

SPAZIOFILOSOFICO

2/2011

Numero02
Italia



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2011 www.spaziofilosofico.it

Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788 |

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2011

ITALIA

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, *Bisogno d'Italia. Editoriale* 127

E. GUGLIELMINETTI, *Need for Italy. Editorial* 131

TEORIA

ENRICO GUGLIELMINETTI, *Prefisso Paese: Re-* 137

CATERINA RESTA, *Cartografie dell'Italia* 149

GIUSEPPE RICONDA, *Manzoni: Rivoluzione e Risorgimento* 159

GIOVANNA BORRADORI, *L'evasione dell'evasione della realtà.
Terrore e farsa nella democrazia italiana* 167

POLITICHE

ALESSANDRO CARRERA, *Il ricatto del godimento. Contributo a un'antropologia italiana* 175

GIANCARLO DE CATALDO, *Brevi note sull'essere italiano. Oggi come ieri* 185

PRATICHE

GIUSEPPE CASSINI, *Berlusconi e Mussolini. Una gara tra storici* 193

JULIET FARA GUZZETTA, *Oratory and the Public Sphere:
Hearing Italy through Narrative Theater* 201

STUDI

WALTER BARBERIS, *Italiani, nonostante tutto* 209

ANDREA RICCARDI, *Identità e missione* 215

Sugli Autori/*About the Authors* 225

ITALIA

BISOGNO D'ITALIA

EDITORIALE

Questo numero di "Spaziofilosofico" (maggio 2011) ha per tema "Italia", il nostro modo per augurarle buon 150° compleanno.

Ci siamo sforzati di realizzare una fenomenologia dell'Italia, di sorprendere – per così dire – l'essenza dell'Italia (se ve n'è una) in una scena, in un frammento, una situazione, un'immagine, un paesaggio, un libro, un concetto... Se non si può parlare di essenza, allora forse meglio di prospettive sul fenomeno Italia, o di immagini dell'Italia, degli Italiani, dell'italianità. Siamo andati alla ricerca del fenomeno, della *very idea of Italy*.

Qual è, se c'è, il genoma "Italia"? come si è evoluto storicamente? e a che cosa va incontro? oppure non si è mai evoluto ed è sempre rimasto lo stesso? Che cosa rivela l'attualità politica del fenomeno Italia? E si può parlare di "fenomeno", se non addirittura di "essenza" per ciò che, come uno Stato-nazione, è coinvolto in un continuo divenire storico?

È nostra convinzione che occorra separare il bisogno di patria, e l'amore di patria, dalle sue declinazioni mortifere, xenofobe nazionaliste e imperialiste. L'amor di patria non solo non è contraddittorio con l'ospitalità, ma potrebbe addirittura stare o cadere con la capacità di solidarietà e mutuo aiuto. È del resto singolare che il fascismo, che più di ogni altro movimento politico ha contribuito a trascinare la patria nella vergogna, si sia auto-ascritto, e continui ad ascrivere, l'ambigua virtù del patriottismo. Per amare qualcuno, o qualcosa, fosse pure una patria, non violentarla potrebbe essere invece un primo passo. E la violenza sullo straniero si è rivelata storicamente il miglior viatico per la violenza sul cittadino.

La duplicità di vecchi e nuovi italiani non solo non mette a repentaglio l'italianità, se ve n'è una, ma anzi la conferma. Uno dei tratti costitutivi dell'italianità, quale gli articoli del presente fascicolo la individuano, è infatti un certo modo – talora virtuoso, talora no – di stare nella duplicità. La stessa, per certi versi criticabile prevalenza dello *ius sanguinis* sullo *ius soli* (e sullo *ius voluntatis*) in fatto di cittadinanza, ha fatto sì che veneti o calabresi emigrati in Belgio, in Germania, in Spagna, in Argentina o negli Stati Uniti continuassero nelle generazioni non solo a sentirsi ma a *essere* italiani, pur nella conclamata doppia (o multipla) appartenenza della loro lingua, del loro lavoro, della loro esistenza. Lo *ius sanguinis* ha insomma talora funzionato virtuosamente, sprigionando energie di appartenenza nella differenza, ben diverse da quelle pestilenziali del *sangue e suolo*. Come gli Ebrei, gli Italiani stanno sovente nella diaspora, il che non impedisce loro un'italianità di desiderio. L'italianità si ama da lontano, con un pensiero che va, e questa diffrazione interna non è forse accidentale, ma essenziale per noi, venendo a costituire come una lacuna, un piccolo vuoto in cui può trovare posto il diverso.

Come il patriottismo non è necessariamente nazionalismo, così la rivendicazione di un'identità non è affatto necessariamente escludente. Una chiave per intendere questo, potrebbe essere la grandiosa immagine paolina dell'oleastro (l'olivo selvatico, di facile innesto con gli olivi gentili) e dell'olivo

coltivato¹, la cui enorme virtualità politica era al centro dei colloqui informati di Jacob Taubes e Carl Schmitt².

Qui Paolo ha il problema di dimostrare da un lato come la promessa di Dio a Israele non sia venuta meno (le promesse di Dio non possono mai venire meno), e dall'altro come questo non escluda, ma in fondo implichi l'impossibile ampliamento della fedeltà ai nuovi Ebrei, per così dire, dunque ai cristiani. In un primo tempo sembra semplicemente così, che Dio abbia reciso i rami d'Israele per innestare «al loro posto»³ i nuovi rami cristiani. Ma questa logica della sostituzione non è biblica. Sbarazzarsi degli Ebrei per il nuovo popolo dei cristiani, sarebbe ben poco saggio: se infatti il figlio naturale (l'Ebreo) non ha resistito all'ira del Signore, come potrà resistervi il figlio adottivo? Paolo lo minaccia esplicitamente: «Se infatti Dio non ha risparmiato quelli che erano rami naturali, tanto meno risparmierà te!»⁴. L'intera pericope tende mirabilmente a un valore di aggiunta, all'impossibile felicitante, alla grazia di un innesto *su* innesto. Non solo è sempre la vecchia radice che porta i nuovi rami, ma – ancor più decisamente – Dio ha la potenza di «innestare di nuovo»⁵ i vecchi rami (gli Ebrei), e lo farà certamente, nell'*eschaton*. La risurrezione dei morti *coincide*, secondo questo mistero, con la «riammissione» del popolo ebraico⁶. Quando saranno entrate «tutte le genti», allora «tutto Israele sarà salvato»⁷, e la storia (che è sempre parziale, impossibilitata al tutto) finirà.

La potente, visionaria immagine di Paolo, che non possiamo analizzare come dovremmo, è molto istruttiva anche per noi oggi. Non ci sono “veri Finlandesi”⁸, sono tutti uguali, il che non implica affatto che siano tutti nella stessa situazione. Ci sono figli naturali, e figli adottivi. Gli Ebrei stanno ai cristiani come i figli della prima ora ai nuovi venuti. La cristianità, è per se stessa adottiva, non naturale. Siamo stati innestati «contro natura»⁹, dice crudamente l'Apostolo. La radice non sarà mai cristiana, ma ebraica.

Ma il problema cruciale è quello del posto. Dove mettere i nuovi venuti? Non ci stanno! Se l'immagine biblica restasse nella stretta sfera della natura, dovremmo rassegnarci a tagliare un ramo per potere innestare l'altro. Il nuovo innesto sarebbe comunque stolto a «vantarsi»¹⁰, essendo fortemente a rischio di essere fatto fuori anche lui, e a maggiore ragione.

Ma – appunto – la “parabola” muove dalla natura, per effettuare una torsione escatologica, che eccede il piano della natura. Questo «*twist*» è dato dalla possibilità di un nuovo innesto dei vecchi rami, *senza che questo significhi* l'eliminazione dei nuovi.

¹ Rm 11, 16-24.

² Cfr. J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993; trad it. P. Dal Santo, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

³ Rm 11, 17.

⁴ Rm 11, 21.

⁵ Rm 11, 23.

⁶ Rm 11, 15.

⁷ Rm 11, 25-26.

⁸ Cfr. <http://www.perussuomalaiset.fi/> – ultimo controllo 19 maggio 2011.

⁹ Rm 11, 24.

¹⁰ Cfr. Rm 11, 18.

L'olivo paolino è insomma sovraffollato, ci sono i vecchi e i nuovi finlandesi, entrambi veri. Lo spazio si aggiunge. Questo *spaziare* crea il posto che mette, come se i rami – ciascuno dei rami – non tanto occupassero posto, ma *fossero* un posto.

La politica, che sconta i limiti fisici della natura, può decidere di appiattirvisi, oppure di dotarsi di uno sguardo più libero e lungimirante. Una nazione, è come un olivo. Chi vi nasce, non deve certo vergognarsene, può anzi andarne orgoglioso. Anche per lui – per i rami naturali – c'è il pericolo di essere potato, se i suoi atteggiamenti e comportamenti svergognano la nazione. Italiano è, in primo luogo, chi illustra l'Italia; chi ci fa fare bella figura, ovunque sia nato. Estraneo, chi ci trascina nella vergogna e nel ridicolo, di dove che sia.

Ma soprattutto: vecchi e nuovi rami possono stare *insieme*. Occorrono politiche dell'aggiunta, non politiche dell'esclusione. Chissà che questa capacità di aggiunta non dica anzi qualcosa di sostanziale del carattere italiano nella sua espressione migliore.

C'è bisogno d'Italia. L'italianità si dà, oggi come nel nostro passato risorgimentale, in questa diffrazione interna, in questa mancanza in presenza (o presenza in assenza). Nessuno ha più bisogno d'Italia di noi italiani, che ardentemente desideriamo nuovi modelli credibili in cui riconoscerci, dopo avere inseguito per vent'anni false immagini di redenzione, che non hanno reso intera (e neppure frazionata, per la verità) *nessuna* promessa. Ma d'Italia hanno disperato bisogno i migranti di Lampedusa, che arrivano sulle nostre coste con il loro vestito migliore, il loro impegno migliore, la loro speranza migliore. E d'Italia hanno bisogno le istituzioni internazionali, che senza una nostra presenza autorevole difettano forse non tanto di una *cosa*, quanto di un *tono*, di un *modo* decisivo di fare la cosa.

Gli articoli del presente fascicolo, pur nella differenza – anche radicale – di prospettive, convergono nell'analisi critica del presente, e nell'indicazione della necessità di un cambiamento. Nella lontananza da sé, quando una identificazione piatta con l'esistente non era possibile, il nostro Paese ha sempre dato fondo alle proprie energie migliori, traendo da qualche sua nascosta profondità risorse e capacità stupefacenti. Non c'è nulla che esalti gli italiani più che la prospettiva di un riscatto. Forse è questa la migliore garanzia per il nostro futuro.

Enrico Guglielminetti

NEED FOR ITALY

Editorial, by Enrico Guglielminetti

(translated by Silvia Benso)

The current issue of *Spaziofilosofico* (May 2011) has Italy for its theme. It is our way of saying “Happy Birthday, Italy!” on her 150th anniversary.

We have tried to offer a phenomenology of Italy; we have tried, as it were, to catch as if by surprise the essence (if there is one) of Italy in a scene, a fragment, a situation, an image, a landscape, a book, a concept... If one cannot speak of an essence, then one should perhaps better speak of perspectives on the phenomenon “Italy,” or of images of Italy, the Italians, and Italianness. We have been on a quest for the phenomenon, for the very idea, of Italy.

What is the genome “Italy,” if there is one? How did it evolve historically? Where is it headed? Or perhaps it has never evolved, and it has always been the same? What is revealed in the political current situation of the phenomenon Italy? And can one speak of “phenomenon,” if not of “essence,” for something that, like, a nation-state, is part of a continuous historical evolving?

It is our conviction that one must separate the need for a homeland, and the love for it, from its fatal, xenophobic, nationalistic, and imperialistic declensions. Not only is the love for one’s homeland not in contradiction with hospitality, but it could also either stand or fall together with the ability for solidarity and mutual aid. It is peculiar that fascism, which more than any other political movement has contributed to drag its homeland into shame, has ascribed, and continues to ascribe to itself the ambiguous virtue of patriotism. Perhaps the first step toward loving someone or something, be it even a homeland, is that of not violating it. Historically, violence against strangers has always revealed itself as the best viaticum for violence against citizens.

The duplicity of old and new Italians does not at all jeopardize Italianness, if there is such a thing. On the contrary, it confirms it. One of the peculiar features of Italianness, as it is identified by the essays in the current issue, is a specific manner—at times virtuous, at other times less so—of standing within duplicity. The very prevalence (which in some regards could be criticized) of the *ius sanguinis* over the *ius soli* (and *ius voluntatis*) in terms of citizenship has caused a situation such that individuals from Veneto or Calabria who have emigrated to Belgium, Germany, Spain, Argentina or the United States would continue for generations not only to feel like but also *to be* Italians despite the proclaimed double (or multiple) belonging of their language, work, and existence. The *ius sanguinis* has worked virtuously by releasing energies of belonging within difference that are quite far from the deadly energies of *blood and soil*. Like the Jews, Italians have often been in a condition of diaspora, which does not prevent them from having Italianness as a desire. Italianness is loved from afar, with a thought that moves towards constituting a small lacuna, a little empty space within which the diverse can find its place. For us, this diffraction is not accidental but rather essential.

Patriotism is not necessarily nationalism; likewise, the vindication of one's own identity is not at all necessarily exclusive. A key to understanding this might be offered by the grandiose Pauline image of the wild olive tree and the cultivated olive tree (Rom. 11:16-24). The enormous political virtuality of such an image is at the center of the informed conversations between Jacob Taubes and Carl Schmitt.¹

Paul's issue is here to show, on the one hand, how God's promise to Israel has not failed (God's promises can never fail), and on the other how this does not exclude but in the end implies the im-possible widening of faithfulness to, as it were, the new Jews—that is, the Christians. At first, it simply seems as if God has cut off Israel's branches in order to graft the new Christian branches "in their stead." This logic of replacement is not Biblical, though. To get rid of the Jews in favor of the new people of the Christians would not be very wise: if the natural child (the Jew) has in fact not been able to withstand God's rage, how could the adoptive child do so? Paul threatens this much explicitly: "If God did not spare the natural branches, neither will he spare you" (Rom. 11:21). The entire pericope tends toward addition, toward the felicitous im-possible, toward the grace of a drafting *onto* a draft. Not only is always the same root that supports the new branches but also, and more decisively, God has the power "to graft ... in again" the old branches, the Jews (Rom. 11:23); and He will certainly do so in the *eschaton*. According to this mystery, the resurrection of the dead *coincides* with the "re-admission" of the Jewish people (Rom. 11:15). When "the fullness of the Gentiles" has come in, then "all of Israel will be saved" (Rom. 11:25-26) and history (which is always partial, incapable of the whole) will end.

Paul's powerful, visionary image, which we cannot analyze as we should, is very instructive for us today too. There are no "true Finns"²; they are all the same, which does not mean at all that they are all in the same situation. There are natural and adoptive children. The Jews are to the Christians as the children of the first hour are to the newcomers. Christianity is in itself adoptive, not natural. We have been grafted in "contrary to nature" (Rom. 11:24), as the Apostle crudely says. The root will never be Christian but rather Jewish.

The crucial problem is space. Where should we put the newcomers? They do not fit! If the Biblical image were to stay within nature, we would have to resign ourselves to cutting off a branch so as to be able to graft another one in. The new grafted branches would be however foolish if they were "to become proud" (Rom. 11:18), since they too run the risk of being cut off, and with greater reason.

The "parable" sets out from nature in order then to effect an eschatological torsion that exceeds the realm of nature. Such a *twist* is given by the possibility of a new grafting in of the old branches *without that this amounts to* an elimination of the new ones.

In sum, Paul's olive tree is overcrowded; there are old and new Finns, and they are all true. Space gets to be added. Such *spacing* creates the space that it adds, as if the branches (each of the branches) do not occupy space as much as they *are* a space.

Politics, which has to cope with the physical limitations of nature, can flatten itself on it, or it can take up a freer and more far-looking vision. A nation is like an olive tree. The one who is born in it should certainly not be ashamed of it; rather, it should be proud. For such an individual too, as for the natural branches, there is the risk of being cut off if his or her behaviors shame the nation. The Italian is, in the first place, the one who represents Italy—the one who makes Italy look good no matter where he or she is born.

¹ See Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1993).

² See <http://www.perussuomalaiset.fi/>.

The stranger is the one who drags Italy into shame and ridiculousness, regardless of where he or she is from.

Old and new branches can live *together*. We need politics of additions and not politics of exclusion. Such ability for additions might say something substantial regarding the Italian character in its best expression.

There is a need for Italy. Today, as in our past, in the *Risorgimento* [resurgence], Italianness gives itself in this internal diffraction, in this lack of presence (or presence in absence). No one needs Italy more than we Italians, who fervently desire new credible models in which to identify ourselves after we have pursued, for twenty years, false images of redemption that have made *no* promise whole (in truth, not even in part). Italy is needed by the migrants from Lampedusa, who arrive on our coasts wearing their best clothes, bringing their best commitment and their best hopes. Italy is needed also by the international institutions, which without our authoritative presence lack perhaps not a *thing* but rather a *tone*, a decisive *mode* of doing things.

The essays in the current issue, albeit in the even radical difference in perspectives, converge in the critical analysis of the present and in the indication of the need for a change. In distance from itself, when a flat coincidence with the present was not possible, our country always resorted to its best energies and drew amazing resources and abilities from some hidden depths. There is nothing that excites Italians more than the possibility of redemption. This is perhaps the best guarantee for our future.

TEORIA

Enrico Guglielminetti

PREFISSO PAESE: *Re-*.
Alla ricerca dell' "Italianità"

Abstract

The essence of Italy, if there is one, perhaps lies in a grammatical prefix. When one tries to answer the synthetic question "Who are we?" (given that such a question may have a meaning when applied to a historical collective entity in continuous flux such as a nation), one may attempt an analytical formulation: what we are might be expressed in the prefix "re-" or "ri-." It is not by chance, in fact, that the decisive moments in Italian history have a name that starts with such a prefix: Renaissance, Resurgence [Risorgimento], Resistance, Reconstruction. If attempting something like a theoretical deduction of Italianness (of which doubting is legitimate) makes any sense at all, grammatical analysis might perhaps be of help.

*«Iamque rubescebat stellis Aurora fugatis,
Cum procul obscuros colles humilemque videmus
Italiam. Italiam primus conclamat Achates;
Italiam laeto socii clamore salutant»*

(*Aen.* III, 521-524)¹

*«Questo può chiamarsi un genio mistico degl'Italiani,
che gli rende inospitali e inimici
di lor medesimi»*

(*"Il Caffè"*, 1765)

¹ «E già rosseggiava, fuggate le stelle, l'Aurora,/quando lontani colli nell'ombra e bassa vediamo/l'Italia. Italia!, esclama Acate per primo,/Italia con lieto clamore i compagni salutano» (trad. it. R. Calzecchi Onesti).

1. «Una partita drammatica e incredibile»: così Nando Martellini chiosava il gol di Riva, che riportava temporaneamente in vantaggio gli azzurri contro i tedeschi nella semifinale allo stadio Azteca. Quel commento dice molto del carattere italiano, di una storia – la nostra – incredibile e drammatica, non solo nel calcio.

«Al termine di due ore di sofferenza e di gioia», per riprendere ancora il commento di Martellini, l'Italia andava in finale nella coppa Rimet. Non avrebbe vinto, come sappiamo, ma le sarebbe rimasto per sempre «l'orgoglio di questa splendida semifinale mondiale».

Le riflessioni che seguono cercano di investigare la propensione italica per il colpo di scena, per l'avvicinarsi repentino e teatrale di vittorie e sconfitte all'ultimo minuto, di devastanti insuccessi e di mitiche imprese. Il calcio italiano è forse lo specchio fedele di un Paese, che ha il gusto del rovesciamento di fronte: che non sembra poter vivere senza «emozioni» (il termine è ancora di Martellini), che perde sovente di fronte a tutti la sua dignità, fino all'umiliazione, ma poi la recupera, traendo energie da un suo fondo nascosto.

Un Paese, il nostro, che sembra non volersi sprecare per successi e riuscite “banali”, lasciandoli agli altri e risparmiandosi (spesso, ma non sempre, in forma velleitaria) per le imprese leggendarie: piccolo in dignità, ma grande di orgoglio.

2. Anticipo subito la mia tesi. L'essenza dell'Italia, se ve n'è una, sta forse in un prefisso grammaticale. Cercando di rispondere alla domanda sintetica “Chi siamo?” (posto che questa domanda abbia un senso, per un'entità storica collettiva in continuo movimento, come una nazione), si può tentare una formulazione analitica: quello che siamo, si lascia esprimere dal prefisso *re-*, o *ri-*.

Non sarebbe un caso, insomma, se i momenti decisivi della storia italiana, hanno un nome, che incomincia con questo prefisso: il *Rinascimento*, il *Risorgimento*, la *Resistenza*, la *Ricostruzione*.

Se ha un senso tentare qualcosa come una deduzione teoretica dell'italianità (cosa di cui è certo legittimo dubitare), l'analisi grammaticale può forse venire in aiuto.

3. In realtà, questa idea della rigenerazione, che attraversa le retoriche del discorso sulla italianità dal Risorgimento ai giorni nostri, è un caso particolare – come si potrebbe osservare – della biaspettualità italiana. In vari significati, l'Italia è sempre “due”. Quasi sempre però, chi ha insistito sulle due Italie, ha voluto dire con ciò che una delle due andava eliminata. Con ciò si è commesso, a mio parere, un grave errore. Anziché assumere la biaspettualità e distinguere, al suo interno, una duplicità buona e una cattiva², si è ritenuto di doverla superare del tutto. In tal modo, l'apparente discorso sul carattere degli Italiani si è trasformato in un discorso sulla necessità (e/o impossibilità) di cambiare gli Italiani. Il discorso sull'essenza è stato lo schermo, la mera occasione di un discorso sul dover essere. Si sarebbe invece dovuto, a mio giudizio, innestare il dover essere sull'essenza, rinunciando a idee ingegneristiche di cambiare la testa degli italiani, e studiando se non vi fosse invece un differenziale, una piccola differenza virtuosa possibile, e quale. Una teoria della variante avrebbe potuto qui essere d'aiuto, dal momento che anche la

² La biaspettualità spiega anche il *penchant* comico del nostro Paese, la sua inguaribile assenza di serietà, le sue commedie, la sua inclinazione al trasformismo e al tradimento.

biaspettualità può conoscere estensioni diverse, essendovi una duplicità.inferno, una duplicità.purgatorio, una duplicità.paradiso. Sarebbe forse bastato agli ingegneri del carattere italiano leggere meglio Dante.

4. Che noi si sia un popolo di biaspettuali, lo testimoniano ad esempio i ministri leghisti. La Lega Nord, partito di lotta & di governo, realizza una sorta di trasformismo simultaneo, una conciliazione dell'inconciliabile. I ministri leghisti hanno giurato sulla Costituzione Italiana, che all'art. 5 definisce l'Italia «una e indivisibile», ma hanno *giurato anche* sullo statuto della Lega Nord, che all'art. 1 recita: la Lega Nord «ha per finalità il conseguimento dell'indipendenza della Padania attraverso metodi democratici e il suo riconoscimento internazionale quale Repubblica Federale indipendente e sovrana». Con il suo doppio giuramento, con la sua bigamia politica, la delegazione leghista al governo rivela qualcosa di profondo del carattere italiano.

L'italiano è in fondo un derridiano naturale, dal momento che – per Derrida – ogni giuramento è necessariamente spergiuo.

5. Il discorso della duplicità ha radici profonde. Si potrebbe mostrare come Dante declini il “due” nella forma del “tre” (il che costituisce forse una definizione della *Commedia*). Dal sonetto *Due donne in cima de la mente mia*, al sonetto della *Vita nuova* nel quale – ci spiega Dante – «fo due parti di me, secondo che li miei pensieri erano divisi»³, alle pagine del *Convivio* in cui Dante mette a tema «la divisione ch'è nella mia anima»⁴, il “due” attraversa tutta l'opera di Dante, talché la *Commedia* non va interpretata – come si fa di solito – come la conversione dal “due” al “tre”, l'eliminazione del “due”, ma come l'attraversamento del “due”, la messa del “due” nella forma del “tre”, la ricerca – in una parola – di una variante (un'estensione) salvifica del “due”, di un due.*Par* – per dir così –, che riscatti il due.*Inf*(infernale). La presenza di Sigieri (il teorico della doppia verità) nel paradiso dantesco ha appunto questo significato di un “due”.*Par*.⁵

6. Se l'idea di un contro-movimento di ri-generazione (che differentemente dalle sue varianti ingegneristiche assuma come inemendabile lo stato di duplicità) è in fondo un caso di bi-aspettualità, la bi-aspettualità è in fondo un caso di aggiunta. Noi siamo il Paese dell'aggiunta, nel bene e nel male.

Ogni discorso italiano è un +discorso, un e-discorso⁶. Siamo il Paese dell'asterisco, dunque un Paese*. Questo tratto identificativo del carattere nazionale non è, in sé, né buono né cattivo. Da esso derivano certo la tendenza all'inganno e all'ipocrisia (come nelle pubblicità con asterisco: non c'è mai da fidarsi), il vizio del trasformismo, l'inclinazione al tradimento, ma anche l'adattabilità, e una certa capacità di tornare sulle proprie posizioni, di ri-vederle. Perfino una virtù come la capacità del perdono trova qui la propria radice, dal momento che richiede a un tempo l'intransigente condanna del peccato & la salvezza del peccatore: ti condanno-ma, cioè ti condanno*. Si tratta, insomma, di una struttura di recupero, ma ciò, che

³ VNXXXVIII, 5.

⁴ CII, VI, 6.

⁵ La verità di fede e la verità di ragione, che in terra erano gelose (invidiose) l'una dell'altra, in cielo si sposano, per dir così. La soluzione del conflitto, della gelosia, non sta in una esclusione, ma in un'unità d'amore. Gli invidiosi veri divengono amorosi veri. La verità è una (non due), ma di un'unità di *amore*.

⁶ Siamo un «popolo di “e” italiani», come ha scritto I. DIAMANTI, *L'Italia è la nostra famiglia*, in “Limes” 2/2009, *Esiste l'Italia? Dipende da noi*, p. 24.

di volta in volta viene recuperato, dipende da noi. Gli ingegneri del carattere vorrebbero togliere l'asterisco, trasformare il Paese* in un Paese. Non è né utile né necessario (e nemmeno possibile). Ciò che si tratta di fare è invece lavorare sull'asterisco, perché ve ne sono varianti umilianti e gloriose. Lavoriamo a selezionare le varianti gloriose. (Politiche dell'asterisco).

7. La nostra identità sembra darsi in una faglia, in una distanza da sé. Non per nulla siamo un popolo di esiliati e di migranti, vediamo la patria da fuori⁷. L'affinità di italiani ed ebrei non è forse un mero camuffamento, ma – in *Va' Pensiero* – un'intuizione geniale di Verdi (/Solera). L'Italia si dà in una sua aura peculiare: è lontana, per quanto vicina possa essere, secondo la definizione di "aura" data da Benjamin. (Questo fa anche ben sperare circa il nostro rapporto con i migranti: per loro l'Italia si dà nella traccia, è vicina, per quanto lontana possa essere: questa simmetria potrebbe, chissà, facilitare il processo di amicizia tra vecchi e nuovi italiani). L'identità italiana ha due livelli: quello emergente dello Stato e della nazione, e quello profondo della lingua, del carattere, della spiritualità e della cultura. I due livelli non sembrano rinforzarsi a vicenda. Per essere un vero italiano – così sembrerebbe – occorre non esserlo: non essere un cittadino. In questo senso, il simbolo dell'italianità è l'emigrato in America, che in tanto è italianissimo in quanto non è cittadino, o ha la doppia nazionalità.

“Mi vergogno di essere italiano”: questa tipica espressione del nostro patriottismo alla rovescia – quasi sempre pronunciata da persone profondamente legate alla propria italianità – è rivelativa di questo stato di cose. La vergogna è un affetto dell'identità sdoppiata, ci si vergogna sempre di sé.

8. In senso politico, il tema della vergogna si esprime nel *topos* delle “due Italie”, la cui declinazione più recente è la guerra civile fredda tra berlusconiani e anti-berlusconiani. Si tratta – come ho accennato – di una declinazione specifica del più ampio tratto costitutivo della biaspettualità. In un certo senso, gli Italiani non si sono mai liberati del complesso di Romolo e Remo. Siamo un popolo di appassionati e di faziosi.

Il “due” dà luogo qui a una *stasis*, nel duplice senso di guerra civile e di situazione di stasi, di blocco, di immobilità. L'un contro l'altro armati, ci disprezziamo a vicenda. Nessuno è disposto a concedere all'altro l'onore delle armi. Questo disprezzo è una vergogna dell'*altro*.

Nell'arena politica, è come se ciascuno patisse l'asterisco, soffrisse l'asterisco, e volesse liberarsene, trasformando il Paese* in un Paese, o in un Paese normalizzato (che non vuol dire normale). L'asterisco sono gli altri (i berlusconiani, oppure i comunisti, o magari il Sud Italia, e via discorrendo), che vorremmo volentieri segregare all'inferno. Si tratta di “cose aggiunte”, che – secondo il detto di Platone – metterebbe conto di tagliar via tutt'intorno ed eliminare.

9. Eppure, e per fortuna, c'è anche un altro senso della bi-aspettualità politica. In Italia, ci sono sempre due autorità: il Duce e il Re, e oggi: Berlusconi e Napolitano. Ma, prima ancora, lo Stato e la Chiesa. Roma, è due città in una, e solo per questo è la capitale d'Italia. Mentre la stasi, la guerra civile strisciante, se può avere effetti lunghi di educazione alla democrazia, ha tuttavia il grave inconveniente di esacerbare i conflitti e di produrre situazioni bloccate, questa forma di duplicità istituzionale ha avuto importanti effetti di mitigazione sul sistema.

⁷ Questo è forse il senso del «*procul*(lontano/da lontano)» virgiliano messo in esergo.

10. La faglia che attraversa la nostra identità, o in cui la nostra identità piuttosto consiste, viene da lontano. Già nel Medio Evo, “Roma” non si dice al tempo presente, ma al passato: Roma *fu*⁸. «Coloro che vanno a Roma o coloro che ne vagheggiano l’immagine sono divisi fra l’ammirazione e la tristezza»⁹.

Il termine “Romanus” nel Medio Evo ha molteplici significati: i cittadini della Roma medievale (città molto meno popolosa di Firenze, Venezia o Milano); gli italiani in genere; gli antichi romani; i bizantini, eredi dell’Impero (che definiscono sé romani, e gli italiani longobardi); i cristiani¹⁰.

Sia nel tempo, sia nello spazio, l’identità “romana” è attraversata insomma da una slogatura, da una diastasi. Roma è nella separazione da se stessa, è altrove (a Bisanzio), è lontana (nelle rovine dell’antichità), piuttosto ideale (nei sogni dei pellegrini e dei conquistatori) che non reale:

«L’Italia medievale appariva a se stessa e al resto della cristianità come una vittima. Vittima del peso del passato, che le è sfuggito e che impone un’idea di decadenza, di declino, ma che in pari tempo attira su di lei le mire degli altri, desiderosi di strapparle o di cercare di far rivivere – ma sempre a sue spese – le vestigia dell’antica gloria. E innanzi tutto il peso del passato significa i ricordi e il mito di Roma. [...] Certo, [*Roma*] è una città che ha acquistato nuovo prestigio con il cristianesimo e con i papi, con il Sacro Romano Impero e gli imperatori. Ma i papi non appartengono solo a Roma e all’Italia, bensì a tutta la cristianità. Gli imperatori, poi, sono stranieri. A lungo l’Impero romano aveva saputo far circolare la potenza e la gloria entro un vasto ambito geografico. Ormai l’Italia sopporta da sola questa enorme testa, sproporzionata al suo corpo spezzettato»¹¹.

Roma non è solo se stessa, è molto di più (o di meno). Si tratta, in un certo modo, di una città non-coincidente, il cui carattere è proprio la non-coincidenza con sé. Qui si origina anche il mito della «renovatio»¹², e – con esso – il nostro “prefisso”. Il futuro, non sta semplicemente in avanti, in un progetto di cambiamento, ma in certo modo alle spalle, in un riscatto (ciò che può riuscire paralizzante)¹³.

La stessa desiderabilità dell’Italia – allora come oggi, verrebbe da dire – è presa in un doppio movimento, perché l’Italia è desiderabile e debole a un tempo, dunque oggetto potenziale di saccheggio, di violenza e di stupro: «L’Italia è donna, nel mondo medievale: gli altri sognano di possederla, in vario modo. E talvolta vi riescono»¹⁴.

11. Alla ricerca di testimonianze e conferme della bi-aspettualità italiana, incontriamo dapprima, come prevedibile, qualche divieto metodologico.

«L’italiano non esiste», scriveva Giulio Bollati in un saggio influente¹⁵. Richiamandosi a Bollati, Silvana Patriarca sostiene che «c’è qualcosa di profondamente problematico sia nel concetto stesso di

⁸ Cfr. J. LE GOFF, *L’Italia fuori d’Italia*. L’Italia nello specchio del Medioevo, in *Storia d’Italia*, II,2, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Einaudi, Torino 1974, p. 1959.

⁹ *Ibid.*, p. 1938.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 1938; 1954-55.

¹¹ *Ibid.*, pp. 1957-1958.

¹² *Ibid.*, p. 1961.

¹³ Cfr. *ibid.*, *ivi*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1937.

¹⁵ G. BOLLATI, *L’italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Einaudi, Torino 1996, p. 44 [ed. orig. parziale 1972].

carattere nazionale che nel suo uso corrente [...]: l'idea del "carattere nazionale" personifica e quindi reifica una collettività, non tiene conto delle importanti differenze a livello individuale e di gruppo presenti in tutte le società, e incoraggia la pigrizia intellettuale dando per scontati gli stereotipi esistenti»¹⁶. Ciò che si può studiare non è dunque tanto – secondo Patriarca – il carattere degli italiani, quanto piuttosto la retorica dell'italianità, cioè la «storia del discorso del carattere nazionale»¹⁷, discorso che presenta uno «stretto collegamento con l'ideologia nazionalista»¹⁸ risorgimentale, ed è, in ultima istanza, di carattere politico: «La definizione e la rappresentazione del sé nazionale [...] è un'attività soprattutto politica e richiede un approccio critico»¹⁹.

