscono. Perciò appare più verosimile storicamente – cioè sotto l'aspetto della storia delle istituzioni religiose – il giudizio di Joseph Weizenbaum (1923-2008), secondo cui le

«religioni organizzate» possono degenerare in cause di conflitti e di intolleranza non perché monoteistiche, ma perché «si strutturano esternamente», cioè danno vita a istituzioni con potere burocratico-normativo di controllo sociale, anziché guidare le persone a scoprire che «Dio è dentro ognuno», ed è, insieme, l'amore per l'altro e la capacità di vivere questa dimensione¹³.

2. Una vista migliore: John Locke

La necessità di distinguere chiaramente tra fede religiosa, appartenenza a una struttura religiosa (chiesa), fanatismo religioso e strumentalizzazione della religione, ci viene, forse sorprendentemente, dal passato: John Locke (1632-1704), uno dei “padri” del liberalismo – nato in gran parte proprio sul sangue delle “guerre di religione” europee dei secoli XVI e XVII – nei suoi principali scritti sulla tolleranza si esprime al riguardo in modo inequivocabile e onesto.

Posto che, come egli scrive nel *Saggio sulla tolleranza*, «gli uomini acquisiscono abitualmente la loro religione all'ingrosso, e fanno proprie le opinioni del loro partito in un sol mucchio»,¹⁴ le crudeltà da parte dei persecutori sui dissenzienti in materia di religione – dice nella *Seconda lettera sulla tolleranza*, citando dalle *Brevi considerazioni intorno alla Lettera sulla tolleranza* del suo interlocutore epistolare Jonas Proast –

hanno la sventura di essere comunemente considerate ragioni tanto fondate di prevenzione contro ogni religione che ne faccia uso, da rendere inutile un suo esame più approfondito; sicché si è tentati di respingerla come falsa e detestabile insieme, senza avere mai la condiscendenza di prenderne in considerazione i motivi e i fondamenti razionali, [poiché] gli uomini sono perlopiù riluttanti ad un giusto esame delle cose là dove è nel loro massimo interesse metterlo in atto¹⁵.

È dunque colpa della religione – cristiana nel contesto della vita e dell'opera di Locke; ma la domanda si può oggi estendere anche ad altre religioni – se tra coloro che si richiamano a una fede religiosa si trovano gli intolleranti e i persecutori violenti? Se sì – argomenta Locke nella *Prima lettera sulla tolleranza* –

la religione cristiana è la peggiore di tutte, ed è indegna sia di essere professata, sia di essere tollerata dallo Stato. [...] Ma lungi da noi dire questo di una religione contraria ad ogni cupidigia, all'ambizione, ai dissidi, alle contese e ai desideri terreni, la più misurata e pacifica tra tutte quelle che sono mai esistite. Si deve dunque cercare altrove la causa dei mali che si imputano alla religione; e se si esamina la cosa nel modo giusto, si vedrà che [...] non la diversità di opinioni, che non si può evitare, ma il rifiuto della tolleranza a coloro che

¹³ Intervista in *La pensabilità del mondo*, a cura di S. Maffettone, RAI Educational, 2006 (replica RAI Uno, 9 ottobre 2009).

¹⁴ J. Locke, *Saggio sulla tolleranza* (1667), in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, UTET, Torino 1997, p. 104.

¹⁵ J. Locke, *Seconda lettera sulla tolleranza* (1690), in Id., *Scritti sulla tolleranza*, cit., pp. 195-196, 210.

hanno opinioni diverse, che avrebbe potuto essere concessa, ha prodotto la maggior parte delle contese e delle guerre di religione.¹⁶

Infatti, mostra Locke passando poi direttamente al nucleo del problema, cioè alla sostanza della fede religiosa (tramandata nel Nuovo Testamento nel caso del Cristianesimo),

Se dobbiamo prestare fede al Vangelo e agli Apostoli, nessuno può essere cristiano senza la carità e senza la fede che agisce con amore, non con la forza¹⁷.

[...] consistendo la religione vera e salutare nella fede interiore [...], la natura dell'intelletto umano è tale che esso non può essere costretto da alcuna forza estrinseca [...] se l'intenzione è quella di mutare il giudizio della mente¹⁸.

[Un uomo] sia cristiano o sia pagano, nei suoi confronti ci si deve astenere da ogni violenza o offesa. Al criterio della giustizia si devono aggiungere i doveri della benevolenza e della carità. Il Vangelo lo comanda, la ragione lo suggerisce¹⁹.

L'intolleranza e la violenza contro i dissenzienti religiosi sono anzi indicate da Locke come segni della *non appartenenza* alla “vera Chiesa” cristiana; la quale, dunque, non coincide con una delle molte Chiese confessionali, ma è *trasversale a tutte* quante esse – e, in realtà, anche a tutte le diverse religioni. Così infatti nella *Seconda lettera sulla tolleranza*:

Chi è fuori dalla retta via è altrettanto propenso, e credo di poter dire più propenso degli altri, a usare la forza. Perché la verità, e intendo la verità del Vangelo, che è quella della vera religione, non è violenta, ma dolce e mite, e preferisce le preghiere e le suppliche, piuttosto che la forza²⁰.

Dio solo può aprire l'orecchio affinché possa udire, e aprire il cuore perché possa comprendere; e lo fa al momento che è giusto per Lui, e a coloro a cui si compiace, per Sua grazia, di farlo; non invece a seconda della volontà e del capriccio dell'uomo, quando [questi] ritiene opportuno costringere i suoi fratelli con le punizioni. [...] Non si addice né a voi né a me prescrivere, nella grande e misteriosa opera della salvezza, mezzi diversi da quelli che Dio stesso ha disposto, perché immaginiamo che possano essere utili o che siano necessari²¹.

La violenza come mezzo di conversione religiosa o di correzione è perciò *in primis* un errore, un autoinganno dei credenti intolleranti, poiché – così facendo – mostrano di non avere compreso realmente né il nucleo della religione, né – dunque – l'“identità” e la volontà della Divinità. Nella sua intelligenza di tali basi della fede

¹⁶ J. Locke, *Lettera sulla tolleranza* (1689), in Id., *Scritti sulla tolleranza* cit., p. 178.

¹⁷ Ivi, p. 132.

¹⁸ Ivi, p. 136.

¹⁹ Ivi, pp. 140-142.

²⁰ J. Locke, *Seconda lettera sulla tolleranza*, cit., p. 202.

²¹ Ivi, pp. 212-213.

religiosa, John Locke si rivela profondo e, in un certo senso, precorritore dei tempi. Il XX secolo appena conclusosi, infatti, è stato segnato da una sorta di scissione schizoide tra i fautori del relativismo e dell'indifferenza da un lato, e i fautori del fondamentalismo intollerante dall'altro lato, che hanno portato e portano il pensiero a oscillare fra entrambe le risposte (illusorie) alle «domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi»²²:

Una volta riscontrato il fatto di una pluralità, non facilmente riducibile, di opinioni in tutta una serie di campi, se ne è derivata la conclusione del carattere privato, se non soggettivo, della verità, e ci se ne è appagati. [...] Non è certo un caso che [...] l'epoca della tolleranza intesa come radicale indifferenza della «verità» altrui per la mia «verità», abbia conosciuto scoppi di fanatismo senza uguali, e l'uso indiscriminato della violenza al servizio delle «idee». Quando in un contesto di indifferenza si riscopre l'universalità di diritto della verità, essa assume spesso i tratti deformati della totalizzazione violenta e arbitraria.²³

L'indifferenza generale verso la questione della verità sul senso dell'esistenza, infatti, non può essere mai positiva: anzi, si può dire che sia realmente *dis-umana*; ma nulla come questa indifferenza provoca la reazione dei fondamentalisti religiosi, i quali – viceversa – credendosi gli *unici* detentori della comprensione della verità e delle norme etiche che ne derivano, si sentono chiamati a riportare la società sull'«unica» retta via agendo con qualsiasi mezzo, compresa la violenza armata, illudendosi di eliminare l'errore eliminando l'errante, di «distruggere il male col corpo del malato, se è necessario», come dice ne *Il nome della rosa* il religioso fanatico e omicida Jorge da Burgos. I recenti attentati da parte del jihadismo islamico in precisi contesti rappresentativi del cosiddetto “stile di vita” dell'Occidente, e le blande risposte culturali e politiche di quest'ultimo, rappresentano tristemente questa dialettica tra non-azione cronica e reazione acuta.

3. Il Dio nonviolento: Gandhi, Lanza del Vasto, Girard

Tra la dispersione nell'indifferentismo relativistico e la concentrazione esclusivistica nel fondamentalismo violento, una migliore comprensione del trascendente e della religione - analoga, *mutatis mutandis*, a quella leggibile in Locke - ci giunge, ironia della storia, da un Paese che subì la colonizzazione della potenza britannica cui Locke apparteneva, e da un uomo che contro di essa si batté per mezzo della nonviolenza, su basi spirituali e perciò più profonde di quelle politiche: Mohandas Gandhi (1869-1948).

Molti insegnamenti del Mahatma Gandhi sono stati diffusi in Italia dal suo discepolo Giovanni Giuseppe Lanza del Vasto (1901-1981), che frequentò Gandhi tra il 1937 e il 1938 nel suo viaggio in India, di cui ha narrato le principali esperienze nel libro *Pellegrinaggio alle Sorgenti*. Conosciuto anche con il nome indù Shanti-das

²² Benedetto XVI (J. Ratzinger), Lettera enciclica *Deus Caritas est*, Città del Vaticano 2006, § 2.

²³ D. Marconi, *Introduzione*, in J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, cit., pp. 73-74.

(Servitore della pace, datogli da Gandhi stesso) e fondatore in Francia, dopo il ritorno in Europa, delle Comunità dell'Arca, Lanza del Vasto conobbe bene il pensiero religioso del *leader* nonviolento indiano. Sovente definito "sincretista" per esigenze di rapidità, Gandhi in realtà trascendeva le varie forme culturali della Divinità. Per Gandhi – nota Lanza del Vasto – Dio, carità, forza interiore e verità sono quasi un'unica realtà:

«Una volta dicevo: Dio è verità. Ma ci sono stati uomini capaci di negare Dio. La loro stessa passione per la verità porta certuni a negare Dio, e a loro modo con ragione. Perciò adesso dico: La verità è Dio». [...] E occorre aggiungere: Dio è Amore. Per noi Dio è amore; in se stesso è Verità (Soet significa [in sanscrito], a sua volta, verità, sostanza ed essere). Ecco una cosa più cristiana che indù (l'Indù ortodosso dice invece: "Per noi Dio è Cit, cioè Conoscenza"). [...] Per parlare della verità, Gandhi trova parole di ardore e di tenerezza: «La verità è potente come il fulmine, delicata come il fiore di pesco»²⁴.

Gandhi descrive dunque Dio-Verità-Amore con immagini tratte – non a caso – dalla natura e collegabili al simbolismo tradizionale sia maschile (il fulmine) sia femminile (il fiore), cosa che ricorda i due principii fenomenici del Taoismo cinese dove il *Tao* (Via, Senso, dell'universo e dell'uomo) è unico ma si manifesta sia nelle forme *yang* (luminoso-maschile-diurno-solare...) sia in quelle *yin* (oscuro-femminile-notturno-lunare...). Ma anche il Dio unico giudaico-cristiano, e molti secoli prima della celebre frase di papa Giovanni Paolo I «Dio è Papà, e più ancora è Madre», era descritto da alcuni autori biblici come Realtà dotata di amore sia paterno-maschile sia materno-femminile:

Hai visto come il Signore tuo Dio ti ha portato, come un uomo porta il proprio figlio, per tutto il cammino che avete fatto finché siete arrivati qui²⁵.

Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se ci fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai²⁶.

Ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare²⁷.

Avrò compassione di loro come il padre ha compassione del figlio che lo serve²⁸.

L'affinità tra il monoteismo giudaico-cristiano e quello dell'indù eterodosso Gandhi si ritrova quindi nella concezione della nonviolenza del Mahatma, la quale

²⁴ Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti. L'incontro con Gandhi e con l'India*, Jaca Book, Milano 1978, p. 146.

²⁵ *Deuteronomio* 1,31-32.

²⁶ *Isaia* 49,15.

²⁷ *Osea* 11,4.

²⁸ *Malachia* 3,17.

si riassume in una parola: *Oehimsa* [oggi più frequentemente traslitterata con *Abimsa*], la dottrina e la pratica della Non-Violenza. In senso etimologico, *Oehimsa* vuol dire astensione dal nuocere. In questa accezione negativa, la parola è indù così come la corrispondente virtù, praticata dovunque in India, dai saggi e dal popolo, fin dai tempi più remoti. [...] Nella sua accezione positiva, quale Gandhi la definisce e la pratica, l'*Oehimsa* è una virtù cristiana che non differisce dalla carità. È anzitutto una benevolenza meravigliata e misericordiosa verso tutto quello che vive.²⁹

L'attitudine descritta e auspicata da Gandhi è infatti la stessa insegnata da Gesù:

Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*. Ma io vi dico: amate i vostri nemici, e pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli, che fa sorgere il suo sole sui cattivi come sui buoni e fa piovere la sua pioggia sui giusti come sui malvagi³⁰.

«Maestro, qual è il più importante comandamento della Legge?» Gli rispose: «*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente*. Questo è il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*»³¹.

Gandhi inoltre conosceva bene la famosa esortazione

Avete inteso come fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra³².

e la interpretava così:

Se ti colpisco sulla guancia destra e tu mi schiaffeggi a tua volta, il patto di lotta è concluso: a noi due, ora! Se invece mi porgi la guancia sinistra e mi dici: "Ti permetto di colpire anche questa, amico: sopporterò volentieri questa pena per farti comprendere che hai avuto torto", allora le braccia mi cadono, la collera cede il posto allo stupore e lo stupore alla riflessione³³.

Anche questo insegnamento ha un parallelo nel Taoismo cinese. Nell'*I Ching*, il «Libro dei Mutamenti», più antico del Vangelo di forse mille anni e lontano da esso nello spazio ma sovente vicino nelle sue intuizioni (codificate in immagini) sulla spiritualità dell'uomo e sull'universo, si ritrova il consiglio di non provocare la reazione del malvagio ostacolando con la violenza:

Sotto il cielo vi è il monte: l'immagine della ritirata. Così il nobile tiene lontano l'ignobile: non irato, ma pacato.

Il monte s'innalza sotto il cielo, ma è nella sua natura giungere a un arresto finale. Il cielo invece si ritira dal monte, a distanza, verso l'alto, così da rimanere irraggiungibile. Questa è l'immagine del comportamento del nobile di fronte all'ignobile che sta salendo. Non lo

²⁹ Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, cit., pp. 97-98.

³⁰ *Matteo* 5,43-45.

³¹ *Matteo* 22,36-40.

³² *Matteo* 5,38-39.

³³ Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, cit., p. 102.

odia, poiché l'odio è una sorta di partecipazione interiore con la quale ci si collega all'oggetto odiato. Il nobile mostra la forza (cielo) portando l'ignobile all'arresto (monte) con il suo riserbo³⁴.

E proprio sul rapporto tra violenza e religione, Lanza del Vasto poté udire Gandhi esprimersi così:

È cosa nobile difendere colla spada i propri beni, il proprio onore e la propria religione, ma è anche più nobile difendere tutte queste cose senza recare danno all'aggressore. Però è vile e vituperevole [...] abbandonare il posto per salvare la propria pelle e lasciare beni, onore e religione in balia del furfante. [...] La clemenza del pecorone o del coniglio non ha significato alcuno. Bisogna avere la potenza per essere capaci di rinunzia. Bisogna avere coraggio per rinunciare alla violenza³⁵.

In questa comprensione del coraggio come qualità indispensabile alla nonviolenza, Gandhi si rivela simile a due personalità lontane nel tempo, ma anche tra loro e da lui: Lattanzio, Padre della Chiesa del IV secolo, che su ciò scrisse:

La religione non è da difendere uccidendo, bensì morendo; non con l'aggressività, ma con la pazienza; se vuoi difendere la religione spargendo sangue, così non la difendi, ma la inquina e la violi³⁶.

e Sergio Quinzio (1927-1996), che evidenziava come la nonviolenza abbia un principio in Dio stesso, nella sua apparente debolezza:

Tutte le volte che Dio non ricorre alla violenza ma perdona, concede un segno non di debolezza, ma di potenza. [...] Noi istintivamente associamo la potenza alla violenza e la debolezza alla misericordia, mentre invece [...] Dio può essere misericordioso proprio perché è potente. Se Dio è costretto a ricorrere alla violenza, alla vendetta, vuol dire che non è un Dio così onnipotente da poter dominare su tutte le cose, ma deve difendersi con la forza da ciò che sfugge al suo dominio. [Viceversa] un Dio assolutamente potente non avrebbe bisogno di ricorrere a nessun castigo, a nessuna violenza, a nessuna vendetta, perché tanto nessuno può attentare alla sua potenza e all'ordine da Lui costituito³⁷.

Lattanzio e Quinzio: quasi il primo e l'ultimo rappresentante del secolare percorso della religione cristiana in Occidente, lungo il quale non la religione in sé,

³⁴ *I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, a cura di R. Wilhelm, prefazione di C. G. Jung, tr. it. di B. Veneziani e A.G. Ferrara, Adelphi, Milano 1991, pp. 170-171 (esagramma 33, *Tun* - La Ritirata).

³⁵ Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle Sorgenti*, cit., p. 100.

³⁶ Cit. in D. Tessore, *La mistica della guerra. Spiritualità delle armi nel Cristianesimo e nell'Islam*, Fazi, Roma 2003, p. 25.

³⁷ S. Quinzio, *La sconfitta di Dio. Una conversazione*, a cura di G. Burghi, in «Humanitas», LIV, n. 1, 1999 – *Sergio Quinzio: le domande della fede* – p. 78. A sua volta, l'esagramma 34 dell'*I Ching*, *Ta Chuang*, La Potenza del Grande, «esprime il contrasto tra potenza e violenza», anche perché secondo gli antichi commentatori cinesi i «segni misti» (cioè ricavabili dalle linee interne) dell'esagramma indicano che «la Potenza del Grande si mostra nel fermarsi» (*I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, cit., p. 553).

ma le persone che vi si sono richiamate hanno prodotto, a seconda che abbiano compreso o frainteso il Dio che sta al nucleo del monoteismo, episodi di edificante carità o di sanguinario estremismo. Il pacifista Enrico Peyretti, «operaio della carta e della penna»,³⁸ riassume bene:

La tendenza umana a cercare sicurezza nel potere porta a immaginare la religione come ordine sacrale del mondo, realizzata in una civiltà, un impero, un'economia [...]; la religione come invidia del potere divino prende il posto di Dio e produce la violenza della divisione gerarchica e del *sacrificio*. Ma il Dio che emerge dalla tradizione biblica ed evangelica ed è rappresentato da Gesù è amore appassionato e liberante, l'opposto di ogni violenza. L'impulso del mondo è negare questo Dio, o uccidendolo in Gesù, o sacralizzandolo nella religione potente e sacrificale³⁹.

Tanto più che, nell'interpretazione di René Girard (1923-2015),

la croce di Gesù appare alla fine come l'antisacrificio, che riporta il male nella sua dimensione umana e terrena, staccandolo dalla menzogna di appartenere al divino. In questo senso, Girard parla di «dedivinizzazione» della vittima e di «devittimizzazione» di Dio, e di [...] «religione dell'uscita dalla religione»⁴⁰.

Un monoteismo con al centro un Dio che si desacralizza da sé e che - ricorda Girard - assume da sé il ruolo di *capro espiatorio* per porre fine a ogni forma di sacrificio cruento e di violenza reciproca (che è ciò che il Vangelo e il Nuovo Testamento tramandano da quasi due millenni, ma che abbiamo evidentemente dimenticato), può dunque essere ancora *ragionevolmente* “imputato” delle violenze perpetrate da coloro che, nella storia, hanno asserito di agire in suo nome?

³⁸ Così si è presentato all'incontro *Le religioni tra violenza e nonviolenza: le fonti, la storia, la ricerca attuale, le testimonianze*, Torino, Centro Studi “Serenio Regis”, 24 settembre 2015.

³⁹ E. Peyretti, *Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, recensione a R. Mancini, *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio* (Queriniana, Brescia 2015) in «Il Foglio-Mensile di alcuni cristiani torinesi», XLVI n. 5, maggio 2016.

⁴⁰ O. Camerana, *Il capro espiatorio è la sola grande cosa*, recensione a R. Girard, *La voce inascoltata della realtà* (Adelphi, Milano 2006) e a R. Girard-G. Vattimo, *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo* (TransEuropa, Massa 2006) in «Tuttolibri-La Stampa», 6 gennaio 2007.

Violenza magica Eric Voegelin e il salafismo-jihadismo

Giacomo Maria Arrigo

1. Introduzione

A distanza di più di quindici anni dall'attacco alle Torri Gemelle, il mondo occidentale non è ancora riuscito ad arginare la minaccia rappresentata dal salafismo-jihadismo. Tale ideologia, emersa con particolare ferocia negli anni '70 e rivelatasi in tutta la sua carica distruttiva proprio l'11/09, rappresenta l'ultima grande forza ad opporre resistenza all'occidentalizzazione del globo. L'Islam politico a carattere jihadista ha trovato in al-Qaeda prima, e nell'autoproclamato Stato Islamico poi, i soggetti favoriti per creare una struttura capillare a vocazione globale. In più, la pervasiva presenza online dell'Isis, nonché la tartassante propaganda rivolta alle giovani generazioni, rappresentano una pressante provocazione per la civiltà occidentale.

La domanda principale che questo paper pone riguarda l'esistenza o meno di una filosofia politica in grado di affrontare il jihadismo e studiarlo nel modo più obiettivo possibile, scandagliandone l'abisso di violenza che lo contraddistingue e tracciando altresì (possibili) paralleli con esperienze occidentali – ritenendo con Gilles Kepel che «la designazione di “terrorismo” rappresenta una pigrizia intellettuale che si accontenta di confondere in una stessa riprovazione ciò di cui facciamo fatica a discernere le logiche»¹. Per rispondere a una simile questione abbiamo preso in esame la filosofia di Eric Voegelin (1901-1985), il cui pensiero ha interrogato a fondo il fenomeno delle ideologie totalitarie (nazismo, comunismo, fascismo, progressismo), tratteggiando retrospettivamente una storia della mentalità ideologica fino al Medioevo e, ancor prima, alle esperienze gnostiche risalenti alla nascita del cristianesimo.

Punto di partenza dell'analisi di Voegelin è il concetto di *religione politica* elaborato nel saggio *Die politischen Religionen* (1938). È curioso osservare come una simile nozione sia ancora oggi adoperata nell'analisi politica nonostante sia stata considerata insufficiente dallo stesso Voegelin. Ad ogni modo, il presente studio porrà la religione politica come chiave di volta per la comprensione del salafismo-

¹ G. Kepel, *Al-Qaeda. I testi* (2005), tr. it. di J.-P. Milelli, Laterza, Roma-Bari 2006, p. x.

jiihadismo, per poi mostrarne l'inadeguatezza e, infine, rintracciare le tre componenti essenziali, sviluppate da un Voegelin già maturo, che definiscono la nozione rivisitata di religione politica.

Ma prima di addentrarci nel pensiero voegelianesimo risulta urgente una preliminare immersione nei fondamenti che definiscono il salafismo-jiihadismo al fine di mostrare la congruità (o l'incongruità) del pensiero di Voegelin con questa nuova ideologia rivoluzionaria.

2. *Islam, salafismo, jibadismo*

La religione islamica è sempre stata definita da due polarità, il *dīn* (la fede) e il *dunyā* (il mondo), sicché «la rettitudine del comportamento esteriore è la preconditione della rettitudine dello spirito e dell'anima»². Eppure una branca letteralista dell'Islam risalente al Medioevo (vedi Ibn Taymiyya e, poi, Muhammad ibn Adb al-Wahhab) ed esplosa nell'epoca contemporanea ha sostenuto che l'Islam è anche *dawla* (Stato), trasformando di fatto l'Islam in una vera e propria ideologia pronta ad appropriarsi dell'ambito del politico³.

È tuttavia difficile parlare di questo argomento al singolare dato che l'Islam è una realtà plurale. Eppure è stata una corrente di pensiero islamica, inaugurata da Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), ad aver preteso di parlare dell'Islam come di un'entità monolitica e unitaria. Secondo questo importante pensatore, l'Islam deve purificarsi, rigenerarsi e tornare alle fonti che hanno definito la cosiddetta età dell'oro del Profeta Muhammad e dei successivi quattro califfi detti Ben guidati (*rāshidūn*), superando l'atteggiamento del *taqlid* (la pedissequa imitazione della tradizione) e riaprendo le porte dell'*ijtihād* (lo sforzo interpretativo dei testi sacri). Nell'esperienza di al-Afghani, un simile progetto si saldava con la condanna al colonialismo europeo, congiungendo di fatto l'Islam a una visione militante e combattiva distintamente anti-occidentale. Ma l'Islam unitario e privo di differenze interne era, ed è, una fantasia. Così al-Afghani creò un «Islam unitario immaginato, l'Islam per eccellenza, come spazio per il cui monopolio entravano in competizione le diverse correnti. [...] Questo spazio divenne un'arena di conflitto ideologico tra i

² M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 6.

³ Bisogna tuttavia evitare di attribuire ad Ibn Taymiyya qualsivoglia colpa del terrorismo, sgombrando il campo da ingannevoli paternità posticce non aderenti all'effettività storica. L'equazione *Ibn Taymiyya – Muhammad Ibn Abd al-Wahhab – terrorismo globale*, che viene evocata di frequente, è semplicistica e fuorviante, e pertanto deve essere problematizzata e approfondita, ma non è questa la sede per un simile lavoro. In ogni caso, Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328), educato nella tradizione hanbalita, la scuola giuridica islamica più rigida, è vissuto durante l'epoca delle invasioni mongole che hanno portato alla fine del califfato degli Abbasidi. Per tal motivo, il suo lavoro teologico ha assunto un tono polemico che ben si sposa con la retorica intransigente dei terroristi di oggi. A tal proposito, cfr. A. Black, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 158-163.

fattori dell'autenticità, i fautori della modernità e i fautori del loro accordo»⁴. Certo, il tentativo di al-Afghani era solamente speculativo e il suo panislamismo era distintamente culturale, niente a che vedere con un'effettiva azione violenta; eppure al-Afghani era «una figura particolare, a metà fra il pensatore e l'agitatore politico»⁵, il cui percorso ha finito per dar vita a due strade opposte: i suoi due discepoli Muhammad 'Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935) presero traiettorie divergenti, l'uno in direzione di un riformismo modernista, l'altro invece più propenso al fondamentalismo revivalista⁶.

Il *salafismo* venne a colonizzare lo spazio aperto da questo fantomatico Islam unitario allergico al sano e vivace pluralismo così tipico dell'anima islamica più tradizionale. Con salafismo s'intende più una mentalità generale che un movimento ideologico circoscritto. I suoi principi sono il ritorno all'esempio dei *salaf al-salih*, i «pii antenati»; la purificazione dell'Islam da tutte le pratiche «devianti» e innovatrici (*Bid'a*), tra cui il sufismo; il ritorno alle fonti primigenie (il Corano e la Sunna); e il rifiuto del pluralismo giuridico. I salafiti sono perlopiù letteralisti e poco inclini a una libera interpretazione dei testi sacri. Si tratta di un vero e proprio «riformismo restauratore»⁷, come precisa Paolo Branca. La conseguenza più grave è che «i salafiti vedono se stessi come i veri musulmani [...] e hanno] la coscienza di essere migliori degli «altri» e di interpretare correttamente il messaggio dell'Islam»⁸.

Il moderno *jihadismo* sorge all'interno di questa cornice, specialmente in seguito all'elaborazione teorica di Hasan al-Banna (1906-1949), Abu al-A'la Mawdudi (1903-1979) e Sayyid Qutb (1906-1966)⁹. Il *jihad* diventa così sempre

⁴ S. Younis, *Dal caftano di 'Abduh le ideologie islamiche di oggi*, in «Oasis» XI, n. 21, 2015, pp. 14-23: 21-22.

⁵ R. Redaelli, *Fondamentalismo islamico*, Giunti editore, Firenze-Milano 2007, p. 34.

⁶ Al-Afghani è considerato il padre del cosiddetto Riformismo islamico, un movimento complesso che presenta infinite sfaccettature e che senz'altro è definito in profondità dall'incontro/scontro con l'Occidente. Nondimeno, il Riformismo non può né deve essere inteso come una semplice e semplicistica reazione violenta alla Modernità; al contrario, molti suoi esponenti hanno cercato una conciliazione con istanze tipicamente moderne, da Muhammad 'Abduh a Mohammad Arkoun, da Taha Husayn a Nasr Hamid Abu Zayd, fino al cosiddetto femminismo islamico di Fatima Mernissi. Nondimeno, i semi del fondamentalismo attecchirono anche e soprattutto in questo spazio di interpretazione religiosa svincolato dalle logiche tradizionali, il che può essere assimilato, non senza riserve, allo spirito della Riforma protestante. Per un maggiore approfondimento sulla categoria interpretativa della protestantizzazione dell'Islam, vedi V. Fedele, *L'Islam mediterraneo. Una via protestante?*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2012.

⁷ P. Branca, *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Milano 2011, p. 266.

⁸ M. Campanini, *Il salafismo e le sue ideologie*, in Id., *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, La Scuola, Brescia 2015, pp. 61-100: 90.

⁹ Ad aver definito in profondità l'Islam politico militante è stata anche la figura dell'ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989), che Gilles Kepel pone quale chiave di volta di una vera e propria rivoluzione culturale in seno al mondo islamico (G. Kepel, *Jihad ascesa e declino*, tr. it. di R. Landucci e S. Liberti, Carocci, Roma 2015, pp. 23-43). Insieme a al-Banna, Qutb e Mawdudi, Khomeini ha galvanizzato la nuova generazione di islamisti, mettendo in atto l'unica effettiva rivoluzione di stampo islamico realmente riuscita, quella iraniana. Tuttavia, associare Khomeini allo jihadismo globale che ci proponiamo di studiare è del tutto erroneo, pertanto questa nota ha solo titolo

meno uno strumento difensivo e sempre più uno strumento offensivo, diretto a contrastare l'Occidente nonché a combattere i casi di *jahiliyya* (ignoranza spirituale) interni al mondo islamico stesso. L'islamo-jihadismo globale è quello che a noi interessa studiare in questa sede, e a tal fine prenderemo in considerazione al-Qaeda e lo Stato Islamico, i due attori principali della guerra all'Occidente, conflitto che assume sempre più le vesti di un vero e proprio scontro di civiltà.

