



*Studi Interculturali, 22/2021*





*«Democrazia e liberalismo sono due risposte a due questioni di diritto politico completamente diverse.*

*La democrazia risponde a questa domanda: chi deve esercitare il Potere pubblico? La risposta è: l'esercizio del potere pubblico spetta alla collettività dei cittadini.*

*Ma in questa domanda non si parla di quale estensione debba avere il Potere pubblico. Si tratta solo di determinare il soggetto a cui compete il comando. La democrazia propone che comandiamo tutti: cioè che tutti intervengano sovranamente sui fatti sociali.*

*Invece il liberalismo risponde a quest'altra domanda: chiunque sia ad esercitare il Potere pubblico, quali debbono essere i limiti di questo Potere? La risposta suona così: il Potere pubblico, lo eserciti un autocrate o il popolo, non può essere assoluto, ma le persone hanno dei diritti previ ad ogni ingerenza dello Stato. È, dunque, la tendenza a limitare l'intervento del Potere pubblico.*

*In tal modo appare con sufficiente chiarezza il carattere eterogeneo dei due principi. Si può essere molto liberale e per niente democratico o, viceversa, molto democratico e per niente liberale». (José Ortega y Gasset)*

*Studi Interculturali* 22, ix (2021) - issn 2281-1273

Coordinamento a cura di Gianni Ferracuti.

[www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it)

*Studi Interculturali* è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in formato digitale all'indirizzo [www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it). © Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti. *Mediterránea* ha il proprio sito all'indirizzo [www.ilbolero.diravel.org](http://www.ilbolero.diravel.org).

*Mediterránea* - Centro di Studi Interculturali

Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste

Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

<i>Pier Francesco Zarcone:</i> <i>L'eccezionalità della rivoluzione messicana nel contesto latino-americano e i suoi risultati</i> .....	7
<i>Gianni Ferracuti:</i> <i>“La città più carlista d'Europa”: gli esuli carlisti a Trieste e il suicidio del legittimismo</i> .....	55
<i>Stefano Bulfone:</i> <i>Il problema della libertà di scelta nel sistema aperto di Ortega y Gasset</i> .....	109
<i>Massimo Piermarini:</i> <i>Guerra e dominio nel XXI secolo</i> .....	207
<i>Pier Francesco Zarcone:</i> <i>Qualcuno si ricorda di Teoponte?</i> .....	225
<i>Massimo Piermarini:</i> <i>Isaak Babel, la ricerca di un nuovo universalismo</i> .....	237
<i>Elena Cadenazzi:</i> <i>Dall'identità culturale al dialogo interculturale</i> .....	245





*L'eccezionalità della rivoluzione messicana  
nel contesto latino-americano e i suoi risultati*

*Pier Francesco Zarcone*

La Rivoluzione messicana - a tutt'oggi fortemente radicata nella coscienza collettiva del paese - fu la prima, la più sanguinosa<sup>1</sup> e la più lunga del sec. XX e inoltre

<sup>1</sup> Il numero di morti causati dai combattimenti sfugge a una determinazione precisa: le stime vanno da 1.500.000 a 2.000.000. Tuttavia, se si volesse (nei limiti del possibile) allargare la valutazione includendovi le vite in vario modo danneggiate (*afectadas*) dalla Rivoluzione - cioè anche le

– se non si considerano i casi di Cuba sotto la dittatura di Fulgencio Batista Zaldívar<sup>ii</sup> (1901-1973) e del Nicaragua di Anastasio Somoza Debayle (1925-1980), dove gli “eserciti” erano più che altro gendarmerie meglio armate dell’usuale - fu solo in Messico che l’esercito governativo, benché molto meglio equipaggiato, per ben due volte fu sbaragliato dalle forze rivoluzionarie: un caso rimasto unico nella storia dell’America Latina del secolo scorso.



fonte: ruizhealytimes.com

Nessuna comparazione è effettuabile tra gli avvenimenti messicani e le successive agitazioni sociali nel resto dell’America Latina, né tantomeno coi vari focolai di guerriglia continentale, tenuto conto dell’entità e del coinvolgimento sociale che caratterizzarono la lotta armata in Messico nel decennio 1910-1920.

In fondo il Messico è sempre stato una realtà a parte nel continente. Addirittura il poeta, saggista e diplomatico messicano Octavio Paz Lozano (1914-1998) argomentò che già la lotta per

vittime per fame, quelle causate dall’epidemia di influenza “spagnola, nonché l’ovvia diminuzione di natalità e magari altresì gli esodi verso altri paesi - non appare azzardato sostenere che circa 3.400.000 persone furono *afectadas*. Non è detto che questi dati sconvolgano molto il Messicano medio, figlio di una cultura in cui vita e morte sono strettamente intrecciate e quest’ultima è virilmente guardata in faccia con un metaforico ghigno beffardo, senza l’ipocrita occultamento fattone dalla cultura *yanqui*. Anzi, può dirsi che secondo la cultura precolombiana del Messico - la cui essenza risulta solo coperta dalla patina del cattolicesimo, ma non distrutta - il destino dell’anima non dipende tanto dall’essere stati buoni durante l’esistenza terrena quanto dal modo in cui si muore. La vita è morte e la morte è vita; la morte non è un tabù ma l’altra faccia della vita. D’altro canto il Messico è un paradossale paese degli eccessi e dei contrasti che, come scrisse Carlos Fuentes, non si può raccontare. Si può solo «credere nel Messico. Con passione, con rabbia, con totale abbandono». Se ci si riesce, è un’esperienza che vale la pena fare.

<sup>ii</sup> Nei paesi di lingua castigliana il secondo cognome è quello della madre, mentre nei paesi di lingua portoghese è quello del padre.

l'Indipendenza del suo paese era stata diversa da quelle nel resto dell'America Latina, perché diretta più contro le ingiustizie sociali del tempo che non contro il potere spagnolo in quanto tale.<sup>iii</sup>

Quella messicana fu una rivoluzione politica e sociale che gli altri paesi del continente osservarono dall'esterno senza subirne il contagio *immediato*. Se e come in seguito la Rivoluzione messicana abbia contribuito ad altre Rivoluzioni latino-americane, esula dal tema del presente scritto. Dal punto di vista giuridico-politico (i cui effetti pratici sono per lo più nulli, a prescindere dalla sua notevole capacità orientativa) è legittimo nutrire dubbi sull'attribuire il termine "rivoluzione" all'insieme degli avvenimenti messicani dal 1910 in poi, giacché in senso proprio per rivoluzione politica deve intendersi la modifica non legale dei fondamenti dell'esistente ordine costituzionale; e per rivoluzione sociale lo stravolgimento dell'assetto socio-economico. Alla fine delle convulsioni politiche e militari si riscontra senz'altro l'ascesa al potere (militare, civile ed economico) da parte di nuove classi di varia origine sociale (ma in genere non alta) ben distinte dalle classi dirigenti del precedente regime e senza vincoli ideologici con esse; tuttavia gli altri aspetti caratteristici di una rivoluzione nel doppio senso surriportato - pur presenti nel corso degli avvenimenti - non si affermarono subito. Infatti la storia messicana del periodo 1910 e anni seguenti va divisa in tre periodi diversamente caratterizzati proprio sotto il profilo "rivoluzionario":

1) la rivolta maderista, iniziata il 20 novembre 1910 con la chiamata alle armi fatta dal ricchissimo *hacendado* liberale Francisco Ignacio Madero González (1873-1913), contro l'ennesima rielezione di Porfirio Díaz Mori (1830-1915); rivolta che ebbe più i caratteri di mera guerra civile che non di una rivoluzione, giacché il suo programma non conteneva rotture costituzionali e/o socioeconomiche, bensì solo il corretto ritorno alla Costituzione del 1857, l'antirielezionismo e il libero gioco elettorale;

<sup>iii</sup> *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 2004. Quest'opera delinea i caratteri della forte identità messicana che si pone in definitiva come peculiare nel contesto del continente americano.

semmai la rivoluzione sociale era rappresentata da vari fermenti ed aspirazioni attivi in tutto il paese, specificamente incarnata dalla componente zapatista nello Stato di Morelos, che i fautori della modernizzazione capitalista (come Madero) consideravano di ostacolo alla loro “modernizzazione”; in questo contesto Emiliano Zapata Salazar (1879-1919) non depose mai le armi impugunate contro Díaz poiché subito dopo le rivolse contro Madero per la sua posizione liberal-conservatrice;<sup>iv</sup> quindi la Rivoluzione messicana non cominciò come tale ma come movimento riformista non intenzionato ad alterare la struttura economico-sociale del paese, così creando disillusi e suscitando rivolte: durante il suo breve mandato Madero ne dovette affrontare ben 5;

2) la rivolta costituzionalista, dal 1913-1917: il *golpe* del generale Victoriano Huerta Márquez (1850-1916) che depose e fece uccidere Madero, a febbraio del 1913 fu considerato illegale da Venustiano Carranza Garza (1859-1920), Governatore dello Stato di Coahuila, che chiamò all’insurrezione per restaurare l’ordine costituzionale precedente; in questa fase le componenti fautrici di una rivoluzione sociale assunsero una maggior consistenza giacché influenzarono il villismo<sup>v</sup> ed anche

<sup>iv</sup> Zapata comprese bene i termini dell’antagonismo di classe esistente anche tra le forze rivoluzionarie, senza mai farsi incantare dalla demagogia di chi si autonominava “vero” portatore della democrazia borghese. Felipe Ávila Espinosa nel libro sullo zapatismo, scritto insieme a Pedro Salmerón Sanginés (n. 1971) - *Tierra y libertad. Breve historia del zapatismo*, Crítica, Barcelona 2018 - ha opportunamente sottolineato che senza il suo movimento agrarista la Rivoluzione messicana sarebbe stata molto diversa, giacché fu esso a darle realmente un contenuto sociale, altrimenti si sarebbe trattato solo di una rivoluzione politica, di un mero cambio di governo.

<sup>v</sup> L’agrarismo di Pancho Villa (1878-1923) fu diverso da quello di Zapata. Sul piano teorico, per quest’ultimo si trattava essenzialmente di restituire le terre ai contadini a cui erano state sottratte; per Villa era basilare anche espropriare le grandi proprietà e ripartire le terre fra i combattenti della Rivoluzione. Il suo punto di riferimento erano le colonie militari del Chihuahua, di cui si dirà nel prossimo paragrafo, integrate da vari servizi sociali tra cui in primo luogo le scuole, di cui Villa era un appassionato sostenitore. I seguaci di Zapata erano in prevalenza contadini desiderosi di recuperare terre dei *pueblos* e/o proprie mentre tra quelli di Villa molti erano i *vaqueros* e i membri di colonie militari. Villa espropriò, ma al momento non suddivise le terre che furono amministrate per l’aiuto sociale alle popolazioni, soprattutto urbane, mediante una *Administración General de Bienes Confiscados*.

elementi radicali presenti nello schieramento borghese (e per certi aspetti “neoporfirista”) di Carranza;<sup>vi</sup>

3) la fase di istituzionalizzazione dei risultati della vittoria di Carranza partire dal 1917, caratterizzata da una nuova Costituzione promulgata il 5 febbraio ed entrata in vigore il successivo 1° maggio. Il nuovo Messico così eliminava gli ostacoli all’avvento pieno del capitalismo esistenti durante il precedente regime.