Più che di "costruzione", come suona il sottotitolo dell'edizione italiana del volume di Patriarca, bisognerebbe però parlare di "interpretazione", intendendo quest'ultima non come un mero schema concettuale, ma come manifestazione (prospettica) della verità, dotata di radicamento ontologico²⁰. Né l'invenzione, per riprendere il riferimento manzoniano del sottotitolo di Bollati, può ridursi a un'alzata meramente soggettiva d'ingegno, essendo "invenire" sempre anche "trovare".

Nell'invenzione dell'italianità (in questo senso oggettivo, di apertura/manifestazione del vero, che certamente corre sempre anche il rischio di essere piegata a mera ideologia e pensiero espressivo)²¹, come dimostrano ampiamente gli stessi studi di Bollati e Patriarca, la grammatica del "due" sembra ineludibile, che si tratti dei «due gradi di italianità» di Gioberti²², delle «due razze» di Gramsci²³, o di un certo modo – come direbbe Derrida interprete segreto di Plotino – di declinare la parolina *ἄμια* (nello stesso tempo, insieme), come quando Patriarca afferma che «almeno dai tempi del Risorgimento, in Italia, discutere di carattere nazionale» significa «attribuire delle virtù speciali al popolo italiano, e *allo stesso tempo* denunciarne i numerosi vizi»²⁴. Il problema dell'italianità, mi sembra, sta tutto in questo avverbio, che indica come un contraccollo interno al carattere (e non solo al discorso sul carattere, supposto infine

¹⁶ S. PATRIARCA, *Italian Vices. Nation and Character from the Risorgimento to the Republic*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010; *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, trad. it. S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. XXII-XXIII.

¹⁷ *Ibid.*, p. XII.

¹⁸ *Ibid.*, p. XV.

¹⁹ *Ibid.*, p. XXII.

²⁰ E' appena il caso di sottolineare che tale radicamento non ha nulla che fare con l'etnia: «La via di un'antropologia nazionale, esemplarmente nel caso italiano, non poteva portare da nessuna parte», stante «la diversità del panorama umano che popolava la penisola» (W. BARBERIS, *Il bisogno di patria*, Einaudi, Torino 2010, pp. 128-129). È certamente vero, d'altro canto, che «i comportamenti degli italiani non sono altro che una variazione locale di forme di condotta universalmente umane» (R. BODEI, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998, p. XIV). Tuttavia questo non impedisce di parlare di "carattere", sia perché non è affatto detto che il carattere sia esclusivo (se dico di qualcuno che ha un carattere ombroso, *non voglio mai dire* che è l'unico ad avere un carattere ombroso), sia perché l'insieme delle esperienze di una collettività è invece certamente unico, e sarebbe stupefacente se non lasciasse una traccia profonda nell'essere, e non solo nel discorso sull'essere (che a quel punto non potrebbe più legittimamente aspirare allo statuto d'interpretazione, ma si ridurrebbe a mera costruzione e invenzione).

²¹ È il caso di G. ALEMANNI, S. SANTANGELO, *L'identità è il futuro*, in "Limes" 2/2009, *Esiste l'Italia? Dipende da noi*, pp. 153-162. Un esempio da non imitare.

²² G. BOLLATI, *op. cit.*, p. 45.

²³ *Ibid.*, ivi.

²⁴ S. PATRIARCA, *op. cit.*, p. XV (*il corsivo è mio*).

non vero), che può certo essere strumentalizzato a fini politici, ma che ha – mi pare – precise motivazioni storiche e un ancoraggio concreto nella realtà.

Il tropo dell'«ozio e rigenerazione», attentamente ricostruito da Patriarca²⁵, è, secondo quanto provo a sostenere, l'espressione risorgimentale del prefisso paese. Come nota Patriarca, il discorso circa l'italianità è storicamente segnato dalla «presenza di un atteggiamento molto autocritico – che alcuni definiscono l'«antiitalianismo» italiano»²⁶. Si tratterebbe – secondo un'espressione di John Dickie – «di una sorta di «patriottismo alla rovescia»»²⁷.

Quel che è strumentale e ideologico, in questo discorso, non è – mi pare – la rilevazione della duplicità in quanto tale, ma il tentativo di eliminarla. Ciò che invece è indispensabile è, mi pare, un orientamento del «due».

12. «Fatta l'Italia, bisogna fare gli italiani». La frase, attribuita a D'Azeglio (che non l'ha mai scritta in questa forma), rivela perfettamente la faglia interna al carattere. C'è distinzione, se non addirittura separazione, tra l'Italia e gli italiani.

La non-coincidenza sta del resto alla base, come sostengo, di fenomeni tra loro molto differenti. Uno di questi è il comico. Alla ricerca di «strutture categoriali della cultura italiana»²⁸, Agamben legge nella *Commedia* dantesca «uno dei tratti che più tenacemente caratterizzano la cultura italiana: la sua essenziale pertinenza alla sfera comica e il suo conseguente rifiuto della tragedia»²⁹. Dante lascerebbe «in eredità alla cultura italiana» una «concezione «comica» della creatura umana, scissa in natura innocente e persona colpevole»³⁰. La «scollatura fra innocenza naturale e responsabilità personale [...] sta al centro della concezione «comica» di Dante», che non è pensabile senza questa «unità-dualità di natura e persona»³¹. «Dopo la caduta, persona e natura restano, tragicamente o comicamente, scisse e torneranno a coincidere solo nell'«ultimo giorno» della Resurrezione della carne»³². Il fenomeno in cui «l'accettazione della frattura comica fra natura e persona»³³ diviene evidente, è la vergogna di Dante davanti a Beatrice: «La teoria della vergogna – che Dante svolge nel canto XXXI del *Purgatorio* – è il fulcro intorno al quale si compie questa rotazione da una colpa naturale tragica a una colpa personale comica»³⁴, intendendo per «comico» un dispositivo che miri, in ultima analisi, alla «giustificazione del colpevole»³⁵.

²⁵ *Ibid.*, pp. 3-37. All'origine del discorso patriottico sta – per Patriarca – una dinamica compensativa: «Da un lato l'accettazione e l'interiorizzazione di stereotipi negativi come l'idea dei «meridionali indolenti», e dall'altro lo sforzo di reagire» (*ibid.*, p. 15).

²⁶ *Ibid.*, p. XIII.

²⁷ *Ibid.*, ivi. Il riferimento è a J. DICKIE, *The Notion of Italy*, in Z.G. BARAŃSKI e R.J. WEST (a cura di), *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge U.P., Cambridge 2001, p. 29 («*inverted patriotism*»).

²⁸ G. AGAMBEN, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. V.

²⁹ *Ibid.*, p. 3.

³⁰ *Ibid.*, p. 25.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

³² *Ibid.*, p. 23.

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

Quando dunque affermiamo che l'Italia è «due Paesi in uno»³⁶, o «un Paese bifronte»³⁷, potremmo non doverci riferire solo alla frattura fra Paese legale e Paese sommerso, come fa per esempio Vassalli, o fra Sud e Nord, e neanche – per riandare a uno dei luoghi comuni più influenti dell'italianità – alla celeberrima dicotomia prezzoliniana: «I cittadini italiani si dividono in due categorie: *i furbi e i fessi*»³⁸. Le dicotomie potrebbero anzi essere il segno di un Paese, il nostro, che fa fatica con la non-coincidenza, e spesso la vitupera, la scotomizza e la forclude. L'assunzione della «doppia mandata della storia italiana»³⁹, comunque la si voglia specificare, sarebbe allora la novità – antica – che salva.

13. La non-coincidenza sta però a ben vedere anche alla base di quello che Asor Rosa ha definito «il “pessimismo italiano”»⁴⁰, in cui lo studioso individua «un “genè” nazionale estremamente preciso e definito»⁴¹. Si tratta di «una grande costante del carattere nazionale [...] che, dal momento della prima, grandiosa crisi (Guicciardini, e poi Sarpi), arriva pressoché ininterrottamente fino ai nostri giorni, attraverso una grande catena di crisi»⁴², talché – secondo Asor Rosa – non c'è un solo grande classico della letteratura italiana che soddisfi la condizione, posta da Hegel per il classico, di produrre la «coincidenza» del concetto del bello con la realtà esterna: «Non si vede quale grande opera italiana potrebbe essere definita in tal modo, visto che ognuna di esse, e tanto più quanto più è grande, è nata affrontando una lotta accanita per costruirsi il disegno e l'architettura in netta dissonanza con il mondo circostante»⁴³. Non è solo, in Leopardi, la «coscienza di una frattura insanabile nella vita dell'umanità», ma anche, ne *I promessi sposi*, la contraddizione tra il messaggio religioso e «una vena profonda di crisi e di dolore, che ne intacca la solare positività»⁴⁴.

Questa struttura di intacco – come si potrebbe chiosare – è l'esatto *pendant*, in versione malinconica, della struttura di ricupero, cui sopra abbiamo fatto riferimento. Ciò che la letteratura ricupera, in questo caso, è l'immagine – straziante – di ciò che avrebbe dovuto (forse potuto) essere, e non è stato. La bifocalità si fonda qui sulla sensazione di una perdita irrimediabile, come – in Guicciardini – la perdita dell'«*italica libertas*»⁴⁵.

14. L'elemento di napoletanità perenne del carattere italiano è stato fotografato nel 1925 da Benjamin, la cui nozione di “porosità” (che – alla maniera benjaminiana – passa attraverso lo stereotipo, per andare oltre) è una grande metafora del nostro Paese. Dove però bisognerà specificare che – come sempre in

³⁶ S. VASSALLI, *Il carattere degli italiani e il signor B.*, in “Italianieuropei”, 5/2010, Grand Tour. *Rivisitare l'Italia nei suoi 150 anni*, p. 165.

³⁷ *Ibid.*, p. 168.

³⁸ G. PREZZOLINI, *Codice della vita italiana*, Biblioteca del Vascello, Roma 1993 (ed. orig. 1921), p. 13.

³⁹ W. BARBERIS, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁰ A. ASOR ROSA, *Genus Italicum. Saggi sull'identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Einaudi, Torino 1997, p. XXIX.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 11-12. Si tratta in certo modo del *revers* del comico.

⁴² *Ibid.*, p. XXIX.

⁴³ *Ibid.*, *ivi*.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 406.

Benjamin – tale nozione può assumere varianti aspettuali contrarie, essendovi una porosità.inferno e una porosità. paradiso, per riprendere l'espressione che abbiamo proposto:

«Si evita ciò che è definitivo, coniato una volta per tutte. Nessuna situazione, così com'è, è pensata per sempre, nessuna forma afferma il suo "così, e non in un altro modo" (*keine Gestalt behauptet ihr "so und nicht anders"*). Nulla viene completato e concluso. La porosità si incontra [...] soprattutto con la passione per l'improvvisazione (*Leidenschaft für Improvisieren*) [...]. Il giorno di festa compenetra irresistibilmente ogni giorno di lavoro. La porosità è la legge di questa vita: una legge inesauribilmente nuova da scoprire. Un granello di domenica è nascosto in ogni giorno della settimana, e quanto giorno della settimana è nascosto in questa domenica! [...] Come la stanza si volge verso la strada [...] la strada penetra nella stanza»⁴⁶.

Il riferimento alla forma – alla *Gestalt* – in Benjamin è certamente goethiano. Ammiratore dell'Italia, Goethe identifica l'Italia con la forma: «Dall'Italia, il regno della forma, fui ricacciato nell'informe Germania»⁴⁷. Il Nord, per Goethe, è il regno della metamorfosi, dell'informe, della notte e della follia, in cui ogni forma, ogni ipostasi, trapassa nell'altra (come nell'aorgico hölderliniano); l'Italia è il regno della forma compiuta, rinascimentale. E tuttavia, la *Gestalt* non è rigida:

«Se esaminiamo le forme (*Gestalten*) [...] organiche, ci accorgiamo che in esse non v'è mai nulla di fisso, d'immobile, di concluso (*ein Abgeschlossenes*), ma ogni cosa ondeggia in un continuo moto (*alles in einer steten Bewegung schwanke*). Perciò il tedesco si serve abbastanza opportunamente della parola *Bildung*, formazione, per indicare sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi. Ne segue che, in una introduzione alla morfologia, non si dovrebbe parlare di *Gestalt*, e, se si usa questo termine, si dovrebbe avere in mente soltanto l'idea, il concetto, o qualcosa che nell'esperienza venga tenuto fermo soltanto per la durata dell'istante»⁴⁸.

Nell'interpretazione di Benjamin, la *Gestalt* è dunque *Bildung*, oscilla in un continuo movimento. Se l'Italia è il paese della forma, e non dell'informe, la forma annuncia – con il suo tremolio – di stare cambiandosi in qualcos'altro: non è mai ferma, o solo per un istante, e forse solo per questo è perfetta.

In Italia, niente è semplicemente come è; è come se ad ogni forma spuntasse una coda, che reimmette la realtà nel fluido della possibilità. Questa imprecisione, approssimazione e improvvisazione non è necessariamente un difetto, anche se può diventarlo. La napoletanità del nostro Paese – in cui vien fatto di assistere alla conciliazione dell'inconciliabile – esprime l'idea che vi sia una incoerenza dell'essere, un doppio bordo ineliminabile, di cui bisogna tenere conto. Questo doppio bordo può dar luogo a fenomeni trasformistici, perché la coerenza non è un valore; oppure fluidificare tutte le opposizioni, trovando passaggi per linee interne.

Un altro nome per *porosità* è forse allora *dolcezza*: la dolcezza è il *rifiuto dell'irremissibilità*; l'idea che ogni giudizio può sempre essere rivisto, ogni conto di esclusione sempre essere riaperto. L'italianità sarebbe dunque caratterizzata da una sorta di struttura di ri-entro, da una sospensione degli effetti di

⁴⁶ W. BENJAMIN, A. LACIS, *Neapel*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, IV, 1, pp. 309-314 (trad. it. P. Menzio, *Napoli*, in "Bollettino del C.I.R.V.I.", 26 [1992], pp. 267-271. Trad. it. leggermente modificata).

⁴⁷ J.W. GOETHE, *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, 1. Abteilung, *Texte*, Bd. IX, *Morphologische Hefte*, bearb. von D. Kuhn, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1954, p. 62; trad. it. *Opere*, vol. V, a cura di L. Mazzucchetti, Sansoni, Firenze s.d., p. 135.

⁴⁸ J.W. GOETHE, *op. cit.*, p. 7; trad. it. *cit.*, p. 78.

esclusione (esclusione che viene praticata e revocata a un tempo), cui la pratica cattolica della confessione non è certo estranea.

Non è tanto allora l'idea di vita, tanto meno nell'accezione biopolitica e foucaultiana, a caratterizzare la cultura italiana⁴⁹, quanto – se mai – quella di «dolce vita», nel senso di Fellini, ma prima di Dante⁵⁰. La dolcezza è un'eccezione in durezza, per dir così: pratica e sospende la durezza dell'esclusione. Non si tratta dunque né di esclusione né d'inclusione, ma di un'*exclusio ad includendum*, di un'esclusione che ha per fine un'inclusione (e che nei momenti peggiori della nostra storia viene trasformata dai dittatori – riusciti o falliti – in un'ingannevole e ipocrita *inclusio ad excludendum*: una finta inclusione che ha per fine un'esclusione).

15. Con l'idea benjaminiana di “porosità”, ci siamo forse avvicinati a una sorta di “genoma Italia”, se ve n'è uno. Il +discorso italiano è forse la radice comune di fenomeni molto differenti, tra loro anche contraddittori e contrari.

Gli stessi stereotipi che individuano l'italianità nell'“arte di arrangiarsi” o nella capacità di entrare in relazioni amichevoli con tutti, perfino – in guerra – con i nemici, potrebbero essere considerati forme di +discorso. È proprio quanto di sfrangiato, di incoerente, di eccedente o di mancante sta nel +discorso a consentire di trovare soluzioni creative, efficaci e trasversali in situazioni difficili; ed è questa faglia dell'ipseità a lasciare lo spazio, il vuoto necessario perché un'identità non diventi muro ma ponte. La disponibilità degli italiani a giocare la propria identità nella relazione consisterebbe in una sorta di doppio passo, per cui è attraverso un esplicito mimetismo (si pensi alla “esterofilia”) che troviamo il modo per affermare noi stessi; o è affermando noi stessi (il “made in Italy”), che imbocchiamo decisamente la via dell'internazionalità.

Con ciò non intendo avallare l'altro – più pericoloso – stereotipo, quello degli italiani “brava gente”. Esistono forme sadiche di biaspettualità, e l'Italia le ha ben conosciute. Qualche volta la crudeltà può nascere dal progetto ingegneristico dell'eliminazione della vaghezza (dell'eliminazione dell'asterisco), da un vagheggiamento attualistico integrale; qualche altra volta, viceversa, da una sorta di fanatismo della passività, da una Diade indeterminata di questo-e-quello, che non solo rifiuti limite e regola, ma si ponga *qua talis* come limite e regola, rovesciando *eo ipso* l'amorfo nella forma o nell'idea. Mi chiedo se il fascismo non sia stato entrambe le cose (di cui avrebbe mostrato *de visu* l'identità sostanziale): ingegneria attualistica totalitaria, e – nelle forme strapaesane – violenza dell'indeterminato e della terra.

16. Alla ricerca, necessariamente tentativa, della *very idea of Italy*, vorrei parlare bene del nostro Paese, nei giorni difficili – eppure così sorprendentemente riusciti⁵¹ – del suo compleanno: dire bene dell'Italia, o bene-dire l'Italia.

L'Italia ben detta, non è però solo una *parte* d'Italia. L'Italia, è sempre *due* Italie. In questo caso, il “due” di festa dell'unità nazionale completamente rovinata dalle polemiche cosiddette “federaliste”, e di festa dell'unità nazionale del tutto riuscita per un contraccolpo, per un contromovimento dei cittadini. Uno

⁴⁹ Come invece sostiene R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

⁵⁰ «E differentemente han dolce vita» (*Par.* IV, 35). Ma cfr. anche *Va' pensiero*: «L'aure dolci del suolo natal».

⁵¹ Mentre scrivo, Torino è tutta imbandierata a festa. Il tricolore sventola ovunque, e si aspetta con gioia l'arrivo di Napolitano per le celebrazioni del 17 marzo. Chi avrebbe potuto dirlo, anche solo due settimane fa?

splendido esempio di come siam fatti: altri avrebbero celebrato, altri distrutto: noi distruggiamo* o celebriamo* l'unità d'Italia.

17. Per questo, gli affetti di contro-movimento sono, per dir così, tipicamente italiani. La vergogna di Dante; l'orgoglio di chi si riscatta; l'obbedienza di chi vince la propria stessa volontà⁵². Siamo il popolo dell'*eppure*: non un popolo di monoteleti, ma un popolo con due volontà. C'è un punto d'orgoglio, un punto d'onore, nell'italiano, che sta nel dimostrare qualcosa di cui non lo si ritiene capace, nello smentire un pregiudizio fondato, nel tornare su un fatto compiuto.

È dunque un controtempo, che siamo. La nostra patria sembra dare il meglio di se stessa quando si vergogna (un tipico sentimento della duplicità). Così, è la vergogna dell'occupazione straniera che fa nascere il Risorgimento, la vergogna del regime fascista che produce la Resistenza. Il popolo italiano non nasce (forse non è nato mai), *rin*asce.

Re-, o *Ri-*, esprimono questo⁵³. Abbiamo bisogno di ritrovarci in una selva oscura, per iniziare la vita nuova. Alle volte è troppo anche per noi: così non si va avanti. L'Italia, allora, si desta.

Buon compleanno.

⁵² "Obbedisco!".

⁵³ Il prefisso *re-* indica un movimento nell'opposta direzione. *Ri-*, che è equivalente, indica anch'esso un movimento in senso inverso, cui aggiunge, tra l'altro, la sfumatura della ripetizione. Si tratta di prefissi che hanno che fare con la duplicità.

Tali prefissi, come si può osservare, giocano un ruolo decisivo anche nella sfera religiosa: *re-* in redenzione; *ri-* in risurrezione (Risorgimento vien da risorgere). Sul sistema di calchi e derivazioni tramite cui – non senza ambivalenze – la tradizione religiosa viene trasposta nel discorso nazionale-patriottico risorgimentale, cfr. A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2011 (1^a ed. 2000), specie il capitolo III («Archeologia del discorso nazionale»). Sulla persistenza nella storia d'Italia delle figure profonde del discorso nazionale, cfr. ID., *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2011, il cui continuismo ermeneutico non mette però a mio giudizio adeguatamente in risalto gli scarti qualitativi tra il patriottismo di Cavour, o di Mussolini, o di Ciampi.

CARTOGRAFIE DELL'ITALIA

Abstract

In a provocative manner, I compare two cartographic representations of Italy: the one by the Northern League's Minister Calderoli, which was circulated last Christmas as a holiday card, and the one by Al-Idrisi, a genial cartographer and scientist at the court of the Normand King Roger II. They share the unusual perspective of an upside down Italy; that is, with Sicily in the North. Such a reversal aside, they reveal completely different visions: the "reversed" Italy that Al-Idrisi proposes, unlike the one by the Northern League, is an Italy that sees its own propelling center in Sicily, and that considers the Mediterranean as the sea space that constitutes a bridge with the North-African coast. The Muslim Al-Idrisi describes a world that does not simply belong to the past but has rather become extraordinarily actual today. Roger's kingdom, which was the embryo of the Kingdom of the Two Sicilies whose endurance lasts until the unification of Italy, which was the breeding ground of art and knowledge, curious and welcoming toward other cultures, respectful of diverse religious faiths, is perhaps the not only nostalgic projection of the other Italy we may wish to "find again."

1. Una cartolina di auguri

Lo scorso Natale, come biglietto di auguri, il ministro leghista Calderoli ha inviato una singolare cartolina. Racchiusa tra due scritte, l'una posta in alto: «Stiamo ribaltando il paese – Via da Roma i ministeri» e l'altra, in basso, recante la buona novella: «Federalismo – Il sogno diventa realtà», la cartolina esibiva un'immagine per molti versi spiazzante, quella di un'Italia capovolta, trasformata per l'occasione in albero di Natale, con tanto di palline colorate e stella cometa come puntale, posta tra Scilla e Cariddi. Il significato di questa estrosa raffigurazione, oltre che dalle scritte, risulta chiarito dalla disseminazione di palline natalizie monocromatiche, rigorosamente verde-lega, raffiguranti quello che i leghisti hanno adottato come loro simbolo identitario – ignorandone l'originaria valenza universale, in quanto simbolo solare, come la Svastica, ecc. – ribattezzandolo "Sole delle Alpi". Persino la stella cometa, infatti, è rappresentata con questo simbolo, cui si attacca la "coda". Il significato complessivo risulta abbastanza evidente,



anzi fin troppo semplificato dal linguaggio iconografico del nostro ministro per la semplificazione.

Potremmo spiegarlo così: stiamo ribaltando la politica di questo paese, ne stiamo addirittura rovesciando e capovolgendo le logiche inveterate del potere, che ha sempre guardato a Roma come *caput mundi* e ha sacrificato lo sviluppo del Nord all'inerzia del Sud, dissipando, nel sostenerlo, le sue risorse. L'immagine di questa Italia leghista, coerentemente con questi assunti, appare infatti non poco deformata rispetto alla sua realtà cartografica. Mostra apertamente come una carta geografica possa non limitarsi al puro rilevamento geofisico, ma essere anche immagine del mondo di chi la traccia.

Come la cartografia medievale, questa mappa rappresenta una geografia spirituale a tal punto potente da deformare i contorni del caratteristico stivale, figura attraverso la quale da sempre l'immaginario geografico ha identificato la penisola italiana. Esso appare infatti di molto più largo nella sua imboccatura, segno evidente di una "Padania" – conio geografico e geopolitico di totale invenzione leghista – in piena espansione, e decisamente più corto e meno slanciato del normale, segno altrettanto eloquente del restringimento delle aree meridionali da contrarre e sacrificare, ovvero della loro insignificanza. Le indicazioni geopolitiche su di essa disseminate sono ancor più eloquenti: innanzitutto si rende evidente una vera e propria *translatio imperii*, con la massiccia dislocazione dei ministeri da Roma, cui rimane soltanto quello degli Esteri e della Giustizia, forse come consolatorio riconoscimento d'essere stata, in un lontanissimo passato, capitale di un impero i cui confini racchiudevano gran parte del mondo sino allora conosciuto e culla del diritto. Ma si tratta, appunto, solo di ormai offuscati ricordi. In Padania sono invece saldamente attestati i ministeri che "contano", ma soprattutto la CONSOB e il Senato federale, ovvero il cuore pulsante del Potere federale. Qui le palline-sole-delle-Alpi si moltiplicano e riluccicano della loro verdissima luce. Giù, in fondo allo stivale, invece, trovano degna collocazione l'Ambiente e la Salute in Campania, appestata dai rifiuti, gli Interni in Calabria, per contrastare 'Ndrangheta, Mafia e Camorra che, com'è noto, sono territorialmente lì confinate, mentre il Turismo non poteva che trovare alloggio in Sardegna, la cui vocazione turistica è sempre stata molto a cuore al nostro capo del governo che lì è "di case". Infine, in posizione strategica *contro* il Mediterraneo, alla Sicilia spetta di diritto il Ministero della Difesa, per contrastare adeguatamente le nuove "invasioni barbariche" dei migranti provenienti dall'altra sponda.

Qual è la geofilosofia di questa carta d'Italia? Quale messaggio intende trasmettere al paese che quest'anno celebra i suoi 150 anni? Innanzitutto, pur nella sua apparente giocosità, questa carta d'Italia capovolta segna l'inizio di una nuova *cartografia di regime*. Il verde dello Stivale, sul quale ancor più verdi risaltano i ministeri padani, non nasconde l'ambizione di una "colonizzazione" dell'intera penisola e delle sue isole, come se solo il federalismo *leghista* fosse in grado di conferire nuova identità al paese, nel segno del Sole delle Alpi. Questa Italia messa a testa in giù, si staglia nell'azzurro di un mare *senza sponde*. Tutta proiettata e ingigantita nella sua parte continentale, esibisce un po' tronfia – quasi gonfia e panciuta – la grande abbuffata di ministeri. All'orizzonte non vede più nulla, soprattutto non scorge le coste nord africane che dalla Sicilia distano davvero un braccio di mare. Un muro di cinta invisibile la circonda da ogni lato, come una fortezza che illusoriamente si pensa inespugnabile. Al sole mediterraneo si sostituisce quello delle Alpi, stella cometa nello Stretto di Messina, lì dove si favoleggia di un ponte faraonico, seducente miraggio per un'isola che dovrebbe restare tale. Coloro che vivono lungo le coste del mare sanno, infatti, perfettamente che il mare stesso è "ponte", che il mare non solo separa, ma anche ha sempre unito, sempre collegato, sempre messo in comunicazione, senza bisogno di grandiose opere in cemento e acciaio. Ma questo i Leghisti sembrano ignorarlo, come pure il fatto che persino la più fitta catena

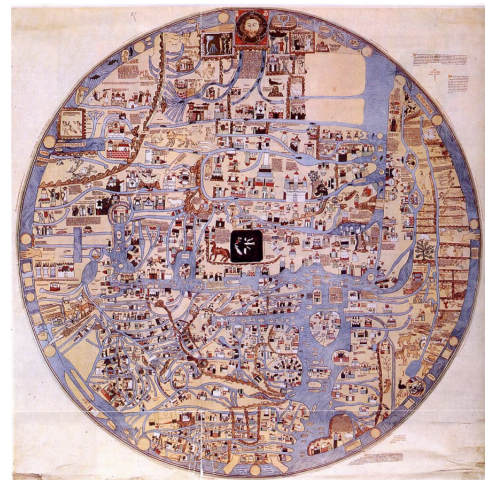
montuosa cela passi e passaggi più o meno impervi e la storia delle Alpi, degli intensi scambi tra un versante e l'altro, sta lì a testimoniare.

2. *Tabula rogeriana*

Anche se il ministro Calderoli probabilmente lo ignora, la sua “trovata” di capovolgere l'Italia non è poi così originale. Non sempre l'orientamento delle carte colloca, infatti, il Nord in alto. Ad esempio, la celebre *Mappa mundi* di Ebstorf, che risale al 1239, sopravvissuta per oltre sette secoli, e purtroppo andata distrutta in un lampo sotto i bombardamenti della II Guerra mondiale, è orientata a Est, indicato, in alto, dall'effigie di Cristo, e converge al centro, simbolico *umbilicus mundi*, nella città di Gerusalemme.

L'orientamento capovolto dell'Italia leghista ha un antecedente certo più illustre, per quanto, riteniamo, sconosciuto al ministro, nelle straordinarie tavole di un rinomato geografo medievale, che ci ha consegnato la più fedele rappresentazione cartografica dell'ecumene del tempo. Il suo nome completo è lungo e complicato, forse troppo per un ministro della semplificazione, e per di più è un nome arabo, aggravante che lo renderà ai suoi occhi certamente ancor più sospetto: Abu Abd Allah Muhammad ibn Muhammad ibn Abd Allah ibn Idis al Siqilli, che, semplificando – nello spirito del ministro – potremmo chiamare Al-Idrisi, il Siciliano. Il suo nome è strettamente legato a quello di Ruggero II d'Altavilla, incoronato a Palermo re normanno di Sicilia, con grande fasto nella notte di Natale del 1130, gesto immortalato in uno splendido mosaico della Chiesa della Martorana di Palermo, in cui è il Cristo stesso a deporre la corona sul capo di Ruggero. Il re Normanno era riuscito non solo a consolidare il suo potere in Sicilia, ma anche nella straordinaria impresa di riunificare in un solo regno i diversi domini normanni dell'Italia meridionale. Alla sua morte, nel 1154, il Regno di Sicilia era al culmine della sua potenza e splendore, spingendosi a Nord fino a Pescara. Ma il segreto di tanta potenza territoriale era racchiuso soprattutto nella sua concezione del governo. Cresciuto nell'ambiente cosmopolita della corte di Palermo, educato da precettori greci e musulmani, Ruggero, oltre il siciliano, parlava il greco, l'arabo e il latino. Durante il suo regno la Sicilia conobbe forse il periodo di suo massimo splendore, anticipando, per molti versi, lo spirito cosmopolitico e universalistico del suo più degno successore, Federico II di Svevia, *Stupor mundi*, nato dal matrimonio tra sua figlia, Costanza d'Altavilla, e l'imperatore Enrico VI di Svevia.

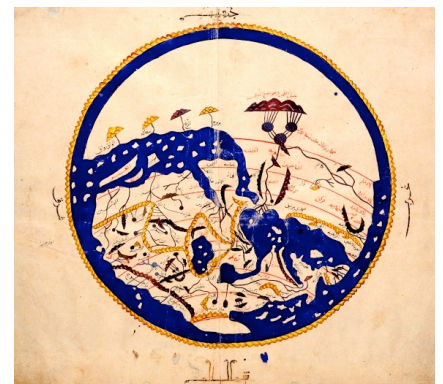
Uomo di vasta cultura, ma soprattutto curioso e aperto alle più varie vie della ricerca, amava lo sfarzo e i fasti tipici delle corti orientali; ma questa opulenza seppe tradurla soprattutto nell'impulso straordinario dato alle scienze e alle arti. Sotto il suo regno videro la luce, a Palermo, la cappella Palatina e la Chiesa della Martorana, con i loro splendidi mosaici ispirati al canone bizantino e le originali soluzioni architettoniche nel caratteristico stile arabo-normanno, ma anche S. Giovanni degli Eremiti, uno dei più suggestivi esempi di questo stile, con le sue cupolette rosse. Anche lo splendido duomo di Cefalù fu da Ruggero fatto edificare, forse come riconoscente offerta votiva per il mancato naufragio e l'insperata salvezza trovata approdando in quel punto del litorale.



Nella Palermo del re cristiano Ruggero II, avevano trovato accoglienza e tolleranza sia la nutrita comunità dei musulmani, che gli ebrei e le più antiche popolazioni bizantine. Posta come non mai al centro del Mediterraneo, dei suoi traffici commerciali come degli intensissimi scambi culturali tra tutte le sue sponde, la Sicilia di Ruggero era terra rigogliosa e fertile, in virtù delle tecniche agricole e irrigue all'avanguardia, per i tempi, che gli arabi vi avevano importato, superba per la magnificenza dei suoi palazzi, faro di scienza, di arti e di cultura per l'intera Europa medievale.

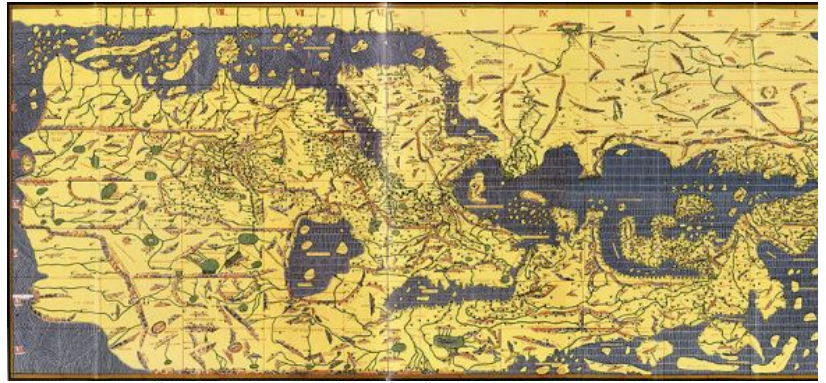
È in questo contesto cosmopolitico che, animato dal desiderio di conoscere meglio il mondo che lo circondava, Ruggero invita alla sua corte il maggiore geografo dell'epoca, Al-Idrisi, il quale arriva a Palermo intorno al 1145, per restarvi fino alla morte (1164 circa). Probabilmente originario di Ceuta, nell'attuale Marocco, Idrisi non è solo il più valente geografo del tempo; forse è ancora più noto per le sue competenze botaniche, soprattutto nell'ambito delle piante officinali, di cui collezionò un gran numero di esemplari, sempre attento alle loro proprietà terapeutiche. Insieme a Ruggero, che personalmente seguì le fasi della sua infaticabile ricerca, si dedicò all'elaborazione di quella che potremmo definire la più completa mappatura del mondo allora conosciuto. Frutto mirabolante di questa laboriosa impresa fu la realizzazione di un planisfero, inciso a partire dai suoi minuziosi disegni cartografici, su di una lastra d'argento del peso di 150 chilogrammi e del diametro di quasi 2 metri, che il re fece in tempo a vedere, poco prima della sua morte, nel 1154. L'opera, purtroppo, ebbe breve vita, poiché fu depredata e fusa nel 1161 durante una sommossa. Ma della vasta produzione cartografica di Idrisi ci rimangono altre non meno importanti testimonianze, come un testo di geografia, chiamato *Al-Kitab al-Rujari (Il libro di Ruggiero)*, su suggerimento dello stesso Ruggero denominato anche *Diletto per chi ama girare per il mondo*, un'opera che attesta una conoscenza geografica davvero straordinaria per il tempo, frutto dei molti viaggi di Idrisi, ma soprattutto dei resoconti dei molti viaggiatori transitati in Sicilia e a lungo interrogati, esito di una ricerca minuziosa e paziente durata oltre 15 anni. Ciò che maggiormente impressiona nella lettura di questa *Nuzhat al-mushtaq* è l'estrema precisione e puntualità delle descrizioni, il loro carattere assolutamente realistico e "scientifico", che poco o nulla concede all'invenzione.

