

Anno IX ♦ nuova serie ♦ n. 18 ♦ Roma, 16 dicembre 2017

«L'albero può perdere impunemente le foglie e persino i suoi rami maestri e, ancora, il suo tronco può essere abbattuto dalla folgore e raso al suolo: ma, se sotto le radici sono profonde e sane, se arrivano ancora ad attingere la loro linfa fin nelle ossa sacre dei morti allora l'albero ricrescerà» (Gonzague de Reynold)

"Ictu oculi"

Si chiude un quinquennio

Dicembre 2017: un anno si chiude. Un anno particolare, segnato da ricorrenze "tonde", ossia centenarie, di eventi che hanno cambiato il mondo. L'anno centenario della "inutile strage" durante la Prima Guerra Mondiale; il quinto centenario degli esordi della Riforma luterana; il terzo centenario della fondazione della massoneria speculativa; e, specialmente, i cento anni dalla Rivoluzione d'Ottobre in Russia. Eventi lontani fra loro nel tempo, tuttavia accomunati da un numero, il "17", ma assai di più da un filo logico: quello di un processo di dissoluzione progressiva di un organismo "a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", che per alcuni ha assunto nome di "Rivoluzione", un fenomeno unitario di cui gli eventi testè ricordati sono solo i *milestone* di una scansione in fasi.

A una prima fase, la "Rivoluzione protestante", segue la Rivoluzione "francese" del 1789, il cui *incipit* si può simbolicamente vedere nella fondazione della prima loggia massonica moderna e la "conclusione" nella Grande Guerra, esito quasi fatale e ultimo di essa e che, nel suo anno *clou*, raggiunge picchi di mortalità mai visti e la massoneria decide il futuro dell'Europa. Dalla guerra mondiale scaturisce la terza fase rivoluzionaria, quella più radicale che attacca le radici materiali stesse del vivere e domina almeno fino al 1968 — il cui semi-centenario ricorre il prossimo anno —, l'ultima e più radicale, almeno per ora, svolta o tappa del processo.

E questa coincidenza di ricorrenze di questa realtà che domina l'Età Contemporanea e affonda le sue radici nell'Età Moderna induce a una riflessione su "a che punto siamo?", a che punto è lo svolgimento ai nostri giorni di quella dinamica originatasi alla fine del Medioevo cristiano, che domina la sfera pubblica da cinque secoli e che incide sempre più nella vita dei popoli?

Lo spazio di un editoriale consente solo di cogliere alcuni punti-chiave, alcuni indicatori

IN QUESTO NUMERO

■ Dopo il fallimento della decolonizzazione e gli orrori di un cinquantennio di guerre civili in Africa e in Asia, la tesi di un ritorno "guidato" del colonialismo trova sempre più credito. Un saggio documentatissimo

Bruce Gilley

Colonialismo: argomenti a favore

► p. 3

■ In pochi tratti, Corano e Vangelo alla mano, Kilpatrick fa emergere la differenza sostanziale e l'incompatibilità fra le due religioni mondiali

William Kilpatrick

Islam, un gigantesco regresso per l'umanità

► p. 17

■ Le contaminazioni occultistiche del pensiero del grande psicologo svizzero del XX secolo in una lettura originale di Ermanno Pavesi

Ermanno Pavesi

Carl Gustav Jung, spiritismo e "parte notturna" della natura

► p. 21

■ Apostolo della democrazia e della natura, Jean-Jacques Rousseau teorizza una società radicalmente già alternativa a quella tradizionale, dove la felicità dell'uomo è opera di uno Stato anonimo e onnipotente. I tragici totalitarismi del Novecento ne sono stati la sanguinosa applicazione

Robert A. Nisbet

Rousseau totalitario

► p. 31

della realtà presente in grado di restituire, non certo l'essenza o la totalità, ma senz'altro il "sapore". Mi pare che il tratto principale della situazione odierna, il "filo rosso" che lega fenomeni apparentemente eterogenei ed eteroclitici, sia la frammentazione, un fenomeno già diagnosticato, ma in crescita. I legami che danno sostanza e vita al corpo sociale sono palesemente viepiù allentati, quando non infranti; l'individuo, in apparenza "sempre connesso" attraverso le tecnologie comunicative personali, in realtà sta subendo tensioni dissociative fortissime, in primo luogo nelle strutture di base in cui si svolge la vita umana: il matrimonio, la famiglia, la città, tutte realtà oggetto di una aggressione e di un degrado mai visti. Non solo: il pluralismo culturale si sta spingendo fino a eliminare differenze reali e concettuali che parevano insormontabili, emarginando di fatto quelle forme culturali fino a pochi decenni fa sostrato della vita individuale e collettiva: il senso comune; alcuni sani "pre-giudizi", in realtà giudizi maturati nei secoli e trasmessi e

→ p. 2

assimilati, per così dire, in forma “condensata”; distinzioni basate sul riconoscimento primordiale della realtà e poi sulla riflessione. Distinzioni secolari come quelle fra uomo e donna, fra bambino e adulto, fra vita e morte, fra “innocente” e “colpevole”, fra cittadino e straniero stanno franando una dopo l'altra...

E questa dissoluzione di una forma intellettuale e di un ambiente sociale relativamente ancora “a misura d'uomo” trova copertura sul piano delle tendenze e delle idee da parte di forme di pensiero relativistiche e che sempre più negano il primato dell'uomo nel creato — per non dire l'idea di creazione stessa —, bensì trovano accoglienza negli ordinamenti giuridici, facendo diventare così legge, obbligatoria *erga omnes*, semplici opinioni, talora malfondate, ma imposte da *lobby* potenti e spregiudicate.

Tornando al processo rivoluzionario, possiamo dire che le virtualità dissolutive del Sessantotto stanno progredendo e raggiungendo il parossismo, anche se germi e residui delle “vecchie” fasi continuano tuttora a sprigionare i loro effetti disgregatori. La fase “religiosa” si intravede nella confusione fra religiosità diverse e, all'interno del cattolicesimo, nel prepotente “ritorno” del modernismo teologico e morale; quella “politica” nel declino del regime democratico popolare a vantaggio di modelli di governo “giacobini”, tendenzialmente totalitari; quella “economico-sociale” nelle alterazioni che corpi economici e finanziari sempre più grandi e potenti imprimono ai meccanismi naturali di produzione e di scambio di beni materiali, fino a rivaleggiare con i poteri, già enormi, dello Stato moderno o a condizionarli.

Probabilmente, queste antiche dinamiche dissolutive sono prossime al capolinea, almeno sul piano concettuale, in quanto, una volta sdoganata l'eutanasia, il suicidio e la pedofilia, che cosa resterà? la necrofilia? la poligamia mono- e pluri-sessuale? i rapporti fra uomo e animale? Per questo il “lavoro” della Rivoluzione si concentrerà per lo più su come estendere le “conquiste” “emancipative” degli ultimi decenni a strati sempre più ampi di popolazione. E questo persuade che, al di là della durata di questa fase ultima, che può essere di decenni o di secoli — ma “Dio sorprende sempre”: quanto in fretta è crollato l'impero socialcomunista? —, il prossimo passo può essere solo un “risorgimento”, una rinascita.

Scendendo di livello, vediamo in questo epilogo di 2017 chiudersi in Italia la XVII legislatura, una legislatura dominata dal Partito Democratico, che nel 2013, grazie al premio di maggioranza ha potuto gremire i banchi delle due camere — e ogni struttura di potere pubblico — di suoi esponenti ed è stata la forza che ha impresso più profondamente la sua impronta sul quinquennio che si conclude. Il bilancio di questi anni di strapotere della sinistra post-comunista e catto-democratica per un conservatore, ma anche per qualsiasi “uomo di buona volontà”, si presenta drammatico.

Non è stato fatto nulla per affrontare i veri problemi che fronteggiano e che attanagliano il Paese: nulla per le “mitiche” riforme dello Stato; nulla per arginare un *deficit* demografico angosciante; nulla per regolare gli afflussi di migranti, anzi...; nulla per sostenere le famiglie italiane anche solo dal punto di vista materiale; nulla per limitare i consumi di droghe e di pornografia; nulla per assicurare alla Penisola, orfana del nucleare, fonti energetiche sicure e poco costose; nulla per ridurre l'insostenibile pressione fiscale, nelle sue molteplici e sempre più vessatorie dimensioni, dirette e non; nulla per alleggerire il peso di uno Stato sempre più inetto sulla società.

Che cosa ha prodotto questo quinquennio politico a guida “democratica” e dal protagonismo del neo-qualunquista Movimento 5 Stelle, sempre “anti-sistema” ma poi smaccatamente “filo-sistema”, quando si tratta di leggi bioetiche? Ha prodotto solo dissoluzione del corpo sociale: ha dato agli italiani il “divorzio-breve”, premessa per la privatizzazione del matrimonio; ha dato loro le “unioni civili”, anticamera — anzi, per i giornali, realtà — del matrimonio omosessuale, con tutte le gravi ricadute del caso sulla definizione di famiglia e sul bilancio dello Stato; ancora, ha depenalizzato il traffico delle droghe cosiddette “leggere”; dato il via libera alle manipolazioni più aberranti sugli embrioni umani; infine, ciliegina sulla torta, la legge sulle DAT, che apre la porta all'eutanasia di Stato. Senza dimenticare una serie di “leggi” che inaspriscono ed estendono il prelievo fiscale a categorie e a forme di risparmio finora unica salvaguardia dalla povertà per molti. E avrebbe voluto anche “regalarci” lo “*ius soli*”, le leggi cosiddette anti-omofobia e una riforma della Costituzione sbagliata, ma le forze del “progresso” non si sono messe d'accordo o, nel terzo caso, hanno ricevuto una solenne bocciatura da parte degli italiani.

Si noti che su 306 leggi finora approvate alla Camera, 242 sono d'iniziativa governativa, 62 di iniziativa parlamentare, 1 regionale e 1 popolare. Il che esprime bene l'arroccamento che l'esecutivo sta operando nei confronti del titolare della sovranità popolare, cioè il parlamento. Se a questo dato affianchiamo i ripetuti voti di fiducia richiesti dal governo anche su materie delicate, i “salti” procedurali con cui le presidenze dei due rami del parlamento annullano le iniziative delle opposizioni, il presenzialismo, discreto ma decisivo, del Capo dello Stato, appare chiaro che siamo di fronte a un irrigidimento istituzionale e a un incremento della “disintermediazione”, come sottolinea il 51° Rapporto del CENSIS. Purtroppo, la reazione degli italiani a questo *flop* e a queste derive pericolose è scoraggiante: assenteismo elettorale, specialmente in occasione dei ballottaggi; preferenza di voto per partiti come i 5 Stelle — la cui idoneità a svolgere un ruolo pubblico è discutibile, la carenza di cultura politica e non, enorme e il delirio programmatico clamoroso —; rifugio in un privato sempre più eroso quanto a libertà concreta — per esempio dalle tasse, dalla delinquenza e dalla sporcizia —, e quanto a dignità della convivenza: un privato sempre più ipnotizzato dai consumi, dal sesso e dallo strapotere dei *mass media*.

Con tutta probabilità, le elezioni del prossimo marzo, ci regaleranno un parlamento ancora peggiore qualitativamente, con una più forte presenza di forze neo-qualunquiste ed ancor più esposto alle manovre centripete del governo e della Presidenza. Probabilmente l'ingovernabilità del Paese conseguente alla disomogeneità delle tre forze principali che usciranno dalle urne porterà a ulteriori irrigidimenti del quadro politico. Nonostante l'esaurimento ideativo di cui ho fatto cenno, la marcia dei pseudo-diritti proseguirà, “ripulendo” ora anche i bordi della strada spalancata nel quinquennio precedente. E le questioni vere rimarranno aperte perché né l'ideologia progressista, né il neo-qualunquismo sanno e possono porvi rimedio, pena il proprio suicidio.

L'unica prospettiva operativa per i “buoni”, dentro e fuori la politica partitica, sarà, come di consueto una serie di battaglie civili di “arresto” o di interdizione. Peccato che l'arma a disposizione sarà, come sempre, solo una fionda, ma anche una fionda — *Golia docet* — sa fare cose egregie...

Il saggio di Bruce Gilley, che sostiene le ragioni di un ritorno mutatis mutandis dell'idea coloniale come soluzione agli incancreniti problemi del Terzo Mondo, è esploso come una bomba nell'ambiente degli studiosi di politica internazionale e dei problemi del cosiddetto Terzo Mondo. La sua critica radicale del fallimento sempre più grave delle politiche anti-colonialiste, ideologiche e fondate su paradigmi scientifici ormai superati, si coniuga con la convinzione che solo, ammettendo gli errori commessi, evitando le deformazioni morali dei vecchi regimi coloniali, ma cogliendone tutto il buono che vi è stato si può pensare di risolvere il dramma di Paesi africani e asiatici ormai alla bancarotta economica e umana



Ufficiali delle truppe coloniali italiane alla fine del secolo XIX, in una cartolina dell'epoca

Colonialismo: argomenti a favore

Bruce Gilley*

Introduzione

Negli ultimi cento anni il colonialismo occidentale ha avuto una cattiva fama. Il colonialismo è praticamente scomparso dagli affari internazionali e non esiste un modo più semplice per screditare un'idea politica o un avversario di quello di elevare la denuncia di "colonialismo". Quando la deputata di opposizione sudafricana Helen Zille il 15 marzo 2017 ha "tweetato" che il successo di Singapore è in parte da attribuire alla sua capacità di costruire sfruttando aspetti encomiabili dell'eredità coloniale è stata denigrata dalla stampa, messa in riga dal suo partito e sottoposta a inchiesta da parte della commissione per i diritti umani del suo Paese.

* Professore di Scienze Politiche alla Portland State University, nell'Oregon. La sua ricerca è incentrata su temi di politica comparata e internazionali, con interessi specifici nella legittimità politica e nello "state-building", nella democrazia e nelle transizioni democratiche, nella politica del cambiamento climatico e nel Terzo Mondo.

È giunto il momento di verificare se il senso peggiorativo della parola "colonialismo" è giustificato. L'idea che il colonialismo sia sempre e ovunque una cosa negativa deve essere ripensata alla luce del pesante costo umano di un secolo di regimi e di politiche anti-coloniali. Difendere il colonialismo occidentale significa ripensare il passato e, nel contempo, migliorare il futuro. Vuol dire riaffermare il primato della vita umana, dei valori universali e delle responsabilità comuni — la missione civilizzatrice, senza virgolette — che hanno portato a un miglioramento nelle condizioni di vita della maggior parte dei popoli del Terzo Mondo durante pressoché tutte le vicende del colonialismo occidentale. Vuol dire altresì apprendere come fare a cominciare di nuovo a creare questi benefici. I Paesi occidentali e quelli non occidentali dovrebbero recuperare l'attrezzatura e il linguaggio dell'età coloniale come aspetto del loro impegno per un'efficace *governance* dell'ordine internazionale.

Vi sono tre modi per recuperare il colonialismo. Il primo è far sì che i governi dei popoli in via di svi-

luppo imitino, per quanto possibile, la *governance* coloniale del loro passato, come hanno fatto Paesi oggi di successo come Singapore, il Belize e il Botswana. Il programma di “buon governo”, che contiene troppi pregiudizi a favore della capacità di auto-governo dei Paesi poveri, dovrebbe essere sostituito da un programma di “governo coloniale”.

Il secondo modo è quello di ricolonizzare alcune aree. I Paesi occidentali dovrebbero essere incoraggiati a conservare il potere in settori specifici del governo — finanze pubbliche, per esempio, o giustizia penale — per avviare riforme durature negli Stati più deboli. Piuttosto che parlare eufemisticamente di “sovranità condivisa” o “fiduciaria”, tali azioni dovrebbero essere chiamate “colonizzazione”, perché si concilierebbero con la memoria storica e non invece la eluderebbero.

In terzo luogo, in alcuni casi si potrebbero costruire nuove colonie occidentali partendo da zero.

Il colonialismo può tornare — come stile di governo o come estensione dell'autorità occidentale — solo con il consenso del colonizzato. Ora che la generazione nazionalista, che ha imposto forzatamente una decolonizzazione brusca a popoli infelici, è scomparsa, il tempo per questo ritorno può essere maturo. Berny Sèbe ha documentato come le figure dei fondatori del colonialismo occidentale in Africa — come David Livingstone (1813-1873) in Zambia, Frederick Lugard (1858-1945) in Nigeria e Pietro Savorgnan di Brazza (1852-1905) in Congo — stanno godendo di un rinnovato rispetto ufficiale e sociale in questi Paesi, ora che sia i romanticizzati stili precoloniali di *governance*, sia i deludenti stili di *governance* post-coloniali hanno perso il loro smalto¹. Un giovane per le strade di Kinshasa ha chiesto a David van Reybrouck — lo descrive nel suo fondamentale libro del 2010 sul Congo —: «*Quanto durerà questa nostra indipendenza? Quando torneranno i belgi?*»².

Tre insuccessi della critica anti-coloniale

Difendere la memoria del colonialismo occidentale — che si riferisce solitamente alle colonie britanniche, francesi, tedesche, belghe, olandesi e

portoghesi, nei primi anni dei secoli XIX e XX — significa ribaltare due distinte linee critiche, l'una che esso fu oggettivamente dannoso (e non benefico), l'altra che fu soggettivamente illegittimo (e non legittimo). Vi è inoltre una terza linea critica che merita di essere rivista e cioè quella secondo cui il colonialismo offende la sensibilità della società contemporanea.

Se vogliamo seguire un accostamento oggettivo in termini di costi-benefici dobbiamo identificare un determinato bisogno di prosperità umana — sviluppo, sicurezza, *governance*, diritti, e così via — e chiederci se il colonialismo ha migliorato o peggiorato la soddisfazione oggettiva di tale bisogno.

Il primo e principale banco di prova per questa ricerca consiste nell'enumerare correttamente le cose importanti e poi assegnare loro dei pesi, pesi che presumibilmente variano con i tempi e con i luoghi. Per esempio, in una società brutalmente patriarcale, l'accesso alla giustizia per le donne può essere più importante della protezione dei diritti territoriali degli indigeni — che possono far parte di quel sistema patriarcale —, come sostiene Iris Andreski, per le donne della Nigeria settentrionale sotto il colonialismo³.

Una seconda prova è misurare la controfattualità [ossia le conseguenze ipotizzabili ma non avverate]: che cosa sarebbe probabilmente accaduto in un determinato luogo in assenza di un governo coloniale? Molti progetti di ricerca, per esempio, tengono conto delle variazioni nel regime coloniale in sé e in relazione a una varietà di altri fattori che sono coesistiti a fianco del colonialismo: le norme culturali, la geografia, la popolazione, il peso della malattia, e così via. Ma non controllano la presenza o l'assenza di colonialismo, come per esempio nel caso di uno studio assai citato, quello di Daron Acemoglu e colleghi⁴. Costruire una controfattualità del genere richiede una misurazione non solo delle tendenze sociali, economiche e tecnologiche globali, ma anche del percorso probabile dello sviluppo indigeno, dei fattori regionali e dell'incontro di tipo non coloniale con l'Occidente. Paesi che non hanno avuto una storia coloniale significativa — per esempio la Cina, l'Etiopia, la Liberia, la Libia, l'Arabia Saudita, la Thailandia, Haiti e il Guatemala — for-

¹ Cfr. BERNY SÈBE, *From Post-Colonialism to Cosmopolitan Nation-Building? British and French Imperial Heroes, in Twenty-First-Century Africa. The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 42, n. 5, 2014, pp. 936-968.

² DAVID VAN REYBROUCK, *Congo. The Epic History of a People*, 2010, trad. ingl., Ecco reprint, New York 2014, p. 255 (trad. it., Congo, Feltrinelli, Milano 2014).

³ Cfr. IRIS ANDRESKI, *Old Wives' Tales. Life-Stories from Ibiboland*, Routledge & K. Paul, Londra 1970.

⁴ Cfr. DARON ACEMOĞLU; SIMON JOHNSON e JAMES A. ROBINSON, *The Colonial Origins of Comparative Development. An Empirical Investigation*, in *American Economic Review*, vol. 95, n. 5, 2000, pp. 1.369-1.401.

niscono il termine di paragone per aiutare a identificare quali sarebbero stati gli effetti caratterizzanti del colonialismo. Lo stesso dicasi della ricerca sulle storie precoloniali, la quale, quasi per definizione, rivela istituzioni relativamente deboli, società divise e economie di sussistenza, come, per esempio, nello studio di Bruce Biber sulla Namibia precoloniale⁵.

Notando alcune di queste complessità, David Abernethy riassume le questioni oggettive costi/benefici come segue: «[I]n tempi e in luoghi in cui il regime coloniale ebbe, a conti fatti, un effetto positivo sulla formazione dell'auto-governo, del benessere materiale, delle scelte di assegnazione del lavoro, della mobilità verticale individuale, della comunicazione interculturale e della dignità umana, rispetto alla situazione che avrebbe probabilmente prodotto in assenza di un regime europeo, allora le ragioni a sostegno del colonialismo sono forti. Simmetricamente, in tempi e in luoghi in cui gli effetti del regime straniero in relazione a questi aspetti furono, a conti fatti, negativi rispetto a un probabile passato alternativo riferibile al medesimo territorio, allora il colonialismo è moralmente indifendibile»⁶.

Oltre a questi requisiti della ricerca, esiste anche un elenco di virtù epistemiche semplici da rispettare. Per esempio, se vogliamo scegliere dati e casi non distorti occorre che raccogliamo le prove in modo tale da non confermare l'ipotesi di partenza. Quindi ogni affermazione circa, diciamo, il livello della violenza coloniale richiede non solo che si ipotizzi una scala di violenza che avrebbe dovuto verificarsi in assenza di regime coloniale, ma anche un'attenta misurazione di quella violenza rispetto alla popolazione, alla minaccia alla sicurezza e alle risorse di sicurezza in un determinato territorio. Ci si troverebbe in difficoltà, per fare un esempio di rilievo, se si volesse trovare un solo esempio di tale attenzione alla misurazione nella vasta critica scientifica relativa alla campagna britannica contro la rivolta dei Mau Mau in Kenya fra il 1952 e il 1960, specialmente nell'opera di intonazione accusatoria di Caroline Elkins⁷. Anthony Daniels sostiene che se «[...] gli inglesi avessero lasciato il Kenya ai Mau Mau, vi sarebbe stata l'anarchia e un'ulteriore guerra civile, forse

anche un genocidio»⁸. Così molti keniani aderirono alla Guardia Nazionale Kikuyu e al servizio carcerario speciale per i ribelli, così come aderirono alla ribellione e il governo keniano indipendente a lungo fu grato agli inglesi per lo storico contributo da loro dato nel reprimere il movimento⁹. Come minimo, correrebbe obbligo agli studiosi di dimostrare che le brutalità scatenate dagli inglesi in questa campagna non fossero il risultato da attendersi da una risposta proporzionata, dato il contesto e la portata della minaccia. Se questo esempio probabilmente forte è invece debole, che cosa ci dice di quella minore "violenza" spesso citata come delegittimante del colonialismo?

Forse la più flagrante trasgressione delle virtù epistemiche è quella contro la coerenza interna o la non-contraddizione. Studiosi eminenti ripetutamente hanno fatto l'affermazione logicamente contraddittoria secondo cui il colonialismo è stato allo stesso tempo troppo distruttivo e non abbastanza distruttivo, sia per quanto riguarda i confini, le istituzioni governative, i sistemi economici, sia in relazione alle strutture sociali, come dimostra nel breve spazio di appena due pagine Crawford Young¹⁰. Gli africanisti in particolare plaudono sia all'opera di Jeffrey Herbst¹¹, che sostiene che il colonialismo ha edificato troppo poco Stato, sia a quella di Young¹², che prima aveva sostenuto che invece aveva costruito troppo. I nuovi confini territoriali creati dal colonialismo sono criticati perché forzano l'integrazione sociale, mentre le vecchie frontiere lo sono anch'esse perché rafforzavano il tribalismo, una contraddizione notata da Camille Lefebvre¹³. Gli studiosi marxisti incolpano il colonialismo tanto per non avere investito nella sanità e nelle infrastrutture pubbliche — mostrando così uno spietato disprezzo per il lavoro —,

⁵ ANTHONY DANIELS, *Mau Mau Revisited*, in *The New Criterion*, vol. 23, n. 10, 2005, pp. 21-26 (p. 26).

⁶ Cfr. TIM STANLEY, *History is Never Black and White*, in *History Today*, vol. 62, n. 12, 2012, p. 44.

⁷ Cfr. CRAWFORD YOUNG, *The Heritage of Colonialism, in Africa in World Politics. Constructing Political and Economic Order*, a cura di John W. Harbeson e Donald S. Rothchild, Westview Press, Boulder (CO) 2016, pp. 9-26 (p. 11 e p. 13).

⁸ Cfr. JEFFREY HERBST, *States and Power in Africa. Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2000.

⁹ Cfr. C. YOUNG, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, New Haven (CT) 1994.

¹⁰ Cfr. CAMILLE LEFEBVRE, *We Have Tailored Africa. French Colonialism and the "Artificiality" of Africa's Borders in the Interwar Period*, in *Journal of Historical Geography*, vol. 37, n. 2, 2011, pp. 191-202.

⁵ Cfr. BRUCE BIBER, *Intertribal War in Pre-Colonial Namibia*, Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales, Ginevra 1989.

⁶ Cfr. DAVID ABERNETHY, *The Dynamics of Global Dominance. European Overseas Empires. 1415-1980*, Yale University Press, New Haven (CT) 2000.

⁷ Cfr. CAROLINE ELKINS, *Imperial Reckoning. The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, Henry Holt and Co., New York 2005.

quanto per averlo fatto — per meglio sfruttarle¹⁴. Al colonialismo si attribuiscono poteri quasi magici per spazzare via dalla sua strada tutto ciò che vi è di buono — come le gerarchie tribali o l'identità etnica — e poteri altrettanto magici per far diventare perenne tutto ciò che di male vi è sul suo cammino, come i capi tribali o l'identità etnica.

Infine, vi è la semplice virtù epistemica della falsificazione. Questo è maggiormente indicato nel trattare l'argomento indubbiamente che va più a beneficio del colonialismo: l'abolizione della tratta degli schiavi. I critici della colonizzazione si mostrano in imbarazzo e si agitano su tale questione perché esso mette a dura prova la loro prospettiva di un "colonialismo cattivo". L'effetto è un flusso costante di tesi revisionistiche: l'abolizione non è avvenuta abbastanza velocemente; vi furono motivi eterogenei; non tutti i funzionari coloniali l'hanno sostenuta; gli ex schiavi sono rimasti poveri e gli ex proprietari di schiavi ricchi; non avrebbe mai dovuto esistere, in primo luogo¹⁵.