Sull’insurrezione maderista del 1910 si deve dire qualche parola, perché più complessa di quanto non appaia. Il progetto di Madero - ben più politico che sociale a motivo della formazione culturale del personaggio - puntava alla modernizzazione liberale della vita politica messicana mediante lo stabilizzarsi della via elettorale. Essendo questa bloccata da Díaz, Madero chiamò all’insurrezione, producendo conseguenze politiche i cui effetti andarono al di là dell’attivare involontariamente i fermenti di rivoluzione sociale.

Infatti, poiché il Porfiriato (autoritario quanto si vuole) non era affatto un regime militarista, ma *civilista* (come si dice in Messico) seppur con una vasta serie di deviazioni, la rivolta armata di Madero dialetticamente si rovesciò nel suo contrario, poiché creò la situazione ideale per la ricostituzione di gruppi analoghi a quelli che erano stati alla base del *caudillismo* messicano nel secolo precedente. E questo peggiorò durante la lotta contro Huerta poiché il fenomeno ormai si era riprodotto in tutto il suo arcaismo, con due conseguenze tra loro connesse: il prepotente e massiccio emergere di gruppi armati legati al proprio *caudillo* da vincoli di fedeltà personale e clientelari; lo spiazzamento della figura del cittadino armato solo del proprio voto, distruggendo alle basi il progetto maderista.

Il ritorno del *caudillismo* fu certamente favorito anche dalla mancanza di preparazione ideologica in seno alla Rivoluzione messicana, talché mancarono altresì i partiti politici organizzati che fossero espressione di interessi non tutti o solo riconducibili alla figura del leader, potenzialmente un dittatore. È tipico del *caudillo* non dividere assolutamente il potere conseguito ed eliminare (anche fisicamente) chi

<sup>vi</sup> Come Lucio Blanco Fuentes (1879-1922).

intenda toglierglielo o sia sospettabile di volerlo fare. La concorrenza politica significa inimicizia mortale anche se in precedenza esistevano legami d'amicizia apparentemente di ferro.<sup>vii</sup>

Secondo Octavio Paz Lozano il *caudillo* messicano si distingue dai suoi omologhi latino-americani in quanto portatore (alla fin fine) di una sorta di nostalgia per la legalità e del desiderio di dare finale stabilità al suo paese.<sup>viii</sup>

Questo *caudillismo* lasciò un negativo marchio di lunga durata sulla politica governativa messicana, cioè l'assoggettamento del potere legislativo a quello esecutivo, col ricorso in caso di forti tensioni anche all'intimidazione, alla repressione e all'assassinio. Dopo la sconfitta di Huerta, le due maggiori imitazioni del defunto *caudillo* don Porfirio Díaz furono Carranza e il suo braccio destro dell'epoca, il generale Álvaro Obregón Salido (1880-1928) che, diventato Presidente dopo l'uccisione di Carranza, fu poi autore di un tentativo di rielezione non goduta a seguito del suo assassinio, materialmente commesso dal cattolico José de León Toral (1900-1929) ma probabilmente eterodiretto [da Plutarco Elías Calles? altro *caudillo*, successore di Obregón dopo la sua prima Presidenza (1920-24) e che dopo il magnicidio del proprio mentore continuò ad esercitare il potere come *Jefe Máximo de la Revolución*, facendo salire alla massima carica dello Stato sue creature di ben di minor spessore].<sup>ix</sup> Calles fu l'ultimo *caudillo* (finora).

<sup>vii</sup> Famosissima è in Messico la risposta data da Obregón al suo ex pupillo generale Francisco Rufino Serrano Barbeytia (1889-1927) quando si trovarono a competere per le elezioni presidenziali. Serrano disse a Obregón “*iBueno, general, ya sabe usted que vamos a una lucha de caballeros!*” (Bene, generale, ormai Lei sa che andiamo a una lotta cavalleresca); al che gli fu risposto: “*Yo te creía inteligente, Serrano; en México no hay luchas de caballeros: uno se va a la Presidencia y el otro al paredón*” (Ti credevo intelligente, Serrano; in Messico non esiste lotta cavalleresca: uno va alla Presidenza e l'altro alla fucilazione). Toccò a Serrano essere fucilato. Terrificante sulla psicologia cinica e criminale del *caudillismo* messicano è il romanzo di Martín Luis Guzmán Franco *La sombra del caudillo*, Conaculta y Fondo de Cultura Económica de México, México 2002. Qui il *caudillo* è proprio Obregón, che Guzmán definì non immotivatamente “*bandolero, assassino, commediante*”.

<sup>viii</sup> *Posdata*, Siglo XXI, México 1971, p. 144.

<sup>ix</sup> Emilio Cándido Portes Gil (1890-1978) dal 1928 al 1930; Pascual José Rodrigo Gabriel Ortiz Rubio (1877-1963), dal 1930 al 1932; Abelardo Rodríguez Luján (1889-1967), dal 1932 al 1934. Si noti che furono tutti Presidenti interinali. L'ultima apparente “creatura” di Calles, il generale Lázaro

Tornando all'aspetto meramente politico della Rivoluzione messicana, si deve ricordare che al suo installarsi, il 1° giugno del 1917, la *Suprema Corte de Justicia de la Nación* emanò varie sentenze dove si segnalava l'inesistenza di legami tali da collegare la Costituzione del 1857 con quella del 1917 in quanto quest'ultima aveva stabilito «*un orden de cosas, completamente nuevo, porque no es mera reforma de la Suprema Ley de 1857*».

Effettivamente la Costituzione del '17 fu il grande frutto giuridico di una Rivoluzione complessa. In questa Magna Carta si riscontrano gli elementi di ben tre modelli di Stato: quello liberale ereditato dal secolo precedente; quello centralista, impostato dall'azione del Porfiriato mediante la concentrazione del potere; quello sociale, frutto diretto delle lotte portate avanti dalle componenti radicali del 1910-20. Sotto quest'ultimo profilo la Costituzione del 1917 nell'insieme non fu affatto un successo politico di Carranza. Essa innovò profondamente nel diritto messicano: sancì per la prima volta i diritti dei lavoratori e le tutele sociali; fece dello *ejido* la forma di proprietà comunale delle terre; dichiarò di proprietà della Nazione terre, acque e prodotti del sottosuolo, ponendo un freno (almeno normativo) all'avidità degli investitori stranieri; stabilì l'istruzione gratuita e laica e il principio (teorico)

Cardenas del Río, si rivelò di tutt'altra tempra e nel 1936, *manu militari*, lo espulse dal paese esattamente come si trovava in quel momento: cioè in pigiama. Finì così ingloriosamente il cosiddetto *Maximato* dell'ultimo *caudillo* più o meno rivoluzionario (più meno che più). Ultimo *caudillo* anche perché il potenziale "serbatoio" di aspiranti al ruolo si era (per così dire) esaurito dopo il fallimento della cosiddetta rivoluzione delahuertista del 1923-24. Detto in poche parole: Felipe Adolfo de la Huerta Marcor (1881-1955), che era stato Presidente interinale dopo l'uccisione di Carranza, si ribellò a Obregón nel 1923 a motivo della firma degli accordi di Bucareli (una zona di Ciudad de México) con gli Stati Uniti, considerati da molti un tradimento verso la sovranità messicana sulle risorse petrolifere. Più di metà dell'esercito messicano seguì de la Huerta, ma l'invio di massicci e moderni aiuti militari a Obregón da parte degli Stati Uniti (interessati a non far cadere le pattuizioni di Bucareli) portò alla sconfitta dei delahuertisti, e poiché Obregón era anche infido, spietato, cattivo, ingrato e vendicativo, si ebbe una tale ecatombe di generali ed alti ufficiali (in passato tutti suoi commilitoni) tra uccisi in combattimento, fucilati da prigionieri e riparati all'estero, che i potenziali concorrenti al ruolo di *caudillo*, oltre ad essersi enormemente ridotti di numero, in caso di insuccesso avevano incombenza una prospettiva molto tragica poi rafforzata da quanto accaduto al generale Serrano ed ai suoi seguaci (per esempio a Torreón un intero battaglione di serranisti fu massacrato dai militari fedeli a Calles).

della parità di salario per uguale lavoro, indipendentemente dal sesso e dalla nazionalità. Ma come al solito un conto è il diritto formale e un conto è la realtà.

Tra i secc. XIX e XX la particolarità essenziale del Messico rispetto al resto del continente fu che le sue dinamiche sociali erano state tali da rendere completamente inadeguato, e poi insopportabile, l'insieme di vincoli politici che il dominio di Porfirio Díaz - il cosiddetto Porfiriato - aveva imposto.

Il diffuso e crescente malessere sociale fece perdere credibilità al regime e, come generalmente accade quando un governo autoritario o dittatoriale si apre alle riforme, si attribuisce alla "infelice" intervista rilasciata da Díaz nel 1908 al giornalista canadese James Creelman (1859-1915) - nella quale si annunciava che il vecchio dittatore si sarebbe ritirato dal potere alla fine dell'attuale mandato - la conseguenza di aver fatto uscire allo scoperto le opposizioni nella certezza di essere arrivato il momento di dare la spallata decisiva al Porfiriato.

Secondo la maggior parte dei libri di storia il 1920 segnò la fine della Rivoluzione, tuttavia questa conclusione, a nostro avviso innanzi tutto, è valida solo se rapportata allo svolgersi dei grandi scontri armati, perché convulsioni violente e tentativi di *golpe* militari, in vario modo collegabili con la grande Rivoluzione iniziata nel 1910 (ivi inclusa la cosiddetta *guerra cristera* del 1927-29),<sup>x</sup> si prolungarono ben oltre

<sup>x</sup> Fu il conflitto armato, detto anche *cristiada*, formalmente originato nel 1926 dalla politica laicista e antireligiosa della fazione vincitrice della Rivoluzione. Il virulento spirito antireligioso fu tipico di Venustiano Carranza, di Álvaro Obregón e soprattutto di Plutarco Elías Calles (1877-1945). Era in pratica inesistente nelle fazioni di Villa e Zapata (episodi di anticlericalismo a parte). Soprattutto Calles presentò, a suo modo, il conto salato a una Chiesa da sempre ultrareazionaria (fatte alcune eccezioni individuali) e che aveva celebrato coi *Te Deum* il colpo di Stato contro il Presidente Madero. La rivolta popolare di una certa consistenza, al grido di *¡Viva Cristo Rey!*, iniziò nel 1927 e durò fino al 1929; fu alquanto estesa ma i principali combattimenti si svolsero nelle regioni centrali e nord-orientali del paese (Jalisco, Michoacán, Durango, Guerrero, Colima, Nayarit e Zacatecas). L'ultimo grande bagno di sangue (300.000 morti?) perché entrambe le parti in lotta si distinsero per atrocità a soli fini terroristici. Il movimento armato non ebbe l'appoggio formale dei vescovi, interessati soprattutto al negoziato col governo. I combattenti *cristeros* (in totale la ragguardevole cifra di circa 50.000) ebbero alla loro testa anche ex combattenti villisti e zapatisti. L'importante scrittore messicano Martín Luis Guzmán Franco (1887-1976), ex villista, in un'intervista del 1971 a Eduardo Blanquel sottolineò come Calles nutrisse una particolare avversione, definita impolitica, verso il clero e come una volta gli avesse detto "Stia sicuro che impiccherò degli arcivescovi". Da notare che altresì nel

quella data.<sup>xi</sup> In Messico illustri personaggi hanno attribuito ed attribuiscono alla Presidenza di Lázaro Cárdenas del Río (1895-1970), durata dal 1934 al 1940, il merito di aver riportato la Rivoluzione alla sua fase più dinamica.