La cartografia di Idrisi, di cui ci sono pervenuti alcuni importanti reperti come la mappa circolare (una cui riproduzione di 3 metri è stata esposta alla mostra *1001 invenzioni: l'eredità musulmana nel nostro mondo*, presso il London's Science Museum, da febbraio a giugno del 2010) e quella rettangolare del mondo, detta anche *Tabula Rogeriana*, rivela immediatamente il suo carattere profondamente innovativo. Pur mantenendo alcuni elementi derivati dalla tradizione tolemaica, Idrisi sa, per molti versi, distaccarsene, con spirito libero e profondamente rivoluzionario, poco propenso a lasciarsi vincolare da considerazioni di carattere religioso o teologico, già prefigurando quell'approccio "scientifico" e



quello spirito d'osservazione che saranno propri dell'inizio dell'Età moderna. Se per quattro secoli il suo lavoro non fosse stato dimenticato, certo la ricerca cartografica avrebbe accelerato incredibilmente i propri passi.

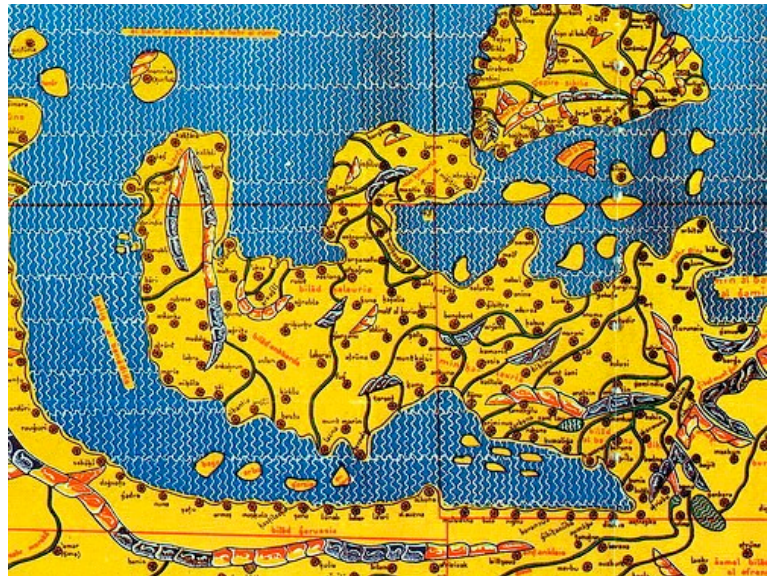
Già ad un primo sguardo su queste due mappe, siamo in grado



di cogliere un particolare interessante per il discorso dal quale abbiamo preso le mosse: seguendo la consuetudine araba, Idrisi orienta in modo inverso, rispetto al nostro, le carte, ossia ponendo il sud in alto (esattamente come – certo in modo del tutto ignaro rispetto a questo illustre precedente – accade nella cartolina natalizia del ministro leghista con l'Italia capovolta).

Se paragonata alla *Mappa Mundi* di Ebstorf, quella di Idrisi impressiona davvero per la maggiore compattezza dell'insieme e per la straordinaria precisione del dettaglio, benché sia di quasi un secolo precedente. Nessuna simbologia sacra è presente e, soprattutto, il bacino del Mediterraneo, con le coste che vi si affacciano, è ritratto con particolare accuratezza.

Per apprezzarne ancora di più i particolari, proviamo a sezionare la parte che riguarda l'Italia e proviamo – certo in modo un po' irriverente e provocatorio – a considerare i risultati di questo confronto. Rispetto all'Italia capovolta dalla quale siamo partiti, i rapporti di quest'altra Italia capovolta sembrano assolutamente invertiti. In questo caso lo stivale, pur già perfettamente riconoscibile, sembra rigonfiarsi e dilatarsi enormemente proprio nella sua parte finale, mentre il mare ne scava in profondità il profilo, disegnando ampi golfi e insenature.



La Sicilia sembra incredibilmente grande e i suoi arcipelaghi di isole paiono lambire, fino quasi a confondersi con essi, quelli del Golfo di Napoli. Come se l'Italia di Idrisi si identificasse quasi totalmente con il Regno di Sicilia di Ruggero II, il suo venerato sovrano, e non vi fosse molto altro al di là dei confini normanni del suo regno.

Qual è la geofilosofia che emerge dalle carte geografiche di Idrisi? Da questa proto-Italia capovolta, frastagliata penisola che avanza nel Mediterraneo, al centro del quale campeggia una ingigantita Sicilia? E dalla rappresentazione di quest'ultima, separata dalla penisola da una sottilissima striscia di mare, bastante appena a concederle la sua orgogliosa insularità, ma anche a legarla indissolubilmente ai destini di un regno che, con alterne vicende e con diverse dinastie, dal *Regnum Siciliae* di Ruggero II, proclamato nel 1130, durerà almeno fino al 1816, per trasformarsi poi in Regno delle due Sicilie, con pressoché immutati territori, fino al 1861, ossia fino all'unità d'Italia?



3. Italia mediterranea

I Normanni – come il nome stesso denuncia: *Northmen* o *Norsemen*, cioè uomini del Nord – provenivano originariamente dal profondo Nord, dalla Scandinavia, eppure come pochi seppero interpretare e comprendere la vocazione profonda delle terre e dei popoli del meridione che avevano conquistato. Ruggero II, come abbiamo visto, insieme a Federico II, lo testimoniano in modo inconfutabile. Certo, il mondo rappresentato da Idrisi sulle sue preziose carte – il mondo del suo re Ruggero – è oggi irrevocabilmente scomparso. Nessuna ideologia meridionalista, nessun leghismo del Sud, potrebbe farlo resuscitare. E, tuttavia, come negare che quel mondo continui ad alimentare sotterraneamente i nostri sogni? Di questa inguaribile nostalgia, da cui ha tratto spesso alimento la boria meridionale e quella siciliana, in particolare, si è pure nutrita una cultura che, soprattutto nell'Isola, ha prodotto e continua a produrre opere di straordinario valore. Essa è il nostro pane quotidiano, la nostra croce e la nostra delizia: tutto quello che un tempo fu splendore e grandezza, oggi evoca un cupo dolore, un senso di irrevocabile disfatta per il perduto prestigio, fino ad un acuto senso di impotenza, che spesso cede ad un diffuso sentimento di *cupio dissolvi*. Per capire il “risentimento” del Sud, la sua inveterata resistenza a quello che il Nord chiama “sviluppo”, bisogna, in primo luogo, comprendere la storia dalla quale veniamo. Questa storia, quella che sin qui abbiamo succintamente narrato, è tuttavia una storia che oggi sembra in gran parte dimenticata, non solo dall'altra parte dell'Italia, ma persino da coloro che oggi abitano quegli stessi luoghi, sfregiati, mortificati, deturpati innanzitutto da coloro che, del tutto immemori, oggi li dovrebbero avere in custodia.

Eppure, tornando alle immagini cartografiche di Idrisi, forse possono emergere, al di là di ogni nostalgia per il passato, in tutta la loro vivezza preziose indicazioni per il futuro. Appare, in primo luogo, con estrema chiarezza, la vocazione mediterranea dell'Italia, il suo affaccio, su almeno tre lati, come magistralmente illustrato su queste carte, sul Mediterraneo. Certo, con l'apertura delle rotte oceaniche, a partire dalla scoperta del Nuovo Continente, esso ha perduto gran parte della centralità che un tempo ne

aveva fatto la culla dell'Europa. Eppure, come non vedere che il Mediterraneo è ancora, per molti versi, il mare decisivo, almeno per l'Europa, per riconoscere in esso non solo il proprio passato e la propria origine, ma per poterne riconoscere, anche, il proprio avvenire?

Pur tra mille dubbi, crisi, critiche e autocritiche, è solo a partire da questo mare e dalla penisola che, più di ogni altra, in esso incunea le sue terre, che l'Europa potrebbe trovare il senso della propria molteplice identità. È rituffandosi nelle sue acque che potrà tentare di lenire quella grave malattia che ne attanaglia lo spirito. Se essa, secondo Husserl e Heidegger, ha il suo luogo di nascita in Grecia, identificandosi con la nascita stessa della filosofia, d'altro canto è impensabile senza le sue profonde radici nella tradizione, non solo religiosa, giudaico-cristiana. Ma la Sicilia di Ruggero e di Idrisi ci ricorda anche il profondo e decisivo influsso della cultura araba e musulmana, in tutte le sue forme espressive, che ha impregnato di sé, rischiarandoli, secoli decisivi della nostra storia.

Proprio la Sicilia di Ruggero II e del suo cartografo Idrisi mostra ancora oggi la lungimiranza di questa prospettiva, di questo affaccio sul mare. Solo l'Italia mediterranea di Idrisi potrebbe ancora oggi recuperare e raccogliere questa sua vocazione, iscritta nella sua geo-grafia, guardando a quella Sicilia che, lungi dall'essere luogo marginale della storia, ne divenne il teatro quando seppe essere non terra di frontiera, chiusa entro il proprio misero isolamento, ma spazio di accoglienza, luogo d'incontro e di dialogo tra lingue, culture, religioni, saperi. Quando seppe far convivere, senza necessariamente generare conflitti, popoli, appartenenze, fedi e costumi che altrove erano nemici irriducibili.

Il processo di unificazione dell'Italia – com'è noto – è cominciato in tutti i sensi dall'alto. Si tratta ora di completarlo, in tutti i sensi, dal basso. Dalla Sicilia di Idrisi, le cui mappe erano scritte in caratteri arabi, ci interpella un richiamo a guardare verso l'altra sponda del Mediterraneo, oltre ogni anacronistica tentazione coloniale. I fermenti che l'attraversano costituiscono, per molti versi, una sfida e un appello alla nostra comune vocazione di abitanti delle due sponde di uno stesso mare, e impongono all'Europa di ritrovare il luogo della propria origine per resistere, oggi più che mai, alla tentazione atlantica. Solo un'Italia mediterranea, consapevole della propria posizione geografica e geopolitica, potrebbe essere il tramite di questa necessaria "conversione" europea.

Tornare a guardare verso Mediterraneo, al di là di ogni nostalgia, come di ogni retorica, può essere decisivo anche per ripensare quel rimescolamento convulso di confini e di frontiere che accompagna i processi in corso di unificazione planetaria. Esso mostra, infatti, almeno nei suoi momenti migliori, la possibilità di una convivenza tra differenze non solo irriducibili, ma il cui incontro e la cui mescolanza – cosa ben diversa dall'indistinzione – ha prodotto una straordinaria ricchezza culturale e sociale. In un'epoca in cui la prospettiva universalistica appare ormai una scelta obbligata per la convivenza umana su questo pianeta, il *pluriverso* mediterraneo si offre come paradigma di una unità rispettosa – anzi orgogliosa – delle differenze che la compongono e, al tempo stesso, come antidoto agli effetti centralizzatori e omologanti della globalizzazione in corso.

Quella che è stata di recente definita l'"alternativa mediterranea" avanza innanzitutto l'ipotesi, per l'avvenire, perché già storicamente prodottasi, del *rapporto* tra mondi, civiltà, religioni, lingue diverse, che in nessun caso è stato possibile ridurre a Uno e che, tuttavia, nel Mediterraneo hanno trovato le forme della loro convivenza, dando luogo ad una sedimentazione storica dalla complessa stratificazione. Non una sola civiltà, ma il crogiuolo di culture differenti, un'unità in se stessa molteplice, plurale, ma non per questo meno singolare, in cui le diverse identità accettano la contaminazione e possono convivere solo se ciascuna non tenta di prevaricare sull'altra, solo se ciascuna si pone in ascolto dell'altra. Il Mediterraneo è

stato – e lancia al mondo globalizzato questa sfida – l'esperienza di questa con-divisione. Esso testimonia come unità e differenze, pluriverso e universo, lungi dal contrapporsi e da spingere in direzioni diverse, possono convivere e articolare grandi spazi in modo non necessariamente conflittuale. Proprio per questo il Mediterraneo può costituire un'alternativa al disegno neo-imperiale di un nuovo ordine mondiale, da qualunque parte esso provenga, affermando contro ogni falso universalismo centralizzatore, ideologico e omologante, l'esigenza di un pluriverso decentrato e davvero anti-tolemaico.

L'*universalismo pluralistico* del Mediterraneo, dovuto al continuo rapporto di contaminazione e traduzione tra lingue, costumi, abitudini, tradizioni diverse, costituisce dunque, a differenza di ogni universalismo monistico, una sfida per ripensare l'intero assetto globale.

Tocca oggi all'Italia, che più di ogni altro paese europeo ha inscritto nella sua storia e nella sua geografia i segni indelebili e tangibili del Mediterraneo, rispondere a questa sfida, porsi in ascolto e rilanciare questa che è la sua più profonda vocazione, il senso riposto della sua unità, come di quella europea, così come aveva intuito, quasi un millennio or sono, nella sua straordinaria impresa cartografica, l'arabo-siciliano Al-Idrisi, alla corte del re Normanno di Sicilia Ruggero II, a Palermo, città cosmopolitica, avamposto nel Mediterraneo dell'intera ecumene.

Bibliografia

- AA.VV. *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, a cura di F. Horchani e D. Zolo, Jouvence, Roma 2005.
- AA.VV. *L'alternativa mediterranea*, a cura di F. Cassano e D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2007.
- BRAUDEL, F. *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, tr. it. di E. De Angeli, Bompiani, Milano 1992.
- CACCIARI, M. *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
- CASSANO, F. *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- CASSANO, F. *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- FARINELLI, F. *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003.
- FARINELLI, F. *L'invenzione della terra*, Sellerio, Palermo 2007.

- Houben, H. *Ruggero II di Sicilia. Un sovrano tra Oriente e Occidente*, tr. it. di F. Panarelli, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Idrisi *Il libro di Ruggero*, tr. it. di U. Rizzitano, Flaccovio, Palermo 2008.
- Mack Smith, D. *Storia della Sicilia Medievale e moderna*, tr. it. di L. Biocca Marghieri, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Matvejeić, P. *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, tr. it. di S. Ferrari, Garzanti, Milano 1991.
- Resta, C. *Atlantici o Mediterranei?*, "Mesogea", 0, 2002.
- Resta, C. *Europa mediterranea. Una prospettiva geofilosofica*, "Strutture ambientali", 124, 2002: *Il corno di Heimdall*.
- Resta, C. *Un mare che unisce e divide*, in AA. VV., *Reggio città metropolitana. Per l'amicizia mediterranea*, a cura di G. Tuccio, Gangemi, Roma 2010.
- Resta, C. *Intervista sulla Geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010 (con Luisa Bonesio).
- Ruta, C. *Inormanni in Sicilia*, Promolibri, Palermo 2007.
- Santagati, L. *La Sicilia di al-Idrisi ne Il libro di Ruggero*, Sciascia, Caltanissetta 2011.

Giuseppe Riconda

MANZONI: RIVOLUZIONE E RISORGIMENTO

Abstract

The author unfolds, in its philosophical ground, the theme of Manzoni's idea of revolution that is applied to the French and the Italian revolution. The idea of revolution Manzoni opposes, criticizing Robespierre, is the Jacobin idea of "total revolution." This is not, however, the only meaning Manzoni reserves to the idea of revolution. He speaks of revolutions that are irreducible to such a model: for example, the English revolutions of the seventeenth century and the American revolution, and he proposes the Risorgimento as the Italian revolution. Manzoni has observed that it is possible that there are governments that are irreformably contrary to the common good, and in these cases a revolution is justified as long as one establishes the conditions that prevent its degeneration. Manzoni employs the same word for what in our times we have clarified as two different concepts: the idea of total revolution, which subordinates everything to itself and its own projects, and the idea of a moral revolution in the sense that it constitutes itself in the name of eternal values that are denied in actuality. The author claims that in the Italian thinkers from the Risorgimento one can find thoughts that go beyond the idea of the unification of Italy, and that the celebration of the one hundred fiftieth anniversary may, or better must be the occasion to rediscover such ideas and their relevance for current politics.

I

Nel presente intervento mi propongo di svolgere il tema dell'idea manzoniana di rivoluzione, applicata alla rivoluzione francese e a quella italiana, nei suoi fondamenti filosofici. Che l'autore di un testo come il dialogo *Dell'invenzione*¹ possa essere considerato anche un filosofo mi pare indubbio. A proposito di un supposto pensiero filosofico di Manzoni si parla spesso di una dipendenza da Rosmini: quello del rosminianesimo o meno o del semirosminianesimo del Manzoni è problema aperto che non posso qui trattare: basti richiamarsi alla comune reazione alla filosofia del tempo nella difesa della concezione cristiana dell'uomo.

Comincerò a enunciare subito alcuni presupposti di base.

1) Gli svolgimenti più significativi che il pensiero religioso ha avuto nella modernità riguardano il problema antropologico. Per farmi capire su questo punto citerò un grande storico francese della filosofia, Henry Gouhier: «Tutto sembra essere come se il pensiero cristiano avesse costruito la sua teologia prima della sua antropologia: oggi il suo compito è quello di costruire questa antropologia, cosa che evidentemente non può farsi senza reazioni di questa antropologia sulla teologia»². La costruzione di

¹ Il dialogo è del 1850. Cfr. A. MANZONI, *Dell'invenzione. Dialogo*, a cura di P. Prini, Morcelliana, Brescia 1986.

² H. GOUHIER, *Situation contemporaine du problème du mal*, in AA.VV., *Le mal parmi nous*, Plon, Paris 1948, pp. 15-16.

questa antropologia si iscrive in quel grande dibattito che può essere preso come chiave di volta per la comprensione della modernità e può essere rappresentato come contrapposizione di due visioni dell'uomo. Innanzi tutto quella che chiamerei del pensiero tradizionale perché si pone come continuazione e approfondimento dell'antropologia tradizionale, dell' antropologia cioè elaborata nella patristica, nella scolastica e nell'umanesimo quattrocentesco; per essa l'uomo si definisce per il suo rapporto con l'essere o la verità, rapporto essenziale perché costitutivo della sua stessa umanità, in base al quale soltanto si può giudicare il suo rapporto con il mondo e cogli altri, la sua posizione nel cosmo per usare il linguaggio di Scheler. Ad essa si oppone quella che tende invece a risolvere l'uomo nei suoi rapporti con il mondo. Ora questa seconda antropologia ha avuto a sua volta due versioni. La prima concepisce queste relazioni come relazioni di dominio, un dominio che non si estende solo alla natura ma si rivela anche nella costruzione della città ideale, nella rivoluzione: essa è suscettibile di espressioni diverse, idealistiche o materialistiche, prassistiche o scientifiche. La seconda invece tende ad assorbire l'uomo nella natura, a predicarne la animalità, a risolverlo nella sua intrascendibile situazione naturale e storica, di cui il suo pensiero sarebbe il semplice riflesso. A proposito della visione tradizionale occorre però fare due precisazioni. Se il pensiero tradizionale definisce l'uomo per il suo rapporto con la verità e con l'essere, sottolinea anche che esso passa attraverso la libertà, almeno nel senso che esso non deve essere tradito ma sempre ratificato. Il pensiero tradizionale è particolarmente sensibile a tali possibilità di tradimento perché questo rapporto con l'essere o la verità è vissuto nell'orizzonte della Rivelazione, che assume la situazione umana come situazione di peccato, stato di natura decaduto che solo nella grazia trova la sua salvezza. Inserito in questo orizzonte il fondamentale rapporto ontologico trova il suo significato ultimo che lo preserva da sempre possibili degenerazioni e snaturamenti.

2) Ho parlato di due antropologie, che caratterizzano nel loro essere alternative la modernità: ora la manifestazione a noi prossima dell'antropologia che si è costituita in opposizione a quella tradizionale, si è avuta nel pensiero rivoluzionario: i due ultimi secoli sono stati dominati dall'idea di rivoluzione; in essi questa idea si è affermata ed è fallita lasciando conseguenze che hanno mutato lo *status quo ante*, nel senso che conseguenza di questo fallimento è stato l'avvento di quella società tecnocratica preconizzata dagli *idéologues* e da allora teorizzata in forme diverse, i cui fondamenti trovano la prima critica espressa in Rosmini, una critica di cui Manzoni seppe vedere tutta l'importanza e la portata e a cui non mancò di dare il proprio contributo.

3) Nel parlare di filosofia cattolica del Risorgimento vedendo in Rosmini e Manzoni due rappresentanti di essa, si sottende in questo caso una concezione del Risorgimento che non lo esaurisce nel suo carattere di evento, l'unificazione italiana e la creazione dello stato nazionale. Credo sia da riprendere un giudizio pronunciato nel 1938 da un pensatore oggi dimenticato, Pantaleo Carabellese, che protestò contro la solita presentazione del Risorgimento «solo come un grande evento politico, limitato alla sola nazione italiana, e non avente riflessi con le rimanenti attività spirituali». Esso non si limitava per lui alla conquista dell'unità e indipendenza dell'Italia: «come del Rinascimento», egli diceva, «c'è una profonda anima filosofica anche del Risorgimento»³. Al di là degli eventi che lo caratterizzarono, al di là delle sue realizzazioni, c'è un momento risorgimentale che è una fucina di cultura e di idee, un risveglio nazionale certo, ma che mette capo ad elaborazioni di pensiero che trascendono il carattere nazionale, per acquistare un carattere universalistico e non nazionalistico, nel senso almeno che la problematica riguardante il

³ P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, Loffredo, Napoli 1938, p. 82.

risveglio nazionale non è mai disgiunta dal senso dell'universalità umana. Gli uomini del Risorgimento pensavano di essere al servizio dell'umanità, non solo della nazione, il valore della nazione era pur sempre nel contributo che aveva dato e che una volta risvegliata avrebbe potuto continuare a dare alla costruzione di una libera umanità: lo smarrimento di questa unità, la precipitazione del senso della nazione da patrimonio culturale a mito in servizio della volontà di potenza ne segna la crisi.

II

Un'idea che i filosofi cattolici del Risorgimento condividono è quella che chiamerei, pensando a Vico, una causalità ideale: le radici più profonde dei caratteri storici e degli eventi più significativi debbono essere ricercate nel nostro atteggiamento nei confronti delle idee, nella accettazione o rifiuto «dello spirito di verità». Le idee lavorano, penetrano la nostra esistenza, la filosofia diventa mondo; questo passaggio non solo dal mondo alla filosofia, ma dalla filosofia al mondo è tipico dell'era moderna, in cui la filosofia in questa sua funzione spesso ha preso il posto della religione.

Quanto a questo motivo della causalità ideale si consideri questo passo manzoniano: «Se ci fu un'epoca in cui le speculazioni metafisiche siano state produttive di avvenimenti e di che avvenimenti è questa della quale siamo dirò nel mezzo? O al principio? Non certo alla fine»⁴. Manzoni illustra chiaramente questo motivo nel dialogo citato e sottolinea l'importanza della filosofia con un ricorso alle false idee. Certe idee dell'illuminismo divennero mondo con la rivoluzione francese. Egli pensa anzitutto a Robespierre e al periodo del terrore. Robespierre non era il folle sanguinario, il «mostro di crudeltà e ambizione» che una spiegazione meramente psicologica indica: «Nel mostro c'era anche del mistero»: «Un'astrazione filosofica, una speculazione metafisica, che dominava i pensieri e le deliberazioni di quell'infelice, spiega», egli dice, «se non m'inganno il mistero e concilia le contraddizioni. Aveva imparato da Giangiacomo Rousseau, degli scritti del quale era ammiratore appassionato e lettore indefesso sino a tenerne qualche volume sul tavolino anche nella maggior furia degli affari e de' pericoli, aveva, dico, imparato che l'uomo nasce buono, senza alcuna inclinazione viziosa e che la sola cagione del male che fa e del male che soffre, sono le viziose istituzioni sociali...Sul fondamento di questo assioma, era fortemente persuaso che, levate di mezzo le istituzioni artificiali, unico impedimento alla bontà e felicità degli uomini, e sostituite a queste dell'altre conformi alle tendenze sempre rette, e ai precetti semplici e chiari, per sé facili, della natura (parola tanto più efficace quanto non spiegata), il mondo si cambierebbe in paradiso terrestre»⁵. Gli uomini che non si accordano a questo programma di realizzazione di istituzioni radicalmente nuove sono obiettivamente perversi dal momento che si oppongono a questo bene, ma essi sono pochi a paragone dell'umanità che beneficerà di questo bene supremo, sicché essi possono e debbono essere levati di mezzo, «perché la natura possa riprendere il suo benefico impero, e la virtù e la felicità regnare sulla terra senza contrasto». C'è qualcosa che richiama non solo De Maistre ma Dostoevskij in queste belle pagine del dialogo: qui Robespierre è un'idea incarnata in una persona, come i «demoni» di Dostoevskij, e anche per Dostoevskij le idee sono «semi di Dio» impiantati nell'umanità, che per la libertà dell'uomo possono essere avviliti e pervertiti. Come ciò può accadere? Il punto fondamentale è

⁴ A. MANZONI, *Dell'invenzione*, cit., p.149.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

che il nostro rapporto con la verità passa attraverso la libertà e con la libertà è data la possibilità del tradimento, dell'infedeltà. Manzoni ha visto la causa dell'errore in un arresto della ricerca e nell'introdurre nelle nostre idee inclinazioni soggettive e così un contenuto che esse non comprendono. Questa dottrina dell'errore è ben significativa. Le idee false non sono create dall'uomo, esse sono come idee vere impazzite perché sono isolate dall'infinito organismo del mondo delle idee vere. A questo punto il dialogo *Dell'invenzione*, da cui queste considerazioni sono tratte, diventa un vero e proprio *elogium philosophiae*, che è elogio della filosofia rosminiana. Davvero Manzoni potrebbe ripetere con Socrate: «Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta». La filosofia è definita rosminianamente come «la scienza delle ragioni ultime» e deve essere distinta da quella che talvolta è chiamata «filosofia pratica», ed onorata come tale, un insieme di proposizioni, che possono essere arbitrariamente assunte o fondate in qualche ragione ma non in una ragione ultima, e di cui si cerca immediatamente un'applicazione pratica. Manzoni ha raggiunto il nostro concetto di ideologia, come pensiero vuoto di verità, che esprime solo la situazione storica a cui è praticamente subordinato: la sua distinzione fra i due generi di filosofia può essere tradotta nel nostro linguaggio come distinzione fra filosofia e ideologia.

La verità che Robespierre ha dimenticato, che l'illuminismo si potrebbe dire ha dimenticato, è che lo stato dell'uomo è *status naturae lapsae*. Con gran penetrazione Manzoni sottolinea il carattere della visione cristiana dell'uomo che è contraria non solo all'illuminismo rivoluzionario, ma anche a «quella difesa intransigente dell'illuminismo dopo la crisi del pensiero rivoluzionario» (Del Noce) che è la filosofia degli *idéologues*, risultato a sua volta dell'estensione massima di un elemento già presente nella rivoluzione, l'elemento enciclopedistico (di Voltaire, Diderot, Helvetius, Condorcet in certa misura) che riaffiora nel corso stesso della rivoluzione dopo il fallimento del primo (la fine del terrore). Questa ultima concezione porta seco una frustrazione di certe speranze dell'uomo e incoraggia un cinico o scettico adattamento ai tempi affermando tutt'al più una morale stoica, che si allinea con quelli che predicano la rassegnazione senza speranza (così come i rivoluzionari predicano la speranza senza rassegnazione) o ancora si esprime in un astratto filantropismo o umanitarismo di per sé immotivato che fa leva su pretesi benefici del progresso scientifico. È ben caratteristico di questa posizione da una parte naturalizzare l'uomo negando i suoi sentimenti o ideali più alti, dall'altra lasciare convivere questa depressione con parentesi etiche di per sé immotivate e col ricorso al processo tecnico-scientifico, che di fatto può promuovere spinte prometeiche. A questi risultati si giunge attraverso la dissoluzione della dialettica cristiana di peccato e redenzione che vengono arbitrariamente isolati ed esaltati. Alla luce della dialettica cristiana di redenzione e grazia si deve affermare che «l'uomo realmente è capace di una somma e relativamente compita perfezione morale e intellettuale, e d'una felicità uguale, come conveniente, a quella», e nello stesso tempo «come l'uomo sia stato realmente costituito in un tale stato, come ne sia decaduto, come possa avviarsi di novo, dove arrivare a ripossederlo, e più sublime». Se si rifiuta tale rivelazione, «qual meraviglia», dice Manzoni, «che si vadano sognando altri mondi, e fantasticando altri mezzi di soddisfare un desiderio così potente e altrimenti ragionevole?»⁶. E «utopia insensata» non sono solo le fantasie rivoluzionarie, ma anche «il pensare che l'umanità possa acquietarsi nel dubbio», ché «l'errore non è intorno al diritto, ma intorno al fatto, la chimera è ne' modi e ne' mezzi, non nel fine: e il fine è bensì deformato, avvilito, spostato, ma non inventato: né si potrebbe inventare se non fosse»: «Quelli che non ricevendo il dogma rigettano anche la chimera, voglio dire tutte le diverse forme di una

⁶ *Ibid.*, p. 151.

tale chimera, non riescono a tenersi in questo stato di mezzo, se non col tristissimo aiuto della scetticismo speculativo e pratico: cioè o col rimanere in dubbio se l'uomo sia o non sia ordinato a una vera perfezione e felicità, o con il non pensarci»⁷. In realtà la concezione che Manzoni vuol sostenere si caratterizza per questa compresenza dialettica di un che di divino nell'uomo e della sua situazione di peccato. La visione dell'uomo di cui dicevo si precisa nell'idea di una partecipazione dell'uomo al divino in un orizzonte di mistero. Ed è in base ad essa che giunge ad una critica sia dell'illusione rivoluzionaria di creare un Paradiso in terra, sia della posizione che emerge dopo il fallimento della rivoluzione, quando si resti nel rifiuto del dogma (si resti nell'orizzonte dell'immanentismo), che è la cancellazione dell'idea stessa di Paradiso, sostituendo ad essa nel migliore dei casi fiacche rappresentazioni di un utopistico progresso scientifico ispirato ad un vago filantropismo, sostituendo all'idea di redenzione quella di benessere. Quel che resta su questa base è il riconoscimento della situazione umana come sforzo continuo a realizzare un ordine di giustizia che lasci aperto il senso di un suo possibile fallimento o smarrimento o tradimento, per cui da una parte esige una continua commisurazione al suo motivo ispiratore fondamentale, dall'altra apre alla considerazione che le nostre realizzazioni terrene non sono che frammenti rispetto ad una realizzazione ultima che non potrà essere che trascendente.

III

L'idea di rivoluzione cui Manzoni si oppone, criticando Robespierre e di cui si è parlato sinora, è quella giacobina, di «rivoluzione totale» che si ripresenta nel marxismo, figura estrema di quel razionalismo immanentistico (la realizzazione dell'uomo nel suo orizzonte mondano) tanto criticato da Manzoni e da Rosmini, portato sul piano della prassi; nel marxismo appunto trova la sua formulazione ultima e piena che oggi ha finito con l'imporsi quando si parla di rivoluzione, e a ragione in fondo, perché questo è l'elemento comune che si ritrova nelle due grandi rivoluzioni che hanno sconvolto la modernità, quella francese e quella russa: questa idea di rivoluzione importa «la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, divenuta soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale», «l'elevazione della politica alla religione e la negazione del soprannaturale» (Del Noce).

Pure questo non è l'unico senso che Manzoni dà all'idea di rivoluzione: egli parla di rivoluzioni irriducibili a questo modello, le rivoluzioni inglesi secentesche, la rivoluzione americana, e prospetta lo stesso Risorgimento come rivoluzione italiana: in una lettera a Rosmini afferma che «la stessa rivoluzione francese ha pur avuto una tendenza di riforma giusta e legale, poiché fu promossa non solo dai parlamenti ma dal re, la qual tendenza, Dio liberi che si creda avere giustificati, né scusati, né compensati gli errori, ma se non m'inganno fa sì che la parola medesima di rivoluzione non possa essere usata solo in senso cattivo»⁸. C'è una celebre operetta postuma incompiuta che porta il titolo di *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*⁹, spesso ingenerosamente giudicata senza tenere conto della sua

⁷ *Ibid.*, ivi.

⁸ *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, raccolto e annotato da A. BONOLA, Cogliati, Milano 1901, p. 68.

⁹ L'opera fu elaborata fra il 1860/64 e il 1873. Cfr. A. MANZONI, *Tutte le opere*, a cura di A. Chiari e F. Ghisalberti, IV, *Saggi storici e politici*, Mondadori, Milano 1963, pp. 307-677.

incompletezza. Qui il problema che Manzoni si pone è quello di una legittimazione, starei per dire giustificazione, della rivoluzione italiana (così egli designa il Risorgimento, parola se non sbaglio da lui mai usata). Di fatto egli ha visto balenare nella rivoluzione francese la figura della rivoluzione, che è prevalsa nel nostro secolo e per cui tanti uomini e donne si sono immolati, l'ha criticata duramente, ma ha visto anche che si dà la possibilità di governi *irriformalmente* contrari al bene comune, sicché in questi casi la rivoluzione è giustificata, precisando però le condizioni che ne impediscono la degenerazione: che «la distruzione di un governo tirannico cioè contrario al bene comune possa eseguirsi senza produrre un disordine tale, che la popolazione suddetta ne abbia a patire più che per il governo medesimo», «che un tal fatto avvenga per un movimento generale del popolo dominato da quel governo, o ciò che è più facile con il consenso espresso o tacito di esso», ché «un governo è l'interesse massimo di un popolo intero e come non c'è chi abbia diritto di imporgliene uno, non c'è chi abbia quello di levarglielo di suo arbitrio e di disporre di un popolo in un affare di tanto rilievo»¹⁰. Che la situazione politica italiana fosse di irriformalità, Manzoni lo sottolinea chiaramente. Il carattere moralmente necessario della rivoluzione italiana si ritrova nei suoi motivi, «tutti compresi in una storia perpetua di strazi, di vergogne, a cui l'Italia era soggetta», di cui causa era «la divisione di essa in più stati». La loro irriformalità era nel loro stesso essere molti. «Supponendo che fossero stati istituiti in virtù di un sacro e incondizionato diritto, e guidati dalle migliori intenzioni, rimarrebbe sempre da domandare: quelle sovranità di cui godevano il beneficio avevano poi la forza necessaria per adempiere uno dei primi e più stretti doveri, quale è quello di mantenere ai governi quei due beni supremi di ogni società civile, la sicurezza e la dignità per resistere alle cupidigie e ambizioni dei potentati stranieri?»¹¹. Assieme a questo punto di partenza in cui si esprime una necessità morale, le altre due condizioni sono quelle che danno alla rivoluzione italiana la sua figura ben determinata, così mi pare di potere interpretare Manzoni, come affermazione del diritto della personalità libera, del singolo, della nazione nel rispetto dell'umanità, la trilogia risorgimentale, per cui alla resistenza all'oppressione si associa ferma la volontà di non opprimere. L'unità d'Italia è la condizione prima per la rinascita morale della nazione (si ricordi il brutto verso manzoniano «liberi non saremo se non siamo uni»): è certo punto di arrivo, ma punto di arrivo che si pone a sua volta come punto di partenza, nel senso che è la condizione prima perché la rinascita sia possibile. Se guardiamo oggi al Risorgimento, e vogliamo valutarlo per quello che è, dobbiamo assumerlo nel senso che dicevo, come un grande fatto culturale in cui certe idee sono state elaborate: il problema dell'indipendenza e dell'unità d'Italia è discusso in Manzoni su uno sfondo di idee generali circa il senso della politica, e sono queste idee che oggi c'interessano. Quel che io vorrei sostenere è che nei nostri pensatori del Risorgimento troviamo pensieri che vanno oltre il problema dell'Unità d'Italia, che la celebrazione del centocinquantesimo può, anzi deve essere occasione per riscoprire queste idee anche nelle loro rilevanza per la politica attuale.