Naturalmente, non tutte le ricerche cadono in contraddizione con le indicazioni di base di cui sopra. Una ricerca attenta a concettualizzare e a misurare i controlli, che stabilisca una controfattualità realistica, che consideri più di una dimensione dei costi e dei benefici, che li ponderi in maniera plausibile e che aderisca alle virtù epistemiche fondamentali spesso scopre che almeno *alcuni*, se non molti o più, casi di colonialismo occidentale si sono tradotti in un vantaggio netto per i popoli, come mostra la rassegna della letteratura in tema che fanno Alexander de Juan e Jan Henryk Pierskalla¹⁶. Tali opere hanno rinvenuto prove di notevoli vantaggi sociali, economici e politici ottenuti dai colonizzati durante il colonialismo: una istruzione ampia, una migliore sanità pubblica, l'abolizione della schiavitù, l'ampliamento delle opportunità di lavoro, una migliore amministrazione, la creazione delle infrastrutture di base, i diritti delle donne, l'emancipazione di comunità di intoccabili o storicamente escluse, una giu-

sta tassazione, l'accesso al capitale, la generazione di conoscenze storiche e culturali e la formazione di una identità nazionale, per citare solo qualcuna delle dimensioni dei costi-benefici prima menzionate¹⁷.

Questo porta a considerare il secondo degli insuccessi della critica anti-coloniale. Dato che i costi oggettivi e i benefici variano con il tempo e i luoghi, un accostamento alternativo è semplicemente quello di rinviare ai giudizi di coloro che furono sottoposti al colonialismo.

L'atteggiamento legittimante di tipo soggettivo sta nel chiedersi se le popolazioni soggette al colonialismo lo hanno considerato, nelle loro credenze e nelle loro azioni, come legittimo. Come dimostra Michael Hechter, il regime straniero è stato spesso legittimato nella storia mondiale perché ha fornito una *governance* migliore rispetto a quella autoctona¹⁸.

I critici del colonialismo affermano semplicemente che il colonialismo, con le parole di Anthony Gerald Hopkins, è stato «una imposizione straniera carente di legittimità popolare»¹⁹. Tuttavia, fino a una fase molto avanzata, il colonialismo europeo sembra essere stato assai legittimato e per dei buoni motivi. Milioni di persone si avvicinavano ad aree a regime coloniale più rigido, mandavano i loro figli nelle scuole e negli ospedali coloniali, ricoprivano posti, spesso andando oltre il semplice dovere, negli Stati coloniali, denunciavano i reati alla polizia coloniale, migravano da aree non colonizzate ad aree colonizzate, combattevano negli eserciti coloniali e partecipavano ai processi politici coloniali: tutti atti relativamente volontari. In effetti, la rapida diffusione e la lunga persistenza del colonialismo occidentale, con forza relativamente scarsa in proporzione alle popolazioni e alle aree interessate, è *prima facie* la prova della sua accettazione da parte delle po-

¹⁴ Cfr., per esempio, [MARGARET] ELINOR BURNS (1887-1978), *British Imperialism in West Africa*, Labour Research Department, Londra 1927.

¹⁵ Cfr. SUZANNE MIERS e MARTIN A. KLEIN, *Slavery and Colonial Rule in Africa*, Frank Cass, Portland (OR) 1999; e PHILIP MISEVICH e KATRIN MANN, *The Rise and Demise of Slavery and the Slave Trade in the Atlantic World*, University of Rochester Press, Rochester (NY) 2016.

¹⁶ Cfr. ALEXANDER DE JUAN e JAN HENRYK PIERSKALLA, *The Comparative Politics of Colonialism and Its Legacies. An Introduction*, in *Politics & Society*, anno 45, n. 2, 2017, pp. 159-172.

¹⁷ Cfr. MATTHEW LANGE; JAMES MAHONEY e MATTHIAS VOM HAU, *Colonialism and Development. A Comparative Analysis of Spanish and British Colonies*, in *American Journal of Sociology*, anno 111, n. 5, 2006, pp. 1.412-1.462.; DAVID KENNETH FIELDHOUSE, *The West and the Third World. Trade, Colonialism, Dependence, and Development*, Blackwell Publishers, Oxford: 1999; LEWIS HENRY GANN (1924-1997) e PETER DUIGNAN (1926-2012), *Burden of Empire. An Appraisal of Western Colonialism in Africa South of the Sahara*, Hoover Institution Publications, Praeger, New York 1967; JAMES MIDGLEY e DAVID PIACHAUD, *Colonialism and Welfare. Social Policy and the British Imperial Legacy*, Edward Elgar, Cheltenham (UK) 2011; e S. MIERS e M. A. KLEIN, *op. cit.*

¹⁸ Cfr. MICHAEL HECHTER, *Alien Rule*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2013.

¹⁹ ANTHONY GERALD HOPKINS, *The Future of the Imperial Past*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1997, p. 19.

polazioni soggette, rispetto almeno alle alternative possibili. I “protettori”, i “facilitatori” e i “collaboratori” del colonialismo, come dimostra Abernethy, superano di molto i “resistenti” e questo fino a molto tardi: «L'espansione imperiale fu di frequente il risultato non solo della spinta europea, ma anche dell'attrazione indigena»²⁰. Nel Borneo, il sultano di Brunei, nel 1841, insediò un giramondo inglese, James Brooke (1803-1868), come *rajah* della sua caotica provincia di Sarawak, dopo di che l'ordine e la prosperità si dilatarono in misura tale che, anche dopo che un protettorato britannico vi fu stabilito nel 1888, il sultano preferì lasciarlo sotto il controllo della famiglia Brooke fino al 1946²¹.

Sir Alan Burns (1887-1980), governatore della Costa d'Oro [Ghana] durante la Seconda Guerra Mondiale, osservava che «se i popoli della Costa d'Oro avessero voluto gettarci a mare, c'era poco da fare per impedirlo. Ma questo era il momento in cui gl'indigeni si fecero avanti a migliaia, non con vuote proteste di fedeltà, ma con uomini atti a servire nell'esercito [...] e con doni generosi ai fondi di guerra e di beneficenza di guerra. Questo è stato il curioso comportamento di gente stanca del regime britannico»²².

Nella maggior parte delle aree soggette a regime coloniale, i popoli soggetti si trovarono ad affrontare minacce gravi alla sicurezza a opera di gruppi rivali oppure videro i vantaggi di essere governati da uno Stato modernizzato e liberale. Patrice Lumumba (1925-1961), diventato un attivista anti-coloniale solo molto tardi, nella sua autobiografia del 1962 lodò il dominio coloniale belga per aver «[...] ripristinato la nostra dignità umana e averci trasformati in uomini liberi, felici, vigorosi e civilizzati»²³. Molte dichiarazioni filo-coloniali di Albert Chinualumogu “Chinua” Achebe (1930-2013), nel frattempo, sono state praticamente fatte sparire dalla memoria a opera dell'ideologia anti-coloniale²⁴. I pochi studiosi che prendono atto di queste prove, respingono questo atteggiamento come una tipica forma di falsa coscienza²⁵.

²⁰ D. B. ABERNETHY, *op. cit.*, pp. 272-273; cfr. anche p. 264.

²¹ Cfr. JOHN H. WALKER, *Power and Prowess. The Origins of Brooke Kingship in Sarawak*, University of Hawai'i Press-Allen & Unwin, Honolulu (HI) 2002.

²² ALAN CUTHBERT MAXWELL BURNS (1887-1980), *Colonial Civil Servant*, Allen & Unwin, Londra 1949, p. 318.

²³ PATRICE LUMUMBA, *Congo. My Country*, trad. ingl., Praeger, New York 1962, pp. 12-13.

²⁴ Cfr. B. GILLEY, *Chinua Achebe on the Positive Legacies of Colonialism*, in *African Affairs*, vol. 115, n. 461, 2016, pp. 646-663.

²⁵ Cfr. WALTRAUD ERNST e BISWAMOY PATI, *India's Princely States. People, Princes and Colonialism*, Routledge, Londra

L'inconsistenza della critica anti-coloniale, quando si confronta con i vantaggi oggettivi procurati dal colonialismo e con la sua legittimità soggettiva, indica un suo terzo e più profondo fiasco: non ha mai inteso di essere “vera” nel senso di essere un'affermazione di tipo scientifico giustificata mediante *standard* condivisi di ricerca suscettibili di essere falsificati. Le origini del pensiero anti-coloniale sono politiche e ideologiche. Il suo scopo non era l'esattezza storica, bensì, la difesa concreta. Oggi gli attivisti anti-coloniali associano la “decolonizzazione” — detta anche “post-colonialismo” — con ogni pensabile modalità di trasformazione sociale radicale, che involontariamente lega conclusioni in sede storica a opere del presente. Disancorato dal fatto storico, il post-colonialismo è diventato quello che Adebayo Williams²⁶ chiama una “cultura *flaneur* [errabonda] metropolitana”, fatta di atteggiamenti e di opere fra le cui realizzazioni recenti compaiono una inchiesta sulle glorie del sadomasochismo fra le donne del Terzo Mondo²⁷ e una fiorente letteratura sugli orrori del colonialismo in Paesi in cui non vi sono mai state colonie²⁸.

Questo terzo fallimento della critica anti-coloniale è forse il più dannoso. Non è solo un ostacolo alla verità storica, che in sé è già un grave danno, ma, anche come strumento di difesa concreta, è autolesionistica. Essa strumentalizza infatti in essenza il passato coloniale, come dimostra la persecuzione di Helen Zille, innescata da uno Stato sud-africano postcoloniale in via di progressiva implosione. «Quello che una meta-narrazione del sentimento anti-coloniale può rendere invisibile sono i modi in cui degli studiosi avanzano richieste di dar corso a

2007; BENJAMIN FREUD, *Organizing Autarky. Governor General Decoux's Development of a Substitution Economy in Indochina as a Means of Promoting Colonial Legitimacy*, in *SOJOURN. Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 39, n. 1, 2014, pp. 96-131; SEAN STILWELL, *Constructing Colonial Power. Tradition, Legitimacy and Government in Kano, 1903-63*, in *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 39, n. 2, 2011, pp. 195-225; e LEA YPI, *What's Wrong with Colonialism*, in *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, n. 2, 2013, pp. 158-191.

²⁶ Cfr. ADEBAYO WILLIAMS, *The Postcolonial Flaneur and Other Fellow-Travelers. Conceits for a Narrative of Redemption*, in *Third World Quarterly*, vol. 18, n. 5, 1997, pp. 821-842.

²⁷ Cfr. MANEESHA DECKHA, *Pain as Culture. A Postcolonial Feminist Approach to S/M and Women's Agency*, in *Sexualities*, vol. 14, n. 2, 2011, pp. 129-150.

²⁸ Cfr. BARBARA LUTHI; FRANCESCA FALK e PATRICIA PURTSCHERT (a cura di), *Colonialism without Colonies. Examining Blank Spaces in Colonial Studies*, in *National Identities*, vol. 18, n. 1, dicembre 2016, pp. 1-9.

nuove ipotesi senza usare idiomi anti- o filo-colonialisti», scrive Harri Englund nel suo studio sui giornali dell'era coloniale in Zambia. E prosegue: «Concentrare tutta l'attenzione degli studiosi sulla questione di come diversi soggetti durante il periodo coloniale hanno cercato di porre fine a tale dominio equivale a soccombere alla meta-narrazione restrittiva dell'anti-colonialismo, che non vede alcuno spazio concettuale fra progetti coloniali e anti-colonialisti e, quindi, rende altre possibilità inaccessibili all'immaginazione scientifica e morale»²⁹.

I costi dell'anti-colonialismo

È difficile esagerare gli effetti nocivi dell'anti-colonialismo globale sulle politiche nazionali e internazionali dalla fine della Seconda Guerra Mondiale. L'anti-colonialismo ha devastato interi Paesi, quando le élite nazionaliste hanno mobilitato popolazioni analfabete con appelli alla distruzione dell'economia di mercato, delle politiche pluralistiche e costituzionali e dei processi politici razionali dei colonizzatori. Nella nostra «età delle scuse»³⁰ per le atrocità, uno delle tante corpose omissioni è stato scusarsi per le numerose atrocità causate ai popoli del Terzo Mondo dai partigiani anti-colonialisti.

Pochi casi illustrano meglio questa tesi del caso della Guinea-Bissau e del suo “eroe” anti-coloniale Amílcar Lopes da Costa Cabral (1924-1973). Nel lanciare la guerriglia contro il regime portoghese nel 1963, Cabral insisteva che era «[...] necessario distruggere totalmente, sfasciare, ridurre in cenere tutte le forme di Stato coloniale nel nostro Paese perché al nostro popolo sia possibile tutto»³¹. Ha preso a bersaglio un buon Stato coloniale che aveva quadruplicato la produzione di riso³² e aveva iniziato a segnare progressi sostenuti nelle aspettative di vita³³ da quando quello Stato portò quel territorio sotto il

suo controllo nel 1936. Cabral, come dice lui stesso, «[...] non è mai stato in grado di mobilitare il popolo sulla base della lotta contro il colonialismo»³⁴. Invece, si è assicurato addestramento e armi da Cuba, Russia e Cecoslovacchia e assistenza economica dalla Svezia³⁵. La guerra che è risultata dagli appelli di Cabral ha fatto quindicimila morti fra i combattenti — su una popolazione di seicentomila anime — e almeno altrettanti civili, e ha imposto il trasferimento di altri 150.000, un quarto della popolazione.

Una volta che la “liberazione” fu ottenuta nel 1974, si aprì una seconda tragedia umana, che costò almeno altre diecimila vittime, come conseguenza diretta del conflitto. Nel 1980 la produzione di riso scese di oltre il 50% a 80.000 tonnellate, da un picco di 182.000 tonnellate che aveva raggiunto sotto i portoghesi. La politica divenne una «baraonda di ex rivoluzionari irrosi», come si espresse Joshua Forrest³⁶. Il fratellastro di Cabral, Luís Severino de Almeida (1931-2009) che divenne presidente, scatenò la polizia segreta sulla piccola opposizione, il che fece sì che cinquecento corpi furono trovati in tre fosse comuni per dissidenti nel 1981³⁷. Un decimo della popolazione residua sbarcò e andò a vivere in Senegal³⁸. Lo Stato a partito unico cabraliano si è ampliato fino a contare quindicimila dipendenti, dieci volte più dell'amministrazione portoghese al suo apice³⁹. Gli studiosi marxisti, confusi, hanno accusato del declino guineano le catene del colonialismo o il tempo atmosferico o Israele⁴⁰.

Ma le cose sono andate peggiorando. La Guinea-Bissau possiede una forza di *peace-keeping* più o meno permanente alle Nazioni Unite (ONU) e continua a pompare milioni in aiuti perché “gli eredi

²⁹ HARRI ENGLUND, *Anti Anti-Colonialism. Vernacular Press and Emergent Possibilities in Colonial Zambia*, in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 57, n. 1, 2015, pp. 221-247 (p. 243).

³⁰ MARK GIBNEY, *The Age of Apology. Facing up to the Past*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2008; e TOM BENTLEY, *Empires of Remorse. Narrative, Postcolonialism and Apologies for Colonial Atrocity*, Routledge, New York 2016.

³¹ Cit. in ROBIN COHEN, *The State in Africa*, in *Review of African Political Economy*, vol. 3, n. 5, 2007, pp. 1-3 (p. 1).

³² Cfr. ROSEMARY E. GALLI e JOCELYN JONES, *Guinea-Bissau. Politics, Economics, and Society*, F. Pinter, Londra 1987, p. 43.

³³ Cfr. JAMES C. RILEY, *The Timing and Pace of Health Transitions around the World*, in *Population and Development Review*, vol. 31, n. 4, 2005, pp. 741-764.

³⁴ JOHN P. CANN, *Counterinsurgency in Africa. The Portuguese Way of War. 1961-1974*, Greenwood Press, Westport (CT) 1997, p. 24.

³⁵ Cfr. MICHAEL WOLFERS (1938-2014), *West African Leader Seeks Talks with Portugal*, in *The Times*, 26-10-1971.

³⁶ JOSHUA BERNARD FORREST, *Guinea-Bissau. Power, Conflict, and Renewal in a West African Nation*, Westview Press, Boulder (CO) 1992, p. 50.

³⁷ Cfr. R. E. GALLI e J. JONES, *op. cit.*, p. 98; e CARLOS LOPES, *Guinea-Bissau. From Liberation Struggle to Independent Statehood*, trad. ingl., Zed Books, Londra 1987, p. 154.

³⁸ Cfr. J. B. FORREST, *op. cit.*, p. 97.

³⁹ Cfr. AVELINO TEIXEIRA DA MOTA (1920-1982), *Guiné Portuguesa*, 2 voll., Agenda Geral do Ultramar, Lisbona 1954, p. 61.

⁴⁰ Cfr. LAURA BIGMAN, *History and Hunger in West Africa. Food Production and Entitlement in Guinea-Bissau and Cape Verde*, Greenwood Press, Westport (CT) 1993; e F. O. E. OKAFOR, *The Paige and the Economic Development of Guinea-Bissau. Ideology and Reality*, in *The Developing Economies*, vol. 26, n. 2, 1988, pp. 125-140.

di Cabral” litigano immersi in quello che la Banca Mondiale chiama un «*ininterrotto caos politico*»⁴¹. Oggi, in termini *pro capite*, la produzione di riso è ancora solo un terzo di quella che era sotto i portoghesi, nonostante quarant’anni di aiuti internazionali e di progressi tecnologici. La transizione sanitaria, nel mentre, è rallentata notevolmente dopo l’indipendenza. Nel 2015 il cittadino medio della Guinea-Bissau viveva solo 55 anni, vale a dire con un progresso di soli 0,3 anni di vita in più annui dal momento dell’indipendenza, meno della metà degli 0,73 anni di vita in più annui conquistati nel periodo tardo-coloniale. Quello che poteva essere una Macao prospera e a misura umana o una Goa dell’Africa è oggi una cloaca di sofferenze umane. Gli studiosi anti-coloniali occidentali e africani continuano a esaltare i progetti di “liberazione nazionale” di Cabral⁴². Ma in realtà i guineani di oggi potrebbero domandare: quando tornano i portoghesi?

La Guinea-Bissau può sembrare un caso estremo. Non lo è. Degli ottanta Paesi che hanno spazzato via il “giogo” coloniale dopo la Seconda Guerra Mondiale, almeno la metà ha sperimentato un trauma analogo, mentre la maggior parte dei restanti Paesi è andata avanti a singhiozzo. Da sessant’anni, i despotti del Terzo Mondo hanno evocato lo spettro della ricolonizzazione per screditare le opposizioni democratiche e per rovinare le loro economie. Eppure non c’è quasi nulla di scritto sulla maggior parte di questi traumi post-coloniali poiché, come osserva Victor Igreja, si suppone ancora che i movimenti anti-coloniali siano vittime piuttosto che persecutori⁴³. Gli studiosi, in piena “modalità eurocentrica”, preferiscono sfornare in serie libri sulle atrocità coloniali o suggerire che le “eredità coloniali” hanno qualcosa a che fare con le follie e i cazzotti sferrati a questi Paesi dai loro *leader* anti-coloniali⁴⁴.

⁴¹ ESTANISLAO GACITUA-MARIO; SIGRUN AASLAND; HAKON NORDANG e QUENTIN WODON, *Institutions, Social Networks, and Conflicts in Guinea-Bissau. Results from a 2005 Survey*, in *Conflict, Livelihoods, and Poverty in Guinea-Bissau*, The World Bank, Washington (DC) 2007, pp. 23-42 (p. 24).

⁴² Cfr. PETER KARIBE MENDY, *Amilcar Cabral and the Liberation of Guinea-Bissau. Context, Challenges and Lessons for Effective African Leadership*, in *African Identities*, vol. 4, n. 1, 2006, pp. 7-21; e REILAND RABAKA, *Resistance and Decolonization. Reinventing Critical Theory*, Rowman & Littlefield International, Lanham (MD) 2016.

⁴³ Cfr. VICTOR IGREJA, *Frelimo’s Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique*, in *Journal of Southern African Studies*, vol. 36, n. 4, 2010, pp. 781-799.

⁴⁴ Cfr. JACOB T. LEVY e IRIS MARION YOUNG, *Colonialism and Its Legacies*, Lexington Books, Lanham (MD) 2011; LUCY MAYBLIN, *Asylum after Empire. Colonial Legacies in*

Per certo, proprio come l’era coloniale non è stata un bene allo stato puro, così l’era dell’indipendenza non è stata un male allo stato puro. Pochi sono gli Stati post-coloniali che versano in uno stato di salute relativamente buono. Quelli le cui idee morali non sono state avvolte nell’ideologia anti-coloniale hanno avuto l’incontro più fecondo con la modernità e sono emersi con ruolo di *leader* di quello che William Arthur Lewis (1915-1991) ha definito il Terzo Mondo «*creativo*»⁴⁵.

Ma la maggior parte dei restanti Paesi rimane bloccata nelle identità anti-coloniali di “protesta” con gravi conseguenze per il bene comune. Una relazione della Banca Mondiale del 1996 che fa riflettere rileva: «*In quasi ogni Paese africano negli ultimi trent’anni si è assistito a una regressione sistematica della potenza; la maggioranza di essi aveva una maggiore potenza al momento dell’indipendenza che non oggi*»⁴⁶. Questa perdita di potenza statale non era una quisquilia: significava la perdita di decine di milioni di vite umane. E adesso le cose non stanno andando meglio. Per esempio, solo 13 dei 102 Paesi storicamente in via di sviluppo sono sulla buona strada per raggiungere una elevata potenza statale entro il 2100, secondo Matt Andrews e colleghi⁴⁷. La popolazione del Bangladesh dovrà aspettare altri 244 anni al tasso attuale per diventare uno Stato di potenza elevata. E se avesse preso la Gran Bretagna fino alla metà del XXIII secolo, con un qualche ruolo corretto — come discusso sotto —, dandole il compito di istituire il buon governo in questa *ex* provincia del Bengala Orientale?

Negli affari internazionali, nel frattempo, Stati diversamente liberali e democratici come l’India, il Brasile e il Sudafrica continuano a dipingersi come nemici del colonialismo occidentale. Come dimostra Manjari Chatterjee Miller, le politiche estere di queste *ex* colonie seguitano a essere ispirate dal vittimismo e dall’assistenzialismo e non da un interesse personale razionale o da un senso di responsabilità

the Politics of Asylum Seeking, Roman & Littlefield International, New York 2017; e WILLIAM F. S. MILES, *Scars of Partition. Postcolonial Legacies in French and British Borderlands*, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 2014.

⁴⁵ Cit. il mio *The Challenge of the Creative Third World*, in *Third World Quarterly*, vol. 36, n. 8, 2015, pp. 1.405-1.420.

⁴⁶ WORLD BANK, *Partnership for Capacity Building in Africa*, World Bank, Office of the Vice President, Africa Region, Washington (DC) 1996, p. 5.

⁴⁷ Cfr. MATT ANDREWS; LANT PRITCHETT e MICHAEL WOOLCOCK, *Building State Capability*, Oxford University Press, New York 2017, p. 20.

globale⁴⁸. Ciò significa che ogni volta che il mondo è disperatamente alla ricerca di una risposta comune a una catastrofe naturale, politica o di sicurezza — per esempio in Sri Lanka, in Venezuela o nello Zimbabwe — voci di anti-colonialismo intervengono per prevenire l'azione. Come è emerso, la minaccia più grave ai diritti umani e alla pace nel mondo non è stato il colonialismo — come dichiarato dalle Nazioni Unite nel 1960 — ma l'anti-colonialismo.

Chatterjee Miller sostiene che è imputabile all'Occidente la sua "sensibilità" a queste opinioni anti-coloniali. Un punto di vista alternativo è che sia responsabilità dell'Occidente aiutare queste nazioni a perdere quell'abitudine. Dopo tutto, l'ascesa della Gran Bretagna è sicuramente inseparabile dai modi con cui ha scelto e celebrato i suoi colonizzatori, dai Romani ai Normanni. Se sentimenti anti-coloniali fossero regnati incontrastati in Gran Bretagna, quel Paese oggi sarebbe un acquitrino di adoratori dei druidi.

Rinascita della *governance* coloniale

Anche se gli intellettuali continuano ad arare il solco dell'anti-colonialismo dalla fine della Guerra Fredda in poi, molti Paesi hanno cambiato la loro *governance* nazionale per ricreare un embrione di "governance coloniale". Questo programma ha molte cose in comune con il programma del "buon governo": liberalizzazione economica, pluralismo politico e razionalizzazione amministrativa hanno sostituito programmi di tipo socialista nella maggior parte dei Paesi. Ma il programma della *governance* coloniale è distinto dal programma del buon governo per due aspetti.

In primo luogo, un programma di *governance* coloniale esplicitamente sostiene il passato coloniale di un Paese, prendendovi a prestito idee e tecniche di governabilità. Come notano Andrew Burton e Michael Jennings, «nel primo decennio, o circa, dopo l'indipendenza [...] i governi dell'Africa orientale spesso hanno adottato o adattato sia le strutture amministrative sia i concetti ideologici dei loro predecessori coloniali per creare forme di *governance* abbastanza riuscite, certamente se confrontate con gli standard locali»⁴⁹. In molti casi, i burocrati coloniali e la polizia sono stati riassunti dai nuovi governi indipendenti.

Ricollegarsi a questo percorso coloniale abbandonato al momento dell'indipendenza è fondamentale per una ipotesi di governo coloniale. Un "eroe" anti-coloniale non fra i minori come Chinua Achebe ha concluso i suoi giorni con un *memorandum* in cui esplicitamente affermava il contributo positivo dato dal colonialismo alla *governance* della sua nativa Nigeria: «È importante affrontare il fatto che le colonie britanniche erano, più o meno, rette con esperienza», ha scritto⁵⁰. Quello che era importante nel «dire l'indicibile» di Achebe, come diceva Mpalive-Hangson Msiska, era la riscoperta della «[...] formazione nazionale coloniale come una comunità vivibile»⁵¹. Ciò ha avuto effetti concreti su come organizzare il servizio civile, come gestire il federalismo e come diffondere l'educazione. Come nel caso degli periodi di democrazia nel passato di un dato Paese, così i periodi coloniali diventano una soffitta in cui rovistare alla ricerca di un passato vivibile. Ciò sottolinea anche l'importanza di reinvestire in una storiografia del periodo coloniale non distorta ideologicamente, di modo che tali periodi non siano visti come oggetti contro cui resistere, ma come fonti feconde di creatività.

In secondo luogo, e connesso con il primo, il programma di *governance* coloniale prende atto che è scarsa la capacità di auto-governarsi efficacemente e che essa non può essere evocata dal nulla. L'incapacità dello Stato post-coloniale di mantenere la figura di uno Stato di diritto e di fornire servizi pubblici è stata la tragedia al centro dell'"indipendenza" del Terzo Mondo, cosa contro cui poche voci, come quella di John Plamenatz⁵², hanno messo in guardia all'epoca. Ricorrere alla "governance coloniale" significa aumentare il coinvolgimento estero nei settori-chiave dell'impresa, della società civile e dei servizi pubblici al fine di rafforzarne la capacità. Nel 1985, per esempio, il governo indonesiano ha licenziato tutti i seimila ispettori governativi presso il porto di Tanjung Priok a Giacarta e ha fatto svolgere il servizio doganale, corrotto e inefficiente, dalla ditta svizzera SGS. Gli svizzeri hanno ricostruito il servizio doganale, restituendo il controllo parziale

tional Journal of African Historical Studies 40, no. 1 gennaio-marzo 2007, pp. 1-25 (p. 3).

⁵⁰ C. ACHEBE, *There Was a Country. A Personal History of Biafra*, Penguin Press, New York 2012, p. 43.