Il 21.11.2020, su <[www.eluniversal.com.mx/opinion/](http://www.eluniversal.com.mx/opinion/)>, Mauricio Mejía Castillo e Xochiketzalli Rosas circa il tema della durata delle Rivoluzione hanno scritto questo chiarimento:

*Il processo storico che conosciamo come Rivoluzione Messicana va molto oltre il movimento maderista del 1910. In effetti vari storici parlano di una “Revolución de revoluciones”, trattandosi di un insieme di conflitti verificatisi durante questo periodo. Può dirsi che la fine di questa lotta tanto complessa si colloca formalmente al 1940, con la ascesa alla presidenza di Manuel Ávila Camacho. Cosicché il Messico visse circa tre decenni di intensa attività politica, il più delle volte con la violenza come caratteristica.*

Fenomeno complesso, la Rivoluzione messicana conteneva almeno tre elementi non amalgamabili:

1) una rivoluzione agraria in cui possiamo mettere insieme (prescindendo dalle differenze) Emiliano Zapata e Pancho Villa (al secolo José Doroteo Arango

controrivoluzionario esercito di Díaz erano assai presenti gli umori anticlericali (a dir poco) frutto di passate guerre civili tra liberali e reazionari appoggiati dalla Chiesa, se si pensa che la giustificazione data da Victoriano Huerta per aver comandato il saccheggio di un edificio di culto, onde acquisire l'oro e l'argento necessari per pagare le sue truppe, fu che il Messico può vivere senza preti ma non senza soldati. Il conflitto presentò anche aspetti di lotta di classe, oltre alla contrapposizione tra cattolici e federali, in quanto i contadini già beneficiati dalla riforma agraria si schierarono col governo. Questo intreccio tra questione religiosa ed agraria è ancora oggetto di dibattito tra gli storici. Seppure la maggior parte dei combattenti *cristeros* fosse di estrazione contadina, combattimenti si ebbero anche nelle città. Dal 1934 al 1940, durante la Presidenza di Cárdenas del Río, ci fu una seconda fase della *cristiada*, meno estesa della prima ma non meno sanguinosa, a causa della modifica dell'articolo 3 della Costituzione in cui si stabilì il carattere del tutto laico e razionalista dell'insegnamento pubblico. Stavolta l'obiettivo dei *cristeros* furono i maestri rurali, in gran numero ammazzati, torturati o mutilati delle orecchie.

<sup>xi</sup> Sull'argomento, Pier Francesco Zarcone, *Lo spegnersi del Messico rivoluzionario*, in questa rivista, n. 17, 2019; e, più in generale, *Dopo il quinto sole. Il Messico e le sue Rivoluzioni: Indipendenza, Riforma*, 1910, Massari, Bolsena 2008.

Arámbula); sul piano organizzativo essa puntava a ristabilire una democrazia decentralizzata, basata su autonomie tradizionali; peraltro, e con buona pace di tanta retorica della sinistra europea, fu abbastanza conservatrice per quanto radicale sul piano dell'agrarismo;

2) la rivoluzione nazionale della piccola e media borghesia, volta a creare uno Stato moderno, centralizzato e autoritario;

3) una rivoluzione operaia caratterizzata da un'ideologia anarco-sindacalista, che fu la più effimera di tutte e la più contraddittoria negli incontri/scontri fra teoria e pratica.

A vincere fu la rivoluzione sub 2), la cui persistente matrice ideologica, ben oltre gli Anni Venti del secolo scorso, spiega il massacro di studenti nella piazza Tlatelolco durante il 1968.

E veniamo ora all'individuazione dei motivi per cui quella grande Rivoluzione scoppiò in Messico e non in altri paesi dell'ex impero ispanico d'America.

### *Il contesto generale del Porfiriato*

A mo' di prologo sembra utile riportare una considerazione di John Elliot (1918-1997), tratta dal suo prologo al romanzo *Terra Nostra* dello scrittore messicano Carlos Fuentes (1928-2012): «Le tribolazioni del Messico moderno sono state aggravate dal fatto che fu la Spagna inadeguata a conquistare il mondo azteca e maya». <sup>xii</sup>

Questo riferimento è fatto alla Spagna intollerante e feroce della *leyenda negra*, dagli Asburgo a Francisco Franco (1892-1975), e non a quella medievale della convivenza tra Cristiani, Musulmani e Giudei, finita dopo la sconfitta della rivolta dei *Comuneros* nella battaglia di Villalar (1521). <sup>xiii</sup>

<sup>xii</sup> Seix Barral, Barcelona 2003, p. 10.

<sup>xiii</sup> Si trattò di una vasta insurrezione armata nei domini di Castiglia e León tra il 1520 e il 1522, agli inizi del regno di Carlo I d'Asburgo (1500-1558), meglio noto come imperatore Carlo V del Sacro Romano Impero. Fu un fenomeno complesso la cui natura è ancora dibattuta fra gli storici: rivolta

La Rivoluzione messicana non fu il prodotto di una causa unica, bensì di un insieme di fattori specifici della realtà di quel paese che, combinati insieme, fecero esplodere un sommovimento tale da rovesciare il regime preesistente, rivelatosi ormai coi piedi d'argilla. Invece una certa mitizzazione, anche ad opera di storici messicani, è stata orientata nel senso di far ritenere che la Rivoluzione avesse avuto come causa unica o principale la disuguaglianza sociale, ma non fu così.

La Rivoluzione ha cambiato la faccia del paese, per quanto non manchino visitatori - un po' emotivi ed ingenui - che di fronte all'immagine offerta dal Messico di oggi, si chiedono retoricamente se davvero ci sia mai stata una Rivoluzione messicana. Ne parleremo alla fine, per quanto il problema sia solo apparente, perché la fazione vincitrice nella Rivoluzione (o sulla Rivoluzione) portò il paese al moderno capitalismo, sistema strutturalmente incentrato sulle enormi differenze tra ricchi e poveri, ovviamente in base al "principio di libertà". Vale a dire: tu cittadino sei liberissimo di rifiutare un salario appena sopra il livello di sussistenza (se ti va bene), e per conseguenza sei liberissimo di crepare di fame. Il Messico attuale è figlio di questa parte della Rivoluzione che risultò vincitrice. Se si guarda solo alla struttura di sfruttamento, nulla è cambiato, ma sotto altri profili i mutamenti sono riscontrabili. Solo che a mettere questi fattori sui metaforici piatti di una bilancia, da che parte essa finirà col pendere?

Porfirio Díaz, abbattuto nel 1911, fu il dittatore che guidò direttamente il Messico tra il 1877 e il 1880, e poi dal 1884 al 1911; il periodo intermedio fu indirettamente da lui dominato. La storiografia designa come Porfiriato il suo trentennale dominio. Egli aveva il controllo completo sulle istituzioni, non c'era libertà di stampa e l'emergere di altri leader politici era stato precluso con le buone e le cattive. Il suo *entourage* era costituito da un gruppo di intellettuali di impostazione positivista, tecnocratica, darwinista e razzista, favorevoli al capitalismo detti *Científicos*. Per essi l'arretratezza del Messico andava attribuita all'eccesso di popolazione *india* ed alla

contro il potere baronale, oppure una delle prime rivolte borghesi, o ancora un moto a difesa dei *fueros* medievali.

mentalità da essa diffusa. A costoro nemmeno andava bene il crescente meticciato, che piano piano sarebbe diventato maggioritario.

L'autorità degli *Científicos* e della loro forma di pensiero entrò in crisi agli inizi del sec. XX a mano a mano che la componente meticcica (*mestiza*) della società sviluppava una sempre più forte spinta alla partecipazione alla vita pubblica, e per conseguenza agli *Científicos* venne contestata la pretesa di essere gli unici idonei a gestire il potere in base alla loro asserita ma non dimostrata virtù ideologica.

Quando Díaz divenne Presidente per la prima volta lo Stato era in una situazione economica pessima, pieno di debiti e con poche riserve monetarie, talché egli per ridare impulso all'economia messicana favorì investimenti stranieri a cui dette una forza lavoro a costo molto basso e a volte addirittura senza costo (come nello Yucatán dove *indios* ribelli e popolani dissidenti venivano mandati a lavorare nelle piantagioni come schiavi). I lavoratori erano privi di diritti e lavoravano in pessime condizioni per 12 ore giornaliere pagate in modo miserevole. Gli scioperi e i sindacati erano proibiti.

La corruzione, vecchio “cancro” messicano inoculato dalla dominazione spagnola,<sup>xiv</sup> era generalizzata ed istituzionalizzata, tuttavia in termini macroeconomici il Messico porfirista si presentava in buone condizioni e per vari aspetti si distingueva dal resto dei paesi latino-americani molti dei quali in situazione di obiettivo sottosviluppo. L'amministrazione aveva modernizzato l'economia e l'industria, erano giunti gli investitori stranieri, ci fu uno sviluppo delle miniere nel nord, e nelle regioni centrali l'agricoltura era diventata più produttiva grazie a nuove tecniche e nuovi macchinari. Il sistema bancario registrò un incremento di capitali, e

<sup>xiv</sup> Il rapporto tra Messico e Spagna è stato sempre bivalente in ragione della storica esistenza di “due Spagne”. C'era odio verso la Spagna dominatrice dei Viceré e degli avidi immigrati ispanici desiderosi solo di arricchirsi a spese del Messico, cioè i cosiddetti *gachupines* (portatori di speroni); difatti espulsi in massa dopo l'Indipendenza del paese. In seguito gli si riaprono le porte. Invece il rapporto arrivava ad essere d'amore per l'altra Spagna, concretizzatosi nell'appoggio dato alla II Repubblica spagnola nel 1936 (solo il Messico e l'Unione Sovietica aiutarono la Spagna antifranchista) e nell'accoglimento di ben 200.000 profughi dopo il crollo della Repubblica nel 1939.

il Messico poté saldare il proprio debito internazionale e provvedere alla ricostruzione delle infrastrutture.