3. Religioni politiche e oltre

Eric Voegelin introdusse il concetto di “religione politica” nella già citata opera dal titolo *Die politischen Religionen*. Il suo intento era quello di descrivere i movimenti totalitari a lui contemporanei facendo ricorso a esperienze politico-religiose antecedenti al '900. Per far ciò, tracciò una precisa linea di demarcazione fra religioni ultraterrene e religioni intramondane: «Le religioni spirituali che trovano il *Realissimum* [il sacro, ciò che vi è di più reale] nel fondamento del mondo debbono chiamarsi per noi religioni ultraterrene; tutte le rimanenti – che trovano il divino in parti del mondo – debbono chiamarsi religioni intramondane»¹⁰. Queste ultime, pertanto, qualora venissero a patti con l'ordine politico, assumono la fisionomia di religioni politiche.

Nel corso del saggio, Voegelin delinea il percorso storico delle religioni intramondane, partendo addirittura dall'epoca del faraone Ekhnaton, passando per Hobbes e giungendo al Terzo Reich. Degna di nota è l'individuazione di quattro elementi che contraddistinguono le religioni politiche: la *gerarchia*, intesa come riflesso dell'irradiazione di legittimazione dall'apice divino; l'*ecclesia*, cioè «l'ordinamento sovrano irrorato di sacralità, ma non esso stesso il Santissimo»¹¹; la *distinzione tra spirituale e temporale*; e l'*apocalisse*, che dall'idea cristiana di *perfectibilitas* si trasforma nella fede illuminista nel progresso. Queste quattro caratteristiche sono chiaramente mutate dall'ordine cristiano e pertanto, dice Voegelin, sono simboli cristiani secolarizzati. Il pensiero di Hobbes esemplifica questa idea: il contratto sostituisce l'Alleanza, lo Stato viene riconosciuto come persona collettiva (quasi una *unio mystica*) e diventa Chiesa, il Dio mortale sostituisce il Dio immortale, e il sovrano acquista le caratteristiche di Abramo (Dio parla solo a lui). Nell'epoca contemporanea, infine, il Leviatano viene superato da un'altra costruzione intellettuale religioso-politica, quella dello spirito del popolo (*Volksgeist*): «Il Führer è il luogo nel quale lo spirito del popolo irrompe nella realtà storica: il Dio intramondano parla al Führer come il Dio ultraterreno ad Abramo»¹².

informativo, e serve a completare il quadro storico qui velocemente abbozzato, dando le giuste coordinate per inquadrare l'emergente fenomeno del salafismo-jihadismo.

¹⁰ E. Voegelin, *Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 17-75: 31.

¹¹ Ivi, p. 43.

¹² Ivi, p. 66.

Passiamo ad analizzare i tentativi di applicazione del concetto di religione politica al caso dell'islamismo. Effettivamente, dice Voegelin, «la tesi si vuole generale e vale allo stesso modo per le forme politiche orientali»¹³, e dunque, in linea di principio, calzerebbe anche per l'oggetto del nostro studio. Ma prima di procedere lungo questa strada è bene sottolineare che una qualsivoglia religione politica è «un distacco da Dio»¹⁴, sebbene questa affermazione non sia altro che una mera tautologia, essendo il *Realissimum* degradato a elemento del mondo immanente piuttosto che mantenuto quale fondamento (trascendente) del cosmo. Nondimeno, una simile precisazione non è superflua: se l'islamismo (o, più specificamente, il salafismo-jihadismo) fosse per davvero una religione politica, allora avrebbe un carattere eminentemente secolare e anti-tradizionale, e le sue rivendicazioni religiose perderebbero di legittimità.

Già Lazaros Miliopoulos ha tentato di applicare la teoria delle religioni politiche all'islamismo¹⁵, prendendo come punto di riferimento il testo *Pietre Miliari* di Sayyid Qutb, considerato il manifesto dell'Islam politico. Le sue conclusioni mostrano che i quattro elementi che definiscono le religioni politiche trovano posto anche nel pensiero di Qutb: l'apocalisse si manifesta nella costituzione di un regno perfetto sorretto dalla Legge di Dio e guidato da uomini religiosi; la gerarchia e l'*ecclesia*, trattati insieme in relazione allo specifico collettivismo islamico, cioè la *umma* (comunità dei credenti), rivelano il loro carattere intramondano nell'insistenza sulla superiorità della forza fisica della comunità dei credenti; e infine la divisione tra spirituale e temporale, che in linea teorica non trova posto in un pensiero religioso o presunto tale, è invece trasferibile all'islamismo in quanto Qutb «declassa la battaglia spirituale di ciascun credente a una mera battaglia mondana tra credenti e infedeli»¹⁶, smarrendo del tutto la carica spirituale. La conclusione cui arriva Miliopoulos è che «gli islamisti rivoluzionari soltanto in teoria situano Dio come sorgente di tutto il potere. In realtà, riempiono la sorgente [del potere] con contenuti naturali e immanenti»¹⁷.

L'analisi di Miliopoulos appare piuttosto debole. Il concetto di religione politica non sprigiona tutto il suo potenziale e l'islamismo viene trattato solo limitatamente.

Un tentativo simile è stato fatto da Hendrik Hansen¹⁸ che, in dialogo con Hasan al-Banna e Sayyid Qutb, comprova il valore del concetto di religione politica ricavandone, come vedremo, il suo nucleo più profondo. Riconoscendo le similitudini fra l'Islam politico e i totalitarismi novecenteschi, e rigettando altresì

¹³ Ivi, p. 73.

¹⁴ Ivi, p. 74.

¹⁵ L. Miliopoulos, *The Revolutionary Global Islamism – Politicized or Political Religion? Applying Eric Voegelin's Theory to the Dynamics of Political Islam*, in «Religion Compass», VII, n. 4, 2014, pp. 126-136.

¹⁶ Ivi, p. 133.

¹⁷ Ivi, p. 135.

¹⁸ H. Hansen, *Islamism and Western Political Religions*, in «Religion Compass», III, n. 6, 2009, pp. 1026-1041.

L'utilizzo del concetto di “religione politicizzata” in quanto troppo vago e poco utile, Hansen rintraccia il nucleo delle religioni politiche nell'elemento religioso della *purificazione*. «Nell'era dell'oscurità», scrive Hansen, «la politica significa purificazione e diventa religione politica»¹⁹. L'idea di purificazione dei peccati viene traslata sul piano pratico, diventando un compito politico.

Una simile prospettiva è senz'altro più interessante, ma introduce un elemento nuovo che il Voegelin di *Die politischen Religionen* non aveva ancora tematizzato, vale a dire lo *gnosticismo*. Facciamo dunque un passo più in là e seguiamo ordinatamente l'evoluzione del pensiero di Voegelin per inquadrare più correttamente il concetto di religione politica pur rimanendo in un costante e ancor più ravvicinato sforzo comparativo con il salafismo-jihadismo.

4. *Pneumopatologie e fede metastatica*

Sarà lo stesso Voegelin a mettere da parte il concetto di religione politica: «L'interpretazione non è totalmente errata», ha affermato, «ma non userei più il termine di “religione” perché troppo vago e perché già deforma il reale problema di quelle esperienze mischiandole con altri problemi, come quelli del dogma e delle dottrine»²⁰. E in effetti il termine “religione politica” non verrà più adoperato negli scritti seguenti, sostituito da nuove soluzioni concettuali. Il cuore teorico delle “religioni politiche”, tuttavia, «rimase valido, essendo solo in attesa di una più attenta elaborazione che, in effetti, successivamente ricevette»²¹. Infatti in *The New Science of Politics* (1952) Voegelin introdurrà il concetto di *gnosticismo* ritenuto «il tratto essenziale della modernità»²². Ma ancora più avanti, in una conferenza tenuta a Milano nel 1967, allargherà ulteriormente lo spettro speculativo, giungendo a dire che la miscela esplosiva delle rivoluzioni moderne è composta da tre elementi: «la *componente metastatica*, che in origine presupponeva un mutamento per mezzo della fede; la *componente apocalittica* di un mutamento nella struttura della storia; e la *componente gnostica* di una ricetta sul modo di realizzare il mutamento nella storia»²³. È a partire da questa triplice definizione dell'idea di “religione politica” che è possibile un serio lavoro di comparazione con il salafismo-jihadismo, giacché la religione politica così com'è declinata in *Die politischen Religionen*, rigettata finanche dallo stesso Voegelin, non sembra offrire da sola spunti di riflessione adeguati per un'analisi pertinente e valida.

Alla base di queste tre componenti sta l'idea di deviazione, o disorientamento, pneumopatologico. Con *pneumopatologia* Voegelin intende una

¹⁹ Ivi, p. 1037.

²⁰ E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 120.

²¹ J.M. Rhodes, *The Young Voegelin on Religion*, in «The Review of Politics», L, n. 4, pp. 747-749: 749.

²² E. Voegelin, *La nuova scienza politica* (1953), tr. it. di R. Pavetto, Borla, Roma 1999, p. 161.

²³ Id., *Apocalisse e rivoluzione*, in R. Pavetto (a cura di), *1867/1967. Un secolo di marxismo*, Vallecchi Editore, Firenze 1967, pp. 113-135: 130. (Sottolineature nostre).

distorsione della coscienza, e in particolare della coscienza ideologica, che si manifesta come una «orgogliosa rivolta contro i limiti della natura creaturale dell'essere umano»²⁴. Di più, scrive Voegelin, «la realtà e l'esperienza della realtà vengono sostituite da una falsa immagine di realtà. L'uomo, così, non vive più nella realtà, ma in un'immagine fasulla di questa, che proclama, tuttavia, di essere la realtà autentica»²⁵. La presenza di due realtà in conflitto fra loro rappresenta, in breve, la condizione di deviazione pneumopatologica. La componente metastatica, la componente apocalittica e la componente gnostica, i tre concetti che animano l'idea rivisitata di religione politica, sono pertanto tutti segnati da un disorientamento pneumopatologico tipico di qualsiasi mentalità ideologica. Avanzando un primo paragone con il salafismo-jihadismo, possiamo notare che la creazione di una seconda realtà e la conseguente decisione di viverci dentro a discapito della prima, tanto più che la seconda realtà entra in un costante conflitto con la prima realtà, è una condizione tipica dei gruppi jihadisti, al punto che la disponibilità al martirio attesta la persuasione che la prima realtà sia meno reale della seconda, e che quindi possa essere sacrificata a favore del mondo di sogno²⁶.

Ma partiamo subito dalla *componente metastatica*. È lo stesso Voegelin a raccontarne la genesi:

Nelle profezie di Isaia ci si imbatte in questo strano evento: Isaia consiglia il re di Giudea di non fare affidamento sulle fortificazioni di Gerusalemme e sulla potenza del proprio esercito, ma di avere fiducia della propria fede in Yahweh. Se il re avesse avuto fede, Dio avrebbe fatto il resto diffondendo tra il nemico il panico o un'epidemia, ed il pericolo per la città sarebbe svanito. [...] La mia prima idea fu naturalmente che il profeta indulgesse nella magia, o che almeno vi credesse. [...] Alla fine] non usai il termine magia per la pratica consigliata da Isaia, ma coniai un nuovo concetto allo scopo di definire quella particolare credenza magica sublimata, che confidava in una trasfigurazione della realtà attraverso un atto di fede. Chiamai questo tipo di fede *fede metastatica*: la credenza in una metastasi della realtà per mezzo di un atto di fede²⁷.

È importante sottolineare il *carattere magico* di una simile fede, ovverosia la credenza che la natura possa mutare la propria struttura. Nel corso della modernità l'idea di fede metastatica è stata immanentizzata e secolarizzata, tale per cui adesso si presenta nei panni di una speranza intramondana per la trasfigurazione della realtà:

²⁴ M. Franz, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1992, p. 8.

²⁵ E. Voegelin, *Hitler e i tedeschi* (1999), tr. it. di M.E. Craveri, Medusa, Milano 2005, p. 84.

²⁶ Come lo stesso Voegelin sostiene, la deviazione pneumopatologica è tipica anche di quei gruppi ideologici rivoluzionari e/o terroristici che non condividono una prospettiva religiosa ma che, dipingendosi un mondo perfetto (ad es. quello comunista o nazionalsocialista), oltrepassano la realtà effettiva e vivono proiettandosi già in esso. Per fare un esempio non derivato dalle analisi di Voegelin, è possibile citare le Brigate Rosse come esperienza aderente alla categoria della pneumopatologia, come già ben dimostra Alessandro Orsini in *Anatomia delle Brigate Rosse* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010).

²⁷ E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, cit., pp. 135-136.

«Che si tratti di Condorcet, di Comte o di Marx, si riscontra in tutti l'aspettazione che nella storia del mondo [...] la natura degli uomini sarà trasformata in maniera tale che tutte le passate cause di ingiustizia scompariranno»²⁸. L'attesa del regno della libertà, della perfezione *quaggiù*, cioè la negazione dei limiti imposti dalla creaturalità del reale, è il carattere distintivo di tutte le costruzioni ideologiche, compreso il jihadismo. Al-Qaeda e lo Stato Islamico, infatti, hanno una fede cieca che l'umanità supererà la sua attuale condizione tramite l'instaurazione della società islamica perfetta e compiutamente sottomessa alla Legge di Dio (*Shari'a*), in accordo con quella mentalità salafita descritta nel secondo paragrafo. Entrambi hanno sempre avuto l'obiettivo di costituire il califfato, sebbene solo l'Isis abbia preteso di averlo realizzato. I contrasti fra le due organizzazioni terroristiche, quindi, non sono relativi alle finalità dell'azione jihadista rivoluzionaria (che rimane il califfato e la perfetta società islamica) bensì al modo di raggiungere il regno della perfezione – da cui la rivalità reciproca. Possiamo pertanto affermare che al-Qaeda e lo Stato Islamico hanno in comune la fede metastatica, o aspettazione magica, nella trasformazione della natura della società e della natura dell'uomo – senz'altro una fede magica che ha ben poco di tradizionale e ortodosso, e che, come vedremo, viene sovente declinata in termini attivistici, mettendo da parte la fiducia nella provvidenza divina.

5. *Apocalisse e gnosi*

Oltre alla fede metastatica che è «promessa di trasfigurazione»²⁹, le ideologie rivoluzionarie contengono altre due componenti.

La *componente apocalittica* è di certo l'aspetto più manifesto. La prospettiva chiliastica è comune a nazismo, fascismo, comunismo e jihadismo. È un elemento che dona alla fede metastatica la certezza che la trasfigurazione tanto attesa possa essere realmente attuata in questo mondo, tanto più che la natura trasfigurata combacerà con il regno perfetto, la Gerusalemme Celeste. In altri termini, si tratta della «immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano»³⁰, processo iniziato alla fine del XII secolo da Gioacchino da Fiore, il quale superava la filosofia della storia agostiniana tramite la proiezione nel futuro dell'epoca del compimento, avvalendosi a tal fine di una schematizzazione trinitaria della storia (l'Età del Padre, l'Età del Figlio, l'Età dello Spirito). «Possiamo riconoscere anche in questo contesto perfettamente cristiano», scrive Voegelin, «i primi sintomi dell'idea di un'epoca post-cristiana»³¹. L'impazienza per l'età della perfezione (quella che abbiamo già definito seconda realtà o mondo di sogno), nonché la certezza del suo imminente arrivo, sono il

²⁸ Id., *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 126.

²⁹ Id., *Wisdom and the Magic of the Extreme* (1977), in Id., *Published Essays 1966-1985*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990, pp. 315-375: 318.

³⁰ Id., *La nuova scienza politica*, cit., p. 202.

³¹ Id., *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo* (1960), in Id., *Il mito del mondo nuovo*, tr. it. di A. Munari, Rusconi, Milano 1970, pp. 19-62: 35.

contenuto di quella che Voegelin ha definito la componente apocalittica, la quale presenta allora i tratti di una vera e propria «escatologia immanentistica»³². Nel famoso confronto con Hannah Arendt, Voegelin sostenne a tal proposito che «i movimenti totalitari non si propongono di porre un rimedio ai mali sociali mediante i cambiamenti industriali, ma vogliono creare un millennio nel senso escatologico mediante la trasformazione della natura umana»³³.

Al-Qaeda e lo Stato Islamico racchiudono eccellentemente la componente apocalittica nella certezza che presto avverrà un mutamento nella struttura della storia e che l'età d'oro del Profeta verrà restaurata stabilmente una volta per tutte³⁴. Benché una simile ideologia possa avere l'apparenza di una restaurazione e non di una rivoluzione, è bene tenere a mente che il passato da restaurare «non [è] il passato che realmente fu ma il passato quale avrebbe dovuto essere. Tuttavia, dal momento che quel passato non è mai esistito se non nella sfera degli affetti e dell'immaginazione, la concezione del futuro-a-venire rimase sempre incapace di distaccarsi dalla rappresentazione del futuro-passato»³⁵. E così il *jihad* come azione rivoluzionaria è inseparabile dal *jihad* come azione restauratrice e recupera finanche il significato di “rivoluzione” come *revolvere*, ossia “rivolgimento”, “ritorno”. In quest'ottica, l'*eschaton* è inteso unicamente in termini immanentistici e intramondani.

Ma sarebbe impossibile una esaustiva trattazione della componente apocalittica senza parlare della *componente gnostica*. I due fattori stanno e cadono insieme. Infatti secondo le ideologie moderne «lo stato di perfezione escatologica

³² G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 42.

³³ E. Voegelin, *Le origini del totalitarismo* (1953), in Id., *Anni di guerra*, tr. it. di L.O. Rintallo e G. Sorba, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 161-170: 168.

³⁴ Bisogna sottolineare che il progetto dello Stato Islamico è definito intimamente dall'idea dell'imminente arrivo della fine dei tempi, per la quale il Giorno del giudizio è vicino, il mondo è sul punto di essere distrutto e il Mahdi, il salvatore della tradizione islamica, sovente evocato dall'Isis, è pronto a manifestarsi. Gran parte della propaganda dell'Isis è improntata su questa tematica, tanto che la stessa bandiera nera richiama profezie antiche di uomini dall'est che rovesceranno l'empietà impugnando stendardi neri. L'inveramento forzoso delle profezie da parte dei militanti dell'autoproclamato califfato intende propiziare e anticipare l'avvento della fine, ponendosi però così al di fuori della tradizione islamica per la quale non è possibile sapere quando accadrà, come nel Corano VII, 187; XXXI, 34; XXXIII, 63; LXXIX, 42-46 (per un approfondimento sul tema dell'apocalittica adoperata dalla sapiente propaganda dello Stato Islamico, vedi W. McCants, *The Isis Apocalypse*, St. Martin's Press, New York 2015). Al contrario, al-Qaeda è stato più cauto nell'adottare simili simbologie e rimandi. Nondimeno, alcuni qaedisti sono senz'altro rimasti affascinati dall'evocazione dei tempi ultimi e dal desiderio di combattere al fianco del Mahdi. Ad esempio, Abu Mus'ab al-Suri, uno dei più famosi pensatori apocalittici di al-Qaeda, ha considerato il jihad un obbligo fino all'avvento dell'Ora, cioè della fine dei tempi. Per lui, quindi, «l'esegesi apocalittica intende essere una guida per l'azione» (J.P. Filiu, *L'apocalisse nell'Islam*, tr. it. di L. Cortese, ObarraO Edizioni, Milano 2011, p. 244). Dunque, sia al-Qaeda che l'Isis hanno l'obiettivo di rovesciare la *jabiliyya* dilagante e di instaurare/restaurare la società perfetta, cioè il modello ultimo di socialità umana, cristallizzando la storia una volta per tutte e, quindi, portandola al suo estremo compimento – d'altronde “apocalisse” significa “rivelazione”, e lo stadio politico finale è da intendersi come rivelativo della finalità intrinseca dell'uomo e della storia.

³⁵ M. Abed al-Jabri, *La ragione araba*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1996, p. 35.

verrà raggiunto con la violenza diretta»³⁶, dal momento che «l’attesa di un intervento divino fu sostituita dalla richiesta di un’azione diretta da parte dell’uomo»³⁷. Secondo uno studio di Dante Germino³⁸ sul pensiero di Voegelin, è proprio la mentalità gnostica a conferire alle ideologie moderne, o alle religioni politiche che dir si voglia, l’esaltazione della violenza come elemento redentivo e salvifico. Germino rintraccia tre elementi che definiscono l’attitudine gnostica: «il desiderio per la totale distruzione del mondo così come lo conosciamo; il dualismo, cioè la divisione del mondo nelle forze del Bene e in quelle del Male; e l’odio per il corpo e per il mondo materiale inteso come caotico e disordinato»³⁹. Non è questa la sede per approfondire ulteriormente lo gnosticismo, né tantomeno per tracciare la continuità e le differenze tra lo gnosticismo antico e lo gnosticismo moderno, ma l’interpretazione del mondo come un prigioniero da *sovertire*, da *abbandonare* o da *distruggere* è tipicamente gnostica. La seconda realtà prende qua il sopravvento sulla prima realtà, mettendo in moto la fede metastatica e l’immaginario apocalittico, e donando a queste due componenti forza propulsiva e carattere distruttivo.

La gnosi è oltretutto «conoscenza (*gnosis*) del metodo per trasformare l’essere»⁴⁰. Lo gnostico proclama di avere la formula per salvare il mondo (ad esempio, la conoscenza storico-dialettica di Marx). Così, «la volontà di potenza dello gnostico che vuole governare il mondo prende il sopravvento sull’umiltà della subordinazione alla costituzione dell’essere»⁴¹ attraverso una prometeica presa speculativa e pratica del reale.

Eccezionalmente Voegelin parla anche dell’Islam, descrivendone alcuni aspetti spirituali e infine dichiarando: «forse per le masse [musulmane] quest’alta chiarezza spirituale [dell’Islam] è resa sopportabile grazie alla sua connessione con l’espansione, tutt’altro che alta e, meno che mai, spirituale, del regno di Dio con la forza delle armi su tutta la terra»⁴². La descrizione calza a pennello per il nostro caso. Al-Qaeda e lo Stato Islamico hanno messo da parte il tradizionale abbandono alla volontà di Dio, sostituendovi l’azione violenta e rivoluzionaria del *jihad* («la rivoluzione sostituita alla grazia»⁴³, direbbe Del Noce). In più, entrambi considerano la *Shari’a* come quella gnosi, o conoscenza, che risulterebbe essere la formula adeguata per la trasfigurazione del mondo e la cui applicazione salverebbe l’umanità dalla catastrofe, permettendo di superare lo stato di ignoranza (*jabiliyya*) in cui versa l’umanità. Inoltre, la fede tradizionale è sostituita dalla fede metastatica la quale, vivificata dall’escatologia immanentistica e dalla violenza gnostica, permetterebbe

³⁶ E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, cit., p. 183.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ D. Germino, *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, «Occasional Papers» VII, 1998, pp. 3-60.

³⁹ *Ivi*, p. 44.

⁴⁰ E. Voegelin, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, cit., p. 27.

⁴¹ *Ivi*, pp. 51-52.

⁴² *Ivi*, p. 60.

⁴³ A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 5-28: 7.

una «presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione di fede»⁴⁴. Concludendo, la divisione manichea del mondo – elemento gnosticheggiante di non poco conto – si ripropone nell’esasperato frazionamento del mondo fra *dar al-Islam* (casa della pace) e *dar al-Harb* (casa della guerra), destinato a risolversi con la scomparsa del secondo a favore del primo grazie alla pratica violenta del *jihad* («la rivelazione al servizio della rivoluzione»⁴⁵).

6. Conclusioni

Tutti gli elementi presenti nella speculazione filosofico-politica di Voegelin sono presenti nel salafismo-jihadismo contemporaneo, il quale, dunque, si conferma una religione politica a tutti gli effetti, vale a dire una degenerazione secolarizzata della fede islamica tradizionale. D’altra parte, qualsiasi

teologia politica rappresenta una formula della secolarizzazione: del teologico, che identifica la *civitas Dei* con la *civitas mundi*; del politico allorché, nel senso di Löwith o di Voegelin, diviene religione politica. La secolarizzazione è il “circolo” in cui il trascendente diviene immanente e l’immanente, a sua volta, si colora di enfasi religiosa totalizzante proprio per potersi chiudere nella sua immanenza⁴⁶.

Il fondamentalismo islamista, pertanto, «non è un momento di purificazione della fede ma la fase della sua compiuta mondanizzazione»⁴⁷.

Sebbene lo studio richiederebbe maggiori approfondimenti, specialmente per quanto riguarda la categoria dello gnosticismo, ricca di spunti ma scivolosa per natura, ci sembra di aver abbozzato una possibile e concreta applicazione della teoria di Eric Voegelin al caso del salafismo-jihadismo, mostrando la fecondità del suo pensiero e indicando una possibile strada da percorrere per approcciare in modo inedito la nuova minaccia che spaventa l’Occidente.

⁴⁴ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 159.

⁴⁵ H. Redissi, *Verso un terzo tipo di fondamentalismo*, in Id., *Islam e modernità*, a cura di G. Gozzi, Ombre Corte, Verna 2014, pp. 79-102: 90.

⁴⁶ M. Borghesi, *Critica della teologia politica*, Marietti, Milano 2013, pp. 13-14.

⁴⁷ Ivi, p. 333.

Tra non-violenza e disobbedienza: La Boétie, Thoreau e King

Michele Gimondo

1. La violenza come protagonista invisibile

Forse non esiste segreto più grande di quello che riesce a passare inosservato pur essendo palesemente sotto gli occhi di tutti. Sembrerebbe questo il messaggio affidato da Edgar Allan Poe alla sua *Lettera rubata*¹. Minuziosamente ricercato negli angoli più nascosti dell'appartamento del ladro, il documento sottratto al legittimo destinatario si trova in realtà esposto in bella vista sul tavolo, dove a nessuno verrebbe in mente di cercarlo.

Un destino per certi versi analogo caratterizza l'oggetto da cui questa breve trattazione intende prendere le mosse, e cioè il tema della violenza. Riflettere sulla storia e sulla politica, ha scritto Hannah Arendt in un suo celebre saggio², comporta inevitabilmente una presa di coscienza circa l'enorme ruolo che la violenza ha sempre giocato nelle vicende umane. Grande protagonista delle pagine della storia, essa viene però raramente tematizzata³. Vista da tutti, è però *notata* soltanto da pochi: un po' come accade alla già ricordata lettera di Poe. L'apparente cecità della ricerca storica, e più in generale delle scienze sociali, dinanzi al fenomeno della violenza merita un nostro approfondimento⁴. In altre parole, la rimozione della violenza come oggetto specifico di riflessione teorica non consiste semplicemente in un problema di ordine storiografico per soli addetti ai lavori. Al contrario, possiamo ravvisare in tale rimozione un indizio capace di gettar luce su un aspetto controverso

¹ E.A. Poe, *La lettera rubata* in Id., *Tutti i racconti del mistero, dell'incubo e del terrore*, Newton & Compton, Ariccia (Roma) 2004.

² H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), tr. it. di S. D'Amico, Ugo Guanda Editore, Parma 2013.

³ Ivi, p. 11: «[...] ed è a prima vista piuttosto sorprendente constatare come la violenza sia stata scelta così di rado per essere oggetto di particolare attenzione».

⁴ Come l'autrice precisa in una nota, infatti, a fronte di numerose ricerche sui mezzi della violenza, accade di rado che quest'ultima venga assunta in quanto tale a oggetto specifico di indagine (Ivi, p. 98). L'osservazione di Arendt, certamente datata e da contestualizzare, si rivela però significativa, dal momento che descrive una tendenza rilevante nel mondo degli studi, e pertanto merita ancora di essere meditata.

della cultura occidentale. Quest'ultima, seguendo il suggerimento della Arendt, avrebbe sempre trascurato la violenza, riconoscendo nella sua arbitrarietà un fatto scontato e ovvio, come tale non meritevole di essere approfondito⁵. Per quale motivo, d'altra parte, sottoporre a verifica ciò che rappresenta lo sfondo naturale delle cose?

2. *La non-violenza: storia di una rimozione*

La violenza finisce così con il passare inosservata, assunta irriflessamente come una delle componenti strutturali della storia. Ma la stessa sorte tocca anche al suo opposto, ossia alla non-violenza, per ragioni inverse e complementari a un tempo. Potremmo dire che laddove la prima non viene problematizzata in quanto onnipresente e sotto gli occhi di tutti, la seconda non viene neppure presa in considerazione per il fatto che sembra mancare all'appuntamento con la storia.

Come Mark Kurlansky ha efficacemente messo in mostra nel suo libro *Un'idea pericolosa. Storia della nonviolenza*, i primi sintomi della rimozione si manifestano già a livello linguistico: nonostante la non-violenza sia stata elogiata da tutte le grandi religioni dell'umanità e messa in pratica in numerose occasioni, ancora oggi non esiste una parola adeguata per definirla⁶. E così, non potendo designare positivamente il concetto di non-violenza per mancanza di un termine appropriato, le lingue principali procedono negativamente, esprimendo cioè l'idea di non-violenza attraverso la semplice negazione della violenza. Questo espediente linguistico, tuttavia, ci lascia nella più assoluta ignoranza circa l'azione realmente espressa dal termine *non-violenza*. Che cosa intendiamo, infatti, quando ci riferiamo ad un atto genericamente *non-violento*? Ma soprattutto, ed è questa la domanda fondamentale: come spiegare l'assenza di un termine positivo per indicare la non-violenza?

Secondo Kurlansky, una delle ragioni è da individuare nelle élites politiche e intellettuali di ogni tempo, che l'avrebbero sempre considerata alla stregua di una posizione marginale, come il rifiuto fantasioso di una delle componenti inemendabili della società, la violenza⁷. Perché elevarla al rango di un concetto autonomo, quando consiste semplicemente nella negazione di qualcos'altro?

Questa, però, non può essere l'unica spiegazione. La non-violenza, argomenta ancora l'autore, verrebbe accantonata non soltanto per la sua natura marginale, come la tesi precedente intende suggerire, quanto perché intrinsecamente rivoluzionaria. Apparentemente innocua, la non-violenza si rivela in realtà

⁵ *Ibid.*

⁶ M. Kurlansky, *Un'idea pericolosa. Storia della nonviolenza* (2006), tr. it. di M. Valsecchi, Mondadori, Milano 2007, p. 7: «Eppure, sebbene tutte le lingue principali abbiano un vocabolo per la nozione di violenza, non esiste alcun termine che esprima l'idea di nonviolenza se non attraverso una negazione, ovvero dichiarando che non è violenza».

⁷ *Ibid.*

pericolosa, poiché persegue l'obiettivo di trasformare dalle fondamenta la società⁸. Rappresenta una minaccia all'ordine costituito: meglio non prenderla troppo sul serio, squalificandola in partenza come un concetto privo di intrinseca pregnanza.