Manzoni usa la stessa parola per quelli che al nostro tempo si sono chiariti come due concetti diversi, ché una cosa è l'idea di rivoluzione totale nel senso che si è detto, che tutto subordina a se medesima e ai suoi progetti, e una cosa è l'idea di una rivoluzione morale nel senso che si costituisce in nome di valori eterni che nelle condizioni di fatto sono negati, sicché esige una continua e metodica verifica nei loro confronti. Infatti quest'ultima si configura in riferimento a principi eterni calpestati: forse sarebbe opportuno chiamare la prima rivoluzione totale, la seconda rivoluzione morale.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 571-572. *Ricostruzione del primo abbozzo della introduzione originaria.*

¹¹ *Ibid.*, p. 313.

Dall'essere tutte e tre queste condizioni necessarie, ne viene che nessuna possa essere sufficiente. Pure Manzoni registra che ci si trova di fronte ad opinioni che attribuiscono il valore suddetto, cioè il carattere di giustizia di una rivoluzione, unicamente alla volontà del popolo, riducendo le tre condizioni ad una. Esse cioè «attribuiscono alla volontà del popolo», dice Manzoni, «lo stranissimo potere di costituire il diritto, e fan quindi risultare da un fatto contingente e particolare un'idea che non può nemmeno essere pensata, se non come generale e necessaria, e della quale i fatti non possono che essere applicazioni»¹².

Per comprendere questa critica occorre rifarsi al quadro delle idee manzoniane sulla politica. Semplice rovesciamento democratico della concezione assolutistica del potere attribuita ai principi, la posizione qui criticata da Manzoni è un disconoscimento del principio fatto valere dal cristianesimo, e adombrato in qualche forma anche prima di esso, che non c'è potere se non da Dio, cioè dall'idea «generalissima di qualcosa di superiore agli uomini», da cui «il potere di diritto», di quello che si vuole e non si vuole, derivi agli uomini, come base di qualsiasi forma di potere (di qualsiasi forma di potere, ché nessuna è tale di diritto divino, concetto estraneo secondo Manzoni al cattolicesimo)¹³. Porre in Dio il principio del potere significa dire che non v'è potere assoluto terreno, significa affermare che non v'è altra sovranità sull'uomo se non quella di Dio e che quindi ogni sovranità terrena trova in questa sua sovranità divina il suo limite, che Dio d'altra parte esercita questa sua sovranità nel rispetto pieno della libertà umana attraverso quelle idee di verità e giustizia (il divino nell'uomo) a prescindere dalle quali nessun esercizio di potere terreno può giustificarsi, idee che non dipendono in nessun modo dall'arbitrio umano e non possono essere fatte o disfatte o «messe al niente» dai nostri ragionamenti. Idee eterne, principi metastorici, dove eternità non significa però solo qualcosa che trascende il tempo ma qualcosa che è valido in ogni tempo anche se ogni volta debba essere riconquistato a partire dal tempo e mostrato nella sua rilevanza per esso, e metastoricità significa storicità inesauribile. Ovviamente Manzoni è ben conscio che anche i rivoluzionari che hanno preso come Robespierre la via della rivoluzione totale continuano a parlare di giustizia, di diritti, etc..., ma si tratta di vedere se se ne servano come di strumenti per i loro fini fantastici («il mito di una rigenerazione totale assoluta dell'umanità») o se veramente li eleggono a fine: il sacrificio dell'umanità presente alla futura, che è un momento sempre presente della rivoluzione in senso totale, è chiaramente un calpestare questa dignità divina dell'uomo: ché, come dice Manzoni, «tra gli uomini occorre contare anche quelli che vivono». Il punto centrale è nell'idea di giustizia medesima, che trova il suo principio nell'infinito rispetto che ad ogni creatura umana è dovuto per il riflesso divino che è in lei, e che è comunque tradita ogni qualvolta questo diritto è negato in nome di una perfezione futura o più modestamente in nome di un progresso, aumento di benessere, etc... Rosmini aveva parlato della persona come del «diritto sussistente» e, se vi è oggi una via per difendere il diritto naturale, essa passa per questa che direi la sua personalizzazione.

Credo si possa dire che il risorgimentalismo manzoniano, così lontano dai sogni palingenesiaci di Mazzini o da certe turbolenze politico-religiose di Gioberti, specialmente dell'ultimo Gioberti, sia più vicino alla nostra sensibilità e possa godere di una maggior attualità. Sforzo morale in una prospettiva di salvezza trascendente, come già ho sottolineato: ecco la situazione umana secondo Manzoni. Sforzo

¹² *Ibid.*, p. 572.

¹³ Cfr. l'esegesi che Manzoni fa del principio cristiano (paolino) che ogni potestà viene da Dio in *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* (1845), in A. MANZONI, *Tutte le opere*, IV, cit., pp. 33-37, nota.

morale che investe la stessa politica, nel senso che la politica non può che avere a che fare con i concetti di bene e di male, che sono propri della morale e della religione, e deve ispirarsi ad essi, senza che ciò voglia dire una politicizzazione della religione o una sacralizzazione della politica, nel senso di una subordinazione organica della politica alla religione: la Chiesa, depositaria dei valori morali e religiosi, non può avere giurisdizione organica sullo Stato, per la Chiesa infatti, secondo la sua più profonda dottrina, non c'è valore alcuno se non è accolto nella libertà (è questo il nocciolo del liberalesimo cattolico di Manzoni). Il fine della politica non è quello di sostituire l'uomo nella lotta contro il male (nessuno può sostituirlo) ma di «stabilire le condizioni migliori per facilitare questa lotta», nel «rendere meno difficili l'essere buoni»: «Il maggior beneficio che può farsi all'uomo», diceva Rosmini, «non è di dargli il bene, ma di fare che di questo bene sia autore se medesimo». Che il raggiungimento dell'unità d'Italia rompesse con «un insieme di vizi inveterati generati da secoli di servitù» e mettesse gli italiani in questa condizione era sua convinzione profonda. Manzoni ben sapeva che con l'unificazione sarebbero sorti i problemi reali, che doveva essere considerata come un inizio e non come una conclusione. Si potrebbe dire che la disposizione ad una rivoluzione morale si accompagna a quella di un riformismo continuo in nome di un ordine di valori e di verità, che è richiesto dal dovere esso essere affermato in sempre nuovi contesti e in relazione a sempre nuovi problemi, la sua metastoricità configurandosi come si diceva come inesauribilità, inesauribile fecondità da fare emergere (con un processo che certo è rischioso e non esclude smarrimenti e tradimenti) in relazione a sempre nuove situazioni storiche. «La verità», diceva Manzoni, «non si ha che nella conquista». Egli era ben consapevole del «mistero di contraddizioni» della società umana, di quanto povere e frammentarie, esposte a capovolgimenti siano le nostre realizzazioni di giustizia, pure da ciò non pensava si dovesse trarre motivo per abbandonare o disertare quello che ci è richiesto da un preciso imperativo morale (dall'idea di giustizia di cui abbiamo chiara coscienza nella sua distinzione da quella di utilità) perché valutava escatologicamente la situazione umana.

Di fatto non si può dire Manzoni abbia svolto sino in fondo questa idea di rivoluzione morale e affrontato i problemi che vi sono connessi: nel contrapporre la rivoluzione francese alla rivoluzione italiana ha visto le due possibili forme di rivoluzione, ma non ha saputo forse enuclearle completamente dalla loro fenomenologia storica, per presentarle come opzioni politiche nella loro purezza, che è invece quel che oggi sulla sua scorta resta da fare.

Ho parlato di analogia della nostra situazione con quella in cui operarono Manzoni e Rosmini: forse si deve parlare di più che di analogia. Sulla scorta di quanto ho detto sopra è possibile dire che in un certo senso troviamo la società preconizzata dagli *idéologues* obiettivata nel nostro tempo. Con ciò non voglio certo negare le differenze fra il nuovo e il vecchio sociologismo né la novità del nichilismo che alla realizzazione della società tecnocratica si è accompagnato ponendosi in certo modo come sua copertura e giustificazione, ma semplicemente affermare che sotto la diversità delle forme che sono lungi dal volere sottovalutare, permane una identità di spirito e che questo spirito obiettivandosi nel sociale ha raggiunto oggi la sua manifestazione massima. La società tecnocratica in cui oggi viviamo è irreformabile e il totalitarismo tecnocratico è oggi la grande minaccia: più che mai oggi c'è bisogno di una rivoluzione morale che abbia in quell'immagine dell'uomo come oggetto di rispetto infinito per il divino, che è la grande idea che ispirò il risorgimentalismo di Manzoni, il suo punto di riferimento ineliminabile.

Giovanna Borradori

L'EVASIONE DELL'EVASIONE DELLA REALTÀ.
TERRORRE E FARSA NELLA DEMOCRAZIA ITALIANA

Abstract

The paper evaluates the combination between a politics of fear and terror, and an ethics of paradox and farce, in the workings of Italian democracy and international relations. On the background of two major geopolitical events, the attacks of September 11, 2001, and the financial havoc produced by the Great Recession, the author argues that terror and farce feed on each other to produce not only a diversion, or evasion, from the real challenges of the moment, but more perversely, an “evasion of the evasion of reality,” which prevents citizens from recognizing the mechanism of dissimulation, thus disabling any meaningful resistance to it. In the paper, the author reconstructs the place of fear and terror in Thomas Hobbes and Carl Schmitt, and shows how the ethics of paradox and farce excludes any authentic confrontation with the other, whether we conceive of it as the foreigner, the immigrant, or the refugee.

Vorrei prendere spunto da una notizia che ha fatto scalpore sulla stampa nazionale e internazionale, e che ha reso il “fenomeno Italia” tanto più enigmatico in quanto allo stesso tempo terrificante e farsesco. Mi riferisco alla recente esortazione, pronunciata dal premier Silvio Berlusconi, a estirpare il “cancro” della magistratura dalla democrazia italiana. Che la terrificante metafora oncologica non fosse uno scivolone ma una mossa retorica deliberata è stato chiarito dalle dichiarazioni del Sottosegretario di Stato alla Presidenza del Consiglio, Daniela Santanchè, a breve intervallo dalle esternazioni di Berlusconi. In occasione della Giornata della Memoria, e qui sta l’aspetto farsesco, Santanchè ha voluto distinguere tra magistrati che sono stati vittime del terrorismo nell’onorevole intento di difendere lo Stato ed altri che non solo sono un “cancro”, ma addirittura una “metastasi”. Spinta a fare degli esempi concreti, Santanchè non ha esitato a pronunciare il nome del Pubblico Ministero Ilda Bocassini, che dalla fine degli anni ’80 rischia la vita come magistrato di punta nelle inchieste sull’infiltrazione mafiosa nell’Italia settentrionale.

Lo scrittore americano di origine russa Ayn Rand amava ripetere una frase che ben si accompagna alle dichiarazioni di Berlusconi e di Santanchè: “Si può evadere la realtà, ma non si possono evadere le conseguenze di evadere la realtà.” Sin dalla Costituzione Americana del [1787](#) e da quella francese del [1791](#) le basi della democrazia rappresentativa stanno nel primato della costituzione e della separazione dei

poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario. Questa è la realtà della democrazia. E se è così, i vertici della classe politica di un paese sedicente democratico non possono, in nome della democrazia, abusare dell'esecutivo delegittimando pubblicamente la magistratura. Che Berlusconi e Santanchè evadano la realtà della democrazia non c'è dubbio, e che la vita democratica del paese ne paghi le conseguenze neppure. Ma, ed è quello che vorrei suggerire, la combinata di terrore e di farsa che questa notizia rivela, e che mi pare un tratto distintivo della cifra italiana in questa congiuntura, chiude il cerchio dell'evasione, talché non si tratta più di evadere semplicemente la realtà, ma di evadere l'evasione della realtà.

Questo processo di *evasione dell'evasione della realtà* ha forse anche radici complesse nella storia della democrazia italiana che starà ad altri esplorare. Da filosofo, mi pare importante analizzare il meccanismo con cui il terrore e la farsa si sostengono a vicenda. In quanto segue vorrei quindi ricostruire da un lato l'emergenza del tema del terrore come emozione costitutiva del politico in Thomas Hobbes e Carl Schmitt, sullo sfondo di due eventi geopolitici di importanza capitale: gli attentati dell'11 settembre 2001 e la più profonda crisi finanziaria dopo la Grande Depressione del 1929. D'altro lato, vorrei offrire una lettura della farsa come anestetico alla sensibilità etica, colta in una delle sue figure più rappresentative: il "faccia a faccia" teorizzato dal filosofo francese Emanuel Levinas.

Anche se dovesse miracolosamente evaporare domani, la combinazione tra la politica del terrore e l'etica della farsa lascerà una scia di influenze e una catena di reazioni con impatto profondo sul "fenomeno Italia". Per incominciare a interrogarsi su quella che Hans-Georg Gadamer avrebbe definito la "storia degli effetti" (*Wirkungsgeschichte*) di questa miscela velenosa è essenziale, a mio parere, mettere in luce quello che il doppio movimento di farsa e terrore esclude più tassativamente: il confronto con l'alterità e la differenza da sé. Un confronto che, politicamente, rappresenta il cuore della democrazia non solo come sistema di governo, ma come valore etico. Se non assimilato narcisisticamente al sé, il confronto con l'altro cambia il modo in cui percepiamo noi stessi: nel guardare in faccia l'altro, dice Levinas, vedo non tanto un individuo autonomo, le cui istanze non mi riguardano o addirittura antagonizzano le mie, ma piuttosto la sua vulnerabilità di fronte al tempo, la sofferenza, il destino che qualche volta si accanisce contro l'innocente, l'abbandono e la perdita. Il volto dell'altro, nella sua concretezza e nella sua esposizione agli elementi fisici e metafisici dell'esistenza umana, rivela allo stesso tempo la sua umanità, e cioè la sua fragilità, e la mia. Detto altrimenti, non posso entrare in contatto con la mia umanità se non in risposta all'umanità dell'altro.

Questo senso di fragilità condivisa mi pare veramente a rischio nell'evasione dell'evasione della realtà in cui il fenomeno Italia sembra immerso in questo momento. Non c'è dubbio che la democrazia sia sempre fragile perché è impossibile eliminare per intero l'evasione della realtà dalla sfera politica. La necessità di formare l'opinione pubblica non sempre si concilia con i criteri di giustizia e trasparenza comunicativa, come ha indicato la tradizione di pensiero millenaria che da Platone arriva ad Hannah Arendt e Jürgen Habermas. Ancor prima che da attacchi esogeni la salute della polis va pertanto pazientemente protetta da crisi endogene, che, per controbilanciare il biologismo della retorica berlusconiana, si potrebbero definire con la metafora clinica dell'autoimmunità. Come tutte le malattie autoimmuni anche l'evasione dalla realtà legata alla formazione del consenso va controllata con senso di responsabilità rispetto al bene comune. Ed è proprio questo senso di responsabilità rispetto alle norme e alle conseguenze dell'agire politico che sembra mancare.

1. La politica del terrore

La paura e il terrore sono stati attori fondamentali della scena politica sin dalla notte dei tempi. Ma due eventi contemporanei li hanno riportati alla ribalta in modo esplicito: gli attacchi dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti e la più grande crisi finanziaria mondiale dopo la Grande Depressione. Seppure surrettiziamente soprattutto perché spesso mascherati in modo farsesco, paura e terrore sono attori di primo piano anche sul palcoscenico della politica italiana contemporanea.

È chiaro che la democrazia non può essere esercitata né a livello dei suoi processi di legittimazione né a livello della partecipazione dei suoi cittadini in un contesto in cui gli effetti della paura e del terrore non sono contenuti dai vertici dello stato e dalla classe politica. Come è possibile difendere la libertà e la vitalità dello spazio pubblico in assenza di una gestione responsabile della paura? E non è necessario arrivare ai codici colorati dell'amministrazione Bush, messi in atto dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001, per designare giornalmente il livello di allerta. Basta pensare alla figura del "panico finanziario" che, dal settembre 2008, ovvero dopo il fallimento della banca d'affari Lehman Brothers, spesso additato come l'evento inaugurale della Grande Recessione, regna sovrano sulla stampa italiana e internazionale. Più recentemente, il "default", o la bancarotta, di stati-nazione come la Grecia ha giocato un ruolo simbolico molto simile a quello dei codici dell'allerta terroristica, facendo sfiorare ai mercati borsistici di tutto il mondo quell'effetto domino che aveva preso il sopravvento nel 2008, e che avrebbe potuto portare la finanza e quindi l'economia mondiale a inciampare nel temuto "double dip", un secondo picco di recessione catastrofica.

L'uso politico della paura e del terrore ha attecchito in molte forme non solo nell'"era di Osama", che sembra essersi ormai conclusa con la sua eliminazione fisica da parte di un commando americano in Pakistan, ma nell'era di Obama, il primo presidente afro-americano degli Stati Uniti. Sia in Italia che nel mondo la paura e il terrore scatenano delle crisi autoimmuni nelle democrazie mature perché riducono la politica a un'esperienza puramente difensiva, in cui la priorità è l'integrità individuale e collettiva, e in cui sia le piattaforme elettorali sia il discorso pubblico sono incentrati sulla protezione da pericoli incalcolabili.

Hobbes fu il primo a teorizzare la centralità della paura nell'arena politica. Nel *Leviatano* Hobbes descrive gli uomini come internamente dilaniati da due impulsi in conflitto tra di loro: il potere e la paura. Questa valutazione pessimistica della natura umana, che si basa su un insaziabile appetito di potere, visto che per Hobbes l'auto-affermazione dell'individuo si misura sulla subordinazione dell'altro, è parallela all'onnipresenza della paura. La gente vuole la pace, scrive Hobbes, ma solo in risposta a un sentimento di paura: paura della morte e del dolore fisico. È questa ignoranza fondamentale che rende la pace tanto fragile. Incapace di prevedere le conseguenze delle proprie azioni, per ignoranza la gente vive nella paura del pericolo che si annida nel futuro, non capendo che questa ignoranza è la causa degli eventi e delle emozioni di cui si approfitta la religione, che offre spiegazioni causali infondate cercando così di contenere la paura. Mentre la religione gioca sulla paura per mantenere l'ordine sociale, la filosofia dovrebbe occuparsi di svelare le vere cause della paura applicando la logica e la razionalità che dovrebbero stare al centro ideale della politica.

Sebbene Hobbes sia stato il primo teorico della centralità della paura in politica, la distinzione tra paura e terrore emerge alla fine del 1700 nel contesto dell'evento inaugurale della modernità europea: la Rivoluzione Francese. In particolare, paura e terrore danno il nome a due eventi costitutivi della storia

della Rivoluzione: *La Grande Peur* e *Le Régime de la Terreur*. La Grande Paura si riferisce sia ai moti di protesta reali sia alla diffusione di notizie vaghe e imprecise riguardo a questi moti, sorti nella campagna francese in seguito alla carestia della primavera precedente alla Presa della Bastiglia del 14 luglio 1789, la prigione-simbolo del despotismo. Le voci riguardanti la Grande Paura spaziavano da racconti sui nobili, che avrebbero assunto dei mercenari per proteggere i raccolti, alla presenza di un esercito straniero che avrebbe incendiato i campi coltivati. Il contenuto di queste voci cambiava da regione a regione, un fatto che va sottolineato perché rappresenta ancor oggi il ruolo prominente che i pericoli immaginari giocano in una situazione di paura generalizzata o di panico collettivo. Ciò detto, la paura della Grande Paura non è mai assunta a organizzazione delle varie narrazioni in un mega-racconto, in cui si usa il panico al fine di annichilire una parte della popolazione, che è quello che invece accadde nel Regno del Terrore di Robespierre che ispirò il filosofo e statista inglese, Edmund Burke, a coniare il termine “terrorismo”. La scala dello sterminio operato dal Regno del Terrore va ricordata: tra 17,000 e 40,000 persone furono condannate a morte e più di 200,000 prigionieri politici morirono di stenti in prigione. Lo strumento della ghigliottina con cui si eseguivano le decapitazioni in pubblico, è il simbolo di quella che vorrei definire la “militarizzazione della paura” (*weaponization of fear*), che secondo me rappresenta il nucleo semantico della nozione di terrore. Nella mia lettura, la differenza tra paura e terrore non è una differenza di grado o di intensità, ma di natura. Mentre la *politica della paura* consiste nella circolazione di voci su pericoli reali e immaginari, la *politica del terrore* consiste nella sostituzione delle voci con un'ideologia di demonizzazione dell'altro dalla cui eliminazione dipende la sopravvivenza della comunità e del corpo politico.

In linea con Hobbes, il più grande costituzionalista del Terzo Reich, Carl Schmitt, teorizzò che la natura delle relazioni politiche è improntata all'antitesi amico-nemico. Come il bene e il male sono i criteri normativi della sfera morale, e il bello e il brutto della sfera estetica, l'antitesi amico-nemico contraddistingue la sfera politica. Infatti, secondo Schmitt, la dinamica della sfera politica non è riducibile a nessun'altra. L'antitesi amico-nemico designa «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione [...]. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto [...]. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo “disimpegnato” e perciò “imparziale”. La possibilità di una conoscenza e comprensione diretta e perciò anche la competenza ad intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale»¹.

Se la paura è un attore politico pericoloso perché alimenta il circolare di voci infondate, il terrore è devastante, perché è una strategia totalizzante di annichilimento della differenza: la differenza tra individui e culture, opinioni e informazione. Il terrore, come bene aveva visto Arendt, è quindi il veleno più potente contro la vita democratica, sia che si tratti di un terrore esplicito e facilmente riconoscibile, come fu il caso dei grandi totalitarismi del XX secolo di Hitler e Stalin, sia che si tratti di un terrore implicito, che agisce a livello simbolico, lentamente, asfissando il dibattito nella sfera pubblica, la libertà di espressione, e il pluralismo dei mezzi di comunicazione. Il progetto dell'esportazione della democrazia

¹ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, p. 27; trad. it. P. Schiera, *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna 1972, p. 109.

come ideologia, espresso dagli Stati Uniti dopo gli attacchi dell'11 settembre, 2001, aveva in sé i semi per il soffocamento della vita democratica, sia nazionalmente che internazionalmente. Ma la fine di quel progetto, segnata dall'elezione di Obama e due anni più tardi dalla morte del mandante di quegli attacchi, Osama bin-Laden, non garantisce affatto che quel progetto sia evaporato, in Italia e nel mondo.

2. L'etica della farsa

La demonizzazione dell'altro si può esprimere anche se in modo un po' caricaturale nel linguaggio da film western utilizzato dal presidente americano George W. Bush quando promise pubblicamente che avrebbe catturato Bin Laden "vivo o morto". Ma la stessa demonizzazione si può anche esprimere nel linguaggio biologistico del presidente del consiglio italiano Berlusconi, che ha definito la magistratura un "cancro" da estirpare perché la democrazia italiana possa sopravvivere. Come ho notato più sopra, questa politica del terrore che demonizza chi viene percepito e trattato da nemico si accompagna a un aspetto farsesco che disinnesca, o addirittura anestetizza, la sensibilità etica degli italiani con effetti devastanti per la democrazia non solo come forma di governo ma come valore.

La farsa consiste nell'eccesso di insensibilità, nella mancanza totale di rispetto di fronte a persone che sono state assassinate e minacciate, che sono ancora minacciate e corrono il rischio giornaliero di essere uccise.

Per Levinas, la sensibilità umana sta nella capacità dell'individuo di avvertire l'altro nella sua fragilità. L'esperienza dell'altro-da-me per Levinas è completamente diversa da qualsiasi esperienza di cose o di altri esseri viventi che si possa fare nel mondo. Il che non significa che *cognitivamente* io non possa considerare l'altro come "uguale a me", un *alter ego* che agisce come me e sembra essere padrone della sua vita cosciente come mi sento io. Ciò è dovuto al fatto che rapporti quotidiani con gli altri possono diventare competitivi o strumentali. Purtroppo, il nocciolo precognitivo dell' 'io', dell'autocoscienza, e quindi anche della proiezione che io ho dell'altro, non è di isolamento e di autosufficienza come molta tradizione filosofica ha teorizzato da Cartesio a Kant, ma piuttosto di dipendenza. Per Levinas, la dipendenza mia dall'altro non è tanto la vulnerabilità dell'infante nei confronti della madre o del padre, ma il risultato del fatto che io sono sempre a rischio di perdere l'altro e quindi mi trovo ad essere, esistenzialmente, suo ostaggio. Il contatto con l'altro non è quindi mai astratto e concettuale, ma mediato attraverso l'esperienza, che è anche un simbolo: il volto. Nelle sue espressioni e nei suoi solchi non formalizzabili, prevedibili, e forse nemmeno completamente interpretabili, il volto è irriducibile al medesimo e allo stesso, al riconoscimento completo, certo e inconfutabile. Il volto, nudo e indifeso, significa "non uccidermi". Questa nudità indifesa offre pertanto una resistenza passiva al mio desiderio, che invece rappresenta l'istanza della libertà assoluta.

L'espressione e i solchi del volto portano con sé un combinato di resistenza e mancanza assoluta della possibilità di difendersi, che è la ragione per cui Levinas investe normativamente sulle figure della vedova, dell'orfano e dello straniero. Queste figure prendono il posto del soggetto autonomo della tradizione cartesiana e kantiana oltretutto liberale, e sono per Levinas il nucleo costitutivo dell'etica, ovvero la sua condizione di possibilità. Mentre la moralità rappresenta un insieme di regole socialmente stipulate, dal faccia a faccia dipende l'emergere stesso della sensibilità etica, quel "sentire" che ci lega all'altro non strumentalmente ma empaticamente, che ci permette di sentire con lui o con lei, e che ci lega

nella consapevolezza di essere trascinati da un destino comune. È grazie a questa sensibilità che all'origine, ed essenzialmente, io mi percepisco già da sempre in una condizione di potenziale colpevolezza rispetto a una responsabilità impossibile da assolvere, come se l'altro sin dal primo sguardo mi chiamasse a dare conto di me stesso.

La farsa che mi pare assediare il discorso pubblico contemporaneo scioglie qualsiasi intensità nei rapporti umani. E mentre il terrore fa evadere la realtà depistando le emozioni, lasciando che la gente viva nella paura infondata del pericolo che si annida nel futuro incitandola a non prestare attenzione alle vere cause degli eventi, la farsa chiude il cerchio dell'evasione della realtà perché depista il depistaggio e ne fa perdere le tracce. Il terrore e la farsa si sostengono quindi a vicenda nel fenomeno distintivo di questo momento che ho chiamato l'evasione dell'evasione dalla realtà. Il terrore nella sfera politica e la farsa nella sfera etica andrebbero diagnosticati entrambi per la distruttività che esprimono rispetto al bene comune nell'anno in cui si celebra il 150mo anniversario dell'unità d'Italia.

POLITICHE

Alessandro Carrera

IL RICATTO DEL GODIMENTO.
CONTRIBUTO A UN'ANTROPOLOGIA ITALIANA

Abstract

During a trip through the countryside of Southern Italy, someone casually observes that when you stop your car, suddenly unable resist eating a succulent watermelon that you have spotted in a field, then you realize that Italy leaves under the constant threat of pleasure, which explains why not much can change in that part of the world. The author uses this example, found in the work of a contemporary Italian author, as a starting point to investigate the paradoxical nature of this pleasure threat. He finds it mentioned by other Italian authors, from Giuseppe Tomasi di Lampedusa to Roberto Esposito. With further references ranging from Gramsci and Carlo Levi to Roberto Benigni, the author claims that today's Italian predicament, in its cultural and ethical disorientation masterminded by the current Prime Minister, is in fact connected with this "obscene" injunction to enjoyment, whose cultural roots are hard to shatter. And, as long as the opposition answers the injunction to enjoyment with an overprotective removal of the enjoyment surplus, it has few chances of changing the rules of the game.

*Non donna di provincie, ma bordello!
Purgatorio VI, 78*

1. *Il potere dell'anguria*

Inizio riportando una citazione che ho trovato in uno scrittore appartato e dallo sguardo sottile, poco interessato a imporre le proprie opinioni al lettore e molto, invece, ad annotarle come se non fossero neanche sue, quasi le avesse trovate per caso. Mi riferisco a Enrico De Vivo, che alterna il divagare zibaldoniano della sua prosa alla direzione di un sito appunto chiamato www.zibaldoni.it. In un suo libro recente, narrando di una gita con amici per le terre di Campania, trascrive l'osservazione casuale di uno di loro:

«La nostra terra dà frutti facilmente e felicemente, e questa facilità e questa felicità si capiscono quando in giornate afosissime come questa», dice Felice, «tu vedi spuntare dalla terra una bella anguria color rosso fuoco, e non puoi trattenerci dal buttartici

sopra, è più forte di te, è l'istinto del godimento, del piacere. Anche a causa di questo continuo ricatto del godimento, da noi si lavora poco».¹

La genealogia letteraria di questo passaggio affonda in un passato molto remoto. Pur senza indagare troppo in profondità, registriamo la sua consonanza con un celebre momento del monologo che il principe Fabrizio Salina, nel *Gattopardo*, rivolge a Chevalley, l'inviato del governo piemontese:

«...la nostra sensualità è desiderio d'oblio, le schioppettate e le coltellate nostre, desiderio di morte; desiderio di immobilità voluttuosa, cioè ancora di morte, la nostra pigrizia, i nostri sorbetti di scorsonera o di cannella; il nostro aspetto meditativo è quello del nulla che voglia scrutare gli enigmi del nirvana. Da ciò proviene il prepotere da noi di certe persone, di coloro che sono semi-desti...».²

Il rapporto tra la disponibilità, da un lato, di un godimento come eccesso di piacere orale, e dall'altro il desiderio di morte nascosto anche nell'atto di sorseggiare un sorbetto, è uno dei tratti più profondi dell'anima italiana. Il principio di piacere dell'anguria e la pulsione di morte della cannella sono gli attori di un mistero sacro-profano che si svolge ininterrottamente da secoli, se non da millenni, sul suolo della penisola, e non solo nel meridione. Enunciarlo non significa comprenderlo, ma serve a intravederlo. Una riformulazione politica dello stesso nodo esistenziale-antropologico è offerta anche in questo commento a Pasolini:

«Tutt'altro che opporsi al desiderio di godimento – di qualsiasi tipo — delle “masse”, il nuovo regime biopolitico lo assume stimolandolo, se non addirittura prescrivendolo come una sorta di nuovo imperativo categorico. È proprio tale identificazione perversa tra potere e soggetti, di cui soltanto adesso possiamo riconoscere l'intera fenomenologia, a occludere ogni via di fuga».³

L'osservazione va però retrodatata. Non è solo «il nuovo regime biopolitico» (che potremmo chiamare post-neo-capitalismo, se la definizione non suonasse un poco astrusa) a prescrivere l'imperativo del godimento. Almeno per quanto riguarda l'Italia, una simile biopolitica potrebbe essere cominciata con i circhi romani.⁴ Ma, genealogie a parte, quello che mi colpisce nell'uscita estemporanea dell'amico Felice non è l'interiorizzazione, che pure ha luogo, dello stereotipo del “meridionale” che «lavora poco». No, l'aspetto più intrigante della testimonianza raccolta da De Vivo sta nella scelta lessicale dell'amico Felice, così propenso all'avverbio «felicamente» e al sostantivo «felicità»: «istinto del godimento» e «istinto del piacere» nella sua sintassi si tramutano, e alla transizione bisogna stare attenti, in un inedito «ricatto del godimento».

Il paradosso che si cela nel ricatto del godimento consiste nell'imporre a qualcuno: “Godi! Altrimenti...” Già, altrimenti che cosa? Qual è la punizione prevista per chi si rifiuta di godere? Forse una

¹ E. DE VIVO, *Divagazioni stanziali*, pref. di G. Celati, QuiEdit, Verona 2009, p. 70.

² G. TOMASI DI LAMPEDUSA, *Il Gattopardo*, in *Opere*, a cura di G. Lanza Tomasi e N. Polo, Mondadori, Milano 1995, p. 171.

³ R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2011, p. 201.

⁴ Sulla coazione a godere si veda S. ŽIŽEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, ma mi permetto di rimandare anche a *Il dovere della felicità*, a cura di Alessandro Carrera e Filippo La Porta, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

violenza sessuale? Ma in un certo senso la violenza è già in atto, altrimenti non avrebbe senso l'ingiunzione a godere.

La mia tesi è che l'Italia non potrà liberarsi dalla sua presente condizione di subalternità politica e morale rispetto al resto del "mondo civile" (le virgolette sono d'obbligo, si capisce) finché non si rifiuterà una volta per tutte di pagare il ricatto del godimento al quale è sottoposta. Ora, i ricattatori non sono solo le rosse angurie della Campania (per quanto il loro violento potere di seduzione non vada sottovalutato), ma soprattutto l'attuale assetto politico al quale la nazione si è consegnata, con un'incoscienza che sta fra la sbadataggine di Margherita che appena incontra Faust si fa subito mettere incinta, e il cinismo rassegnato di Gertrude che sa benissimo di essere sventurata (ricattabile) quando risponde a Egidio, ma gli risponde lo stesso. Meglio ricattata dal piacere che dalle regole del convento, pensa la monaca (l'Italia), ma non ha fatto bene i suoi conti, perché anche il godimento ha le sue regole, i suoi conventi e tribunali, che non sono meno esigenti di quelli preposti alla repressione del desiderio.