Il paese era ben integrato nel mercato mondiale grazie al ruolo svolto dal potere statale centralizzato, promotore di un'espansione capitalista orientata ai mercati esterni. Non era affetto dai problemi della monocoltura e quindi si trovava meno esposto alle fluttuazioni mondiali di singoli prezzi agricoli. Naturalmente ciò non significava che la situazione sociale messicana non presentasse aspetti di autentica tragedia, seppure non uniformemente distribuiti, in quanto esistevano diffusi livelli di disuguaglianza degni del periodo coloniale. Vediamo come stavano le cose nell'ottica dei "grandi numeri".

Assai alto era il tasso di analfabetismo: il censimento del 1910 indicava come alfabetizzati solo il 33 % degli uomini e il 27 % delle donne. Tuttavia questo dato, seppure scarso nell'insieme, rappresentava un progresso rispetto al passato, non facilmente trasformabile in incremento della cultura nella popolazione poiché il prezzo di un giornale era superiore al salario medio giornaliero del lavoratore ordinario, e inoltre la maggior parte degli alfabetizzati aderiva ai valori della Chiesa messicana, ponendosi quindi sul versante conservatore e spesso reazionario.

Sul piano economico-sociale i lavoratori erano privi di qualsiasi tutela legale, pessime erano le condizioni di vita e nell'insieme - cioè prescindendo dalle diversità locali - ancor più gravi erano quelle dei lavoratori dei campi (in media guadagnavano 75 centesimi per 12 ore di lavoro giornaliero<sup>xv</sup>) talché, e sia pure con forti differenze tra nord e sud, la questione agraria costituiva uno dei maggiori problemi, peraltro aggravata dalla politica di Díaz.

Il paese era maggioritariamente agricolo: dei circa 15.000.000 di abitanti 12.000.000 vivevano nelle campagne e, secondo il censimento del 1910, il 97% delle

<sup>xv</sup> La predetta cifra isolata dal mercato dei beni essenziali non dice nulla, ma diventa significativa se la si raffronta, per esempio, coi prezzi nel 1910 in centesimi per chilo: riso anche 0,30; zucchero fino a 0,40; fagioli fino a 0,14; lenticchie fino a 0,70; *chile* fino a 0,80; caffè 0,30; sale 0,6; burro tra 1,00 *peso* e 1,05. Una sardina era cibo di lusso: 30,00 *pesos*.

terre coltivabili appartenevano a solo 840 *hacendados*; il resto era suddiviso tra 411.096 piccoli proprietari e c'erano vari milioni di braccianti giornalieri.

A monte di questa situazione troviamo le leggi di *desamortización* del periodo liberale precedente Díaz (essenzialmente la *Ley Lerdo* del 25 giugno 1856); esse, ostili all'assetto comunitario delle terre dei *pueblos* (le comunità di villaggio), puntavano alla creazione di un vasto ceto di piccoli e medi proprietari terrieri, ma l'obiettivo fallì completamente e al suo posto si affermò un rilevante accaparramento di terre da parte di vecchi e (soprattutto) nuovi *hacendados* a scapito delle terre comunitarie dei *pueblos*.

Díaz non fece nessuna riforma agraria, bensì appoggiò gli interessi dei grandi proprietari terrieri, sferrando colpi mortali alle terre dei *pueblos*. Questo era un punto dolente durante tutta la storia del Messico fin dall'Indipendenza. Con la cosiddetta politica delle delimitazioni, le terre comunitarie dei *pueblos*, vennero recintate e divise a favore di chi nelle classi alte, o arbitrariamente o apparentemente, vantava o diceva di vantare su di esse un qualche titolo giuridico. Il fatto era che non tutti i *pueblos* disponevano delle carte dell'epoca spagnola attestanti i loro diritti, e comunque spesso e volentieri gli accaparramenti erano conseguiti con la forza, cioè col ricorso a *pistoleros* prezzolati (costume messicano ancor oggi vigente). Le delimitazioni vennero affidate a *compañías deslindadoras* all'uopo create, a cui venne assegnato (oltre al pagamento per espletare l'incarico) circa un terzo delle terre delimitate. Tradotto in numeri, ciò vuol dire che su 50 milioni di ettari "lavorati" da queste compagnie, esse ne ottennero circa 16 milioni.

Per i contadini che, come risultato di questa politica, non riuscivano a sopravvivere con le magre risorse dei campicelli rimasti loro, oppure che ne erano del tutto privi (nel 1910 i contadini erano al 75% senza terra), per lo più c'era solo una soluzione, ma terribile negli effetti: farsi assumere come *peones* da un *hacendado*, o meglio dal suo *mayordomo*, l'amministratore che viveva nella *hacienda* e che spesso era molto peggio del padrone, che per lo più viveva in città.

La soluzione era terribile perché equivaleva di fatto alla schiavitù perpetua per sé e per la propria famiglia a causa del sistema della *tienda de raya*. Il *peón*, vale a dire, non veniva pagato in contanti ma con buoni (*vaies*) da spendere per ogni necessità obbligatoriamente nello spaccio dell'*hacienda*. Superfluo dire che lì i prezzi erano ben più "salati" che nei negozi esistenti al di fuori. Mediante questo sistema il *peón* non solo consumava tutto il suo misero salario, ma altresì accumulava una montagna di debiti che mai avrebbe finito di pagare da vivo, e che si trasmettevano alla sua famiglia; in questo modo il *peonaje* si trasferiva implacabilmente ai suoi discendenti.

In genere le fughe dalle *haciendas* finivano male per l'intervento o dei *pistoleros* del padrone o della polizia campestre (i *rurales*, spesso ex *bandoleros*). La situazione peggiore, perché di vera e propria schiavitù, esisteva nelle piantagioni dell'estremo sud-est: Yucatán, Quintana Roo, Campeche e Chiapas.

L'alimentazione popolare si basava su mais, fagioli e *chile* (peperoncino piccante), caffè se c'era e *pulque*;<sup>xvi</sup> riso e pane erano rari, e carne e latte venivano considerati alimenti di lusso. Comunque nelle campagne i soggetti attivi della Rivoluzione non furono, come invece si potrebbe pensare e vati film hanno indotto a fare,

<sup>xvi</sup> O vino di agave, meno alcolico del vino d'uva, meno caro e meno pregiato del *mezcal*. La differenza tra il *mezcal* e il *tequila* (non è nome femminile bensì maschile) è geografica, nel senso che il *tequila* è anch'esso un *mezcal* tuttavia specifico di una determinata zona dello Stato di Jalisco, ed è fatto esclusivamente con l'agave blu, detta appunto *águave tequilana*. Oggi la produzione del *tequila* è industrializzata, mentre quella del *mezcal*, di più lenta distillazione, per lo più avviene ancora coi vecchi sistemi. Alla fine del processo di produzione del *mezcal*, a liquore imbottigliato, si aggiunge il *gusano maguey*, un bruco che funge da colorante. È "obbligatorio" per l'*hombre de verdad* ingoiare il verme insieme all'ultimo sorso, se no è assicurata una pessima e spregevole figura, degna di un *gringo*. Il bruco messo nel *mezcal* è quello comunemente usato nella cucina messicana, fritto nei *tacos* e talvolta anche mangiato crudo.

Il *pulque* non sopporta imbottigliamento e trasporto, per cui quello trovabile in città è pessimo. Gli intenditori sostengono che si deve andare nelle *pulquerías* vicine ai luoghi di produzione. È la bevanda dei poveri e degli *indios*, dopo la forte concorrenza esercitata dall'introduzione della birra. Si tratta di un liquido biancastro e viscoso, dal sapore erbaceo somigliante a quello del lievito, non adatto a tutti i palati. Secondo alcuni puzza un po' di putrefazione. Comunque dicono che sia un fantastico digestivo. Oggi nelle *pulquerías* si possono bere i *pulques curados*, cioè mescolati a ingredienti come mango, fragola, ananas.

i *peones* delle *haciendas* bensì gli abitanti dei *pueblos*. È un dato interessante perché attesta quanto notevole fosse il grado di subordinazione sociale e psicologica degli assoggettati al *peonaje*.

La mentalità dei grandi proprietari terrieri era di tipo “feudale” nel senso peggiorativo possibile del termine: si sentivano “aristocratici” per la serie “l’importante è dirselo da soli e poi crederci”. Infatti erano una classe priva di blasone e di storia, ovviamente incolta, arrogante e presuntuosa. I *peones* e gli abitanti dei *pueblos*, in maggioranza *indios*, erano considerati subumani, e molti deprecavano che non fosse possibile - per ovvie ragioni di quantità - imitare l’esempio dei *gringos*<sup>xvii</sup> degli Stati Uniti, cioè realizzare un bel genocidio degli indigeni e così risolvere il problema dell’arretratezza messicana, ad essi imputata. Comunque nell’insieme andò bene ai *terratenientes*, giacché durante la Rivoluzione non ci fu quello che molti si sarebbero

<sup>xvii</sup> La parola *gringo* (resa famosa dai film *western*) per indicare gli anglosassoni può avere due origini: a) esiste in un vocabolario castigliano della seconda metà del sec. XVIII per il quale deriverebbe da *griego*, spesso pronunciato popolarmente come *grigo*, indicativo di persone dal linguaggio incomprendibile per i parlanti castigliano, ma senza presentare sfumature negative oltre a questo aspetto; b) la forte carica di disprezzo rilevabile in tutta l’America Latina deriverebbe da una canzone in voga fra le truppe statunitensi che invasero il Messico nella guerra del 1846-48 (a seguito della quale gli Usa si presero, per un prezzo scandalosamente irrisorio, tutto il Messico settentrionale - 525.000 miglia quadrate, pari al 5% degli Stati Uniti odierni - cioè gli attuali Texas, Arizona, Colorado, Nuovo Messico, California settentrionale, Nevada, Utah e Wyoming) e il Rio Bravo (per gli *yanquis* è il Rio Grande) divenne il confine tra i due Stati. La canzone di cui trattasi aveva il verso, ripetuto varie volte, che faceva *green grow the ilics*, e dal *green grow*, pronunciato alla maniera *yanqui*, al *gringo* il passo è brevissimo. I Messicani definiscono gli Stati Uniti *gringolandia*. Per apprezzare la considerazione intrinseca nell’appellativo di *gringo* basti ricordare la frase dello scrittore *yanqui* Ambrose Bierce (1842-1913?), prima di recarsi in Messico dov’era in corso la Rivoluzione e dove scomparve: *Essere un gringo in Messico: questa sì che è eutanasia!* Secondo una radicata tradizione popolare, l’avrebbero fucilato uomini di Pancho Villa. Questa tradizione fu ripresa da Carlos Fuentes nel romanzo *El gringo viejo* (Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1985) e dal regista argentino Luis Adalberto Puenzo (n. 1946) nel film *Old Gringo* (anno 1989) interpretato, fra gli altri, da Gregory Peck (1916-2003), Jane Fonda (n. 1937), Jimmy Smits (n. 1955) e Pedro Armendariz Bohr jr. (1940-2011). Un’ultima notazione: nella tarda seconda metà del secolo scorso a Vera Cruz esistevano ancora *cantinas* popolari che esibivano all’esterno un “amorevole” cartello con la scritta “*No hay servicio para los yanquis*”. Si tratta di un sentimento assolutamente corrisposto: infatti per i *gringos* gli abitanti del Messico, e/o i loro immigrati negli USA, generalmente sono “messicani di merda”. Speculare è *gringo de mierda* o *pinche gringo* (traducibile come *gringo* del c...o).

aspettato: un massacro paragonabile a quello di Haiti quando gli schiavi africani si ribellarono ai padroni francesi.