Kurlansky afferma qualcosa di grande interesse quando punta il dito sulla effettiva *pericolosità* della non-violenza e sul conseguente timore dei potenti. Ma occorre fare attenzione a non assumere quest'ultima posizione nella sua unilateralità, quasi come se la scarsa considerazione per il tema della non-violenza potesse spiegarsi esclusivamente in tali termini. A nostro avviso, infatti, le ragioni dell'irricevibilità che ha accompagnato la proposta non-violenta nella storia della cultura occidentale non sono tanto da ricercare nella volontà di élites consapevoli della sua pericolosità, e quindi interessate a marginalizzarla persino lessicalmente, quanto in un inveterato *pregiudizio* di fondo, diffuso a tutti i livelli della società, secondo cui dietro l'appello alla non-violenza si nasconderebbe un mero esercizio retorico, per giunta moralistico e idealistico, proprio di chi rifiuta ingenuamente di guardare in faccia la realtà. Per comprendere ciò, è alla prima risposta data da Kurlansky che dobbiamo rivolgere l'attenzione.

3. Non-violenza e pacifismo

Il pregiudizio deriva molto spesso da un'indisponibilità al confronto, altre volte da una mancanza di conoscenza: il pregiudizio in questione è invece l'esito di un fraintendimento. Di quel particolare fraintendimento che consiste nell'erronea identificazione tra non-violenza e pacifismo. Apparentemente sinonimi, questi ultimi sono in realtà due termini molto diversi. Tentare di far chiarezza sui rispettivi significati, lungi dall'essere un mero esercizio semantico, potrà forse rivelarsi utile per comprendere le ragioni della marginalizzazione a cui la non-violenza è andata incontro.

L'equiparazione di non-violenza e pacifismo, ricorrente nel senso comune come nella tradizione del pensiero politico occidentale, può essere illustrata a partire dalla riflessione di un grande classico come Max Weber. Nella celebre conferenza del 1917 su *La scienza come professione*, poco dopo aver individuato nel «politeismo di tutti i valori»⁹ il tratto caratteristico del nostro tempo, Weber scrive che gli atteggiamenti etici fondamentali, dinanzi ai quali l'uomo è chiamato a pronunciarsi, sono fondamentalmente due. A dividerli un dissidio radicale, tale da non poter essere risolto: è il singolo a dover scegliere, a dover decidere «quale per lui è il dio e quale il demonio»¹⁰. Il primo atteggiamento, dichiaratamente religioso, si ispira all'etica evangelica espressa nel discorso della montagna, in particolare ai principi del «non opporsi al malvagio» e del «porgere l'altra guancia». Il secondo, invece, oppone

⁸ *Ibid.* «La nonviolenza è stata sospinta ai margini perché rappresenta una delle poche idee realmente rivoluzionarie, un concetto che cerca di cambiare completamente la natura della società».

⁹ M. Weber, *La scienza come professione* (1919), tr. it. di P. Volontè, Bompiani, Milano 2008, p. 109.

¹⁰ *Ivi*, p. 113.

alla dignità religiosa offerta dal primo atteggiamento una «dignità virile, che incita a fare l'opposto»¹¹, ossia a combattere risolutamente il male, prevenendo le conseguenze funeste che deriverebbero dal suo straripare.

Max Weber ci pone così di fronte ad un bivio: *tertium non datur*. Di fronte al male e alle sue incarnazioni terrene soltanto due sono gli atteggiamenti possibili: *aut-aut*. L'uomo può subire il male, porgendo l'altra guancia e rifiutando di opporsi al malvagio, oppure può decidere di combatterlo, tentando di debellarlo, e in tal caso ricorrerà alla violenza. Il teorema fondamentale che soggiace al discorso weberiano prevede che non esista altro modo di combattere il male sul terreno della politica se non quello che consiste nell'impiego della violenza, dal momento che quest'ultima – come verrà ribadito a chiare lettere nelle pagine de *La politica come professione* – rappresenta «il mezzo specifico della politica»¹². Weber ritorna a più riprese nel corso del testo su tale punto. La sua prospettiva risulta esplicita quando afferma che, se

in conseguenza di un'etica acosmica dell'amore si dice: «Non opporti al male con la violenza», per l'uomo politico vale il principio opposto: devi resistere al male con la violenza, altrimenti sarai responsabile della sua affermazione¹³.

Le immagini potranno anche cangiare, ma il messaggio è il medesimo: che si tratti dello straripare del male o del suo affermarsi, posto che lo si voglia seriamente contrastare, l'unico modo realistico per farlo consiste nell'assumere su di sé il peso che inevitabilmente la violenza comporta. Come abbiamo visto, pur senza esprimersi in tali termini, Weber non distingue tra pacifismo e non-violenza. Al contrario, li ricongiunge in un comune atteggiamento religioso contrassegnato da una spiccata passività e da una generale tendenza al non-intervento. Il politico responsabile e lungimirante dovrà guardarsi attentamente dal loro richiamo.

E tuttavia la non-violenza – questa la tesi che intendiamo sostenere, in controtendenza rispetto alla prospettiva weberiana – non può essere ridotta al pacifismo. Essa, infatti, inaugura una modalità nuova di pensare l'azione politica, in grado di mettere in crisi il ferreo bivio tracciato da Weber tra l'irresponsabilità del pacifista, il quale si rifiuta di combattere il male, e l'assunzione di responsabilità dell'uomo politico, che, nel tentativo disperato di arginare il male, è disposto a ricorrere alla violenza.

A differenza del pacifismo, il quale si rivela votato alla passività e alla conseguente irrilevanza politica, la non-violenza è invece intrinsecamente attiva. Da questo punto di vista, la critica che Weber muove all'etica religiosa andrebbe orientata nella direzione del solo pacifismo. Poiché la non-violenza, a ben vedere, è

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Weber, *La politica come professione* (1919), tr. it. di F. Tuccari, Mondadori, Milano 2006, p. 74.

¹³ *Ivi*, p. 72.

qualcosa di diverso: la via mediana tra violenza e pacifismo¹⁴. Questi ultimi, i veri opposti. Come la prima, la non-violenza è determinata ad intervenire attivamente sul piano della realtà e ad assumersi la responsabilità rispetto alle conseguenze dell'agire. Ma come il secondo, la non-violenza rifiuta categoricamente di ricorrere agli strumenti della violenza per realizzare il suo progetto politico.

Con le parole di Kurlansky, la non-violenza è da pensare nei termini di «un mezzo di persuasione, una tecnica di attivismo politico, una strategia per prevalere»¹⁵. La sua convinzione fondamentale? Che i mezzi di persuasione non implicanti l'uso della forza fisica siano i più efficaci. Non dobbiamo dimenticare che, sebbene molte argomentazioni in favore della non-violenza siano di ordine morale, la non-violenza ha un forte nucleo politico¹⁶. Secondo i suoi fautori, infatti, la non-violenza sarebbe più *utile* della violenza come strumento di lotta e trasformazione sociale.

Dopo aver chiarito in termini generali il fraintendimento tra l'approccio pacifista e quello non-violento – fraintendimento responsabile secondo noi della marginalizzazione a cui è andato incontro quest'ultimo –, occorre accennare al suo risvolto pratico. Le tecniche non-violente sono molteplici e, come ha sottolineato Norberto Bobbio, non facilmente etichettabili sotto un'unica categoria: dai boicottaggi ai sit-in, dagli scioperi alle manifestazioni, le espressioni a cui la non-violenza ha dato vita sono in costante evoluzione e presentano caratteristiche di volta in volta peculiari¹⁷. Ad ogni modo, non è compito del presente saggio soffermarsi su ciascuna di queste. L'obiettivo che ci poniamo nei paragrafi seguenti è molto più umile: riflettere sul tema della resistenza all'oppressione, mettendo in luce le *affinità elettive* tra il discorso non-violento e le teorie della disobbedienza civile, con particolare riferimento ad alcuni scritti di Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau e Martin Luther King. Prima di prendere in esame il contributo di questi autori, riteniamo importante fornire un inquadramento minimo al tema della disobbedienza.

¹⁴ M. Kurlansky, *Un'idea pericolosa. Storia della nonviolenza*, cit., p. 9: «La nonviolenza non è la stessa cosa che il pacifismo, per indicare il quale esistono numerosi termini. Quest'ultimo viene considerato alla stregua di una condizione psicologica, di una dimensione mentale. Il pacifismo è passivo, mentre la nonviolenza è attiva. Il primo è innocuo, quindi più facile da accettare della seconda, che invece rappresenta un pericolo».

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014, p. 173: «Infine la giustificazione che oggi si tende a dare della nonviolenza (novella incarnazione delle dottrine tradizionali della resistenza passiva) è non più religiosa o etica, ma politica». Cfr. anche Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 2009: «Tra queste teorie [...] quelle di ispirazione gandhiana, invece, si contraddistinguono per la fiducia negli effetti politici della nonviolenza, per la convinzione che l'uso delle cosiddette tecniche della nonviolenza non sia solo moralmente buono, ma sia anche politicamente efficace [...]».

¹⁷ *Ivi*, p. 174.

4. Contro il primato dell'obbedienza

Quello tra Occidente e disobbedienza non è mai stato un rapporto facile. Chiamati a raccontarne le tappe fondamentali, probabilmente parleremmo di una relazione complessa e tormentata. Vissuta all'insegna della «fascinazione e dello sgomento»¹⁸. Indubbiamente nessuno potrebbe definirlo un incontro passeggero, come traspare dal fatto che nei principali miti fondativi della cultura occidentale la disobbedienza è posta all'origine della civiltà. Adamo ed Eva per la tradizione ebraica e cristiana, Prometeo per quella greca: in un caso come nell'altro la storia dell'umanità trae il suo cominciamento da un rifiuto, da un atto di insubordinazione, dalla capacità di dire no al potere costituito¹⁹.

Per un altro verso, tuttavia, la cultura occidentale è anche quella che considera l'obbedienza un attributo fondamentale dell'esistenza umana, di più: la virtù per eccellenza, l'architrave dell'organizzazione sociale e politica. Che, qualora dovesse venire meno, lascerebbe il posto al disordine e all'anarchia²⁰. Ecco che la disobbedienza, da un punto di vista politico, si configura allora come «un tabù, un'attività proibita e scandalosa»²¹.

Seguendo l'itinerario tracciato da Laudani, ci ritroviamo su un sentiero molto simile a quello dal quale eravamo partiti. In quell'occasione, infatti, si era parlato di una rimozione storiografica, di una difficoltà linguistica nel connotare in termini positivi la non-violenza. Ora lo scenario è mutato: al centro figurano la disobbedienza ed il primato del suo opposto, ma le tinte non sono poi così diverse. Diamo direttamente la parola all'autore:

Questo primato dell'obbedienza [...] si manifesta anche dal punto di vista lessicale nell'incapacità di nominare gli atti normalmente identificati con la disobbedienza se non nella forma della sua negazione e privazione, appunto come dis-obbedienza²².

Quella tra le ragioni dell'obbedienza e le ragioni della disobbedienza è una faida che attraversa tutta la storia del pensiero politico²³, anche se soltanto con la modernità

¹⁸ R. Laudani, *Disobbedienza*, il Mulino, Bologna 2011, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr., su tutti, Th. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 276: «Togliete, in qualsiasi genere di Stato, l'obbedienza (e, conseguentemente, la concordia del popolo) ed esso non soltanto non prospererà, ma anzi, in breve tempo, si dissolverà. Coloro che con la disobbedienza non si prefiggono più che una riforma dello Stato, si accorgeranno che così piuttosto lo distruggono [...]».

²¹ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 8.

²² *Ibid.* Anche se, come sembra suggerire Norberto Bobbio (*La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 158), il contrario di obbedienza potrebbe essere reso semplicemente, e non meno efficacemente, con il termine *resistenza*. Si potrebbe però, a questo proposito, mettere in dubbio che la nozione di resistenza e quella di disobbedienza siano interscambiabili.

²³ N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 157: «Tutta la storia del pensiero politico si può distinguere secondoché si sia messo l'accento, dai primi, sul dovere dell'*obbedienza*, dai secondi, sul diritto alla *resistenza* (o alla rivoluzione)».

vengono a crearsi le condizioni perché la disobbedienza emerga come problema specifico di tale ambito²⁴. Nel riflettere su questo argomento non dobbiamo allora mai dimenticare che la disobbedienza non può essere considerata un'idea politica tra le altre, «un'entità con un nucleo teorico permanente che si adatta al corso della storia»²⁵: essa è primariamente una *pratica politica*, attraverso la quale diventa possibile affrontare il problema del potere da un'altra angolatura.

Moltissime le ragioni che potrebbero portare ad intraprendere la via della disobbedienza: senza dubbio un posto di primo piano spetta al desiderio di libertà. Sulla base di ciò, comprendiamo come l'obiettivo a cui il disobbediente mira con la sua azione non consista primariamente in un mutamento di sistema o nella creazione di un nuovo assetto istituzionale. Non si tratta, in altre parole, di contrapporre al potere un altro potere, ma di «paralizzare, neutralizzare, mettere in difficoltà l'avversario [...] renderlo inoffensivo»²⁶. Al fine di ampliare gli spazi di libertà.

Non è questo un modo inedito di concepire il conflitto politico? Potremmo intenderlo così: una modalità peculiare di intendere la conflittualità politica come processo di sottrazione costante e potenzialmente infinito alle logiche dell'oppressore. Ricorrendo alla terminologia proposta da Laudani, come un vero e proprio esercizio di potere *destituente*²⁷.

La disobbedienza, lo abbiamo già accennato, si dice in molti modi, tanti quanti sono coloro disposti a scontarne in prima persona le conseguenze: per quel che concerne il rapporto con la violenza, per esempio, i resistenti non hanno mai avuto una posizione unanime. Quest'ultimo è stato sempre avvertito come un punto fortemente critico, un discrimine tra le diverse modalità di interpretare la pratica della disobbedienza. Coerentemente con le premesse da cui eravamo partiti, nelle pagine seguenti ci intratterremo con autori che hanno elaborato le loro teorie sulla base di un radicale rifiuto della violenza, gettando così le fondamenta degli odierni movimenti di disobbedienza civile.

Il lettore conosce già i loro nomi: Étienne de La Boétie, Henry David Thoreau e Martin Luther King. Non esattamente tre filosofi in senso stretto. E nemmeno tre classici, per così dire, del pensiero politico. I primi due erano infatti degli scrittori poliedrici, mentre il terzo è ricordato soprattutto come un grande attivista politico. E tuttavia, nelle loro parole ritroviamo coordinate preziose per riflettere sui temi emersi nel nostro percorso. Ci faremo guidare da loro.

²⁴ Per approfondire tale questione rimandiamo al già più volte ricordato saggio di Raffaele Laudani, specificatamente al capitolo *Prima della disobbedienza: Antichità e Medioevo*.

²⁵ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 9.

²⁶ N. Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit., p. 175.

²⁷ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 10.

5. La Boétie: alla ricerca della libertà perduta

Possiamo prendere in mano diversi manuali di storia della filosofia e confrontarli tra loro, ma difficilmente troveremo il suo nome al fianco dei grandi del pensiero. Eppure Étienne de La Boétie (1530-1563) non doveva essere stato un personaggio di poco conto, se per Michel de Montaigne il giovane Étienne rappresentava “il più grande uomo del suo tempo”²⁸. Chi era La Boétie? Un umanista e poeta francese, ma non solo: giurista di formazione, era stato anche consigliere al Parlamento di Bordeaux ed incaricato di alcune missioni diplomatiche negli anni dei conflitti di religione²⁹.

Il suo nome è da sempre legato alle alterne fortune a cui è andata incontro nel corso dei secoli la sua opera più nota, il *Discorso della servitù volontaria*. Scritto in concomitanza con le rivolte dei contadini della Guyenne, il saggio di La Boétie si faceva interprete della «diffusa resistenza popolare che ha accompagnato in Francia l’affermarsi dello Stato»³⁰. E successivamente andò a costituire un punto di riferimento irrinunciabile per vari movimenti di contestazione: dall’opposizione calvinista alla monarchia cattolica, alla successiva opposizione cattolica a Enrico IV³¹.

Per un verso la ricchezza delle suggestioni, per un altro la natura non sistematica e poco rigorosa dell’esposizione rendono difficile e necessariamente parziale la presentazione per sommi capi dei contenuti dell’opera. Tuttavia crediamo di non fare un torto eccessivo al suo autore se ci limitiamo a porre l’attenzione su quelli che rappresentano, a nostro avviso, i due punti cruciali: l’accurata denuncia del carattere arbitrario del potere e l’individuazione della causa dell’oppressione nella mancanza di una reale volontà da parte del popolo di riconquistare la libertà naturale.

Iniziamo dal primo. Come è possibile, si chiede incredulo La Boétie, che «tanti uomini, tanti paesi, tante città, tante nazioni, a volte sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono»³²? Non lasciamoci ingannare dalla semplicità della domanda, poiché, implicando una concezione della politica impensabile³³ in precedenza, è molto più radicale di quanto a prima vista possa sembrare. In un orizzonte entro il quale la figura del sovrano viene ancora concepita in termini religiosi, lo sguardo di La Boétie scorge quello che nessuno sembra o vuole vedere: che il potere, anche quello del tiranno più spietato,

²⁸ Così in E. Donaggio, *Quella sinistra facilità di servire. Introduzione a Étienne de La Boétie, Discorso della servitù volontaria* (1576), tr. it. di E. Donaggio, Feltrinelli, Milano 2014, p. 12.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 40.

³¹ Le informazioni riportate sono state tratte, oltre che dal saggio di R. Laudani (nel quale troviamo una sezione espressamente dedicata al nostro autore intitolata *Umanesimo disobbediente*), da E. Donaggio, *Quella sinistra facilità di servire*, cit., e dalla voce dedicata a La Boétie nella *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano 1991.

³² É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, cit., p. 30.

³³ Per approfondire questo punto, si tenga presente R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 39-40.

lungi dall'essere una dimensione oggettiva e autonoma³⁴, esiste sempre e soltanto in forza del consenso umano. Mai come in questo caso ci sembra appropriato dire che...*il re è nudo*. L'obbedienza, prima assunta come necessario tributo alle qualità straordinarie del monarca o al suo ruolo di comando nell'ordine divino, diventa un problema, anzi un vero e proprio mistero. E simmetricamente, la disobbedienza diviene ora la via per riscoprire la libertà perduta.

Il secondo punto è inestricabilmente legato al primo. Se l'obbedienza altro non è che gentile concessione da parte dei sudditi, e l'oppressione si fonda in ultima analisi su quest'ultima, basterà cessare di tributarla al potente di turno per vederlo tracollare al suolo. Ecco il punto fondamentale: qualora il popolo si limitasse anche semplicemente ad un rifiuto passivo del potere, questo finirebbe con lo sgretolarsi. Poiché «se non gli si obbedisce affatto, allora, senza combattere, senza colpire, eccoli nudi e sconfitti: non sono più nulla»³⁵. Ma i sottoposti cedono ingenuamente alle lusinghe di coloro che li mantengono in uno stato di asservimento, rimanendo imbrigliati nella rete di favori e di privilegi messa a punto del potere. È proprio a questi ultimi che La Boétie si rivolge, tentando di risvegliare in loro l'amore per il vivere libero. Riconquistare l'indipendenza sarebbe così semplice

se provaste non a liberarvene, ma soltanto a volerlo fare. Decidetevi a non servire più, ed eccovi liberi. Non voglio che lo abbattiate o lo facciate a pezzi: soltanto, non sostenetelo più, e allora, come un grande colosso cui sia stata tolta la base, lo vedrete precipitare sotto il suo peso e andare in frantumi³⁶.

Con queste parole Étienne de La Boétie a metà '500 pone alcune premesse importanti per il successivo sviluppo delle teorie della resistenza non-violenta e della disobbedienza civile.

6. *Thoreau: la coscienza ha ragioni che la legge non comprende*

Senza che una reale influenza del primo nei confronti del secondo sia mai stata provata, sono indubbiamente molte le assonanze tra il discorso di Étienne de La Boétie e quello portato avanti da Henry David Thoreau (1817-1862). Amico del filosofo trascendentalista Ralph Waldo Emerson, Thoreau viene ricordato come un pensatore originale e fuori dagli schemi, capace di dare forma a brillanti intuizioni teoriche, ma soprattutto di vivere all'insegna dei suoi principi e della sua visione delle cose. La grande coerenza dell'uomo traspare del resto dalla decisione presa nel 1845 di stabilirsi sulle rive del lago Walden al fine di riscoprire quel rapporto diretto

³⁴ Cfr. C. Schmitt, *Dialogo sul potere e sull'accesso al potente* in Id, *Dialogo sul potere* (1954), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2012, p. 20: «Dico solo che il potere è una dimensione peculiare e autonoma, anche rispetto al consenso che lo ha creato, e vorrei mostrarle ora che lo è anche rispetto allo stesso potente». L'esatto opposto a quanto sostenuto da La Boétie.

³⁵ É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, cit., p. 35.

³⁶ Ivi, p. 37.

con la natura andato ormai perduto. Le riflessioni maturate nel corso di quell'esperienza troveranno espressione nel 1854, con la pubblicazione della sua opera principale, *Walden, ovvero la vita nei boschi*.

Alla riflessione naturalistica di Thoreau se ne affianca una specificamente politica. A questo proposito il riferimento va al saggio *La disobbedienza civile*: rielaborazione del testo di una conferenza tenuta al Concord Lyceum nel 1848, lo scritto di Thoreau venne originariamente dato alle stampe nel 1849 con il titolo di *Resistance to Civil Government*, per poi assumere quello odierno soltanto dopo la morte del suo autore. Le tesi formulate da Thoreau in quelle pagine non possono essere comprese adeguatamente senza fare riferimento al quadro storico e politico che le ha originate. Tra il 1845 e il 1848, infatti, gli Stati Uniti sono in guerra contro il Messico, un conflitto che li porterà ad annettere ai loro possedimenti il Texas, la California e il Nuovo Messico. In questo contesto si inserisce l'azione di Thoreau, il quale, in polemica con le scelte politiche imperialistiche e schiavistiche adottate in quegli anni dal governo federale statunitense, è deciso a non assecondarle in alcun modo, rifiuta di pagare la tassa elettorale che gli viene richiesta e accetta di passare una notte in prigione. È in primo luogo per spiegare le ragioni del suo comportamento che Thoreau tiene nel 1848 la nota conferenza già menzionata³⁷.

Il governo migliore, scrive il nostro nelle prime righe del saggio, è quello che meno governa, anzi quello che non governa affatto. Ma considerato che gli uomini non sono ancora pronti per un simile passo, sarebbe auspicabile anche soltanto un «governo migliore»³⁸: un ordine politico, cioè, nel quale fosse impedito alla maggioranza di esprimersi su ogni questione, poiché ciò comporterebbe la suprema ingiustizia. D'altronde

deve sempre il cittadino – seppure per un istante e in minimo grado – abbandonare la propria coscienza nelle mani del legislatore? E allora perché ha una coscienza? Penso che dovremmo essere uomini prima di essere sudditi. Non è da augurarsi che l'uomo coltivi il rispetto per le leggi, ma piuttosto che rispetti ciò che è giusto³⁹.

Prima di essere cittadini, e quindi sudditi (seguendo il ragionamento implicito di Thoreau), gli uomini hanno una coscienza, ed è questo il tribunale a cui devono sempre appellarsi. La rivoluzione di Thoreau sta tutta in questa semplice massima: non è il potere politico a dover giudicare la coscienza, ma la coscienza a dover giudicare il potere politico. L'individuo morale non ipostatizzerà la legge, non ne farà un feticcio, un valore assoluto da non mettere in discussione. Egli avrà il coraggio di negare il proprio appoggio a ciò che ritiene iniquo, assumendosi in prima

³⁷ Le informazioni concernenti Thoreau e la sua opera, come quelle riguardanti il contesto storico e politico nel quale si inseriscono, sono state tratte da R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., e da D. Antiseri, *Introduzione a H.D. Thoreau, La disobbedienza civile* (1849), tr. it. di P. Sanavio, RCS Libri, Milano 2010.

³⁸ H.D. Thoreau, *La disobbedienza civile*, cit., p. 17: «[...] io non chiedo l'immediata abolizione del governo bensì, e subito, un governo migliore».

³⁹ Ivi, p. 18.

persona la responsabilità di disobbedire alle leggi in contraddizione con i dettami del *foro interiore*. Le disposizioni ingiuste, in fondo, sono realtà quotidiana: per quale motivo attendere il tempo necessario a persuadere la maggioranza della necessità di una loro revisione, quando è possibile trasgredirle subito, all'improvviso⁴⁰?

L'interrogativo diventa particolarmente pressante al cospetto di un governo, come quello statunitense, che non soltanto agisce in modo iniquo, ma che intende trasformare tutti i sudditi, a loro volta, in agenti dell'ingiustizia. In quel caso, e su questo punto Thoreau non ammette deroghe, è una sola la cosa da fare: «Si infranga la legge. Che la nostra vita faccia da controattrito e fermi la macchina. Ciò che io devo fare è procurare di non prestarmi all'ingiustizia che condanno»⁴¹. Come queste ultime parole mettono bene in rilievo, la principale preoccupazione che anima Thoreau è quella per l'integrità della coscienza e la sua salvaguardia. Mettendo l'accento su questo aspetto, alcuni interpreti, tra cui Hannah Arendt e Norberto Bobbio⁴², hanno sottolineato come quella teorizzata e praticata da Thoreau, più che una vera e propria disobbedienza civile, ricordi più propriamente un'obiezione di coscienza. Un caso isolato, quello di Thoreau: l'obiezione di una coscienza inquieta, il grido d'allarme di una sentinella vigile. Che, in ultima analisi, trasgredisce sì alle leggi, ma essenzialmente per ragioni di carattere personale.

Già ad una prima lettura emerge come la variabile individuale sia determinante nella riflessione di Thoreau. Pertanto, se l'obiettivo che ci prefiggiamo è quello di chiarire e distinguere i concetti, ci troviamo d'accordo con il giudizio formulato da Arendt e Bobbio. Non possiamo però tacere che Thoreau non si limita semplicemente a predicare una generica obiezione di coscienza rivolta al singolo individuo isolato. Egli infatti non chiude gli occhi dinanzi al fatto in sé evidente che, nella misura in cui spostiamo il fulcro dell'attenzione dai moventi dell'azione alle conseguenze pratiche che speriamo di produrre attraverso di essa, il cambiamento diviene possibile soltanto a condizione che la massa amorfa dei singoli disobbedienti si organizzi a formare una minoranza organizzata. Giacché «una minoranza che si conformi alla maggioranza è senza forza, [...] ma diventa irresistibile quando si oppone con tutto il suo peso»⁴³. Un insegnamento che si rivelerà prezioso, come stiamo per vedere.

7. King: un uomo di coraggio crea una maggioranza

Sulle orme di Hannah Arendt, abbiamo dato inizio alla presente trattazione mettendo in evidenza il ruolo di primo piano che la violenza ha sempre svolto nella

⁴⁰ Ivi, p. 29.

⁴¹ Ivi, p. 30.

⁴² Rispettivamente in H. Arendt, *La disobbedienza civile* in Ead., *Politica e menzogna* (1972) (con un saggio di P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*), tr. it. di S. D'Amico, SugarCo, Como 1985, e nel già ricordato Norberto Bobbio, *La resistenza all'oppressione, oggi*, cit.

⁴³ H.D. Thoreau, *La disobbedienza civile*, cit., p. 34.

storia. Il Novecento naturalmente non fa eccezione da questo punto di vista, detenendo al contrario un triste primato in termini di crudeltà, annientamento sistematico e degradazione dell'umano. Secolo degli orrori e delle tragedie, il Novecento tuttavia non è stato soltanto questo. Liquidarlo così significherebbe dimenticare non soltanto tutti coloro che hanno resistito alla tentazione di sprofondare, ma anche quanti con la loro vita e il loro coraggio hanno offerto esempi di umanità capaci di ispirare le generazioni a venire.

Martin Luther King (1929-1986) è certamente uno di loro. Nel suo pensiero e nella sua pratica politica trovano confluenza tutti i temi e le riflessioni che abbiamo variamente declinato nel corso delle pagine precedenti: la non-violenza e la disobbedienza civile, il discorso di La Boétie e quello di Thoreau trovano nell'attività di questo predicatore battista una sintesi magistrale. Riteniamo doveroso spendere alcune parole sugli avvenimenti e le circostanze che hanno fatto da sfondo alla sua vita⁴⁴.

Sebbene il regime schiavistico fosse stato abolito da Lincoln nel lontano 1865, la segregazione razziale dei neri nei servizi pubblici continuava di fatto ad essere mantenuta in forza delle leggi "Jim Crow", una serie di provvedimenti legislativi di carattere prevalentemente locale. Nel dicembre del 1955 Rosa Parks, una signora di Montgomery molto rispettata nella comunità nera, rifiuta di cedere il proprio posto sull'autobus ad un bianco, così come le viene intimato di fare, e viene arrestata. Il 5 dicembre, in tutta risposta, ha inizio il boicottaggio pacifico degli autobus che porterà, il 21 dicembre dell'anno successivo, all'abolizione della segregazione sui mezzi pubblici di Montgomery. Nel 1957 Martin Luther King diventa presidente della "Southern Christian Leadership Conference" (SCLC), un'associazione che si propone di coordinare le attività e le iniziative dei vari gruppi attivi sul fronte della lotta alla segregazione razziale.

Negli anni successivi, l'impegno politico di King e il suo coinvolgimento nelle battaglie del movimento per i diritti civili crescono sempre di più. Tra il marzo e l'aprile del 1963 si organizzano alcuni sit-in di protesta contro la segregazione nelle tavole calde e nei ristoranti di Birmingham: durante una dimostrazione King viene arrestato per aver disobbedito ad un'ordinanza del tribunale di stato. Recluso in carcere, King non perde tempo e scrive la celebre *Lettera dalla prigione di Birmingham*, nella quale difende la disobbedienza civile e la protesta non-violenta come strumenti per ottenere un cambiamento sociale. Nel frattempo quasi mille città vengono attraversate da proteste contro le discriminazioni razziali. Non è tutto: il 28 agosto viene organizzata a Washington una marcia per sottolineare la necessità di una nuova legislazione federale che stabilisca una completa integrazione dei neri nella società americana. Di fronte alle circa 250.000 persone radunate per l'occasione, King pronuncia il celebre discorso *I have a dream*.

⁴⁴ Tutte le informazioni che seguono sono state tratte da C. Scott King, *Introduzione*, in M.L. King Jr., C. Scott King (a cura di), *Il sogno della non violenza*, tr. it. di S. Valenti, Feltrinelli, Milano 2006.