⁵¹ MPALIVE-HANGSON MSISKA, *Imagined Nations and Imaginary Nigeria. Chinua Achebe's Quest for a Country*, in *Journal of Genocide Research*, vol. 16, n. 2/3, 2014, pp. 401-419 (p. 413).

⁵² Cfr. JOHN [PETROV] PLAMENATZ (1912-1975), *On Alien Rule and Self-Government*, Longmans, Londra 1960.

⁴⁸ Cfr. MANJARI CHATTERJEE MILLER, *Wronged by Empire*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2013.

⁴⁹ ANDREW BURTON e MICHAEL JENNINGS, *Introduction. The Emperor's New Clothes? Continuities in Governance in Late Colonial and Early Postcolonial East Africa*, in *Internation-*

allo Stato nel 1991 e il pieno controllo nel 1997⁵³. Le esportazioni dell'Indonesia hanno avuto un *boom*. La salute della società civile e il successo delle riforme politiche, nel frattempo, aumentano più in fretta in presenza di agenti provenienti della società civile internazionale, come accadeva nell'era coloniale, e lo dimostrano gli studi della società civile ambientale⁵⁴. Alle multinazionali, inoltre, può essere chiesto di prestare servizi pubblici nei pressi delle loro strutture, imitando così direttamente la prassi coloniale, come ha documentato Jana Hönke⁵⁵.

Il programma della *governance* coloniale prevede un cosmopolitismo — una missione civilizzatrice — che spesso manca in quello del buon governo. William Bain, per esempio, ammette la «*realtà triste*» e le «*conseguenze spaventose*» della decolonizzazione⁵⁶. Eppure rifiuta nel contempo l'idea che l'Occidente abbia qualcosa da offrire, in quanto ciò significherebbe che ha una missione imperiale. Questa «*critica acritica della pace liberale*», come la chiama David Chandler⁵⁷, consegna le nazioni del Terzo Mondo alle fisime e alle stravaganze delle pratiche “autentiche” o “indigene”, il che di fatto significa abbandonare la speranza nella loro capacità di auto-governarsi. Simmetricamente, il programma di *governance* coloniale fa risorgere l'universalità della pace liberale e con essa uno *standard comune* riguardo a quello che un Paese ben governato deve apparire.

La ricolonizzazione

La seconda comoda via per rivalutare il colonialismo è quello di ricolonizzare alcune aree. Può essere che in alcuni casi solo una porzione di sovranità formale assegnata ai Paesi occidentali possa fornire il *mix* di responsabilità e di autorità necessari per costruire potenza negli Stati più deboli. Con la frase

⁵³ Cfr. DAVID LIEBHOLD, *Businesses Brace for Return of Customs*, in *Asian Business*, vol. 33, n. 4, 1997, p. 12.

⁵⁴ Cfr. EVAN SCHOFER e ANN HIRONAKA, *The Effects of World Society on Environmental Protection Outcomes*, in *Social Forces*, vol. 84, n. 1, 2005, pp. 25-47.

⁵⁵ Cfr. JANA HÖNKE, *Multinationals and Security Governance in the Community. Participation, Discipline and Indirect Rule*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 6, n. 1, 2012, pp. 57-73.

⁵⁶ WILLIAM BAIN, *For Love of Order and Abstract Nouns. International Administration and the Discourse of Ability*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 3, n. 2, 2009, pp. 143-161 (pp. 155 e p. 157).

⁵⁷ DAVID CHANDLER, *The Uncritical Critique of “Liberal Peace”*, in *Review of International Studies*, vol. 36, n. S1, 2010, pp. 137-155.

spesso citata di Simon Chesterman, il problema del moderno processo di *State building* non è che esso «[...] *abbia carattere coloniale, bensì piuttosto il problema è che a volte non lo ha abbastanza*»⁵⁸.

La Banca Mondiale e gli Stati Uniti, per esempio, hanno sperimentato accordi “bilaterali” con la Liberia e il Ciad negli anni 1990 e 2000, in cui le principali spese governative richiedevano di essere controfirmate da agenti nazionali ed esteri. Nella Missione di Assistenza Regionale alle Isole Salomone guidata dall'Australia (RAMSI) o nella Commissione internazionale delle Nazioni Unite contro l'impunità in Guatemala — nota con il suo acronimo spagnolo CICIG — le principali funzioni legali e di polizia sono state affidate a poteri esterni per sfuggire alla corruzione massacrante e alla criminalizzazione dello Stato.

Sebe chiama questo comportamento un «*nation-building cosmopolitico*» perché rappresenta un rifiuto esplicito del mito parrocchiale della capacità di auto-governo che ha atterrato la maggior parte dei Paesi post-coloniali⁵⁹. Invece di utilizzare un insieme di eufemismi sempre più ampio per evitare la lettera “C” — “sovranità condivisa”, “conservazione”, “*proxy governance*”, “amministrazione transitoria”, “neo-fiduciarità”, intervento cooperativo — questi accordi dovrebbero essere denominati “colonialismo” perché sposano e non eludono, la memoria storica. Come ha scritto Michael Ignatieff nel 2002: «*L'imperialismo non smette di essere necessario solo perché diventa politicamente scorretto*»⁶⁰.

Mentre l'abbandono concettuale del mito della capacità di auto-governo è ormai divenuto comune, le opportunità di creare nuove forme di colonialismo sono immense. Vi sono tre domande distinte da porre ai responsabili politici: la prima, come rendere il colonialismo accettabile ai colonizzati; quindi, come motivare i Paesi occidentali a diventare nuovamente coloniali; e, infine, come far sì che il colonialismo consegua risultati duraturi.

Ogni relazione di tipo coloniale richiede un alto grado di accettazione da parte della popolazione locale. Forse questo spiega perché gli interventi successivi alla Guerra Fredda hanno cercato di enfatizzare la loro natura partecipativa e consensuale in contrasto con un colonialismo presentato come

⁵⁸ SIMON CHESTERMAN, *You, the People. The United Nations, Transitional Administration, and State-Building*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2004, p. 12.

⁵⁹ B. SEBE, *op. cit.*, pp. 936-968.

⁶⁰ MICHAEL GRANT IGNATIEFF, *Nation-Building Lite*, in *New York Times Magazine*, vol. 151, n. 52.193, 2002, p. 26.

illegittimo e imposto coercitivamente⁶¹. Questa è un'altra area in cui una storiografia accurata del colonialismo è estremamente necessaria perché, come è noto, il colonialismo si diffonde di solito accompagnato da un significativo grado di consenso da parte degli attori politicamente più importanti.

Una prima lezione che viene dalla legittimazione del regime coloniale è che, almeno nelle fasi iniziali, la legittimità non è dimostrata da un plebiscito o dal supporto di gruppi organizzati e ampiamente rappresentativi, ma semplicemente dalla capacità dello Stato interventista di conquistarsi l'obbedienza degli attori-chiave e di portare a termine l'opera. Troppo spesso, i critici degli interventi moderni hanno denunciato la mancanza di «responsabilità o di rappresentanza»⁶². Eppure è proprio l'assenza di condizioni di responsabilità o di rappresentanza ragionevoli che rende in primo luogo necessario un intervento, proprio come la diffusione del colonialismo, per gestire meglio l'incontro spontaneo con l'Occidente. Come ha scritto Chesterman: «Se fosse possibile un vero e proprio controllo locale, allora un'amministrazione transitoria non sarebbe necessaria». La creazione di un potere politico responsabile «[...] può ben essere il fine dell'amministrazione di transizione — egli scrive — ma, per definizione, non può esserne il mezzo»⁶³.

Per spingersi ulteriormente in là in questa logica, è lo Stato interventista, tenuto ad agire come fiduciario, che ha inizialmente la capacità di scegliere un percorso di avanzamento legittimato. Come nel periodo coloniale, il controllo straniero da parte di uno Stato liberale con i propri saldi automatismi di responsabilità è il più vicino, di cui un popolo con uno Stato debole possa accettare di diventare una "proprietà locale". L'ampio sostegno dato in Sierra Leone nel 1999-2005 al progetto britannico di ristrutturazione e di ricostruzione delle forze di polizia si spiega con questa legittimazione creata esternamente con un residuo coloniale esplicito: «Vi è sempre stato un debole per gli inglesi fra i sierraleoniani. Quel feeling è tuttora pienamente in atto, con le richieste pubbliche agli inglesi di rimanere per tutto il tempo necessario, a causa della condi-

zione disperata del Paese», ha osservato un giornalista locale⁶⁴.

La legittimità di un nuovo colonialismo avrà quasi sempre bisogno di un leader locale che sia popolare a livello nazionale e allo stesso tempo un forte sostenitore del rapporto coloniale. Dopo una fase di scetticismo iniziale, l'energico presidente della Liberia Ellen Johnson Sirleaf ha sostenuto il Government and Economic Assistance Management Program (GEMAP) successivo al 2005, che ha dato ampi poteri sulla spesa e sul bilancio a soggetti esterni. Di conseguenza, i liberiani hanno generalmente accolto benevolmente il GEMAP⁶⁵. «Anche se alcuni politici liberiani vedono il piano come una forma appena velata di colonialismo, è molto popolare fra coloro che vivono per le strade piene di spazzatura della capitale», ha osservato il Times. «A noi piace il GEMAP», ha detto Henry Williams, un negoziante, mentre la gente al bancone annuiva. «Impedirà ai politici di rubare dalle nostre tasche»⁶⁶.

La dinamica della legittimazione coloniale che sta avanzando è difficile perché, non appena un Paese "conquista sovranità", la legittimità del rapporto coloniale si riduce se non è continuamente ricalibrata e ribadita. Nella misura in cui le istituzioni e le norme locali migliorano, così il rapporto coloniale diventa più intenso, ma anche più contestato a causa di un sistema politico più complesso. Ancora una volta, le lezioni dal colonialismo del passato servono: «Il paradosso centrale del processo di uscita dalla condizione coloniale era che nella maggioranza dei casi coincide con la fase più attiva della costruzione dello Stato coloniale», ha scritto John Darwin⁶⁷.

Molto poca attenzione si presta sempre alla seconda opportunità, anche se è verosimilmente la più grande: come motivare i Paesi occidentali a diventare coloniali. Nonostante le denunce di "sfruttamento", nel colonialismo le potenze imperiali lavoravano probabilmente in perdita. L'economista di Stanford Richard Hammond ha coniato il termine «imperia-

⁶¹ Cfr. JENI WHALAN, *How Peace Operations Work. Power, Legitimacy, and Effectiveness*, Oxford University Press, New York 2014.

⁶² PHILIP CUNLIFFE, *State-Building. Power without Responsibility*, in *State-Building. Theory and Practice*, a cura di Aidan Hehir e Neil Robinson, Routledge, New York 2007, pp. 50-69 (p. 52).

⁶³ S. CHESTERMAN, *op. cit.*, p. 239 e p. 144.

⁶⁴ ERLEND GRØNER KROGSTAD, *Local Ownership as Dependence Management. Inviting the Coloniser Back*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 8, n. 2/3, 2014, pp. 105-125 (p. 115).

⁶⁵ Cfr. LOUISE ANDERSEN, *Outsiders Inside the State. Post-Conflict Liberia Between Trusteeship and Partnership*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 4, n. 2, 2010, pp. 129-152.

⁶⁶ KATHARINE HOURELD, *World Turns out to Hail Woman Who Carries Hopes of a Continent*, in *The Times*, 16-1-2006.

⁶⁷ JOHN DARWIN, *Exit and Colonial Administrations*, in *Exit Strategies and State Building*, a cura di Richard Caplan, Oxford University Press, New York 2012, pp. 22-36 (p. 29).

lismo antieconomico»⁶⁸ per descrivere i modi in cui le potenze europee si sono imbarcate in un colonialismo rovinosamente costoso e in ultima analisi, in perdita, per motivi in gran parte di natura non economica. Per questo hanno dato via le loro colonie così facilmente, come ha anche dimostrato Tsong-Min Wu per quanto riguarda la rinuncia olandese a Taiwan⁶⁹. I vantaggi dell'impero erano ampiamente ripartiti, mentre i costi erano strettamente a carico della potenza coloniale. Come ha scritto Robert Kaplan: «Il vero problema dell'imperialismo non è che sia il male, ma piuttosto che è troppo costoso e quindi una strategia ad ampio raggio diventa problematica per un Paese come gli Stati Uniti»⁷⁰.

L'Australia Lowy Institute for International Politics, per esempio, ha calcolato che il programma RAMSI costa ai contribuenti australiani circa 2 miliardi di dollari su un periodo di dieci anni, più o meno quanto il bilancio annuale della sanità e dell'istruzione della capitale Canberra o l'equivalente della produzione economica annuale *pro capite* delle Isole Salomone. L'istituto ha descritto il programma come «un massiccio investimento per un Paese dove gli interessi dell'Australia sono limitati»⁷¹. Nel momento in cui ci fu il sentore di una opposizione dei salomoniani a mezzo di tropi anti-colonialisti, gli australiani se ne tornarono a casa⁷². La volontà di assumersi la responsabilità degli affari di un Paese straniero non si verificherà tanto facilmente, dal momento che i governi occidentali sono tenuti a rendicontare strettamente la loro spesa e l'ideologia anti-coloniale può essere sempre facilmente mobilitata. Nel frattempo, non è probabile che l'ONU intervenga incrementando l'"amministrazione internazionale", a causa del perdurante anti-colonialismo dei principali Stati del Terzo Mondo⁷³. Il suggerimento

di Paul Collier di una più estesa provvista di *governance* da parte delle Nazioni Unite è impraticabile per questo motivo⁷⁴.

Per risolvere il problema degli incentivi, Hechter ha fatto appello a un «una *governance transnazionale del mercato*»⁷⁵ che potremmo chiamare meno eufemisticamente "colonialismo in affitto"! Gli Stati coloniali sarebbero pagati per i loro servizi e questo sarebbe un incentivo importante per avere successo. La motivazione contrattuale rafforzerebbe anche il consenso mediante la rinegoziazione periodica dei termini. Se correttamente fissati, i Paesi ospitanti avrebbero ben più che un recupero di tali costi grazie a maggiori investimenti esteri, a bassi costi di finanziamento esterno e a una maggiore fiducia delle imprese, benefici che sono verosimilmente più significativi che non la migliore *governance* dell'epoca coloniale⁷⁶.

Resta comunque la terza domanda, se le nuove forme di colonialismo funzionerebbero. Il punto-chiave è semplicemente quello di spostare l'attenzione sulla idoneità del passato coloniale a rispondere a questa domanda, poiché i modelli efficaci di *state building* non sono probabilmente quelli liberali moderni, ma qualcosa di diverso⁷⁷. Mentre dopo la Guerra Fredda il numero di interventi basati sulla cessione di una quota di sovranità è stato abbastanza ridotto, vi sono stati molti casi e tipi di colonialismo da cui trarre lezioni. Per esempio, la rinascita, che ha riscosso notevole successo, dello Stato in Cambogia dopo un regime genocida imposto dai cinesi *non* è attribuibile allo sforzo ricostruttivo a guida ONU del 1992-1993. Lo *state building* liberale in Cambogia è fallito, se giudicato in termini di intenzione di creare una democrazia solida o una polizia e un esercito indipendenti⁷⁸. Piuttosto, quello che ne è emerso è una prevalente politica

⁶⁸ RICHARD JAMES HAMMOND, *Portugal and Africa. 1815-1910. A Study in Uneconomic Imperialism*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1966.

⁶⁹ TSONG-MIN WU, *A Re-Valuation of the Management of Dutch Taiwan*, in *Taiwan Economic Review*, vol. 44, n. 3, 2016, pp. 379-412.

⁷⁰ ROBERT DAVID KAPLAN, *In Defense of Empire*, in *The Atlantic*, aprile 2014; consultabile alla pagina <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/04/in-defense-of-empire/358645/>>.

⁷¹ JENNY HAYWARD-JONES, *Australia's Costly Investment in Solomon Islands. The Lessons of Ramsi*, Lowy Institute for International Policy, Canberra (AU) 2014, p. 17.

⁷² Cfr. JULIEN BARBARA, *Antipodean Statebuilding. The Regional Assistance Mission to Solomon Islands and Australian Intervention in the South Pacific*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 2, n. 2, 2008, pp. 123-149.

⁷³ Cfr. DAVID A. LAKE e CRISTOPHER J. FARISS, *Why International Trusteeship Fails. The Politics of External Authority in*

Areas of Limited Statehood, in *Governance*, vol. 27, n. 4, 2014, pp. 569-587; e ROBERT W. MURRAY e A. HEHIR, *Intervention in the Emerging Multipolar System. Why R2P Will Miss the Unipolar Moment*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 6, n. 4, 2013, pp. 387-406.

⁷⁴ Cfr. PAUL COLLIER, *Wars, Guns, and Votes. Democracy in Dangerous Places*, Harper, New York 2009, pp. 199-203.

⁷⁵ M. HECHTER, *Alien Rule and Its Discontents*, in *American Behavioral Scientist*, vol. 53, n. 3, 2009, pp. 289-310.

⁷⁶ Cfr. LANCE EDWIN DAVIS (1928-2014) e ROBERT ARTHUR HUTTENBACK (1928-2012), *Mammon and the Pursuit of Empire. The Economics of British Imperialism*, Cambridge University Press, New York 1986.

⁷⁷ Cfr. NICOLAS LEMAY-HÉBERT, *Critical Debates on Liberal Peacebuilding*, in *Civil Wars*, vol. 15, n. 2, 2013, pp. 242-252.

⁷⁸ Cfr. OLIVER P. RICHMOND e JASON FRANKS, *Liberal Peace Transitions. Between Statebuilding and Peacebuilding*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2009.

semi-autoritaria con radici profonde nel passato coloniale⁷⁹.

Una prima lezione che viene dal passato coloniale è che la quota di sovranità ceduta dev'essere, nella maggior parte dei casi, sostanziosa e profonda. Se gli attori esterni saranno costretti a lavorare con istituzioni locali corrotte, come sostiene Aila Matanock⁸⁰, allora la riforma sarà difficile. Rifare una forza di polizia locale è possibile anche senza una quota di sovranità, ma la pulizia di un sistema di giustizia penale nazionale corrotto in profondità richiede un controllo dall'esterno. Anche in questo caso, la ragione per recuperare la parola "colonialismo" è che essa non elude questa importante intuizione empirica.

La seconda lezione è quella che Lemay-Hébert chiama «la centralità del sociale», vale a dire, la centralità della congruenza fra i valori della comunità e quelli dello Stato⁸¹. Gli interventi di stampo liberale non riescono, egli sostiene, a causa della loro avversione per il sociale. Gli interventi di tipo coloniale, al contrario, possono avere una maggiore possibilità di successo perché storicamente il colonialismo è stato capace di porre questo "accento sul sociale": il doppio mandato, il governo indiretto, uno staff di personale estero tenuto al minimo e il diritto consuetudinario sono andati di pari passo con l'infrastruttura della modernità: scuole, leggi universali, medicina "occidentale", e così via. «Dopo avere ottenuto l'indipendenza, il Congo non ha mai avuto a sua disposizione un esercito paragonabile in termini di efficienza e di disciplina con l'ex Force Publique [coloniale belga]», è la triste conclusione di Van Reybrouck⁸². Forse i belgi dovrebbero tornare.

La storia di Galinhas

Anche con la legittimità locale, con la volontà occidentale e con un buon piano, le sfide per creare nuove forme di opere coloniali sono immense. I lea-

der dovranno trovare nuove soluzioni per rimediare al caos ininterrotto e alle sfasature causati da un secolo di politiche anti-coloniali. Così, ecco un'idea modesta: costruire nuove colonie occidentali partendo da zero.

Nel 2009, l'economista Paul Romer — che divenne economista-capo della Banca Mondiale nel 2016 — ha suggerito che le nazioni ricche costruiscano "charter cities", città a statuto speciale, nei Paesi poveri⁸³. Secondo questo modello, territori in gran parte vuoti di popolazione sono affittati a una nazione straniera o a un gruppo di nazioni in modo che la loro sovranità costituisca una *enclave* moderna da sviluppare, come nel caso di Hong Kong. Quella piccola colonia britannica, secondo Romer, «[...] ha fatto più per ridurre la povertà nel mondo di tutti i programmi di aiuto che abbiamo intrapreso nel secolo scorso»⁸⁴.

Le nuove colonie rispondono bene alle tre sfide di cui sopra. Per la popolazione locale, sono legittime perché la gente *sceglie* di trasferirvisi, fuggendo da situazioni peggiori e perché i loro governi sono d'accordo. Esse sono potenzialmente attraenti per i Paesi occidentali, perché per i conservatori sono a basso rischio e si autofinanziano, mentre per i liberali esse sono «atti di giustizia»⁸⁵. Infine, le *charter cities* possono essere efficaci — questa era la preoccupazione principale di Romer nel promuovere la sua idea — perché hanno di fronte una *tabula rasa* in cui trapiantare istituzioni nazionali senza dover lavorare con quelle locali corrotte.

Tornando alla Guinea-Bissau, supponiamo che il suo governo riaffitti al Portogallo la piccola isola disabitata di Galinhas che si trova a dieci miglia al largo della terraferma e dove sta la dimora in rovina dell'ex governatore coloniale. Il contratto di locazione annuo sarebbe di un dollaro USA, in modo che i portoghesi spenderebbero i loro soldi sull'isola e il governo della Guinea-Bissau non dipenderebbe dal canone di affitto. Supponiamo, quindi, che i 10-20 milioni di dollari in aiuti esteri sprecati ogni anno in Guinea fossero trasferiti a questa nuova colonia in mare aperto per crearvi le infrastrutture di base. Come parte della transazione, i portoghesi consen-

⁷⁹ Cfr. DAVID ROBERTS, *Hybrid Politics and Indigenous Pluralities. Advanced Lessons in Statebuilding from Cambodia*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 2, n. 1, 2008, pp. 63-86; e JOHN A. TULLY, *France on the Mekong. A History of the Protectorate in Cambodia. 1863-1953*, University Press of America, Lanham (MD) 2002.

⁸⁰ Cfr. AILA M. MATANOCK, *Governance Delegation Agreements. Shared Sovereignty as a Substitute for Limited Statehood*, in *Governance*, vol. 27, n. 4, 2014, pp. 589-612.

⁸¹ N. LEMAY-HÉBERT, *Statebuilding without Nation-Building? Legitimacy, State Failure and the Limits of the Institutional Approach*, in *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 3, n. 1, 2009, pp. 21-45.

⁸² D. VAN REYBROUCK, *op. cit.*, p. 470.

⁸³ Cfr. PAUL ROMER, *Why the World Needs Charter Cities*, 1-7-2009, consultabile alla pagina <https://www.ted.com/talks/paul_romer>.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cfr. CHRISTOPHER FREIMAN, *Cosmopolitanism within Borders. On Behalf of Charter Cities*, in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 30, n. 1, 2013, pp. 40-52; e RAHUL SAGAR, *Are Charter Cities Legitimate?*, in *Journal of Political Philosophy*, vol. 24, n. 4, 2016, pp. 509-529.

tirebbero a un certo numero di guineani di reinserirsi sull'isola ogni anno. Le istituzioni e la sovranità portoghesi sarebbero assolute qui per la durata del contratto, ossia 99 anni, come è avvenuto con le principali parti del territorio di Hong Kong.

Con le sue 60 miglia quadrate, Galinhas potrebbe, nel corso del tempo, comodamente ospitare l'intera popolazione della Guinea-Bissau. In caso di successo, attrarrebbe talenti, commercio e capitali. Le aree di terraferma della Guinea-Bissau trarrebbero vantaggio dal vivere accanto a una "dinamo" economica e imparerebbero a emulare il suo successo, mentre simbolicamente sfuggirebbero dal mezzo secolo di incubo anti-coloniale creato da Amílcar Cabral. La stessa idea, in caso di successo, potrebbe essere sperimentata lungo tutte le coste dell'Africa e del Medio Oriente. Il colonialismo potrebbe rinascere senza le solite denunce di oppressione, occupazione e sfruttamento.

È un'idea assurda? Forse. Ma non è così assurda come l'ideologia anti-coloniale, che negli ultimi cento anni ha infestato la vita di centinaia di milioni di persone nel Terzo Mondo. Cento anni di disastro sono sufficienti. È il momento di ridare una *chance* al colonialismo.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 19-4-2010
ISSN 2036-5675

Anno IX, nuova serie

Direttore ed editore: *Oscar Sanguinetti*
Direttore responsabile: *Emanuele Gagliardi*
Webmaster: *Massimo Martinucci*

Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma

E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una *e-mail* con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un *bonifico* sul *c/c n. 2746* presso **UBI Banca** cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

I dati personali sono trattati a tenore della vigente disciplina sulla *privacy*.

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione dei testi avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* editoriali della rivista.

© Copyright Cultura&Identità • Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 16 dicembre 2017,
festa di santa Adelaide, sacra romana imperatrice**



LUIS LAUREÁN CERVANTES

Un piccolo testimone di Cristo Re

a cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2017

184 pp., € 15,90

L'autore narra in stile semplice e piano la vicenda terrena di san José Sánchez del Río, il giovane – quindici anni – martire della guerra dei Cristeros, combattuta in Messico fra il 1926 e il 1929 fra insorti cattolici e truppe del governo federale, laicista e dominato dall'ideologia massonica. Il giovane, entrato dopo molti tentativi infruttuosi come alfiere nelle file dell'esercito cristero della sua zona, Sahuayo, nello Stato Michoacán, viene preso prigioniero dai governativi, forzato invano ad abiurare la sua militanza, che per lui coincideva *tout court* con la fede cristiana, quindi torturato e ucciso in odio alla sua scelta, ma in sostanza *in odium fidei*. José è stato di recente canonizzato da Papa Francesco. Padre Laureán inserisce la vicenda di san José nel contesto della lotta religiosa del tempo e dell'ambiente geografico in cui si è svolta, allegando interviste a protagonisti ancora in vita e documenti del tempo. Del volume esiste l'edizione in spagnolo e in polacco; la presente edizione è stata completamente rielaborata e aggiornata.

LUIS LAUREÁN CERVANTES è un sacerdote della Congregazione dei Legionari di Cristo. Messicano, è concittadino di san José Sánchez del Río. È stato docente di materie letterarie e di spiritualità in vari seminari e centri di formazione dei Legionari a Salamanca, in Spagna e a Roma, così come a Monterrey e a Città del Messico. È stato parroco di Santa Maria di Betania a Buenos Aires, vicario di San Gottardo al Corso a Milano e cappellano del collegio Highlands di Madrid.



OSCAR SANGUINETTI

Metodo e storia

Principi, criteri e suggerimenti di metodologia per la ricerca storica

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*,
Roma 2016, 320 pp., € 22

ISBN 978-88-96990-22-3

Metodo e storia nasce dalle lezioni che l'Autore ha tenuto nell'ambito del corso di Metodologia della Ricerca Storica del Corso di Laurea in Scienze Storiche dell'Università Europea di Roma negli anni 2006-2010.

Pur nella convinzione che concettualmente, e in parte fattualmente, esista un unico modo di procedere nella ricerca e, in larga misura, anche nella narrazione storica, il corso è stato progettato e svolto come specialmente indirizzato a studenti di Storia Moderna e Contemporanea.