La denominazione di *hacendado* dipendeva dall'estensione delle terre di cui si era proprietari: almeno 100 chilometri quadrati; altrimenti si era *ranchero*, più o meno ricco, più o meno benestante o più o meno povero. Alcuni latifondisti arrivavano a possedere anche 10 *haciendas*. Tuttavia molto ma molto di rado gli *hacendados* erano agricoltori o uomini di campagna: in realtà erano persone di città a cui gli introiti delle proprietà servivano a fare la bella vita. Inoltre i latifondisti tradizionali generalmente non avevano i capitali necessari per rendere più produttive le loro proprietà (quand'anche avessero voluto), che generalmente si caratterizzavano per un basso livello di produzione.

Le *haciendas* era spesso estremamente belle e ben protette da guardie armate e mura di cinta, le case padronali erano veri e propri palazzi lussuosi (non sempre all'insegna del buon gusto) con grandi saloni e giardini all'europea, in cui il proprietario con la famiglia generalmente risiedeva nei periodi di raccolto e/o per la chiusura dei conti. Attorno c'erano le capanne di mattoni imbiancati dove abitavano i *peones* e le loro famiglie. Non mancavano i casi in cui (oltre agli abusi sulle donne dei braccianti) il padrone, o l'amministratore, imponesse lo *ius primae noctis* (*derecho de pernada*).

Lo sviluppo delle ferrovie - innovazione tecnologica a suo tempo mal vista dal Presidente Benito Juárez García (1806-1872) per il timore che favorisse un'invasione statunitense - con una rete di oltre 19.000 km fu un poderoso strumento per la crescita delle ricchezze dei "padroni del Messico" grazie alle riduzioni dei costi e dei tempi per il trasporto delle merci. Però incise negativamente sull'incancrenita questione agraria facendo aumentare di molto il valore delle terre e quindi gli appetiti dei *tierratenientes* e di quanti intendevano diventarlo. Per questo il governo dette luogo a una vasta campagna di espropriazione delle terre dei *pueblos* e di ulteriore contrazione delle autonomie locali. Il risultato fu un enorme malcontento nelle zone rurali che, specie nel Morelos e nel Guerrero, predispose quanto necessario

per una vasta insurrezione contadina. Naturalmente tutto ciò da solo non sarebbe stato sufficiente a innescare la grande Rivoluzione, ma fu una delle concause.

In questa situazione si ebbe la conversione di parte della borghesia commerciale e finanziaria messicana in *hacendados* più modernizzanti rispetto ai *terratenientes* tradizionali, tuttavia il conseguente sviluppo capitalistico dell'agricoltura non portò alla loro eliminazione e alla fine si ebbe una vera e propria oligarchizzazione della borghesia agraria messicana, che non risolse per nulla i problemi agricoli del paese, ma li aggravò.

Le *haciendas* tradizionali avevano produttività basse e limitate a beni fondamentali, e inoltre incidavano sui livelli dei costi della forza-lavoro e sulla sua mobilità; rispetto agli interessi economici della produzione la loro cura primaria riguardava il controllo politico-sociale dei *peones*, per cui, benché fosse aumentata la domanda interna di mais e grano, nel complesso se ne ebbe una minor produzione e il Messico rimase dipendente dalla loro importazione. La dialettica instauratasi tra vecchi e nuovi *hacendados* ebbe conseguenze sociali a tutto campo: il più accentuato dinamismo dei nuovi venuti portò sia ad un incremento delle spoliazioni a danno dei *pueblos*, sia ad una situazione di minaccia per il mantenimento dei latifondi da parte degli *hacendados* tradizionali, atteso che - ai fini dell'espansione produttiva - l'interesse dei nuovi *terratenientes* consisteva nella dissoluzione delle *haciendas* tradizionali.

La dialettica tra le due componenti dell'oligarchia *terrateniente* si proiettava anche sul piano politico, giacché i *tradicionales* erano favorevoli al mantenimento del potere nelle mani di una ristretta *élite*, mentre i *modernos* auspicavano un assetto politico più ampio e maggiormente favorevole allo sviluppo economico capitalista (naturalmente senza radicalismi agraristi), consapevoli che l'eccessivo grado di concentrazione della proprietà terriera a scapito della produttività erano un ostacolo da eliminare.

Non è affatto casuale che ad avviare l'insurrezione del 1910 (a prescindere dalla sua successiva incapacità a controllarla) sia stato un ricchissimo esponente degli *hacendados modernos*, Madero.

In questo contesto di un paese prevalentemente agricolo, per la borghesia industriale restava poco spazio di potere politico ed economico, e da qui la necessità di mettersi sotto l'ombrello protettivo del governo, cioè di Díaz.

Lo sviluppo dei commerci incentivò quello della marina mercantile nonché la costruzione di cantieri navali e imbarcazioni. Fu inaugurata la *Academia Naval* (1987), vennero costituite imprese di navigazione per il Golfo del Messico, transatlantiche e per il Pacifico. Nuovo impulso fu dato ai porti, come Veracruz, Salina Cruz e Tampico. Contemporaneamente fu sviluppato il collegamento ferroviario tra essi e l'interno del paese.

Gli assetti socio-economici erano eterogenei, tanto a livello globale quanto con riferimento ai vari Stati della federazione messicana (31 oggi, più il *Distrito Federal* sede della capitale): queste eterogeneità, come si dirà appresso, avrebbero influito sulla composizione della partecipazione di massa alla rivoluzione a livello locale.

Al pari del resto dell'America Latina il Messico conobbe ad un certo punto un rapido sviluppo della classe media, tuttavia questo fenomeno si rivelò foriero di grossi problemi politici per la stabilità del sistema. Le ovvie aspirazioni di crescita politica, sociale ed economica di questa nuova realtà erano bloccate dalla mancanza di dialettica politica e di una qualche forma di parlamentarismo (esistente invece in altri paesi latino-americani ed utile ad assorbire talune tensioni), nonché dall'essere l'economia nelle mani di una ristretta oligarchia di regime e di investitori stranieri, statunitensi ed europei (britannici, tedeschi, francesi e spagnoli), peraltro in fortissima concorrenza fra loro. Il fatto è che la centralizzazione porfirista aveva subordinato tutti i poteri dello Stato (compreso quello giudiziario) all'esecutivo, e in definitiva al Presidente, col risultato che i diritti dei cittadini sanciti dalla Costituzione restavano del tutto disapplicati.

La più intensa concorrenza tra gli investitori stranieri nell'economia messicana coinvolgeva Stati Uniti e Gran Bretagna, particolarmente dopo il 1900 a seguito della scoperta di pozzi petroliferi. Al riguardo erano forti gli interessi del *Pearson Trust*, di cui era *dominus* il britannico Weetman Pearson, poi l'° visconte di Cowdray

(1856-1917). Egli fondò *El Aguila Oil Company* che arrivò a controllare il 58% della produzione petrolifera messicana.

La grande rivale era la statunitense *Standard Oil*. I tentacoli di quest'ultima - che controllava la maggior parte delle ferrovie e le linee di navigazione tra New York/New Orleans e Vera Cruz - tendevano ad assoggettare agli Stati Uniti l'economia messicana e ad allontanarla dall'Europa. Uno strumento al riguardo consisteva nella diversa calibratura delle tariffe di trasporto navale e ferroviario: quelle per le esportazioni messicane erano assai superiori alle tariffe per il trasporto di merci dagli Stati Uniti verso il Messico, di modo che i prodotti messicani non potevano competere con quelli statunitensi, ed analogo gioco tariffario valeva per i prodotti europei che entravano in Messico.

Il vigoroso ingresso del capitale statunitense in Messico rispondeva alla specifica situazione dell'economia nordamericana tra il 1893 e il 1896: essa si era bloccata in una crisi di sovrapproduzione, per cui diventava necessario estendere il mercato, e quindi il "quarto potere" fece in modo che l'opinione pubblica *yanqui* da isolazionista che era diventasse favorevole all'espansione imperialista. Da qui la guerra contro la Spagna per Cuba (1898), l'intervento a favore della secessione di Panamá dalla Colombia (1903), l'intervento golpista in Nicaragua (1909).

Il Messico non poteva sfuggire alla rete di interessi economico-politici di Washington, e difatti lo "zampino" statunitense influì - in base alle variabili convenienze nei singoli momenti storici - sulla caduta di Díaz, sull'avvento di Madero, sulla sua caduta e morte, sull'isolamento di Huerta, sulla vittoria di Venustiano Carranza e sulla sua fine a vantaggio di Álvaro Obregón.<sup>xviii</sup> Con l'indebolimento imperiale britannico, col peso dei debiti verso gli USA durante la I Guerra mondiale, la concorrenza europea in Messico verrà meno.

Díaz cercò di reagire alla politica del capitalismo statunitense, sia nel campo petrolifero sia in quello ferroviario, ma a prezzo di alienarsi progressivamente il

<sup>xviii</sup> Nonché sull'assassinio di Pancho Villa.

potente e scomodo vicino.<sup>xix</sup> Comunque non aveva molta scelta: nel sec. XX gli investitori statunitensi non erano più quelli di prima, bensì grandi *trusts* con tendenze monopolistiche e meno propensi, rispetto alle compagnie europee, ad accettare soci messicani secondo i *desiderata* di Díaz.

Riguardo al primo di quei settori favorì la creazione della *El Aguila Oil Company*; per il secondo settore fece nascere i *Ferrocarriles Nacionales de México* nel 1907-08. Se si considera che nel 1910 il Messico era il settimo produttore mondiale di petrolio (3.352.807 barili) e che l'anno successivo la produzione fu più che quadruplicata (14.051,643 barili), è ovvio che la svolta filobritannica di Díaz cozzasse con gli interessi economici (e politici) statunitensi, e che a Washington prendessero corpo le idee sulla necessità di un cambio di regime nel Messico. E difatti che di lì a poco gli Stati Uniti avrebbero appoggiato Madero.

Ad aggravare la situazione di Díaz di fronte agli Stati Uniti ci furono anche alcune sue velleitarie manifestazioni di indipendenza, come il fatto di aver accolto amichevolmente José Santos Zelaya (1853-1919), ex Presidente del Nicaragua rovesciato per volere statunitense, e di aver rifiutato la proroga al contratto di locazione di un posto di rifornimento carbonifero per la marina statunitense nella Baja California.