Ma è il 1965 a rivelarsi fondamentale, poiché in quell'anno il presidente degli Stati Uniti Lyndon Johnson fa approvare al Congresso il "Civil Rights Act" e il "Voting Rights Act", le leggi tanto attese sui diritti civili e sul diritto di voto. La pacifica convivenza tra bianchi e neri, come la piena integrazione di questi ultimi nel tessuto sociale ed economico statunitense, sembravano ancora obiettivi lontani, ma i risultati raggiunti da King e dai suoi collaboratori in anni e anni di impegno politico diretto erano finalmente sotto gli occhi di tutti.

Uno dei tratti caratteristici del profilo di Martin Luther King consiste nel suo rifiuto di accettare l'ingiustizia in tutte le sue forme. Come abbiamo visto, questo temperamento si traduce in una volontà di intervento diretto al fianco degli oppressi e degli emarginati che rompe con gli indugi e le formalità del politicamente corretto⁴⁵.

Ma quella di King, a differenza di quella praticata da Thoreau, non è semplicemente l'obiezione di coscienza del singolo individuo che disobbedisce ad una legge ritenuta iniqua: la sua è una disobbedienza civile in senso pieno, poiché arriva a coinvolgere attivamente «un numero consistente di cittadini»⁴⁶, legati da un comune intento politico e seriamente determinati ad ottenere un cambiamento reale. Coloro che danno il proprio contributo alle azioni di protesta organizzate si attengono scrupolosamente ai principi ed alle tecniche della non-violenza che King aveva scoperto negli insegnamenti di quello che sarebbe poi diventato il suo maestro spirituale, il Mahatma Gandhi⁴⁷. Ritorna a questo punto un tema che era già affiorato in precedenza. Per King l'azione non-violenta riconcilia i due opposti della violenza e dell'acquiescenza, evitando l'estremismo e l'immoralità di entrambi. Infatti

il resistente non violento è d'accordo con l'acquiescente sul fatto che non si debba aggredire fisicamente il proprio oppositore; ma bilancia l'equazione quando si dichiara altresì d'accordo con il violento sul fatto che è necessario opporre resistenza al male⁴⁸.

L'azione diretta non-violenta (attraverso i sit-in, i cortei, i boicottaggi) ha come fine principale la drammatizzazione di una condizione avvertita come intollerabile ed ingiustificabile: essa si propone di dare vita ad uno stato di crisi e di tensione

⁴⁵ M.L. King Jr., *Il sogno della non violenza*, cit., p. 46: «Questo non è il momento di impegnarsi nel lusso dello stare calmi e del prendere la tranquillizzante medicina del gradualismo».

⁴⁶ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 141.

⁴⁷ M.L. King Jr., *Il sogno della non violenza*, p. 17: «Noi abbiamo un potere, è un potere che non si trova nelle bottiglie Molotov, ma noi abbiamo un potere. È un potere antico come il senno di Gesù di Nazareth e moderno come le tecniche di Mahatma Gandhi. Se l'umanità deve progredire, la figura di Gandhi è imprescindibile. [...] Possiamo ignorarlo, ma a nostro rischio».

⁴⁸ Ivi, p. 79. Cfr. anche M.L. King, *La forza di amare*, S.E.I., Torino 1967, p. 25: «Una terza via si apre nella nostra ricerca della libertà, cioè la resistenza non violenta, che unisce l'acutezza di mente e la tenerezza di cuore ed evita la compiacente ignavia degli ottusi di mente e l'amara violenza dei duri di cuore [...] Per mezzo della resistenza non violenta noi potremo opporci al sistema ingiusto e, al tempo stesso, amare coloro che applicano tale sistema»

sociale⁴⁹ tale da costringere i rappresentanti delle istituzioni a prendere atto della gravità della situazione e ad intraprendere, in un secondo momento, la via del negoziato e della riforma. Dalla necessità di coinvolgere attivamente l'opinione pubblica scaturisce il corollario fondamentale del principio della non-violenza: a differenza del criminale o del cospiratore, che agiscono nell'ombra muovendosi nel segreto più assoluto⁵⁰, il disobbediente civile trasgredisce apertamente le leggi, alla luce del sole, mostrandosi «disposto ad accettare la pena del carcere per risvegliare la coscienza della comunità»⁵¹.

8. Una valida alternativa?

La violazione sistematica delle leggi considerate ingiuste e la conseguente messa in congedo del primato della legalità a favore di quello della moralità, come lo stesso Thoreau predicava, costituiscono un cruccio di ordine teorico che non potrà forse mai venire risolto una volta per tutte, e che sempre di nuovo tornerà a presentarsi. In conclusione, pertanto, più che insistere ulteriormente sulla giustificazione di tale pratica, preferiamo domandarci: la disobbedienza civile di Martin Luther King – caratterizzata da collegialità, non-violenza e pubblicità – può rappresentare un efficace strumento di lotta politica, una valida alternativa alla violenza? Può, in altre parole, incidere in modo significativo sulle dinamiche di potere?

Per rispondere a questo interrogativo, occorre prima chiarire il significato che intendiamo attribuire nelle righe che seguono a due nozioni chiave del lessico politico: quella di autorità e quella di potere, spesso confuse tra loro o considerate intercambiabili. Ai fini del nostro discorso, limitiamoci a dire in termini generali che, se il potere è propriamente una *relazione*, l'autorità è invece una *posizione*: più precisamente, la posizione di chi, all'interno di tale relazione, riesce a trovare obbedienza, venendo cioè riconosciuto dall'altro come legittimo depositario del potere (alla base dell'autorità troviamo sempre il riconoscimento di una qualche forma di superiorità, non importa di quale tipo)⁵².

Ora, a partire dalla distinzione precedente, potremmo concludere che, venendo meno l'obbedienza, venga anche meno la relazione di potere avente a un

⁴⁹ M.L. King Jr., *Lettera dal carcere di Birmingham*, liberamente consultabile su www.antennedipace.org, pp. 2-3: «L'azione diretta nonviolenta cerca di accentuare gli aspetti drammatici del problema in modo tale che non si possa più ignorarlo. [...] Il nostro programma di azione diretta si propone di creare una situazione così satura di crisi da aprire inevitabilmente la strada al negoziato».

⁵⁰ H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 141: «C'è una differenza enorme fra il criminale che evita di farsi vedere in pubblico e coloro che praticano la disobbedienza civile, sfidando apertamente la legge. Questa distinzione fra un'aperta violazione della legge, fatta in pubblico, e quella clandestina è così chiaramente ovvia che può essere trascurata soltanto se mossi dal pregiudizio o da cattiva volontà».

⁵¹ M.L. King Jr., *Lettera dal carcere di Birmingham*, cit., p. 5.

⁵² Per un approfondimento, cfr. H. Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica* (1986), tr. it. di P. Volonté, il Mulino, Bologna 2015.

estremo l'autorità. E tuttavia, a differenza di come la pensava La Boétie, a ciò non segue necessariamente il tracollo dell'autorità, poiché essa potrebbe ancora rivelarsi in grado di ristabilire la relazione di potere preesistente attraverso la violenza.

La sola disobbedienza, sulla base di quanto detto, difficilmente sarà in grado di rovesciare il potere costituito. Qualora ci domandassero: può la non-violenza rappresentare un'alternativa alla violenza come strumento di trasformazione rivoluzionaria della società?, saremmo propensi a rispondere negativamente⁵³. Tuttavia, se anche non può distruggere l'autorità, la non-violenza può seriamente comprometterla e indebolirla, in particolare quando sappia farsi corale, arrivando a coinvolgere un numero elevato di persone.

Nel caso in cui invece l'interrogativo dovesse vertere sull'efficacia della non-violenza come strumento atto a ottenere riforme politiche e sociali, tenderemmo a rispondere in termini positivi. Con le opportune precisazioni. Dove infatti le autorità non siano disposte a ricorrere in modo brutale alla violenza, o non ne abbiano la possibilità, la disobbedienza non-violenta potrebbe rivelarsi un grande strumento nelle mani degli attivisti politici, «un'arma della riforma»⁵⁴, concorrenziale o addirittura superiore alla violenza. Ma dove le autorità non abbiano remore nel ricorrere alla violenza più brutale, viene forse più difficile immaginare un suo possibile trionfo⁵⁵. Anche se, diversamente dalla violenza, che è razionale nella misura in cui «persegue obiettivi a breve termine»⁵⁶, la non-violenza dà prova della sua razionalità (rispetto al fine specifico che si propone) sempre e soltanto a lungo termine. Con la conseguenza che quanto a prima vista potrebbe sembrare difficile, o addirittura impossibile, come il successo della non-violenza dinanzi ad autorità disposte a tutto pur di non assecondare le richieste di cambiamento, non è detto che un domani non possa realizzarsi con la perseveranza e lo spirito di sacrificio di

⁵³ Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 159-160: «Vi sono alternative alla violenza rivoluzionaria, quando s'intenda esattamente per alternativa un insieme di mezzi che permettano di ottenere lo stesso risultato senza ricorrere alla violenza, neppure come *extrema ratio*? [...] Confesso che l'esperienza storica mi suggerisce una risposta più negativa che positiva. Il risultato che generalmente le varie tecniche della nonviolenza collettiva riescono a raggiungere è quello di paralizzare, di mettere in difficoltà l'avversario; non è già quello di ridurlo totalmente all'impotenza; e tanto meno di distruggerlo. [...] Sembra difficile però considerare queste tecniche nel loro complesso tecniche di azione rivoluzionaria se si intende per rivoluzione il rovesciamento radicale di un sistema economico-sociale e non soltanto politico».

⁵⁴ L'espressione viene però usata da Arendt in riferimento alla violenza. Cfr. Ead., *Sulla violenza*, cit., p. 86: «E in effetti la violenza, contrariamente a quanto i suoi profeti tentano di dirci, è più un'arma della riforma che della rivoluzione».

⁵⁵ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 57-58: «In uno scontro frontale fra violenza e potere, il risultato rimane difficilmente in dubbio. Se il dramma potente e ben riuscito della resistenza non violenta di Gandhi si fosse scontrato con un nemico diverso – la Russia di Stalin, la Germania di Hitler, o magari il Giappone anteguerra, invece che con l'Inghilterra – il risultato non sarebbe stato la decolonizzazione, ma un massacro e la sottomissione».

⁵⁶ Ivi, p. 86.

molti. Come avrebbe detto King: «non vorrei dare l'impressione che la non-violenza possa compiere miracoli da oggi a domani»⁵⁷!

⁵⁷ M.L. King, *La forza di amare*, cit., p. 270.

Una filosofia per la pace Lanza del Vasto e l’elogio della sobrietà

Pamela Fabiano, Giovanni Patriarca

Siamo tutti viandanti e pellegrini.
Accendiamo dunque un fuoco al crocevia.
(*Pregbiera del fuoco*)

1. Sinopsi

L’avvento del “secolo breve”¹ porta con sé un forte sentimento di emancipazione e i primi allarmanti segni di una crisi incipiente. Lo squilibrio tra un certo sviluppo industriale e la disparità nell’accesso alle risorse è foriero di forti agitazioni sociali. In un processo di cambiamento epocale, le rivolte nelle campagne e le forti migrazioni nelle città sono il caleidoscopio di un mondo in fermento e privo di una bussola d’orientamento².

Se la critica nietzschiana – inoltre – aveva travolto il sostrato tradizionale di credenze e pratiche³, il primato di una mentalità profondamente tecnocratica consolidava uno scollamento radicale con il passato. Una cieca fiducia nella scienza e nel progresso aveva posto l’accento della letteratura e dell’arte in un’esaltazione del movimento e della rapidità come principio primo di un’umanità prometeica.

Dal punto di vista politico, le rivendicazioni sociali ed economiche aumentano le contrapposizioni ideologiche e polarizzano la società tra gli estremi contendenti. Da questo clima di insicurezza e ostilità hanno origine quelle frizioni nazionali e internazionali che sono la causa primaria di una degenerazione delle relazioni fra i popoli europei.

¹ Cfr. E.J. Hobsbawm, *Il Secolo breve, 1914-1991. L’epoca più violenta della storia dell’umanità* (1994), tr. it. di B. Lotti, BUR, Milano 2000.

² Cfr. K. G. Persson, P. Sharp, *An Economic History of Europe: Knowledge, Institutions and Growth, 600 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 128-129.

³ «Il credere si opporrebbe al cercare. A partire da qui, Nietzsche svilupperà la sua critica al cristianesimo per aver sminuito la portata dell’esistenza umana, togliendo alla vita novità e avventura. La fede sarebbe allora come un’illusione di luce che impedisce il nostro cammino di uomini liberi verso il domani» Papa Francesco, Lettera Enciclica *Lumen Fidei* (29 giugno 2013), n. 2.

Esse culminano nel disfacimento dell'ordine continentale e nell'epilogo dilaniante dell'*inutile strage*⁴ del primo conflitto mondiale. La caduta di imperi secolari e la riformulazione degli assetti geopolitici⁵ – oltre a non stabilizzare la situazione – generano un effetto a domino di malcontento e ulteriori tensioni⁶. Il timore del “crepuscolo dell'umanità”⁷ crea, in modo carsico, un ritorno alla riflessione intimista e introspettiva⁸ che si nutre, non raramente, del linguaggio decadente⁹ e si perpetua in struggenti immagini poetiche dai toni mistici¹⁰ e apocalittici¹¹.

In questa cornice storica si inserisce la parabola umana di Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto (1901-1981) che – nato a San Vito dei Normanni (Brindisi) da madre belga in seno a un'antica famiglia della nobiltà siciliana – si trasferisce giovanissimo a Parigi. La gioventù è segnata da uno spirito bohémien e dall'esercizio spensierato di pittura, poesia e musica. Si laurea, successivamente, in filosofia presso l'Università di Pisa (1928) e proprio in quegli anni – attraverso un percorso tanto profondo quanto personale – diventa uno dei più aspri critici del suo tempo e delle sue contraddizioni¹².

2. Disorientamento e inquietudine

La predilezione per la filosofia è già segno di una incipiente trasformazione. Il desiderio di comprendere il *sensu dell'esistenza* – in un contesto di profondo disorientamento – lo porta a prediligere la metafisica e ad approfondire la storia delle religioni. La scoperta di Tommaso d'Aquino segna il suo percorso intellettuale e riapre le porte di una fede, incerta e annebbiata nel periodo giovanile.

La lettura delle opere di Romain Rolland, inoltre, fa breccia in una sensibilità carismatica¹³, che condivide con il poliedrico autore francese la “profezia

⁴ Benedetto XV, *Lettera ai Capi dei Popoli belligeranti*, 1 agosto 1917, AAS IX (1917) p. 421-423.

⁵ Cfr. E. Brix, K. Koch, E. Vyslonzil (eds.), *The Decline of Empires*, Oldenbourg Wissensch.Vlg, München 2001.

⁶ Cfr. F. Fejtö, *Le passager du siècle*, Hachette Littérature, Paris 1999.

⁷ «L'argomento primario della principale antologia della poesia espressionista, *Il crepuscolo dell'umanità* (1920) di Karl Pinthus, rivela in questo senso: “declino e pianto”, “risveglio dei cuori”, “proclamazione e rivolta”, “L'amore dell'umanità”», P. Nicholls, *Modernism. A literary guide*, Palgrave-McMillan, New York 2009, p. 143 (tr. it. propria).

⁸ «La natura intimista della letteratura italiana del XX secolo è una delle sue caratteristiche salienti» J. Lancaster, *Italy: 20th-Century Autobiography*, in M. Jolly (ed.), *Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms*, Routledge, London 2001, p. 485 (tr. it. propria).

⁹ Cfr. W. Binni, *La poetica del Decadentismo*, Sansoni, Firenze 1968.

¹⁰ N. Bobbio, *La filosofia del Decadentismo*, Chiantore, Torino 1944, p. 46.

¹¹ F. Angelini, *Il Novecento, dal decadentismo alla crisi dei modelli*, vol.2, Laterza, Bari 1976, p. 125.

¹² Cfr. A. de Mareuil, *Lanza del Vasto, sa vie, son œuvre, son message*, Dangles, Escalquens 1998.

¹³ «[...] Lanza del Vasto ritiene che il carisma suo e dei suoi sia quello del “silenzio” (...), della testimonianza cristiana silenziosa e fiduciosa, e non proselitistica» G. Sommovilla, *Il Bello e il Vero. Scandagli tra filosofia, poesia e teologia*, Jaca Book, Milano 1996, p. 89.

dell'altro"¹⁴ e il rifiuto della violenza come mezzo di risoluzione delle controversie. Il vivo desiderio di sondare le profondità inesplorate della natura umana e di immergersi in un universo ricco di richiami trascendenti è uno stimolo a visitare luoghi lontani, che la fama del *Mabatma Gandhi* aveva reso gravidi di significato.

Il viaggio in India e il pellegrinaggio alle pendici dell'Himalaya (1937) sono un percorso di trasformazione, attraverso le esperienze profetiche nella semplicità disarmante del *ritorno all'essenziale* come punto focale della sua costruzione filosofica e del suo discernimento interiore.

Se l'esperienza gandhiana ha – certamente – un ruolo centrale nella sua formazione, non meno importante è il viaggio a piedi in Terra Santa, a Costantinopoli e al Monte Athos. Il contatto con la liturgia e la disposizione dei “monaci del deserto” ha senza dubbio influenzato la sua visione di *anacoreta della modernità*¹⁵

Si nota, inoltre, una certa vicinanza a quella *spiritualità russa*¹⁶ che in quegli anni aveva proprio a Parigi uno dei maggiori centri propulsori per la presenza significativa di una diaspora intellettuale che segnerà profondamente la cultura europea. I temi ricorrenti dell'introspezione psicologica e metafisica della letteratura slava vengono sedimentati e rivisitati attraverso la più recente speculazione teologica¹⁷ e filosofica di Florenskij¹⁸, Solovev¹⁹ e Berdiaev²⁰.

A quel circuito culturale appartengono, nel periodo precedente al secondo conflitto mondiale, una serie di personalità che introducono nel mondo occidentale – sulla scia della fenomenologia – il chassidismo dell'Europa centro-orientale²¹ e la filosofia ebraica contemporanea, che ha in Martin Buber il suo punto di riferimento.

¹⁴ «La sensazione oceanica era un'intima sensazione di identità, di sublime connessione con le altre persone, con l'intero sé, con la natura e con l'universo come un tutto indivisibile. Ha dischiuso la separazione del sé dal mondo esterno e dagli altri, e ha permesso all'individuo di partecipare ad un regno spirituale superiore» D. J. Fisher, *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*, Transactions Publishers, New Brunswick-N.J. 2004, p. 10 (tr. it. propria).

¹⁵ Cfr. G. Patriarca, *La riscoperta dell'essenziale*, «Rassegna di Teologia», n. 58, 2017, pp. 277-288.

¹⁶ Cfr. R. D'Antiga, *L'esicismo russo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

¹⁷ Cfr. T. Špidlik, *Il problema della sofferenza nella spiritualità russa*, in AA.VV., *La sapienza della croce oggi*, Atti del congresso internazionale, Roma 13-18 ottobre 1975, vol. II, ElleDiCi, Torino 1976, pp. 479-485.

¹⁸ Cfr. N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore: teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012.

¹⁹ Cfr. V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita* (1884), tr. it. di M. Campatelli e M. Prokopovič Lipa, Roma 1998.

²⁰ Si leggano O. Clément, *Berdiaev: un philosophe russe en France*, DDB, Paris 1991 e M-M. Davy, *Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour*, Flammarion, Paris 1964.

²¹ Cfr. R. Simini, *Il chassidismo polacco e l'esicismo slavo: genesi, sviluppo, affinità e differenze nella comune reazione alla modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002.

3. La centralità della pace

Se è innegabile la “contaminazione” delle tradizioni indiane – in primo luogo delle *Upaniṣad*, del *Bhagavadgītā* e del *Dhammapada* –, non meno importante nella comprensione della sua opera appare, quindi, il ruolo del Cristianesimo bizantino quale catalizzatore di una spiritualità originaria.

Non si tratta, ad ogni modo, di un sincretismo insensato²² o di una confusione di orientamenti ma della ricerca di un *discorso sinfonico* che fosse in grado di avvicinare l’altro in un mondo che stava riducendo le distanze e avrebbe potuto generare una serie infinite di inutili contrapposizioni tra i popoli e tra le loro culture millenarie:

La stessa sete di possedere le cose e di soggiogare gli altri ha, come contropartita, l’incapacità di possedersi e di dominarsi²³.

In questo pensiero tanto denso quanto breve è racchiusa l’essenza della dottrina di Lanza del Vasto. Le sue parole suonano, non a caso, emblematiche e possono essere assunte a riferimento costante in quella tensione dolorosa tra l’esteriore e l’interiore, tra l’effimero e il fondamentale:

Ora, finché resta incosciente dell’essenziale, gli manca la sostanza, e bisogna chiamare questo Io non “persona” ma “personaggio”: e la sua coscienza è illusoria²⁴.

L’itinerario ascetico tra le sorgenti del Gange e il Monte Athos può essere considerato come una chiave di volta nella sua formazione culturale che, nel caratterizzarsi come un ponte verso l’Oriente, ne coglie l’essenza spirituale e le minime gradazioni, riproponendole in chiave moderna. Si tratta, infatti, di un tentativo di *svelamento di se stessi* attraverso una conoscenza approfondita quanto dolorosa del proprio universo interiore:

Se per coscienza si intende la scienza di se stessi, bisogna notare che la nozione che abbiamo di noi stessi è puramente negativa: siamo qualcosa che si oppone a tutto il resto: e di ogni cosa possiamo avere un’esperienza sensibile e una conoscenza logica, ma non di noi poiché tutti i nostri sensi, i nostri desideri, la nostra intelligenza sono orientati verso il fuori. Invece le profondità dell’inconscio si presentano come un pauroso covo di mostri, come un abisso sul quale è pericoloso sporgersi, se pure ciò ci è possibile²⁵.

²² «Lanza del Vasto è stato, a quanto noi sappiamo, l’ecumenista religioso più spinto, più rischioso di questo secolo. Eppure egli è stato, dopo la sua conversione a 24 anni, un cattolico indiscutibile, sincerissimo ed anche obiettivamente verissimo. Questa sua doppia posizione, insieme di identità e di apertura entrambe ad oltranza, è stata perciò tra le più ardue quanto a coerenza e possibilità per lui e per gli aderenti all’Arca [...]» G. Sommovilla, *Il bello e il vero: scandagli tra poesia, filosofia e teologia*, cit., p. 86.

²³ G.G. Lanza del Vasto, *Introduzione alla vita interiore*, Jaca Book, Milano 1989, p. 68.

²⁴ *Ivi*, 64.

²⁵ *Ibidem*.

Questa sua personale *Weltanschauung* si struttura e si configura, infatti, partendo dalla riscoperta dei Padri della Chiesa e di quell'approccio essenziale all'esistenza dove la preghiera è movimento verso una *kenosis* necessaria ed indispensabile per una vita spirituale in costante perfezionamento²⁶. Non è affatto secondario l'*esicasmo* che, oltre alla ripetizione costante di un'orazione tanto semplice quanto profondamente ispiratrice, si presenta come un esercizio quotidiano e metodico del respiro con il conseguente dominio delle membra²⁷ e il possesso di se stessi²⁸.

All'attivazione della mente e del corpo corrisponde, in verità, uno *svuotamento* di tutto ciò che è ritenuto superfluo o sovrastrutturale. In questa sua ricerca disinteressata, Lanza del Vasto tenta di proporre una visione prospettica che, pur comprendendo le umane limitazioni, sia capace di un *ascolto silente* e di una *proposta luminosa* nel solco della giustizia e della pace²⁹.

La comprensione del proprio vuoto è, prima di tutto, *la condivisione del dolore e della sofferenza* che è il comune denominatore dell'umanità e catalizzatore per la fondazione di una comunità fraterna³⁰. Tale responsabilità si acquisisce attraverso la ricerca di un equilibrio interiore. Non si risponde mai all'ingiustizia con la violenza ma per mezzo di una *via di discernimento* tanto comprensiva quanto coraggiosa:

Il *coraggio*: perché la non-violenza e la testimonianza è la testimonianza mediante il sacrificio, e dunque mediante la sofferenza, e perché bisogna saper affrontare e sopportare tutte le prove. L'*equilibrio*, perché un pazzo è inadatto a testimoniare per la verità. La *sincerità*, perché l'ipocrita falsa la sua testimonianza prima di averla portata. Tutte e tre sono dunque necessarie, ma soprattutto l'ultima. Infatti un uomo debole e pauroso, a forza di saggezza, di moderazione, di umiltà, di dolcezza, di bontà può all'occasione superare il suo impedimento; un pazzo, preso dallo spirito e ispirato può, in modo straordinario, risvegliare i suoi avversari dal loro ragionevole furore o confondere i loro calcoli meschini. Mentre il bugiardo, anche se perviene ai suoi fini perché avrà ingannato e sedotto i suoi nemici, sarà riuscito usando la peggiore delle violenze, che è il violare la verità³¹.

A fondamento ontologico di un silenzioso avvicinamento all'*altro* vi è la *sympatheia* nella comune appartenenza alla natura umana. L'alterità non è distanza ma motivo di *una proposta comunitaria* all'interno di un'umanità dilaniata dalla volontaria condanna ad una *cecità interiore* che copre di cenere la bellezza, seminando zizzania e incomprendimento:

²⁶ Si veda O. Zijlstra (ed.), *Letting Go: Rethinking Kenosis*, Peter Lang, Frankfurt 2002.

²⁷ Cfr. A. Bloom, *Asceticism (Somatopsychic Techniques)*, Guild of Pastoral Psychology, London 1957.

²⁸ Cfr. L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmo: la sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Il Leone Verde, Torino 2000.

²⁹ Cfr. A. Bongiovanni, P. Trianni (ed.), *Lanza del Vasto. Filosofo, teologo e nonviolento cristiano. Uno sguardo critico sull'opera omnia*, Aracne, Ariccia (Roma), 2015.

³⁰ Si legga F. Rognon (ed.), *Lanza del Vasto. La sperimentazione comunitaria*, Jaca Book, Milano 2016.

³¹ G.G. Lanza del Vasto, *L'arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 152-153.

Infine, l'Amore procura la liberazione e la liberazione l'Amore. Perché non posso scoprire la mia anima senza che, nello stesso tempo, l'anima dell'altro mi sia rivelata; e dunque riconoscermi nel prossimo e amarlo come me stesso³².

4. L'ontologia dell'incontro

La pace si nutre, infatti, del rispetto e della condivisione delle responsabilità, senza farsi fagocitare dalle *restrizioni ideologiche* che intrappolano non solo interi popoli e generazioni ma sono un reale impedimento all'esercizio stesso della razionalità. La ragione, invece, ha bisogno del dialogo che si sviluppa – in primo luogo – nell'*incontro con l'altro*, ergendosi a difesa contro ogni deriva. In questo modo, si formano una *relazione profonda*³³ e una *percezione propositiva*³⁴ senza il rischio di smarrirsi tra le apparenze del mondo:

È libero solo l'uomo che si sviluppa secondo la sua propria legge, e inserisce la sua azione nell'armonia del tutto. Ma chi si lascia andare alle sue inclinazioni non è più libero della pietra che cade e dell'acqua che scorre, chi si presta agli incitamenti, eccitazioni, agitazioni, sollecitazioni del mondo non è più libero dell'onda spinta dal vento. [...] Per liberarsi occorre dunque, uscendo dal gregge comune, seguire la propria strada e per questo conoscerla, cioè conoscere se stesso. [...] Conoscersi significa unificarsi nello spirito, e anche nel tempo. L'azione allora risponde alle convinzioni e concezioni, e l'uomo diventa responsabile delle sue azioni e delle conseguenze logiche delle sue azioni³⁵.

Questo *processo di liberazione* ci presenta una proposta che è alla base di un rinnovamento non solo umano ma politico e sociale. Alla luce del pensiero di Cusano³⁶ – a cui Lanza del Vasto si ispira per il suo pregevole tentativo di

³² G.G. Lanza del Vasto, *Introduzione alla vita interiore*, cit., p. 182.

³³ Cfr. G. Salmeri, *Lanza del Vasto tra metafisica greca e metafisica cristiana*, in A. Drago, P. Trianni (ed.), *La filosofia di Lanza del Vasto. Un ponte tra Occidente ed Oriente*, Circolo IL Grandevetro/Jaca Book, Milano 2009, pp. 31-46.

³⁴ «Da un lato, la percezione è un'esperienza (*ein Erlebnis*) di un soggetto che percepisce e, dall'altro, la percezione è correlata all'oggetto percepito. Questa seconda relazione, quella con l'oggetto percepito, distingue la percezione in quanto l'oggetto stesso è lì (*selbst da*), o per il fatto che l'oggetto stesso è presente (*selbstgegenwärtig*). Questo essere presente, o, usando un termine che a volte usa anche Husserl, questo essere presente “di persona” (*leibhaft*) dell'oggetto percepito nella percezione, deve, comunque, essere inteso in un senso speciale» T. Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time Consciousness*, Springer, Dordrecht 2002, p. 5. (tr. it. propria).

³⁵ G.G. Lanza del Vasto, *L'arca aveva una vigna per vela*, cit., p. 130.

³⁶ «Sulla linea di un'interpretazione intensa a valutare e sottolineare la natura specificamente teologica ed ontologica del pensiero cusano possiamo rimandare a tutta la scuola heideggeriana che si è interessata a questo pensiero e che trova il massimo esponente e chiarificatore nel Volkman-Schluck. L'interprete tedesco, formatosi nell'ontologismo heideggeriano, vedeva nel Cusano un pensatore capace di un forte richiamo all'essenza del pensare nel momento in cui l'essere dell'ente viene sperimentato nel riconoscimento della fundamentalità di Dio. Un'esperienza, quella del Cusano, che secondo Volkman-Schluck era andata perduta sin dalla filosofia antica e che aveva coinvolto la filosofia moderna fino a Nietzsche. Il Cusano si poneva dunque fuori dalla

conciliazione dei contrari dove si svela quel punto di contatto tra l'umano e divino – l'*unità* si fa principio di luce nella ricerca di una sintesi tanto umana quanto ultraterrena:

L'unità non è separabile dall'uguaglianza e l'uguaglianza dall'unità. Il legame, pertanto, cioè l'amore, è tale perché data l'unità è data l'uguaglianza, e data l'uguaglianza e l'unità è dato l'amore³⁷.

L'unità si genera – come sostiene Simone Weil³⁸ – da una radicale “trasformazione dell'orientamento dell'anima”³⁹. Non si tratta di una ritirata dal mondo ma di una *decontaminazione dell'essere* dalle tossine inessentiali e pericolose perché “*questo distacco non è un annientamento, ma una disposizione del pensiero a cercare la vera distinzione delle cose*”⁴⁰.