Il volume propone un insieme di concetti, annotazioni, avvertenze, suggerimenti — in gran parte sperimentati “sul campo” — intesi a guidare i passi dello storico e a facilitarne il lavoro, senza pretesa di proporsi come un trattato o un manuale organico della materia. È rivolto specialmente alla pratica del lavoro storiografico, mentre accosta soltanto — pur non trascurandole — le grandi questioni della natura, del senso e del fine della storia e dello statuto epistemologico della disciplina storica in generale. Infine, essendo stato svolto in un ateneo cattolico, il corso ha incluso intenzionalmente riferimenti — mantenuti nel volume — indirizzati a chi volesse scrivere di storia senza rinunciare alla propria identità religiosa, evitando, nel contempo, di venir meno alle “regole dell'arte” del “mestiere” di storico.

(Ordinabile presso la **libreria dell'A.P.R.A.** <libreria@arcol.org> oppure a **Internet Bookshop** <<http://www.ibs.it>> oppure a **Libreria Universitaria** <<http://www.libreriauniversitaria.it/>>)

GONZAGUE DE REYNOLD

La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità

introduzione di **Giovanni Cantoni**

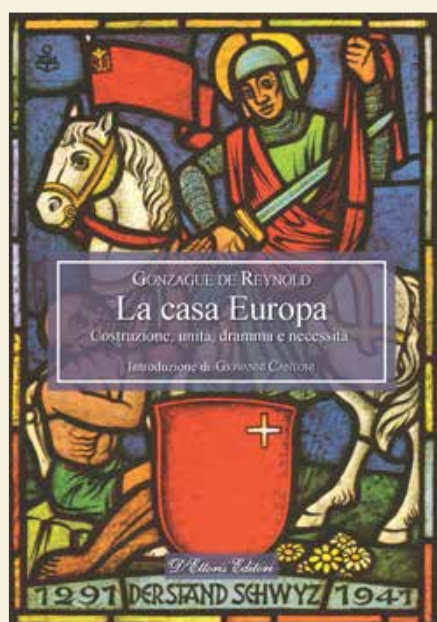
D'Ettoris Editori, Crotona 2015

282 pp., € 22,90

La raccolta di saggi del grande storico e letterato friburghese Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero di lingua francese, che gli Editori D'Ettoris hanno proposto nell'epilogo dell'anno 2015, rappresenta un ampio riassunto dei poderosi studi da lui compiuti sulla storia culturale e politica del Vecchio Continente nell'arco di una sessantina di anni.

Introdotta con maestria e curata con la consueta acribia da Giovanni Cantoni, questa selezione di saggi reynoldiani traccia uno snello profilo della civiltà europea, dalla sua genesi alto-medievale sotto l'impulso del cristianesimo, del germanesimo e del romanesimo, al suo sviluppo attraverso le conquiste e i drammi dell'Età Moderna, e, infine, al suo fatale epilogo nell'Età Contemporanea.

Il testo, oltre all'efficacia della sintesi che de Reynold riesce a compiere, per la sua agilità offre anche a un non-specialista la *chance* di accostare il pensiero e la corposa — e talora poco incentivante per dimensioni e per essere in francese — opera di uno dei più acuti interpreti dell'*ethos* e dell'anima cattolica dell'Europa. *La casa Europa* è infatti la seconda opera dello storico elvetico a essere tradotta in italiano — la prima è stata una guida ai “paesi e città svizzeri” — e la prima — e auspicabilmente non l'ultima — di argomento storico.



Il noto columnist americano descrive, in maniera semplice e immediata e sulla base del Corano, le principali differenze nel rapporto con la divinità che contraddistinguono il cristianesimo e l'islam. La sua conclusione è che l'islam è profondamente diverso e ostile alla religione rivelata di Gesù Cristo, che ha plasmato l'Occidente



Udienza del sultano Selim III alla Porta della Felicità a Istanbul, 1789, olio su tela, Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul

Islam, un gigantesco regresso per l'umanità*

William Kilpatrick

Capire come così tanti cattolici presumibilmente illuminati si siano potuti sbagliare sull'islam — e per così tanto tempo — costituisce uno dei grandi misteri dei nostri giorni. È comprensibile che negli anni 1960, quando il mondo islamico era relativamente quiescente, i cattolici potessero avere le rosee aspettative espresse nel documento *Nostra aetate*¹. Ma ora siamo nel 2017 e, in mezzo secolo, di acqua sotto i ponti ne è passata proprio tanta.

* Articolo apparso con il titolo *Islam: A Giant Step Backwards for Humanity* su *Crisis Magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity*, il 31-10-2017, consultabile alla pagina <<http://www.crisismagazine.com/2017/islam-step-backwards-humanity>>. WILLIAM KILPATRICK è stato docente presso il Boston College; è autore di parecchi libri di tema culturale e religioso. Collabora con il *Catholic World Report*, il *National Catholic Register*, *Aleteia*, la *Saint Austin Review* e *First Things*.

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane* “*Nostra Aetate*”, del 28-10-1965.

Considerato tutto quello che è accaduto nel frattempo — 11 Settembre, attacchi terroristici quotidiani, la veloce islamizzazione dell'Europa e lo sviluppo di armi nucleari di Pakistan e Iran — sembra che i cattolici meritino di sapere di più sull'islam rispetto al fugace riferimento presente in *Nostra aetate* o nell'ancor più breve esposizione che ne fa il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Le quarantaquattro parole sul tema terminano con la rassicurazione che «*i musulmani [...] adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale*» (CCC, n. 841)². Sfortunatamente, buona parte del clero e dei laici hanno interpretato tale passo così: “Torna a dormire e non preoccuparti!”. Per avere una idea della *nonchalance* dimostrata dai vertici della Chiesa nel fornire indicazioni sull'islam, si consideri che il ca-

² Il testo del catechismo cita qui un passo contenuto nel paragrafo n. 16 della Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Lumen gentium*.

techismo dedica uno spazio cinque volte maggiore per descrivere il rapporto fra l'uomo e gli animali.

Non si tratta solo del fatto che molte autorità — laiche o ecclesiastiche che siano — non riescano a percepire le profonde differenze teologiche fra islam e cristianesimo: allo stesso modo a esse sfuggono anche le profonde differenze culturali e umane che scaturiscono da quelle teologiche. Per dirla brutalmente, il cristianesimo è una religione “umanizzante”, l'islam no. Naturalmente, il senso di una tale affermazione va chiarito, tuttavia, da sole, le differenze fra la visione cristiana e quella islamica della persona umana dovrebbero indurre le autorità cattoliche a essere estremamente caute prima di fare causa comune con l'islam. Le molte dichiarazioni di comunanza d'intenti e di solidarietà con l'islam, divenute di *routine* sulle labbra di molti autorevoli esponenti del clero, servono solo a confondere e a fuorviare i cattolici. Teologicamente, il fatto più rilevante riguardo all'islam è che si tratta di un movimento anti-cristiano. Ecco uno dei principali temi del libro *Wholly different* scritto da Nonie Darwish³. L'autrice, cresciuta in una società islamica e convertitasi da adulta al cristianesimo, asserisce che l'islam è una fede “contro-rivoluzionaria”: un rigetto delle credenze fondanti della Bibbia: «*Muhammad* [570 ca.-632] — ella sostiene — *non ha solo tacitamente rigettato la Bibbia. Egli le ha scatenato contro una ribellione feroce [...]. L'islam è una religione negativa, intrisa di sovversione. È una ribellione e una contro-rivoluzione rispetto alla rivoluzione biblica*»⁴.

La “rivoluzione della Bibbia” non consiste solo in un cambiamento radicale del nostro modo di concepire Dio, ma anche del nostro modo di concepire l'uomo. Il momento più rivoluzionario è giunto quando Dio ha assunto la nostra umanità diventando uno di noi. Come ha osservato san Giovanni Paolo II [1978-2005], l'Incarnazione non solo rivela Dio all'uomo, ma rivela l'uomo a sé stesso⁵.

Nel rigettare l'Incarnazione, Muhammad rigetta anche lo stato più elevato di umanità che scaturisce da essa. Ciò non vuol dire che questa fosse la sua intenzione iniziale. L'islam non esordì come teologia anti-cristiana, ma era quasi inevitabile che si sviluppasse in quella direzione. Muhammad considerava

sé stesso un profeta e voleva ardentemente essere riconosciuto tale. Il guaio è che un profeta deve avere un messaggio profetico. Dopo che Gesù ha rivelato sé stesso come figlio di Dio compiendo tutte le profezie, non c'era più molto da aggiungere in quella direzione. Avendolo compreso, Muhammad si accinse a riscrivere la storia di Gesù, interpretandolo non più come il figlio di Dio ma come un altro profeta, peraltro minore. Questa “retrocessione” di Gesù apriva a Muhammad la strada alla pretesa di essere accettato come profeta. Di fronte a una situazione analoga, il reverendo Sun Myung Moon (1920-2002), il fondatore della Chiesa dell'Unificazione, ha adottato una soluzione simile. Secondo la sua versione, Gesù ha fallito il suo obiettivo di sposarsi e creare una famiglia perfetta, lasciando così a Moon il compito di portare a termine la missione incompiuta.

Nel *Corano* Gesù c'è, ma, di fatto, viene neutralizzato: non è divino, non è stato crocifisso, né è risorto e non svolge alcun ruolo nella redenzione dell'umanità. Del resto, non vi sono parti del *Corano* dalle quali si possa evincere che l'umanità necessiti di essere in qualche modo redenta. Bisogna credere in Allah e al suo messaggero — cioè Muhammad —, obbedire ad Allah e al suo messaggero e, probabilmente — ma non è certo —, si verrà ammessi da Allah in paradiso. Ma non è necessario passare attraverso una nuova nascita.

Noi parliamo di islam “radicale” ma, in un certo senso, non c'è niente di radicale nell'islam. Esso non pretende una trasformazione radicale dell'essere umano come invece fa il cristianesimo. Nell'islam l'uomo non è fatto a immagine di Dio. Di conseguenza non vi è una chiamata alla santità, nessuna necessità che «*voi [siate] perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste*» (Mt 5, 48). La radicale trasformazione in Cristo che prepara una persona alla comunione con Dio non è necessaria, in quanto il destino dell'uomo non è l'unione con Dio ma l'unione con le vergini in paradiso. Non c'è alcun bisogno di trasformazione spirituale perché il paradiso è semplicemente una versione migliore della terra.

Si tratta di una possibile visione del destino umano. Quella cristiana, però, è del tutto differente. San Paolo (5/10-64/67) ha scritto: «*E noi tutti [...] veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria*» (2Cor 3, 18), e «*se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno [e] ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria*» (2Cor 4,1 6-17). Qualunque cosa si possa pensare sulla veridicità del messaggio cristiano, questo riguarda la vocazione

³ Cfr. NONIE DARWISH, *Wholly Different. Why I Chose Biblical Values Over Islamic Values*, Regnery Faith, Washington (DC) 2017.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ Cfr. per esempio la sua *Lettera enciclica «Redemptor hominis»*, del 4-3-1979.

degli esseri umani a qualcosa di molto elevato. La differenza fra questa visione dell'uomo e la stima piuttosto bassa del potenziale umano contenuta nel *Corano* è profonda. Fa meraviglia il fatto che così tanti cattolici siano disposti ad annacquare quella visione allo scopo di fabbricarsi un'illusoria parità morale con l'islam.

La mancanza di interesse in una eventuale trasformazione dell'uomo si percepisce già nel *Corano*. Sebbene questo sia stato composto circa seicento anni dopo il Vangelo, non vi ritroviamo alcuna delle sue narrazioni drammatiche — nessun dramma, né divino né umano. Il *Corano* si compone di una collezione di affermazioni abbastanza slegate l'una dall'altra, ammonimenti e maledizioni intervallati dalla versione personale di Muhammad di storie prese in prestito dalla Bibbia.

Persino quando rielabora queste storie, Muhammad sembra pressoché incapace di infondere spessore e personalità nei profeti e gli eroi biblici evocati. Difatti, il solo personaggio del *Corano* cui Muhammad sembra essere veramente interessato è sé stesso. Allo scopo di porre l'accento sulla sua umiltà, gli apologeti islamici amano dire che Muhammad è menzionato solo quattro volte nel *Corano*. Io non le ho contate ma potrebbe essere vero. Muhammad, tuttavia, menziona sé stesso quasi in ogni pagina, talvolta come “messaggero” altre come “apostolo”, altre ancora come “profeta” e quasi sempre come l'indispensabile intermediario fra Allah e gli uomini. Questa enfasi ripetuta sul suo ruolo di profeta si ritrova anche nelle raccolte dei suoi *hadith*, detti. Per esempio «*Io sono stato mandato per tutta l'umanità, e la linea dei profeti si è chiusa con me*» (*Sahih Muslim*, IV: 1.062).

Ben più di Allah, Muhammad è il vero protagonista del *Corano*. Questo ci riporta al ruolo — in verità decisamente minore — che vi occupa Gesù nel *Corano*. In diverse occasioni Egli viene menzionato come uno dei profeti minori, ma solo raramente gli si concede la parola. In uno di tali casi Gesù assicura ad Allah di non aver mai avuto intenzione di farsi Dio: «*Io non posso aver desiderato quello a cui non ho diritto*» (5: 116).

Gesù ha un posto nel *Corano* nella misura in cui sta al suo posto. Il suo ruolo è quello di rimuovere il principale ostacolo alle ambizioni profetiche di Muhammad. Chi meglio di Gesù stesso può rinunciare alla pretesa di filiazione divina e spianare a Muhammad la strada per diventare il sigillo di tutti i profeti? Ma, nello spogliare Gesù della sua divinità, Muhammad si adopera anche per svestirlo della sua

umanità. Il Gesù del *Corano* è semplicemente una persona di scarso interesse. Del resto, a stento egli si qualifica come persona. Sembra più una voce incorporata. Quando i cristiani sentono dire che Gesù si trova anche nel *Corano*, danno per scontato che debba essere simile al Gesù dei Vangeli. Così facendo si sentono rassicurati: sebbene i musulmani non accettino la divinità di Cristo, quantomeno la sua vita sarà loro familiare. Chiunque si prenda la briga di leggere il *Corano* avrà modo di disilludersi. Non c'è alcuna vita di Gesù nel *Corano*. Non c'è alcuna versione, sia pure alterata, della storia raccontata nel Vangelo. Di fatto, non c'è assolutamente alcuna storia — solo poche brevi apparizioni allo scopo di chiarire che Gesù è solo un uomo e non il figlio di Dio.

A questo trattamento di ridimensionamento di Gesù nel *Corano* si abbina una visione altrettanto ridimensionata della persona umana. Nell'islam l'uomo è poco più di uno schiavo di Allah. Può ottenere il paradiso, che però è essenzialmente un *harem* collocato in cielo. Secondo la visione cristiana il destino dell'uomo è l'unione con Dio. Secondo quella islamica il destino dell'uomo è copulare.

Nel rigettare la dottrina cristiana dell'Incarnazione, Muhammad rigetta anche la visione cristiana di una umanità redenta. L'evento dell'Incarnazione accresce la condizione dell'uomo in modo incommensurabile: «*Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio*» (Gal 4, 7). Ecco perché i canti natalizi sono così pieni di gioia. Come ci ricorda un inno, la notte della nascita di nostro Signore diviene il momento in cui «*[...]l'anima ha colto la propria dignità*»⁶. Grazie alla triste visione di Muhammad, tuttavia, tutto questo nell'islam è scomparso — nessuna «*gioia al mondo*», nessun «*[...]odi l'annuncio che gli angeli cantano*», nessun «*ding dong che si libra felicemente alto*»⁷.

Alla luce della relativa cupezza della visione islamica, è difficile comprendere perché così tanti prelati e teologi cattolici insistano nell'identificare l'islam con una fede compagna di strada con cui avremmo molto in comune. Né è facile comprendere perché così tanti di loro vogliano dichiararsi solidali con l'islam.

Teologicamente e umanamente, l'islam rappresenta un gigantesco passo all'indietro. Ci riporta indietro, a un tempo in cui l'idea di dignità umana era

⁶ Il verso «*the soul felt its worth*» fa parte dell'inno *Oh Holy night*, versione inglese di *Minuit, chrétiens* composto da Adolphe Adam (1803-1856) nel 1847.

⁷ Si tratta dei primi versi di tre celebri *Christmas Carols: Joy to the world, Hark the herald angels sing e Ding-dong merrily on high*.

considerata risibile, un tempo in cui la schiavitù non veniva stigmatizzata e le donne erano considerate inferiori agli uomini, se non addirittura come le bestie.

In un certo senso, il rifiuto dell'Incarnazione da parte di Muhammad è una replica della storia delle origini. Nel *Paradiso perduto* di John Milton (1608-1674), la ribellione di Lucifero è causata dall'annuncio da parte di Dio di aver generato un Figlio. Lucifero, che occupava un ruolo di rango assai alto fra gli angeli, era semplicemente un orgoglioso. Con parole attuali, potremmo dire che egli non riusciva a reggere il confronto. Né tantomeno, sembra che possa riuscirci Muhammad — un uomo così ossessionato dalla vanità, al punto di identificarsi come il diretto confidente di Allah in quasi ogni pagina del *Corano*.

Come Lucifero, Muhammad si è ribellato alla filiazione divina di Cristo. Pertanto, se Cristo è il figlio di Dio, Muhammad è fuori dai giochi. Non a caso, ci sono numerosi passaggi nel *Corano* che negano la Trinità e la filiazione divina di Cristo, maledicendo coloro che ci credono.

Il prezzo da pagare in cui i seguaci di Muhammad sono incorsi è la perdita del più alto senso di umanità che l'Incarnazione porta con sé. L'evento drammatico centrale nella storia dell'umanità è la nascita di un bambino che è peraltro l'Autore della vita. Egli è venuto così affinché noi potessimo avere la vita, ed averla in maniera più abbondante e perfetta.

Perché, invece, è venuto Muhammad? Egli non rivela nulla che non sia già stato rivelato nel Vecchio Testamento. In quasi tutti gli aspetti il *Corano* riporta notizie già vecchie. Il solo elemento nuovo è la "rivelazione" che Muhammad è l'ultimo profeta di Dio. La buona notizia del Vangelo è che Dio è diventato uno di noi; la notizia trasmessa dal *Corano* è che Muhammad è diventato un profeta.

Comparata alle tremende, meravigliose rivelazioni del Nuovo Testamento, queste sono bazzecole. Di nuovo: c'è proprio da meravigliarsi dinanzi ai tanti esponenti del clero che, al giorno d'oggi, sono intenti a delineare una equivalenza morale tra la fede del cristianesimo — una fede che dona la vita — e l'islam, un sistema di regole che nega la vita. Forse dovrebbero leggere il *Corano*, o meglio ancora, dovrebbero rileggere i Vangeli.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



NOVITÀ



ROBERT CONQUEST, RICHARD WALKER,
JAMES EASTLAND e STEPHEN HOSMER

Il costo umano del comunismo

Nuova edizione italiana tradotta e annotata
a cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2017, 236 pp., € 19,90.

Già nei primi anni 1970 le vittime del comunismo sovietico, cinese e vietnamita assommavano a decine di milioni. Il primo rapporto sui crimini del comunismo, che precede di un quarto di secolo il *Libro nero* del 1998. A cent'anni dall'Ottobre Rosso, per non dimenticare che nessuno ha pagato.

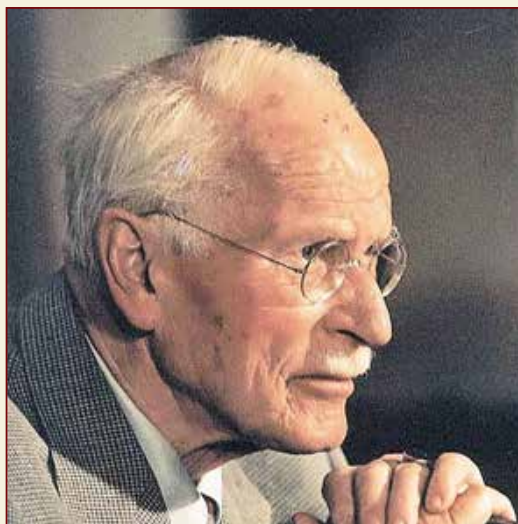
Nichilismo contro illuminismo

Si, io penso alle potenzialità autodistruttive del Moderno. Questa idea mi è venuta per la prima volta leggendo Nietzsche. Nietzsche pensa che l'illuminismo abbia in sé una tendenza che conduce all'eliminazione di Dio. Ma aggiunge: se Dio non esiste, allora cade anche il concetto di verità. Perché restano soltanto le prospettive di molti singoli uomini, ma nessuna "vera" prospettiva. Una tale prospettiva dovrebbe essere l'universale prospettiva di Dio; la conoscenza dell'*intellectus archetypus*, come dice Kant.

Nietzsche suggerisce la conseguenza ulteriore: se noi lasciamo cadere l'idea di verità, siamo costretti a rinunciare anche all'Illuminismo. Il *pathos* dell'Illuminismo vive della fede nella verità. Senza di essa l'Illuminismo distrugge se stesso. Dove questo finisce si trova il nichilismo. Forse l'uomo trova poi la forza di creare un nuovo mito e di vivere in questa fede autofondata, l'utopia dell'"oltre-uomo".

Robert Spaemann

Una breve indagine sul pensiero e sulla biografia del celebre psicologo svizzero del secolo scorso, condotta da Ermanno Pavesi, ne evidenzia, almeno alle origini, numerose contaminazioni da parte di dottrine pseudo-scientifiche, come il magnetismo animale, l'occultismo e lo spiritismo, nonché influenze decisamente gnostiche nella sua teoria dell'“inconscio collettivo”



Carl Gustav Jung

Carl Gustav Jung, spiritismo e “parte notturna” della natura

Ermanno Pavesi

1. Jung e l'ambiente protestante riformato¹

Carl Gustav Jung nacque nel 1875 a Kesswil, un piccolo paese nel Cantone Turgovia, nella Svizzera tedesca, e crebbe in un ambiente caratterizzato da religiosità protestante: suo padre era un pastore riformato e nella sua famiglia due fratelli del padre e sei parenti della madre erano pastori della Chiesa riformata².

Al contrario del fondatore della psicoanalisi, Sigmund Freud (1856-1939), che per le sue teorie estremamente critiche nei confronti della religione

ha incontrato forti opposizioni in ambienti religiosi, Jung si è sempre mostrato aperto e interessato ai fenomeni religiosi, interesse ricambiato anche da parte di teologi protestanti e cattolici. Certamente, le questioni religiose hanno avuto un ruolo centrale in tutta la vita di Jung, che, però, molto spesso indirizzava le sue ricerche in una direzione in contrasto con la religione cristiana.

2. Prime esperienze spirituali

Nella sua autobiografia Jung sottolinea di aver avuto fin dall'infanzia esperienze spirituali, dapprima sotto forma di sogni. Racconta, per esempio, un sogno in modo dettagliato: «*Nel sogno ero sceso giù nella buca, sotto terra, e avevo trovato una cosa molto diversa, su un trono d'oro, una cosa inumana, appartenente al mondo degli inferi, che guardava fissamente verso l'alto e si nutriva di carne umana. Soltanto cinquant'anni più tardi, leggendo*

¹ Mentre in Germania la componente maggioritaria della Riforma protestante seguiva gli insegnamenti di Martin Lutero (1483-1546), in Svizzera si erano affermate le teorie di Ulrich Zwingli (1484-1531) e Giovanni Calvino (1509-1564), queste chiese vengono chiamate riformate per distinguerle da quella luterana che è per antonomasia quella protestante.

² Cfr. CARL GUSTAV JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé (1903-1991), trad. it., 7ª ed., Rizzoli, Milano 1997, p. 70

uno studio sul rituale religioso, mi colpì un passo concernente il motivo del cannibalismo insito nel simbolismo dell'Eucaristia. Solo allora mi apparve con chiarezza che il pensiero che aveva cominciato a manifestarsi alla mia coscienza con queste due esperienze era tutt'altro che puerile, anzi complicato, complicatissimo. Chi parlava in me? Quale spirito aveva immaginato quelle esperienze? Quale intelligenza superiore operava? [...] Chi parlava allora in me? E di problemi tanto superiori alla mia conoscenza? Chi congiungeva mondo celeste e mondo sotterraneo e poneva le fondamenta di tutto ciò che avrebbe agitato la seconda metà della mia vita con tumulti appassionati?»³.

Jung ha interpretato le sue esperienze infantili alla luce di teorie posteriori: i sogni sarebbero manifestazioni di uno "spirito" che non corrisponde a una concezione cristiana tradizionale, ma che manifesta aspetti oscuri dell'inconscio: «Con questo sogno infantile fui iniziato ai segreti della terra; ciò che avvenne allora fu una specie di seppellimento nella terra, e molti anni dovevano passare prima della mia resurrezione. Oggi so che ciò che avvenne affinché la massima luce si facesse nell'oscurità. Fu una sorta d'iniziazione al regno delle tenebre: la mia vita intellettuale ebbe le sue inconse origini in quell'epoca»⁴.

Jung attribuisce a questo sogno un significato molto particolare. In contrapposizione alla tradizione occidentale, che riconosce l'esistenza di un essere superiore dalle caratteristiche positive, creatore del cielo e della terra, mentre il male sarebbe la conseguenza di una resistenza al suo piano, Jung interpreta tutta la realtà come il prodotto di una polarità, di due forze o energie opposte, tutte e due necessarie per lo sviluppo. La distinzione fra principi positivi e negativi non avrebbe un valore assoluto, ma dipenderebbe unicamente da fattori culturali e non sarebbe neppure possibile orientarsi solamente a un principio considerato positivo, neanche quando si tratta di Gesù, perché ogni principio "positivo" necessiterebbe di una controparte "negativa". Egli scrive: «Il Signore Gesù per me non divenne mai del tutto reale, né del tutto accettabile e degno di amore, perché sempre mi si ripresentava al pensiero la sua controfigura infernale sotterranea, la paurosa rivelazione che mi era stata concessa senza che la cercassi»⁵.

³ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 38.

Jung aveva cercato una spiegazione per le sue esperienze personali dapprima nell'ambiente del protestantesimo riformato in cui era cresciuto, ma era rimasto deluso tanto dalle discussioni dei suoi parenti teologi, per il fatto che trascuravano i problemi più profondi e la dimensione misteriosa della realtà, quanto dai libri di teologia della biblioteca paterna, perché non vi aveva trovato una risposta ai suoi quesiti. Scrive: «Avevo così occasione di ascoltare molte conversazioni su argomenti religiosi, discussioni teologiche e sermoni. Ogni volta che li ascoltavo pensavo: "Sì, tutto ciò è giusto. Ma in che rapporto sta con il mistero? Il mistero è anche il mistero della grazia, e nessuno di voi ne sa niente. Voi ignorate che Dio vuole costringermi a sbagliare, che mi obbliga a pensare cose abominevoli affinché sperimenti la Sua grazia". Tutto ciò che gli altri dicevano non toccava mai questo punto. Pensavo: "Per amor di Dio, ci deve essere qualcuno che ne sa qualcosa; da qualche parte deve esserci la verità". Rovistai nella biblioteca di mio padre, e lessi tutto ciò che potei trovare su Dio, la Trinità, lo spirito, la coscienza. Divoravo i libri, ma rimanevo sempre allo stesso punto, e ogni volta ero costretto a pensare: "Nemmeno loro lo sanno". Lessi perfino la Bibbia di Lutero, posseduta da mio padre. Purtroppo la convenzionale interpretazione "edificante" del libro di Giobbe m'impedì di interessarmene più a fondo, altrimenti vi avrei trovato conforto, specialmente in cap. IX, 30[-31], "Quand'anche mi lavassi con la neve... tu mi tufferesti nel fango"»⁶.