*Dulcis in fundo* il trionfo già della rivolta maderista e poi di quella contro il generale Victoriano Huerta va attribuito a un fattore in genere poco considerato: la debolezza militare dell'esercito federale messicano, di gran lunga inferiore agli altri dell'America Meridionale. La diffidenza congenita di Díaz, salito al potere dopo un *golpe* militare, era rivolta anche all'esercito e quindi reputò opportuno fare molto poco per rafforzarlo, tanto costituiva pur sempre una forza repressiva rispettabile verso ribelli male armati o addirittura disarmati. Ma una volta che i nemici del regime si fossero organizzati, ed avessero conseguito buoni armamenti, per l'esercito

<sup>xix</sup> Non è sicuro che la frase sia di Pancho Villa, ma in Messico è molto nota: *iAy, pobre México tan lejos de Diós y tan cerca de los Estados Unidos* (Povero Messico, così lontano da Dio e così vicino agli Stati Uniti).

sarebbe stata dura averne ragione e infatti alla fine fu sbaragliato, sotto Díaz e sotto Huerta.

La grande differenza tra l'esercito messicano e quelli degli altri paesi latino-americani stava nel fatto che essi avevano nemici nei paesi confinante e non furono rare le guerre interstatali, come nei casi di Argentina, Brasile Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia, Perú.

Del tutto particolare, invece, la situazione messicana perché il più recente conflitto internazionale che aveva coinvolto il paese era stato l'intervento francese del 1862-1867, inizialmente sostenuto da Gran Bretagna, Spagna e Austria-Ungheria, che aveva dato un effimero trono a Massimiliano d'Asburgo (1832-1867).

I concreti problemi militari del Messico porfirista erano situati a nord e a sud, ma non avevano nulla a che fare con operazioni armate o grandi o classiche. Sul primo versante c'era da contrastare le ricorrenti scorrerie degli Apaches e le frequenti ribellioni degli *indios* Yaquis e Mayos nello Stato di Sonora; nel sud il problema maggiore, anche perché incancrenito, stava nella difficilissima "pacificazione" dei Mayas, la cui "turbolenza" durò per tutto il Porfiriato.

Sul piano internazionale sempre al sud, dove il Messico confina con piccole Repubbliche incapaci di costituire una vera minaccia diretta, tuttavia esistevano problemi col Guatemala, problemi che se non contenuti avrebbero potuto portare a sviluppi pericolosi in quanto suscettibili di causare turbolenze nell'area e quindi di fornire spunti alla sempre incombente possibile interferenza di Washington. In quell'ambito Díaz aveva di fronte a sé tre compiti:

1) definire le questioni di frontiera col Guatemala che ambiva ad annettersi il Chiapas, crocevia di emigrazioni; già quando nel 1880 era divenuto Presidente del Guatemala Justo Rufino Barrios (1835-1885), costui aveva esteso le pretese guatemalteche notificando a Díaz l'intenzione di unificare sotto il suo comando le altre quattro Repubbliche centro-americane, cioè Nicaragua, El Salvador, Costa Rica e Honduras: le prime tre si opposero e chiesero aiuto al Messico, cosa che Díaz fece prontamente, costituendo un corpo di spedizione di 18.000 uomini, ma la tensione si dissolse con la morte di Rufino Barrios, caduto in combattimento nella città salva-

doregna di Chalchuapa; poi venne un altro dittatore, Manuel José Estrada Cabrera (1857-1924), con le stesse pretese ed appoggiato dagli Stati Uniti;

2) fare in modo che le ricorrenti lotte tra i rissosi paesi centro-americani non arrivassero a provocare un conflitto di portata tale da influire sulla stabilità politica del Messico o, Dio ne scampi, motivare un intervento militare statunitense;

3) mantenere sui predetti paesi una certa influenza del Messico che, almeno in qualche modo, facesse da contrappeso alle crescenti mene di Washington rafforzatesi con la firma del trattato sul canale di Panamá (1903).

Per il Messico la minaccia diretta poteva provenire solo dalla lunga frontiera settentrionale con gli USA ma, quand'anche lì fosse scoppiata una guerra, la potenza industriale statunitense era tale da garantire al Messico una sicura e rapida sconfitta sul campo. Di modo che l'eventuale rafforzamento dell'esercito, anche utilizzando al massimo le potenzialità messicane, sarebbe stato perfettamente inutile. Semmai gli *yanquis* se la sarebbero poi dovuti vedere con la guerriglia, come era accaduto ai Francesi di Napoleone III (1808-1873).

A Díaz ed ai suoi sostenitori più avveduti era chiaro che un intervento militare degli Stati Uniti avrebbe potuto concretizzarsi solo per due fattori: a) il verificarsi di conflitti interni che mettessero in pericolo gli investimenti *yanquis*; b) l'instaurarsi tra il Messico e potenze europee di rapporti tali da costituire un pericolo per la sicurezza statunitense.

Per tali ragioni un eccessivo rafforzamento dell'esercito avrebbe potuto essere di incentivo per *golpes* militari e conseguenti disordini interni, così ricadendosi nell'ipotesi sub a); inoltre tale rafforzamento avrebbe richiesto necessariamente l'intervento massiccio di consiglieri militari europei, fonte di vincoli con le potenze da cui essi provenivano, in modo da porre i presupposti per l'ipotesi sub b).

A questo punto in teoria i legami con l'Europa potevano essere solo economici, ma non militari (oppure non pericolosamente militari). Tuttavia anche questo non era privo di problemi, giacché apriva la strada a pericolose concorrenze tra investitori statunitensi e stranieri; pericolose perché per Washington fattori economici e fattori politici (anche allora) andavano di pari passo.

Nei singoli Stati, oltre all'esercito federale, esistevano milizie locali da essi pagate (forze eminentemente repressive, o, negli Stati del nord, utili per la lotta ad Apaches e Yaquis). Per l'esercito Díaz non spendeva molto, e in più il reclutamento delle truppe avveniva mediante la leva forzata a carico di povera gente sottoposta a condizioni durissime una volta arruolata. Nel 1910 la composizione ufficiale dell'esercito federale, frutto di una progressiva riduzione degli effettivi, risultava essere la seguente: 7 generali di divisione, 39 di brigata, 53 brigadieri generali, 510 *jefes*, 756 ufficiali, 23.065 soldati di truppa, per un totale di 25.430 uomini. Si tratta però di dati fittizi perché gli storici, accertato che moltissimi soldati, seppur risultanti dagli incartamenti, non ricevettero mai e poi mai lettere o comunicazioni dai familiari, ritengono che si trattasse di militari "fantasma", e riducono la stima complessiva dell'esercito federale a qualcosa tra i 14.000 e i 18.000 effettivi. Anche per cavalli e foraggi andrebbe fatta un'analoga riduzione, giacché spesso i primi o non esistevano o lo erano in numero ridotto, e comunque i foraggi risultavano consumati troppo celermente. I soldi inerenti a salari della truppa, cavalli e foraggi venivano incamerati dagli alti gradi, così se ne stavano quieti e non coltivavano aneliti golpisti, in base alla logica contadina di Díaz secondo cui il cane non può prendere un altro osso finché ne abbia uno in bocca.

Tuttavia nella seconda fase della Rivoluzione, cioè quella contro Huerta dopo la morte di Madero, l'esercito federale aveva raggiunto (per forza di cose) una ragguardevole consistenza: tra i 45.000 e i 50.000 uomini. E difatti all'epoca la lotta fu ben più dura rispetto a quella che sconfisse Díaz.

Tuttavia i compiti affidati al piccolo esercito del Porfiriato erano a dir poco giganteschi. Dovevano vigilare sulle linee ferroviarie, sui porti, sulle frontiere, sulle dogane, sui centri urbani di maggior importanza, sulle miniere, sui campi petroliferi, contenere le agitazioni degli *indios* e poi di contadini ed operai. Comunque quest'esercito dai ranghi ridotti era bene e modernamente armato: fucili Mauser, Lebel, Krag, Springfields e il nuovo semiautomatico messicano Mondragón; mitragliatrici Hotchkiss, Lewis, Madsen, Vickers e Maxim; artiglieria Schneider-Carnet e Saint-Chamond Mondragón.

Molto più efficienti erano i membri del corpo dei *rurales*,<sup>xx</sup> ben pagati, ben addestrati e spietati, tuttavia contavano solo alcune migliaia di uomini (il loro numero massimo fu di 4.000 unità e sembra che all'epoca della rivoluzione fossero solo 2.500); quindi non costituivano un reale contrappeso all'esercito. Ogni Stato aveva anche i propri *rurales*.

### *Le peculiarità del Messico settentrionale*

Una più articolata dialettica politico-economica tra le classi sociali esisteva negli Stati del nord ed in particolare in Chihuahua, Sonora e Coahuila, che d'altro canto furono il fulcro dell'attività rivoluzionaria. Per gli Stati del sud, essenzialmente agricoli e dalla composizione di classe meno eterogenea, vale quanto dianzi detto sulla questione agraria.

Gli Stati del nord, veri e propri territori di frontiera perché lontanissimi dalla capitale e teatro di frequenti incursioni degli *indios* Comanches e soprattutto Apaches, prima dell'avvento al potere di Díaz avevano goduto di una rilevante autonomia, al cui interno si erano affermati alcuni *caudillos terratenientes*,<sup>xxi</sup> come i Terrazas

<sup>xx</sup> Furono sciolti nel 1914, dopo la sconfitta di Huerta, ricostituiti negli Anni Venti fino agli Anni Cinquanta, e poi di nuovo ricostituiti nel 1970. Erano "specialisti" nell'applicazione arbitraria della *Ley de fuga*, che autorizzava ad uccidere il prigioniero se avesse cercato di scappare. Era abituale per i *rurales* uccidere a piacimento e poi dichiaravano che c'era stato un tentativo di fuga. Resi celebri da film e fumetti, indossavano come uniforme il pittoresco vestito del *ranchero* messicano, oggi confuso con quello del *charro* (il cavaliere abile nei giochi equestri, o *charrería*): pantaloni lunghi fino al tacco dello stivale borchiate lateralmente, giacchetta corta adornata allo stesso modo, *sombrero* a tesa larga, di panno o paglia fina. E ovviamente sciabola, fucile e revolver.

<sup>xxi</sup> Questo uno dei problemi ereditato dall'epoca coloniale. Citando Carlos Fuentes (*Tutti i soli del Messico*, Il Saggiatore, Milano 1998, p. 82): «La distanza fra corona e colonia, tra legalità ufficiale realtà concreta, fra autorità esercitata in modo legittimo e abusi de facto, creò un tremendo vuoto nelle istituzioni coloniali del Messico. Ma la politica, più ancora che la natura, aborrisce il vuoto, e quello messicano fu rapidamente colmato dai capi politici locali e dai loro clan - famiglie, soci d'affari, compari, guardie del corpo, assassini prezzolati, amanti - che governavano già gran parte del Messico, molto lontani dalla volontà del re a Madrid o persino dal viceré a Città del Messico, imponendo i loro capricci personali su leggi pubbliche

a Chihuahua e i Pesqueira a Sonora; il Coahuila all'epoca di Juárez era stato egemonizzato da Santiago Vidaurri Valdéz (1809-1867), ma avendo commesso l'errore di schierarsi con l'effimero impero di Massimiliano d'Asburgo era finito davanti al plotone d'esecuzione (o, come si dice in Messico, *al paredón*, cioè il muro della fucilazione). In tal modo la situazione nel Coahuila fu diversa da quella in Chihuahua e Sonora.