Si tratta di un viaggio a ritroso verso le “domande originarie” che tanto hanno in comune con le “cose ultime”⁴¹: un “*pellegrino alle sorgenti*” capace di non abbandonarsi alle comodità ma di sapersi anche parzialmente annichilire per rinascere quotidianamente nella compassione e nella misericordia:

Non sapranno mai quel che sia la bellezza coloro che la cercano con comodo e la prendono per un piacere di più. Ma questa fame, questa sete, questo estremo abbandono, questa veglia ardente ai piedi della notte nuda, me la fanno brillare nel sangue più presente a me di me stesso, essa “la verità delle forme”, “lo splendore del vero”⁴².

storia dell'errore che costituisce l'essenza della filosofia; errore identificabile nel sorgere della metafisica che si era rivolta contro se stessa ed aveva perduto la sua originaria purezza ontologica» M. Moschini, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Armando, Roma 2000, p. 65.

³⁷ N. Cusano, *De Pace Fidei*, cap. VIII, trad. it. propria.

³⁸ «Mi stanno dinanzi due vite poetiche, in quanto creative nella libertà di adesione alla propria incarnazione, quindi all'obbedienza alla propria vocazione, anche se questa ha comandato cose impossibili. Questo, in una fedeltà alimentata da una volontà consapevole, malgrado tutti gli impedimenti della loro condizione umana. Trasformando, nella luce della “aspirazione al bene” (inglobante bellezza, verità, giustizia e ogni specie di virtù) “la pesantezza” dell'apparenza fisica e psichica, attingendo la vera forza, che è energia di “coraggio interiore”, all'unione con “l'altra realtà” (Simone Weil), dove avviene la Riconciliazione ispiratrice (Lanza del Vasto). È “il terzo ordine”, quello dell'abbandono della volontà propria, ciò che riteniamo più prezioso, e che in effetti ci aiuta per una parte del cammino; si tratta dell'ordine della Religione, il cui atto fondamentale è il Sacrificio (Lanza)» G. Fiori, *Lanza del Vasto e Simone Weil. Prime note sulla sintonia fra i due pensatori*, «Prospettiva Persona», LXXXVI, n. 13, 2013, p. 30.

³⁹ Cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 38e ss.

⁴⁰ L. Adler, *L'indomabile. Simone Weil*, Jaca Book, Milano 2009, p. 80.

⁴¹ «“Che cosa so?”; so poi qualcosa? Ci sarà mai un sapere che si distingue dall'incertezza e dall'ignoranza? È possibile una vera e propria presa di posizione? Esiste quello che si chiama realizzazione del senso? In qualche modo, chiunque eserciti l'attività filosofica fa quest'esperienza e in modo tanto più opprimente se intervengono anche la delusione personale, il fallimento delle opere intraprese, l'ansia e la malattia - e da chi non andrebbero questi cupi visitatori?» R. Guardini, *Le età della vita* (1953), tr. it. di G.P. Gobber, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 91.

⁴² G.G. Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Jaca Book, Milano 1978, p. 216.

La bellezza della semplicità si rinnova ogni giorno nell'incontro con chi ci si presenta di fronte insieme alla sua personale esperienza da condividere nell'umiltà sapiente e discreta:

Ogni operazione artificiale e complicata è dunque inefficace, i sistemi filosofici e gli apparecchi mentali e strumentali della scienza, non sono di alcun aiuto alla ricerca essenziale. Ma è la semplicità, la semplificazione dei costumi, l'umiltà, la rinuncia alle ambizioni, agli intrighi, agli artifici, alle menzogne, la devozione, la rettitudine, il frequente richiamo, il raccoglimento costante, l'orazione mentale e la concentrazione che ci portano direttamente a prendere coscienza dell'Io che è il primo passo nella notte luminosa del Mistero⁴³.

5. Conclusioni

Nel “cammino dell'essenziale” si aprono le porte della reale scoperta di se stessi in quella “relazione infinita” tra l'Io e l'Essere, che – pur distinti – si completano⁴⁴. L'unione tra un polo interno e un polo esterno accomuna gli individui in una prospettiva trascendente e li rende partecipi di un destino comune.

Tale interdipendenza non può fare a meno della coscienza e della condivisione responsabile nonché della temperanza e della sobrietà. Queste doti si esercitano – in primo luogo – attraverso la difesa della natura, la lode e la custodia del creato.

Negli anni precedenti e immediatamente successivi al Concilio Vaticano II⁴⁵, lo spirito visionario di Lanza del Vasto porta a riproporre agli uomini contemporanei – oramai assuefatti al male, distratti e indifferenti – le domande fondamentali in chiave salvifica ed escatologica:

La guerra e la pace? Nulla. La rivoluzione, la miseria e la schiavitù dei popoli? Nulla. La giustizia, la carità, la non-violenza? Nulla. Dio? Nulla⁴⁶.

Non si tratta affatto di una capitolazione al nichilismo. Attraverso l'uso classico della teologia negativa si innesta un processo di rigenerazione e palingenesi. In quest'ottica

⁴³ Id., *Introduzione alla vita interiore*, cit., p. 56.

⁴⁴ Molto significativo è il seguente lavoro in due volumi: D. Vigne, *La relation infinie: la philosophie de Lanza del Vasto*, Vol. I-II, Cerf, Paris 2008.

⁴⁵ «Nella sua opera, Lanza del Vasto cerca di trasformare la teoria della guerra giusta – che è la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica da Agostino – in una teoria del conflitto giusto e non violento. Seleziona alcuni criteri formali di guerra giusta che sembrano pertinenti per lui ed estrae, per così dire, tutta la violenza da loro» K-G. Giesen, *Lanza del Vasto. A Doctrine of Just and Non-violent Conflict*, in K-G. Giesen, C. Kersten, L. Skof (eds.), *The Poesis of Peace. Narratives, Cultures, and Philosophies*, Routledge, New York 2017, p. 98 (tr. it. propria).

⁴⁶ G.G. Lanza del Vasto, *L'arca aveva una vigna per vela*, Jaca Book, Milano 1995, p. 42.

sembra, infatti, che anche il *Logos* stesso operi una *costrizione su se stesso* (*tzimtzum*)⁴⁷. Attraverso questa “volontaria riduzione”, esso si fa estremamente piccolo da farsi comprendere ed amare, non privando mai l’uomo della sua libertà.

Nell’orrore dell’estrema solitudine, la voce di un richiamo verso l’Alto si fa più forte e pressante nel percorrere un cammino di quotidiano rinnovamento⁴⁸. Proprio in quel momento ci è data la possibilità di “*riconoscere l’errore [...] poiché non si può andare più lontano del nulla e nel nero non si può dimorare*”⁴⁹.

Ripercorrendo brevemente l’impegno di Lanza del Vasto – dalle battaglie contro la tortura e per l’obiezione di coscienza durante la guerra d’Algeria fino alle campagne contro la proliferazione nucleare⁵⁰ – l’appellativo di *Shantidas* (servitore della pace), secondo la definizione dello stesso Gandhi, sembra cogliere perfettamente il suo pensiero che si offre ancora oggi ricco di spunti di riflessione per la promozione di una convivenza pacifica e rispettosa⁵¹:

Attraverso le esperienze vive e dure della strada, attraverso gli incontri e la scuola degli asceti, dei saggi, dei religiosi, il pellegrino conosce le tappe e le prove di ogni cammino verso la verità (e come dice Gandhi, “la Verità è Dio”): la povertà che è liberazione, le tentazioni fondamentali di sempre⁵².

In una contingenza storica di inquietudine e di incertezza, la *testimonianza fiduciosa* – fonte di speranza, accoglimento e comunione di vita⁵³ – nonché il *valore trasformativo*,

⁴⁷ «Poiché *Tzimtzum* consente a Dio di essere rivelato in una realtà finita, ha anche un significato epistemologico. Gli strumenti di cognizione dell’uomo, come parte del mondo della misura e dei confini, non possono comprendere un essere infinito; quindi, è solo attraverso la contrazione della luce dell’Infinito che l’uomo può apprendere qualcosa di Dio. Questo aspetto epistemologico della dottrina dello *Tzimtzum* è enfatizzato in particolare nell’insegnamento chassidico» I. Koren, *The Mystery of the Earth: Mysticism and Hasidism in the Thought of Martin Buber*, Brill, Leiden 2010, p. 282 (tr. it. propria).

⁴⁸ «È indubbio che l’uomo conosca spesso il proprio sentimento più profondo solo nella forma della passione particolare, nella forma della “cattiva inclinazione” che vuole sviarlo. Conformemente alla sua natura, il desiderio più ardente di un essere umano, tra le diverse cose che incontra, si focalizza innanzitutto su quelle che promettono di colmarlo. L’essenziale è che l’uomo diriga la forza di quello stesso sentimento, di quello stesso impulso, dall’occasionale al necessario, dal relativo all’assoluto: così troverà il proprio cammino». M. Buber, *Il Cammino dell’Uomo*, tr. it. di Bonola, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 1990, p. 30.

⁴⁹ G.G. Lanza del Vasto, *Introduzione alla vita interiore*, Jaca Book, Milano, p. 44.

⁵⁰ A. Fougere, C-H. Rocquet, *Lanza del Vasto. Pellegrino della nonviolenza, patriarca, poeta*, Paoline, Milano, 2006.

⁵¹ Cfr. A. Drago (ed.), *Il Pensiero di Lanza Del Vasto. Una risposta al XX secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.

⁵² F. Lombardi, G.G. Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, in «Civiltà Cattolica», n. 3103-3108, 1979, p. 92.

⁵³ «Tutti noi, oggi, siamo qui radunati in speranza. [...] Ma la speranza tante volte nasce e mette le sue radici in tante piaghe umane, in tanti dolori umani e quel momento di dolore, di piaga, di sofferenza ci fa guardare il Cielo. [...] Quando tante volte nella storia gli uomini pensano di fare una guerra, sono convinti di portare un mondo nuovo, sono convinti di fare una “primavera”. E

che da essa si irradia, potranno creare le condizioni necessarie per un'azione condivisa di partecipazione e solidarietà, attraverso l'opzione primaria del dialogo e dell'ascolto.

finisce in un inverno, brutto, crudele, con il regno del terrore e la morte» Papa Francesco, *Omelia al Cimitero Americano di Nettuno*, 2 novembre 2017.

Capitini e la nonviolenza: sperare e agire per il cambiamento

Verbena Giambastiani

1. Introduzione. Capitini, un pensatore ambizioso

La figura di Aldo Capitini ricopre sicuramente una posizione di indiscusso primato nell'ambito della pratica della non violenza in Italia. Il suo messaggio è animato da un profondo spirito rinnovatore, aperto al cambiamento e criticamente costruttivo. La nonviolenza per Capitini è un nuovo modo di intendere la politica, un nuovo strumento di lotta contro le ingiustizie sociali ma anche, al contempo, un progetto, una norma, un disegno. Scrive Antonino Drago:

La non violenza come movimento storico, è l'introduzione del Tu non uccidere nella organizzazione sociale, sia spirituale che politica. La politica, allora, non ricorrendo più all'uccidere, torna ad essere morale, e la morale torna ad essere il centro sia della vita interiore che della vita sociale di ogni persona, e così infine in ogni persona tornano a riunirsi il privato e il pubblico. In altri termini, con la nonviolenza, la fede e la politica si ricongiungono¹

Capitini, in quanto fondatore di una scienza politica nonviolenta, non si limita a teorizzare un'alternativa, ma mette in campo e sperimenta un metodo di lotta, uno strumento per coinvolgere tutti partendo dal basso. In questa prospettiva vanno intesi la realizzazione dei centri di orientamento sociale (COS) o l'istituzione della Marcia della Pace. Queste sono, infatti, alcune delle iniziative concrete realizzate da Capitini per attuare la sua filosofia.

La proposta nonviolenta capitiniana ha una forte connotazione sociale, non coinvolge solo l'agire di un singolo individuo, ma abbraccia tutti, vedendo nel "tu" la radice etimologica del "tutti": è un tu-tutti. La pratica non violenta si esprime nell'atto di rivolgersi all'altro sperendolo nella sua alterità:

¹ A. Drago, *Le tecniche della nonviolenza nel pensiero di Aldo Capitini*, in «Sindacato e società», rivista della CGIL Regionale dell'Umbria, VI, n. 5-6, Perugia 1986, p.21.

mi avvicino assolutamente a quell'individuo, al suo dramma, al suo dolore, sono presenza a lui. Entro l'azione vedo la persona, quell'anima venuta alla luce a combattere, e le dico, guardando il suo dramma: tu sei²

L'apertura verso l'altro³ comporta un nuovo universo relazionale, essendo apertura verso una dimensione intersoggettiva e di reciproca comunicazione. L'atto del *tu* si presenta come un orientamento dell'animo che deve guidare tutte le altre tecniche del metodo nonviolento, una sorta di opzione preliminare che ispira un approccio da estendere progressivamente a tutti, persino agli animali.

Il pensiero di Capitini può essere letto attraverso le categorie di apertura-chiusura. Solo l'apertura all'altro può essere alla base della costruzione del "nuovo uomo" e della realtà "liberata". Al contrario la chiusura e l'irrigidimento delle istituzioni sono di ostacolo alla costruzione della "realtà per tutti", chiamata da Capitini *omnicrazia*⁴. L'atto di apertura all'altro è, al tempo stesso, una via alla tramutazione verso una realtà liberata da ciò che limita.

Pertanto l'impegno incessante di Capitini è indirizzato a trasformare il mondo, la storia e la relazione con gli altri, eliminando alla radice la violenza. Rivoluzione vuol dire quindi avversione a qualsiasi conservazione politica, sociale o religiosa.

Sono questi i tratti che lo rendono un pensatore ambizioso: Capitini spera e desidera trasformare il modo in cui gli uomini vivono e convivono nel mondo, in una rivoluzione che si propone di travalicare la storia e la natura.

2. La nonviolenza: un nuovo umanesimo

L'attualità del pensiero di Capitini riguarda il fatto che la prassi nonviolenta mira a superare il *modus operandi* dominante che risolve ogni conflitto, ogni offesa, in una guerra infinita che non è in grado di concludere definitivamente un conflitto, ma anzi lo riapre in forme più nuove e terribili. Per questo possiamo affermare che il pensiero di Capitini sia un pensiero ambizioso, perché aspira a cambiare il corso delle cose, introducendo nel mondo un'altra "forza", quella della nonviolenza. La nonviolenza è una rivoluzione permanente che «impegna tutte le energie e tutti i sogni», non potendo più accettare il corso delle cose⁵.

La persuasione della nonviolenza si rifiuta di accettare come insuperabile l'ordine della Natura, nel quale la vita dell'uno risulti dalla morte dell'altro, e sconnette quest'ordine

² A. Capitini, *Al centro dell'agire sono persone*, in Id., *Il messaggio di Aldo Capitini*, a cura di G. Cacioppo, Lacaita, Manduria 1977, p. 51.

³ Cfr. F. Curzi, *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Cittadella, Assisi 2004.

⁴ Omnicrazia, o potere di tutti, deve essere intesa come una più avanzata e più aperta democrazia; in essa tutti devono poter partecipare alla discussione pubblica, senza distinzioni (di sesso, età, razza, nazionalità, istruzione, censo, partito politico) né limitazioni.

⁵ A. Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano 1956, p. 6.

imprimendo un moto verso un altro ordine, [...] portando l'amore e il rispetto della vita il più possibile nel profondo della stessa Natura⁶

In questo passo appena riportato, emerge la massima aspirazione di Capitini: superare l'ordine stesso della natura, privo di amore e di rispetto per la vita. Di conseguenza, per Capitini la radice della violenza va rintracciata nella natura stessa. Solo spezzando questo vincolo, andando oltre, con un atto di trascendenza, è possibile vivere senza ricorrere alla violenza. Per di più, solo l'uomo è in grado di produrre questo cambiamento nel mondo. Per questo possiamo dire che Capitini sia un profondo umanista, perché riconosce e afferma che l'essere umano porta con sé un valore aggiunto, un valore altro, che eccede il mondo naturale stesso. In questa prospettiva va letta anche la scelta vegetariana, gli animali, infatti, in questo sistema di pensiero sono definiti "subumani", dove il termine di paragone è sempre l'uomo.

La scelta di non uccidere gli animali viene perciò compiuta non in vista di un valore intrinseco presente negli animali stessi da rispettare, ma per la convinzione che il risparmio delle vite di "subumani" induca al rifiuto di uccidere gli essere umani stessi⁷. E quindi sono solo i singoli individui che introducono un valore nella natura:

Il *fatto* è ciò che troviamo nella nuda realtà, mentre il valore è ciò che muove da noi verso la realtà e, aggiungendosi ad essa, la cambia: non si inverte niente se non attraverso un'*aggiunta* valoriale⁸

Perché sia riconosciuto e preservato questo valore intrinseco nell'essere umano, che non deve mai essere offeso o violato, deve essere seguito un metodo differente, il metodo non violento, che ci spinge in direzione della solidarietà verso gli altri. L'intento è realizzare una coscienza che sia obiezione, ripudio della violenza in nome del valore assoluto della pace.

Occorre quindi cambiare non solo le strutture che regolano il rapporto tra uomo e uomo, ma anche la coscienza dell'uomo: per questo Capitini propone un "metodo", perché alla base sta un chiaro intento pedagogico. Il metodo nonviolento significa apertura virtuosa verso l'altro, è un'azione liberatrice.

La rivoluzione nonviolenta di Capitini è ambiziosa e temeraria perché da essa deve scaturire un percorso di "liberazione" dalla violenza e dalla sopraffazione. Si vuole tramutare radicalmente la realtà esistente:

avere la fede e la forza di costruire una nuova società, in stato di rivoluzione permanente nonviolenta dal basso, che superi i vecchi strumenti della guerra e della rivoluzione armata, che poi, in un periodo di terrore, consolida il potere dei violenti e crea nuove ingiustizie⁹

⁶ Id. *Il potere di tutti*, Guerra, Perugia 1999, p. 180

⁷ Scrive Capitini: «per oppormi alle guerre che Mussolini preparava, presi la decisione vegetariana, nella convinzione che il risparmio delle vite di subumani inducesse al rifiuto di uccidere esseri umani», Id., *Attraverso due terzi del secolo. Omnicrazia: il potere di tutti*, Il Ponte, Firenze 2016, p. 28.

⁸ Id., *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di Mario Martini, ETS, Pisa 2004, p. 13.

La nonviolenza è scegliere un modo altro di pensare ed agire, che non sia oppressione o distruzione di un altro essere vivente. La non violenza è umanesimo, ed è l'unico varco attuale della storia, l'unico passaggio verso un futuro possibile. È l'unica risposta adeguata nella nostra epoca caratterizzata dal pericolo ecologico e nucleare. È un umanesimo che ci parla del valore dell'uomo e della relazione con gli altri.

3. La forza della nonviolenza

La nonviolenza è lotta e forza, ma non violenza. Forza e violenza sono concetti e realtà essenzialmente differenti nell'universo capitolino. Se da una parte, la forza collabora e costruisce, dall'altra la violenza offende e annienta. La nonviolenza è un costante agire per la pace, una pace che non deve essere soltanto il fine dell'agire umano ma il mezzo stesso con cui costruire una società nuova e pacificata. La nonviolenza si rende possibile e si realizza attraverso il concetto gandhiano di *satyagraha*, inteso come "forza della verità". Per Capitini:

Quando di un'idea si è veramente persuasi, si sente con naturalezza la sua incancellabilità e la sua forza [...] quando abbiamo dato noi stessi all'idea, essa è più di noi e inevitabilmente influirà sugli altri.¹⁰

E solo questa forza che può essere la scaturigine per una nuova società, che superi i vecchi strumenti della guerra e della violenza. Questa forza si concretizza nella marcia della pace e nei COS.

E se è vero ciò che io penso, che il culmine della civiltà di un popolo è quanto egli sia capace di sostituire alla lotta armata, ai colpi di mano, alle mischie dei fronti di battaglia, la "noncollaborazione" decisa, netta, eroica, [...] i COS sono punti di raccolta di questo spirito, le fortezze della nonviolenza [...], luoghi di formazione di una solidarietà democratica antitirannica¹¹

Capitini ha indirizzato il suo impegno non solamente alla pratica nonviolenta, tradottasi in manifestazioni, creazione di centri culturali, attività pubblicistica, ma ha sentito la necessità di costituire una piattaforma teorica che servisse ad educare alla nonviolenza, sviluppando un metodo.

Il metodo della nonviolenza è, infatti, al tempo stesso mezzo e fine, creatore dell'animo di pace nel momento stesso in cui è praticato. Nell'assumere la prassi nonviolenta la politica si fonde con la religione, il fine s'identifica col mezzo, e nel rifiuto di ogni tentazione di compromesso si possono dare al mondo nuove

⁹ Id., *Il potere di tutti*, cit., p. 4.

¹⁰ Id., *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1947, pp. 77.

¹¹ Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950, p. 240.

prospettive di liberazione e pace. Non è possibile conseguire la giustizia e la pace ricorrendo a strumenti violenti, perché il fine è già nei mezzi. L'aver accettato la logica machiavellica del fine giustifica i mezzi ha comportato il fallimento di ogni proposito rivoluzionario. In realtà, «se per tener testa ai cattivi, bisogna prendere tanti dei loro modi, all'ultimo è realmente la cattività che vince¹².»

Capitini nella sua opera filosofica vuole anzitutto chiarire che la nonviolenza è una *forza* che esclude dal suo orizzonte il ricorso alla violenza. Siamo ben lontani quindi dal poter accusare la nonviolenza di inoperosità e inefficacia. La nonviolenza è descritta dall'intellettuale umbro come uno strumento di cambiamento sociale¹³. La nonviolenza: «promuove azioni per la pace sia sotto la forma di manifestazioni, sia come rifiuto di cooperare alla preparazione e all'esecuzione della guerra (obiezione di coscienza)¹⁴».

La non-collaborazione deve essere intesa solo verso le strutture della violenza. Con le persone, infatti, deve esserci sempre uno spazio per il dialogo, per l'incontro. La non-collaborazione non esclude la possibilità di un'amicizia, perché distingue l'antagonismo dall'antagonista, il peccato dal peccatore, e vede la violenza nella struttura, non nelle persone.

Cioè la noncollaborazione non è totale, non esclude il *tu*, l'altro, l'unità con tutti, il tu-tutti; [...] così realizzata, viene ad essere una specie di sollecitazione all'altro, perché si accorga di ciò che sta facendo, e che noi consideriamo inaccettabile¹⁵.

La non-collaborazione dà *forza* a chi si trova di fronte all'ingiustizia di affermare la non negoziabilità della propria legge morale. La scelta della non-collaborazione testimonia, anche con il sacrificio della vita, la fedeltà al principio di non mentire e di non uccidere. E Capitini, fedele al principio della non-collaborazione, si rifiutò di aderire al movimento fascista, non prendendo la tessera fascista e perdendo così il lavoro alla Normale di Pisa¹⁶.

Seguendo il metodo nonviolento s'impara, dunque, che la realtà così come la conosciamo non è un dato di fatto permanente e inevitabile. La nonviolenza appare come il sentimento morale più elevato, l'unica *forza* in grado di sconfiggere i fascismi.

¹² Id., *Religione aperta*, Guanda, Parma, 1955, p. 290.

¹³ R. Altieri, *La rivoluzione nonviolenta. Biografia intellettuale di Aldo Capitini*, BFS, Pisa 2003.

¹⁴ A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza*, in «Sindacato e società», rivista della CGIL Regionale dell'Umbria, VI, n. 5-6, Perugia 1986, pp. 38.

¹⁵ Ivi, pp. 71-72.

¹⁶ R. Altieri, *La Rivoluzione nonviolenta*, cit., pp. 35-40.

4. Nonviolenza e l'agire

Günther Anders, nella sua intervista immaginaria intitolata *Sulla fine del pacifismo*¹⁷, afferma che se la non-violenza viene intesa solo come provvedimento verbale è uno strumento di lotta del tutto inefficace. Anders sostiene di non potersi dire pacifista, perché in un mondo minacciato da una guerra atomica, la posizione pacifista è superflua e dannosa. Anders propone la contro-violenza e il rifiuto della non-violenza, un rifiuto determinato da una “legittima difesa¹⁸” contro la possibilità di un annientamento globale dell’umanità per le moderne tecnologie come l’atomica. Anders si dice per «la violenza che deriva dall’autodifesa. [...] Noi ci serviamo dell’autodifesa al solo fine di renderne superflua la necessità¹⁹». Gli strumenti di lotta non-violenti non possono che essere del tutto inutili contro i vari Hitler della storia. La resistenza non-violenta viene vista solo come rassegnazione, vigliaccheria, essendo la non-azione un lusso per anime belle.

Ma le cose stanno davvero in questo modo? Come abbiamo visto Capitini descrive la nonviolenza come un’azione, un agire che trasforma radicalmente la società e l’individuo che la mette in pratica. E se da una parte Anders trasforma il motto “Il fine giustifica i mezzi” in “I mezzi distruggono i fini”, dato che una guerra odierna può sfociare in una catastrofe totale, dall’altra Capitini indica nella coincidenza tra mezzi e fini la via della nonviolenza e del superamento del conflitto. Il significato della nonviolenza va ben oltre la sola opposizione alla violenza. La nonviolenza richiede un legame di unità amorevole tra tutti gli uomini. Il pacifismo e l’antimilitarismo sono sì punti focali della nonviolenza, ma tuttavia non esauriscono il senso della nonviolenza. La nonviolenza mira a una tramutazione dell’individuo e alla costruzione di una nuova socialità.

Ripercorrendo l’interpretazione capitiniana delle tipologie di pacifismo, Polito osserva che la distinzione tra i pacifismi “incompleti” (quello giuridico e quello sociale) si viene precisando in un contrasto tra vecchio e nuovo pacifismo²⁰. Infatti, Polito chiarisce che con «vecchio pacifismo», Capitini non intende soltanto il «pacifismo generico e sedentario», che in realtà non è un vero e proprio pacifismo, ma anche il «pacifismo democratico e genericamente umanitario quanto [il] pacifismo giuridico»²¹. Polito sottolinea che il «nuovo pacifismo», quello che Capitini definisce «pacifismo integrale»²², si distingue dal vecchio perché cercando «un piano più alto» e opponendosi «ad ogni irrigidimento istituzionalistico», va oltre.

¹⁷ G. Anders, *Il mondo dopo l’uomo. Tecnica e violenza*, a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

¹⁸ Ivi, p.37.

¹⁹ Ivi, p. 44.

²⁰ P. Polito, *L’eresia di Aldo Capitini*, Stylos, Aosta 2001, p. 88.

²¹ Ivi, p. 89

²² A. Capitini, *La pace oggi*, in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1998, p. 70.

E per di più, è lo stesso Capitini a dirci che, ne *Il problema religioso attuale*, è un equivoco intendere la nonviolenza come pacifismo. A tal punto il termine, secondo il filosofo, designa un'etica e una prassi da perseguire, che mai definisce la sua azione o sé stesso come pacifista.

Come rimarca anche Bobbio, tale è la peculiarità del pacifismo di Capitini che sembra persino difficile poter propriamente parlare di pacifismo. Secondo Bobbio per comprendere la proposta nonviolenta di Capitini dobbiamo recuperare la matrice religiosa del suo pensiero. Capitini, infatti, considera insufficiente sia «l'umanitarismo laico che si accontenta della fratellanza dei popoli», sia «il mondialismo dei federalisti che si affida alle istituzioni internazionali». Riprendendo le parole stesse di Capitini, la nonviolenza è:

la valorizzazione dell'individuo, nei due significati: per il rispetto e l'affetto all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo di ogni individuo, anche modesto, anche fisicamente insufficiente e socialmente insignificante, che, con il metodo nonviolento, può dare, invece, un contributo prezioso²³.

Il pensiero nonviolento può essere definito radicale e ambizioso proprio perché il suo obiettivo non riguarda solo il cambiamento delle strutture di potere, né una semplice riforma della società. Al contrario l'intento principale è la tramutazione, una trasformazione «che investe il concetto e la realtà di Dio, dell'uomo, dello Stato, dell'economia»²⁴.

Per Capitini non c'è pace senza trasformazione della realtà attuale; non c'è pace senza «il rifiuto della guerra [...] è una componente fondamentale del lavoro per la trasformazione generale della società». Il suo pacifismo religioso lo differenzia profondamente da «quello tradizionale delle piccole sette o dei gesti eroici individuali», perché pone l'accento

non tanto sulla salvezza dell'anima quanto sulla trasformazione della società, non tanto sulla rivolta individuale contro il comando ingiusto quanto sulla rivoluzione collettiva contro l'ingiustizia globale della storia: un pacifismo non bellicoso ma non imbelles, non politicizzato ma non impolitico²⁵

La nonviolenza non è quindi mai inerzia, inattività, lasciar passare le cose e lasciar che il mondo segua il suo corso. Capitini si batte proprio contro questa visione, affermando che non si deve accettare per «per inerzia e viltà» la «realtà come ci si presenta»: bisogna osare «di avere “speranza”, di protestare, di vegliare per l'insonnia del rifiutare il mondo»²⁶. E aggiunge che

²³ A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza*, cit., p. 46.

²⁴ Dalla dichiarazione del Convegno di Firenze del 28 luglio 1947, promosso dal Movimento di Religione, in A. Capitini, *Il problema religioso attuale*, Guanda, Parma, 1948, p. 113.

²⁵ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1984, pp. 290-291.

²⁶ A. Capitini, *Apertura ad una realtà liberata*, in Id., *Il messaggio di Aldo Capitini*, cit., p. 73.

chi ama veramente l'idea della nonviolenza, non aspetta che comincino gli altri per seguirla anche lui; così come chi è veramente innamorato non aspetta che anche gli altri si innamorino²⁷.

5. Conclusione

Attuale, ma soprattutto inattuato, è il pensiero di Aldo Capitini. I temi del pensatore umbro, rimossi e deformati già nell'immediato dopoguerra, sono oggi più che mai attuali, e andrebbero quindi conosciuti e riscoperti.

Capitini fu sicuramente un intellettuale scomodo per i suoi contemporanei, non essendo riconducibile ad una appartenenza chiara e definibile sia sotto il profilo politico che religioso. Tuttavia oggi il suo pensiero deve essere riscoperto perché è una guida alla contemporaneità, soprattutto per il senso di speranza insito nella sua proposta di costruire un'umanità migliore. In questa prospettiva, l'uomo, se adeguatamente educato e coinvolto nella costruzione della pace e nelle pratiche della nonviolenza e della coesistenza, non è visto come merce di scambio o sola materia, ma è fondamentalmente spiritualità ed eticità.

Capitini ci ha insegnato che è proprio sul terreno dell'umanità dell'uomo che diventa praticabile e possibile l'incontro con l'alterità. In questa nostra epoca caratterizzata da una profonda disaffezione politica, sono da riprendere le sue ricerche sulla «complessità» della realtà, sulla «compresenza»²⁸ delle molte dimensioni del reale (il passato e il presente, la vita e la morte) in ogni singola esistenza, così come la sua prospettiva del «potere di tutti» come orientamento politico per il presente.