3. L'incontro con lo spiritismo

Conseguita la maturità, Jung nel 1895 si iscrisse alla facoltà di Medicina dell'Università di Basilea e durante gli studi universitari ebbe due tipi di contatti con lo spiritismo. Quando, negli anni 1899-1890, avrà poi la possibilità di partecipare personalmente a una serie di sedute spiritiche, egli aveva già approfonditamente studiato la letteratura spiritistica da molti anni: «Alla fine del secondo semestre, comunque, feci un'altra scoperta, che doveva avere grandi conseguenze. Nella biblioteca del padre di un compagno di corso mi capitò di trovare un libriccino sui fenomeni spiritici, pubblicato intorno al 1870. Vi si parlava delle origini dello spiritismo, ed era scritto da un teologo. L'atteggiamento diffidente con cui intrapresi la lettura presto fu dissipato, poiché non potei fare a meno di notare che i fenomeni descritti

⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

nel libro erano in linea di massima molto simili alle storie che avevo sentito ripetutamente raccontare in campagna, fin dalla mia prima infanzia. Il materiale, senza dubbio, era autentico. Ma non trovai una risposta che mi soddisfacesse circa la realtà materiale di questi fenomeni [...] Ad ogni modo, per quanto bizzarre e discutibili mi sembrassero le osservazioni degli spiritisti, furono la prima testimonianza che avessi mai avuto di fenomeni psichici obiettivi. Nomi come [Johann Karl Friedrich] Zoellner^[7] [1834-1882] e [William] Crookes [1832-1909]^[8] mi rimasero impressi, e virtualmente lessi tutta la letteratura sull'argomento allora reperibile. [...] La possibilità della esistenza degli spiriti aggiungeva un'altra dimensione alla mia vita; il mondo ne guadagnava in ricchezza e profondità. Non poteva darsi, per esempio, che i sogni avessero a che fare con gli spiriti? Proprio al momento giusto mi capitò fra le mani il libro di [Immanuel] Kant [1724-1804] I sogni di un visionario^[9], e presto scoprii anche [Carl] Duprel [1839-1899] ^[10], che aveva esaminato queste idee da un punto di vista psicologico e filosofico. Scoprii poi [Karl August von] Eschenmayer [1768-1852] ^[11], [Johann Carl] Passavant [1790-1857] ^[12], Justinus Kerner [1786-1862]^[13], e [Joseph von] Görres [1776-1848] ^[14] e lessi sette volumi di [Emanuel] Swedenborg [1688-1772]. [...] Fino ad ora mi ero scontrato solo con l'ostacolo delle concezioni tradizionali, ma adesso cozzavo contro la barriera dei pregiudizi e dell'umana incapacità di ammettere possibilità diverse da quelle convenzionali^[15].

Nelle università di lingua tedesca era consuetudine che gli studenti appartenessero a un'associazione studentesca. Jung fu un membro attivo dell'associazione chiamata Zofingia, nella quale si tenevano non solo riunioni conviviali, ma anche formative e dove

ebbe la possibilità di tenere alcune conferenze sulle sue nuove conoscenze psicologiche: «*Volgendomi indietro posso dire che gli anni d'università furono per me un tempo felice. Fu un periodo d'intensa vita intellettuale, ricco anche di amicizie. Nelle riunioni della società Zofingia tenni molte conferenze su temi di psicologia o teologia*»^[16].

I manoscritti delle sue conferenze sono stati ritrovati e pubblicati. Jung criticava, anche con toni molto aspri, il riduzionismo del materialismo imperante nelle facoltà universitarie e nei laboratori di psicologia: «*Mille volte tanto, dalle cattedre della scienza, si sente risuonare l'eco del materialismo. In tutti gli istituti scientifici questa disgustosa, fetida pianta, viene cresciuta con sterco di arrivististi. Immerso nella Fisica dei nervi e nella Psicologia meccanicista il cattedratico ha seminato la semente venefica, per fecondare menti confuse che portano poi splendidi frutti, ottima spazzatura*»^[17].

Jung ritiene necessario tenere conto anche degli aspetti misteriosi e irrazionali tanto della natura quanto dell'anima umana: «*[...] la maggior parte di noi viene colta da un accademico fremito d'orrore che incute riverenza ogniqualvolta si abbandona l'ampia, ben fondata strada dell'esperienza quotidiana per addentrarsi nelle oscure profondità della natura notturna. Alcuni chiameranno folle avventura l'abbandono della via sicura della esimia scienza universitaria e dell'accreditata filosofia e l'incursione di testa propria nel misterioso, dando la caccia alle ombre notturne*»^[18].

Proprio sonnambulismo e manifestazioni spiritistiche avrebbero offerto materiale sperimentale per dimostrare tutti i limiti del materialismo: «*Notevole era il tono di assoluta convinzione con cui Jung parlava dell'anima (un vocabolo che era scomparso dalla psicologia) e così pure il modo con cui la definiva: immateriale, trascendente, fuori del tempo e dello spazio, e tuttavia da sottoporre a indagine scientifica. Tra i mezzi mediante i quali era possibile giungere a una conoscenza dell'anima vi erano lo studio del sonnambulismo, l'ipnosi e le manifestazioni spiritistiche. Pertanto per Jung lo spiritismo non rientrava nell'occultismo, ma in quei fenomeni psichici ignoti, che potevano essere indagati mediante idonei metodi scientifici*»^[19].

⁷ Fisico e astronomo, si occupò anche di spiritismo, ha utilizzato per la prima volta il concetto di quarta dimensione per spiegare i fenomeni di materializzazione.

⁸ Fisico e chimico, membro della Società Teosofica.

⁹ Cfr. IMMANUEL KANT, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, 1766, trad. it., introduzione di Guido Morpurgo-Tagliabue (1907-1997), a cura di Maria Venturini, 4^a ed., Rizzoli, Milano 2010.

¹⁰ Scrittore occultista, spiritista, membro della Società Teosofica

¹¹ Professore di filosofia all'università di Tubinga, fondatore dell'*Archivio del magnetismo animale* (1817-1827).

¹² Medico, studiò veggenti, magnetismo animale e fenomeni occulti.

¹³ Medico e magnetizzatore, autore de *Die Seherin von Prevost* [La veggente di Prevost, 1829, trad. it., Armenia, Milano 1979], che diverrà un'opera di riferimento nei circoli spiritistici.

¹⁴ Ha descritto molti fenomeni mistici nella sua opera più importante *Christliche Mystik*, 5 voll., Akademische Druck, Graz (Austria) 1960.

¹⁵ *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 136.

¹⁶ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷ C. G. JUNG, *Le conferenze alla Zofingia, 1896-1899*, introduzione di Marie-Louise von Franz (1915-1998), Edizioni MG Magi, Roma 2004, p. 73.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59

¹⁹ HENRI F.[RÉDÉRIC] ELLENBERGER (1905-1993), *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, trad. it., 2

Già in queste conferenze alla Zofingia Jung ha formulato una teoria dualistica della realtà, basandosi in parte sulla teoria dell'evoluzione — l'evoluzione della specie sarebbe possibile solo per mezzo della lotta per l'esistenza, in contrapposizione all'ambiente esterno —, ma anche su quelle di filosofi come Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) — «*Se l'assoluto deve diventare evidente a se stesso, esso allora deve apparire, in accordo al suo obiettivo, dipendente da qualcos'altro, da qualcosa di estraneo*»²⁰ — o di mistici come Jakob Böhme (1575-1624) — «*Nessuna cosa può manifestarsi senza avversione*»²¹.

Jung considera dimostrata l'esistenza di un dualismo nei principi della fisica, che si manifesterebbe pure in ogni corpo organico e successivamente anche nell'uomo: «*Il dualismo interiore dell'uomo è la prosecuzione diretta del dualismo inorganico*»²².

Questo significa che ogni sviluppo sarebbe di natura dialettica, e dipenderebbe dalla contrapposizione di due principi opposti, e la parte oscura dell'anima rappresenterebbe proprio uno di questi poli che deve avere un adeguato riconoscimento. L'uomo, poi, non rappresenterebbe qualcosa di unico all'interno della natura ma solamente un ulteriore sviluppo nel processo evolutivo.

4. Jung e le sedute spiritiche

Negli anni 1899-1900 Jung ha partecipato a sessioni spiritiche che i suoi parenti, fra i quali pastori riformati, tenevano con una giovane *medium*, sua cugina da parte di madre: «*Cominciai perciò a frequentare le sedute che i miei parenti regolarmente tenevano ogni sabato sera. I risultati erano rappresentati da comunicazioni e colpi battuti alla parete e al tavolo. I movimenti del tavolo, indipendenti dalla medium, erano dubbi. [...] I risultati di queste osservazioni li ho riferiti nella mia tesi di laurea. Dopo circa due anni di esperimenti, cominciai ad averne abbastanza; poi sorpresi anche la medium nel tentativo di fare dei trucchi, e ciò mi fece smettere definitivamente*»²³.

tomi, Boringhieri, Torino 1980, t. II, p. 797.

²⁰ C. G. JUNG, *Le conferenze alla Zofingia*, p. 126 (gli editori non sono riusciti a reperire la citazione).

²¹ *Ibidem*, gli editori non hanno indicato la citazione.

²² *Ibid.*, p. 127.

²³ *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 144. La tesi di laurea è stata pubblicata: C. G. JUNG, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, in IDEM, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti e altri scritti*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2016, pp. 3-98.

Una descrizione della *medium* è stata fornita da una sua nipote, Stefanie Zumstein-Preiswerk: la *medium*, Helena "Helly" Preiswerk (1881-1911), era probabilmente innamorata di Jung, il brillante studente di medicina, e in certi casi avrebbe simulato fenomeni paranormali per non deluderlo e per non perdere così le sue attenzioni delle quali aveva goduto grazie alle sedute spiritiche²⁴.

Dopo ogni sessione Jung e gli altri partecipanti discutevano le comunicazioni della *medium*. Nella sua tesi di laurea Jung ne ha sottolineato alcuni aspetti. Prima di tutto ha interpretato le "persone" che si erano presentate durante la *trance* come "personalità parziali" della *medium*, normalmente represses nell'incoscio. Queste "personalità" rappresenterebbero potenzialità che l'individuo può integrare nella sua personalità cosciente o, al contrario, continuare a rimuoverle. Tra le comunicazioni fatte durante la *trance* ve ne erano alcune non facilmente spiegabili: la *medium*, per esempio, ha fornito una descrizione mistica della struttura dell'universo che assomigliava a racconti di autori gnostici dei quali lei non aveva la minima conoscenza: «*Ho naturalmente indagato in questa direzione in tutta la letteratura occultista che poteva interessare al riguardo. Ho scoperto, è vero, una quantità di paralleli col nostro sistema gnostico, in vari secoli, tuttavia sparsi in ogni sorta di opere per la massima parte inaccessibili alla nostra paziente*»²⁵.

Sempre nella sua tesi di laurea Jung descrive come gli stati di *trance* della *medium* — che, in analogia alle differenti forme di attacchi epilettici, potevano apparire se non come "grandi attacchi" per lo meno come "assenze" di pochi minuti di durata, nei quali la *medium* aveva visioni dei suoi spiritiche — all'inizio erano provocati, ma col tempo potevano comparire spontaneamente e presentavano un decorso autonomo. Ella «[...] soccombeva a queste assenze molto contro voglia, cercava di opporvisi: "ora non voglio, non posso, devono venire in un altro momento, credono ch'io sia qui solo per loro". Le assenze sopraggiungevano per strada, sul lavoro, praticamente ovunque. [...] "viaggiava", cioè perdeva, com'essa riferiva, il proprio corpo e si trasferiva in luoghi remoti nei quali veniva condotta

²⁴ Cfr. STEFANIE ZUMSTEIN-PREISWEK, C. G. *Jungs Medium-Die Geschichte der Helly Preiswerk*, Kindler 1975, pp. 93-94.

²⁵ C. G. JUNG, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, in IDEM, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti e altri scritti*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2016, pp. 3-98 (p. 97).

dalle sue guide»²⁶.

5. Mesmerismo, sonnambulismo, romanticismo e lato oscuro dell'anima

Jung ha dichiarato che queste sessioni spiritiche sono state molto importanti per lo sviluppo delle sue teorie psicologiche: «*Tutto sommato, fu questa la grande esperienza che spazzò via la mia precedente filosofia e mi rese possibile raggiungere un punto di vista psicologico*»²⁷.

Per comprendere l'importanza di queste esperienze è necessario un breve *excursus* storico. Il medico tedesco Franz Anton Mesmer (1734-1815) era convinto che la salute dipendesse dalla normale circolazione nel corpo umano di una energia particolare, il fluido magnetico, e che malattie fossero causate da ostacoli nella sua circolazione. Mesmer aveva sviluppato una forma di terapia particolare: pensava di poter "magnetizzare" i pazienti, e di provocare così una crisi, caratterizzata da perdita di coscienza e contrazioni muscolari, che avrebbe potuto sbloccare la circolazione del fluido e ristabilire la salute. Si trattava spesso di sedute di gruppo nelle quali i partecipanti sedevano in cerchio formando una catena che avrebbe dovuto migliorare la circolazione del fluido tra di loro. A volte, questa tecnica provocava solamente un'alterazione della coscienza ma non la sua perdita completa. Mesmer considerava questi stati alterati di coscienza solo come inutili crisi abortive, ma un suo discepolo, Armand Marie Jacques de Chastenet, marchese di Puységur (1751-1825), ha osservato che in questo stato alterato di coscienza, simile al sonno e che chiamò "sonnambulismo", le persone sembravano dotate di capacità mentali straordinarie: erano come assenti, ma potevano rispondere alle domande del magnetizzatore, fornendo informazioni non solo sul proprio stato di salute ma anche su quello di altre persone, così come indicazioni per la terapia. I fenomeni del sonnambulismo suscitarono un grande interesse, soprattutto nei casi nei quali i *medium*, spesso giovani donne, sembravano poter entrare in contatto addirittura con esseri immateriali, spiriti e anime di defunti. I fenomeni del magnetismo-sonnambulismo, dai quali si sono sviluppati, fra l'altro, l'ipnotismo e lo spiritismo, hanno avuto un'influenza determinante sulla corrente culturale del romanticismo, soprattutto tedesco: in un periodo caratterizzato dai successi del

razionalismo dell'illuminismo, i fenomeni mesmerici sembravano dimostrare sperimentalmente il riduzionismo della concezione illuministica dell'uomo, mostravano che in uno stato alterato di coscienza era possibile arrivare a conoscenze superiori, come se la ridotta percezione per mezzo dei sensi esterni potesse "svincolare" un senso interno e metterlo in grado di percezioni *extra-sensoriali*. Per molti esponenti del romanticismo la vita psichica attuale immergerebbe le sue radici nella memoria delle passate generazioni conservata nelle profondità dell'anima e stati alterati di coscienza, visioni, sogni e, in genere, i fenomeni mesmerici avrebbero consentito l'accesso alla parte "notturna" dell'anima.

Il fondatore della psicoanalisi, Sigmund Freud, riconobbe i meriti per l'interpretazione dei sogni di un importante esponente del romanticismo, il filosofo e scienziato tedesco Gotthilf Heinrich von Schubert (1780-1860), «[...] secondo cui il sogno libera lo spirito dal potere del mondo esterno, stacca l'anima dai vincoli della sensibilità»²⁸.

Von Schubert ha fornito anche una interpretazione mistica delle conoscenze scientifiche e ha sottolineato l'importanza del lato "notturno" dell'anima. Anche Carl Gustav Jung ne apprezzava l'opera e ne citò la raccolta *Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde* [Vecchio e nuovo in campo della psicologia del profondo], pubblicata in cinque volumi fra il 1817 e il 1844²⁹, proprio come testimonianza dell'esistenza di una "scienza empirica dell'anima": «*Al crescente materialismo della fine del diciannovesimo secolo non importava più, a dire il vero, che un tempo fosse esistita una "scienza empirica dell'anima", alla quale noi dobbiamo descrizioni ancor oggi preziose*»³⁰.

Come all'epoca dell'illuminismo stati alterati di coscienza avevano rappresentato esperienze che contraddicevano derive materialistiche e razionalistiche, così un secolo dopo tali fenomeni diedero un contributo alla nascita della psicologia del profondo.

6. Voci interiori o entità autonome?

Lo sviluppo delle teorie di Jung è strettamen-

²⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁷ *Ricordi, sogni e riflessioni di C.G. Jung*, cit., p. 144.

²⁸ SIGMUND FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it., Boringhieri, Torino 1973, p. 78.

²⁹ Reclam, Lipsia.

³⁰ C. G. JUNG, *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima*, in IDEM, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980, pp. 55-74 (p. 57), il riferimento a Schubert si trova nella nota a piè di pagina.

te legato alla sua analisi personale e al tentativo di spiegare le immagini che emergevano dal suo inconscio per mezzo dello spiritismo, prima, e successivamente, fra l'altro, con la scienza delle religioni, dello gnosticismo e dell'alchimia.

Jung cercò di portare alla coscienza i complessi inconsci, personificandoli e stabilendo quindi un contatto con loro, mettendosi in ascolto delle voci interiori e conversando con loro.

«Ciò che importa soprattutto è saper distinguere la coscienza e i contenuti dell'inconscio. Bisogna che uno riesca a isolare quest'ultimo, per così dire, e ci si riesce facilmente personificandolo e istituendo poi un rapporto tra lui e la coscienza»³¹.

Questa tecnica comportava la necessità di aprirsi all'inconscio, rinunciando a controllare i contenuti inconsci per mezzo dell'attività razionale e quindi a subordinarli all'Io, accettando anche di lasciare determinare la direzione del suo sviluppo dalle immagini che emergevano dall'inconscio: «Avevo visto che dovevo abbandonare del tutto l'idea della supremazia dell'io»³².

Una delle personificazioni dei contenuti dell'inconscio di Jung è "Filemone": «Filemone e le altre immagini della mia fantasia mi diedero la decisiva convinzione che vi sono cose nella psiche che non sono prodotte dall'io, ma che si producono da sé e hanno una vita propria. Filemone rappresentava una forza che non ero io. Nelle mie fantasie conversavo con lui, e mi diceva cose che io coscientemente non avevo pensato, e osservai chiaramente che era lui a parlare, non io. [...] Grazie ai colloqui con Filemone mi si chiarì la differenza tra me stesso e l'oggetto del mio pensiero. Anch'egli mi era venuto incontro, per così dire, in modo obiettivo, e capii che c'è in me qualcosa che può fare affermazioni per me sconosciute e incomprensibili, o che possono persino essere rivolte contro di me»³³.

7. Fenomeni paranormali

Così come stati alterati di coscienza con il tempo potevano comparire anche spontaneamente nella cugina, così qualcosa di analogo successe anche a Jung che per anni aveva potuto evocare e attivare volontariamente i contenuti dell'inconscio: «Per decenni mi sono sempre rivolto all'"anima" quando ho sentito che il mio comportamento emotivo era

turbato e mi sentivo inquieto. Allora voleva dire che c'era qualcosa nell'inconscio, e quindi chiedevo all'"anima": "Che c'è di nuovo adesso? Cosa vedi? Vorrei saperlo!". Dopo qualche resistenza regolarmente produceva un'immagine e non appena questa compariva, il senso di inquietudine e di oppressione scompariva»³⁴.

La volontà di «[...] abbandonare la supremazia dell'io» ebbe come conseguenza che contenuti inconsci affiorassero anche spontaneamente. Nel 1916 i fenomeni paranormali spontanei acquisirono aspetti inquietanti: «Cominciò con uno stato di inquietudine dentro di me, ma non sapevo che cosa significasse, o che cosa "si" volesse da me. C'era intorno a me un'atmosfera sinistra: avevo la strana sensazione che l'aria fosse piena di entità spettrali. Poi fu come se la mia casa fosse abitata dagli spiriti. La maggiore delle mie figlie vide una figura bianca attraversare la stanza; la seconda, indipendentemente dalla sorella, riferì che per due volte nella notte era stata portata via la coperta»³⁵. Un'altra volta, poi, «[...] il campanello del portone di casa si mise a suonare pazzamente. [...] Io stavo seduto non lontano dal campanello, e non solo l'avevo sentito suonare, ma l'avevo visto muovere. Tutti corsero immediatamente alla porta per vedere chi fosse, ma non si vide nessuno. Ci limitammo a guardarci in faccia: l'atmosfera era greve! Allora capii che doveva accadere qualcosa. Tutta la casa era come abitata da una folla di gente, come se fosse stipata di spiriti. Si affollavano fin sotto la porta, e si aveva la sensazione di poter respirare a fatica. Ero naturalmente tormentato dalla domanda: "Per amor di Dio, di che mai si tratta?". Allora in coro gridarono: "Ritorniamo da Gerusalemme, dove non abbiamo trovato ciò che cercavamo". Queste parole corrispondono ai primi versi dei Septem Sermones ad Mortuos»³⁶.

In questo scritto, dal titolo *I sette sermoni dei morti. Scritti da Basilide in Alessandria, la città in cui l'Oriente tocca l'Occidente*³⁷, Jung espone teorie gnostiche, in particolare che "Dio" non è l'essere supremo: «Dio e demonio sono le prime manifestazioni del nulla che chiamiamo pleroma. [...] Tutto ciò che la distinzione estrae dal pleroma è una coppia

³⁴ *Ibid.*, p. 231.

³⁵ *Ibid.*, p. 234.

³⁶ *Ibid.*, pp. 234-235.

³⁷ *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 450; cfr. IDEM, *Septem sermones ad mortuos. I sette sermoni ai morti. Scritti da Basilide ad Alessandria, la città dove l'Est si tocca con l'Ovest*, introduzione, commento e traduzione di Mauro Comba, Arktos, Carmagnola (Torino) 1989.

³¹ *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 230.

³² *Ibid.*, p. 240.

³³ *Ibid.*, pp. 225-226

di opposti. Perciò a Dio appartiene sempre anche il demonio»³⁸.

Per facilitare tali contatti Jung si costruì una casa speciale, una torre, a Bollingen sulla riva del lago di Zurigo, senza elettricità e senza acqua corrente: «Se un uomo del secolo XVI vi andasse ad abitare vi troverebbe di nuovo solo i fiammiferi e la lampada a petrolio; per il resto, si troverebbe completamente a suo agio. Non vi è nulla che possa disturbare i morti, né la luce elettrica, né il telefono. Inoltre le anime dei miei antenati sono confortate dall'atmosfera della casa, dal momento che io rispondo per loro alle domande che le loro vite lasciarono senza risposta, bene o male, come mi riesce. Ho persino dipinto sui muri le loro figure. È come se una silenziosa e più grande famiglia, che si stende nei secoli, popolasse la casa. In essa io vivo nella mia "seconda personalità" e vedo la vita che diviene e svanisce a grandi tratti»³⁹.

8. Dalla gnosi all'alchimia

Nella sua tesi di laurea Jung aveva dichiarato di aver osservato dei paralleli fra le visioni della sua *medium* e testi gnostici e per comprendere meglio i propri contenuti inconsci per anni approfondì lo studio dello gnosticismo, ciò che, però, gli fu possibile solo successivamente attingendo alle teorie degli alchimisti: «Tra il 1918 e il 1926 avevo studiato seriamente gli gnostici, perché anch'essi si erano trovati a confronto con il mondo originario dell'inconscio. [...] Ma gli gnostici erano troppo lontani perché mi fosse possibile stabilire un qualsiasi legame con loro circa i miei problemi. Mi pareva che la tradizione che avrebbe potuto stabilire un rapporto tra la gnosi e il presente fosse stata spezzata, e per molto tempo non mi fu possibile trovare un ponte che unisse lo gnosticismo — o il neoplatonismo — al mondo contemporaneo. Ma quando cominciai a capire l'alchimia mi resi conto che rappresentava il legame storico con lo gnosticismo, e che perciò c'era una continuità tra il passato e il presente. Fondata sulla filosofia naturale del medioevo, l'alchimia costituiva il ponte verso il passato, con lo gnosticismo, e verso il futuro con la moderna psicologia dell'inconscio»⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, p. 454.

³⁹ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 245-246. Numerose opere hanno studiato elementi gnostici nelle teorie di Jung; fra queste si possono segnalare, per esempio, STEPHAN S. HOELLER [vescovo della Chiesa Gnostica], *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to*

L'opera di Jung non rappresenta solo il tentativo di formulare in un linguaggio psicologico moderno le teorie di alcune dottrine occulte, ma un profondo conoscitore della gnosi ha potuto scrivere: «La gnosi più importante del nostro secolo (XX) è la psicologia analitica di C. G. Jung»⁴¹.

Nei *Septem sermones ad mortuos* Jung riprende teorie gnostiche e descrive come l'unità primordiale, il pleroma, si svilupperebbe producendo coppie di contrari e antitesi come "Bene e Male", "Vivente e Morto", "Luce e Oscurità", "Bellezza e Bruttezza"⁴².

La valutazione, positiva o negativa, delle coppie di contrari dipenderebbe unicamente dai principi tramandati per mezzo della cultura e dell'educazione. Jung critica, poi, il fatto che l'uomo pensa di doversi realizzare orientandosi unicamente su una serie di opposti, come il Bene, la Luce, il Vivente e il Bello ed evitando i contrari corrispondenti, cioè il Male, l'Oscurità, il Morto e la Bruttezza. In questo modo, però, l'uomo si troverebbe in una situazione di stallo che blocca la dinamica dialettica della psiche. «Perciò, il fatto che una polarità stia alla base della dinamica della psiche significa che l'intero problema degli opposti, nel suo più vasto significato, è portato nella discussione psicologica, con tutti i suoi aspetti religiosi e filosofici. [...] Intorno alla natura della psiche si sono fatte tutte le affermazioni possibili e immaginabili. Tra l'altro, la psiche appare come un processo dinamico che si fonda sulla natura antitetica della psiche e dei suoi contenuti»⁴³.

Sarebbe un errore attribuire un valore assoluto ai principi religiosi o metafisici: «Ora, se il concetto energetico della psiche è corretto, tutte le affermazioni che cercano di oltrepassare i limiti posti dalla polarità della psiche — come ad esempio le affermazioni circa una realtà metafisica —, se pretendessero a una qualche validità, non potrebbero che essere paradossali. La psiche non può spingersi al di là di se stessa, non può cioè stabilire alcuna verità assoluta; perché la sua stessa polarità determina la relatività delle sue affermazioni»⁴⁴.

Jung rivela una concezione panteistica: «Ci si è resi conto solo molto tardi (e ci si occupa ancora oggi della cosa) che Dio è la pura e semplice realtà,

the Dead, The Theosophical Publishing House, Wheaton (IL) 1985; e GIORGIO ANTONELLI, *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo gnosticismo*, Liguori, Napoli 1990.

⁴¹ GILLES QUISPÉL (1916-2006), *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Origo, Zurigo 1972, p. 76.

⁴² Cfr. *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 452.

⁴³ *Ibid.*, pp. 409-410.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 410.

perciò perlomeno anche uomo»⁴⁵.