Due cose da tenere presente. Prima di tutto, piacere (*plaisir*) e godimento (*jouissance*) non sono la stessa cosa. Vi può essere *plaisir* senza *jouissance* come anche una *jouissance* coatta, senza vero piacere. In secondo luogo, la "voce" che ordina e impone il suo "Godi!" all'Italia e agli italiani (quella, al momento presente, dell'attuale presidente del Consiglio), non è affatto l'enunciazione di un *Es* scatenato e libertino.

L'ingiunzione di Berlusconi a godere, nonché la demonizzazione di giudici, media e "comunisti" che non vogliono lasciarlo godere (e che dunque non vogliono lasciar godere gli italiani) viene dal luogo del superego. Se davvero fosse la pura pulsione a parlare in lui, i suoi sostenitori sarebbero i primi a esserne terrorizzati. Una scena come quella dell'"ultima cena dei mendicanti" in *Viridiana* di Buñuel, con tutta la sua *jouissance* distruttiva veramente scatenata, è l'ultima cosa che qualunque potere vorrebbe proporre al popolo-massa. La libidinalità politica di Berlusconi sta in opposizione all'Ego-ideale, alla legge del simbolico, ma perché incarna *il superego osceno*, la faccia in ombra del simbolico. Fa' come me, scatena la tua immaginazione oscena, dice Berlusconi all'italiano, ma *come lo dico io, come te lo comando io*, come soddisfazione vicaria della soddisfazione del tuo capo, e dunque entro i termini di una legislazione oscena, che tuttavia è ancora una legge. È per questo motivo che gli italiani si sottomettono "razionalmente" alle sue ingiunzioni, elaborando architetture giustificatorie che spaziano tra lo shock situazionista (l'esibizione di mutande a teatro) e l'argomentazione curiale da "gesuita moderno" (non i gesuiti attuali, ma quelli contro i quali si scagliava Gioberti a metà ottocento).

Berlusconi non è tanto un edonista quanto potenzialmente, *in pectore*, un *legislatore dell'edonismo*. Infatti Berlusconi non è affatto contro la legge, né pensa di esserne al di sopra. Vuole che vengano approvate le leggi che gli permetteranno di essere libero dalle leggi, e tuttavia riconosce che una legge ci deve essere. Solo che deve essere una legge oscena. Trasformando il suo superego in legge, il "padre osceno" ribadisce così di non avere fatto nulla di trasgressivo, appunto perché c'è una legge a difenderlo. E dunque nemmeno coloro che indulgeranno in fantasie erotiche vicarie, mettendosi dalla parte del padre osceno contro il resto della tribù, avranno fatto nulla di trasgressivo. In Italia, sia ben chiaro, non si trasgredisce mai. Con l'eccezione di un pugno spiriti liberi (Dante, Machiavelli, Leopardi) prima o poi si viene sempre riassorbiti da un ordine del simbolico, da una legge del padre. Non trasgredivano i fascisti della prima ora, non trasgredivano i terroristi negli anni settanta. Erano già tutti portatori di una legge. E se anche capita di trasgredire davvero, la porta della conversione (della reintegrazione nell'ordine) è sempre aperta. E sono pochi quelli che, passata la tempesta desiderante dei loro anni giovanili, non vanno a bussarvi.

2. *L'animale al comando*

L'Italia non è affatto la terra dell'ipocrisia. Contrariamente a ciò che sosteneva una canzonetta alquanto in voga negli anni cinquanta, non è che in Italia si fa ma non si dice. Non si dice perché non ce n'è bisogno, perché si sa già. Ci può forse essere uno scandalo sessuale nella terra dei papi Innocenzo VIII o Alessandro VI? O nella Roma in cui Giacomo Leopardi scriveva a suo fratello Carlo, il 16 dicembre del 1822: «Il santo Papa Pio VII deve il cardinalato e il Papato a una civetta di Roma. Dopo essere andato in estasi, si diverte presentemente a discorrere degli amori e lascivie de' suoi Cardinali e de' suoi Prelati, e ci ride, e dice loro de' *bons-mots* e delle galanterie in questo proposito»?⁵

Voci, pettegolezzi, ricatti, coperture, maneggi, trasferimenti improvvisi: fra i miei quattordici anni e i trenta, dunque fra il 1968 e il 1984, di tutto questo ho avuto sentore in abbondanza, ma non lo scandalo pubblico, non la riprovazione collettiva che pone fine a una carriera. Questa era e restava un'invenzione del protestantesimo anglosassone. Da noi non solo era impensabile; non se ne sentiva neppure la necessità. Non era sulla traccia della moralità pubblica che si combattevano le battaglie sociali.

È per questo che i reggicoda dell'attuale padre osceno hanno potuto agilmente giocare la carta che una volta la sinistra usava contro la destra, al tempo in cui ponendosi a sinistra si proiettava un'immagine di egemonia ormonale. L'argomento più convincente della sessuopolitica berlusconiana è che se io ti ordino: "Godi!", è anche perché ti ritengo abbastanza potente da godere. E se non godi, se per qualche strano motivo ti rifiuti di godere, è perché sei un impotente. Ma, ancora una volta, l'esuberante, esibita forza fallica non è al servizio di uno scatenamento genitale che abbia come scopo la *jouissance* catartica e definitiva. In realtà, essa coincide con la passiva sottomissione a un imperativo "più alto". La transizione che propongo può apprire brusca, ma sostengo che la sessuopolitica berlusconiana è, a suo modo, una proposta di Stato Etico.

In una pagina significativa, Carlo Levi mette in relazione la mediocrità assoluta e la ristrettezza di orizzonti della piccola borghesia fascista e dei suoi teorici di provincia (maestri di scuola, piccoli funzionari di partito) proprio con la loro fede nello Stato Etico gentiliano:

*«L'idealismo da università popolare che muoveva lo zelo isterico dei giovanotti [...] faceva loro immaginare che lo Stato, nella sua indiscutibile eticità, fosse una persona, fatta all'incirca come loro, con una sua morale personale, simile alla loro, da imporre a tutti gli uomini, con le loro stesse piccole ambizioni, e i loro piccoli sadismi e virtuosismi, ma, nello stesso tempo, imperscrutabile ai profani, sacro ed enorme. In questa identificazione con l'idolo essi provavano la stessa beatitudine fisica che nel fare all'amore».*⁶

Il paradosso dello Stato Etico consiste dunque in ciò: benché imponga ai suoi soggetti di sottomettersi ad alti ideali, *non incarna affatto un ideale più alto di loro*, anzi si svela ben presto come "uno di loro", né meglio né peggio di loro. Ora, la persona è più dell'individuo. Non porta con sé solo la propria serialità sociale, il proprio essere uno in una folla, ma anche la sua corporeità, la sua vita biologica, il suo resto di animalità. Lo stato che incarna e promuove valori, lo stato-persona, trascende il diritto positivo e le sue leggi anche e soprattutto nel nome della sua insopprimibile animalità. Se, per Lenin, al termine dello stato

⁵ G. LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 592.

⁶ C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1946, p. 152.

comunista stava l'estinzione dello stato stesso, dissolto nella comunità realizzata della società senza classi, al termine dello Stato Etico vi è lo Stato Animale, completamente armonizzato con i suoi istinti (non perché gli istinti siano armonici, ma perché non hanno più rivali, non hanno più contrappesi nel principio di realtà) e dunque irriducibile a qualunque legiferazione tendente a contenerlo.⁷

Se l'attuale primo ministro riuscisse nell'intento di modificare le leggi esistenti in suo favore, di ridurre o eliminare l'indipendenza della magistratura, e magari di farsi eleggere presidente della repubblica, avremmo dunque in Italia una situazione politica dalla triplice, paradossale natura: uno Stato Etico che rende legge morale l'osceno, dunque uno Stato Osceno; uno Stato-Persona che ha raggiunto la possibilità di dispiegare liberamente la propria animalità, dunque uno Stato Animale; e al contempo uno Stato che si trova nella necessità di organizzare e pianificare le proprie stesse trasgressioni, che beninteso cesserebbero di essere tali.

Quello che Pasolini, nella pur lancinante profezia di *Salò*, non aveva capito, è che il potere non scatena la propria animalità istintuale in quanto "anarchico". «Noi fascisti siamo i soli veri anarchici» dice uno dei quattro signori di *Salò*, «naturalmente una volta che ci siamo impadroniti dello Stato. Infatti la sola vera anarchia è quella del potere». È una buona dichiarazione di ideologia, e può darsi che qualche fascista (e non solo) ci abbia sinceramente creduto. Ma non ha nulla a che fare con la realtà. Il potere non è mai anarchico, nemmeno nelle fasi iniziali di uno stato d'eccezione. Il potere è sempre costituente o costituito, ed è meno che mai anarchico proprio quando "si impadronisce dello Stato", costituendosi come regime sovrano. La sua anarchia, anche quando sembra manifestarsi nelle forme più scompostamente libidinali, è la maschera di una meticolosa quanto necessaria costruzione giuridica. Del resto, il compito principale del perverso consiste nell'organizzare la propria perversione, nel ritualizzarla, nello stabilirne le mosse. Nulla di meno anarchico della perversione si potrebbe immaginare. E nulla di meno anarchico dei signori di *Salò* che, fedeli in questo ai compulsivi cataloghi sadiani, scandiscono il loro *descensus ad inferos* con la precisione di un collegio svizzero.

3. *L'imperdonabile sociale*

L'istituzione di questo Stato Etico *ad personam* sta facendo pagare all'Italia un prezzo altissimo in termini di etica sociale, che si riassume nella *scomparsa dell'imperdonabile*. Una scomparsa più pericolosa, se possibile, di quella pasoliniana delle lucciole.

La radice dell'imperdonabile è neotestamentaria: «A chiunque parli contro il Figlio dell'uomo, sarà perdonato, ma a chiunque parli contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato né in questo mondo né in quello futuro»⁸. In questa sede ci dobbiamo però occupare dell'*imperdonabile sociale*, cioè la soglia che la comunità organizzata alza nei confronti degli stessi suoi membri che mettono il piede nell'agone politico. Alcune società hanno una soglia più alta, altre una soglia più bassa. Un comportamento sessuale considerato improprio, un episodio di corruzione, l'insensibilità verso problematiche razziali o un linguaggio inappropriato nei confronti delle minoranze possono essere sufficienti, nelle nazioni economicamente più evolute, per affossare una carriera politica. È chiaro che la rete così stesa è piena di

⁷ R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 13.

⁸ Mt. 12:32.

buchi, di cecità e di esagerazioni. Nessuno dei banchieri che negli ultimi anni hanno rovinato la vita di milioni di americani con offerte di mutui fasulli è mai finito né finirà in galera, mentre nel 2008 il popolare governatore Elliott Spitzer ha dovuto dare le dimissioni dallo Stato di New York dopo che è stata rivelata la sua frequentazione con una prostituta.

E tuttavia un imperdonabile sociale, per quanto imperfetto e manipolabile, è pur sempre una garanzia, un meccanismo immunitario che la società mette in atto per proteggere se stessa, non diversamente da Dio che in paradiso sceglie di garantirsi dalla presenza non gradita di peccatori che hanno parlato contro lo Spirito Santo, dimostrando così di non volere nemmeno essere perdonati. È una regola del gioco: dal di fuori può apparire casuale, ma il suo contenuto è funzionale. Se entri nel gioco sai che non la puoi trasgredire, pena l'esclusione.

Ora, esiste questo tipo di imperdonabile nella società italiana? Non più, forse non c'è mai stato, e in ogni caso è stato abolito. Se ne è avuto un pallido guizzo solo nel recente caso Lassini, il candidato al consiglio comunale di Milano al quale è stato chiesto di dimettersi per avere fatto stampare dei manifesti in cui equiparava la magistratura alle Brigate Rosse. Una debole riga nella sabbia infine è stata tracciata, ma ai danni di un personaggio del tutto insignificante.

Imperdonabile è Don Giovanni, che rifiuta di pentirsi. Ma Don Giovanni non è un semplice peccatore, né è riducibile all'uomo estetico di Kierkegaard, che agisce ancora all'interno di una cornice cristiana. Don Giovanni è un eroe pagano, ultimo sussulto ormai morente di un culto satiresco della fertilità. La sua trasgressione è estranea all'ordine cristiano del simbolico, mentre in Italia, come si è detto, non trasgredisce nessuno, nessuno rifiuta la grazia. Il dispositivo cattolico permea a tal punto la società civile che la possibilità dell'imperdonabile sociale non vi è nemmeno contemplata. Poiché siamo tutti peccatori (Berlusconi non è uno che ha infranto la legge, è solo un "peccatore"), tutti possiamo essere perdonati. Ma è la mancanza stridente di un imperdonabile sociale, inteso a proteggere la società dai ricatti del godimento ai quali è sottoposta da parte della politica, a rendere l'Italia una presenza anti-moderna, imbarazzante, inquietante nel consesso internazionale. È un *jolly* che non si sa mai come giocherà, perché modifica le regole "a suo piacere" man mano che gioca, sempre e comunque sicura del perdono. Così che questo chiamarsi fuori pur restando dentro, questo piacere totalmente consumato all'interno dei propri confini, inteso come un valore non negoziabile, non rinunciabile, non sacrificabile in nome di un ideale più alto (che sia l'Europa, la coerenza della politica estera, o la partecipazione alla conversazione delle nazioni) durerà finché la nazione stessa non sarà bruscamente esclusa dal gioco. Quello che potrà accadere dopo, per citare Gramsci che commentava la caduta politica del papato nel XVIII secolo, sarà un indebolimento «addirittura catastrofico».⁹

4. *Castrazioni benigne*

Il 17 febbraio del 2011, con la sua apparizione al Festival di Sanremo e il suo lungo monologo sul Risorgimento e l'Unità, Roberto Benigni ha dato all'Italia un *remake* de *La vita è bella*. È la sua *master narrative*, la migliore storia che può narrare. Il compito del padre ne *La vita è bella* consiste nel trasformare la realtà del campo di concentramento in un'identificazione dialettica, necessaria per venire a patti con

⁹ A. GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 54.

l'ardua realtà che aspetta il figlio una volta separato dalla madre e introdotto nel mondo (anche e soprattutto perché è un mondo perverso). Nel momento in cui Benigni mette in scena questa finzione protettiva a beneficio del figlio, la estende però anche allo spettatore, esercitando, dentro e fuori la *fiction*, una funzione assolutamente materna, simile in questo a Virgilio che protegge Dante dall'inferno tramite la struttura simbolica della missione chiestagli da Beatrice, per scomparire poi in cima al Purgatorio, reso ormai superfluo dal ritorno di Beatrice medesima.

Analogamente, ne *La vita è bella*, dopo che il padre scompare (per essere fucilato, ma il figlio non lo sa), il figlio, accompagnato dagli angeli (i soldati americani) ritrova la Beatrice-madre che lo condurrà nel paradiso della liberazione e della memoria futura. Ma mentre la Beatrice dantesca, dal momento in cui ricompare, assume pienamente la funzione paterna di detentrica delle chiavi del simbolico, della legge e della proibizione, in Benigni la madre ritorna soltanto per riaffermare la propria funzione biologica, ignara del rapporto instauratosi tra padre e figlio (nessuno dei due, nella scena del loro incontro, menziona il padre). Quello che nel film di Benigni non vediamo è dunque un padre dotato di autorità vera, che attraverso una castrazione vera (un distacco vero) introduce il figlio al dominio del simbolico e del desiderio.¹⁰

Questa è la *narrative* che Benigni ha ripreso e perfezionato nel suo monologo al Festival di Sanremo, indossando un'altra volta i panni del padre (padre della patria, senza voler fare dell'ironia) che architetta una finzione protettiva a beneficio dei figli televisivi, guidandoli virgilianamente attraverso la Stige berlusconiana e la Città di Dite leghista, ricordando loro di tenere la mente indirizzata a Beatrice (l'unità d'Italia). La finzione protettiva messa in atto da Benigni si fondava sul mito di un Risorgimento definito come sollevazione popolare. Fino a un momento prima che Benigni iniziasse il suo monologo un simile mito era sempre stato estraneo alla sinistra, e cioè a una larga parte del pubblico al quale Benigni si rivolgeva. Nondimeno, questo pubblico ha immediatamente accettato la costruzione mitologica che gli veniva proposta, come se ne sentisse un bisogno fisico. Eppure chiunque abbia scorso i quaderni gramsciani sa che Gramsci descrive l'interventismo dei liberali piemontesi «non come movimento nazionale dal basso, ma come conquista regia»; che perfino la «maggioranza della minoranza attiva» seguì lo sviluppo del Risorgimento «con riluttanza e *oberto collo*»; e che la cosiddetta «minoranza eroica» dei patrioti combattè «più per impedire che il popolo intervenisse nella lotta e la facesse diventare sociale (nel senso di una riforma agraria) che non contro i nemici dell'unità».¹¹

D'incanto, con un atto di magia televisiva, Benigni ha fatto scomparire cento anni di interpretazioni di sinistra (ma anche liberali, basti pensare a Gobetti) venendoci insomma a dire che il Risorgimento è stato proprio quello che i manuali scolastici dell'epoca democristiana ci avevano sempre raccontato. La destra (quella vera, della Lega) però non ha abboccato. Intervistato il giorno dopo, alla domanda sul persistente errore leghista di interpretazione dell'inno di Mameli (per cui l'Italia sarebbe «schiava di Roma», mentre il testo dice che è «la vittoria» a essere schiava di Roma), il ministro Calderoli ha risposto che lui e quelli come lui hanno sempre inteso l'inno di Mameli in quel modo, cioè che l'Italia è schiava di Roma, e se l'hanno sempre pensato vuol dire che avevano ragione.

¹⁰ S. ŽIŽEK, *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*, Walter Chapin Center for the Humanities—University of Washington, Seattle 2000, p. 31.

¹¹ A. GRAMSCI, *op. cit.*, pp. 57, 77, 81.

Ma per apprezzare il Risorgimento non c'è bisogno di convincersi che sia stato una sollevazione popolare. Molte rivoluzioni sono state condotte da minoranze, per diventare popolari, nella coscienza comune, solo una volta che la leggenda ha preso il sopravvento sui fatti. La rivoluzione americana fu sostenuta solo da un quinto della popolazione. In varie colonie si ebbero episodi di vera e propria guerra civile tra i rivoltosi e i coloni che non avevano nessuna intenzione di ribellarsi contro gli inglesi. La maggior parte degli americani forse questo non lo sa, ma non sono mancati gli storici che hanno dato una lettura gramsciana avanti-lettera della rivoluzione americana, insistendo sulle motivazioni economiche e non ideali della sollevazione del 1776.¹² Questa interpretazione disincantata è oggi rivissuta dalla destra economicista, per la quale il riferimento ai padri fondatori non ha nulla di romantico o di ideale, anzi serve unicamente a legittimare il loro programma di distruzione dello stato sociale. È come se il Tea Party americano, esattamente come la Lega italiana, veda più in profondità nella storia del proprio paese, cogliendo il nudo Reale che, al contrario, i protettori di una storia immaginaria e rassicurante non sono più in grado di affrontare.

È la destra, oggi, ad avere accesso al ricatto del Reale (al godimento), e dunque non ha bisogno di pietose bugie. È la destra che è molto più leninista e gramsciana di quanto la sinistra potrà mai più essere. È la destra che spadroneggia nella terra desolata di un'autorità simbolica fallita. Quell'autorità diceva che il Risorgimento è fallito perché è stato di pochi e perché è sfociato nel fascismo, e che solo la Resistenza è stata la vera rivoluzione italiana. Ma anche la resistenza è stata una sollevazione di pochi. Non c'era niente di sbagliato, forse non poteva che essere così, né ci si doveva sentire in colpa. Eppure è proprio questa colpa a essere cresciuta esponenzialmente negli ultimi anni, come se la sinistra non riuscisse a reggere il rimorso dei fascisti che ha ucciso, mentre i fascisti veri reggono benissimo, e senza fare una piega, il peso molto maggiore delle guerre coloniali, delle leggi razziali e dei campi di sterminio. Gli italiani hanno posto fine al fascismo con una fucilazione. È stato l'unico atto rivoluzionario della loro storia, e oggi come oggi non se lo perdonano più. Come ha scritto Peter O. Chotjewitz, dopo la Seconda guerra mondiale la giovane sinistra tedesca sentiva una grande invidia per l'Italia, che «aveva avuto un sistema nel quale era stato possibile destituire e imprigionare il duce. Noi no. I combattenti per la liberazione uccisero il duce. I nostri no. Il nostro duce dovette pensarci da solo. Nessun tedesco sarebbe mai stato in grado di uccidere il *Führer*». ¹³ Ma una perenne sensazione di colpa è come un mutuo che non si riesce mai a estinguere. E chi ha finito per occupare il posto del Reale (la destra) è il creditore che non finisce mai di bussare alla porta: vuole gli interessi, e con usura sempre crescente, per ripagarsi della vergogna che ha dovuto subire dalla fine della guerra alla caduta del Muro.

Ultimamente, nell'incrinatura di questo scudo simbolico fallito, la destra ha inserito la fantasia del supremo padre osceno e grande rincretinitore, colui che compie il definitivo stupro del popolo, costringendolo pure a goderlo. È un messaggio molto più forte di qualunque benigna castrazione. Italiani, dice il messaggio, da qualche parte, chiusa nella stanza di un palazzo aristocratico o negli ultimi piani di un grattacielo di asettici manager, sta la realizzazione di un godimento sfrenato, inaudito, infinito, come nella vostra triste storia non avete mai nemmeno osato immaginare. Se lo volete, è vostro. Ma, in cambio,

¹² Si veda ad esempio C. A. BEARD, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), Lawbook Exchange, Union (N. J.) 2001.

¹³ P. O. CHOTJEWITZ, *Rimpianto d'Italia*, "Alfabeta2", 01, luglio-agosto 2010, p. 12. È da notare che Chotjewitz definisce l'esperienza del turista tedesco in Italia come sottomissione alla "schiavitù del piacere".

dovrete perdere tutto: la democrazia, la costituzione, la separazione dei poteri, il rispetto dei vostri alleati. Che questo godimento ci possa essere davvero, e che qualcuno (la sinistra) potrebbe portarlo via, è un tormento supremo. Ma che non viene dall'*Urvater* osceno, razzista e antipatriottico, contro il quale il padre materno di Benigni ci vuole proteggere, *bensi dal padre materno stesso*, che con il suo eccesso di cure protettive e di fantasie rassicuranti cancella ogni traccia di eccesso, di *surplus* dal godimento stesso. È per difendersi da questo padre troppo amorevole, da questa sinistra troppo maternamente castrante, che gli italiani si fanno schermo di Bossi e Berlusconi. Almeno finché qualcuno non sarà in grado di dir loro la verità più ardua: che non c'è nessun godimento colossale che ci attende, non c'è nessun ricatto, non c'è niente da pagare, non c'è nessun superego mostruoso, nessun dio oscuro al quale ci si debba consegnare in sacrificio (ci sono solo i suoi "effetti", *come se ci fosse*), soltanto perché ci siamo fermati lungo la strada a mangiare un'anguria.

BREVI NOTE SULL'ESSERE ITALIANO, OGGI COME IERI

Abstract

The author of this essay compares the theories of the ideologue of the Northern League, Professor Miglio, with some documents dating back to the Risorgimento [resurgence]. Miglio writes: "The civil world lies in the temperate area. If we go where it is very cold, we run into the idiot slavic peoples. If we move Southward, we come across peoples who are dazed because of the heat, a bit like those Mexicans who doze off under their sombreros." In 1860, while being in Southern Italy, Carlo Nievo, Ippolito's brother, wrote these words to his father: "Mildness of climate and natural beauty aside, these lands are horrendous under all aspects: their inhabitants are the dirtiest beings I have ever seen; they are sluggish, dumm, and moreover their dialect is so mawkish that it nauseates." "I would burn all inhabitants alive from the [river] Tronto up to here where I currently am; such robbers they are!" We observe here the birth of the theory of the "two Italies": the hard-working, European, Celtic people opposed to the barbarians from the South. Yet, postulating an ethnic origin for organized criminality also means providing a powerful alibi for those conniving individuals who act secretly and illicitly for illegal purposes. In today's scenario, the author looks for resonances with issues of the past. In today's discourses, he finds words of the past. Meanwhile, he wishes that a new Risorgimento delineates itself on the horizon.

Ho iniziato a occuparmi del nostro Risorgimento nel 2003, per merito – colpa – di Mario Martone, che mi coinvolse nel progetto di un film. In parallelo alla stesura del copione, sedotto dalla quantità e qualità dei materiali storici e letterari con i quali entravo in contatto, prendeva corpo il progetto di una narrazione ispirata a quella stagione della quale si era persa la memoria. Al punto che io per primo avevo sul nostro Risorgimento, e, dunque, sugli eventi che portarono a edificare la nazione nella quale sono nato, vivo, lavoro, solo poche, confuse, contraddittorie e troppo spesso sbagliate informazioni. I materiali accumulati negli anni hanno infine dato origine al film e a un romanzo, "I traditori", che poco o niente ha a che spartire con il film di Mario Martone. Se non alcune scoperte, ai miei occhi di narratore e di italiano di oggi, sorprendenti.

Innanzitutto che tutti i grandi e meno grandi artefici dell'Unità non erano anziani e austeri signori dalle barbe polverose, ma giovani, spesso giovanissimi, poco più che ragazzi, animati da una feroce passionalità, vibranti di spirito spregiudicato. Mazzini si scoprì cospiratore a sedici anni, e da allora decise, «fanciullescamente», come annota in uno scritto, di vestire di nero in segno di lutto per l'Italia divisa. Garibaldi, a poco più di vent'anni, era già condannato a morte e costretto all'esilio. Vittorio Emanuele

divenne re a meno di trent'anni. Cavour, passato alla storia come il "grande tessitore", morì a cinquant'anni, «stroncato», scrissero i giornali dell'epoca, «dall'enciclopedica fatica» dell'Unità. Cinquant'anni è, oggi, l'età in cui un politico è considerato qualcosa a metà fra una speranza e una promessa.

Per non dire della sorpresa nello scoprire che Mazzini, Cavour, Garibaldi e Vittorio Emanuele, ben lungi dall'agire in costante e comune concordia, si trovarono spesso su posizioni alternative, contrapposte e inconciliabili. Cavour fece ripetutamente condannare a morte Mazzini e gli rifiutò l'amnistia a Unità compiuta; ma non si fece scrupolo di "trar partito" dal suo radicalismo, stipulando patti occulti con le frange estreme dei repubblicani (e solo grazie a Denis Mack Smith, cent'anni dopo, ne siamo venuti a conoscenza). Garibaldi e Mazzini non si rivolsero la parola per anni, divisi da questioni strategiche e anche da una sorta di rivalità personale (per la verità, molto più accoratamente avvertita dal Generale che da Mazzini, per sua natura più parco di manifestazioni sentimentali). Vittorio Emanuele, a un certo punto, desideroso di conquistare Roma e Venezia senza aiuti esterni, cospirò con Mazzini per suscitare guerre e rivolte nei Balcani in chiave antiaustriaca. Piano che fallì grazie a un intervento dei servizi segreti – italiani – del tempo, che architettarono un finto complotto per assassinare Napoleone III, scaricandone la responsabilità su Mazzini. Il quale, forse, era realmente estraneo al progetto e forse, essendone tempestivamente informato, non vi si oppose con convinzione, in forza della propria radicata convinzione che il tirannicidio costituisse comunque un imprescindibile momento della lotta per l'affermazione della democrazia e il trionfo dei diritti dei popoli.

A ciò si aggiunge la rivelazione che Felice Orsini, il rivoluzionario romagnolo al quale sono dedicate centinaia di vie e di piazze nel nostro paese, nel vano tentativo di uccidere Napoleone III ammazzò a colpi di bombe otto vittime innocenti (e un numero imprecisato di cavalli). Che Mazzini, pur tirato in ballo da spie e cronisti prezzolati, non era coinvolto nell'attentato, mentre a foraggiare Orsini negli ultimi mesi di vita era stato proprio, ovviamente in gran segreto, Cavour.

Per poi scoprire che l'attentato di Orsini giocò indubbiamente un certo ruolo nella decisione di Napoleone III di sostenere la seconda guerra d'Indipendenza attraverso gli accordi di Plombières: un'interpretazione niente affatto tendenziosa della vicenda porterebbe, dunque, a ritenere che la violenza abbia avuto la sua parte nella nascita del nostro paese.

Sono solo alcuni fra gli esempi delle "sorprese" che lo studio della storia può riservare a chi vi si accosti senza pregiudizio. Materiali di disputa ben noti agli storici di professione, si obbietterà. E ciò è innegabile. Ma il fatto che, comunque, la loro circolazione resti circoscritta agli ambiti accademici spiega molto del nostro paese senza memoria: non credo che esista nessun paese al mondo che abbia potuto conquistare indipendenza e libertà senza combattere, e versare il sangue, per essa. Persino l'India di Gandhi pagò un tributo alla regola della storia con i massacri del 1948, così mirabilmente evocati da Salman Rushdie ne "I figli della mezzanotte". È il nostro passato, è la nostra storia. Con le sue luci e le sue tenebre. Sarebbe ora di cominciare a rivendicarla.

Ma, insomma, il passato non ha senso se non serve al presente. Strada facendo, il mio "I traditori" si trasformava, da romanzo storico, in racconto del presente. E io, mentre lo scrivevo, mi riscopro furiosamente italiano, e, nello stesso tempo, orgoglioso di esserlo. Il tutto a conclusione di un percorso generazionale e culturale che imponeva di considerare parole come patria, nazione, persino tradizione, con un senso di sufficienza, se non di aperto fastidio.

E invece. E invece, le radici di ciò che noi oggi siamo si rinvengono là, in quella stagione del nostro passato. E non solo, come si potrebbe immaginare, in certi “tipi umani” italiani che sembrano sfidare il tempo, quasi categorie eterne dello spirito – l’opportunist, il machiavellico, lo spirito nobile ma avulso dalla realtà, la canaglia, il generale fortunato, il gazzettiere al servizio del miglior offerente – ma anche, e soprattutto, in dinamiche storiche, economiche, sociali e politiche che si riproducono, oggi come allora, e che costituiscono, oggi come allora, i fuochi del dibattito, il centro dei problemi, il *core business* di questa Unità. Che nacque e visse imperfetta, zoppa, ambigua e a tratti dissennata. Che ancora adesso ci appare tale. Ma della quale personalmente avverto la furiosa necessità. Quella stessa necessità che spingeva i più accaniti repubblicani a stringersi intorno ai mediocri Savoia e l’ormai vecchio e malato Mazzini a spendere gli ultimi spiccioli della sua grande esistenza nel disperato sforzo di impartire un’educazione etica e sociale alle classi subalterne.

In altri termini, i problemi che avrebbero afflitto l’Italia negli anni a venire erano già tutti presenti a coloro che l’Unità vollero e fecero. Se ne discuteva, in modo franco e lacerante, “in presa diretta”. Due i temi emersi, in particolare, dalla ricerca: lo squilibrio fra Nord e Sud, con la reciproca, ricorrente ostilità, e la presenza, in vaste zone del territorio, della criminalità organizzata. Sono temi che ritrovo, ogni giorno, nei giornali, nelle televisioni, nel dibattito politico e culturale. Ancora presenti, ancora irrisolti.

Mettiamo a confronto, idealmente, due citazioni del professor Miglio, ideologo della Lega Nord (un intellettuale che aveva il pregio di parlare chiaro) e qualche documento postunitario. Prima citazione: «Il mondo civile è nell’area temperata: se ci spostiamo dove fa molto freddo, ci imbattiamo negli slavi tonti; se puntiamo verso Sud, incrociamo popoli straniti dal calore, un po’ come quei messicani che sonnecchiano sotto il sombrero». Torniamo indietro nel tempo, ai giorni dell’Unità. Carlo Nievo, fratello di Ippolito, inverno 1860, dal Sud al padre: «Tolta la dolcezza del clima e le bellezze naturali, questi paesi sono orrendi in tutto e per tutto: gli abitanti sono gli esseri più sudici che io abbia mai visto; fiacchi, stupidi e per di più con un dialetto che muove a nausea tanto è sdolcinato...». «Dal Tronto a qui ove sono, io farei abbruciare vivi tutti gli abitanti; che razza di briganti!». Soltanto un paio d’anni dopo, alcuni brillanti alti ufficiali piemontesi si incaricheranno di tradurre in opera il suo auspicio, rendendosi responsabili dell’atroce guerra al brigantaggio. Poterono farlo perché agivano, militarmente, su un terreno che, nei primissimi mesi dall’Unità, è stato arato, sul piano, per così dire, culturale, da una certa intellettualità. Il Sud è un’Africa popolata da barbari irredimibili. Gente da colonizzare e non da armonizzare. L’argomento legato al malgoverno borbonico, in realtà primo responsabile del degrado delle campagne, viene presto abbandonato a favore di una lettura dello squilibrio Nord-Sud in chiave di inferiorità etnica. È, in presa diretta, la nascita della teoria delle “due Italie”: l’operosa, europea *celtica* gente che s’attesta sin sul Tronto contrapposta ai barbari del meridione. È in questo clima che Ottaviano Vimercati, il quale da esule aveva combattuto in Algeria, scrive a un amico: «Gli arabi, che combattevo quindici anni fa, erano un modello di civiltà e di progresso in confronto a queste popolazioni (...) non potresti farti un’idea delle barbarie e del vero abbruttimento dei paesani di qui». Per poi concludere, pragmaticamente, che l’annessione del Sud sarebbe bene considerarla un’eredità da accettare col beneficio dell’inventario, e cioè tenendosi la terra e buttando a mare i terroni. Viene dunque da lontano, questo pensiero che ritroviamo quotidianamente sulle pagine dei giornali, tradotto magari in formule più *soft* dal ministro che, lapidariamente, qualifica il Sud come «palla al piede» dell’Italia. Viene tanto da lontano che stupiscono, a un tempo, l’acquiescenza, a tratti omaggiante, dal quale esso è circondato, e il clima

rasserenante, quasi da barzelletta raccontata al Bar dello Sport con il quale si stemperano esternazioni di crescente violenza verbale. Ma dov'è finita l'indignazione?