Ovviamente Díaz iniziò una vasta azione per levare sempre più spazio al potere autonomo di questi *caudillos*, non già per eliminarli ma per congregarli, con le buone o con le cattive, nel sistema da lui creato. Contemporaneamente si ebbe un notevole progresso economico dovuto a forti investimenti statunitensi, che nel 1902 superavano il 22% del totale di quelli nordamericani in Messico. Questo fu causa di trasformazioni sociali e politiche.

Una delle caratteristiche di tali zone, che ne rafforzavano i sentimenti di autonomia, era l'essere sede di colonie militari originariamente costituite verso la metà del sec. XVIII su impulso della Spagna, per realizzare un maggior popolamento di quelle lande in buona parte spopolate e per creare avamposti contro le incursioni di Comanches ed Apaches. Gli abitanti di queste colonie - a fronte del diritto-dovere di intervenire contro le predette incursioni - godevano di privilegi sconosciuti agli abitanti dei *pueblos* del centro e del sud. Erano proprietari individuali delle terre e potevano liberamente comprarne altre ed alienarle. Queste colonie godevano altresì di ampi margini di autonomia organizzativa.

Verso il 1885 si era posto fine alle incursioni degli *indios* nomadi, il nord messicano diventò tranquillo (almeno sotto questo profilo) e le colonie militari persero scopo ed importanza. In quell'anno, inoltre, c'era stato un notevole incremento di linee ferroviarie, che realizzarono il collegamento tra gli Stati del nord, il resto del paese e gli Stati Uniti. La conseguenza fu l'accrescimento del valore delle terre, la cupidigia verso di esse da parte di investitori messicani e stranieri, come pure dei

*e istituzioni. Questo sistema di patrocinio patrimoniale [...] continua a essere proficuo a ogni livello in tutto il Messico e l'America latina».*

*caudillos* “dimezzati”. Il corollario fu un'ondata di espropriazioni che non lasciarono indenni neppure le colonie militari. Un'altra potente causa di estremo malcontento fu la perdita dell'autonomia organizzativa municipale che, secondo alcuni storici, produsse effetti peggiori della perdita di terre.

Negli Stati del nord l'assoggettamento servile dei *peones* delle *haciendas* ed i problemi del loro irrisolvibile indebitamento erano ormai poco diffusi agli inizi del sec. XX, perché lo sviluppo dell'attività estrattiva e dell'industria offriva opportunità di lavoro alternative e migliori: resisteva però in alcune *haciendas* di Chihuahua, Sonora e Durango. Nelle altre invece la figura del *peón* fu sostituita da lavoratori residenziali, stratificati in relazione a salario e diritti, di modo che non mancarono i contadini del gruppo più favorito che raggiunsero buoni standard di benessere.

Tuttavia, per quanto la situazione dei contadini del settentrione fosse migliore che nel resto del paese, le relazioni con la proprietà erano spesso conflittuali. In definitiva l'oppressione agraria era di due tipi: o brutalmente schiavizzante, come nel sud, o non aliena da forme di paternalismo come nel nord e nel centro. Soltanto che la grande estensione raggiunta dalle *haciendas* nei territori dove era esistito il secondo tipo di oppressione ne rendeva impossibile la perpetuazione: anche lì ormai gli *hacendados* non vivevano più nelle *haciendas* e i dipendenti erano troppi perché si potesse realizzare la conoscenza reciproca che stava alla base del paternalismo. Inoltre, venuta meno la minaccia degli *indios* nomadi, l'*hacendado* non doveva più fornire la corrispondente protezione, altro elemento di base del paternalismo. A tutto ciò si aggiunga che i più elevati salari offerti dalle fattorie oltre frontiera incoraggiavano l'emigrazione.

Nelle zone in cui la situazione dei contadini era meno pesante (esempio tipico era la zona coahuilense di La Laguna) allo scoppio della Rivoluzione i contadini residenti nelle *haciendas* che presero le armi non lo fecero contro i loro *hacendados*, ma insieme ad essi.

Poiché nelle terre del nord l'acqua non era abbondante e l'agricoltura non poteva svilupparsi eccessivamente, aveva assunto dimensioni notevoli l'allevamento del bestiame, per uso interno e per esportazione verso gli Stati Uniti. Conseguen-

temente si era formato un gruppo sociale che avrebbe svolto un ruolo importante nella Rivoluzione e che invece nel centro-sud era di consistenza e importanza limitata: i *vaqueros*. Generalmente costoro erano ben armati, proprietari del proprio cavallo, meglio pagati dei contadini, a volte proprietari di capi di bestiame a cui veniva concesso di pascolare nelle terre delle *haciendas*. Costituivano una classe rurale a sé stante e privilegiata.

Il fenomeno inflattivo scatenatosi prima della Rivoluzione favorì gli investimenti stranieri e nazionali, ma il suo risvolto furono la caduta del livello salariale della classe media e del proletariato industriale, nonché l'estrema difficoltà ad investire per la classe media, poiché le banche dettero una vigorosa stretta alla concessione di crediti. Riguardo ai problemi della classe media settentrionale, la politica di Díaz finì con l'orientarsi verso l'allentamento sia della separazione tra potere politico e potere economico sia della stretta politica in precedenza imposta alle oligarchie del nord, premiandone la fedeltà politica. Così avvenne che questi oligarchi poterono rioccupare posizioni politiche e governative regionali e locali (ma altresì nazionali) che fino a poco prima erano state aperte alla classe media.

Tuttavia la scintilla a cui si deve l'esplosione della "polveriera" messicana non fu affatto la variegata questione sociale, bensì una questione politica che rispetto ad essa appariva di minor momento: l'affermazione dell'antirielezionismo contro l'ennesimo ripresentarsi di Díaz alle elezioni per la Presidenza. Nel Messico settentrionale parteciparono alla Rivoluzione importanti settori di tutte le classi sociali, a differenza di quanto avvenne nel centro-sud, dove la partecipazione fu essenzialmente contadina con l'aggiunta di alcuni sporadici intellettuali urbani di sinistra.

### *I paesi latino-americani davanti alla rivolta maderista e le ripercussioni intellettuali*

Le rappresentanze diplomatiche del Sud America in Messico avevano chiari due aspetti politici: la stabilità attuata, anche con sistemi sanguinosi da don Porfirio appariva tale fino a quando egli avesse tenuto in mano le redini della società; invece

dopo di lui la precarietà sarebbe diventata dominante e il futuro era del tutto aperto.

Il lungo Porfiriato aveva reso migliore l'immagine del Messico agli occhi dei Latino-americani, ma non aveva fatto dimenticare alle cancellerie continentali la consolidata visione, derivata da 100 anni di convulsioni e di lotte armate, di un paese *bronco*<sup>xxii</sup> y *violento*, disordinato e propenso all'anarchia. D'altro canto il continente di lingua castigliana e portoghese era dominato da governi conservatori quasi tutti alleati della Chiesa cattolica, bestia nera dei rivoluzionari messicani.

Inizialmente lo scoppio della rivolta maderista non destò soverchia preoccupazione, confidandosi nella più che sperimentata capacità repressiva di don Porfirio; ma stavolta egli era vecchio e stanco, e dopo solo 6 mesi dall'inizio della rivolta si dimise e riparò all'estero. Allora quella mal riposta fiducia venne sostituita da una più articolata gamma di sentimenti: spavento, stupore, curiosità, inquietudine; invece nelle ancor piccole opposizioni di sinistra emersero ammirazione, entusiasmo, speranza. Poiché è sempre valido il detto "meglio prevenire che reprimere" gli Stati Uniti, nel periodo centrale della Rivoluzione messicana, provvidero a diffondere nelle capitali sudamericane opuscoli e pellicole di propaganda controrivoluzionaria.

Il *golpe* di Huerta contro Madero aveva ricevuto l'appoggio di Henry Lane Wilson (1857-1932), ambasciatore del Presidente Usa William Howard Taft (1857-1930), il però quale fu subito sconfessato dal nuovo Presidente, Woodrow Wilson (1856-1924), cosicché Huerta si trovò senza copertura internazionale in quanto le reazioni delle cancellerie sudamericane erano state notevolmente fredde e diffidenti: niente riconoscimenti diplomatici al nuovo regime e ordine ai capi delle rispettive legazioni di non partecipare ad atti ufficiali tali da poter far pensare a riconoscimenti di fatto. Unica eccezione fu il plenipotenziario brasiliano José Manoel Cardoso de Oliveira (1865-1962) che, ideologicamente affine a Huerta, vedeva in lui l'incarnazione del motto *Ordem e Progresso* stampato sulla bandiera del Brasile.

<sup>xxii</sup> Rozzo.

Non è molto noto quali siano state le ripercussioni della Rivoluzione messicana nella parte più avvertita dell'America Latina. È invece abbastanza risaputo che nessuno tra i rivoluzionari messicani considerò gli avvenimenti del suo paese idonei a costituire da modello per altri paesi del continente, e tanto meno per il resto del mondo. Conseguentemente non ci fu alcun tentativo di esportazione. Si è quindi pensato per molto tempo che la Rivoluzione messicana fosse rimasta senza conseguenze in America Latina. Recenti studi hanno invece rivelato che quel sommovimento influì su intellettuali e settori maggiormente acculturati come la classe media e il mondo studentesco. La prima attività finalizzata a influenzare positivamente le opinioni pubbliche continentali probabilmente risale alla Presidenza di Venustiano Carranza, poi continuata dai successori.

Ovviamente vari intellettuali cominciarono a riflettere su quanto avveniva in terra messicana, e stranamente - trattandosi di paese lontanissimo dal Messico non solo in termini geografici - l'interesse maggiore si sviluppò in Argentina, ormai paese di immigrati ed all'epoca potentemente orientato verso l'Europa. In Argentina si interessò molto alla Rivoluzione messicana il noto scrittore e politico di sinistra Manuel Baldomero Ugarte (1875-1951), nel quadro delle crescenti preoccupazioni indotte dal sempre più avanzante imperialismo statunitense. Baldomero Ugarte, fautore di una confederazione latino-americana capace di opporsi agli Stati Uniti, vedeva nella Rivoluzione messicana quanto meno una delle prime manifestazioni di nazionalismo latino-americano senza pavidità verso Washington. Pavidità che invece egli inizialmente, ma sbagliando, attribuì a Madero salvo modificare il giudizio a seguito del *golpe* di Huerta. Le sue simpatie politiche si orientarono quindi verso Venustiano Carranza e dettero luogo alla creazione di un *Comité Pro-México* che fu attivo in Argentina, Chile e Uruguay coinvolgendo importanti figure intellettuali di questi paesi nelle manifestazioni di appoggio alla Rivoluzione messicana e di opposizione agli Stati Uniti.