La polarità dell'immagine di Dio, che per Jung è la realtà impersonale dalla quale si sviluppano non solo tutta la realtà, ma anche l'Io e il fondamento dell'anima, si manifesta pure nell'uomo: «*La complexio oppositorum della immagine divina entra così a far parte dell'uomo, e non come unità, ma come conflitto, e la metà oscura dell'immagine urta con l'opinione diffusa di un Dio che è "luce"*»⁴⁶.

Per la sua formazione protestante Jung attribuisce al cristianesimo una concezione dell'uomo pessimistica: il peccato originale avrebbe totalmente corrotto la natura umana e l'uomo non potrebbe fare nulla di buono. L'uomo sarebbe la negatività che dovrebbe riconciliarsi con la positività di Dio. Jung introduce un cambiamento radicale: l'uomo dovrebbe cessare di proiettare ciò che c'è di buono sull'immagine di Dio e di considerare sé stesso come un essere solo cattivo. Nell'uomo tanto il male come il bene proverrebbero dall'antinomia di Dio: «*Le inevitabili contraddizioni interne nella immagine di un Dio-creatore possono essere riconciliate nell'unità e nella totalità del "Sé" come coniunctio oppositorum degli alchimisti o come unio mystica. Nell'esperienza del "Sé" non sono più, come prima, gli opposti Dio e uomo, che sono riconciliati, ma piuttosto gli opposti che sono all'interno dell'immagine di Dio stesso. È questo il significato del "servizio divino", del servizio che l'uomo può rendere a Dio, affinché la luce possa emergere dalle tenebre, e il Creatore possa divenire conscio della Sua creazione, e l'uomo di se stesso*»⁴⁷.

La psicologia del profondo e soprattutto la psicologia analitica di Jung non pretendono solamente di essere la spiegazione più completa dei fenomeni che gnosticismo, alchimia, spiritismo e parapsicologia hanno interpretato miticamente o metapsicologicamente, ma riconduce questi fenomeni a realtà psichiche, per esempio, i termini «*"demone" e "Dio" sono sinonimi dell'incoscio*»⁴⁸. La psicologia analitica ha un compito molto particolare, non si tratta solamente di proporre una interpretazione particolare di Dio, dell'uomo e della natura, ma di aiutare il cambiamento dell'uomo. «*In quanto il trattamento analitico rende "l'ombra" cosciente, causa una frattura e una tensione degli opposti,*

che a loro volta richiedono una compensazione nell'unità»⁴⁹.

La ricerca di questa unità presuppone il superamento dei principi etici, cioè la rinuncia a valutazioni morali: «*Il criterio dell'azione morale non può consistere più nella semplice concezione che il bene ha la forza di un imperativo categorico, e che il cosiddetto male può essere assolutamente evitato. Il riconoscimento della realtà del male necessariamente relativizza sia il bene che il male, tramutandoli entrambi nella metà di un contrasto, i cui termini formano un tutto paradossale. Praticamente, ciò significa che il bene e il male perdono il loro carattere assoluto, e noi siamo costretti a riconoscere che ciascuno di essi rappresenta un giudizio*»⁵⁰.

Per questo, Jung distingue la perfezione dalla completezza. L'assolutizzazione del bene porterebbe l'uomo a cercare la perfezione a discapito del male, e Jung sottolinea che si tratterebbe solamente del "cosiddetto male", di ciò che è stato considerato come male, ma che non lo è in senso assoluto. L'uomo dovrebbe aspirare alla totalità, alla completezza, all'integrazione dell'altra metà, del lato oscuro e incoscio della psiche, della cosiddetta "ombra".

In età avanzata sembra che Jung abbia portato a termine un cammino iniziato con il sogno fatto nella sua infanzia: «*Con questo sogno infantile fui iniziato ai segreti della terra: ciò che avvenne allora fu una specie di seppellimento nella terra, e molti anni dovevano passare prima della mia resurrezione. Oggi so che ciò avvenne affinché la massima luce si facesse nell'oscurità. Fu una sorta d'iniziazione al regno delle tenebre: la mia vita intellettuale ebbe le sue inconse origini in quell'epoca*»⁵¹.

9. L'incoscio collettivo

Per lo meno a partire dalle sue letture su spiritismo e parapsicologia, Jung si è interrogato sull'origine di alcune comunicazioni dei *medium* e dei fenomeni paranormali, soprattutto se non potevano essere spiegati alla luce delle conoscenze individuali. Jung ha ampliato così il concetto di incoscio di Sigmund Freud: l'incoscio non conterrebbe solamente elementi psichici repressi durante la vita individuale, ma anche comuni a tutta l'umanità o ai rispettivi antenati, che si sarebbero formati nel corso di tutta la storia della evoluzione. L'incoscio collet-

⁴⁵ IDEM, *Risposta a Giobbe*, 1952, trad. it., in *Jung Opere*, 18 voll., Boringhieri, Torino 2008, vol. XI, *Psicologia e religione*, pp. 337-457 (p. 382).

⁴⁶ *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 392.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 397.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 395.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 393.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 387.

⁵¹ *Ibid.*, p. 40.

tivo sarebbe il patrimonio ereditario spirituale dello sviluppo dell'umanità: «L'inconscio collettivo è la poderosa massa ereditaria spirituale dello sviluppo umano, che rinasce in ogni struttura cerebrale individuale. La coscienza è invece un fenomeno effimero, che serve agli adattamenti e orientamenti momentanei; perciò la sua funzione può essere paragonata a quella dell'orientamento nello spazio. L'inconscio contiene la sorgente delle forze motrici spirituali e le forme o categorie che le regolano, cioè gli archetipi»⁵².

Il termine archetipo può ricordare la teoria degli archetipi della filosofia antica, per esempio quella del filosofo greco Platone (428/427-348/347 a.C.), ma tale accostamento può essere ingannevole: «Mi è stato chiesto più volte di dove provengano mai questi archetipi o immagini originarie. A mio parere la loro origine non è spiegabile se non supponendo che sono sedimenti di esperienze sempre ripetute dall'umanità. [...] L'archetipo è una sorta di disposizione a riprodurre sempre le stesse, o analoghe, rappresentazioni mitiche. Sembra quindi che ciò che si imprime dell'inconscio sia esclusivamente la rappresentazione fantastica soggettiva, provocata dal processo fisico»⁵³.

Secondo Jung, nel processo evolutivo di adattamento si sarebbero sviluppati tanto modelli di reazione a stimoli interni o esterni, gli istinti, quanto disposizioni a percepire la realtà con le stesse categorie: «[...] gli archetipi non sono altro che le forme di manifestazione degli istinti»⁵⁴. L'inconscio collettivo conterrebbe anche alcuni modelli costanti dei processi conoscitivi, gli archetipi: «Le nostre anime, come i nostri corpi, sono composte di elementi individuali che erano già presenti nella catena degli antenati. La "novità" della psiche individuale è una combinazione variata all'infinito di componenti antichissime. Il corpo e l'anima hanno perciò un carattere eminentemente storico»⁵⁵.

Jung si domanda pure, senza trovare una risposta, se alcuni contenuti psichici potrebbero essere un "ricordo" di una vita individuale passata, cioè di una incarnazione anteriore: «Non conosco risposta alla domanda se il karma che io vivo sia il risultato

di mie vite passate, o se non sia il conseguimento dei miei antenati, la cui eredità si somma in me. Sono forse una combinazione delle vite dei miei antenati, e reincarno le loro vite? Sono vissuto già nel passato, come una determinata personalità, e sono tanto progredito in quella vita da essere ora capace di cercare una soluzione? Non lo so. Buddha lasciò aperta la questione, e presumo che egli stesso non ne conoscesse con certezza la risposta»⁵⁶.

Qui si incontrano alcune difficoltà delle teorie di Jung: nelle sue opere descrive la personalità come una maschera, come qualcosa senza sostanzialità ma accidentale, come il ruolo che la società impone a ciascun uomo e che esercita una funzione negativa nascondendo e occultando i contenuti dell'inconscio collettivo. La sua concezione del rapporto fra inconscio collettivo e coscienza individuale può essere descritta come il rapporto fra il mare e un'onda. Le coscienze individuali sarebbero come onde che si sollevano dalla superficie marina, sarebbero solamente un "fenomeno effimero", dotate per qualche tempo di individualità, per sparire poi nella totalità del mare: le caratteristiche della singola onda sono accidentali mentre la sostanza di ogni onda è l'acqua del mare. Nella sua autobiografia, però, Jung non esclude la possibilità che la personalità possa conservare la sua individualità dopo la morte all'interno dell'inconscio collettivo, con la possibilità di animare un altro corpo in una nuova esistenza oppure di emergere nella coscienza di un individuo. Certi contenuti inconsci sarebbero compatibili con differenti interpretazioni: reincarnazionista (ricordi di vite anteriori), spiritistica (le voci interiori sono di antenati o di altra persona morta), psicologica (complessi dell'inconscio collettivo), materialistica (tracce dell'evoluzione scritte nell'eredità genetica).

Non tutti i contenuti dell'inconscio collettivo potrebbero realizzarsi e Jung parla di "Ombra": «Col termine di Ombra intendo il lato "negativo" della personalità, e precisamente la somma delle caratteristiche nascoste, sfavorevoli, delle funzioni sviluppatesi in maniera incompleta e dei contenuti dell'inconscio personale»⁵⁷.

10. Conclusione

La vita di Jung è marcata dal suo interesse per il lato oscuro dell'anima. Già nella sua infanzia sa-

⁵² IDEM, *La struttura della psiche*, in IDEM, *La dinamica dell'inconscio*, trad. it., Boringhieri, Torino 1983, pp. 157-176 (p. 176).

⁵³ IDEM, *Psicologia dell'inconscio*, in IDEM, *Due testi di psicologia analitica*, trad. it., Boringhieri, Torino 1983, pp. 1-120 (p. 70).

⁵⁴ IDEM, *La struttura della psiche*, cit., p. 175.

⁵⁵ *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, cit., p. 284.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 374.

⁵⁷ C. G. JUNG, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 67, nota n. 5.

rebbe stato «iniziato nei segreti della terra»⁵⁸. Dapprima ha cercato di spiegare le sue esperienze per mezzo della teologia protestante, però la lettura dei testi della biblioteca di suo padre non gli sono state di aiuto⁵⁹. Jung ha formulato la sua delusione in alcuni versi dei *Septem Sermones ad Mortuos*: «Ritorniamo da Gerusalemme, dove non abbiamo trovato ciò che cercavamo»⁶⁰, la tradizione ebraica e cristiana non avrebbe offerto risposte alle sue domande. Jung ha approfondito le sue conoscenze con la lettura delle opere spiritistiche, che «aggiungevano un'altra dimensione alla mia vita, il mondo ne guadagnava in ricchezza e profondità»⁶¹ e successivamente con lo studio della gnosi e dell'alchimia. «Ciò che sento come risultato delle vite dei miei antenati, o come karma acquistato in una vita personale, potrebbe forse essere egualmente un archetipo impersonale, che oggi tiene tutto il mondo in sospeso, e mi tocca in modo particolare un archetipo come, per esempio, lo sviluppo attraverso i secoli della triade divina e il suo confronto con il principio femminile; o la domanda ancora senza risposta degli gnostici circa l'origine del male o, con altre parole, l'incompletezza dell'immagine cristiana di Dio»⁶².

Jung descrive qui la sua difficoltà di accettare alcuni principi fondamentali del cristianesimo e l'immagine cristiana di Dio, che dovrebbe essere completata: la Trinità rappresenterebbe solamente la proiezione in una immagine religiosa della parte "luminosa" e maschile della psiche e dovrebbe essere integrata con la parte "oscura" e femminile, sostituendo quindi la concezione della Trinità con una "Quaternità" nella quale Satana rappresenta la quarta persona. Mentre la tradizione cristiana ritiene che il male è carenza di bene, *privatio boni*, per Jung il male "è" e quindi partecipa dell'essere⁶³ e, come è già stato citato, «*Perciò a Dio appartiene sempre anche il demonio*»⁶⁴.

⁵⁸ Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung, cit., p. 40.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 70-71.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 235.

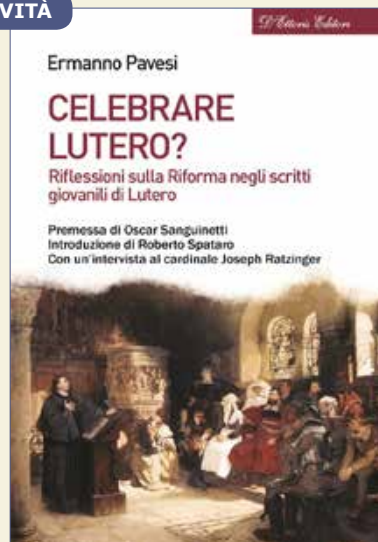
⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Ibid.*, p. 375.

⁶³ Per un approfondimento, cfr. il mio *Dalla Trinità alla "Quaternità"*. Carl Gustav Jung e l'origine divina del male, in *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno III, n. 14, Roma novembre 2011, pp. 55-62. Per l'applicazione della teoria del superamento dell'immagine cristiana di Dio all'interpretazione di avvenimenti storici, cfr. il mio *Carl Gustav Jung e il nazionalsocialismo*, *ibid.*, anno IV, n. 15, Roma gennaio-febbraio 2012, pp. 9-17.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 454.

NOVITÀ



ERMANNNO PAVESI

Celebrare Lutero? Gli inizi della Riforma negli scritti giovanili di Lutero

introduzione di don Roberto Spataro,
S.D.B.

premessa e cura di Oscar Sanguinetti

con un'intervista al card. Joseph Ratzinger

D'Ettoris Editori, Crotone 2017

220 pp., € 16,89

Il volume di Ermanno Pavesi descrive antecedenti e inizi della Riforma protestante attraverso un'analisi sistematica dei primi testi di Lutero, in parte mai tradotti in italiano. Le ampie citazioni da essi aiutano a capire quello che il Riformatore *ex agostiniano* ha veramente detto e scritto e consentono di approfondire il suo pensiero e le sue motivazioni, strettamente legati alla sua crisi spirituale.



Rousseau ci viene in genere presentato come il campione della libertà e dei diritti umani, nonché come massimo ideologo della democrazia politica. In realtà, come fa Nisbet, basta una lettura non prevenuta del Contratto sociale per accorgersi che in realtà nel pensiero del ginevrino si annidano i germi e si possono dedurre i paradigmi dei peggiori totalitarismi novecenteschi, quello nazionalsocialista tedesco e quello comunista sovietico, accomunati dalla medesima visione dello Stato moderno come onnipotente strumento di inveroimento della rispettiva ideologia



NICOLAS HENRI JEURAT DE BERTRY (1728-1796), *Allegoria di Rousseau e la Rivoluzione francese*, 1793, olio su tela, Musée Carnavalet, Parigi

Rousseau totalitario*

Robert A. Nisbet

La ricerca di precursori intellettuali dello Stato totalitario è stata una pratica assai diffusa negli ultimi anni. Nomi impressionanti del passato come quelli di Niccolò Machiavelli (1469-1527), di Thomas Hobbes (1588-1679), di Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) e di Friedrich Nietzsche (1844-1900) sono stati associati, ancorché con diversi esiti, alle fondamenta intellettuali del totalitarismo. Sarebbe superfluo riesaminare qui i ragionamenti e i criteri con cui questi e altri pensatori sono stati posti in connessione con le ideologie autoritarie contemporanee¹. Basti dire che in generale è il carattere as-

solutistico della struttura politica dello Stato totale² il criterio con cui sono stati scelti i pensatori del passato. La notevole avversione di ognuno dei personaggi sopra menzionati contro il regime popolare ha reso sicura la loro scelta quale precursore dello Stato totale.

Non vi è dubbio che negli scritti di ciascuno di questi uomini vi sono concetti e affermazioni che li legano in qualche modo agli Stati contemporanei che esistono in Germania e in Russia. Eppure, a dispetto di tali elementi accomunanti, le teorie di costoro disegnano per lo più un ordinamento di società alquanto diverso da quello che si può rilevare, per

* Articolo tradotto da *The Journal of Politics*, anno V, n. 2, University of Southern California, Los Angeles (CA) maggio-luglio 1943, pp. 93-114. ROBERT ALEXANDER NISBET (1913-1996) è stato uno dei pochi docenti di sociologia americani di orientamento conservatore. La sua opera politica più nota è *Conservatism. Dream or Reality?*, del 1986.

¹ Nisbet scrive in piena Seconda Guerra Mondiale, quando i regimi autoritari e totalitari sono numerosi in Europa e altrove.

² Nisbet per "Stato totalitario" usa due diverse espressioni: "totalitarian state" e "total state", ma il senso sembra il medesimo, ovvero uno Stato assoluto che penetra con la sua ideologia e controlla l'intero corpo sociale.

esempio, nella Germania contemporanea. Sebbene il cinismo politico di Machiavelli, l'assolutismo di Hobbes e di Hegel e l'esaltazione della forza di Nietzsche sono tutti fattori rilevanti nel modo di operare dello Stato totale, non sono tuttavia le qualità che ne costituiscono l'essenza. Tali fattori sono, in senso filosofico, accidentali. Insieme con l'antisemitismo, la polizia segreta e la negazione dei diritti civili delle minoranze, si sono presentati di frequente nella storia degli Stati europei e sarebbe strano in effetti se non fossero parte dell'agire dello Stato totale.

Ciò che nella storia d'Europa a partire dal tardo impero romano distingue il totalitarismo da ogni altro fenomeno non è tanto la presenza dei fattori nominati all'interno del regime politico, quanto il rapporto radicale fra lo Stato e la società tradizionale. Riconoscere questo aspetto nel pensiero di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) significa porlo nel novero delle fonti intellettuali del totalitarismo. Machiavelli, Hegel, Nietzsche, persino Hobbes, nelle loro rispettive teorizzazioni, lasciano in larga misura intatta la struttura della società prepolitica. Il *Leviatano* di Hobbes³, se metteva in catene la religione, la famiglia e i sodalizi umani, non aboliva la loro esistenza come realtà distinte dallo Stato. In Hegel l'esistenza della società tradizionale è ritenuta fondamentale per realizzare lo Stato ideale e l'atteggiamento di Nietzsche verso lo Stato monistico è di avversione. Nell'assorbimento di tutte le forme di società nella forma unitaria dello Stato che Rousseau teorizza si può osservare il primo inconfondibile manifestarsi della teoria totalitaria della società. Più forse di qualsiasi altro teorico, Rousseau, con il suo stile assolutamente smagliante, ha divulgato la visione dello Stato e della società che è alla base del totalitarismo e che ha reso nei fatti possibile l'accettazione dello Stato totale in questo secolo [XX].

II

È un errore, e forse un errore pericoloso, trovare l'essenza del totalitarismo solo nel regime dittatoriale. Ed è quanto meno un'analisi superficiale quella che afferma di vedere nel nazionalsocialismo solo una variante dell'autocrazia politica, tutt'uno con l'assolutismo di diritto divino del XVII secolo. Una simile analisi può avere conseguenze sgradite se la si assumesse da sola come la base di misure preventive contro il totalitarismo, come quelle che si stanno

prendendo da noi. Saremmo poco intellettualmente preparati se sentissimo di poterci rifugiare in un sistema educativo che si limiti ad avvertire gli studenti di guardarsi dal dispotismo individuale, dalle dottrine basate sulla forza e dall'assolutismo. Il totalitarismo, se sorgerà in America, non farà apparire così volgare la sua natura ideologica.

Il vero significato del totalitarismo non deve essere dedotto dalla forma di governo non parlamentare che esso assume. Ciò che conferisce unicità storica agli ordinamenti sociali della Germania e della Russia è il nuovo rapporto fra Stato e società che prevale in quei Paesi. Non è l'assolutismo politico di un singolo individuo o di una piccola cricca che fa la differenza: è piuttosto l'invasione su vasta scala della struttura statale ai danni della sfera della società tradizionale che definisce gli ordinamenti tedeschi e russi contemporanei. Nel Settecento la Francia fu dominata da un despota, da un "dittatore", se vogliamo, ma la Francia di allora mostrava ben pochi segni di totalitarismo. La celebre affermazione di autorità personale attribuita a Luigi XIV di Borbone (1638-1715) [*«L'État c'est moi»*] apparirà, in retrospettiva, una confessione della debolezza dello Stato francese, piuttosto che una testimonianza della sua forza. Nel Medioevo la formidabile barriera rappresentata dal potere sociale si ergeva fra il sovrano e il dominio centralizzato del popolo, una barriera che non sarà rimossa se non dalla Rivoluzione. L'autoritarismo moderno deriva in realtà dalla Rivoluzione francese, proprio come la sua ideologia ha origine in Rousseau. La straordinaria avanzata del collettivismo moderno è avvenuta in sincronia con il declino dell'autorità sociale⁴ e dei corpi sociali, che esigevano fedeltà di tipo individuale. Fra il neo-medievalismo dei secoli XVII e XVIII, con la sua consolidata ragnatela di autorità sociali, e il mondo contemporaneo si stende tutta la catena di forze, molte delle quali eredità della Rivoluzione, che hanno disintegrato le strutture della società tradizionale e dilatato l'idea di Stato unitario. Il genio sinistro dei *leader* totalitari ha riconosciuto queste forze e le ha perfezionate sistematicamente. Il vero significato dell'autoritarismo moderno non può essere lasciato fuori dalla marea di eventi, molti dei quali di segno democratico, che hanno così profondamente sradicato l'Europa nei secoli XVIII e XIX.

Il totalitarismo, come sottolineava Hermann Raushning (1887-1982), è soprattutto una ideologia di stampo nichilistico, diretta non solo contro l'etica della società tradizionale, ma anche contro le sue

³ Cfr. THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, a cura di Roberto Giammanco (1926-2013), 2 voll., UTET. Unione Tipografica Editrice Torinese, Torino 1955.

⁴ Cioè "spalmata" sulla società.

forme strutturali. Esso rappresenta l'assorbimento finale nel quadro amministrativo dello Stato di tutti i limiti e poteri che prima risiedevano nei corpi e nelle associazioni che compongono la società prepolitica. La distinzione cristiana fra società e Stato, fra potere sociale e sovranità politica, viene cancellata. Le autorità e le responsabilità che appartengono per natura a corpi come la famiglia, la chiesa, il sindacato e le confraternite vengono distrutti o, piuttosto, tramutati in un'unica struttura di potere, quella dello Stato. L'effetto del totalitarismo, sia nella versione bolscevica, sia in quella fascistica, è di imporre al pluralismo di soggetti della società tradizionale l'accentramento che è intrinseco allo Stato moderno. Totalitarismo vuol dire dissoluzione dei legami sociali in cui si articola un popolo: la famiglia, la chiesa o l'università, e sostituzione di tali legami con connessioni uno-a-uno, da cittadino a cittadino. Significa ridurre l'uomo sociale all'uomo politico e sostituire lo Stato, da solo, alla miriade di relazioni di cui è costruita la società tradizionale.

L'obiettivo evidente di un ordinamento totalitario è la politicizzazione del mondo sociale, l'atomizzazione dei corpi sociali e l'inglobamento completo della personalità individuale nella grigia disciplina di uno Stato-guarnigione⁵. «Ciò che fa del fascismo un cambiamento epocale, una svolta nella storia, è che per la prima volta l'umanità assiste non al dominio, ma alla distruzione della società; la polverizzazione di tutti i gruppi; della fusione dei diversi strati della società dentro le folle; la trasformazione di queste folle in un'unica istituzione sociale dominata e diretta da dottrine che mirano a garantire uno Stato eterno, nel quale nulla potrà cambiare»⁶. L'ordine totalitario è un *unicum* nella storia moderna, perché esso attenua, poi cancella la distinzione fra società e Stato: è lo Stato della massa indifferenziata, dove la sola differenza è quella politica. Le *differentia* sociali, tanto quelle verticali quanto quelle orizzontali, sono abolite e l'intera popolazione umana è contenuta entro una organizzazione che inizia e finisce con lo Stato.

⁵ Il riferimento è al concetto del sociologo americano HAROLD DWIGHT LASSWELL (1902-1978), esposto nell'articolo *The Garrison State*, in *American Journal of Sociology*, vol. XLVI, n. 4, gennaio 1941, pp. 455-468.

⁶ EMIL LEDERER (1882-1939), *Lo Stato delle masse. La minaccia della società senza classi*, 1940, trad. it., a cura di Mariuccia Salvati, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 37. Cfr. anche ERNST FRAENKEL (1898-1975), *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship*, trad. ingl., Oxford University Press, Oxford (UK) 1941, per alcuni casi specifici di contenzioso che illustrano il passaggio del potere politico sociale in Germania.

Questa proprietà del totalitarismo, questo rapporto radicalmente nuovo che si crea fra l'associarsi umano e lo Stato, rende fruttuoso lo studio di Rousseau come antecedente intellettuale dell'ideologia totalitaria. Finché la nostra visione dei bolscevichi e dei nazionalsocialisti si ferma alle forme assolutistiche e non parlamentari dei due regimi, il significato di Rousseau rimane oscuro. Nella sua teoria della società e nella sua concezione del rapporto fra società e Stato possiamo vedere i germi della filosofia sottesa al moderno Stato di massa. Ammesso che l'ideale di Rousseau fosse la democrazia pura nell'ordine politico, le ricadute sociali della sua teoria dello Stato sono non meno drastiche di quelle di un qualsiasi filosofo filo-totalitario moderno. Le idee di Rousseau hanno avuto l'effetto di rendere lo Stato uno *standard*, di renderlo onnipervasivo [*all-in-all*] e, in questo percorso, di atomizzare le forme tradizionali di società che non rientrano nei confini del puro Stato. Qui sta in essenza la relazione di Rousseau con lo Stato totale, una relazione che merita un'analisi di qualche dettaglio.

III

Sono due i soggetti che dominano il pensiero di Rousseau: l'individuo e lo Stato. Nella sua mente, essi sono entrambi allo stesso tempo sovrani e, insieme, formano l'unica base di un ordine umano giusto. L'effetto di questa tesi è la convergenza dell'individualismo radicale da un lato e dell'autoritarismo assoluto dall'altro. L'esistenza parallela di questi due filoni di pensiero nelle opere di Rousseau è stata oggetto di parecchie accuse di incoerenza, che, però, non sono vere. Le idee di Rousseau, per quanto contraddittorie esse possano sembrare a prima vista, fondano uno dei sistemi di pensiero più logicamente articolati nella storia della teoria politica. La deformazione autoritaria così evidente nel *Discorso sull'economia politica*⁷ è il complemento perfetto dell'individualismo così manifesto nel *Discorso sulla disuguaglianza*⁸. Entrambe le deformazioni si ritrovano, unite, nel *Contratto sociale*⁹ e fanno di questa opera un manifesto che servirà con la medesima appropriatezza tanto il principio libertario del 1789

⁷ Cfr. JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, 1758, trad. it., in IDEM, *Scritti politici*, introduzione di Eugenio Garin (1909-2004), a cura di Maria Soro Garin (1908-1998), 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, vol. I, pp. 277-322.

⁸ Cfr. IDEM, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, 1755, *ibid.*, vol. I, pp. 119-276.