Seconda citazione da Miglio: «Io sono per il mantenimento anche della mafia e della 'ndrangheta. Il Sud deve darsi uno statuto poggiate sulla personalità del comando. Che cos'è la mafia? Potere personale, spinto sino al delitto. Io non voglio ridurre il Meridione al modello europeo, sarebbe un'assurdità. C'è anche un clientelismo buono che determina crescita economica. Insomma, bisogna partire dal concetto che alcune manifestazioni tipiche del Sud hanno bisogno di essere costituzionalizzate». La mafia è dunque: a) un fattore etnico; b) una necessità auspicabile. La parola mafia compare per la prima volta intorno al 1862. La sua origine, nel senso che oggi le attribuiamo, è teatrale. Nasce dal dramma "Li mafiusi della Vicaria" messo in scena nelle piazze di Palermo dalla scalcagnata compagnia di tale Giuseppe Rizzotto all'indomani dell'Unità. "Li mafiusi" narra scene di vita quotidiana nel vecchio carcere della Vicaria. A un certo punto, viene arrestato un tipo elegante, un signore. Rizzotto lo chiama l'Incognito. Quando i mafiosi gli chiedono il "pizzo", lui mormora qualcosa all'orecchio del capobastone. Quello si inginocchia, chiede scusa, si mette al servizio dell'Incognito. Rizzotto, in piazza, recitava la parte dell'Incognito truccato come Francesco Crispi. Con buona pace degli storici revisionisti, ai "picciotti", alle "bunache" e al popolo intero era chiaro sin da quel 1862 il ruolo della mafia nel processo unitario: che altro senso avrebbe potuto avere il richiamo a Francesco Crispi? Anche qui, niente di nuovo sotto il sole. Esistono migliaia di pagine, documenti processuali, inchieste governative, commissioni parlamentari d'inchiesta. La teoria dell'origine etnica della mafia percorre come un fiume carsico la storia patria. Ferri e Lombroso, teorici della "Scuola positiva", postulano una più accentuata criminalità dei meridionali, osservando che: «Le stirpi, che, con le loro invasioni e sovrapposizioni, più concorsero a determinare il carattere etnico delle varie regioni italiane, sono germaniche, celte e slave al Nord, e fenicie, arabe, albanesi e greche al Sud e nelle isole». Ne consegue che l'*ethnos*, così come determina le differenze di statura, incarnato, complessione, è del pari responsabile della diversità di tendenze criminali fra l'operoso settentrionale e il terrone malandrino.

Né Ferri né gli altri teorici della Scuola positiva sono così sprovveduti da negare valore alle condizioni sociali. Solo che esse soccombono ad altre considerazioni, «giacché il delitto è il prodotto non delle sole condizioni economico-sociali, ma di tutti i vari fattori individuali, fisici e sociali».

Eppure, sin dalla prima "guerra" ufficiale alla mafia (1872) si affaccia un'altra interpretazione, del tutto antagonista. La mafia è un serbatoio di potere, uno strumento eccellente di controllo del territorio. Nessuna azione repressiva sarà mai possibile se non sorretta, da un lato, dal progresso economico e culturale delle terre del Sud, dall'altro dall'interruzione di qualunque legame di "convenienza" fra il potere politico e le cosche, fra il Palazzo e la strada, potremmo dire. Ne converrà persino il prefetto Mori (1933), ma solo dopo essere stato "liquidato" per eccesso di zelo. E se Miglio teorizza la mafia necessaria, e, anzi, utile, il giudice Di Lello¹ osserva come sia costante del nostro Stato reprimere la mafia che spara, quando spara troppo, e semina panico nell'opinione pubblica, preservando i canali di trattativa coi mafiosi "ragionevoli". Cioè gli eredi di quella trattativa che intercorse, al tempo dei Mille, fra il capobastone della Vicaria e l'Incognito patriota. Postulare, dunque, un'origine etnica della criminalità organizzata significa fornire un poderoso alibi a collusi e conniventi. E perpetuare quella ignobile trattativa.

¹ G. DI LELLO, *Giudici. Cinquant'anni di processi di mafia*, Sellerio, Palermo 1994.

Amarezza, anche qui, e indignazione: ti prendono, quando metti in fila le informazioni e le colleghi fra loro.

Un tempo, a questo punto, si sarebbero tratte le conclusioni. Non è però compito di un narratore. Agli storici spetta determinare quali furono i fattori che impedirono di rimuovere gli ostacoli che si frapponavano fra il compimento dell'unificazione geografica e quella culturale, economica e sociale degli italiani. Ai politici – perché un primato della politica è quanto mai necessario – compete di fare oggi ciò che non fu fatto allora, e che ancora compiutamente in centocinquant'anni non si è fatto.

Il narratore, più modestamente, va a caccia delle linee di tendenza, dei punti di contiguità/continuità. Cerca, nel panorama dell'oggi, le risonanze con le problematiche di ieri. Riscopre, nelle parole di oggi, quelle di un tempo.

E si augura, nel contempo, che si profili all'orizzonte un nuovo Risorgimento.

Fonte:

G. DE CATALDO, *Brevi note sull'essere italiano, oggi come ieri*, in "Italianieuropei", 5/2010, pp. 77-83.

Si ringraziano l'Autore e la Fondazione Italianieuropei per la gentile concessione del testo.

PRATICHE

Giuseppe Cassini

BERLUSCONI E MUSSOLINI.
UNA GARA TRA STORICI

Abstract

Is it possible to draw a parallelism between Berlusconi and Mussolini? Between their characters, their respective populism and their respective foreign policy? Some say the comparison is a nonsense. Yet, a “cénacle” of selected Italian historians gathered in an abbey during a long afternoon to take part in a sort of literary contest: who will find the most striking episodes or quotations regarding the two “parallel lives”? With a final thought drawn from Plato.

Un pomeriggio di primavera inoltrata, un'abbazia adagiata tra le colline umbre. Un manipolo di storiografi dell'Italia moderna era invitato a celebrare il 150° dell'Unità sfidandosi in un gioco degno del Circolo Pickwick. Seduti su scomode savonarole (forse per scoraggiare ogni rischio di prolissità), i cattedratici avevano posato sulla grande fratina di noce i libri e il loro prezioso iPad di consultazione. A tutti l'anfitrione aveva distribuito due brevi testi da cui far partire la sfida.

Il primo era tratto da una riflessione scritta da Asor Rosa alla vigilia della vittoria elettorale di Berlusconi del 2001: «*Berlusconi non si limita a chiederci il voto, ci chiede di essere come lui. Tuttavia il modello non è totalitario, semmai plebiscitario. Berlusconi infatti – a guardarlo attentamente – è di una mediocrità impressionante: un piccolo grande uomo, come capita a molte persone dello spettacolo. Lo ingrandiscono la prepotente ricchezza e la vistosa improntitudine dei modi... Non si parli ad esempio di nuovo fascismo, non si fa che aumentare la confusione. Berlusconi è un uomo politico della fase estrema, degenerativa, del sistema rappresentativo occidentale. Non ha alcuna memoria della storia della democrazia in Italia e in Europa*».

Il secondo testo era di Marc Lazar, esperto francese di politica italiana, che nel 2002 spiegava il berlusconismo ai lettori d'Oltralpe allarmati per le possibili derive di un fenomeno inedito in Europa: «*Io non credo all'ipotesi fascista. Berlusconi non è una replica di Mussolini, anche se nutre realmente una voglia di concentrare nelle sue mani il massimo di potere. Certo, questo Presidente del Consiglio, che è ormai il proprio Ministro degli Esteri e possiede tutte le televisioni private, vuol controllare ora anche quelle pubbliche e spera di mettere al passo i giudici che lo accusano di eccesso di potere. Ma questo personaggio, che si presenta anzitutto come l'emanazione del popolo e del buon senso popolare contro le élites politiche ed economiche del passato, è una figura originale*».

L'anfitrione, eletto anche a presiedere la riunione, apre con un «Chiarissimi colleghi, ho fatto distribuire due brani, scelti solo per incitarvi a reperire rimandi storici e quant'altro contribuisca a mettere in parallelo fascismo e berlusconismo. Un parallelo che politici anche di sinistra – come Piero Fassino al

tempo in cui era segretario del PD – definivano “*improponibile*”. Bene, io lancio la palla e ora – come dicono gli inglesi – *the ball is rolling*. A voi!»

Alza la mano un concorrente: «Il gioco dei parallelismi storici è pieno di trabocchetti. Come ironizzava Mark Twain, la storia non si ripete mai, al massimo si limita a far rima. Vorrei leggervi – ce l’ho qui sul tavolo – l’incipit de *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, quel breve pamphlet di Marx che volgeva in derisione l’appena avvenuto colpo di stato di Luigi Bonaparte rispetto a quello compiuto cinquanta anni addietro da Napoleone I°. Ecco la sferzante battuta di Marx: “*In un passo delle sue opere, Hegel osserva che tutti i grandi fatti e personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta in tragedia, la seconda volta in farsa*”. Fa un certo effetto – aggiungo io – accostare il dispotismo bellicoso di Napoleone I con quello di Mussolini; e accostare l’autoritarismo morbido di Napoleone III con quello di Berlusconi, entrambi all’insegna dell’*enrichissez-vous*”. Mi pare indubitabile che qualche analogia tra il Cavaliere n. 1 e il Cavaliere n. 2 esista».

«Come no! – interviene un secondo concorrente – Qual è il blocco sociale che da quasi un ventennio vota per Forza Italia e Lega? Padroncini, operai delusi, casalinghe, una piccola borghesia che consuma pochi libri e molta televisione, elettori impauriti dall’immigrazione e dalla globalizzazione. Non somiglia un bel po’ al blocco sociale che nel 1922 portò il fascismo al potere? Ho appena letto *L’Italia l’è malada* di Giorgio Bocca, che enumera le affinità del populismo di oggi con quello fascista. Bocca è uno dei pochi ancora in vita ad aver conosciuto entrambi i “regimi” e scrive: il governo oggi al potere si lascia andare a una “*zuccherosa falsificazione della realtà*”; vive nella contraddizione tra la “*retorica patriottarda*” della Destra nazionale e la voglia di secessione dei leghisti che, pur stando al governo, bruciano il tricolore in piazza; come al tempo del fascismo quel blocco sociale “*si trasforma in partito della dittatura*”, se necessario, per difendere le proprie rendite di posizione. Insomma – conclude Bocca – “*non è il fascismo ma gli somiglia*”».

Si fa avanti un terzo: «La nostra sfida non verte anche sulla politica estera? Beh, ho raccolto un po’ di corrispondenze straniere sugli esordi di Mussolini che richiamano quelli – ahinoi – più recenti e vissuti in diretta. Il Duce aveva tenuto per sé il portafoglio degli Esteri (guarda caso, come Berlusconi dopo aver licenziato Renato Ruggiero). Un mese dopo essersi insediato al potere, nel novembre del ‘22 si recò alla Conferenza di Losanna, convocata per dirimere la questione turca. Poincaré, Lord Curzon e gli altri Grandi attendevano con qualche trepidazione di conoscere questo *homo novus* in orbace. Invece Mussolini scese al Grand Hotel in abito diplomatico: solo che gli stava addosso con la stessa goffaggine con cui il doppiopetto di Caraceni sta addosso a Berlusconi. Raccontò Harold Nicolson, snobissimo diplomatico inglese (non per niente sposato con Vita Sackville-West): “*Mussolini si stropicciava impacciato i risvolti inamidati delle maniche roteando gli occhi. Parlò poco. ‘Sono d’accordo’ fu la cosa più rilevante che continuava a dire*”. Non è forse quanto dice anche il nostro Primo Ministro in ogni conferenza internazionale? L’aprile scorso, dopo l’ultimo vertice italo-francese in cui Berlusconi aveva ceduto su ogni punto ai voleri di Sarkozy, Lucio Caracciolo scriveva: “*Dove lo trovi oggi un leader che ti dice sempre sì? Il guaio per noi è che acconsentendo ad ogni altrui richiesta, finisce per sostenere tutto e il suo contrario*”.

Tra i corrispondenti inviati a Losanna c'era anche il giovane Hemingway, che scrisse per il *Toronto Star* un indimenticabile pezzo di colore. *“Mussolini aveva annunciato che avrebbe ricevuto la stampa. Vennero tutti. Affollammo la stanza. Lui stava seduto alla scrivania leggendo un libro. Il suo viso era contratto nel ben noto cipiglio; stava recitando da Dittatore. Da ex giornalista qual era, immaginava quanti lettori avrebbe raggiunto con l'intervista che stava per rilasciare. Ma rimaneva assorto nel suo libro. Io scivolai alle sue spalle per vedere che libro stava leggendo con tanto avido interesse. Era un dizionario francese-inglese – tenuto capovolto.”*

Un aneddoto ancor più gustoso l'ho scoperto nel reportage di Clare Sheridan, giornalista dell'alta società inglese: *“Ogni volta che appariva nel foyer, circondato dalle sue camicie nere, si avvertiva un fremito di eccitazione”*. A lei riuscì di intervistarlo seguendolo fino a Roma, dove venne ricevuta a tarda sera e da sola. In seguito lo descrisse come un *“bullo soddisfatto soprattutto della sua gestualità”*, ma come sia finita veramente quella serata non si è mai saputo».

«Beh, se vogliamo parlare di gentil sesso – incalza un altro concorrente – le somiglianze tra il Cavaliere n° 1 e il Cavaliere n° 2 sono perfino troppo banali per segnalarle. Avete mai letto questo libro di memorie di Quinto Navarra, il cameriere personale di Mussolini? La lista d'attesa delle donne che sognavano di essere prescelte dal Duce non finiva più. Ogni tanto Navarra ne introduceva una a Palazzo Venezia, il Nostro usciva da una porticina della sala del Mappamondo (c'è ancora oggi), il boudoir era sempre allestito, dopo pochi minuti lui era pronto per il successivo appuntamento: stavolta di lavoro».

«Vogliamo scendere a questi livelli? – lo interrompe un collega – Vi ricordo allora che l'episodio delle corna di Berlusconi al Consiglio europeo dei Ministri degli Esteri, a Càceres in Spagna, è noto a tutti perché è stato immortalato dai fotografi. Beh, anche il Duce si rese protagonista di un precedente simile. Molti l'ignorano, perché manca il documento fotografico, ma non mancano i testimoni oculari. Accadde durante la visita a Palazzo Venezia di Anthony Eden, ministro degli Esteri britannico: entrando nella sala del Mappamondo fece uno scivolone e Mussolini si divertì – non si è mai capito come mai – a fargli le corna dietro le spalle».

Dal “circolo letterario” si leva un brusio, finché chiede la parola un professore circondato da una pila di biografie del Duce. «Difficile trovare episodi più calzanti per la nostra gara. *Castigare ridendo mores*. Però cerchiamo di volare un po' più alto. Il 3 novembre 1922 Mussolini aveva proclamato: *“L'Italia vuol essere trattata dalle grandi nazioni del mondo come una sorella, non come una cameriera. Una nuova era è spuntata per il mio Paese”*. Ma Renzo De Felice commenta così i primi viaggi ufficiali all'estero: *“I frutti di questi incontri furono praticamente nulli per l'Italia, anzi l'inesperienza di Mussolini non mancò di provocare qualche malinteso che dovette essere chiarito dalla nostra diplomazia; né si può dire che personalmente s'imponesse all'attenzione del mondo politico internazionale. Mussolini ottenne però alcune dichiarazioni generiche sulla ‘egualianza’ fra alleati, che se in pratica non significavano nulla gli facevano gioco sul piano interno, poiché contribuivano ad avallare propagandisticamente le affermazioni della stampa fascista, secondo cui anche in politica estera l'assunzione al potere del fascismo aveva iniziato un'era nuova”*.

Anche Ruggero Moscati negli *“Esordi della politica estera fascista”*, il saggio di maggior spessore sul tema, la pensa così: *“In Mussolini era preminente l'interesse per il successo immediato, anche soltanto*

apparente, che servisse a consolidare con un prestigio sia pure formale, acquistato all'estero, le posizioni interne del fascismo". Per non parlare di ciò che scrisse Gaetano Salvemini: "Quello che cercava Mussolini erano successi immediati – poco importava se reali o apparenti, effimeri o duraturi – che gli servissero ad abbacinare le masse, ossia che permettessero ai giornali da lui assoldati in Italia e all'estero di cantare le sue glorie".

Sembra di riascoltare la voce di Berlusconi in una surreale seduta in Parlamento il 27 settembre 2005: "Questo governo – lo dico con una punta d'orgoglio personale – ha finalmente restituito un ruolo all'Italia sul palcoscenico internazionale. [Applausi dalla Destra] La stabilità del governo – insisto – ha permesso all'Italia quella continuità in politica estera che ci ha resi primi attori nel consesso internazionale, protagonisti ascoltati, affidabili, coerenti, credibili nelle più importanti decisioni". E potrei proseguire così, se non temessi di deprimervi troppo».

«Mi spiace contribuire alla depressione – interviene un altro "sfidante" chiedendo un caffè per tenersi su – ma non si può chiudere il capitolo sugli esordi del Duce senza citare la crisi di Corfù. Come sapete, nell'agosto del 1923 un nazionalista greco uccise il generale Tellini, che presiedeva la Commissione Interalleata incaricata di fissare i confini greco-albanesi. Mussolini decise di mostrare i muscoli invece di ascoltare i nostri diplomatici: inviò al governo di Atene una richiesta di riparazioni inaccettabili per qualsiasi Stato sovrano; Atene rispose con delle controproposte che lui rifiutò di negoziare; e per rappresaglia spedì la flotta a bombardare Corfù. La Grecia allora chiese aiuto alla Società delle Nazioni e alla Gran Bretagna. Le navi italiane dovettero ritirarsi prima di venir scacciate dalla flotta inglese accorsa da Malta. Quell'intervento sconsiderato non servì altro che a raffreddare la nostra amicizia con i governi di Atene, Londra e Belgrado. Ma al Duce importava soprattutto guadagnare consenso in patria; e lo guadagnò davvero malgrado quella umiliante ritirata. Lo ricorda De Felice nel suo capitolo sull'incidente di Corfù: "La sua conclusione 'energica e di prestigio' fece ottima impressione sull'opinione pubblica, tanto più che la stampa fascista e fiancheggiatrice riuscì a metterne in rilievo gli aspetti positivi e a non far trapelare quelli negativi". Questo parolone – prestigio – ricorre vanamente sulla bocca di Berlusconi come vanamente ricorreva in bocca a Mussolini.

Ma ciò che più sconcerta è elencare le "ritirate" compiute dal Cavaliere n. 2 sulle scene internazionali. All'inizio della crisi irachena era diventato un campione di slalom: "Il desiderio di pace non è un'esclusiva della sinistra e delle anime belle dei pacifisti, è anche un obiettivo del nostro impegno di governo, alla luce della nostra coscienza cristiana" (1° febbraio 2003). "E' stato difficile appoggiare la guerra perché avevo l'intera sinistra contro di me, ma ho tenuto la linea" (19 febbraio). "L'azione militare di un Paese al di fuori dell'ONU sarebbe un fatto talmente nefasto che non credo nessuno si caricherà di una così grave responsabilità" (27 febbraio). "Bush è il primo a non volere la guerra" (13 marzo). Dopo le prime bombe su Baghdad si convinse ancor di più a serrare i ranghi. "Cedendo le nostre basi credo che abbiamo fatto un capolavoro diplomatico e politico" (20 marzo). "Ci siamo resi conto che c'era una determinazione assoluta degli Usa che non si poteva cambiare" (22 marzo). E rivolto a Prodi, presidente della Commissione Europea: "Caro Romano, è vero, forse aveva senso insistere sul disarmo. Ma ormai è fatta e come possiamo tirarci indietro?" (29 marzo). Poi si adagiò sulle sue illusioni: "Mi rallegro che la guerra sia finita, che sia stata rapida e abbia prodotto meno vittime di quanto si poteva temere. La posizione filo-americana assunta dal governo italiano fin dall'inizio è stata vincente" (10 aprile).

Fino alla comica finale, che ricorda il discorso mussoliniano del “bagnasciuga” mentre gli americani stavano per sbarcare in Sicilia. “Ormai in Iraq c’è una vita regolare, ci sono le scuole eccetera. Poi, certo, ci sono cose che non funzionano: ad esempio, i semafori a Baghdad non funzionano. Ogni tanto uno scende dalla macchina e si mette a dirigere il traffico” (30 settembre 2004, con l’Iraq in fiamme). Cià, ghe pensi mi».

Risate attorno al tavolo, che si smorzano appena prende la parola un professore noto per essere un cattolico coscienzioso. «Voi state dimenticando i rapporti con la Chiesa. Perfino lì le analogie si sprecano. Mussolini mirava a stabilire buoni rapporti col Vaticano in modo da “assorbire” il Partito Popolare. E ci riuscì grazie al Vaticano, che stipulò col fascismo una “alleanza del trono con l’altare”. L’abbiamo rivissuta oggi con le ciniche aperture di credito dei vari Ruini e Bertone verso il governo Berlusconi. Operazioni politiche che fanno a pugni con il messaggio evangelico. L’unica voce discordante all’epoca uscì dal cenacolo di *Civiltà Cattolica*: la rivista dei gesuiti cercava di risvegliare le coscienze additando “*l’intima inconciliabilità dei principi fascisti con quelli cristiani*”. Fatte le debite proporzioni, basta sostituire la parola ‘fascismo’ con la parola ‘consumismo’ – ossia col credo televisivo che qualifica al meglio l’ideologia dell’attuale regime – e ancora una volta le affinità lasciano interdetti».

«Bene, amici miei – interviene il presidente – la gara si prolunga; e prima che vi assalga il tedio vorrei sospenderla proponendovi un quiz. Ho qui un testo, anonimo e non datato, che ora vi distribuisco. Chi indovina il nome dell’autore e a chi si riferisce il brano, vince. L’unico aiutino che vi do è che si tratta di una scrittrice celebre, ora scomparsa. In ogni busta trovate il testo; dopo averlo letto scriverete in calce due nomi: la misteriosa autrice e il personaggio da lei descritto. Buon divertimento». I concorrenti aprono le buste e si tuffano nella lettura.

«*Il popolo italiano, se deve scegliere tra il dovere e il tornaconto, pur conoscendo quale sarebbe il suo dovere, sceglie sempre il tornaconto. Così un uomo mediocre, grossolano, di eloquenza volgare ma di facile effetto, è un perfetto esemplare dei suoi contemporanei. Presso un popolo onesto, sarebbe stato tutt’al più il leader di un partito di modesto seguito, un personaggio un po’ ridicolo per le sue maniere, i suoi atteggiamenti, le sue manie di grandezza, offensivo per il buon senso della gente e causa del suo stile enfatico e impudico. In Italia è diventato il capo del governo. Ed è difficile trovare un più completo esempio italiano. Ammiratore della forza, venale, corruttibile e corrotto, cattolico senza credere in Dio, presuntuoso, vanitoso, fintamente bonario, buon padre di famiglia ma con numerose amanti, si serve di coloro che disprezza, si circonda di disonesti, di bugiardi, di inetti, di profittatori; mimo abile, e tale da fare effetto su un pubblico volgare, ma, come ogni mimo, senza un proprio carattere, si immagina sempre di essere il personaggio che vuole rappresentare*».

Non passa molto tempo, le buste vengano riconsegnate, il presidente le apre e pare divertirsi un mondo. «Cari colleghi, gran parte di voi ha scritto in calce due nomi: Francesca Sanvitale e Silvio Berlusconi. Pochi hanno scritto il nome giusto del personaggio – Mussolini – e solo due hanno azzeccato quello dell’autrice, Elsa Morante. L’anno dello scritto è il 1945».

Tra gli applausi al presidente chiede la parola uno dei vincitori. «Questo quiz ha dimostrato che il parallelismo tra i due personaggi ha qualche fondamento. E allora è il momento di sollevare un quesito fondamentale: il fenomeno che stiamo vivendo in questo “decennium horribile” costituisce un incidente di

percorso della nostra democrazia? O si tratta invece di una “costante” del nostro essere italiani, che nel tempo si ripresenta di volta in volta sotto forme diverse? Per Benedetto Croce, ad esempio – fatemi trovare la citazione esatta – il fascismo è stato una “*parentesi estranea alla tradizione liberale*”. Essendo io stesso di formazione crociana, tenderei a dargli ragione».

Lo interrompe un collega, accademico di fama. «Io non ne sarei tanto sicuro. *Tradizione liberale?* Dov'è finita? Il 150° dell'Unità dovrebbe rammentarci il ruolo maieutico che la Destra Storica ha avuto nella nascita del Paese. Dopo essere stata la vera levatrice dell'unificazione, ha cominciato a corrompersi con la complicità di casa Savoia e di Crispi (un Craxi ante-litteram), fino a morire inghiottita dal fascismo. Malagodi e La Malfa hanno tentato di riesumarla nel dopoguerra: senza successo, considerando in che mani è caduta oggi. In Italia non manca certo la Sinistra, c'è anzi una profusione di Sinistre plurali. In Italia manca una Destra decente e moderna.

In una società apparentemente avanzata come quella italiana, sembra inconcepibile che un Berlusconi abbia obnubilato la lucidità di milioni di elettori. Eppure c'è riuscito. Con una manovra semplice semplice: sapendo che gran parte dell'elettorato riceve informazioni solo dalla tv, ha usato il suo impero mediatico come persuasore occulto di quella fascia culturalmente più debole che sta “appesa” al piccolo schermo. Iniettando dosi quotidiane di illusioni e chimere, ha fatto leva sulla credulità popolare. Basti un esempio: quando nel 2008 è scoppiata la Grande Crisi, lui è apparso sugli schermi per dichiarare – unico leader mondiale – che la crisi era solo psicologica; e dopo mesi è riapparso per annunciare che la crisi era finita. Oggi un'intera generazione non conosce altro che la “irrealtà” del Verbo del Capo. Sono i “sequestrati” della demagogia berlusconiana.

A loro si attaglia l'allegoria della “caverna” descritta nella *Repubblica* di Platone. Ne ho qui una snella traduzione, che mi consentirete di scorrere: “*Immagina, o Glaucone, che della gente giaccia fin dall'infanzia in una caverna, incatenata ai piedi e al collo in modo da non poter muoversi né girare la testa. Alle loro spalle, oltre l'apertura della caverna brilla un gran falò. E tra quello e i reclusi c'è una via delimitata da un muretto oltre cui passano persone che trasportano figure in pietra e in legno. Poiché le loro ombre vengono proiettate dai bagliori del fuoco sul fondo della caverna, credi tu che i reclusi, incatenati come sono, abbiano visto in vita altro che quelle ombre? E non considererebbero forse reali le ombre che vedono scorrere sul fondo?*”.

Questa è la penosa irrealtà in cui versa un'intera generazione di elettori incatenati davanti al teleschermo. Ma occorre agire affinché si compia ciò che Platone racconta di seguito: “*Se infine i reclusi fossero liberati dai ceppi e spinti ad uscire all'aperto, lo sfolgorio della luce impedirebbe loro di mettere a fuoco quegli oggetti di cui avevano solo visto le ombre. Come risponderebbero a chi spiegasse che prima vedevano cose vane mentre ora vedono la realtà? Non credi che, abbagliati dalla luce, riterrebbero più vere di quelle reali le cose viste prima sul fondo della caverna? Dovrebbero dunque abituarsi, dapprima guardando il riflesso degli oggetti nell'acqua, poi gli oggetti stessi e infine, alzando gli occhi verso gli astri e la luna, contemplerebbero i corpi celesti quali sono veramente. Solo allora si stimerebbero felici del mutamento e compatirebbero i reclusi rimasti nella caverna*”».

Si era fatta sera, nuvole nere avevano oscurato il tramonto e solo Venere era visibile ad occidente. Sciamando fuori dell'abbazia due cattedratici incrociarono lo sguardo. Uno mormorò: «Dopo il crollo del fascismo occorre ben più di un decennio per riacquistare la dignità perduta. Quanti anni ci vorranno

stavolta?» E l'altro, di getto, notando il tremolio di Venere: «Posso solo risponderti – e non ti sarà di alcun conforto – come il Cassio di Shakespeare: “*La colpa, caro Bruto, non sta nelle nostre stelle - ma in noi stessi, che siamo servi*”».

Juliet Fara Guzzetta

ORATORY AND THE PUBLIC SPHERE:
HEARING ITALY THROUGH NARRATIVE THEATER¹

Abstract

In this essay I argue that the performance genre known as narrative theater conceives of an engaged Italian public in contrast to the portrayal of Italians as passive pawns at the mercy of a tightly controlled media. By examining the role of oratory and how it sustains a dialogic practice between performer and spectator, I analyze the potential for the type of rational and rigorous public sphere that Habermas envisioned for the pre-industrial bourgeoisie. I draw upon revisions of that ideal in order to suggest that an alternative sphere exists through narrative theater where an Italian public engages important discourses of national interest.

The stage is sparse. The lighting scheme is uncomplicated and often colorless. There is one person who tells a story. Her costume is unremarkable. There is no music, or if there is, it is minimal. More recently, there are occasional live musicians on stage with the narrator. In the past, the artists might have projected slides at varying intervals. Today, there is sometimes a screen upstage with images at interludes. Narrative theater is not a spectacular experience in the way that entertainment connotes. It is neither visually stimulating like many theatrical endeavors are, nor is there much of an effort at auditory design. Why would someone see a theater performance such as this instead of a flashy blithe musical? Even more curiously, why would someone choose to watch a recording of such a performance on television when changing the channel could bring a visually gripping thriller? My essay explores what this widely popular performance practice says about the Italian mass public.

Inspired by the recent scandals in the Berlusconi empire surrounding an underage ecdysiast from Morocco, *The New York Times* ran a special debate in January 2011 inviting seven scholars and journalists, including Professors Alexander Stille and Chiara Volpato as well as *La Stampa's* Maurizio Molinari, to comment on what the tolerance of Berlusconi's behavior might say about Italians.² While each respondent focused on slightly different hypotheses, they all touched on one common thread: media. As Stille points out, the crux of the problem is that Berlusconi reigns over a nearly 90 percent market share in the television industry in a country where 70 to 80 percent of the public gets its news from television. As prime minister, he oversees the three state-run channels, and his company Mediaset privately owns another three of the seven main networks. Regarding Italians' tolerance of their leader, the authors suggest that to some extent Italians are simply unaware of and isolated from ongoing international debates because this single player so dominates the flow of information. By contrast, through its alternative engagement and depiction of Italians, narrative theater or *teatro di narrazione*

¹ For their continued support and constructive criticism I would like to thank Giorgio Bertellini, Frances Sullivan and Joshua Yumibe.

² "Decadence and Democracy in Italy," *New York Times* (26 Jan 2011), accessible at: <http://www.nytimes.com/roomfordebate/2011/01/26/decadence-and-democracy-in-italy>.

poses a counter-balance to the conservative media of Berlusconi. Without sacrificing its focused erudition, this performance practice, which almost exclusively researches issues of national interest, has proven its appeal across class boundaries and invites a reconsideration of the mass public in Italy.

The Berlusconi media situation is almost too perfect of a fit for the critique of the culture industry made by Adorno and Horkheimer. In the *Dialectic of Enlightenment*, they argue that, thanks to capitalism, mass entertainment is an unequivocal tool for those in power to control and subdue the public. Berlusconi's media monopoly absurdly distorts their hypothesis since in their vision no single industry or leader has complete control over the media-viewing public. Domination is structural, and the culture industry is a sum of many parts. The situation in Italy, however, nearly parodies this thesis because it verges on a political-media dictatorship. One company, Berlusconi's Fininvest, owns the major Italian cinema production house Medusa, in addition to the leading publishing company Mondadori, as well as Mediaset, which in turn owns those three major television channels (Italia 1, Canale 5 and Rete 4).³ Even if somewhat facile, there is an undeniable logic to the assertion echoed by the contributors to *The New York Times* debate that there is little uprising against Berlusconi because he so dominates and manipulates information through his hold over mass media.

The fascinating topic of popular communication with respect to Berlusconi offers many insights about contemporary Italy and requires sustained attention and analysis, but for the purposes of this essay let us accept that his control over Italian media is extensive.⁴ At least in terms of Italy's public image in the United States via mainstream print journalism such as *The Economist*, *Time Magazine*, and *The New Yorker*, this relationship carries much weight for Italy's current identity.⁵ Not only does the country's prime minister appear from the outside to patronize its citizens, but they seem to accept his belittlement. In this essay I propose an alternative account to the one that simply commiserates over Berlusconi's political and media control by examining how the practice of narrative theater offers a different image of the Italian public. In fact, one of the more intriguing aspects of this performance practice is that its intellectual rigor might make it seem academic and unattractive to a popular audience accustomed to spoon-fed spectacle, yet it has proven otherwise. The playwrights of narrative theater heavily research their scripts, giving their work a strong scholarly and factual basis that often pivots around sophisticated discussions of ideological discourse to the specificities of erudite subjects such as geological engineering or medieval hagiography. Over time, however, the practice has shown that its audience is not just the well-educated and cerebrally inclined. Rather, it purposefully and dynamically connects with popular audiences, which in turn makes a statement about how we can think of Italy today.

Marco Baliani (b. 1950 Verbania), Ascanio Celestini (b. 1972 Rome), Laura Curino (b. 1956 Turin) and Marco Paolini (b. 1956 Belluno), the narrators whose work I investigate, draw audiences into their stories and pull them face to face with a history that embraces both the private and public spheres. They

³ Fininvest also owns the insurance and banking company Mediolanum, the soccer team AC Milan, a digital TV broadcasting network and other companies related to TV broadcasting.

⁴ For analyses see Cinzia Padovani, *A Fatal Attraction: Public Television and Politics in Italy* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005); Paul Ginsborg, *Silvio Berlusconi: Television, Power and Patrimony* (London: Verso, 2004); Michael E. Shin and John A. Agnew, *Berlusconi's Italy: Mapping Contemporary Italian Politics*, (Philadelphia: Temple University Press, 2008).

⁵ For instance see Beppe Severgnini, "Silvio Berlusconi: An Italian Mirror," *Time Magazine* (11 May 2009), and Alexander Stille, "Girls! Girls! Girls!" *The New Yorker* (3 Nov 2008).

are performing during a contemporary era when the general assumption is that the performing arts belong to an exclusive cultural system above the masses who instead prefer passive entertainment via visual spectacle. Narrators (so-named to distinguish them from actors) sit in a chair or stand behind a podium and tell a story, which is often based on a significant political, social, and/or historical event. They retell events that the audience usually knows well such as the Fosse Ardeatine tragedy during World War II, the plane crash in 1980 off Ustica, or the 1963 catastrophe surrounding the Vajont dam, and frequently explore these stories in relation to rigorous social issues from feminism to working class uprisings. While there are no surprise endings since the stories are based on historical fact, well-researched details shift the point of view of the narratives to focus them on accounts grounded from the bottom up. Instead of retelling the regal history of Turin, for example, the first capital of Italy replete with an elegant Savoy history of profitable markets, a narrator might look at Turin from the standpoint of a southern Italian who relocated to find work in the industrial north of Italy, revealing the everyday world encountered by that individual.⁶ Narrators aim to expose and interact with a people's history, showing how the very core of a production, the topic of the performance itself, is concerned with a non-elitist perspective.