La politica per Capitini è intreccio di etica e creazione del valore, tensione alla trasformazione, alla liberazione rivoluzionaria della realtà. La sua riflessione è infatti ispirata da esigenze profondamente etiche e intimamente vissute, che concretamente si traducono in una pratica e in un'attività organizzate dal basso (basti pensare ai COS e ai COR). Sono queste iniziative concrete²⁹ portate avanti dal pensatore umbro a rendere la sua concezione nonviolenta non un mero e teorico pacifismo,

²⁷ A. Capitini, *La persuasione religiosa*, in Id., *Antifascismo tra i giovani*, Cèlèbes, Trapani 1966, p. 163.

²⁸ Per Capitini il mondo non deve restare com'è, con il male, la morte e i suoi fatti, perché l'apertura alla compresenza è in grado di liberare da questo orizzonte: «la compresenza soddisfa il nullificare il male, lo smontare questa realtà e l'io chiuso, e l'apertura a silenzi nuovi, a situazioni inimmaginabili e ulteriori per tutti, a supreme liberazioni», A. Capitini, *Opposizione e liberazione*, L'ancora del mediterraneo, Napoli 2003, p. 142.

²⁹ Ricordiamo anche la Marcia la marcia per La Pace e la Fratellanza dei popoli, convocata per la domenica del 24 settembre 1961, con un percorso da Perugia ad Assisi. Risultò un'iniziativa d'ampiezza nazionale e d'eco internazionale. Il proposito fondamentale della marcia era destare la consapevolezza di dover costruire la pace, di dover lottare per la pace, coinvolgendo le persone più lontane dall'informazione e dalla politica. Le persone che presero parte alla marcia furono circa venticinquemila. La maggior parte della stampa dell'epoca descrisse e raccontò l'evento. La nonviolenza divenne così parte del panorama italiano, diventando un tema discusso e conosciuto.

ma una pratica attiva e attuata, è ortoprassi. Come ci ricorda Norberto Bobbio, nell'opera di Capitini è centrale «la vita pratica, l'attenzione posta alla reale, vissuta, sofferta insufficienza dell'uomo»³⁰. Fin dal suo nucleo originario, la religione in Capitini è «“prassi” [...] che trasforma, o tramuta il mondo»³¹. La nonviolenza è quindi anzitutto una pratica.

La domanda che ancora ai nostri giorni risuona dai testi di Capitini è se sia davvero possibile rifiutare e superare la violenza dando vita a un modo nuovo, altro, di convivenza. Sebbene parlare di nonviolenza oggi sia diverso da come si poteva fare al tempo di Capitini, quando ancora perduravano modelli di pensiero ottoneviceseschi, la strada della nonviolenza indicata dal pensatore umbro appare ancora oggi rivoluzionaria. Una rivoluzione che aspira a trasformare l'uomo e il suo rapporto con gli altri.

Questa è la speranza di cambiamento presente in tutta l'opera di Capitini. È pur vero, come sottolineava Anders, che la speranza rischia di portare con sé il germe dell'inerzia, un rimandare a un futuro lontano il cambiamento, al non agire. Come abbiamo visto, tuttavia, non è questo il rischio che corre Capitini, essendo la sua proposta fatta all'insegna di un agire, di un impegno costante e continuo verso il cambiamento. E in fondo, perché mai dovremmo rimproverare e condannare la speranza?

Ma la donna levando di sua mano il grande coperchio dell'orcio disperse i mali, preparando agli uomini affanni luttuosi. Soltanto la Speranza là, nella intatta casa, dentro rimase sotto i labbri dell'orcio, né volò fuori.³²

³⁰ N. Bobbio, *Religione e politica in Aldo Capitini* cit., p. 265.

³¹ Id., *La filosofia di Aldo Capitini*, in Id., *Maestri e compagni*, cit., p. 253.

³² Esiodo, *Le opere e i giorni*, tr. it. di L. Magugliani, BUR, Milano 1958, vv. 94-98, p. 99.

Recensione

René Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, Feltrinelli Editore, Milano 2016, 157 pp.

Cristina Rebuffo

Come si struttura il processo di origine dei gruppi umani e del loro tessuto culturale? Da cosa emerge il meccanismo stesso di interazione sociale tra i membri di una comunità umana?

Il volume preso qui in esame è la conferma del fatto che anche di fronte a tali quesiti il tema da cui prende le mosse l'intera riflessione di René Girard è quella del "capro espiatorio". Tale testo si presenta, in effetti, come una raccolta di saggi pubblicati precedentemente dallo stesso Girard in diverse antologie nel corso di circa dieci anni, con lo scopo di integrare e approfondire le analisi già contenute in opere precedenti, quali *La violenza e il sacro* (Adelphi, 1980) e *Il capro espiatorio* (Adelphi, 1987)¹; il *leitmotiv* della raccolta è appunto rappresentato dal tentativo di dare risposta a quei quesiti iniziali riconducendo l'origine del consorzio umano alla ritualizzazione di un proto-evento drammatico, la cui risoluzione sarebbe stata resa

¹ Nello specifico, il volume è così composto:

- 1- Il capitolo 1 *Ordine e disordine in un mito Dogrib* è la traduzione del saggio *Disorder and Order in Mythology*, in P. Livingston (a cura di), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium (Sept. 14-16, 1981)*, Stanford Literature Studies I, Anma Libri, Saratoga 1984, pp. 80-97;
- 2- Il capitolo 2 *Ordine e logica del supplemento in mitologia* è la traduzione del saggio *Origins: A View from Literature*, in F. J. Varela e J.-P. Dupuy (a cura di), *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Boston Studies in the Philosophy of Science 130, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992, pp. 27-42;
- 3- Il capitolo 3 *Milomaki. Edipo presso gli indiani Yabuna* è la traduzione del saggio *Generative Scapegoating*, in R.G. Hamerton-Kelly (a cura di), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, Stanford 1987, pp. 73-145;
- 4- Il capitolo 4 *Un mito Venda. Pitone e le sue due mogli* è la traduzione del saggio *A Venda Myth Analyzed* in R. J. Golsan, *René Girard and Myth: An Introduction*, Theorists of Myths 7, Garland Publishing, New York-London 1993, pp. 151-179;
- 5- Il capitolo 5 *Persecuzione e scienze dell'uomo. A confronto con René Girard* contiene la traduzione di una intervista apparsa per la prima volta sulla rivista americana *Diacritics*, 8, 1978, pp. 31-54.

possibile unicamente dal sacrificio di un individuo considerato responsabile del dramma stesso (colui che più sopra è stato indicato con l'espressione "capro espiatorio"). L'ordine culturale dei gruppi umani scaturirebbe, insomma, secondo le tesi sostenute all'interno di questi saggi, dalla ritualizzazione di un sacrificio originario, del quale i vari miti non sarebbero che i resoconti testuali. Come specificato più volte tra le pagine del volume in esame, l'approccio girardiano «postula l'esistenza di un momento di violenta crisi agli inizi – la piaga dell'indifferenziazione conflittuale – a cui pone termine il meccanismo sacrificale di un capro espiatorio»². In questa lettura, tuttavia, la vera forza dell'opera di Girard, ciò che la rende squisitamente originale rispetto al tradizionale approccio della scienza antropologica in ambito mitologico, risiede probabilmente nella formulazione di una proposta teorica che non si limiti a leggere elementi simbolico-mitici all'interno dei prodotti della cosiddetta cultura orale bensì anche nei prodotti della cultura moderna. A partire da questa prospettiva storica, Girard riesce a cogliere, così, l'aspetto che maggiormente caratterizza la sua riflessione intorno all'origine dei gruppi sociali così come descritti dai testi mitici (o dai testi letterari moderni), cioè l'idea per cui la vittimizzazione unanime sia il meccanismo generativo proprio di tutte le istituzioni religiose e culturali. Tale aspetto consente allora di comprendere che, come suggerito dal titolo della raccolta stessa, «lo scopo di questa ricerca è la definizione di un principio generativo, non una ricostruzione storica»³.

Partendo dall'analisi e la comparazione di alcuni miti fondatori estratti da contesti sociologici, geografici e culturali differenti, il pensatore d'oltralpe mostra come, per comprendere appieno il significato dei racconti mitici sia necessario focalizzare l'attenzione sul passaggio da disordine a ordine (cfr. capitolo 1: «Ordine e disordine in un mito Dogrib»): sono molti i miti in cui la nascita di un gruppo sociale avviene tramite la trasformazione di una situazione iniziale di disordine quasi "catastrofico" in una situazione di ordine, raggiungibile soltanto tramite l'azione di un individuo speciale, responsabile tanto della prima quanto della seconda. Basti pensare a Edipo, colpevole di parricidio e di incesto e perciò responsabile di disordine, ma allo stesso tempo simbolo d'ordine dopo aver scontato la pena di emarginazione ed esilio. E in effetti al culmine del disordine si incontra spesso, all'interno dei racconti mitici, l'uccisione di una vittima, ossia del responsabile (o presunto tale) del disordine stesso, contro cui si scaglia il gruppo sociale al completo, la cui ferocia collettiva rappresenta la forma più acuta di disordine sociale stesso.

Ora, ciò su cui a Girard interessa però realmente indagare è cosa si celi dietro a questo meccanismo. È possibile, si chiede il pensatore, che esso sia la riproduzione di fenomeni di violenza di massa osservabili nella storia? Non potrebbe la mitologia trarre ispirazione da fenomeni identici avvenuti realmente? Del resto, «le persecuzioni medievali e moderne sono certo più trasparenti della mitologia, ma in

² R. Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, Feltrinelli Editore, Milano 2016, p. 121.

³ Ivi, p. 57.

linea di principio non dissimili»⁴, non fosse per il fatto che i grandi perseguitati della storia mai sono stati, successivamente alla loro emarginazione se non eliminazione, eletti a eroi o eroine a cui essere grati per la cessazione del disordine sociale e la sua trasformazione in ordine pacifico: «la folla medievale e moderna non trasforma le proprie vittime in eroi fondatori o in divinità»⁵, come avviene invece nei racconti mitici.

Queste riflessioni vengono ulteriormente approfondite nel secondo capitolo – «Origine e logica del supplemento in mitologia» – a partire dall’applicazione del principio derridiano della “logica del supplemento”, utilizzata dallo stesso nell’analisi dell’origine del linguaggio, allo studio dei miti eziologici, dove, a detta di Girard, quel principio agisce in maniera ancora più esplicita. Così come per la nascita del linguaggio le origini (il linguaggio orale “naturale”) si presentano come spontanee e autosufficienti mentre tutto il resto (la scrittura, la cultura, le tecniche, etc.) come un supplemento, un’aggiunta necessaria e indispensabile alle origini stesse, per i miti d’origine il supplemento dell’individuo che si insinua in un gruppo sociale preesistente creando disordine prima e ordine in seguito alla propria cacciata risulta indispensabile per dare ragione della nascita del gruppo stesso. Come spiegato dallo stesso Girard,

il tipico mito eziologico racconta una storia di questo genere: uno straniero, invitato o non invitato, fa visita alla comunità. Più o meno volontariamente, provoca dei disordini e offende o minaccia la comunità [...] Per proteggere se stessa o ciò che possiede, l’intera comunità cerca di sbarazzarsi di questo ospite indesiderato e tipicamente lo caccia e/o lo uccide. [...] Ora, il paradosso del mito sta in questo: se uno straniero visita una comunità, significa che la comunità esiste ed è già formata. Tuttavia, essa non può ancora esistere in quanto lo straniero, dopo essere stato espulso, viene percepito come il dio o il capostipite divino senza il quale la comunità non sarebbe quello che è o non esisterebbe affatto⁶.

È facile quindi comprendere come nei miti fondatori, a detta di René Girard, lo straniero acquisisca la stessa funzione di “supplemento” che in Derrida era propria della “sovrastruttura” linguistica rispetto al linguaggio verbale delle origini, sebbene la connotazione di valore di tale supplemento acquisisca per i due colore del tutto opposto; se in Derrida esso viene infatti visto come motivo che mina la tenuta logica del pensiero occidentale, in Girard esso è invece potenzialmente capace di creare ordine. Detto ciò, ne resta oscuro il motivo: a non essere chiarito, nei testi mitici, è il procedimento attraverso il quale lo straniero, il “supplemento”, la causa del disordine, si trasformi poi nell’origine dell’ordine, della pacificazione, in padre fondatore della comunità, insomma.

Ciò che, al contrario, appare chiaro ed evidente al pensatore francese è che il tema centrale dei miti eziologici sia quello della folla violenta, il delirio collettivo quale verità incontestabile e universalmente condivisibile: spesso le vittime sacrificali

⁴ Ivi, p. 9.

⁵ *Ibid.*

⁶ Ivi, p. 19.

scelte dalla comunità inferocita vengono identificate sulla base di caratteristiche considerate detestabili da parte dei più, della maggioranza, in ogni parte del mondo, siano esse caratteristiche fisiche (l'essere menomato, disabile o il non essere conforme a un gusto estetico dominante) o giuridiche (il non essere membro originario della comunità); il termine “straniero”, ricorrente per definire nei miti questi individui, è da intendersi infatti in senso lato, come “diverso”, “alieno”, deviato rispetto alla norma; ed è facile notare, ancora una volta, come tale meccanismo di individuazione dello “straniero” sia fin troppo somigliante a fenomeni reali, storici, di violenza di massa.

Ma qual è, in buona sostanza, il significato dell'espressione, tanto cara a Girard, di “capro espiatorio”? A tale domanda viene data risposta nell'incipit del capitolo terzo – «Milomaki. Edipo presso gli indiani Yahuna» –, dove ne vengono enucleati gli usi biblico, antropologico e psicosociale, e dove viene chiarito che fondamentali sono l'elemento dell'inconsapevolezza – «sarebbe sbagliato pensare alla creazione del capro espiatorio come a un procedimento volontario e cosciente basato su una scelta deliberata»⁷ – e quello sociale – «i persecutori sono la maggioranza e le vittime una minoranza»⁸. Ciò significa che affinché il fenomeno del “capro espiatorio” sia efficace è necessario l'elemento dell'inganno collettivo, della inconsapevolezza della vittima e della comunità, della casualità o inconsistenza della scelta di quest'ultima. Ciò significa altresì che, agli occhi di Girard, sia nel mito che nella storia, le maggioranze tendono a ritenere le minoranze responsabili di ogni evento negativo avvenga all'interno della comunità.

Le somiglianze intercorrenti tra il mito e la storia, tuttavia, non si arrestano a questi aspetti. Anche le conclusioni della logica persecutoria sono, infatti, analoghe: la persecuzione nei confronti dello “straniero”, della vittima sacrificale, della minoranza, non è mai una persecuzione fine a se stessa bensì una persecuzione generativa, giacché essa deve condurre in ogni caso a un miglioramento interno al gruppo responsabile della persecuzione stessa. Il “capro espiatorio” viene, in qualche modo, investito di un potere “soprannaturale”, che ne faccia un concentrato di causalità di qualunque tipo, negativa come positiva, un simbolo di suprema malevolenza come di suprema benevolenza, responsabile del disordine come dell'ordine sociale. La vittima sacrificale, essendo investita di responsabilità di ogni male, in un secondo momento, ristabilita la serenità e l'ordine, viene anche ritenuta responsabile di ogni bene, giacché è una forza onnipotente, nel bene o nel male: ecco il “doppio transfert” della teoria mimetica. Ora, è chiaro che non è necessario che la vittima sia effettivamente in grado di far cessare epidemie e guerre: ciò che è necessario è che l'intera comunità creda che ciò sia possibile, che ci sia condivisione totale su questa visione della realtà.

Molto utile risulta, a questo punto, la ricapitolazione effettuata dall'autore a inizio del quarto capitolo – «Un mito Venda. Pitone e le sue due mogli» – degli

⁷ Ivi, p. 39.

⁸ *Ibid.*

elementi fondamentali dei miti fondatori: 1- il tema del disordine o dell'indifferenziazione iniziale in cui versa la comunità; 2- la condanna di un certo individuo ritenuto responsabile della situazione di disordine di cui al punto 1; 3- i segni di vittimizzazione maggiormente riscontrabili nella scelta dell'individuo da condannare; 4- l'espulsione o eliminazione dell'individuo ritenuto colpevole all'unanimità; 5- il ristabilirsi dell'ordine immediatamente successivo alla realizzazione della violenza ai danni dell'individuo sacrificale, il quale viene così a tramutarsi in antenato fondatore della comunità stessa, se non addirittura in divinità. Vale tuttavia la pena di sottolineare ancora la tesi di Girard dinanzi a tale struttura ricorrente: quest'ultima trarrebbe a detta dello stesso ispirazione diretta da fatti reali, e la dimostrazione di ciò sarebbe la evidente somiglianza dei testi mitici con i resoconti medievali sulle persecuzioni e altri testi letterari (Sofocle, Euripide, Shakespeare, la Bibbia). Insomma, sembrerebbe che l'atteggiamento persecutorio del "capro espiatorio" sia il *modus operandi* proprio di ogni comunità umana, per stessa ammissione dell'autore all'interno della intervista rilasciata alla rivista *Diacronics* inserita al termine dell'antologia presa qui in esame:

Ci sono innumerevoli miti che assomigliano ai testi di persecuzione rispetto alla natura e alla combinazione di caratteri credibili e non credibili. Le similarità sono tanto evidenti che, anche se la mia spiegazione si rivelasse falsa, nessuno potrebbe comunque escluderla a priori su basi puramente teoriche. Nell'analisi appena proposta, l'ipotesi consiste nel trattare la mitologia come se fosse un testo di persecuzione. Se concordiamo sul fatto che ci debbano essere persecuzioni reali dietro ai testi sull'antisemitismo medievale o i testi scritti e orali del razzismo sudista nell'America successiva alla Guerra Civile, la stessa cosa può essere vera, inevitabilmente, nel caso di questi testi mitici che organizzano un materiale quasi identico secondo identiche direttrici⁹.

Testi mitici, quelli a cui viene fatto qui riferimento, estremamente eterogenei tra di loro quanto al contesto sociale, geografico e culturale di appartenenza, eppure estremamente simili quanto alla struttura e ai temi portanti, quasi a indicare, osserva Girard, che la stoffa antropologica umana descritta, ossia quella di una comunità nascente che vittimizza lo "straniero" per uscire dallo stato di caotica indifferenziazione iniziale, è sempre la medesima, in ogni tempo e in ogni luogo, una stoffa antropologica fatta di processi di vittimizzazione mimetica reali e non solo immaginati.

La conclusione della riflessione dell'autore è, insomma, estremamente chiara: la probabilità che esista o sia esistita una vera vittima dietro ai temi del mito è estremamente alta, anzi, presumibilmente, le vittime a cui si allude sono sempre reali.

⁹ Ivi, p. 130/s.

Recensione

Steve Clarke, *The Justification of Religious Violence*, Wiley Blackwell, Malden, MA 2014, 272 pp.

Paolo Monti

La critica di matrice illuminista nei confronti della violenza ispirata da dottrine e appartenenze religiose si è incentrata tradizionalmente su di una lettura del fenomeno che tende a svalutarne radicalmente le logiche interne di giustificazione. In diverse occasioni, Voltaire si esercita ironicamente in una sostanziale *reductio ad absurdum* della giustificazione religiosa, raccogliendo a piene mani esempi dal passato a lui prossimo delle guerre di religione: «Se la persecuzione contro coloro con i quali discutiamo fosse un'azione santa», chiosa nella *Lettera sulla tolleranza*, «bisognerebbe riconoscere che colui che ha fatto uccidere più eretici sarebbe il più grande santo del paradiso»¹. Applicando la ragione alle dottrine religiose che si contendono aspramente la fedeltà degli uomini, non si può giungere, suggerisce Voltaire, che alla contraddizione e alla brutalità. Come nel caso di quella «piccola setta in Danimarca» che intendeva procurare a tutti la salute eterna: sapendo che i bambini «che hanno la fortuna di morire subito dopo aver ricevuto il battesimo godono della gloria eterna, andavano [...] sgozzando i bambini e le bambine appena battezzati che incontravano»². La violenza religiosa è dunque, in questa prospettiva, una manifestazione di irrazionalità, l'emergere della barbarie sulla spinta di credenze primitive e incoerenti. Le giustificazioni che vengono offerte da parte delle persone religiose non costituiscono, dunque, che un'inautentica copertura di scarso interesse, se non in quanto l'assurdità dei loro ragionamenti è la prova stessa del fanatismo delle masse e della crudeltà del clero che le manipola. A ben vedere, però, gli esempi illustrati da Voltaire mostrano l'irragionevole estremismo delle premesse da cui muove il ragionamento dei violenti, ma al tempo stesso provano anche l'aberrante coerenza delle conclusioni che ne derivano. Il tragico sterminio degli infanti danesi appena battezzati non è forse la rigorosa applicazione di una logica utilitarista, che muove all'azione in vista della maggiore felicità per il maggior numero?

¹ F.M.A. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza* (1763), tr. it. di G. Michelini, Demetra, Verona 1995, p. 85.

² Ivi, p. 123.

Mosso dalla sconvolgente attualità della violenza di ispirazione religiosa, questo testo di Steve Clarke prova a sondare il fenomeno proprio a partire da questa ipotesi di lavoro: che la logica interna del discorso religioso possa essere articolata filosoficamente e che dunque le giustificazioni religiose della violenza possano essere prese sul serio in quanto forme di giustificazione razionale. Il valore delle conclusioni dipenderà, naturalmente, da quello delle premesse, e in alcuni casi il fanatismo potrà oscurare il bisogno stesso di giustificare gli atti violenti, sfociando in mera brutalità. Tuttavia, non si può forse dire lo stesso delle giustificazioni della violenza di carattere secolare? In questo senso, la distanza fra giustificazioni religiose e secolari è forse più breve, suggerisce tra le righe l'autore, di quanto non sospettino gli eredi dell'Illuminismo.

L'articolazione dell'analisi di Clarke può essere sintetizzata in una successione di tesi fra loro concatenate. In primo luogo, si afferma che le giustificazioni religiose della violenza corrispondono a delle forme di giustificazione non dissimili dalle giustificazioni morali di carattere secolare, in quanto presentano una struttura interna riconducibile a schemi utilitaristi o deontologici ampiamente utilizzati nella giustificazione dell'uso pubblico della forza o nelle teorie della guerra giusta. Ciò che varia sono, come osservato, le premesse delle giustificazioni religiose, la cui validità dipende dall'accettazione di premesse teologiche che variano da tradizione a tradizione e da contesto a contesto (pp. 1-26).

In secondo luogo, si osserva che, a dispetto del variare delle singole dottrine religiose, le strategie di giustificazione religiosa fanno comunque tutte riferimento in modo ricorrente e trasversale a tre grandi premesse generali, che definiscono il contesto della giustificazione: il conflitto "cosmico" fra bene e male, la vita ultraterrena, la normatività di un insieme di valori sacri. Sulla base di queste premesse si possono dunque identificare tre grandi tipologie di giustificazione religiosa della violenza, che possono presentarsi isolatamente oppure sommarsi e combinarsi fra di loro all'interno dei diversi discorsi religiosi. Per ciascuna di queste tipologie, la corrispondenza con familiari forme di giustificazione morale è marcata: il conflitto "cosmico" adotta una forma di ragionamento adottata sia in ambito utilitarista che deontologico, giustificando la violenza in nome del perseguimento di un bene superiore (pp. 89-113); l'appello a una vita ultraterrena, che costituisce un bene maggiore rispetto a quella terrena, giustifica utilitaristicamente che si rechi danno a quest'ultima in nome dell'ottenimento della seconda (pp. 114-133); l'appello a valori sacri, infine, non è altro che una tradizionale strategia deontologica di appello a valori morali che nel contesto religioso semplicemente assumono un fondamento considerato sacro, traendo così la propria normatività dal riferimento alla sfera del divino (pp. 134-152).

In terzo e ultimo luogo, Clarke discute della tolleranza religiosa come di una risposta al problema della violenza capace di prendere sul serio forme e contenuti della giustificazione religiosa. La pratica della tolleranza non può essere naturalmente indiscriminata e deve trovare dei limiti precisi nella difesa della pace sociale e dell'incolumità dei cittadini. Entro questi limiti, però, la tolleranza deve

essere esercitata nella misura più ampia possibile in quanto costituisce, secondo Clarke, uno strumento fondamentale perché coloro che appartengono a gruppi che considerano la violenza giustificata nella loro prospettiva religiosa siano gradualmente dissuasi dall'esercitarla e accettino piuttosto di entrare in una relazione discorsiva con altri (pp. 183-214).

Il lavoro di Clarke è di notevole interesse per almeno due aspetti. Il primo è il contributo che egli fornisce all'analisi delle forme religiose di riflessione pratica, sottolineando con efficacia come le tradizioni di pensiero interne alle religioni costituiscano a tutti gli effetti degli spazi di razionalità argomentativa comparabili, se non del tutto assimilabili, a quelle di matrice filosofico-secolare. Il pregiudizio razionalista che identifica il religioso con il violento e l'irrazionale fornisce una chiave di lettura rassicurante, spesso nutrita dalle semplicistiche narrative dello scontro di civiltà fra oriente barbaro e occidente avanzato e della modernità come graduale processo di razionalizzazione e secolarizzazione del mondo. Ma le religioni non sono espressione di civiltà monolitiche, quanto piuttosto tradizioni complesse animate da dibattiti interne e conflitti di interpretazione. La modernità, dal canto suo, è lungi dall'essere un lineare processo di razionalizzazione globale e ha partorito impressionanti fenomeni di violenza di massa giustificati in termini non-religiosi, talvolta esplicitamente anti-religiosi. Lo sguardo storico-filosofico alle varie tradizioni argomentative suggerisce dunque che sia più fruttuoso mettersi alla ricerca dei parallelismi fra i regimi di discorso religioso e secolare piuttosto che assumerne la sostanziale incommensurabilità.

Il secondo principale punto di forza del volume è l'ampio repertorio di casi ed esperienze con cui Clarke si confronta, prendendo in considerazione uno scenario di riferimento globale ed esplorando un ampio ventaglio di tradizioni religiose (cristiana, ebraica, islamica, buddista, passando per diversi nuovi movimenti religiosi). La prospettiva comparata adottata dall'autore lo porta persuasivamente a riconoscere delle sostanziali analogie fra le diverse strategie argomentative adottate nei vari ambiti dottrinali. Alcune dimensioni di specificità delle singole tradizioni vanno inevitabilmente perse nelle ricostruzioni degli argomenti, tuttavia l'operazione portata avanti dall'autore è per molti versi convincente e coerente. Non solo quando si tratta di giustificazione della violenza la distanza fra religioso e secolare è minore di quanto spesso si assuma, ma, sembra suggerirci, anche la differenza fra religione e religione non dovrebbe essere eccessivamente enfatizzata.

I robusti motivi di interesse per il volume si accompagnano anche a qualche debolezza della trattazione. In primo luogo, il testo si apre con un'ampia sezione dedicata ad illustrare alcune delle conclusioni emergenti dagli studi di carattere neuroscientifico dedicati del tema della genesi della moralità e della violenza nel comportamento umano (pp. 58-88). In apertura del volume, Clarke giustifica con ampiezza anche la sua scelta di aderire a una specifica prospettiva evuzionista per interpretare la pervasività del fenomeno religioso nelle società umane (pp. 27-57). Entrambi questi elementi, tuttavia, sembrano essere più un necessario tributo pagato alla ricerca interdisciplinare nella quale il volume ha trovato la propria genesi

piuttosto che un sostanziale contributo all'analisi delle forme di giustificazione religiosa. I punti principali dell'analisi delle giustificazioni religiose sono infatti per lo più svolti indipendentemente rispetto alle premesse scientifiche illustrate in questi primi capitoli. In considerazione dello spazio dedicato a questa apertura interdisciplinare, ci si aspetterebbe che tali elementi giochino un ruolo più importante della trattazione. D'altro canto, Clarke stesso sembra riconoscere questa scarsa integrazione nel momento in cui segnala al lettore già edotto circa gli avanzamenti delle neuroscienze e il dibattito evoluzionista sulla religione che “può tranquillamente saltare i capitoli dedicati a questi temi” (p. x), per approdare alla trattazione genuinamente filosofica che in effetti costituisce il vero motivo di interesse del volume. Anche se questa debolezza di per sé non pregiudica il valore dei contenuti, una maggiore integrazione fra i diversi contributi disciplinari sarebbe stata stimolante.

Una secondo punto di debolezza che occorre rilevare è la mancanza di una adeguata considerazione da parte di Clarke delle giustificazioni religiose della non violenza. Il tema affiora in alcuni passaggi, ma la caratterizzazione è sempre piuttosto riduttiva, o intendendosi la non-violenza semplicemente come l'adozione temporanea di mezzi alternativi alla violenza per raggiungere i propri scopi, oppure assimilando la non-violenza al pacifismo come scelta di non partecipare attivamente ai conflitti bellici. Ciò che va perduta è la specificità della non-violenza come scelta etico-politica fondamentale, non semplice assenza di violenza ma affermazione attiva del rifiuto della violenza come opzione morale radicale e come strategia di azione politica. Così come la giustificazione della violenza, anche la giustificazione della non-violenza ha trovato rilevanti espressioni sia religiose sia secolari. In questo quadro, l'importanza storica delle giustificazioni di ispirazione religiosa è di prima grandezza, e ha trovato espressioni emblematiche in figure come Gandhi, Martin Luther King, Desmond Tutu o il Dalai Lama. Sarebbe stato in questo senso prezioso applicare lo stesso modello di analisi adottato riguardo all'opzione violenta, facendo emergere paralleli e incongruenze fra il regime secolare e quello religioso di giustificazione delle scelte di radicale non-violenza.

A dispetto di questi ambiti di debolezza, il volume di Clarke resta un contributo assolutamente prezioso al dibattito sulla giustificazione religiosa della violenza in una prospettiva di filosofia pratica. Non solo per il contributo al tema specifico su cui il testo si incentra monograficamente, ma anche, e forse soprattutto, per le implicazioni che le sue tesi fondamentali hanno in ampi settori della riflessione filosofica: dalla filosofia delle religioni, alla filosofia morale fino alla teoria politica.

Recensione

N. Marzouki, D. McDonnell, O. Roy (eds.), *Saving the People. How Populist Hijack Religion*, Hurst & Company, London 2016, 295 pp.

Sergio Racca

Il nesso culturale e sociale che lega religione, politica e violenza nella sfera pubblica contemporanea non si può risolvere unicamente tramite un “semplice” riferimento ai rapporti tra l’occidente europeo e nord-atlantico, le spinte di società e culture a esso apparentemente esterne e la storia di un passato – spesso coloniale e bellico – non ancora risolto. *Saving the People. How Populists Hijack Religion* è un volume che in questo senso sposta sensibilmente l’asse della ricerca: esso indica infatti nel rapporto – interno all’Occidente – tra i populismi “di destra” e la religione, e nell’azione di colonizzazione e appropriazione della seconda da parte dei primi, il terreno di sviluppo primario delle forme di esclusione e violenza pubbliche perpetrate nei confronti di altre culture e religioni.