⁹ Cfr. IDEM, *Contratto sociale*, 1762, trad. it., a cura di Giovanni Ambrosetti (1915-1985), La Scuola, Brescia 1986.

quanto il principio autoritario del 1793. L'armonia che intercorre fra queste due distorsioni intellettuali si fa evidente quando ci rendiamo conto di quali sono gli oggetti contro i quali ciascuna è diretta.

L'individualismo di Rousseau non è l'individualismo di un William Godwin (1756-1836); non è l'affermazione libertaria di diritti assoluti contro lo Stato. La difesa appassionata che fa Rousseau dell'individuo nasce dalla sua opposizione alle forme e alle usanze della società. Il professor Charles Edwyn Vaughan (1854-1922) commenta: «[...] quello che suscita l'avversione e il sospetto di Rousseau, non è lo Stato, ma le società di qualsiasi tipo, del tutto a prescindere dai legami civici che di fatto le tengono insieme. Il suo ideale, come nel Discorso e nell'Emilio, è senza dubbio la libertà individuale: libertà, tuttavia, non nel senso di immunità dal controllo dello Stato, ma in quello di ritirata da ogni forma di oppressione e di corruzione della società»¹⁰. È questo l'ideale che anima la filosofia educativa dell'Emilio¹¹, ossia la fede nella bontà e perfettibilità dell'individuo quando esso sia protetto dalla corruzione prodotta dalla società. Ma è, forse più di altri, il tema fondamentale delle *Confessioni*¹². Lo splendore dell'isolamento dalla società è il *Leitmotiv* che ricorre più e più volte nei passaggi di questa opera¹³. Questo ideale è implicito anche nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, dove ogni fase di avanzamento del processo che elimina l'individuo da quell'isolamento che era la sua esistenza nello stato di natura, è visto come un momento sulla via della degenerazione. Non è lo Stato che ispira l'ostilità di Rousseau, ma la durezza, le disuguaglianze e le disarmonie della società civile. In una lettera a Honoré Gabriel Riqueti di Mirabeau (1749-1791), egli scrive: «[...] il conflitto fra uomini e leggi, che mette lo Stato in una guerra intestina incessante fra i suoi membri è la peggiore di tutte le condizioni politiche»: bisogna, quindi, «[...] trovare una forma di governo che metta la legge al di sopra

dell'uomo»¹⁴.

I legami sociali tradizionali, quelle relazioni che generalmente indichiamo come sociali, sono i lacci che per Rousseau sono il simbolo delle catene dell'esistenza. Da queste catene egli desidera emancipare l'individuo e vuole sostituire le loro clamorose disuguaglianze con una condizione di uguaglianza generale che si avvicini il più possibile a quella dello stato di natura. «[...] Ogni cittadino sia in una perfetta indipendenza da tutti gli altri, in una estrema dipendenza dalla città: ciò che si fa sempre con gli stessi mezzi, perché non vi ha che la forza dello Stato che faccia la libertà dei suoi membri»¹⁵. Non vi è altra affermazione negli scritti di Rousseau che meglio di questa formuli il tema di fondo della sua filosofia politica. Essa contiene in essenza le tesi dei due *Discorsi* e del *Contratto sociale*. Il suo ideale è l'indipendenza dell'individuo, ma una indipendenza, come qualcuno farà osservare, non dallo Stato, ma dagli altri membri della società.

La stessa affermazione manifesta qual è per Rousseau la funzione dello Stato. La sua missione è di attuare l'indipendenza dell'individuo dalla società garantendo che l'individuo possa dipendere solo da se stesso. Lo Stato è il mezzo attraverso il quale l'individuo può essere liberato da quelle tirannidi limitative che formano la società. È l'agenzia emancipatrice che consente all'individuo di sviluppare i suoi germi latenti di bontà fino ad allora frustrati da una società ostile. Rousseau dichiara che, entrando nella sfera dello Stato puro, esso, «[...] conferendo alle sue [dell'uomo] azioni la moralità che loro mancava in precedenza, [...] di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo»¹⁶. Lo Stato appartiene dunque all'essenza dell'essere potenziale dell'uomo e, lungi dall'essere una forma di controllo del suo sviluppo, è l'unico mezzo con cui tale sviluppo può avvenire. Grazie al potere dello Stato, all'uomo sono risparmiate le lotte e le forme di tirannide che nascono dalle sue passioni egoistiche e distruttive. Ma per uscire dalla disarmonia della società e per vivere nella pace spirituale dello

¹⁰ CHARLES EDWYN VAUGHAN, *Introduction*, in J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, a cura di Idem, Manchester University Press-Longmans, Green & Co., Londra-New York-Bombay 1918, pp. XI-LXXII (p. XIV); consultabile alla pagina <<https://archive.org/stream/ducontratsocial00vauggoog#page/n19/mode/2up>>.

¹¹ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio e Sofia o i solitari*, 1762, trad. it., a cura e con un saggio introduttivo di Jole Orsenigo, Mimesis, Sesto San Giovanni (Milano) 2017.

¹² Cfr. IDEM, *Le confessioni*, 1782-1789, trad. it., introduzione e traduzione di Giorgio Cesarano (1928-1975), 8ª ed., Garzanti, Milano 2009.

¹³ Cfr. in particolare le pagine di chiusura delle *Confessioni*.

¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Lettera al Marchese di Mirabeau*, Trye, 26-7-1767, in *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, a cura di Théophile Dufour (1844-1922), 20 voll., Colin, Parigi 1932, vol. XVII, *Fin de Séjour en Angleterre et retour en France. Fleury-sous-Meudon et Trye le Château 25 Mars-26 Novembre 1767*, pp. 155-159 (p. 157).

¹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, trad. it., a cura di Giovanni Ambrosetti (1915-1985), La Scuola, Brescia 1986, libro II, cap. 12, p. 74 (corsivo mio).

¹⁶ *Ibid.*, libro I, cap. 8, p. 27. Nelle *Confessioni* Rousseau dice che era venuto a vedere che l'azione politica era l'unico mezzo per promuovere la morale.

Stato, dev'esserci l'«alienazione totale di ogni associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»¹⁷.

L'accento di Rousseau sulla comunità è stato troppo spesso interpretato in un senso che è estraneo ai suoi scopi. I suoi commentatori hanno occasionalmente descritto la sua "comunità" come la rinascita del concetto che era scomparso con il Medioevo. La solidarietà mistica che Rousseau predica non è però la solidarietà della comunità creata dal diritto consuetudinario e non scritto. La comunità sociale, come esisteva nel pensiero di Tommaso d'Aquino (1225-1274) o, più tardi, nella teoria di Johannes Althusius (1563 ca.-1638), è una comunità di comunità, un aggregato di corpi minori moralmente integrati fra loro. La solidarietà di questa comunità nasce dalle osservanze morali e sociali di questi corpi minori. La sua unità non è il risultato del fatto che esse sono permeate dalla legge del sovrano, che scende dall'alto su tutte e singole le componenti della struttura gerarchica. La comunità di Rousseau, invece, è una comunità *politica*, indistinguibile dallo Stato e che condivide tutte le qualità uniformatrici dello Stato. Nella sua accezione essa possiede una unità morale, ma una unità che le è conferita dalla volontà sovrana dello Stato e che è guidata dal regime politico. Così, per indicare la struttura unitaria della sua comunità politica, egli usa la consueta analogia di tipo organico¹⁸. La stessa centralizzazione del coordinamento che esiste nel corpo umano deve dominare la struttura della comunità: l'unità le viene conferita dal cervello, che, nell'analogia di Rousseau, rappresenta il potere sovrano. La Volontà Generale è l'analogo della mente umana e, come tale, deve rimanere unificata e indistinta come la mente stessa. La "*volonté générale*", come egli è attento a indicare, non è sinonimo di "*volonté de tous*", volontà di tutti: è la volontà dell'organismo politico, una entità che ha una vita autonoma del tutto separata da quella dei singoli membri di cui è costituita.

Nella sua realtà sovra-umana è sempre giusta e, mentre la "*volonté de tous*" può essere spesso indotta in errore, la Volontà Generale non devia mai dalla più rigorosa rettitudine. La Volontà Generale è indivisibile, inalienabile e illimitabile. Richiede l'obbedienza incondizionata di ogni individuo nella comunità e implica l'obbligo di ogni cittadino di

rendere allo Stato tutto ciò che lo Stato ritiene opportuno chiedere. Questa preminenza dello Stato nella vita dell'individuo non è però dispotismo: è la base necessaria della vera libertà individuale. «*Perché dunque il contratto sociale non sia una formula vana, deve racchiudere tacitamente questo impegno che solo può dare la forza agli altri, e cioè che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo politico; il che non significa altro se non che lo si forzerà ad essere libero*»¹⁹. In quest'ultima frase si rivela chiaramente il rapporto fra individualismo e autoritarismo nel pensiero di Rousseau. La stessa logica dei valori che lo porta a confinare entro lo Stato limitare la moralità della vita, lo costringe del pari a considerare lo Stato come la sfera della libertà. L'individuo vive una vita libera solo nella sua completa alienazione allo Stato onnipotente. Lo Stato è il liberatore dell'individuo dagli oneri della società.

Gli elementi di totalitarismo impliciti nel pensiero di Rousseau non nascono semplicemente dalla sua rigorosa teoria della sovranità. La critica più comune nei suoi confronti — cioè che la sua teoria crea un potere illimitato — è applicabile a tutte le teorie monistiche della sovranità. In ogni teoria sociale, in cui figura lo Stato sovrano come concetto, è implicita quanto meno l'idea di un potere potenzialmente privo di restrizioni. Ciò che rende unica la dottrina di Rousseau non è tanto il suo rigore, quanto la sua identificazione sottile ma esplicita con la libertà. Ciò che nel giudizio della maggior parte degli uomini è schiavitù è esaltato come libertà da Rousseau. Considerare la struttura di potere dello Stato come il solo dispositivo mediante il quale l'individuo è "costretto a essere libero" è un modo di ragionare che separa Rousseau dalla tradizione liberale. La fraseologia liberale, che egli adotta, in questo caso semplicemente rafforza l'autoritarismo che le è sotteso. Quello che Rousseau chiama libertà è in fondo niente più della libertà di fare ciò che lo Stato nella sua onniscienza determina. La libertà per Rousseau è la sincronizzazione di ogni esistenza sociale con la volontà dello Stato, la sostituzione della diversità culturale con l'egualitarismo meccanico. Altri scrittori hanno ritenuto ideale un tale ordine nell'interesse forse della giustizia o della stabilità, ma Rousseau è il primo ad associarvi il valore della libertà. In esso risiede l'au-

¹⁷ *Ibid.*, libro I, cap. 6, p. 20; cfr. anche libro II, cap. 4. Alla luce di questa e delle citazioni precedenti, è difficile capire i motivi della posizione assunta da molti studenti secondo cui la dottrina di Rousseau non implichi l'affermazione della sottomissione dell'individuo allo Stato.

¹⁸ Cfr. il *Discorso sull'economia politica* (cit., pp. 280-281), dove l'analogia è sviluppata in dettaglio.

¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., libro I, cap. 7, p. 25 (corsivo mio). Questa dichiarazione è la misura di quanto grottesca sia la concezione della libertà di Rousseau e della sua riconducibilità alla filosofia collettivistica della "libertà forzata": mediante tale fraseologia Rousseau, più di ogni altro filosofo politico, ha divulgato l'idea di Stato moderno.

tentica unicità della sua teoria della sovranità.

È tuttavia nell'influenza esercitata dalla Volontà Generale di Rousseau sulla società tradizionale che diventa manifesta la piena portata del suo contenuto totalitario. Come ho spiegato, l'oggetto dell'avversione di Rousseau è la società e il merito specifico dello Stato sta nel suo potere di emancipare l'individuo dalla società tradizionale. La relazione fra gli individui che forma la Volontà Generale, e che è il vero Stato, è ovviamente estremamente delicata. Essa deve essere unitaria e indivisibile perché la sua natura possa pienamente dispiegarsi. In breve, dev'essere protetta dall'azione di vincoli, veicolati da canali esterni. «Per la stessa ragione — scrive — che la sovranità è inalienabile, essa è indivisibile [...] la Volontà è generale, non lo è affatto»²⁰. Per conseguire la sovranità pura, cioè che non sia ostacolata dalle influenze sociali e che comprenda l'intera personalità dell'uomo, è necessario che le fedeltà sociali tradizionali siano abrogate. Una Volontà unitaria, generale, è incompatibile con l'esistenza di associazioni più piccole e, dunque, vanno bandite.

«Se quando il popolo, sufficientemente informato, delibera, i cittadini non avessero nessuna comunicazione fra di loro, dal gran numero di piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si fanno delle consorterie e delle associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diviene generale rispetto ai suoi membri sono coinvolti e in particolare riguardo allo Stato. Si può dire allora che non vi sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma solamente quante sono le associazioni. [...] Importa dunque, per avere l'espressione esatta della volontà generale, che non vi sia società parziale nello Stato, e che ciascun cittadino non pensi che da se stesso»²¹.

Proscrivere tutte le forme associative tranne quella che s'identifica con l'intero organo dello Stato: questa è la proposta drastica di Rousseau. E questo non va considerato uno di quei commenti frettolosi e avventati per i quali Rousseau è famoso. E non è vero che la sua messa bando delle associazioni non sia in disarmonia con il resto del suo pensiero. Si è

visto che l'*animus* di Rousseau è ostile alla società, a quei legami che fanno dipendere gli individui l'uno dall'altro. Si è anche visto che la sua concezione della sovranità implica gli attributi di unità e di indivisibilità: la Volontà Generale è *generale* o altrimenti non è nulla. Non è poi logico che il diritto delle associazioni di tipo prepolitico debba essere duramente limitato? Nel suo precedente *Discorso sull'economia politica* Rousseau aveva presentato questa analisi del rapporto fra associazioni e Stato quasi con le stesse parole²². Non vi deve essere alcun vincolo di lealtà, nessuna affiliazione sociale, nessuna interdipendenza, salvo quelli che sono simboleggiati dalla Volontà Generale. La società dev'essere un aggregato di atomi tenuti rigidamente insieme dalla volontà sovrana del solo Stato²³.

L'implicazione pratica di questa dottrina si comprende perfettamente da come Rousseau considera la religione. Una chiesa indipendente nella società, come qualsiasi forma di lealismo prepolitico, costituirebbe un'interferenza con il funzionamento della Volontà Generale. Essa rappresenterebbe una carenza di quella unità spirituale che Rousseau ha in così alta stima nel suo modello di ordine politico. Eppure ciò non significherebbe reprimere le inclinazioni religiose dell'uomo, poiché «[...] non appena gli uomini vivono in società, hanno bisogno di una religione che ve li mantenga. Non è mai esistito un popolo e non esisterà mai un popolo senza religione; e se nessuno gliene desse una, se la farebbe da

²² Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 282. Alfred Cobban nel suo *Rousseau and the Modern State* (2^a ed., Allen & Unwin, Londra 1964), ha cercato di disculpare Rousseau, in una certa misura, in base al fatto che altri in quell'età hanno espresso gli stessi sentimenti e che molte delle corporazioni e delle società religiose meritavano di essere bandite. Cobban avrebbe anche potuto menzionare che lo sviluppo di tutta la teoria della sovranità dal XV secolo si è basata sulla limitazione dei corpi sociali. Il paragone di Hobbes delle associazioni con i «vermi negli intestini dell'uomo naturale» [*Leviatano*, libro III, cap. 29, *Of Those Things that Weaken or Tend to the Dissolution of a Commonwealth*, trad. it., *Il Leviatano*, cit., vol. I, pp. 360-376 (p. 375)] chiarisce quale sia l'effetto restrittivo che il suo *Leviatano* ha sui corpi sociali. Ma la teoria della sovranità di Rousseau è, per sua stessa natura, fondata sulla completa *dissoluzione* dei lealismi più piccoli.

²³ Il professor Fernand Baldensperger (1871-1958), in uno studio su Rousseau e il romanticismo, scrive penetrantemente dell'«[...] indifferenza o l'ostilità agli intermediari nella società» di Rousseau (cfr. *Rousseau et le Romantisme*, in IDEM (a cura di) *Jean-Jacques Rousseau, leçons faites a l'Ecole des hautes études sociales*, Alcan, Parigi 1912, pp. 279-303; p. 284). Rousseau — continua l'autore — desidera l'«[...] emancipazione dell'io — non come si dice sovente da ogni vincolo, ma da quelle tutele intermedie fra l'individuo e le entità totali» (*ibidem*).

²⁰ *Ibid.*, libro II, cap. 2, p. 36. Rousseau aveva solo disprezzo per coloro che pensavano in termini di sovranità divisa.

²¹ *Ibid.*, libro II, cap. 3, pp. 39-40. Rousseau cita, con ammirazione, la «sublime istituzione» (cfr. *ibid.*, p. 40) di Licurgo (IX-VIII sec. a.C.) e, in una nota (*ibidem*), cita Niccolò Machiavelli (1469-1527) come testimone a favore del divieto delle associazioni. Che Rousseau temperi la severità di questo decreto aggiungendo una breve frase su un "secondo miglior" sistema non attenua l'effetto della sua preferenza per l'unitarietà.

se o sarebbe ben presto annientato»²⁴. Ma, sostiene Rousseau, non è sufficiente che una nazione abbia una religione. Nella mente del popolo la religione deve identificarsi con i valori della vita nazionale, altrimenti creerà la disunione e violerà la Volontà Generale. Non basta che una religione faccia degli uomini buoni: deve fare dei buoni cittadini. La religione, prima di ogni altro soggetto, ha una responsabilità nei confronti del perseguimento delle finalità della città o della politica. Deve riflettere, soprattutto, l'unità essenziale dello Stato e la sua esistenza si giustifica solo nella misura in cui essa favorisce questa unità²⁵.

Alla luce di questi criteri, il cristianesimo va bocciato come religione del vero Stato: «*Il Cristianesimo è una religione tutta spirituale, che stacca gli uomini dalle cose terrene: la patria del cristiano non è di questo mondo*»²⁶. Ma contro il cristianesimo vi sono obiezioni ancora più forti. «[La carità cristiana non è in grado consentire a un uomo a pensare a malapena dei suoi vicini²⁷.] *Il Cristianesimo predica solo servitù e dipendenza. Lo spirito del Cristianesimo è troppo favorevole alla tirannide perché esso non ne approfitti sempre. I veri cristiani sono fatti per essere schiavi, lo sanno e non se la prendono: questa breve vita per loro ha troppo scarso valore*»²⁸. Non si può sottovalutare il fatto che quello che Rousseau disprezza è quella umanità intrinseca alla fede cristiana. Quelle che sono le sue virtù, ci dice, sono in realtà i suoi vizi, perché una società di cristiani, pur con tutta la sua perfezione, non sarebbe né la più forte, né la più duratura. Proprio la sua perfezione lo priva del suo legame unitivo. La svalutazione della legge secolare e del valore della nazione intrinseci alla mentalità cristiana, significherebbe il disfacimento di quella unità che è indispensabile al vero Stato²⁹. Lo spirito di sottomissione implicito

nel cristianesimo impedirebbe di fiorire allo spirito marziale. «*Metteteli a confronto con quei popoli generosi e che l'ardente amore della gloria e della patria divorano. Supponete la vostra repubblica cristiana di fronte a Sparta o Roma; i cristiani saranno battuti, schiacciati, distrutti prima di avere avuto il tempo di raccapazzarsi*»³⁰. Finché il cristianesimo non fu accettato, gli antichi romani erano dotati di valore militare, ma «[...] quando la Croce ebbe cacciato l'aquila, tutto il valore romano disparve»³¹. Il cristianesimo, dunque, a causa del suo pacifismo e della sua svalutazione dello Stato e per la sua concentrazione sull'uomo e non sul cittadino, deve essere sostituito da un'altra religione, che incorporerà perfettamente la quantità di ardore nazionalistico necessaria allo Stato.

Bisogna istituire una religione puramente civile, di cui il Sovrano deve fissare i dogmi. «[La legge] non può obbligare nessuno a crederli, ma può bandire dallo Stato chi non ci crede»³². «*Se qualcuno, dopo aver riconosciuto questi dogmi, si comporta come se non ci credesse, sia punito con la morte: ha commesso il più grave dei delitti: ha mentito davanti alle leggi*»³³. Ad altre fedi sarà permesso di esistere parallelamente alla religione civile, purché non vi sia alcunché nei loro articoli che il Sovrano ritenga contrari alla crescita della cittadinanza: «[...] sono da tollerare tutte quelle [religioni] che tollerano le altre purché i loro dogmi non siano per nulla in contrasto con i doveri dei cittadini»³⁴. Va ricordato peraltro che i criteri di una buona cittadinanza sono di vasta portata. La critica preliminare di Rousseau al cristianesimo sulla base della sua inconciliabilità intrinseca con la buona cittadinanza dovrebbe servire come il granello di sale con cui prendere i suoi proclami di tolleranza. I dogmi della religione civile fissati dal Sovrano hanno come obiettivo fondamentale di cementare il contratto sociale. Si è già visto che i valori più basilari del cristianesimo come minimo non sono considerati compatibili con lo Stato. Si

²⁴ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale o saggio sulla riforma della repubblica (Prima Redazione)*, libro III, cap. 1, trad. it., in IDEM, *Scritti politici*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, vol. II, pp. 3-80 (p. 62).

²⁵ Rousseau fa oggetto di un'attenzione esclusiva Hobbes come colui che ha «[...] osato proporre di riunire le due teste dell'aquila ... Non è tanto ciò che vi è di orribile e di falso nella sua politica, ma quanto vi è di giusto e di vero che l'ha resa odiosa» (J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., libro IV, cap. 8, p. 181). Come si vedrà fra poco, l'assorbimento della religione da parte dello Stato è un processo più radicale in Rousseau che non in Hobbes.

²⁶ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale o saggio sulla riforma della repubblica (Prima Redazione)*, cit., p. 64.

²⁷ Questa frase non si riscontra nel testo citato da Nisbet.

²⁸ *Ibid.*, p. 65.

²⁹ Il professor Vaughan ha osservato: «*La denuncia di Rousseau contro il cristianesimo, di fatto, non è perché*

esso è asociale ma perché è sociale; perché abbatte tutte le barriere che lo Stato erige e senza le quali lo Stato deve cadere in rovina; perché i legami che esso intesse non sono fra i cittadini, ma fra gli uomini» (J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, cit., p. 162; nota relativa alla p. 113).

³⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale o saggio sulla riforma della repubblica (Prima Redazione)*, cit., p. 65.

³¹ J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., libro IV, cap. 8, p. 187.

³² J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale o saggio sulla riforma della repubblica (Prima Redazione)*, cit., p. 66.

³³ *Ibid.*, p. 67.

³⁴ *Ibid.*, p. 68.

può forse speculare sulla misura in cui la tolleranza come pratica politica sarebbe ritenuta paragonabile alla religione civile.

Rousseau esalta la religione politica, che in sostanza è indistinguibile dalla legge del Paese. Come il suo antesignano Hobbes, Rousseau ritiene il peccato nulla più di una trasgressione della legge civile: qui sta l'obiettivo che ispira *la religion civile*. Rispetto per il Sovrano, fedeltà solo allo Stato e subordinazione di tutti gli interessi alla legge del regno: questi sono gli attributi principali della religione civile proposta da Rousseau. Il simbolo della *patrie* è supremo: religione e patriottismo saranno solo due aspetti della medesima cosa³⁵.

Poco meno di quanto non lo debba la religione, la famiglia stessa, come una persona giuridica, dev'essere radicalmente adattata alle esigenze della Volontà Generale. La moralità è essenzialmente una condizione civica e senza cittadinanza non vi può essere virtù. "Create dei cittadini e avrete tutto quel che serve". Formare questi cittadini non è il lavoro di un giorno, né è una responsabilità che può essere lasciata alle pigre influenze della società tradizionale. Lo Stato unitario richiede un rimodellamento della natura umana in modo che non vi siano fastidi per il corpo politico. Secondo Rousseau: «*Colui che osa intraprendere di dare stabile istituzione ad un popolo, deve sentirsi capace di cambiare, per così dire, la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in parte di un più grande tutto da cui questo individuo riceve in qualche maniera la sua vita e il suo essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuta dalla natura. Occorre, in una parola, che egli tolga all'uomo le sue forze proprie per dargliene di estranee, forze di cui egli non possa fare uso senza il soccorso altrui. Più queste forze naturali sono morte e annientate, più quelle acquisite sono grandi e durevoli, più, anche, l'istituzione è solida e perfetta*»³⁶.

È necessario inculcare fin dall'infanzia nelle menti degli uomini che lo Stato esige la loro fedeltà in maniera prioritaria. «*Se, per esempio — scrive Rousseau —, vengono addestrati in tempo a vede-*

re sempre la propria individualità solo attraverso le sue relazioni col corpo dello Stato [...], potranno infine giungere a identificarsi in qualche modo con questo più grande tutto»³⁷. Alla famiglia non dev'essere attribuito l'importantissimo compito educativo, perché è in gioco una responsabilità troppo grande. La funzione educativa tradizionale dovrebbe essere trasferita dalla famiglia allo Stato, in modo che, come afferma Rousseau, i "pregiudizi" del padre non interferiscano con la formazione del cittadino. Tuttavia, la disintegrazione di questo fondamento della famiglia basato sull'età non deve in alcun modo creare allarme. «*E se l'autorità pubblica, prendendo il posto dei padri e incaricandosi di questa importante funzione, acquista i loro diritti adempiendo ai loro doveri, i padri non avrebbero motivo di dolersene, tanto più che al riguardo si limitano a cambiar nome, mantenendo in comune, col nome di cittadini, la medesima autorità sui figli, che prima esercitavano separatamente col il nome di padri e, parlando in nome della legge, non otterranno minore obbedienza di quanta ne ricevevano parlando in nome della natura*»³⁸. In questa quasi incredibile dichiarazione si può vedere sicuramente il punto massimo dell'assorbimento totalitario della società da parte dello Stato. La relazione familiare è tramutata sottilmente in relazione politica e la molecola della famiglia è spezzata negli atomi rappresentati dagli individui che la compongono, che sono di nuovo fusi nell'unica unità costituita dallo Stato.

Proprio come il legame religioso è trasformato da Rousseau in un patriottismo spiritualizzato, così il legame familiare viene in realtà disintegrato e i suoi membri riunificati entro il tessuto dello Stato. Al di sotto di questa proposta di sradicare l'unità sociale della famiglia sta il desiderio generale di Rousseau di sostituire le differenze sociali naturali della società con l'egualitarismo meccanico dello Stato. «*Se i bambini sono allevati in comune regime d'uguaglianza, se sono imbevuti delle leggi dello Stato e dei principi della Volontà Generale, se sono educati a rispettarli al disopra di tutto, se sono circondati da esempi e da oggetti che parlano senza posa la tenera madre che li nutre, del suo amore per loro, dei benefici inestimabili che ne ricevono, e di ciò che le devono in cambio, non c'è da dubitare che non apprendano a volersi bene fra loro come fratelli*»³⁹.

³⁵ Il trattamento che Rousseau riserva alla religione civile è da ricercarsi soprattutto nel *Contratto sociale*, libro IV, cap. 8; cfr. altresì i corrispondenti passaggi del *Discorso sull'economia politica*, cit., pp. 292-293.

³⁶ J. J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., libro II, cap. 7, p. 54. La psicologia politica dei totali utilitarismo è qui rivelato in termini la cui chiarezza e forza non sono superati in nessun documento contemporaneo.