Importantly, narrative theater is a media synergy in many ways, which plays a large part in its popularity. It is primarily a performance genre, but certainly the narrators continue to broaden and develop their audiences through television exposure, newspaper coverage, experiments in cinema, script publications (often with DVDs) by major publishing houses sold in major bookstores, and pedagogic endeavors such as workshops. In order to maintain proximity to its origins in performance, I have chosen to analyze aspects of narrative theater through a method related to traditions of mass communication: oratory. Specifically, I am interested in what oratory can tell us about media's public sphere and citizenship. A medium such as television, for example, does not typically involve its audience in a direct manner, and yet even televised narrative theater reveals a space in Italy's public sphere for an oratory that invites participation, intellectual comradeship and growth. While television expresses its own mode of orality, narrative theater's orality is dialogic since it requires attention and collaboration from its audience in a way that television generally does not. If this theater is successful on television such as when Marco Paolini's uninterrupted performance of *Il sergente* broke viewing records in 2007 on La7, the one of seven major channels not controlled by the government nor Mediaset, with over 1.2 million spectators,⁷ then there are strong implications for an Italian public who is interested in challenging discourse.

Relevant to narrative theater's dialogical engagement with mass audiences are the issues Jürgen Habermas raises in his seminal study *Structural Transformation of the Public Sphere* and that Oskar Negt and Alexander Kluge revisit in *The Public Sphere and Experience*.⁸ Habermas's concept of the public sphere as an arena for rational discourse on social, political, and cultural issues that concern the

⁶ Narrative theater largely shares methodological practices with microhistory, the investigation of histories via smaller, often overlooked, units with a focus on social and cultural history. The practice originated in Italy in the 1970s with scholars Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, and Simona Cerutti among others.

⁷ Rita Celi, "La7 sorprende nella sfida degli ascolti con 'Il Sergente' di Marco Paolini," *La Repubblica* (31 Oct 2007), accessible at: http://www.repubblica.it/2007/10/sezioni/spettacoli_e_cultura/sergente-paolini/ascolti-la7/ascolti-la7.html?ref=search.

⁸ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); Oskar Negt and Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, fwd. Miriam Hansen, trans. Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel, and Assenka Oksiloff (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

public is important for thinking about the work of narrative theater. In suit with Negt and Kluge, I disagree in part with Habermas about the modern decline of the public sphere. In his examination, the public sphere expanded during the industrial era beyond the boundaries of the bourgeoisie as the diffusion of press and propaganda gained momentum to the point where it lost its social exclusivity and with that, its critical rigor. From there, he argues, it was a field for capitalist competition rather than a discursive space. Narrative theater, however, proves that some variant on the ideal notion of the public sphere has been able to withstand the threat of capitalism upon an intellectually free domain, constituting what Negt and Kluge would call an alternative public sphere.

Various scholars have criticized Habermas's study, principally questioning its historical accuracy, its Marxist commitment, and its predilection towards utopian ideals. By examining the implications that narrative theater has on public space, I offer a vision of Italy that considers Habermas's conception, but is more in line with Kluge and Negt's adjustments. They present a counterweight by considering a proletarian public sphere that is concerned with experiences. Importantly, they stake their claims on the belief that not all experiences are governed by capitalist concerns of profitability. Although it might be similarly utopian, I argue that the practice of narrative theater creates a space analogous to Kluge and Negt's in which culture does not control the masses for capitalist purposes, but rather unites people to engage in discourse with the potential for action. Since my overarching goal in this essay is to better understand Italy, it might be more valuable to focus less on the extent to which narrators achieve such an egalitarian public sphere, and more on what the very fact that they strive for it might mean.

Critics sometimes consider Marco Paolini's narrative theater work "civic theater," which emphasizes his predilection for oratory and particularly the professorial way he addresses members of the audience. Päivi Mehtonen's scholarship on mass oratory and political power in the late roman republic helps clarify oratory's function in narrative theater. Mehtonen's work considers a tri-part system of Ciceronian rhetoric that consists of history, argument and fable. She also notes a poetical conception, closer in form to Horatian *ars poetica* and analogous to the epideictic branch of rhetoric that involves praise or blame of well-known characters, which is quite similar to conceptions of satire. Part of the value of this system is that it consists of both formal delivery and entertainment, which is a crucial blend for narrative theater.⁹ This tri-part structure of history, argument and fable affords narrative theater a base formula that is valuable to its success across class boundaries.

As with classical oratory, there is a formal dimension to narrative theater since its performance structure creates the opportunity for the presentation of ideas. At times it might seem as though the theater were a classroom, but thanks to the movement's emphasis on improvisation, the narrator can present her story differently tomorrow, or the day after. Still, narrative theater is a site of performance where the narrator might bring her public both to moments of laughter and tears. This dichotomy, Brechtian as much as it is classical in its dual approach to education and entertainment, is helpful in creating a space that will ignite dialogue. It is somewhat different from Habermas's version of the public sphere, which corroded as it became available to middle and working classes. Since the overall frame of each performance is theater, it is not a public sphere in which a reciprocal dialogue can occur. Although

⁹ Päivi Mehtonen, "Poetics, Narration, and Imitation: Rhetoric as *Ars Applicabilis*," in *Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, ed. Virginia Cox and John O. Ward (Leiden: Brill Academic Publishers, 2006), 290-291, 295.

narrators do sometimes give audience members direct opportunity to respond, as when Paolini passes around a microphone at the end of *Io e Margaret Thatcher*, the set-up is not comparable to the early nineteenth century coffee houses where the bourgeoisie debated social issues. The event then encourages dialogue more than it outright practices one. The performance space is not the site of the public sphere per se, but it is where the seed exists.

To some extent, narrative theater exceeds Habermas's views because, despite its intellectual rigor, it is not an exclusive practice in the way that a bourgeoisie-only sphere would be. It is also virtually void of self-promotion. Habermas contends that the corrosion of the public sphere, due to the rise of bourgeois capitalist societies, created circumstances where people presented ideas that quickly became overwrought with special interests and publicity schemes.¹⁰ Such a transformation does not happen with narrative theater. There is no pretense for manipulation nor are there elements of political propaganda in the way that comedians or political satirists such as Beppe Grillo and Roberto Benigni might promote. While the more concrete site of discussion would be elsewhere, such as in a coffee shop after the performance, the dynamic of oratory does create an additional level of dialogic exchange within the performance space. By expressing multiple perspectives as they briefly inhabit several characters in different voices, the narrators model a mode of engagement for the spectators. This in turn creates continuity vital for discussions that can emerge from the performance. Certainly the fact that narrators are still performing shows written twenty years ago such as Marco Baliani's *Kolhaas* and *Corpo di stato* or Laura Curino's *Gli Olivetti* and *Passione* in repertory with new shows is testament to their continued relevance. Further, narrators have performed in many urban and non-urban locations across Italy, so their public is not just an educated set of the bourgeoisie or petit bourgeoisie but rather an economically diverse group. In this way, they promote a cross-class national identity that is thoughtfully rigorous and engaged.

One aspect of the relationship between the orator and the audience that merits consideration here is the power dynamic between the two. Narrators try to lessen this divide, though to some extent it is an unavoidable product of the performance structure. Referring to Althusser's notion that ideology "summons" individuals to assume positions pre-defined through existing dialogue, scholar Robert Morstein-Marx argues that the individual audience member is never actually free to assume a critical stance and reflect upon the speaker's discourse, since she is in fact already complicit in the speaker's framework.¹¹ This is true for narrative theater if we consider the performance as the framework with its inherent demarcations for the behavior of the audience member (passive) and the narrator (active). Even if the audience member disagrees with the speaker, it would not be appropriate for her to voice her opinion during the show. She must adhere to the framework in which she has entered.

Kluge, conversely, offers an alternative way to consider the narrator-spectator relationship that aims at a greater equilibrium in the power structure of a performance. By focusing on exhibition, he conceives of film reception in a way that endows the spectator with a high level of agency. Through what he terms "the film in the spectator's head," Kluge proposes that since the spectator will appropriate the film in her

¹⁰ Habermas, 55.

¹¹ Robert Morstein-Marx, *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15.

mind's eye, we can also think of her as a producer of the film.¹² This idea gives agency back to the public since the construction of meaning becomes a dialogic exchange between the public and the performance. Similarly, narrative theater encourages audience members to “own” the story with their imagination by accentuating the many details left undeveloped. In its lack of set design, costumes, or properties, narrative theater allows the audience to choose how they want to envision various details of the given story—to produce the story within their heads.

Returning to oratory, the aspect of fable is important as it functions in a parallel way. The successful employment of fable was not only a form of diversion, but also an achievement that relied heavily on the hearer's imagination. Nearing the realm of fable we find satire where the speaker exaggerates certain attributes usually of a public figure. By employing similar techniques of praise or blame that classical orators used, narrators color their stories enough to reconnect with any wandering ear even while discussing a serious topic. Elements of fable, improvisation, and satire are among the most overt systems of spectacle in narrative theater, yet they are not extraordinary, but common everyday measures that ensure the listener's focus. This minimalist way in which narrators enhance their performances promotes active viewing on the part of the audience member, which in turn portrays an Italian audience that is very different than the listless viewers who apathetically tolerate media and media dominance via Team Berlusconi. Narrators strive to create an experience that Kluge and Negt might applaud, which grounds the public sphere in a performance event but also allows viewers to transport their own experiences of that event to a different space where they can share and process their ideas. There would be many variables to consider in order to declare satisfactorily whether or not narrators achieve such a goal, but their popularity over decades is promising, and the mere attempt to create such a sphere offers a much needed perspective on the Italian public.

On the most basic level narrative theater is different of course from classical oratory. Its environment is also different from the bourgeoisie coffee houses that account for Habermas's vision of the public sphere, insofar as it is, after all, a performance event. While there are dialogic exchanges that take place during narrative theater performances that range from direct interaction between the narrator and audience to direct address, narrative theater does not create a space for public discourse within the performance as much as it encourages and rehearses public discussions to come. After the narrator has finished her work for the evening, the goal is for the audience members to take up the agency that Kluge and Negt envisioned through alternative public sphere in order to create a space to share and discuss the issues raised by the show. That event, the dissemination of topics brought about by narrative theater, is where the performance practice makes a statement concerning Italians, and indeed Italy. While contemporary mass media conglomerates support spectacle-driven entertainment as much more financially and globally profitable than low-budget “experimental” presentations, narrative theater shows how multifarious social politics can resonate with a mass public. Could Italy be a place where a humane public sphere exists in which both the bourgeoisie and proletariat alike can rationally and rigorously discuss events that merit national attention?

¹² Miriam Bratu Hansen, “Cooperative Auteur Cinema and Oppositional Public Sphere: Alexander Kluge's Contribution to Germany in Autumn,” *New German Critique* 24/25 (Autumn, 1981 – Winter, 1982), 39.

STUDI

Walter Barberis

ITALIANI, NONOSTANTE TUTTO

Abstract

On the eve of the unification of Italy as a nation, the fragmentariness of the Italian fabric was almost total: at the geographical, political, institutional, cultural and human levels. A quick sequence of events that combined decisions, chance, national circumstances, and international diplomatic maneuvering brought Italy to have a unified kingdom. One should not be surprised by the fact that, albeit in a deformation due to an imprecise rhetorical use, the Italian national memory became fixated on Massimo D’Azeglio’s alleged claim regarding the difficult need that “once Italy is made, one must make the Italians.” Nor should one be surprised by the fact that the beginning of the new unified State was marked by a real civil war. The political use of history (as one says today) modified the meaning of such a war by naming the beginning chapter in the new Italian national history “fight against banditry.” This was not a transient event with no consequences, though. The birth of the unified State was not the happy ending of a shared desire, of a “risorgimento” [resurgence] of consciousnesses and of an idea of homeland that had been long cultivated and grounded in the most ancient Italian literary traditions. It was a difficult, thwarted, contradictory process that was not void of contingent aspects. It was brought to accomplishment by the only state reality that already existed, namely the Savoy’s Piedmont, which modeled the Italian administrative structure after its own bureaucratic and military mould.

L’immagine degli Italiani che correva verso la fine degli anni Cinquanta dell’Ottocento non era dissimile da quella che aveva traversato per decenni, se non per secoli, la cultura europea. L’ultima grande voce che l’aveva diffusa era stata quella di Madame de Staël, con il suo romanzo *Corinne ou l’Italie*, pubblicato nel 1807. Sostanzialmente, tutti coloro che giungevano in Italia per ammirarne i tesori d’arte, i paesaggi e le rovine, non potevano far a meno di constatare che gli Italiani non erano all’altezza del loro passato: «l’ignoranza, l’invidia, la discordia e l’indolenza» erano i tratti caratteristici di un popolo che aveva illuminato la civiltà occidentale con la sua esperienza comunale, con i suoi trionfi rinascimentali, e che aveva poi imboccato la strada di un declino apparentemente senza ritorno. In quel giro d’anni che fu considerato rappresentativo della cultura romantica, l’Italia era guardata come una nobile assai decaduta, abbandonata ad un clima di generale mollezza, dove al profumo dolce e meridionale dei gelsomini e dei bergamotti era speculare un tipo umano privo di carattere e senza serie occupazioni, senza forza né dignità. La declinazione dei tratti fisionomici dell’Italiano variava: la raffigurazione dell’abile giocatore si sbiadiva in quella del malandrino; il selvaggio delle campagne si accompagnava a un tipo urbano

irriducibile a ogni cultura civica; pigrizia, ignoranza, pregiudizio e interesse privatissimo parevano i connotati prevalenti. Certo, l'Italia rimaneva una terra piena di fascino, esorbitante di passate ricchezze, rigogliosa di una natura ammaliante, ma sostanzialmente inanimata, priva di forze interiori e di tempra politica. Non era molto più che un insieme di frammenti dominati da qualche potenza straniera, ciascuno privo degli slanci ideali e della capacità di iniziativa necessari per una qualche riscossa.

Era una immagine largamente condivisa, quella dell'Italia. Anche in Piemonte, dove viceversa giravano opinioni dei Piemontesi alquanto differenti. Lontani da quel pantano italiano, e dai costumi rammolliti e imputriditi degli Italiani, i Piemontesi, per voce di Cesare Balbo, autore nel 1844 delle *Speranze d'Italia* e del *Sommario della storia d'Italia* nel 1846, si descrivevano di ben altra pasta. Vi erano ragioni climatiche e geopolitiche a dettare le differenze: fra Italia e Piemonte correvano storie diverse. Intanto, scriveva Balbo, «Il Piemonte è in clima moderato, così moderato che la capitale è appunto ai 45 gradi, giusto in mezzo tra il polo e l'equatore; quindi niun popolo è che si possa meno dire esclusivamente settentrionale o meridionale, e il vero è che noi non abbiamo né la lentezza di quelli, né la furia di questi, e così nemmeno la imperturbabile costanza de' primi, né la pronta vivacità de' secondi». Balbo descriveva orgogliosamente il segreto della superiorità piemontese, quella *aurea mediocritas*, con le ragioni della storia: «Noi non avemmo i tiranni delle città italiane [...] né furioso il parteggiar tra quei tre elementi eterni d'ogni umana società, il popolo, i grandi, un principe...». Il Piemonte aveva da secoli avuto una dinastia sovrana su cui si era incardinato un ordinamento monarchico assai simile a quello francese; in quel telaio statuale si erano accomodati come sudditi leali nobili e mercanti, artigiani e contadini. «Vegga ognuno quanta differenza dovette portar tutto ciò nel naturale de' nostri popoli. Meno ferocia, più valor militare, prima feudale, poi militare propriamente detto; meno mutazioni, quindi meno variabilità, più costanza, più fedeltà; quindi meno eccitamento di passioni... in tutto più sodezza e meno vivacità». Con la precisazione che «la sodezza è quella che fa gli uomini felici e rispettabili».

Alla vigilia dell'Unità, questi erano i sentimenti che serpeggiavano sugli Italiani e sui Piemontesi. Nulla, ancora, lasciava presagire che quei tipi avrebbero dovuto incontrarsi e immaginare insieme il proprio futuro. O meglio, a Torino c'erano dei movimenti che ragionavano di questo argomento, ma non erano radicati in profondità nella società piemontese tradizionale; erano piuttosto circoli e gruppi di opinione recenti e sostanzialmente animati da immigrati. Per una sorta di gioco del destino, infatti, proprio Torino, così appartata geograficamente sulle frontiere italiane e culturalmente distante da ogni altra esperienza cittadina ascrivibile alla grande tradizione italiana, proprio Torino era diventata una sorta di meta ideale per i moltissimi esuli che se ne andavano da ogni parte d'Italia per non sottostare a soffocanti regimi autoritari. Torino, che era stata da sempre "moderata" e conservatrice, monarchica e legittimista, prudente nelle sue mire espansionistiche e tiepida coltivatrice di idee "italiane", aveva reagito al vento rivoluzionario che spirava nel 1848 in Europa e in Italia con un gesto di prevenzione. Mentre altrove l'aria si surriscaldava e le insurrezioni davano nuovi ruoli protagonisti al popolo e ai volontari che si votavano alla causa dell'indipendenza, della libertà e dell'unità nazionale, a Torino dinastia e governo avevano varato una costituzione che potesse ammorbidire gli spiriti eventualmente più irruenti garantendo alcune prerogative apprezzabili sotto il profilo delle libertà politiche. In effetti, insieme ad ampie sottolineature dei poteri sovrani della monarchia, lo Statuto Albertino aveva messo in conto e a disposizione di chi volesse goderne una vigilata libertà di stampa, una condizionata libertà di associazione politica e una discreta libertà di culto. E un parlamento, bicamerale, ad affiancare il sovrano nella attività di discussione e di legislazione. Erano espedienti per evitare la rivoluzione, o anche soltanto il disturbo

derivato dalle velleità insurrezionaliste di qualche testa calda. Ma intanto, quei provvedimenti, emanati da Carlo Alberto e mantenuti in vigore da Vittorio Emanuele II, funzionarono da richiamo per tutti coloro che non potevano godere nelle altre città italiane di analoghi margini di libertà. Così, alla periferia d'Italia, a Torino, si stabilì la più grande colonia di esuli che l'Italia avesse mai contato: quasi cinquantamila persone, comprendenti la migliore intelligenza nazionale. Letterati, filosofi, giuristi, economisti: da Milano, da Venezia, da Firenze, da Roma e da Napoli, vennero tutti a pubblicare riviste e giornali, a fondare circoli e associazioni, nel volgere di pochi anni a dare vita al primo partito che avesse in programma l'unificazione nazionale italiana.

Negli anni precedenti l'Unità, dunque, la appartata Torino si trasformò, per una sorta di eterogenesi dei fini, nella capitale politica d'Italia. Lì, dove si parlava correntemente un cattivo francese e un dialetto piemontese variamente intonato, vennero scritti i primi dizionari della lingua italiana, le prime storie critiche della letteratura italiana, vennero gettate le basi di un diritto nazionale italiano, vennero messe a punto linee futuribili di una politica economica e di una amministrazione pubblica nazionale. Torino, ai 45 gradi di latitudine, divenne nella sensibilità di moltissimi "la Mecca d'Italia". Personalità come quelle di Bertrando Spaventa, di Pasquale Stanislao Mancini, Giovanni Prati, Eugenio Camerini, Alessandro D'Ancona, Francesco De Sanctis, Niccolò Tommaseo, Francesco Ferrara, Luigi Carlo Farini, Cesare Correnti furono tutte feconde di pensieri e di azioni. Di fatto, costrinsero le vecchie élites torinesi a ibridarsi con nuove figure e nuove idee: repubblicane, democratiche, ispirate alle più varie ipotesi di lotta politica, ma tutte prevalentemente inclini alla unificazione nazionale italiana.

Furono gli anni che molti commentatori, più tardi, vollero definire di "preparazione" dell'Unità; furono gli anni, intanto, in cui si scontrarono personalità davvero diverse. Cavour non era per nulla simile a Vittorio Emanuele II: fra loro non correva buon sangue, non c'era simpatia e nemmeno stima. E fra la concezione liberale e liberista moderata e tuttavia aperta alle esperienze di modernizzazione che venivano dalla Francia e dall'Inghilterra del primo e la visuale monarchica bigotta e conservatrice del secondo non vi era molto in comune. Così come non vi era molto in comune fra Mazzini e Garibaldi: repubblicani entrambi, certamente, ma votato il primo alla cospirazione settaria, alla mobilitazione elitaria, al colpo d'azione, al gesto provocatorio ed esemplare, abituato ad agire nell'ombra tanto quanto l'altro era solare nella sua vocazione all'azione di massa, teso sempre a suscitare reazioni popolari, a incoraggiare moti insurrezionali, a richiamare alla mobilitazione generale. Mazzini, inseguito dalle polizie di mezza Europa, in esilio a Londra, a Parigi, a Ginevra, a Marsiglia, sempre in fuga e in incognito; Garibaldi, sempre allo scoperto, dall'America del Sud all'Italia, sempre in campo, circondato da folle osannanti a ingigantire la sua fama di generoso combattente. Cavour, Vittorio Emanuele II, Mazzini e Garibaldi non erano fatti per simpatizzare: e neppure la personalità spigolosa di Carlo Cattaneo, eccentricamente federalista in un contesto che non metteva in discussione la centralità dello Stato, poteva contribuire a portare qualche elemento di reciproca solidarietà nel *pantheon* dei padri della patria.

Alla vigilia dell'Unità nazionale la frammentarietà del tessuto italiano era pressoché totale: sul piano geografico, politico, istituzionale, culturale e umano.

Una rapida sequenza di avvenimenti che assommarono decisione, casualità, circostanze nazionali e maneggi diplomatici internazionali portò l'Italia ad avere un regno unitario. Ma non ci stupirà che, pur deformata da un impreciso uso retorico, si sia infissa nella memoria nazionale la presunta affermazione di Massimo D'Azeglio circa la difficile necessità, "fatta l'Italia, di fare gli Italiani".

Né ci stupirà che l'esordio del nuovo Stato unitario sia stato segnato da una vera e propria guerra civile. L'uso politico della storia – come si direbbe oggi – ne modificò il significato titolando quel capitolo d'esordio della nuova storia nazionale italiana con il termine “lotta al brigantaggio”. Ma non si trattò di un fenomeno passeggero e senza conseguenze. Le rivolte del Mezzogiorno contro la nuova situazione statuale furono variamente intonate: furono gesti di insurrezione filoborbonica; furono insorgenze provocate da una Chiesa privilegiata e proprietaria alle prese con gli inediti provvedimenti di uno Stato laico e anticlericale; furono ribellioni disperate di garibaldini che avevano creduto in una rivoluzione ben presto “tradita”; e furono ancora le esasperate e selvagge reazioni di contadini che si erano immaginati il nuovo Stato promotore di provvedimenti di giustizia sociale. Di fatto lo Stato impegnò circa 120.000 uomini per reprimere quelle sommosse; e sul terreno rimasero, fra i civili, qualcosa come 15.000 morti. Quegli avvenimenti non promisero una facile aurora per lo Stato italiano; radicarono, viceversa, non pochi elementi di patologia nei rapporti fra Stato e società locali. Molte delle organizzazioni criminali che ancora oggi infestano larghi territori del Mezzogiorno – e non solo – sono l'eredità di una profonda sfiducia popolare nei confronti delle istituzioni pubbliche. Questa profonda diffidenza verso lo Stato mise radici allora, agli esordi.

Dunque, la nascita dello Stato unitario non fu l'esito felice di un anelito condiviso, di un “risorgimento” delle coscienze e di una idea di patria lungamente coltivata e infissa nelle più antiche tradizioni letterarie italiane. Fu un processo difficile, contrastato, contraddittorio, non privo di aspetti accidentali; portato a termine dall'unica realtà statale preesistente, il Piemonte sabauda, che modellò la struttura amministrativa italiana sul proprio calco burocratico e militare. Non c'è da stupirsi che a Milano, ricchi e colti, guardassero a quella nuova situazione con occhio scettico e superiore; e che al Sud, poveri e ignoranti, reagissero con la disperazione della rivolta.

Non v'è dubbio, in ogni caso, che la costruzione di una società italiana unitaria non sia stata una impresa di poco momento, né di breve durata.

Si è soliti riconoscere ad alcune istituzioni dello Stato un ruolo eminentemente unificatore. L'esercito, ad esempio, con la coscrizione generale, ebbe certamente un ruolo nel far conoscere reciprocamente gli Italiani. E l'uniforme, simbolo di uno Stato e di una patria che si erano sovrapposti alle antiche tradizioni locali, divenne un simbolo riconosciuto: peraltro, non per questo popolare. La scuola, a sua volta, fu un pilastro dei processi di unificazione. Ma con molta lentezza, più di quanta se ne immaginerebbe. Per lunghi anni, lo Stato intervenne nella scuola soprattutto per incoraggiare l'istruzione professionale. L'Italia era un paese eminentemente rurale e c'era un gran bisogno di manodopera specializzata, di operai e artigiani che potessero costituire una ossatura produttiva capace di competere sul piano internazionale con altri mercati. L'Italia, che contava un buon 75% di analfabeti alla data dell'unificazione, stentò moltissimo a promuovere processi di alfabetizzazione, che toccarono lentamente le campagne e in modo ancora più marginale la popolazione femminile. Le scuole rimasero per decenni affidate alle cure dei comuni e questa organizzazione locale della istruzione primaria non fu senza conseguenze sulla disparità territoriale che segnò l'Italia.

Non mancò il ruolo unificante della letteratura: in combinazione con le istituzioni di cui s'è detto, una certa immagine dell'Italia cominciò a far presa sugli Italiani e la circolazione dei più popolari testi di De Amicis e Carducci suggerì una sempre più diffusa percezione di sé. Non a caso, i personaggi principali di quei racconti e di quelle poesie erano spesso maestri e militari, al tempo stesso alfieri e pionieri della nuova Italia, della sua morale e della sua retorica unitarie.

Queste linee tendenzialmente unificanti si incrociarono con la Prima guerra mondiale, che fu, di fatto, il primo grandioso episodio del processo di unificazione nazionale. Soldati: cinque milioni di uomini indossarono contemporaneamente l'uniforme. Mobilitati al fronte dal richiamo dello Stato in guerra, essi coinvolsero in una stessa vicenda nazionale circa venti milioni di persone. Una sorta di nuovo reticolo sentimentale ed emotivo legò i fronti del Nord con il resto d'Italia. Non vi fu villaggio che non fosse toccato dalla partenza di qualche giovane; e che a sua volta non fosse luogo di attesa e di apprensione di molte famiglie. 650.000 morti e due milioni di feriti e mutilati furono la scia che innescò per la prima volta un cordoglio nazionale: nel segno del lutto e del dolore, a guerra finita, non vi fu un solo paese d'Italia che non eresse un cippo o un monumento a ricordo dei suoi figli caduti per la patria. Un nuovo percorso cimiteriale fissò una inedita memoria nazionale. Ma non solo. Le vicende militari trainarono la prima grande richiesta di istruzione che l'Italia avesse mai avuto. Quei milioni di uomini in divisa e le loro famiglie sentirono necessario lo scambio di notizie; un popolo analfabeta cominciò a scrivere, male e con incertezza. Ma cominciò. I pezzi movimentati dal fronte ai luoghi più sperduti del territorio nazionale, fra il 1915 e il '18 furono due miliardi. Di lettere, cartoline, biglietti. Fu allora che la scuola elementare fu pienamente assunta in carico dallo Stato e che gli Italiani si concessero a un gigantesco programma di acculturazione.

Il fascismo avrebbe contribuito non poco a questo processo di amalgama nazionale. Reinserendo, tuttavia, elementi di esclusione a fronte di elementi di inclusione. Se da un lato, infatti, l'organizzazione militaresca dell'infanzia, della scuola, del lavoro e del dopolavoro, insieme con altri fenomeni di intervento pubblico omogeneamente disseminati sul territorio, contribuì a rendere più unito il tessuto nazionale; d'altra parte, l'introduzione di un regime autoritario che escluse il dissenso politico e qualunque associazione alternativa, irrigidì la vita associata in uno schema ideologico dal quale furono banditi molti italiani. La tragica guerra civile che segnò la fine dell'avventura fascista e della Seconda guerra mondiale non fu che la conseguenza di quel periodo di ambigua costruzione nazionale e di esasperazione del discorso unitario in chiave nazionalistica e imperialistica.

Non v'è dubbio che la scelta repubblicana e la promulgazione della Costituzione risultarono, successivamente, le garanzie migliori dell'unità nazionale. Senza dimenticare, tuttavia, che l'Italia, per l'ennesima volta nella sua storia, si divise profondamente riproducendo fratture antiche con nuove affiliazioni nel campo internazionale, ispirando i propri partiti politici ai criteri generali dello schieramento mondiale nell'ambito della "guerra fredda".

Di fatto, il terreno sul quale gli Italiani hanno meglio costruito una dimensione unitaria è stato quello dell'economia. Intesa nel senso più lato, come generatore di migliori condizioni di vita materiale, l'economia ha funzionato da fattore aggregante. Lo sviluppo delle infrastrutture: la costruzione di ferrovie, strade e autostrade, l'apertura di rotte di navigazione marittima e aerea, l'apertura di trafori e valichi. Tutto ciò ha favorito i trasporti di merci e persone, cioè la comunicazione reciproca di uomini e cose, di beni materiali e immateriali. Dalla fine dell'Ottocento fino ai primi anni '60 del Novecento, questo processo fu ininterrotto. E l'incremento delle relazioni interne, con l'avvento della motorizzazione di massa e della privatizzazione del trasporto, fu certamente un fattore di unità nazionale. Così come, indirettamente, lo sviluppo industriale. Non c'è dubbio che, dopo la Prima guerra mondiale, l'altro grande fenomeno che fece incontrare milioni di Italiani fu l'affermazione della fabbrica fordista. In quei luoghi giganteschi della produzione, mentre l'Italia si affermava come quinta potenza industriale del mondo, gli Italiani imparavano a lavorare insieme, a vivere spalla a spalla, uomini del Nord e del Sud, rimescolati da

uno dei più grandi movimenti di migrazione interna del secolo scorso. Fu quello, forse, il momento in cui gli Italiani avvertirono meno il richiamo della loro località di origine; in cui suonarono più flebili le sirene dell'autonomismo e del separatismo. Nel segno del lavoro, della speranza di futuro, di un inedito benessere, gli Italiani parteciparono tutti di un ciclo virtuoso e proiettarono insieme, in un domani avvertito come accogliente ed emancipatore, la vita dei propri figli. Fu in quel giro d'anni che l'Italia contemporaneamente tagliò traguardi economici e sociali, irrobustì e rese più accessibili le istituzioni educative, guardò con fiducia e con eccezionali tassi di crescita al proprio futuro. In quel giro d'anni si concesse l'immagine di paese ospite dei giochi olimpici, festeggiò il suo primo centenario e immaginò di competere alla pari con le nazioni più evolute del mondo. In quel torno di tempo, l'Italia non guardò al proprio passato di frammenti; ma produsse e consumò come mai prima, godendo di una condizione di vita che guardava ai modelli americani e nordeuropei. Quell'Italia fu modificata in profondità e guadagnò una tramatura unitaria che ancora oggi non è riuscita del tutto a lacerare.

Non fu un momento duraturo. Sia sul piano politico, sia sul piano economico e sociale, l'Italia di fine secolo conobbe nuovamente una fase di declino. E non per caso, l'abbassamento di quasi tutti gli *standards* ha ricondotto contemporaneamente il nostro Paese nella difficile condizione di precarietà che altre volte ha conosciuto. Lasciando spazio a nuove, o vecchie, tentazioni autonomiste. Dissipate le ricchezze dello sviluppo industriale, polverizzata in migliaia di piccole imprese quella che fu la grande industria, senza produzioni a forte valore aggiunto, l'Italia è rimasta luogo di artigianato d'eccellenza. Ma l'unica vera materia prima che costituisce ancora oggi una carta spendibile sul mercato mondiale è l'intelligenza dei suoi ricercatori. Ogni altra competizione è ormai destinata a scontrarsi con situazioni demograficamente, materialmente e storicamente fuori portata. Affidiamo dunque le speranze unitarie della nostra comunità alla capacità degli Italiani di fare fronte a una nuova domanda di organizzazione della cultura e della formazione; e alla loro capacità di porre in una relazione aperta e virtuosa la propria comunità nazionale con un contesto inevitabilmente sovranazionale.

Andrea Riccardi

IDENTITÀ E MISSIONE*

Abstract

“What triumphs in elections is money, favors, tricks. Yet not to accept such means is considered as an unforgivable naivete... Everything falls apart. All ideals disappear. Parties no longer exist. What exists is simply little groups and clientele. From the Parliament, the sad spectacle extends to the country. All parties are divided. The great forces give up in front of the moral mashing and breaking up of all centers of union.” Of which Italy is this piece talking? Of today’s Italy? Actually, this is a text by Giuseppe Prezzolini, written one hundred years ago on the eve of the fiftieth anniversary of the Unification of Italy in 1911. Setting out from here, the author of the essay depicts the Italian situation in the three anniversaries respectively, in 1911, 1961, and 2011, and focuses on the feature of national resource that Italian Christianity entails. The conclusion looks at the future: Italy was an important country in the small world of the cold war; now, it is a small country in the world of globalization. We are the generation of the transition. Such a change is not the end of the country; it is the end of a certain kind of country. From here, one must start again realistically with a vision.

1. Giubileo del 1911: festa e difficoltà

«Nelle elezioni trionfa danaro, il favore, l’imbroglio; ma non accettare tali mezzi è considerato come ingenuità imperdonabile... Tutto cade. Ogni ideale svanisce. I partiti non esistono più, ma soltanto gruppetti e clientele. Dal parlamento il triste spettacolo si ripercuote nel paese. Ogni partito è scisso. Le grandi forze cedono di fronte a uno spappolamento e disgregamento morale di tutti i centri d’unione».