Il volume, edito da Nadia Marzouki, Duncan McDonnell e Olivier Roy, è infatti una raccolta di saggi che, a partire da un punto di vista interdisciplinare insieme sociologico e politologico, analizza l’intera costellazione delle formazioni populiste europee ed extraeuropee, dalla *Lega Nord* italiana al *Front National* francese, passando per il caso austriaco del *FPÖ*, per quello olandese del *PVV* sino ad arrivare all’*Ukip* britannico e all’Ungheria di *Fidesz* e Orbàn, con alcune “tappe” esterne rappresentate dai casi del *Tea Party* statunitense e dello *Shas* israeliano. La particolarità del volume è tuttavia quella di non essere una semplice colletanea di casi di studio, ma di prendere le mosse da un’ipotesi teorica di fondo e da una serie di linee di ricerca, che si sviluppano all’interno dei saggi e ne guidano l’analisi. La tesi teorica di fondo è comprensibile tuttavia soltanto a partire da alcune chiarificazioni terminologiche, che gli autori espongono nel saggio introduttivo. In primo luogo, per populismo di destra Marzouki, McDonnell e Roy intendono qualsiasi visione politica, sia essa uno specifico partito o un “semplice” movimento, che suddivida il legame sociale tra un “noi” di un popolo originario – il quale verserebbe in condizioni di indigenza economico-sociale e sarebbe culturalmente minacciato nella propria identità – e il “loro” di un soggetto alternativamente individuato in supposte

élites politico-intellettuali o in culture esterne e “altre” – responsabili su diversi fronti della stessa crisi del “popolo”. In secondo luogo, per il discorso del volume è fondamentale la pluralità di significati attribuibili all’idea di religione: gli autori infatti affiancano all’idea di una religione intesa come forma confessionale e insieme di credenze teologiche e valori morali [*believing*] una sua declinazione di stampo sociale, che la descrive invece come un set di pratiche e simboli pubblici e la avvicina più al concetto di identità culturale [*belonging*] che a quello di “semplice” fede personale. Da qui il volume intreccia questi due livelli di analisi esponendo la propria tesi di fondo. Il populismo di destra diventa così una categoria di studio che identifica costruzioni strettamente politiche capaci di ridurre la religione al “semplice” *belonging*, dirottandone e strumentalizzandone simboli e pratiche verso una rivendicazione di identità culturale e di difesa del “noi” in opposizione a differenti visioni del mondo, tra le quali l’Islam diventa il principale obiettivo di attacchi e violenze.

I saggi del volume prendono perciò avvio da questa tesi, utilizzandola tuttavia non semplicemente come dato assodato: uno dei punti di forza del testo è infatti la sua capacità di mostrare quanto quella populista sia tutt’altro che una galassia unitaria e riconducibile a un’unica manifestazione concreta. Ciò che al contrario gli autori compiono è un’analisi di quanto la precedente ipotesi di ricerca si traduca, nei differenti contesti geografico-politici di riferimento, in una molteplicità di realizzazioni: in esse l’appropriazione della religione da parte della politica, e la sua reazione verso l’esterno, si tradurrebbero così in populismi spesso diametralmente opposti e costantemente innervati lungo una reciproca tensione dialettica. Le tipologie di populismo descritte nel volume si possono così ridurre a tre gruppi principali. In primo luogo, alcuni saggi analizzano populismi di stampo principalmente e strettamente “religioso”: questo è il caso di movimenti politici – quali per esempio il caso polacco della *LPR-Liga Polskich Rodzin* (Lega delle Famiglie Polacche), quelli extraeuropei del *Tea Party* statunitense e dello *Shas* israeliano – che, sin dalle loro origini, hanno inteso articolare il proprio statuto in stretta connessione con pratiche e simboli religiosi, facendo collassare l’identità nazionale con quella di un preciso *belonging* e costruendo un programma elettorale in cui determinati valori “religiosi” – spesso selezionati in maniera arbitraria dalla globalità dell’immaginario di riferimento – potessero trovare attuazione in concrete politiche e misure legislative. In maniera diametralmente opposta, il volume indica anche la presenza di contesti nazionali in cui il populismo sembra, paradossalmente, rifiutare tale “appropriazione” del religioso, mostrandosi al contrario come movimento di stampo secolarizzato: ne è un primo esempio concreto l’Olanda dell’*LPF* di Pim Fortuyn e del *PVV-Partij voor de Vrijheid* (Partito della Libertà) di Geert Wilders – che hanno mescolato e mescolano alcuni parziali elementi di sensibilità verso temi sociali a una violenta retorica anti-immigrazione e a una forte componente di xenofobia e razzismo, senza tuttavia fare appello a una più generale identità cristiana della nazione olandese. Accanto a questo caso, sul medesimo versante alcuni saggi descrivono anche il carattere dell’*Ukip-United Kingdom Independence Party* britannico, al cui centro della visione “secolarizzata” di populismo si situa come noto

L'opposizione nei confronti dell'Unione Europea e, infine, del *Fidesz* ungherese. Il caso più interessante è però quello di quei movimenti che, a partire da posizioni distanti rispetto al *belonging* cristiano, hanno messo in atto negli ultimi anni un processo di selezione di pratiche religiose dando vita a nuove configurazioni in cui l'azione di appropriazione [*hijacking*] si mostra con forza. Chiari esempi di ciò sono la *Lega Nord* italiana, che ha innervato posizioni xenofobe e razziste lungo un percorso di “conversione” da posizioni definite come neopagane a una costante difesa delle radici cristiane e dei suoi simboli, e il caso del *Front National*, che ha integrato invece le proprie origini neo-fasciste con elementi di un cattolicesimo ultraconservatore e chiari rimandi a una particolare idea di *laïcité*. Accanto a essi può tuttavia essere inserito anche il fenomeno del FPÖ – *Freiheitliche Partei Österreichs* (Partito della libertà austriaco), di estrema destra e di origini anti-clericali ma coinvolto, negli ultimi anni, in un complesso processo di riappropriazione e strumentalizzazione di temi di derivazione “cristiana” in funzione anti-islamica.

A partire da questa suddivisione, ciascun saggio sviluppa infine la propria analisi lungo tre linee di ricerca principali. In primo luogo, gli autori mettono in atto una ricostruzione genealogica della configurazione attuale dei differenti movimenti studiati, evidenziando il processo e le condizioni storico-sociali che hanno condotto ciascun populismo ad “appropriarsi” del religioso o di svilupparsi lungo una differente impostazione. L'esempio più riuscito in questo senso è senza dubbio la descrizione della genesi e della mutazione della *Lega Nord*: nei dettagli, il volume fa riferimento al processo che l'ha progressivamente trasformata da partito di opposizione, più libero di mostrare una certa indipendenza e libertà “neopagana” tramite riti collettivi pseudo-religiosi, a organo di governo, soggetto successivamente a una “svolta” identitaria cristiana poiché necessitato a interfacciarsi anche con la Chiesa Cattolica su temi istituzionali di interesse nazionale. In secondo luogo, i saggi mostrano il concreto rapporto che i populismi instaurano con il “loro” esterno, il nemico principale del “popolo” e del “noi” da difendere. Questo è senza dubbio il passaggio più interessante dell'intero volume, in quanto gli autori mostrano quanto, sotto uno specifico punto di vista “reattivo”, l'appropriazione della religione sia tuttavia una mossa culturale da imputare a tutti i populismi analizzati. La costruzione di una opposizione nei confronti dell'Islam, inteso dai populismi come *belonging* e set di pratiche e simboli “minacciosi” per l'Occidente, è infatti interpretata dagli autori nella forma di dirottamenti, strumentalizzazioni e perversioni “reattive” di alcuni aspetti della religione cristiana, che si mostrerebbero in tutti i casi studiati: ciò sarebbe presente infatti non soltanto nei populismi in cui l'identità cristiana è affermata con forza – come per esempio con la *Lega Nord* e il *Front National* –, ma anche nelle varianti più secolarizzate e *liberal* – come per esempio nel caso del *VPP* olandese – in cui tale identità non entra a far parte dell'immaginario di riferimento, ma in cui la minaccia di un conflitto culturale e del rischio di “estinzione” dei simboli su cui l'Occidente avrebbe costruito la propria specificità nel corso dei secoli è continuamente propagandata. Infine, come appendice di ciò, ciascun saggio analizza i concreti rapporti tra tali visioni populistiche e le posizioni ufficiali delle

Chiese, mostrandone lo stratificato insieme di rapporti: rapporti che, nello specifico, sono in bilico tra un'aperta opposizione, giocata sui temi dell'immigrazione e del pluralismo culturale, e potenziali alleanze, che nei casi di populismi meno "secolarizzati" investono invece tematiche quali il dibattito sul carattere della famiglia e questioni bioetiche *lato sensu*.

Saving the People evita pertanto il rischio di confinare il populismo, i suoi rapporti con la religione e i suoi aspetti violenti a un set "monolitico" di categorie, mostrandone al contrario il carattere di galassia pluralizzata. L'ipotesi di ricerca che guida tutti i saggi è infatti utilizzata dagli autori come tesi "dinamica" in grado di adattarsi e modificarsi in base ai contesti di riferimento, nella convinzione che l'appropriazione e il "dirottamento" della religione si realizzino in molti modi. Il merito maggiore del volume è perciò quello di mostrare il populismo non come un fenomeno appiattito su un'unica categoria politica – vagamente intesa come ideologia "di destra" e interpretata secondo strumenti del passato –, ma come fenomeno che può essere compreso, soprattutto nel suo rapporto con la religione e nelle sue ricadute in tema di violenza pubblica nei confronti dell'Islam, solo a partire da un'analisi della pluralità dei suoi elementi costitutivi e della conseguente stratificazione di realizzazioni.

Recensione

Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastere, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, Paris 2017, 800 pp.

Graziano Lingua

Il libro di Pierre Musso è un lavoro significativo non tanto perché ricostruisce una genealogia sofisticata e competente della questione industriale, ma perché sa evidenziare l'elemento invisibile, ma fondamentale, che governa lo spirito che sta alla base delle trasformazioni dell'industria dal medioevo alla contemporaneità. Sulla scia di autori come Pierre Legendre e Alain Supiot, *La religion industrielle* fa emergere l'impalcatura simbolica che regge la grande narrazione industriale di cui troppe teorie della razionalizzazione sociale avevano pensato di poter fare a meno. Come anticipa la citazione di Paul Valéry posta ad esergo del libro, il centro del lavoro di Musso consiste nel rintracciare «la struttura fiduciaria» (p. 7) che regge l'industriosità umana. La sua quindi è un'antropologia del lavoro e dell'organizzazione prima ed insieme che una storia del modo con cui si è imposto, e progressivamente modificato, il capitalismo.

La struttura del libro è immediatamente evidente già dal sottotitolo. L'autore passa in rassegna le modificazioni dell'industria sia nel suo significato antropologico originario di trasformazione del mondo, sia nelle sue incarnazioni organizzate, come il monastero, la manifattura, la fabbrica, per venire all'ultima grande tappa, la rivoluzione manageriale. Al di là dell'analisi storica sempre accurata, ciò che fa la particolarità di questo lavoro è l'abilità di Musso di far emergere una serie di questioni filosofiche che meritano attenzione. Nelle poche note che seguono mi limiterò a discuterne tre che dal mio punto di vista sono le più rilevanti, ma il testo nel suo ricco intrigo ne potrebbe offrire molte altre.

Innanzitutto perché Musso parla di religione industriale? Noi siamo abituati a trattare l'industria in una forma strettamente tecnico-economica, come una istituzione che si presenta nella sua fattualità e si riduce alla sua evidenza descrivibile dalle scienze sociali. La tesi di Musso è invece che l'industria sia una delle

metamorfosi più rilevanti della religione e rappresenti «l'architettura dogmatica dell'Occidente» (p. 41), cioè un impianto simbolico che tiene insieme la società, dandosi nella forma di un Riferimento che non è constatato, ma creduto. La religione va intesa qui come l'insieme delle credenze fondatrici che sostanziano l'immaginario di una comunità e non come un'opzione che proviene dalla libera scelta di fede di un individuo. Ci si trova di fronte così alla prima mossa teorica fondamentale che ci interessa del libro: l'industria non è il frutto della modernizzazione, non è il prodotto delle “magnifiche sorti e progressive” della modernità, ma è piuttosto una forma di organizzazione dell'attività umana (l'“industriazione”) che ha radici medioevali e si appoggia ad un quadro fiduciario che si è costruito dentro il cristianesimo latino a partire dalla rivoluzione papale del XII secolo. Quindi nonostante l'apparenza calcolatrice e razionale essa si fonda su un immaginario religioso, cioè sulla capacità di legare l'impresa tecnica ad uno sfondo simbolico che ne istituisce il senso. Essa è il legame, la colla che tiene insieme un immaginario simbolico e un agire trasformatore, uno spirito e una tecnica.

Ripartire il problema dell'industria a prima della modernità significa tra l'altro – e questo è il secondo aspetto che mi interessa – offrire una nuova genealogia del capitalismo che compete con quella weberiana. Musso individua infatti nel cristianesimo medioevale latino i prodromi di quella che sarà l'ascetica del *Beruf* calvinista. In quest'epoca (XII-XIII secolo) si sviluppa un nuovo culto del lavoro e della tecnica per liberare il tempo destinato alla preghiera. La *fides* è così associata all'industria, come ben si vede dal motto benedettino *ora et labora*. Da questo punto di vista lo scenario fondatore medioevale dell'industriazione che viene ricostruito nel libro è molto ricco e complesso. Vale la pena però segnalare le belle pagine dedicate al francescanesimo come complemento del monachesimo nel processo di elaborazione della religione industriale. In esse emerge l'effetto paradossale che produce lo spirito industriale: i francescani che spingevano per la povertà si trovano ad essere i primi a legittimare il commercio e la circolazione monetaria, ma non per la ricchezza in sé quanto piuttosto per l'industria, cioè per la trasformazione organizzata della natura (pp. 174-175). È questo un caso in cui si vede bene come l'industria funga da collante tra il simbolico e le pratiche, tra il “perché” del senso e il “come” dell'azione.

Se l'industriazione è un processo di metamorfosi del religioso, il suo sviluppo non può essere compreso a partire dall'idea ancora diffusa secondo cui la modernizzazione corrisponderebbe con l'uscita dalla religione e la razionalizzazione moderna condurrebbe alla secolarizzazione come declino del sacro. Ecco il terzo tema che mi interessa. Nella genealogia di Musso la secolarizzazione non è un dispositivo di annientamento del sacro, ma una dinamica di continua traslazione del simbolico religioso in altre sfere. La religione industriale è appunto una di queste metamorfosi che si sviluppa all'ombra della più nota “religione politica”, nella forma del «trasferimento delle sacralità sulle tecno-scienze ‘applicate’ al lavoro e alla produzione efficace di beni e oggetti utilitari» (p. 45).

Da questo punto di vista, si potrebbe vedere in *La religion industrielle* un esempio di articolazione di quello che Agamben ha chiamato il “paradigma teologico-economico” che funge da controcanto al più noto paradigma teologico-politico. Mentre quest’ultimo è un modello verticale in cui è centrale il potere sovrano e la sua mondanizzazione progressiva, il primo è invece orizzontale, e descrive la gestione delle relazioni e l’amministrazione della pluralità. L’industrializzazione, anche se il nesso non è esplicito nel libro, potrebbe essere pensata come una delle possibili traduzioni dell’*oikonomia* cara ai padri della Chiesa greci e alla teologia bizantina. Si può comprendere così perché Musso insista molto sull’Incarnazione come fulcro della civilizzazione occidentale e legga questa dottrina non tanto in senso cristologico stretto, come avviene nella teologia protestante contemporanea (la stessa peraltro che legittimerà all’interno del cristianesimo il discorso sulla secolarizzazione), ma in termini cosmologici, come il legame tra il divino e l’umano, tra lo spirituale e il tecnico-materiale. Il luogo in cui si colloca l’industria è qualcosa come un interstizio, un *metaxu*, che fa da relazione, dove il mito e il *logos* vengono cuciti da una legatura.

Contro un’interpretazione della modernizzazione come pura razionalizzazione (il famoso *Entzauberung der Welt* di Weber), se si osserva la modernità dal punto di vista della teologia economica ci si rende conto che non ci sia disincantamento, ma un interessante processo di spostamento dell’architettura fiduciale, cioè dell’immaginario simbolico che fa da riferimento per la costruzione di un senso collettivo.

Sebbene lo scenario fondatore della religione industriale sia lo stesso della secolarizzazione, cioè la separazione degli ordini naturale e soprannaturale e l’autonomizzazione del naturale, l’industrializzazione funge da forza di legame molto più di quanto riesca a fare la politica, e quindi conserva una valenza simbolica superiore, valenza che in modo silenzioso continua ad essere massicciamente operativa. Non è un caso quindi che il libro si concluda con l’analisi della svolta manageriale fino alla sua figura ultima del *cybermanagement*. Queste ultime sono il tentativo di gestire organizzazioni complesse in forma a-politica, una sostituzione tecnocratica del conflitto politico. Ancora una volta il paradigma economico-politico è orizzontale e il trionfo della religione industriale e del management coincide con il superamento delle ideologie e della conflittualità, una vera e propria evacuazione del politico. «Il governo – dice al riguardo Musso – è sia ridotto, sia assorbito dalla gestione e dal calcolo, diventa semplice *governance*, vale a dire gestione di esperti conforme alle norme manageriali» (p. 678). È questo il passaggio dal politico alla gestione, ovvero alla tecnocrazia, e dal governo alla *governance* e al management. Il trionfo della tecnocrazia è però il trionfo della performance. E «la sua legittimità è meno cercata nella sua causalità simbolica di quanto non sia nella sua efficacia operativa» (p. 705). Questo passaggio dalla causa agli effetti denuncia però il vero problema della rivoluzione manageriale, la sua uni-dimensionalità. Essa pretende di governare gli uomini “con una sola misura”, rispondendo unicamente al “come” agire e non alla domanda più fondamentale del “perché” si debba farlo.

Recensione

Filippo Corigliano, *La cultura della cittadinanza. Itinerario europeo e contesto globale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, 150 pp.

Stefano Marabelli

Innescati dagli esiti del processo di globalizzazione, gli enormi movimenti di esseri umani, che stanno coinvolgendo e sconvolgendo le nostre coste, i nostri mari e le nostre frontiere, hanno da qualche tempo posto nuovamente al centro del dibattito europeo la questione della cittadinanza. La discussione che ormai quotidianamente impegna sia partiti e movimenti politici, sia organizzazioni umanitarie e comitati di semplici cittadini, è sicuramente ampia ed articolata; tuttavia, anche a causa delle modalità con le quali essa viene affrontata sui mezzi d'informazione, rischia di determinare un clima nell'opinione pubblica tale per cui, più che il pensiero e la riflessione, è la fugace emozione o il mero sentimento a determinare in ultima istanza le scelte su tale argomento. Il sentore che vi sia bisogno di una sapiente bussola capace di mostrare in maniera semplice e completa i nodi storici e concettuali che sottostanno e accompagnano la nozione di cittadinanza è così sempre più avvertito, ed è proprio a tal esigenza che risponde il volume di Filippo Corigliano. In appena centocinquanta pagine, infatti, questo lavoro non solo permette un'agevole accesso alla storia del concetto di cittadinanza, approfondendo la dialettica storica che ad esso soggiace, ma nella sua ultima parte si spinge fino a tracciare una possibile rotta che le istituzioni europee dovrebbero intraprendere per superare le spinte essenzialmente regressive che da più parti vengono propuginate. È insomma un prezioso contributo che consente, come afferma nelle pagine introduttive José Luis Villacañas Berlanga, di «agevolare l'appropriazione collettiva di una tradizione profondamente radicata attraverso una storia concettuale del principio di cittadinanza» (14).

Dal punto di vista strutturale, il volume si compone di tre parti che seguono storicamente l'evolversi del concetto di cittadinanza all'interno dei confini europei. L'analisi dell'opera non può dunque che prendere le mosse dalla prima, *La cittadinanza degli antichi*, in cui l'autore prende in esame il periodo che intercorre tra la Grecia classica e la dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente. In tale lasso di

tempo, Corigliano, attraverso una attenta analisi delle fonti, mostra come la concezione della cittadinanza, nata particolare nella Atene di Pericle, subisca poi, grazie soprattutto alle conquiste compiute da Alessandro III di Macedonia, un mutamento di significato in senso universale, che manterrà (anche se in maniera differente) sia con l'avvento dello Stato romano sia con la progressiva conversione di quest'ultimo al cristianesimo, ma che non reggerà ai patti federativi stretti coi barbari, tornando ad assumere un senso particolare nelle municipalità dell'Alto Medioevo. Particolarmente interessante per l'economia del volume è la disamina del mondo romano, segnatamente del pensiero di Cicerone, poiché mette in risalto come esso abbia cercato di conciliare particolarismo e universalismo attraverso la fondazione su basi giuridiche del potere statale. La Roma repubblicana, in altre parole, andrebbe intesa come un modello in cui la patria giuridica non solo acconsentirebbe, ma tenderebbe anzi a favorire l'esistenza di molteplici e differenti patrie naturali al suo interno.

Per approfondire ed entrare nel cuore della questione è però necessario giungere alla seconda sezione del volume, *La cittadinanza dei moderni*, in cui lo studioso mostra dapprima come il mutamento del concetto avvenuto durante i secoli che precedono la Rivoluzione francese non solo sia stato causato dal processo che ha condotto alla nascita dello Stato moderno, ma sia da considerarsi anche come uno dei fattori decisivi che ne hanno determinato e il sorgere e le caratteristiche. Dante, Marsilio da Padova, Bodin, Hobbes e Locke non sono che alcuni dei numerosi autori presi in esame nel corso di queste intense pagine, che rivelano al lettore la complessità e, insieme, le differenti interpretazioni che tale questione ha fatto sorgere nel corso della storia. La sezione si sofferma poi su un'attenta e illuminante analisi delle ambiguità insite nella Rivoluzione francese e nell'idea di nazione che con essa diviene «il nuovo criterio attraverso il quale si materializza la cittadinanza e la possibilità del godimento dei diritti» (82). Infatti, se da un lato il pensiero illuminista ha tentato di creare una figura di uomo astratta e universalizzabile (uomo come cittadino del mondo), dall'altro gli esiti rivoluzionari hanno inesorabilmente condotto verso una sua determinazione all'interno di una visione nazionale (uomo come cittadino dello Stato-nazione). A nostro giudizio, Corigliano ben si comporta nel rilevare come sia da tale ambiguità sostanziale che ha avuto origine quello che possiamo considerare il moderno concetto di cittadinanza. Infatti, ogni sviluppo successivo non è stato altro che il tentativo di risolvere il conflitto fra universalismo e particolarismo, attraverso la messa in pratica di politiche che hanno di volta in volta o reciso il nodo in favore dell'uno o dell'altro degli estremi, o saggiato le strade eventuali che avrebbero potuto condurre verso una soluzione conciliativa. La democrazia, in particolar modo, avendo bisogno per sua stessa costituzione di una libera oscillazione di uguaglianza e libertà, può e deve essere intesa come quel sistema di potere che maggiormente rende conto della complessità, ma che tuttavia finisce per innescare un processo di individualizzazione potenzialmente esplosivo se viene non temperato da una legislazione attenta ai problemi sociali.

La terza e ultima parte del volume, *Dalla cittadinanza europea alla cittadinanza globale*, muove invece dall'analisi della costruzione dell'identità europea per rivelare come si sia costituita essenzialmente per differenza dalle altre civiltà, specie nel processo che ha seguito la conquista e la colonizzazione del continente americano. Formatasi in questo modo, essa, da un lato, ha assunto un forte carattere eurocentrico, mutando anche la sua spinta universalista in una forma di egemonia globale e, dall'altro, ha accresciuto le differenze presenti sullo stesso territorio europeo, portando a compimento il processo di disgregazione dell'antica unità imperiale attraverso la costituzione di una pluralità di Stati. Il raffronto tra l'identità e la cittadinanza messo in atto dall'autore si apre qui all'ascolto delle voci di coloro che sono rimasti fuori o ai margini del processo storico che ha condotto verso la federazione europea: vengono così esaminati gli esiti del colonialismo, come anche le differenti concezioni di cittadinanza sviluppatesi nei Paesi di fede islamica, che conducono direttamente verso la riflessione intorno agli attuali problemi di integrazione nel nostro continente. È, infatti, il presente al centro della riflessione di Corigliano, un presente in cui la globalizzazione, per un verso, ha ridefinito in maniera sostanziale l'efficacia dell'azione statale e, per l'altro, ha favorito il convergere delle relazioni intersoggettive entro uno scenario più ampio. L'Unione Europea si trova in tal modo di fronte a un bivio: o proseguire la strada intrapresa negli ultimi anni, che porta inevitabilmente verso una nuova sostanziale rinazionalizzazione del concetto di cittadinanza, o tornare a intraprendere quel sentiero più antico, ma maggiormente fecondo, che conduce verso la realizzazione dell'originario e innovativo modello europeo di cittadinanza. Ed è in questa seconda direzione che Corigliano spinge le pagine conclusive del suo lavoro, mostrando come solo attraverso la realizzazione di una costituzione europea realmente garantista, che consenta di superare la centralità dello Stato-Nazione nella definizione normativa dello status di cittadino, unita a una radicale riforma della politica, che permetta di ritrovare ed esprimere sotto forma di ragioni universali gli elementi che uniscono le differenti e legittime istanze degli individui, sia possibile ridare potenza e fiato a quel progetto democratico e cosmopolita di unione fra Stati europei che pare tutt'ora essersi arenato di fronte alle sfide globali.

La cultura della cittadinanza è in conclusione un volume prezioso perché riesce a coniugare efficacemente analisi storica e riflessione filosofica su una questione che è di stretta attualità, aprendo il lettore verso una considerazione problematica del futuro, che mette in luce come la perenne tensione che intercorre la dialettica dell'identità e della differenza, e che fonda lo stesso processo di federazione europea, possa essere affrontata superando l'astratto normativismo kantiano in favore di un attento ascolto delle richieste di coloro che restano ai margini del processo. Grazie a questo, come sottolinea giustamente José Luis Villacañas Berlanga, il libro ci orienta verso il problema del «futuro *nomos* della Terra»(15), fornendoci gli strumenti idonei per comprendere la complessa trama di relazioni umane e sociali che innervano il nostro presente e che, lungi dal richiedere risposte unilaterali e miopi, esigono invece una altrettanto complessa opera di conciliazione

che non si riduca a riproporre ricette antiche e ormai impossibili, ma che faccia propria la spinta verso la costruzione di un «costituzionalismo di vasta scala», in grado di affermarsi come nuovo spazio pubblico.

Recensione

Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Suhrkamp, Berlin 2017, 480 pp.

Alessandro De Cesaris

L'ultimo volume di Andreas Reckwitz si presenta come la continuazione di un percorso di ricerca iscritto nel filone della cosiddetta Kultursoziologie – qui in Italia sarebbe Sociologia dei processi culturali – e da sempre attento al problema della modernità. Dopo i primi lavori, dedicati alla ricostruzione del pensiero sociologico di impianto post-strutturalista e all'analisi delle diverse teorie della modernità (da segnalare il monumentale *Das hybride Subjekt*, pubblicato nel 2006), Reckwitz si è dedicato progressivamente al ruolo dell'estetica nella società contemporanea (curando la raccolta *Ästhetik und Gesellschaft* nel 2015), pubblicando nel 2012 un fortunato studio sul problema della creatività nella società contemporanea.

Proprio a quest'ultimo studio può essere ricollegato direttamente il nuovo volume: sulla base dell'emergere della creatività come dimensione simbolica portante dell'immaginario contemporaneo, come virtù caratterizzante della nostra epoca, Reckwitz procede infatti a un'analisi più strutturale, che indaghi le condizioni di possibilità logiche della condizione presente. Queste condizioni vengono investigate, in ultima analisi, sulla base della distinzione universale-particolare (*Allgemeines-Besonderes*). La centralità della creatività nel mondo contemporaneo sarebbe dunque solo la manifestazione particolare di un più strutturale cambiamento sociale, individuato dall'autore nel passaggio da una logica sociale dell'universale a una logica sociale del particolare (p. 11).

Il progetto di individuare un tale fondamento logico per una così radicale mutazione dei processi socioculturali è senz'altro molto ambizioso, per quanto preparato da un decennio di studi e supportato da un'analisi piuttosto voluminosa (parliamo di quasi cinquecento pagine). Il volume si articola dunque in sei capitoli, di cui il primo è senz'altro il centrale, dal momento che si propone di ricostruire con dovizia di particolari il movimento logico che segna la differenza tra la modernità "dell'universale" e la nuova modernità "particolarizzata".

Prima di tutto, però, un chiarimento terminologico: ponendosi sull'asse universale-particolare, è piuttosto difficile capire quale sia l'esatto significato della

Singularität evocata nel titolo. Reckwitz non rinuncia a tentare una fondazione concettuale dell'alternativa proposta, in particolare tramite una breve – e in realtà piuttosto frettolosa – evocazione del pensiero di Kant, secondo l'autore responsabile dell'elaborazione sistematica (*systematische Ausarbeitung*) della distinzione universale-particolare (p. 11). Tralasciando l'imprecisione della tesi, in effetti è proprio l'approfondimento del significato logico della distinzione proposta a costituire uno dei (pochi) reali limiti del libro. Reckwitz ha buon gioco nello specificare che il suo intento è di “sociologizzare” (*soziologisieren*) il concetto, liberandosi dunque da qualsiasi considerazione logico-filosofica. Eppure, nel momento in cui è proprio una distinzione logica a costituire il nucleo della sua proposta teorica, appare quantomeno curioso che in un libro di cinquecento pagine meno di metà pagina sia effettivamente dedicata a chiarire il senso e la portata di questa distinzione stessa. L'uso del termine “*Singularität*“, dunque, non si ricollega né al dibattito – specificamente moderno – sulla tripartizione logica tra concetto universale, particolare e singolare (tripartizione presente nello stesso Kant, e da lui utilizzata) né alla più recente questione della singolarità tecnologica proposta da Ray Kurzweil, come l'autore spesso specifica. Piuttosto, il termine “*singulär*“ viene qui adoperato con riferimento alla dimensione del “peculiare”, dell'insolito, di ciò che discostandosi dalla media non può essere né copiato né standardizzato.