³⁷ IDEM, *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 297.

³⁸ *Ibid.*, p. 298.

³⁹ *Ibidem*. Da vero credente nella sua dottrina, Rousseau consegnava i propri figli a un orfanotrofio e nelle sue *Confessioni* racconta che, quando lo faceva, si sentiva come se stesse comportandosi come un cittadino e si considerava un membro

IV

Si sa che la religione del nazionalismo non ha mai avuto un devoto più ardente di Rousseau. Secondo lui, solo lo Stato è il depositario della fraternità umana e le esigenze dello Stato devono per forza richiedere di rompere tutte le forme di fedeltà associata in conflitto con tali esigenze. La sovranità popolare che è alla base della teoria di Rousseau diventa nelle sue mani uno strumento di gran lunga più radicale e più repressivo di quanto non sia la teoria del diritto divino di Luigi XIV di Borbone. Se confrontiamo la teoria della monarchia di Jean Bodin (1529-1596) o di Giacomo I Stuart d'Inghilterra (1566-1625), con il *Contratto sociale* di Rousseau, vediamo dottrine che, qualunque sia il loro assolutismo nominale, erano assai meno rigorose di quelle di Rousseau. La teoria di Bodin lasciava intatta la struttura della società prepolitica e in numerosi passaggi delle sue opere rendeva omaggio alla divisione fra società e Stato. La teoria del diritto divino, come fatta propria dai monarchi del XVII secolo, non si spingeva mai fino al punto di dissolvere la società tradizionale. La teoria monarchica di Luigi XIV, con la sua pretesa di un potere assoluto e personale, non raggiunse mai il grado di potere allo stato puro che è l'essenza del *Contratto sociale*.

Né la struttura sociale concreta della Francia dei Borbone mai raggiunse, con la sua sovranità assoluta e personale, quell'unità politica e quel potere statale così ampio e radicale che avrebbero fatto la loro comparsa in quella Francia, che sarà l'incarnazione più fedele della filosofia di Rousseau⁴⁰. La legislazione in materia sociale dell'Assemblea Nazionale e della Convenzione è stata assai vicina a realizzare la società ipotizzata da Rousseau. Le leggi radicali che

hanno atomizzato la religione organizzata in forma corporata, che hanno liquidato tutte le corporazioni e ha reso un crimine appartenere a una qualunque associazione di tipo economico, che ha abolito l'autonomia delle scuole e delle università e che ha dissolto l'unità economica della famiglia, va vista alla luce del *Contratto sociale* di Rousseau⁴¹. Il tentativo di realizzare una democrazia che non sarebbe stata meno pura, di fatto, di quella teorizzata da Rousseau ha portato inevitabilmente alla Francia del 1793, con la sua rigida centralizzazione e il suo assorbimento semi-totalitario della struttura sociale.

Quando Maximilien de Robespierre (1758-1794) annunciò alla Convenzione Nazionale che la volontà dei giacobini era la Volontà Generale, avrebbe potuto citare Rousseau a sostegno della sua tesi non esplicitata, secondo cui l'espressione effettiva di una maggioranza non è necessariamente la sua volontà vera. Chi altri se non Rousseau avrebbe potuto preparare le menti dei convenzionali ad accettare da creduloni la squillante dichiarazione di Robespierre che «*il governo della Rivoluzione è il dispotismo della libertà contro la tirannide*»⁴². Una dichiarazione del genere non è altro che la riformulazione della tesi di Rousseau secondo il quale l'onnipotenza della Volontà Generale è solo un mezzo attraverso il quale gli uomini sono "costretti a essere liberi".

Rousseau aveva scritto che è la forza dello Stato a garantire la libertà dei suoi membri e la *liberté* divenne un concetto propulsore della Rivoluzione, in nome del quale, la forza dello Stato cresceva sempre di più. Già nel 1791 fu proclamato, in una legge che scioglieva le corporazioni, che «*non v'è più alcuna corporazione all'interno dello Stato, non vi è più che l'interesse particolare di ciascuno individ-*

della Repubblica di Platone (428/427-348/347 a.C.). Per molti aspetti lo Stato di Rousseau merita di esse posto a confronto con l'ordine politico di Platone e non sorprende sapere che Platone ebbe notoriamente la più forte influenza su Rousseau.

⁴⁰ José Ortega y Gasset (1883-1955) nel suo *The Revolt of the Masses* (1930, trad. ingl., Norton & Co., New York 1957, p. 119, nota; trad. it., *La ribellione delle masse*, a cura di Luciano Pellicani, il Mulino, Bologna 1984: nell'edizione italiana la nota è assente), ha scritto in proposito che «[...] varrebbe la pena insistere su questo punto e chiarire che l'epoca delle monarchie assolute in Europa ha coinciso con Stati molto deboli. [...] Contrariamente alla credenza comune, lo Stato assoluto rispetta istintivamente la società molto più di quanto lo faccia il nostro Stato democratico, che è più intelligente ma ha meno senso di responsabilità storica». Cfr. anche i commenti di Frederic William Maitland (1850-1906) sulla Rivoluzione francese nei suoi *Collected Papers* (3 voll., Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1911), vol. III, p. 311).

⁴¹ «Non vi è quasi paragrafo nel *Contratto sociale*, che non riappaia, nel corso della Rivoluzione, in una legge o una dichiarazione pubblica o in un articolo di giornale o in un discorso all'Assemblea Nazionale o addirittura nella stessa costituzione della Repubblica» (GEORG BRANDES (pseud. di GEORG MORRIS COHEN BRANDES; 1842-1927), *Main Currents of Nineteenth Century Literature*, 6 voll., The Macmillan Company, New York 1903, vol. III, *The reaction in France* (1874), p. 18).

⁴² MAXIMILIEN ROBESPIERRE, *Sui principi di morale politica che devono guidare la Convenzione nazionale nell'amministrazione interna della Repubblica*. Discorso del 18 piovoso, anno II (5 febbraio 1794), in *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, a cura di Marc Bouloiseau (1907-1999) e Albert Soboul (1914-1982), 5 voll. in 10 tomi, PUF. Presses Universitaires de France, Parigi 1967, vol. v, tomo 10, *Discorsi* (5^e partie) 27 juillet 1793-27 juillet 1794, pp. 350-367 (p. 357); trad. it., in IDEM, *La rivoluzione giacobina*, a cura di Umberto Cerroni (1926-2007), Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 158-181.

uo e l'interesse generale»⁴³. Si trattava davvero di un omaggio a Rousseau, di una commemorazione legislativa del suo desiderio di vedere gli individui “assolutamente indipendenti l'uno dall'altro e assolutamente dipendenti dallo Stato”. Le ricerche di Alphonse Aulard (1849-1928) non hanno incrinato la validità della posizione fondamentale di Hippolyte Taine (1828-1893) riguardo alla Rivoluzione. La Francia, al culmine della Rivoluzione e durante la successiva età di Napoleone, egli stesso prodotto della Rivoluzione, è stata il precursore dello Stato totalitario contemporaneo. Essa rappresentava la stessa sottile fusione della glorificazione dell'individuo eroico e dell'esaltazione dello Stato totale, in nome della libertà. A soffrirne è stata la società tradizionale, proprio perché la società tradizionale subì l'impatto più forte dello Stato totale moderno. Il rapporto della teoria di Rousseau con gli ordinamenti totalitari odierni non è meno diretto, in senso ideologico, di quelli della Francia giacobina del 1793.

V

L'effetto che ha avuto la filosofia di Rousseau sul mondo moderno è stato di espandere il ruolo dello Stato, non solo nel senso tecnico di ampliare la base di sovranità dello Stato, ma nel senso più di profondo di rendere la politica attraente a scapito della società tradizionale. È una ovvietà che quello di Rousseau è il nome più consuetamente associato con la filosofia della democrazia e da ciò dipende che non di rado in questa filosofia si riscontri una intonazione collettivistica e semi-autoritaria. Non c'è niente di contraddittorio fra democrazia, nel senso rousseauiano, e Stato onnisciente. Il potere appartiene al *populus*, alla comunità politicamente organizzata, ma l'individuo, entrando, deve rinunciare a tutti i suoi diritti e Rousseau non lascia neppure la famiglia intatta come barriera contro lo Stato, né tanto meno le forme più grandi di libera associazione. È lo Stato unificato, lo Stato assoluto, che Rousseau esalta a spese delle altre forme sociali umane.

L'idea di un potere monopolizzato dallo Stato, come ha visto così chiaramente Alexis de Tocqueville (1805-1859), si è affermata enormemente nelle democrazie e qui sta in gran parte il perché dello Stato totale contemporaneo. È stato merito di Tocqueville di avvertire i suoi lettori che la democrazia,

come forma di governo, si presta più facilmente di altri modelli politici alla centralizzazione e alla onniscienza, a meno che non sia controllato costantemente da una solida struttura di potere sociale, cioè del potere distribuito pluralisticamente nei numerosi corpi e associazioni che costituiscono la società.

Rousseau desiderava al massimo grado abolire proprio questo potere diffuso verticalmente nella società: volendo investire della sovranità il *populus*, egli ha distrutto completamente le autorità autonome che risiedevano nelle strutture della società tradizionale. Noi in America in genere identifichiamo democrazia e liberalismo e usiamo il primo termine in un senso che include anche il secondo. Nella nostra testa, la democrazia è l'antitesi dello Stato onnisciente ed è la filosofia della libertà dallo Stato. Ma la nozione di sovranità popolare sedimentata nel senso comune *non ha bisogno* di comprendere la concezione liberale dello Stato e della società ed è in gran parte una questione di accidenti storici se in pratica queste nozioni sono stati così legate fra loro in questo Paese. Il liberalismo [nella sua versione anglosassone] è fondamentalmente una dottrina di libertà dallo Stato, una libertà tanto degli individui quanto dei corpi. La democrazia, come si è visto, è fondamentalmente una teoria del potere politico e non si sostiene affatto di per sé sulla nozione di immunità della società dallo Stato.

Rousseau è il filosofo della democrazia, ma mai del liberalismo. La visione liberale della libertà sociale è assente dal suo pensiero come lo è in concreto dai moderni ordinamenti totalitari. È questo fatto cruciale che stabilisce una continuità fra Rousseau e la Germania [nazional-socialista] contemporanea. Possiamo negare che la Germania è democratica persino nel senso che intende Rousseau, sebbene sia doveroso ricordare che Adolf Hitler (1889-1945) non è mai stato restio a riconoscere la sovranità popolare. Il ripudio del governo rappresentativo che caratterizza la loquacità di Hitler si basava sul fatto che quel tipo di regime non faceva il vero interesse del popolo in Germania, un argomento che avrebbe potuto appoggiarsi sul *Contratto sociale*. Hitler ha sempre fondato la legittimità del suo regime sulla volontà del popolo, una volontà manifestata nei plebisciti. Non sarebbe facile distinguere fra la democrazia di Rousseau e quello che Jacob Peter Mayer (1903-1992) ha così giustamente definito «*dittatura plebiscitaria*»⁴⁴. Similmente, se troviamo qualcosa

⁴³ Cfr. la legge promossa dal deputato Isaac René Guy Le Chapelier (1754-1794) e approvata il 14 giugno 1791; il testo in *Wikisource*, alla pagina <https://fr.wikisource.org/wiki/Loi_Le_Chapelier>.

⁴⁴ JACOB PETER MAYER, *Alexis de Tocqueville. A Biographical Essay in Political Science*, trad. ingl., Viking Press, New York 1940, p. 63.

di paradossale nel fatto che i comunisti affermino che sotto Iosif Vissarionovič Džugašvili “Stalin” (1878-1953) i russi hanno goduto della vera libertà, ricordiamoci del desiderio di Rousseau di costringere i francesi a essere liberi e la sua insistenza sul fatto che la libertà va trovata nell’assolutismo dello Stato. Se Rousseau avrebbe usato i plotoni di esecuzione e i campi di lavoro forzato per far rispettare la libertà è probabilmente una questione solo congetturale: conosciamo bene, però, la sua disponibilità a difendere la religione civile con la pena di morte, se necessario.

Ma anche se vi sono elementi nel regime politico della Russia e della Germania [odierna], che Rousseau avrebbe trovato di cattivo gusto, il rapporto fra società-Stato che prevale in questi Paesi è manifestamente compatibile con il suo pensiero. Vi è una perfetta identità fra società e Stato; la polverizzazione completa dei corpi sociali; la riduzione della natura umana, attraverso l’educazione, alla natura politica e la sostituzione del potere politico a ogni forma di coazione sociale. Otto Friedrich von Gierke (1841-1921) ha fatto riferimento alla teoria della sovranità di Rousseau come a «*un diritto di rivoluzione permanente*»⁴⁵. La frase è appropriata e molto più che nel senso particolare che Gierke le assegnava. Perché la Volontà Generale non è nulla meno di una rivoluzione continua contro tutti gli aspetti della natura umana, che sono impressi nella società tradizionale. Non è questa “rivoluzione permanente”, in fondo, una teoria totalitaria dell’organizzazione umana? La natura onnicomprensiva dello Stato non è altro che un continuo sradicamento di quei valori, sentimenti e forme associative che coincidono con il patrimonio della società cristiana europea. La messa al bando di gruppi economici e sociali, la soppressione della libertà della Chiesa, la sottrazione dell’educazione alla famiglia e alla scuola libera e la sostituzione di ciascuno di questi elementi con una forma politica specifica, sono tutti segni dell’impronta che lo Stato totale ci ha lasciato. Ciò che in esso si tenta di fare, dichiaratamente, è identificare totalmente l’individuo socialmente libero con lo Stato, il quale conferisce all’uomo una natura morale “più elevata”. Ben poco di tutto ciò non si ritrova al cuore della filosofia politica di Rousseau. Un elogio dello Stato più appassionato di quello contenuto nelle pagine del *Contratto sociale* è difficile trovare e l’identifi-

cazione assoluta dell’individuo e dello Stato non è altro che la somma delle giaculatorie di Rousseau.

Il successo della sottigliezza di Rousseau è stato di rivestire l’essenza dello Stato assoluto con l’abito rappresentato dalla terminologia della libertà. Per i suoi peana a favore dell’individuo egli è noto come l’apostolo della libertà. Con la sua teoria della sovranità popolare è classificato fra le menti che hanno contribuito a liberare il mondo civilizzato dal dispotismo. Lo Stato è, nella testa di Rousseau, uno strumento di liberazione, la sfera in cui nella cui assolutezza e pienezza l’individuo può raggiungere una morale e una libertà più elevate. L’individuo rinuncia alle lealtà sociali proprie della società tradizionale e aliena allo Stato i diritti di associazione, che sono il fondamento della religione, della famiglia e della comunità e, così facendo, diventa libero per la prima volta. Qui sta l’esca rappresentata dalla filosofia di Rousseau e qui, pure, sta l’essenza di quella confusione fra libertà e autorità che è alla base tutte le filosofie totalitarie.

Si può concordare con Rousseau che nessuna libertà pratica può mai essere raggiunta da individui posti in un isolamento incolto e che una qualche forma di associazione debba essere la base della libertà, ma da questa ammissione alla “intossicazione da Stato” di Rousseau vi è un salto che può essere fatto solo ripudiando l’esistenza di tutte le forme corporate intermedie fra l’individuo e lo Stato. La libertà per Rousseau consiste nell’accettazione da parte dell’individuo di uno *status* che lo rimuove dalla società tradizionale. La volontà dell’individuo — egli sostiene — e la volontà dello Stato sono identiche e, se in caso di conflitto e di sanzione, solo l’essere individuale è costretto a essere libero. Michail Aleksandrovič Bakunin (1814-1876), con raro acume, si riferiva a Rousseau come a «*il vero creatore della reazione moderna*»⁴⁶, ma non è vissuto abbastanza a lungo per sapere quanto profetiche erano le sue parole. Perché è negli ordinamenti totalitari che le implicazioni della filosofia di Rousseau divengono evidenti. In questa struttura troneggiante, lo Stato, gettato nello stampo rappresentato dalla “volontà del popolo”, il cui unico elemento è l’uomo politico e la cui “più alta delle libertà” non è mai ostacolata da associazioni private, possiamo vedere nella pratica il funzionamento della Volontà Generale.

⁴⁵ OTTO GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society. 1550 to 1800* (con una lezione di ERNST TROELTSCH (1865-1923), *The Ideas of Natural Law and Humanity*), trad. ingl., 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1934, vol. I, p. 150

⁴⁶ MICHEL BAKOUNINE, *L’Empire knouto-germanique et la révolution sociale (1870-1871). Seconde livraison (1871)*, trad. fr., in *Oeuvres*, 6 voll., Stock, Parigi 1908, vol. III, p. 121

Ex libris

ALDO ROCCO VITALE, *Cristianesimo e diritto. Sull'anima della civiltà giuridica occidentale*, Algra editore, Viagrande (Catania) 2017, 64 pp., € 6.

Va a merito di Aldo Rocco Vitale — dotto- re di ricerca in Storia e Teoria Generale del Diritto — l'aver saputo affrontare con incisività e acutezza, in un agile e denso *pamphlet*, un tema che nell'odierno panorama culturale si presenta particolarmente controverso, quello del rapporto fra cristianesimo e diritto. La formula editoriale scelta, un breve saggio che illustra con pregnanza aforistica un argomento ben definito e circoscritto, appare quanto mai efficace per l'odierno contesto culturale, nel quale anche la riflessione è ridotta — a volere ricorrere a un lessico sociologico oggi apprezzato — allo stato “liquido” o “coriandolare”.

L'autore enunzia con chiarezza la tesi di fondo: malgrado il diritto abbia già alle spalle una storia plurisecolare, solo con l'avvento del cristianesimo la sua natura «[...] si è potuta rivelare in tutta la sua interezza e profondità» (p. 11). Il Vangelo, infatti, è indispensabile affinché emerga, in quella che diventerà la cultura occidentale — e in prospettiva planetaria — il concetto di “persona”; ciò ha germinato una nuova coscienza e una nuova civiltà giuridica: «Il diritto, in sostanza, dopo l'avvento del Cristianesimo non è stato più lo stesso e non può essere ormai considerato autentico diritto quello che prescindesse dalle categorie etiche e teologiche che il Cristianesimo ha introdotto riformando la dimensione giuridica dall'interno e strutturandola secondo i paradigmi dello Stato di diritto e sociale contemporaneo» (p. 32).

Seguendo questa prospettiva, il principale bersaglio polemico diviene quindi il positivismo giuridico, con la sua pretesa di auto-sufficienza, sicché all'obliterazione del cristianesimo fa riscontro l'incapacità del diritto a trovare un valido fondamento. Le pretese di autogiustificazione, come ad esempio la “teoria del diritto puro” formulata da Hans Kelsen (1881-1973), si risolvono in un corto circuito. La storia, del resto, dimostra come una concezione del diritto di tipo formalistico e auto-referenziale, possa aprire la strada alle peggiori aberrazioni. Ne è stato esempio il nazionalsocialismo, che nella Ger-

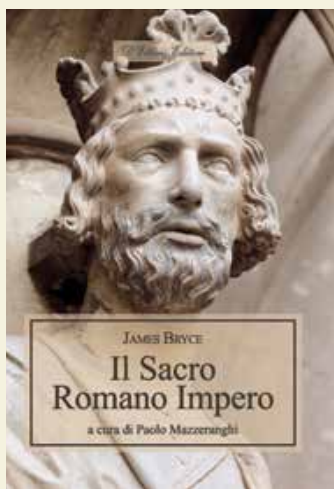
mania costituzionale e parlamentare della cosiddetta Repubblica di Weimar ha acquisito il potere in modo legittimo, secondo una corretta procedura elettorale, per poi trasformarlo in senso totalitario. Si è trattato, fra l'altro, di un capovolgimento della civiltà giuridica occidentale, che ha avuto luogo a séguito del rifiuto dei suoi cardini fondamentali: la trascendenza e la persona. Proprio ciò che nella storia del diritto ha costituito l'apporto più originale del cristianesimo. Su questo punto il discorso di Vitale è chiarissimo e non cede ad alcun tipo di infingimento, diciamo così, “politicamente corretto”: «Il diritto, dunque, tramite l'esperienza cristiana ha scoperto la laicità, la legalità e la persona come fondamenti propri e come irrinunciabili elementi costitutivi dello Stato di diritto, così che non può oggi pensarsi un diritto che sia laico e anche giusto pur essendo chiuso alla trascendenza, cioè in senso laicistico» (p. 30).

L'autore sostanzia poi queste argomentazioni con un *excursus* storico particolarmente perspicuo, producendo una serie di esempi che mostrano come la Chiesa abbia sempre rappresentato un freno al dispiegarsi di un potere statale senza limiti; un potere che, spinto all'estremo, tende all'auto-sacralizzazione: «[...] se lo Stato e la politica, sia nella prospettiva totalitaria sia in quella liberale, si sacralizzano attraverso un processo di astrazione assolutizzante, al medesimo processo viene anche sottoposto lo stesso diritto, nel senso che esso diviene il mero guscio formale della insindacabile volontà politica, respingendo ogni interrogativo circa la sua giustizia» (p. 43). E a tal riguardo, Vitale cita i vari interventi del Papa e della gerarchia ecclesiastica a tutela della dignità umana, ad esempio contro la schiavitù. E fissa infine lo sguardo sulle grandi questioni che oggi mettono in discussione l'intangibilità della vita umana, nonché sulla pretesa di piegare il diritto agli interessi del potere economico e tecnocratico; per constatare come «nel delicato e complesso campo della bioetica» la prospettiva morale della Chiesa rappresenti oggi «il baluardo di quei diritti elementari troppo spesso negati dall'etica contemporanea» (p. 56), dominata da individualismo solipsistico o da soggettivismo relativistico.

Ferdinando Raffaele



NOVITÀ



JAMES BRYCE

Il Sacro Romano Impero

traduzione, introduzione e cura
di Paolo Mazzeranghi

D'Ettoris Editori, Crotone 2017
664 pp., € 30,90

Nella sua storia millenaria il Sacro Romano Impero ha costituito per l'uomo occidentale un richiamo ineludibile; la sopravvivenza di tale istituzione politica nell'Europa degli Stati nazionali, seppure in forma residuale e apparentemente anacronistica, testimonia quanto sia stata radicata la speranza in un mondo pacificato e unito nella diversità, propenso a tentare la difficile composizione fra la sua sfera temporale e quella spirituale.

Il visconte JAMES BRYCE (1838-1922), irlandese del nord, è stato un celebre giurista, storico, politico e diplomatico. Instancabile viaggiatore e strenuo difensore dei diritti delle nazionalità oppresse, ha condannato la politica repressiva britannica contro la popolazione civile nella guerra contro i boeri del Sudafrica ed è stato fra i primi a denunciare in modo documentato il genocidio del popolo armeno nel 1915. Autore di numerosi libri di vario argomento giuridico e politico, la sua prima opera di rilievo, *The Holy Roman Empire*, è sempre stata considerata testo di riferimento sul tema.

PAOLO MAZZERANGHI, reggiano, cultore di letteratura e di storia britannica, ha curato per la D'Ettoris Editori l'edizione italiana dei volumi dello storico britannico Christopher Dawson (1889-1970): *La religione e lo Stato moderno* (2007), *La divisione della Cristianità Occidentale* (2009), *La formazione della Cristianità Occidentale* (2010), *La crisi dell'istruzione occidentale* (2012) e *Gli dei della Rivoluzione* (2015).



LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO

La nazione "alternativa"

La nazionalità nel pensiero di un sociologo
cattolico del Risorgimento

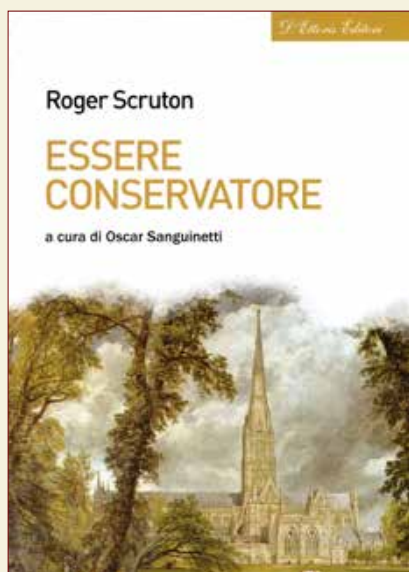
con un saggio introduttivo di Giuseppe Bonvegna

D'Ettoris Editori, Crotone 2016
120 pp., € 12,90

La nazione nella prospettiva del gesuita padre Taparelli d'Azeglio si forma alla luce della storia e del senso comune. Essa, pertanto, non può non contrapporsi alla concezione romantica e risorgimentale di nazione come bene comune supremo, cui anche la fede e spesso anche la ragione devono inchinarsi. Uscito nella primavera del 1848, durante i giorni dell'insurrezione di Milano contro il governo imperiale asburgico, il saggio suscita subito reazioni polemiche da parte dei liberali e dei mazziniani. Il saggio introduttivo di Giuseppe Bonvegna colloca il lavoro taparelliano all'interno del dibattito fra le culture politiche del suo tempo — e anche di quello odierno —, situandolo altresì storicamente nel complesso frangente risorgimentale in cui vede la luce.

Padre LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, S.J. (1793-1862), torinese, fratello del noto "padre della Patria", il liberale Massimo, è uno dei più noti e brillanti filosofi e sociologi conservatori del primo Ottocento.

GIUSEPPE BONVEGNA, milanese, è ricercatore e docente di Antropologia Filosofica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.



ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione, introduzione e cura
di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2015
282 pp., € 20,90

Essere conservatore (*How to be a Conservative*) è il frutto e la sintesi aggiornata delle riflessioni che il filosofo inglese Roger Scruton va svolgendo dai primi anni 1970 sulle origini, le strutture portanti e gli sviluppi del pensiero conservatore anglosassone a partire da Edmund Burke (1729-1797). Il volume è un'agile e densa apologia del conservatorismo, un pensiero che solo a tratti è riuscito a "bucare".

ROGER SCRUTON, inglese, è stato docente di estetica, tuttora è visiting professor di vari atenei ed è autore di numerosi saggi e romanzi. Oltre che di politica, è cultore di arte, di musica — che compone ed esegue — e di "bon vivre".

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotone 2015
186 pp., € 18,90



Esame critico del liberalismo come concezione del mondo è il frutto delle riflessioni che il filosofo cattolico argentino Alberto Caturelli (1927-2016) ha svolto sul fenomeno del liberalismo moderno. Caturelli svela il vero problema che la dottrina liberale "fa" per il cattolico e per chi intende rimanere fedele al pensiero classico-metafisico. Al saggio è annesso il testo di un limpido documento dottrinale e pastorale dei vescovi dell'Ecuador del 1885, che, per più di un aspetto, costituisce un valido esempio dell'atteggiamento magisteriale delle gerarchie dell'epoca.

AL LETTORE

Per sostenere economicamente la rivista effettuare una **donazione tramite bonifico bancario** sul c/c n. 2746 presso la **UBI BANCA IBAN: IT84T0605503204000000002746** beneficiario **Oscar Sanguinetti**, con causale (da specificare tassativamente)

"contributo a favore di *Cultura&Identità*".

Per quesiti di qualunque natura, ✉ info@culturaeidentita.org oppure ☎ 347.166.30.59