Di quale Italia si parla? Di quella di oggi? In realtà si tratta di un testo di Giuseppe Prezzolini di cento anni fa, alla vigilia del cinquantenario dell’Unità del 1911. Allora, la monarchia e il governo di Giolitti investirono molto sul “giubileo della patria”, culmine del processo di costruzione nazionale del Risorgimento. Ma anche allora, come si è visto, il paese e la politica sembravano in acque torbide secondo un illustre osservatore, come Prezzolini. C’erano due Italie – scriveva il meridionalista Giustino Fortunato: quella europea e quella africana (il tema delle due Italie è una costante nazionale). Ma anche due potenti forze sociali esterne alla costruzione nazionale: il forte movimento socialista, realtà politica nuova nel paese, aggregante un mondo marginale attorno all’idea di redenzione sociale; l’antico mondo

* Testo provvisorio, concesso dall’Autore, della relazione pronunciata il 2 dicembre 2010 al X Forum del Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana. Si ringrazia l’Autore per la gentile concessione.

della Chiesa che, con l'Unità, aveva perso gli Stati pontifici e il quadro tradizionale della cristianità, ma si era ristrutturato come movimento cattolico e con un episcopato unito attorno al papa.

Il Risorgimento, stagione travagliata per la Chiesa, era stata però un'occasione in cui il cattolicesimo nazionale si era ristrutturato, nonostante la secolarizzazione e laicizzazione della società. Mai, nella storia religiosa italiana, il papa aveva potuto nominare direttamente, come fa con il Regno, i vescovi italiani. La sua figura, da Pio IX ai suoi successori, appare come il gran riferimento per il popolo cattolico, vero primate d'Italia (come recita uno dei suoi titoli). Il generale de Gaulle, con la consueta perspicacia, avrebbe parlato del papa come un sovrano morale in Italia.

Con una storicizzazione epica del primo cinquantenario, si rivestiva quella che era stata la rivoluzione diplomatica di Cavour, sorretta dai mutati equilibri europei, invece che una rivoluzione nazionale: la storia – diceva Cavour – “a l'habitude d'improviser”. Del resto l'Unità era avvenuta unendo mondi divisi da ben più di un millennio: un matrimonio – scrive Cafagna – tra una piacente vedova con molti figli e debiti con un impiegato onesto e agiato, che vede come gli altri paesi europei siano unitari e pensa che sia il suo momento¹. Storia di un dualismo tra un Nord gravitante verso l'Europa centrosettentrionale e un Sud antropologicamente mediterraneo, ma con la presenza di tanti altri elementi che sfumano il dualismo in una multipolarità. Tanti antagonismi interni – giudicano alcuni studiosi – hanno reso l'Italia flessibile. Ma non sempre gestibile².

Nel 1911, si espresse l'epopea risorgimentale, costruita in sede storico-letteraria dopo l'Unità, con la creazione di un Olimpo di grandi, Vittorio Emanuele, Cavour, Mazzini, Garibaldi. Era la costruzione di una storia sacra con il modello di religione civile, utilizzando moduli secolarizzati dello stesso cristianesimo³. L'identità risorgimentale, così costruita, aveva come riferimento un partito della nazione, quello liberale, che aveva come missione fare l'Italia e gli italiani, e collocare il paese nel Mediterraneo e tra i grandi d'Europa. Del resto non era facile fondare un'identità di massa quando, all'unificazione, seicentomila parlavano italiano su 25 milioni (il 2,5%, mentre – si noti – l'1% erano alloglotti) e tanti si sentivano parte di un ambiente locale⁴. Figli di una *Heimat* e non di una nazione...

Nel 1911, nonostante cinquant'anni di ferreo centralismo, l'Italia sembrava ancora disunita. Cattolici e socialisti erano estranei alla festa dell'Unità del 1911, considerati minacciosi dal partito liberale, in realtà grandi riserve di energie. Per loro l'identità italiana non era quella dei padri del Risorgimento. Il nazionalismo risorgimentale, ancor vivo nel 1911, doveva risolversi in breve nel monopolio fascista e nella militarizzazione della nazione. Un nuovo partito della nazione sorgeva, quello fascista, che sarebbe stato in guerra con i nemici esterni e interni, tra cui gli ebrei. Il nazionalismo risorgimentale si fascistizzava con un nuovo patriottismo, mentre la missione nazionale veniva prospettata come quella di una potenza imperiale e imperialista. Dopo il giubileo del 1911 e la grande guerra, con il fascismo gli italiani si nazionalizzavano, per usare la classica espressione di Mosse.

2. Dal giubileo dello sviluppo nel 1961 alla crisi

¹ L. CAFAGNA, *Cavour*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 23-24.

² R. ARDREY, *L'imperativo territoriale*, Bompiani, Milano 1994, pp. 225-228.

³ Cfr. M. VIROLI, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁴ T. DE MAURO, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Bari 1963, p. 43.

Nel 1943, con la morte della patria nella sconfitta (naufragio della nazione fascista e dei resti di quella risorgimentale, incarnata dai Savoia), emersero le forze ai margini del processo unitario: cattolici, socialisti, comunisti. Nella crisi grandeggiò la Chiesa, come “madre della nazione”, quando il potere civile era dissolto e la brutalità dominava. Da Pio XII, *defensor civitatis* a Roma, a Siri a Genova, a Monterisi arcivescovo di Salerno. Questi replica a Badoglio (che lo aveva aggredito nel 1943 con la domanda: «Ma lei è italiano?»): «Quando il popolo è rimasto solo e stremato dalle sofferenze della guerra io vecchio di 76 anni, col mio clero, sono rimasto al mio posto a conforto e sollievo della popolazione, il maresciallo Badoglio è scappato a Pescara»⁵.

«Sono rimasto» – non è orgoglio personale, ma coscienza generale della Chiesa: la permanenza nella storia del paese attraverso le cangianti stagioni della sua vita. È il paesaggio delle campagne, delle città storiche, ma anche delle nuove periferie: segnato dagli edifici e da uomini e donne della Chiesa. Questa permanenza è fatta multiforme, antico e contemporaneo, costante dal Nord al Sud. «Sono rimasto» – dice Monterisi nell’ora della morte della patria. Così Paolo VI c’è in Laterano nel 1978, quando la Repubblica trema con l’assassinio di Moro. Così il piccolo prete nella periferia mafiosa di Palermo, come don Puglisi. Così Giovanni Paolo II di fronte al terrorismo o alla crisi nazionale degli anni novanta.

Tutto crolla e la patria liberale e fascista muore nel 1943. Dopo la guerra, cattolici e socialisti entrano come le “forze” dell’Italia nuova. Nasce una terza Italia, dopo quella risorgimentale e fascista, con più fratture che la Gran Bretagna di allora, abitata da continuità istituzionale e rituale, o la Francia, che conosce tre Repubbliche nello stesso periodo, ma ha uno Stato forte e sa dire cosa sia l’*identité française*. La fondazione dell’Italia democratica avviene nel quadro del discredito del nazionalismo dopo la catastrofe. Patria e nazione non sono termini popolari. L’identità italiana si fa piuttosto sulla scommessa di un futuro migliore, come statuisce l’art. 3 della Costituzione, che impegna a rimuovere gli ostacoli economici e sociali per il pieno sviluppo della persona e l’eguaglianza dei cittadini.

L’identità italiana, lanciata sullo sviluppo, ha un nuovo partito nazionale, quello dei cattolici, i quali hanno idee sul futuro diverse da comunisti e socialisti. Ai partiti spesso il compito di mediare l’identità nazionale. Progresso economico e sociale, sviluppo del Mezzogiorno, per un’Italia pensata in Occidente e nella piccola Europa: un’idea di nazione, dove gli accenti patriottici scemano, ma con un orgoglio del lavoro e del futuro. Un’Italia in cui il partito al potere cura poco la cultura e, in parte, la lascia alle opposizioni. Un’Italia che sente di avere alle spalle una tradizione, senza appassionarsi ai temi risorgimentali.

Il centenario dell’Unità, celebrato a Torino con l’Esposizione di “Italia ‘61” (dopo le Olimpiadi di Roma del 1960 che dettero un’immagine di paese moderno), esprime questa identità: come simbolo la monorotaia, un treno avveniristico, espressione di un paese che corre veloce verso il futuro. L’identità italiana si sente posata su basi solide e antiche, non troppo discusse: gravita però sul futuro. Così fu il centenario del 1961, il secondo giubileo nazionale. Del resto, nel mondo della ricerca storica, si esce in quegli anni dalla tradizionale disciplina di storia del Risorgimento, la storia d’Italia per eccellenza, per entrare in una nuova disciplina, la storia contemporanea, espressione di un mondo postrisorgimentale.

⁵ N. MONTERISI, *Trent’anni di episcopato. Moniti ed istruzioni*, a cura di A. Balducci, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, p. 135.

Gli anni sessanta e settanta cambiano in profondità la struttura dinamica dell'identità nazionale: lo sviluppo non appare assicurato e si manifesta la crisi economica. Dal '68, una grande rivoluzione culturale ridiscute le basi, fino ad allora considerate solide e di comune acquisizione: scuola, università (quindi il sapere), la famiglia, la Chiesa, le forze armate, lo Stato (di cui sono rilevati aspetti oscuri). L'utopia sembra prevalere. Il legame con la tradizione, poco coltivato, si sfilaccia e appare desueto. L'identità nazionale non è più così scontata e tutto viene messo in discussione, mentre si incrina un canone letterario tradizionale, che aveva narrato il paese. Diverso impatto ha avuto il '68, pur forte, in Francia: in Italia c'era una debolezza della struttura identitaria. Si sviluppa una ventata utopica per cui l'identità era nell'altrove, nei miti rivoluzionari che compensano il calore di una patria perduta: «Di là dall'Alpi e il mare, un'altra patria c'è» – cantano i contestatori alludendo alla Cina⁶. La patria è in un domani utopico o in un altrove paradisiaco.

Tra gli anni quaranta e gli anni sessanta si era sentito poco il bisogno di dire che cosa fosse l'Italia. Ma nel ventennio successivo lo si dice ancor meno, mentre si discute di crisi politica, di transizione infinita e via dicendo. Del resto l'Italia esiste e tutti la incontrano nella quotidianità, ben identificata e protetta dalle frontiere della guerra fredda, inquadrata nella NATO, parte dell'Europa. Ci sono vincoli esterni, legati alla guerra fredda, che contengono la crisi italiana. Tra la fine degli anni ottanta e la metà degli anni novanta, si rivela la fragilità dell'identità nazionale, quando finisce la divisione del mondo e ci si trova all'alba della globalizzazione.

3. *Spaesamento nel vortice della globalizzazione*

L'Italia è senza vincoli esterni che le dicano dove essere (e quindi chi essere), tanto che piomba in una crisi di introversione interna, quali sono stati gli anni novanta, percorsa da differenti idee di catarsi, ma caratterizzata dal distacco generale dalla politica (come si vede con il crollo della tradizionale altissima partecipazione al voto). Entra in crisi la DC, che era il partito della nazione, garanzia d'identità. Il mondo cambia con la globalizzazione, si spalanca a dimensioni nuove e più larghe. Occorrerebbe ridefinirsi in questo quadro. Infatti, tutte le identità (nazionali, etniche, religiose e di gruppo), con l'aprirsi degli scenari della globalizzazione, sono investite da un processo che le spinge a ridefinirsi.

Talvolta questo avviene in modo antagonistico. Nell'Est europeo risorge il nazionalismo. Le religioni si ristrutturano da un punto di vista identitario. Si sviluppa, in vari mondi religiosi, il fondamentalismo. Un mondo vasto, complesso e disordinato appare abitato da conflitti di religione e di civiltà. L'11 settembre 2001, dieci anni fa, sembra l'epifania dello scontro di civiltà. L'11 novembre 2001, con l'ingresso della Cina nel WTO, completa la globalizzazione del mercato-mondo con l'entrata di un miliardo e trecento milioni di consumatori. Il mondo è sconfinato, ma non realizza un nuovo ordine internazionale, come si sperava dopo l'89.

L'uomo di fine secolo o del nuovo secolo – come scrive Todorov – è spaesato⁷. Non sa dire chi è in un mondo sconfinato. Da qui sorge il bisogno di ricostruire le identità collettive. Tutte le identità, nel nuovo quadro della globalizzazione, si debbono ridefinire e si agguerriscono. L'Italia ci prova, ma non può farlo in

⁶ S. LANARO, *L'Italia nuova. Identità e sviluppo 1861-1988*, Einaudi, Torino 1988, p. 224.

⁷ T. TODOROV, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Donzelli, Roma 1997.

termini di nazionalismo est-europeo (il patriottismo stenta in Europa occidentale, come si vede anche in Spagna, Regno Unito, Belgio). L'identità non trova a disposizione, nel nuovo quadro politico bipolare, un partito della nazione. Inoltre, nel nuovo clima politico, si allentano i rapporti tra cultura e politica, mentre si sviluppa l'osmosi intensa tra la politica e i media.

Uomini e donne spaesati, nel quadro di una globalizzazione che avvicina il lontano, temono la dissoluzione del proprio mondo, riscoprono il territorio come il proprio mondo. L'effetto della globalizzazione, in tutta Europa, con diverse intensità è il localismo o il regionalismo o l'emersione delle nazioni sommerse. In Italia, già da prima era sviluppato il senso della *Heimat*. L'Italia delle cento città e dei mille campanili che non si è mai spenta. Si è detto qualcosa della sua multipolarità. Si comincia anche a narrare una storia del territorio che è antirisorgimentale, costruendo un'altra epica.

4. Il terzo giubileo del 2011: sfilacciamento nazionale e bisogno di Italia

L'esperienza culturale e morale del terzo giubileo dell'Unità, dopo il 1911 e il 1961, è – va detto onestamente – l'incertezza del dire parole sull'identità nazionale. Non c'è un partito della nazione, che le ispiri, né una cultura di riferimento. Ci sono incertezze, spaesamenti, rivendicazioni locali, delusioni... Anche questo stato d'animo è ricorrente nella storia nazionale: nel 1911 – lo si è visto – si avevano sentimenti analoghi, ma quella era ancora un'Italia di pochi, stretta in maglie gerarchiche, con un grosso mondo contadino. La presidenza Ciampi ha tentato la riscoperta dei simboli nazionali nel quadro dell'Europa⁸. Il 1 gennaio 1999, con l'introduzione dell'euro, rappresenta forse l'evento che offre ai cittadini il senso di un insieme europeo in cui si inquadra l'identità italiana.

Ma i grandi temi dell'Unità non scaldano i cuori, se non quelli trattati dal revisionismo. Come potrebbero spuntare frutti di coscienza appassionati dal tronco del pensiero identitario nazionale, tante volte rivisitato, rinnestato, potato, tagliato? Non si potevano aspettare in modo miracolistico nuove emozioni patriottiche in occasione del 2011. Il Risorgimento è nostra storia, ma non così fondante. Eppure, in altri paesi, come la Francia, un pensiero critico sulla storia nazionale non ha indebolito un senso comune di appartenenza. D'altra parte gli Stati muoiono, come si sta vedendo in Belgio.

Ma la nazione è oggi una necessità? Il centro nazionale appare talvolta lontano. Tuttavia il territorio senza nazione o Stato come può andare al confronto con il gran gioco di un mondo e di un mercato globalizzato? Definirsi rispetto agli immigrati, ai vicini, alla capitale, non basta: occorre collocarsi non solo nella comunità delle nazioni, ma nel mondo globalizzato. Gli antagonismi con i vicini o con il centro offrono materia per i dibattiti quotidiani, ma non rispondono all'esigenza di un'ossatura della società per affrontare le intemperie della globalizzazione. Sono grandi temi per cui mancano parole politiche nel dibattito di ogni giorno.

L'appartenenza europea richiede la forma nazionale, mentre l'Unione stenta già in un'Europa di tanti o troppi Stati. C'è bisogno di parole condivise sull'Italia, che non siano retoriche o autolesioniste. Saluto l'idea di questo convegno perché pone il problema del progetto-paese. Non è un esercizio funambolistico dettato dalla necessità contingente, ma viene da lontano, dall'*humus* del radicamento storico della Chiesa

⁸ Cfr. P. PELUFFO, *La riscoperta della patria*, Rizzoli, Milano 2008. Si veda anche A. M. BANTI, *Nazionalismi e neonazionalismi nella storia d'Italia*, in "Limes" (2009), 2, pp.113-120.

in Italia. C'è bisogno, di fronte a gente spaesata, di fronte all'educazione da dare ai giovani, di provare a chiedersi se quest'Italia ha ancora una missione. Verso se stessa e i suoi cittadini. Verso la comunità internazionale o parte di essa. A che serve l'Italia? – si chiedeva Lucio Caracciolo, quando lanciò l'impresa della rivista di geopolitica "Limes", nata allo scoppio della globalizzazione, per rispondere alla necessità di leggere un mondo poco decifrabile. Ma c'è un'altra necessità che viene dal mondo contemporaneo: come vivere, non solo in Europa, ma tra i marosi della globalizzazione senza una forma-Stato e senza una realtà-nazione? La debolezza della ristrutturazione politica italiana degli anni novanta e in seguito è divenuta una debolezza profonda della società italiana, sotto il tiro di nuove sfide, economiche, migratorie, politiche, internazionali.

Non è la celebrazione dei 150 anni ad imporre un ripensamento, bensì sono le grandi sfide di un mondo fattosi largo, l'emergenza dei giganti asiatici (economica e di civiltà) che non può essere affrontata in ordine sparso, quelle di un panorama internazionale in cui gli Stati Uniti non sono più il padrino a cui affidare la propria tutela, anzi sollecitano azioni militari all'estero. Mai l'Italia è stata così impegnata militarmente dalla seconda guerra mondiale con più di 9.000 militari in 21 paesi, tra cui Balcani, Libano e Afghanistan. C'è un bisogno di Italia nel mondo. Per chi visita vari paesi del mondo in Africa e in America Latina, come faccio, l'Italia è un nome significativo. Ma non basta. Ripensarsi nel mondo della globalizzazione, senza vincoli esterni come quelli della guerra fredda, con un Occidente in difficoltà, richiede uno sforzo di volontà culturale – se posso usare questo termine – e politica, capace di utilizzare i materiali della tradizione e di coniugarli con i segni dei tempi per un progetto.

Scrivendo Caracciolo: «Progettare l'avvenire a partire dalla spietata ricognizione dell'Italia d'oggi, implica due movimenti geopolitici paralleli: ricompattarci a riagganciarci al resto del mondo. Due pilastri della medesima strategia, che staranno o cadranno insieme»⁹. La sua tesi è «Esiste l'Italia? Dipende da noi». Un'Italia, senza i vincoli della guerra fredda, lungo questi ultimi due decenni, si è sganciata dagli altri e introvertita nella spirale di una divisione profonda. Ma, al di là dell'onnipresente primato dell'economico, un respiro ideale, un realismo carico di speranza, un senso geopolitico altrettanto realista, un sano senso della tradizione, un'aspirazione al futuro, possono contribuire a far crescere la politica. Pur in un mondo con poche idee e con un forte disprezzo delle idee, le idee contano.

5. Una risorsa nazionale: il cristianesimo italiano

«Sono rimasto al mio posto a conforto e sollievo della popolazione, il maresciallo Badoglio è scappato a Pescara» – dice il vecchio mons. Monterisi a Badoglio, simbolo di uno Stato che crolla. Talvolta si ha la sensazione oggi di un crollo. La permanenza della Chiesa nella storia nazionale e nell'ultimo secolo e mezzo è un aspetto decisivo della realtà del paese, caratterizzante rispetto ad altri paesi europei: «Per gli italiani, fu molto, molto di più che per chiunque altro nell'arco della storia europea», ha scritto Barberis. Nei momenti di crisi si è rivelata cruciale. La secolarizzazione l'ha trasformata, ma non l'ha ridotta a un pezzo del patrimonio museale italiano. Giovanni Paolo II, nel 1994, la definì: «Una forza che ha superato le prove della storia». Nel 1994, quando esplosero i conflitti etnici nei Balcani e in Ruanda, egli guardò preoccupato la crisi italiana, con la fine della prima Repubblica e la questione settentrionale. Chiese una

⁹L. CARACCILO, *Beati gli stupidi*, in "Limes" (2009), 2, p. 15.

grande preghiera per l'Italia e espresse la sua visione del paese, una teologia della nazione. Segnalò tre eredità nazionali da non disperdere, la fede, la cultura e l'unità: «Si tratta, infine, dell'eredità dell'unità, che, anche al di là della specifica configurazione politica, maturata nel corso del secolo XIX, è profondamente radicata nella coscienza degli italiani...».

Per Giovanni Paolo II l'Italia è in profondità una nazione, al di là della configurazione politica. Tale nazione ha una missione in Europa: «Occorre – dice – una generale mobilitazione di tutte le forze, perché l'Europa sappia progredire alla ricerca della sua unità guardando, nello stesso tempo, al di là dei propri confini e dei propri interessi...»¹⁰. L'Europa va intesa in senso largo, spirituale, cristianamente fondato, mentre si rischia di ridurla a «una dimensione puramente economica e secolaristica». In questo quadro – conclude – «all'Italia, in conformità alla sua storia, è affidato in modo speciale di difendere per tutta l'Europa il patrimonio religioso e culturale innestato a Roma dagli apostoli Pietro e Paolo...». Mi sono soffermato su Giovanni Paolo II, perché ritengo che esprima il sentire dei predecessori (come Paolo VI), ma anche quello del bisecolare cammino del cattolicesimo italiano, a partire dal neoguelfismo, che, per l'indimenticabile Giorgio Rumi, è una costante nazionale. In questa linea ha parlato Benedetto XVI durante la sua visita al Quirinale nel 2005 e successivamente.

L'Italia, per Wojtyła, ha una missione, che viene dalla storia, dalla cultura e dalla fede: la compenetrazione delle tre realtà è essenziale. Tale missione può essere realizzata nel quadro dell'unità della nazione (pur non discutendo il papa le forme politiche). Decisiva è la fedeltà alla tradizione religiosa, che richiama anche al senso di Roma, sede del papa e luogo dove tale patrimonio è stato innestato dagli apostoli, perché il cattolicesimo italiano è romano e papale. La missione si sviluppa nella costruzione dell'Europa, un appuntamento che non si può evitare, ma da affrontare in modo consapevole delle difficoltà. Nel 2003, ai vescovi polacchi perplessi sull'ingresso in Europa, per il carattere secolare delle sue istituzioni, il papa dice: «La cultura cristiana polacca, l'ethos religioso e nazionale sono una preziosa riserva di energie di cui oggi l'Europa ha bisogno...»¹¹. Qualcosa di più forte pensava per il ruolo dell'Italia in Europa.

La visione di Giovanni Paolo II sulla missione dell'Italia ritorna in un tempo in cui, come diceva Wojtyła in una poesia del periodo cracoviense, si soffre per mancanza di visione: «Io credo tuttavia che l'uomo soffra soprattutto per mancanza di "visione"». Credo che l'apofatismo, il silenzio, con cui viviamo questi 150 anni di Unità, siano rivelatori di una diffusa mancanza di visione del futuro che attanaglia la classe politica e la cultura. La visione non è solo l'erudizione, ma la capacità di coniugare senso del passato e indicazione per il futuro. Sono convinto che, nel patrimonio storico e culturale del cattolicesimo italiano, ci siano materiali per una visione – certo di complessa elaborazione – del futuro.

6. Una missione, un'identità essenziale per un'Italia al plurale

¹⁰ Lettera di Giovanni Paolo II ai vescovi italiani circa le responsabilità dei cattolici di fronte alle sfide dell'attuale momento storico, disponibile su <http://www.vatican.va>

¹¹ P. SAMEREK, *La Chiesa cattolica in Polonia, Giovanni Paolo II e l'Europa* in "pl.it., rassegna italiana di argomenti polacchi" (2009), pp. 545-446.

Sottolineare, come faccio, che il patrimonio cristiano (storico e attuale) rappresenta una risorsa identitaria per il paese, può far pensare a una volontà di confessionalizzarlo. Nessuno vuole fare dell'Italia il regno della Chiesa. Ci sono invece segnali di una ripresa di polarizzazione tra cattolici e laici, anche per la diversa visione sulle questioni antropologiche, così vitali. Ritengo che il Risorgimento sia davvero finito, con le categorie di anticlericalismo, clericalismo, temporalismo e via dicendo. Spesso, parlando del presente, utilizziamo categorie inattuali e davvero datate. In ogni parte del mondo – si veda la visita di Benedetto XVI in Gran Bretagna, cominciata in Scozia, la terra più secessionista – si riscopre che la religione è nei fatti – come dice l'etimo – legame: un legame prezioso in società sfilacciate o disgregate.

C'è da considerare – in modo laico e realista – come il cristianesimo italiano rappresenti una risorsa ideale e reale per l'Italia. Del resto è una parte considerevole dell'immagine italiana nel mondo, mentre l'italiano – grazie alla Chiesa – resta lingua veicolare internazionale. E tant'altro. In questo senso lo statuto storico – non parlo in senso giuridico – della Chiesa in Italia è differente dalla Francia o dalla Spagna o dalla mista Germania. La differenza fa la storia d'Italia. Davvero il contrario delle convinzioni espresse da Machiavelli sulla Chiesa come origine della disunione italiana.

L'esaurirsi dei motivi risorgimentali porta a un ripensamento della laicità italiana come patrimonio comune: Benedetto XVI ha parlato di «sana laicità». Lavorare alla costruzione di un'identità proiettata nel futuro è appassionante per un umanesimo cristiano, che non ami il congedo dalla storia, consolandosi di aver ragione; dovrebbe interessare chi comprende come dalle vertebre del paese non si può escludere (fosse solo un fatto di fede privata di alcuni) il cattolicesimo. L'Italia non si può permettere di perdere un pezzo – il cattolicesimo – della sua identità. Questa è anche una grande occasione per i cattolici per fare l'Italia. Perché se c'è una storia di cui bisogna seguire il corso, talvolta c'è invece necessità che le minoranze abbiano capacità di essere creative. La grande risorsa del cattolicesimo ha realizzato un tessuto di vivere in comune, che passa nel quotidiano e nei cuori. Il cattolicesimo è oggi esperienza di identità e di unità per tanti italiani. E' stato famiglia degli italiani, trasmettendo valori che richiamano il non vivere per sé. L'Italia – nota Ilvo Diamanti – si sente poco in modo istituzionale e molto con un lessico familiare (la famiglia è una realtà il cui consenso è cresciuto, mentre tutti gli altri, Europa compresa, sono in calo).

Renan diceva che la nazione è il plebiscito di tutti i giorni. Ma la nazione non si può negoziare ogni giorno, pena l'instabilità, l'assenza di imprese e di obiettivi. La rissosità quotidiana nasce da una politica senza visione e da un paese che gira avvitato attorno a sé con un moto circolare, come una trottola, perché non sa dove andare. Le visioni sono rare in un paese che ha consumato le sue culture politiche recenti, quelle storiche più remote. Solo un investimento di cultura può bonificare un parlare e un litigare senza substrato di significati.

Abbiamo poco in comune tra italiani, ma anche tanto. Siamo diversi dagli altri paesi europei. Quest'Italia è carica di una storia più lunga del suo Stato unitario, come è espresso dall'incredibile concentrazione di patrimonio artistico, che ne fa un riferimento imprescindibile di umanesimo nella cultura mondiale. La storia comune è una mescolanza di esistenze, una comunione di sacrifici, insomma un vivere insieme nelle difficoltà. Ci si accorge di come la storia comune ci sia penetrata dentro, quando arrivano i divorzi. I divorzi possono arrivare quando alla pazienza del vivere insieme sopraggiunge la demonizzazione dell'altro. Questo non possiamo permettercelo. Questo non ci piace e non ci crediamo come cristiani.

La missione è forse indicata da due necessità immediate. Quella di dire agli immigrati, ai nuovi italiani in che famiglia entrano. Non discuto ora di politiche migratorie, ma siamo in un'ora storica in cui

l'emigrazione in Europa non si ferma (il politico non lo dice, perché sa che sugli immigrati si vincono le elezioni, ma lo storico lo sa). Lo *ius sanguinis* non dà più identità e dovremo andare a modelli di integrazione capaci di allargare le maglie, ma anche di comunicare un'identità. Senza un'identità si è invasi: bastano pochi e giovani. Grandi paesi cristiani hanno realizzato processi integrativi importanti. Ma bisogna sapere chi si è.

La missione è collocarsi nel mondo. C'è un ritardo. Un ordine sparso nel procedere. C'è l'Europa: i cattolici ne hanno timore con giusti motivi, ma senza Europa la nostra civiltà non reggerà il confronto con il mondo nei prossimi trent'anni. Questa Europa, troppo grande e istituzionale, non basta. Si chiede meno Europa, ma forse è un modo anche per dire che la si vuole di più e in modo diverso. Ci sono alcune grandi piste da ripercorrere nel mondo (per la politica, l'impresa, l'economia, la finanza e via dicendo), mentre siamo assenti da troppo tempo da vari scenari. Basta pensare che l'area euromediterranea vale sette volte il pil della Cina, ma andrebbero profilate "le nervature commerciali" del paese. In questo la necessità di quel "fare sistema", la cui mancanza è male cronico della nostra società italiana, ma condizione necessaria per l'estroversione di un paese. Come nel mondo globalizzato, ogni grande gruppo economico non può vivere solo in una dimensione nazionale ma deve internazionalizzarsi conservando le radici domestiche; così ogni Stato deve investire su una missione internazionale.

L'Italia era un Paese importante nel mondo piccolo della guerra fredda; ora è un piccolo Paese nel mondo della globalizzazione. Siamo la generazione della transizione. Questo cambiamento non è la fine del paese, ma quella di un tipo di paese. Da qui bisogna realisticamente ripartire con una visione.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Walter Barberis è professore ordinario di Storia moderna presso l'Università di Torino. È attualmente consigliere di amministrazione e segretario generale della Casa editrice Einaudi. Insieme con Perry Anderson, Maurice Aymard, Paul Bairoch e Carlo Ginzburg ha progettato e diretto i cinque volumi della *Storia d'Europa* edita da Einaudi. È stato nominato dalla Presidenza del Consiglio nel Comitato dei Garanti per le Celebrazioni del 150° dell'Unità nazionale. Tra le sue pubblicazioni, *Le Armi del Principe. La tradizione militare sabauda* (1988); l'edizione del *Libro del cortegiano*, di Baldassar Castiglione; e *Il bisogno di patria* (2004).

Giovanna Borradori è Professor of Philosophy presso il Vassar College. Tra le sue pubblicazioni principali, *Philosophy in a Time of Terror* (2003), *The American Philosopher* (1994), *Il pensiero post-filosofico* (1988). Ha curato la prima antologia in inglese della filosofia italiana più recente: *Recording Metaphysics* (1989). *Philosophy in a Time of Terror* è stato tradotto in venti lingue –
<http://faculty.vassar.edu/giborradi/gerardod2/index.html>

Alessandro Carrera è professore di letteratura italiana e comparata e dirige i programmi di Italian Studies e di World Cultures & Literatures alla University of Houston, in Texas. Recentemente ha pubblicato *L'America al bivio della democrazia* (Roma, Vertigo, 2008), *The Unpolitical: On the Radical Critique of Political Reason*, di Massimo Cacciari, a cura di A. Carrera (New York, Fordham University Press, 2009), *Skyline* (romanzo, Lecce, Manni, 2009), *La consistenza della luce. Il pensiero della natura da Goethe a Calvino* (Milano, Feltrinelli, 2010), *Librofilia* (racconti, Milano, Cairoeditore, 2010), *La distanza del cielo. Leopardi e lo spazio dell'ispirazione* (Milano, Medusa, 2011) e *La voce di Bob Dylan. Una spiegazione dell'America* (seconda edizione, Milano, Feltrinelli, 2011). Attualmente sta curando *Italian Critical Theory*, numero monografico di "Annali d'Italianistica", University of North Carolina Chapel Hill, in uscita nel dicembre 2011.

<http://www.class.uh.edu/mcl/ital/faculty/carrera.php>

Giuseppe Cassini è stato in carriera diplomatica dal 1967 al 2008 in Belgio, Algeria, Cuba, Stati Uniti, Ginevra (ONU), Somalia e Libano. È stato consigliere diplomatico dei ministri Ruffolo, Ripa di Meana, Rutelli, Spini, Tremonti, Fantozzi, Visco e Bianchi. È autore di *Gli Anni del Declino. La politica estera del Quinquennio 2001-06*, Bruno Mondadori Editore, 2007. Collabora con "il Fatto Quotidiano", "l'Unità", "il Manifesto", il "Daily Star" di Beirut, il "Christian Science Monitor" di Boston e "Il Politico" dell'Università di Pavia.

Giancarlo De Cataldo è nato a Taranto nel 1956 e vive a Roma. Ha pubblicato *Teneri assassini* (2000), *Romanzo criminale* (2002), *Nero come il cuore* (2006, il suo romanzo di esordio), *Nelle mani giuste* (2007), *Onora il padre. Quarto comandamento* (2008) e *Il padre e lo straniero* (2010), con Mimmo

Rafele *La forma della paura* (2009) e *I traditori* (2010), tutti editi da Einaudi. Alla fortunata versione cinematografica diretta da Michele Placido è seguita una serie TV ispirata a *Romanzo criminale*. – http://it.wikipedia.org/wiki/Giancarlo_De_Cataldo

Juliet Fara Guzzetta is a doctoral candidate in the department of Romance Languages and Literatures at the University of Michigan. She was a Fulbright scholar to Italy from 2009-2010 and was recently a fellow at the Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia (Turin). Her work focuses on the recent performance genre of narrative theater.

Enrico Guglielminetti è professore ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino – <http://sciformspec.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?id=eguglie>

Caterina Resta (Messina 1953) è professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Messina. Tra le sue pubblicazioni: *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008; *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia 2009 (n. ed.); *Intervista sulla Geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010 (con Luisa Bonesio). Insieme a Luisa Bonesio cura il sito di Geofilosofia www.geofilosofia.it

Andrea Riccardi è professore ordinario di Storia contemporanea presso l'Università di Roma Tre. Nel 1968 ha fondato la Comunità di Sant'Egidio. Gli è stato conferito, tra le altre prestigiose onorificenze, il premio per la pace dell'Unesco – http://it.wikipedia.org/wiki/Andrea_Riccardi

Giuseppe Riconda è professore emerito di filosofia teoretica dell'Università di Torino. È fra i soci fondatori della rivista "Filosofia" e dell'"Annuario filosofico", di cui è stato direttore. È stato presidente del Centro Studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson" di Torino e della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce di Savigliano. Tra le sue opere più recenti, *Del bene e del male* (Roma, 2001, in collaborazione con X. Tilliette), *Tradizione e avventura* (Torino, 2002), *Rosmini e Manzoni* (Roma, 2004), *Tradizione e pensiero* (Alessandria, 2009).