In questo senso l'autore precisa che il termine *Singularisierung* non può essere appiattito sulla *Individualisierung* di cui parla Beck, che pure costituisce un importante punto di riferimento per la tesi del volume. Se infatti per Beck questa nozione si riferiva a dei processi di progressiva autonomizzazione del singolo dal contesto sociale, e dunque al guadagno di autonomia e capacità di autodeterminazione, per Reckwitz la “singolarizzazione” produce piuttosto un vero e proprio mutamento economico e simbolico, in cui ciò che è unico e straordinario non è più solo tollerato, ma anzi esplicitamente richiesto e addirittura preteso. È in questo senso che il soggetto tardomoderno deve in qualche modo obbedire all'imperativo sociale della *Einzigartigkeit*, e curare la propria vita come una mostra d'arte, viverla come una performance (ritorna qui il motivo del primato estetico nella società moderna, che presenta alcune assonanze con le tesi di un volume di Lipovetsky recentemente pubblicato in Italiano).

Al primato estetico corrisponde al tempo stesso il primato degli affetti, in cui l'autore individua la radice del prevalere di forme di comunicazione, informazione e scambio non più basate sulla razionalità e sul primato del vero. Alla dimensione degli affetti segue immediatamente la preminenza del valutare (*Bewerten*) come meccanismo sociale portante della tarda modernità (p. 64). Sarebbe tuttavia un errore individuare l'asse universale-particolare come luogo di un semplice passaggio da un polo all'altro: il movimento descritto da Reckwitz è infatti piuttosto un ricollocamento reciproco dei due poli, in cui l'universale non scompare, ma perde semplicemente la propria funzione preminente e orientativa rispetto al particolare. Il “paradosso” individuato nel volume, dunque, è quello per il quale sono piuttosto le strutture universali della società a permettere l'attivazione dei processi di

singularizzazione. Questo paradosso trova un suo precipitato diretto nella curiosa condizione dell'uomo contemporaneo, il quale – come già notato da Alexander Grau in un pamphlet uscito quasi nello stesso periodo – da un lato esige completa autonomia e libertà di determinarsi e compiere scelte individuali, ma dall'altro esige che lo stato garantisca questa possibilità, e che gli fornisca i mezzi necessari a realizzarla.

Il quadro generale delineato nel testo presenta dunque il passaggio da un capitalismo industriale, reso possibile dai processi di omogeneizzazione e razionalizzazione (ovvero universalizzazione) tipici della modernità, a un capitalismo culturale, in cui dominano le nuove dinamiche appena descritte. Questo fattore economico viene presentato come la prima grande spaccatura determinante la svolta tardomoderna, laddove il secondo fattore sarebbe la rivoluzione tecnologica, segnatamente la svolta digitale e l'imporsi delle ICT a tutti i livelli del mondo sociale, lavorativo, economico, culturale. Su questa base il passaggio dalla modernità a alla “tarda modernità” avrebbe avuto luogo tra gli anni '70 e gli anni '80: i capitoli II e III del volume sono dedicati precisamente a descrivere la svolta economica tardomoderna, prendendo in considerazione da un lato il passaggio alla *creative economy* e alla “culturalizzazione” dei beni (pp. 114 e ss.), dall'altro l'emergere di nuove forme di lavoro, sulla base di una nuova polarizzazione tra il “lavoro culturale” degli altamente formati e il lavoro standardizzato, ancora moderno, delle classi inferiori (p. 183).

Il capitolo IV risulta tra i più interessanti, e affronta in modo particolareggiato il passaggio dalla tecnologia “industriale” alla tecnologia digitale. Usando ampiamente i lavori di Lev Manovich, Reckwitz ricostruisce in modo piuttosto informato la nascita di Internet e l'imporsi delle ICT a livello globale, evidenziando innanzitutto la portata universale del fenomeno digitale. A questo proposito, è particolarmente interessante il modo in cui è proprio il mondo della tecnologia ad essere riportato alla tesi principale del libro: i processi di singularizzazione sono infatti sia soggettivi che macchinici, e riguardano sia l'interazione tra soggetti sul web, sia l'interazione tra macchine, secondo il modello dell'*Internet of Things* (pp. 243-44). Il risultato è che, pur confermando l'idea della *doing generality* che si manifesta sul web, anche lo spazio virtuale presenta le stesse dinamiche che si manifestano in altri settori della società contemporanea.

Il capitolo V è il più lungo e variegato, costituendo di fatto una rassegna di fenomeni molteplici legati ai processi culturali, dalla vita domestica all'intrattenimento, dall'arredamento al turismo, passando per il consumo dei prodotti culturali e le forme di interazione sociale. Qui non è il caso di soffermarsi sulle singole posizioni dell'autore, per lo più non problematiche, e che traggono il loro interesse più dalla cornice in cui vengono inserite che dalle tesi specifiche circa la società contemporanea. Di particolare interesse, tuttavia, è lo spazio offerto dall'autore al problema della “giovanilizzazione” della società, un fenomeno che viene posto in stretta correlazione con l'avanzare di modelli neoliberali (pp. 335 e ss.). Anche il problema del genere e dell'identità sessuale viene considerato alla luce

della tesi generale, individuando alla base del fenomeno *queer* l'esigenza di potenziare i processi di individualizzazione.

Se il testo riesce a mantenere, nel complesso, un tono per lo più neutrale, nella conclusione si pone l'accento sull'aspetto problematico del passaggio alla tarda modernità singolarizzata. Se infatti la singolarizzazione può essere interpretata come una "crisi dell'universale", questa crisi corrisponde al tempo stesso con una crisi del politico. Una "ricostruzione" dell'universale richiederebbe un confronto positivo con il trittico appena presentato, ovvero con la rivoluzione economica, la rivoluzione tecnologica e la rivoluzione degli stili di vita. In questo senso, l'autore sembra considerare puramente nostalgica l'eventualità di un ritorno all'ordine moderno, e individua piuttosto l'esigenza di adattarsi alla nuova plasticità tardomoderna con strumenti nuovi.

Tirando le somme, *Die Gesellschaft der Singularitäten* appare come uno studio ricco, frutto di un percorso di studio molto solido, e articolato in una serie di tesi ampiamente condivisibili. Come già evidenziato, l'unico vero limite dell'opera consiste nell'ambiguità con cui l'autore si rivolge, da un alto, al piano logico, per poi rifiutare una qualsiasi trattazione logica dell'articolazione concettuale proposta. Una tale trattazione avrebbe permesso, forse, una maggiore libertà di movimento nella fase propositiva del testo – che manca di una vera e propria *pars costruens*, in ottemperanza a un ideale descrittivo ampiamente rispettato nel corso dell'opera - ma anche una maggiore plasticità nella considerazione di alcuni paradossi evidenziati durante l'analisi. In altri termini, il testo di Reckwitz costituisce un ottimo studio sociologico che avrebbe senz'altro risentito positivamente di un sostanziale contributo filosofico, dal momento che la povertà del quadro teorico iniziale si riflette in alcuni (piccoli) limiti dal punto di vista ermeneutico.

Recensione

Leonardo Bianchi, *La Gente. Viaggio nell'Italia del risentimento*, Minimum Fax, Roma 2017, 362 pp.

Rinaldo Mattera

Leonardo Bianchi è un giovane giornalista di Vice Italia e ha già collaborato con testate come *Valigia Blu*, *Internazionale*, oltre a curare in rete un blog satirico, *La Privata Repubblica*. I suoi scritti abbracciano una serie di argomenti molto seri, dalla politica al costume ai mass-media, ma la leggerezza con cui riesce a trattarli rende tutto molto semplice e scorrevole; una qualità pregiata che il suo primo libro, *La Gente*, ha riportato in dote. Molto spesso gli articoli di Bianchi hanno trattato temi sociali decisamente centrali del dibattito contemporaneo, dall'eterno ritorno dell'estrema destra neofascista alle teorie del complotto e alla propaganda online sui media digitali, descrivendo le nuove tendenze della politica online.

L'evoluzione di questi fenomeni ha contribuito ad accumulare materiale che è in buona parte confluito in *La Gente*, un libro che riesce a offrire uno spaccato dell'Italia di oggi, raccontata attraverso numerosi episodi, più o meno noti, che sono utili a dare forma e sostanza al fenomeno del *gentismo*. Il termine è entrato a far parte dei neologismi del 2017 ed è perfetto per evidenziare con forza una questione complessa, che si accompagna generalmente alla surreale, e talvolta contraddittoria, trama unificatrice delle storie di indignazione, risentimento e antagonismo, rappresentative di questo blocco sociale, trasversale e disintermediato. Un fenomeno che nasce sostanzialmente negli anni dopo Tangentopoli e si consolida nei decenni successivi, in particolar modo grazie alla forza propulsiva derivante dall'esplosione dei social network e dalle rivolte globali nell'ultimo decennio.

Il *gentismo* può essere quindi visto come un contenitore, postideologico e tragicomico allo stesso tempo, quasi un vaso di Pandora pronto all'uso, dove si collocano storie che legano assieme il sentimento anti casta, le teorie del complotto, le bufale antiscientifiche o contro gli immigrati, il panico securitario generato dalla delinquenza, i movimenti antigender, i grillini, i sovranisti. Soggetti apparentemente diversi e distaccati, che hanno trovato nella diffusione di massa di internet un terreno fertile per annullare le distanze, sveltendo i tempi e i modi della

comunicazione, organizzando soggetti politici, talvolta deliranti come ci ricorda la rivolta rimandata di anno in anno dei *Forconi*, talvolta concreti e ben calati nel contesto politico tradizionale, come testimoniano i recenti boom elettorali dell'estrema destra, l'ascesa del sovranismo, o certe posizioni di Lega e M5S, giusto per citarne alcuni.

Uno degli elementi di sicuro interesse che scaturisce dalla lettura è la continuità storica che mette in relazione l'ondata di indignazione nata dopo la grande crisi monetaria del 2008 con la crisi politica e rappresentativa dell'Italia dopo il 1994. La saldatura tra istanze politiche postideologiche apparentemente lontane, ben oltre il consueto steccato destra-sinistra, è una delle principali chiavi interpretative per comprendere come i movimenti digital-populisti hanno saputo egemonizzare piazze e bacheche social negli ultimi anni.

Citando lo storico Bruno Bongiovanni, Bianchi evidenzia come la virtualità dei processi partecipativi, sviluppata prima nell'era dei salotti televisivi e dei sondaggi d'opinione usati come strumenti di creazione e orientamento del consenso, poi accresciuta dalla rete internet e dai social network, abbia reso il populismo perfetto, perché deterritorializzato, slegato da qualsivoglia appartenenza con il reale.

La descrizione minuziosa dei fatti, quasi feroce nel mettere a nudo aporie, stravaganze e riti della nuova società italiana, aiuta a storicizzare il gentismo, ripercorrendone i momenti chiave, gli episodi altamente simbolici come il caso Stacchio, benzinaio pistolero del nord-est italiano, o come gli assembramenti dei primi Forconi tra la Sicilia e Roma, fino a eventi come le piazze antigender e le manifestazioni contro le scie chimiche. Non manca un richiamo a fatti molto attuali e recenti, come il Referendum costituzionale che ha segnato la fine del Governo Renzi, un momento decisivo per l'evoluzione del frame gentista, implementato nella comunicazione politico-istituzionale.

L'agilità della scrittura di Bianchi, oltre a rendere il libro scorrevole da leggere, contribuisce a generare nel lettore un'immersione quasi totalizzante, alla pari di un buon romanzo, nello specifico caso leggermente distopico e prefigurativo, alla maniera di James G. Ballard. Si riesce in tal modo a ripercorrere il decennio appena passato, forse archiviato troppo in fretta, focalizzando al meglio l'evoluzione del *gentismo* e scoprendo connessioni talvolta inaspettate, che in un certo senso riportano in auge lo stile del retroscenismo politico, ma non solo in chiave cronachistica, bensì storiografica.

La Gente, una volta letto in maniera approfondita, magari cogliendo i rimandi e approfondendo le note, sia testuali che digitali, tende a somigliare molto a un saggio culturale, ed è inoltre un libro capace di interpretare la mutazione della borghesia italiana, o meglio la sua *versione 2.0*, un insieme altamente disomogeneo che racchiude la piccola imprenditoria in crisi, il lavoro salariato, i dipendenti statali, i giovani e le persone di mezz'età fuori dal mercato del lavoro. Il rifugio dorato del conflitto simulato, oltre a esser diventato così il nuovo principio organizzativo dello sfogo socio-virtuale, oggi racchiude un consenso trasversale, monetizzato non solo dai piccoli, ma non trascurabili, numeri di Casa Pound, ma anche da quelli medi e

standardizzati della Lega Nord, fino al considerevole capitale di consenso ottenuto dal M5S, che potrebbe portare il *gentismo* a un nuovo livello evolutivo, ovvero istituzionalizzato e integrato nello stesso sistema che, teoricamente, dovrebbe combattere.

L'autore esplicita in una bibliografia apposita tutta una serie di testi di approfondimento tecnico e scientifico, che spesso non vengono citati direttamente e costituiscono più che altro un riferimento generale, senz'altro ricco e per niente banale, con nomi del calibro di Colin Crouch, Roberto Biorcio, Ernesto Laclau, Yves Citton, Evgeny Morozov. Non manca un'impalcatura teorica adatta a sostenere il peso del discorso sul *gentismo*, che oltre a riprendere quanto in parte esplicitato da Giuliano Santoro rispetto al populismo digitale in *Un Grillo Qualunque* (Castelvecchi, 2012), si affida in apertura di libro alle analisi politologiche di Marco Tarchi, Mauro Trotta, Nadia Urbinati.

Laddove Tarchi individua nel post Tangentopoli degli anni Novanta «il trionfo della Piazza sul Palazzo, il rifiuto della mediazione che è alla base della democrazia rappresentativa e la promozione dei mass media – cartacei, audiovisivi o telematici che siano [...] – a unica voce autentica della volontà popolare» [p. 8], Trotta conia appositamente il termine *gentismo* già nel 1995, descrivendo la *gente* come un «contenitore vuoto» che «sta in un altrove non ben definito» nel quale «chiunque può mettervi quello che gli pare» [p. 9]. In tal modo emerge un nuovo soggetto politico, aperto al consumerismo di tipo anarco-capitalista, ovvero rivolto alle merci simboliche della nuova società dello spettacolo 2.0, come mostrano ampiamente le sub-culture digitali degli ultimi decenni, costantemente rivolte al capitalismo aggressivo e senza regole di Silicon Valley. Un modello che riprende l'ideale liberista del self-made man, che con i nuovi strumenti digitali si fa imprenditore politico in proprio, magari sfruttando al meglio le risorse offerte dalle piattaforme online; una dinamica che in Italia è osservabile in tutto il suo potenziale nel M5S. A proposito del movimento post-ideologico e digitale per eccellenza, Bianchi cita la Urbinati, che individua nella creatura politica di Grillo e Casaleggio il nuovo soggetto capace di reintermediare al meglio il *gentismo*, polarizzando la *gente* in opposizione alle istituzioni pubbliche e politiche e sfruttandone tutto il potenziale disruptivo.

Alle elezioni del 2018 saranno presenti liste elettorali legate dall'antivaccinismo e dal sovranismo monetario – leggasi teorie del complotto del signoraggio bancario – e personaggi come Sergio Pirozzi, sindaco di Amatrice che ha inneggiato a Benito Mussolini in occasione della ricostruzione post-terremoto del suo paesino, già allenatore di calcio nelle serie minori e candidato come presidente della regione Lazio con la sua lista *Lo Scarpone*. In un contesto politico e sociale sempre più grottesco e distopico, *La Gente* offre al lettore dei buoni spunti per tentare, quantomeno, di dare un senso a questi nuovi trend della società italiana.

Recensione

A. Pirni (a cura di), *Il postumano realizzato. Orizzonti di possibilità e sfide per il nostro tempo* [«Nuova Corrente. Rivista di letteratura e filosofia», LIX, n. 159, Gennaio-Giugno 2017, 176 pp.]

Nicolò Pennucci

L'ibridazione tra esseri umani e macchine rappresenta una sfida scientifica di assoluta centralità per il nostro tempo. La riflessione filosofica deve essere pertanto in grado di porsi le giuste domande e cercare di fornire adeguate risposte nei confronti di quello che si presenta come uno dei maggiori dilemmi etici del nostro tempo: che cosa rimane della natura umana nell'era del post-umano? Nell'introduzione al lavoro, Alberto Pirni puntualizza che il post-umano è un «fenomeno sociale totale che il nuovo millennio deve gestire ed elaborare ulteriormente» (p. 7). Il fascicolo qui passato in rassegna rappresenta un tentativo di cominciare ad assumersi questo impegno che la scienza e la filosofia devono prendersi tanto con il presente quanto con il futuro. Questo il *fil rouge* che collega i saggi contenuti in questa raccolta, che cerca di rendere conto della «doppia trasformazione del mondo reale e del mondo immaginabile» (*ibid.*) che la prospettiva del transumano apre dinnanzi. L'ibridazione dell'umano è il tema che si dischiude attraverso le pagine del testo, la cui struttura argomentativa cerca di analizzare, sotto la lente prospettiva di tutte le discipline interessate, il problema dell'uomo come soggetto limitato e, ancora di più, della sua messa in discussione. È il «futuro condiviso tra uomini e macchine» (p. 9) il perno di questa ridefinizione che inerisce tre dimensioni, le quali si articolano nelle quattro parti in cui è diviso il fascicolo: quella dell'immaginazione, della regolazione e della costruzione, che si sostanzia nell'ibridazione del corpo e del tempo. La prima dimensione, quella dell'immaginazione, fa riferimento ad un futuro con il quale è sempre più urgente fare i conti, un futuro tanto prossimo da rendere della massima urgenza la necessità di regolazione insieme etica e giuridica. Questa emergenza si riflette in tutti i contributi presentati e parte dal dato di fatto che eventi come quello in apertura del

presente testo rendano l'evoluzione tecnologica una realtà che fa parte del nostro quotidiano, senza la possibilità di un intervento che ne renda reversibile il corso. Ciò che invece si può e si deve fare è direzionare il cambiamento, affinché esso vada verso la conservazione dell'umanità come categoria analitica e filosofica, per quanto ibridata, modificata o ripensata essa possa apparire alla luce di questi processi. Questo il filo che tiene insieme i contributi concentrati sulla seconda dimensione, dedicata alla regolazione del postumano realizzato. Mantenersi soggetti attivi del cambiamento immaginato è certo sfida di particolare complessità, forse possibile, intervenendo sugli strumenti etici e giuridici a nostra disposizione. La terza dimensione inerisce alla costruzione ingegneristica delle macchine con le quali gli esseri umani dovranno condividere il processo di ibridazione. Queste tre dimensioni, che sostanziano le sezioni nelle quali è diviso il fascicolo, si susseguono nel cercare di illuminare quattro prospettive fondamentali e cruciali: il superamento dei limiti della fisicità, di quelli cognitivi e quelli temporali e biologici fino a quelli inerenti alla sfera sociale.

La dimensione dell'immaginazione sostanzia la prima parte del lavoro, affidata all'articolo di Henry, la quale analizza il ruolo giocato da trame fantascientifiche nel prefigurare dilemmi etici che nel prossimo futuro (ma in parte anche nel presente) verranno in essere, data la condizione di ibridazione. In particolare il contributo si focalizza sulla tradizione *anime* e *manga* giapponese e su alcune visioni di Asimov, che attraverso le tre leggi della robotica prova a costituire la base dell'etica della convivenza pacifica tra robot ed umani. La discussione critica di queste tre leggi non è un mero esercizio teoretico o speculativo, in quanto la necessità di una fondazione morale del rapporto uomo-macchina appare oggi un'esigenza urgentissima e la lettura critica proposta in quella sede può esserne una solida base.

La seconda sezione si concentra sul tema della regolazione del postumano. Battaglia si pone la questione di «come dovrebbe il nostro sistema sociale confrontarsi con i progressi nell'ambito della scienza, della tecnologia che con i robot rendono possibile una estensione delle opzioni umane» (p. 39). La sua risposta si articola in modo da dimostrare la specificità dei problemi della robotica, che non può quindi essere contenuta nell'ambito più generale dell'etica della tecnologia. Adottando una peculiare visione comunicativa si muove verso la conclusione che sia necessaria una «mappa dei problemi etici specificamente sollevati dai robot» (p. 50), ossia un approccio basato sui casi di studio, assunto normativo, quest'ultimo, che sarà condiviso da tutti gli altri contributi nell'affrontare questioni regolative. La conclusione più carica di conseguenze del ragionamento etico di Fiorella Battaglia è la necessità di tornare all'insegnamento del *Protagora* di Platone, per cui si rende necessaria una «riflessione pubblica sugli effetti dell'innovazione e delle tecnologie emergenti. Una sfera pubblica che sostanzi il discorso politico» (p. 49). Questo l'auspicio del saggio, che sembra ricollegarsi a quella «democrazia allargata alle cose» di cui parlava il Bruno Latour delle *Sei lettere sull'umanesimo scientifico*, un testo che sembra prossimo agli intenti regolativi della presente sezione.

Nel secondo contributo di questa sezione, Palmerini cerca di spostare il focus dall'etica al diritto, impostando il suo discorso su un doppio binario. Se il diritto sembra preparato alla sfida dell'ibridazione quando essa ha fini terapeutici, tuttavia la tecnologia robotica può mutare dal *telos* terapeutico a quello dell'*enhancement*. Questa seconda prospettiva porta con sé la preoccupazione di matrice baumaniana che anche il corpo debba essere consegnato alla liquidità che caratterizza la condizione esistenziale postmoderna. Un aspetto da non sottovalutare è quello per cui il problema dell'*enhancement* assume una valenza di comunità che trascende l'individuo singolo: un esempio chiaro è il problema di dover tutelare il rifiuto della tecnologia da parte di esseri umani non ibridati, nel regolare la loro convivenza con potenziati. Se «le carte dei diritti a più recente scrittura si prefiggono di identificare e combattere pratiche contrarie alla dignità umana» (p. 64), il focus resta allora sul concetto di umano, da preservare anche nel tempo della sua trasformazione radicale. Anche nella sua prospettiva una casistica caso per caso costituisce ad oggi il miglior approccio nel tentativo di porre una soluzione a questo problema.

La terza e la quarta sezione si riferiscono alla dimensione della costruzione delle macchine con cui ibridare il corpo e sollevano non pochi problemi di natura etica. Il contributo di Scardovi si concentra sul concetto di autonomia e della sua trasformazione alla luce dell'ibridazione. Dopo una rassegna sull'evoluzione storica del lemma, nei suoi intrecci con quelli vicini di libertà e razionalità, si pone la questione del ripensamento del suo significato in un'epoca in cui fa la sua comparsa il cyborg. La libertà di movimento, che il cyborg detiene grazie all'ibridazione, risponde al concetto empiristico di autonomia adottato nel contributo, ma ha come controindicazione una doppia dipendenza, quella dagli sviluppatori e quella dalle macchine. Il problema dell'autonomia viene impostato da Scardovi da un'angolazione simile a quella dialogica sviluppata nel contributo di Battaglia: «Non si può parlare di protesi robotiche se non si accoglie l'idea che tra corpo vivente e macchina si apra un dialogo» (p. 81). Nel finale il focus devia verso la dimensione sociale dell'ibridazione, con la preoccupazione di «come far convivere nella medesima società e senza urti esseri umani e ibridi» (p. 82). Come nel contributo di Palmerini, si ricorda qui che l'attuale legislazione prevede una «restrizione verso interventi ibridativi che saranno ritenuti rischiosi per la pacifica convivenza o per la dignità» (p. 84). Da qui l'appello finale dell'autore a evitare di dover porsi la scelta tra una «supina accettazione di una nostra prossima metamorfosi imposta per via tecnologica» e «una creazione retrograda e tecnoclasta messa in moto da paure non dominate a sufficienza» (p. 85).

Il contributo collettaneo a firma Fosh Villaronga, Özcan si concentra invece sulla ridefinizione del concetto di corpo, analizzando il caso empirico degli esoscheletri dell'arto inferiore. Citando Haraway, gli autori ci ricordano come «con questi cambiamenti gli attuali standard dell'umano sono proiettati in un ipotetico futuro umano che si definisce transumano. Questa prospettiva si realizza nel mutuo intreccio dell'umano con il computer» (p. 90). Questo dato di fatto si scontra con i problemi riguardanti la sua regolamentazione. In primo luogo la specificità tecnica

delle norme impedisce di considerare l'umano come soggetto della relazione con la macchina. Non è solo il campo giuridico quello in cui manca una definizione dell'umano come soggettività: «un altro esempio di come l'utente sia considerato come oggetto e non come soggetto è dato dal fatto che questi dispositivi sono governati solamente da standard industriali» (p. 98). Pur con un focus sulla corporeità, la domanda di fondo anche in questo contributo gravita intorno alla questione della ridefinizione dell'umano:

Se essere umano significa essere parte di una civiltà che mira a estendere i propri confini, con questi miglioramenti della nostra natura umana, andiamo in una direzione in cui potremmo non essere più definiti umani? (p. 105).

Lo spettro di una negazione dell'umano nella sua fase di transumanizzazione si impone anche in questa riflessione e la soluzione rimane quella di un ancoraggio forte al «rispetto della singolarità e irripetibilità del singolo essere umano, non possiamo dimenticare cosa significa la nostra stessa umanità, non importa quanto tecnologici possiamo essere» (p. 107).

A chiudere questa sezione il contributo di Carnevale, che sposta il focus dal problema dell'umano a quello della materia. Il rapporto uomo-macchina viene in quella sede delineato nella sua dimensione sociale: attraverso l'esempio concreto delle stampanti 3D si delinea «un rapporto uomo macchina più evoluto, collocato oltre l'empirismo funzionale a cui il sistema capitalistico della produzione di fabbrica ci aveva abituati» (p. 117). Attraverso lo studio del movimento *maker* degli artigiani digitali, si arriva alla critica di tre assunti su cui si basa la contemporanea concezione (negativa) della tecnologia. L'estromissione dell'essere umano da gradi di responsabilità, la consustanzialità dello sviluppo tecnologico con il sistema capitalistico e la retorica della fine del lavoro sono temi e argomenti che si intrecciano alla narrativa corrente sullo sviluppo tecnologico. La controcultura *maker* invece si fa portatrice di una «cultura aperta, più democratica e autosostenibile» (p. 119). Lungi dal rappresentare un'occasione per soddisfare il desiderio di onnipotenza connaturato all'essere umano, si va nella direzione di una condivisione dei saperi, che non ha nulla a che fare con il desiderio di dominazione sul mondo. Se si legge il transumano al di là di un riduzionismo dettato da un'antropologia filosofica negativa, è possibile pensare ai cyborg «non nel senso di creature mostruose ma nel senso di esseri che usano la tecnologia come modalità intrinseca per sentire e fare esperienza di sé e dell'ambiente circostante» (p. 128).

La sezione che conclude questa raccolta di saggi concerne l'ibridazione del tempo e si apre con un contributo collettaneo di Pirni, Esposito, Carnevale e Cavallo. Si analizza in questa sede la *personal care robotics*. Pur nel contesto specifico di questo sottoinsieme il problema rimane la ridefinizione alla luce dei recenti sviluppi del transumano dei lemmi autonomia, indipendenza e vulnerabilità. La proposta si concentra su una simbiosi nell'approccio risolutivo al problema: il tentativo è quello di collegare l'aspetto etico con quello della governance:

Governare un processo tecnologico e specificatamente un processo tecnologico rivolto a persone anziane e fragili, richiede che tutte le decisioni possano essere considerate sostenibili, per tutte le persone e le istituzioni che condividono le conseguenze del processo decisionale (p. 134).

La lente che gli autori utilizzano è ontologica, in quanto è l'ontologia stessa del robot a definirne le specificità etiche. Anche in questo contributo si ribadisce che le specificità si definiscano attraverso un approccio che proceda caso per caso. Ciò che si prefigura è un approccio alla *governance* che consideri tutti i livelli di governo con particolare riferimento al caso europeo. A questo proposito i progetti *Robolaw* e *Robot Era*, che costituiscono i primi riferimenti teorici ed esperienziali per questo contributo, hanno dimostrato la centralità degli interessi degli stakeholder nel processo della governance.

L'ultimo saggio è di Sisto e si interroga su come nel transumano sarà posta la prospettiva della morte. Zoltan Istvan, candidato alle ultime Presidenziali Americane, ha basato la sua campagna sull'*immortality bus*, nel tentativo di creare un coinvolgimento dell'opinione pubblica circa la concreta possibilità di un'umanità priva della morte. Ai tempi dello *human enhancement* ci si avvicina ad una traduzione fisica del desiderio di superare la morte che tramite le religioni è sempre stato declinato in termini spirituali. Nel passaggio dalla sfera spirituale a quella materiale e terrena, la vita senza la morte pone la questione dell'invecchiamento, in una versione postmoderna del mito di Titone. Partendo da queste considerazioni l'articolo esplora le principali posizioni scientifiche e umanistiche sul tema. La visione di partenza è quella di Aubrey de Grey, che considera la vecchiaia come una malattia, alla quale è necessario cercare una cura. La ricerca di una concezione della vita svincolata dalla morte si rifà a quella che Sisto considera l'idea cardine del transumanesimo: «È possibile e auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca a una fase di evoluzione autodiretta e consapevole» (p. 162). Attraverso la creazione di *startup* capaci di creare uno "spettro digitale dell'umano dopo la morte" egli dipinge il «tentativo concreto di voler sconfiggere la senescenza e la morte con gli strumenti offerti dalla tecnologia dalla scienza dalla medicina» (p. 165). Il contributo si conclude ponendo la questione se sia veramente desiderabile vivere senza morire e si rifà alle parole dello psichiatra Eugène Minkowski secondo il quale è nel momento della morte e non in quello della nascita che si definisce cosa è umano.

Leggendo quest'ultimo contributo viene alla mente la trama de *Le intermittenze della morte* di José Saramago, in cui in una città improvvisamente libera dall'incombente della morte l'iniziale euforia si tramuta in breve tempo nella coscienza di un disagio profondo. Questa situazione può essere estesa più in generale al filo che lega tutti questi contributi: la tecnologia e la medicina pongono ogni giorno sempre nuove sfide alla nostra concezione dell'umano, la prospettiva del potenziamento appare all'orizzonte. Non si deve però subire con passiva euforia il corso di questa evoluzione, ma interrogarsi criticamente su questo processo, per poterlo dirigere in una direzione che mantenga le specificità della nostra umanità.

Qualcosa di simile a questo monito è contenuto nella citazione richiamata dal saggio di Palmerini:

Cambiare il mondo non basta, lo facciamo comunque. E in larga misura questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche di interpretarlo. E ciò precisamente per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi, e alla fine non si cambi in un mondo senza di noi (p. 52)¹.

¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale* (1980), vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 1.