Non era difficile rendersi conto che fra le componenti di quella Rivoluzione c'era anche una rivendicazione di sovranità nazionale nei confronti degli Stati Uniti. Questione a cui tutta l'America Latina (a parte i cosiddetti *vendepatria*) è sempre stata sensibilissima.

A Baldomero Ugarte va aggiunto il socialista José Ingenieros (1877-1925), argentino ma nato a Palermo, interessato dalle componenti socialiste di rivoluzionari messicani come Felipe Carrillo Puerto (1874-1924) nello Yucatán e dall'azione della *Confederación Regional de Obreros Mexicanos* (CROM), attiva sotto le Presidenze di Obregón Calles.

Diverso dalle valutazioni di Baldomero Ugarte e di Ingenieros fu il giudizio dell'intellettuale marxista peruviano José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930), che giustamente non vide nel complesso della Rivoluzione messicana caratteri tali da farla considerare socialista; e difatti per lui si trattava, più correttamente, di una rivoluzione "democratico-borghese", per vari aspetti interessante ma non di taglio socialista.

Terminiamo questa esposizione con un caso importante: il Brasile, la cui stampa seguì con una certa attenzione gli avvenimenti messicani, inizialmente attraverso una fitta serie di note telegrafiche e la riproduzione di articoli di corrispondenti di giornali stranieri operanti in Messico, nonché di giornalisti brasiliani. Nella fase maderista la rivolta fu vista positivamente poiché orientata verso una dittatura; ma quando apparve chiaro non trattarsi solo di una sollevazione guidata da borghesi liberali - con particolare riguardo all'emergere del movimento zapatista - allora il tono di molti giornali cambiò radicalmente. D'altro canto mentre in Messico gli eserciti popolari davano il meglio di sé, in Brasile erano in atto importanti e pericolose mobilitazioni rurali. Poi con la vittoria di Carranza e la sua azione "normalizzatrice" il Messico ricominciò, piano piano, ad essere un paese rispettabile.

### *Il caudillismo messicano*

Già oggetto di alcuni cenni all'inizio del presente scritto, questo argomento merita qualche approfondimento e qualche ricostruzione, appartenendo sempre all'eccezionalità della Rivoluzione messicana nel continente latino-americano.

Il collasso dello Stato porfiriano ovviamente incise sulle connessioni tra gli elementi sociali fino ad allora dominati da don Porfirio, cosicché *caciques* locali e nazionali, come pure capi militari, poterono appropriarsi di settori dell'apparato

politico gestendoli in modo quasi indipendente tenuto conto del caos in cui era caduto il Messico dal 1913. In fondo anche Villa e Zapata<sup>xxiii</sup> erano dei *caudillos*.

A quel punto c'erano tutti i presupposti per l'avvento del *caudillismo* a livello nazionale. Tant'è che quando dal 1917 si formarono vari partiti politici guidati o appoggiati da *caudillos*, come il *Partido Nacional Constitucionalista* (1916), carranzista; il *Partido Cooperativista Nacional* (1917), sostenuto da Álvaro Obregón; e il *Partido Nacional Agrarista* (1920), dell'ex zapatista Antonio Díaz Soto y Gama (1880-1967), pur essendo tra loro rivali, essi erano tutti subordinati al *caudillo* nazionale del momento. La mancata tematizzazione del potere politico nato dalla Rivoluzione faceva parte delle insufficienze ideologiche caratterizzanti tutte le componenti rivoluzionarie, per cui di fatto in quella vincitrice si affermò la centralizzazione del potere nella figura di Venustiano Carranza, autointitolatosi *Primer Jefe del Movimiento Revolucionario* e, di conseguenza, nell'oligarchismo dei *caudillos* del nord.

Nel 1916-17 tra i costituenti il dibattito si incentrò fra parlamentarismo e presidenzialismo, e qui la vittoria fu di Carranza, ovviamente fautore di un presidenzialismo di vasta portata. Negli Anni Venti e Trenta il sistema politico nato dalla Rivoluzione era ancora in fase di assestamento e, date le caratteristiche del contesto messicano, era naturale che i vari particolarismi e *caudillismos* fossero lunghi

<sup>xxiii</sup> Il movimento di Zapata è sempre stato vittima dell'impostazione marxiana secondo cui dalla classe contadina non provengono idee e personaggi capaci di affrontare autonomamente la questione nazionale, di modo che la sua partecipazione a questo risultato può avvenire solo nel quadro di un'alleanza o con frazioni della borghesia o con la classe operaia. Si tratta di uno stereotipo di lunga durata ma non più sostenibile. Lo zapatismo ebbe un proprio progetto di nazione e nei territori controllati (quindi non solo nello Stato di Morelos) stabilì un governo e un'amministrazione - militare, politica, economica, amministrativa e giustiziale. La sua peculiarità stava nel recupero delle autorità tradizionali dei *pueblos* e nell'autonomia municipale. E quando sotto l'egida della *Soberana Convención de Aguascalientes* gli zapatisti occuparono Ciudad de México e dintorni insieme ai villisti parteciparono allo sforzo per gestire questo potere. La loro sconfitta va attribuita alle vicende militari e politiche, non già a una presunta incapacità di classe. La sconfitta di Villa significò anche quella dello zapatismo, ma non va dimenticato che tanto villismo quanto zapatismo erano stati espressione di Stati regionali emergenti e in lotta per conseguire l'egemonia sul processo rivoluzionario nazionale.

dall'integrazione, disperdendosi e frantumandosi in poteri ed interessi locali contrapposti i cui problemi venivano affrontati a colpi d'arma da fuoco.

Anche sull'organizzazione delle forze del lavoro stesero i loro tentacoli i *caudillos*. Carranza e Obregón favorirono nel 1918 la nascita della *Confederación Regional de Obreros y Campesinos* (CROC), che creò l'anno dopo il *Partido Laborista Mexicano* (PLM). Proseguì più forte che mai in questa fase del *caudillismo* la forte contrapposizione tra lavoratori agricoli (rappresentati dal *Partido Agrarista*) ed i raggruppamenti operai (rappresentati dalla *Confederación Regional Obrero Mexicana*-CROM, fondata nel 1918) che già aveva contrassegnato la fase della lotta armata tra Carranza-Obregón e Villa-Zapata.

Dopo l'uccisione di Obregón nel 1928 era in atto una crisi politica e sindacale per cui Calles, nella ricerca di una stabilizzazione che consentisse ai suoi fedeli (cioè anche a lui) di restare al potere, optò per la creazione di una forza politica capace di conglobare i superstiti capi "rivoluzionari", ad assumere il controllo della società messicana e contemporaneamente a sancire la sua supremazia come rappresentante supremo della Rivoluzione (sulla scia di Carranza). Nasceva quel tipico "mostro" politico esclusivo del Messico che fu inizialmente il *Partido Nacional Revolucionario* (PNR) nel 1929: il partito unico in termini di fatto. Inizialmente si trattò di un coacervo di forze politiche sottoposte a un *Comité Ejecutivo Nacional* a sua volta assoggettato a Calles. Lo si volle come partito "predominante" in quanto partito dello Stato.

Il Presidente Cárdenas, in ragione dell'ostilità della mai morta, o sempre risorgente, estrema destra messicana, come pure per le mutate condizioni politico-sociali del paese, alla fine degli Anni Trenta decise per una ristrutturazione partitica, e nel 1938 si riunì l'apposita *Asamblea Constitutiva* del nuovo partito denominato *Partido de la Revolución Mexicana* (PRM), che riuniva grandi forze popolari sulla base di un *Pacto de Unión y Solidaridad* firmato dai rappresentanti dei quattro settori fondamentali del Messico di allora: operaio, militare, contadino e popolare. La differenza tra il PNR e il PRM stava nel fatto che la costruzione di Calles era un

“partito di partiti”, mentre il PRM era un partito di settori della società. Mediante questo strumento lo Stato controllò il mondo operaio e il mondo contadino.

Un ulteriore processo organizzativo portò nel 1946 alla formazione del *Partido Revolucionario Institucional* (PRI) che proseguì la politica, non più di taglio cardenista, del nuovo Presidente Manuel Ávila Camacho (1897-1955): i progressisti seguaci di Cárdenas vennero sostituiti o emarginati a vantaggio di nuovi politici “pragmatici e meno legati a schemi ideologici” (cioè filocapitalisti *tout court*), si ridusse l'importanza delle organizzazioni operaie e il settore militare uscì dal partito. Cominciava la fase del presidenzialismo senza caudillismo, e il Messico sotto la pluriquarantennale guida del PRI iniziava la navigazione verso il disastro attuale.

#### *Come l'eccezionalità messicana fu recepita nel cinema italiano*

Questa eccezionalità rispetto al resto del continente latino-americano è stata ripresa dal cinema; innanzi tutto da quello messicano nella sua “età d'oro” (1936-1959) che ispirandosi a quei sanguinosi anni ha prodotto autentici capolavori visuali (anche relativamente a singoli fotogrammi).

Pur tuttavia non era tutto oro quel che riluceva, perché l'industria cinematografica messicana non poteva sfuggire alle determinazioni ideologiche del Messico post-rivoluzionario, e quindi alla burocratizzazione-istituzionalizzazione indotta dall'egemonia del *Partido Revolucionario Institucional*.

Contenutisticamente fu una cinematografia che, attraverso cavalcate-sfilate di treni pieni di miliziani e *soldaderas*-fucilazioni-cannoneggiamenti-cariche di cavalleria-melodrammaticità a piene mani, esaltava sì la violenza rivoluzionaria *del tempo passato*, ma quasi in termini folklorici ed i suoi risultati venivano collocati nel quadro dell'istituzionalizzazione rivoluzionaria in corso. In Messico qualcuno ha scritto che questo cinema mentiva dando l'apparenza di dire la verità.

Si trattò di pellicole orientate ad addomesticare l'immagine della Rivoluzione depoliticizzandola, e quindi relegando la lotta armata di quegli anni (essenzial-

mente limitandola alla contrapposizione con Díaz e Huerta) al livello di pittoresco episodio del passato, benché ricco di eroismi. Le immagini filmiche di questa Rivoluzione (peraltro stupende) finiscono con l'essere solo immagini.

Poi ha fatto seguito soprattutto la cinematografia italiana dei turbolenti Anni Sessanta, da noi caratterizzati da situazioni apparentemente prerivoluzionarie. Il suo interesse non si è incentrato su altri moti latino-americani, nemmeno sulla Rivoluzione cubana, bensì specificamente sulla Rivoluzione messicana, la cui utilizzabilità derivava dalla sua particolare forza come metafora politica.

Questa cinematografia - formalmente rientrante nel generico filone degli "spaghetti western", che aveva sostituito (riscuotendo un temporaneo successo) l'agonizzante western *yanqui* "classico" (manicheo, razzista e pieno di ipocriti "buoni sentimenti" di matrice protestante), costituì una specie a parte definita "western *revolución*" o anche "western *zapata*". Sono entrambe definizioni scorrette, frutto dell'ignoranza o della pigrizia mentale dei cosiddetti critici cinematografici e giornalisti per i quali un film era western solo perché conteneva sparatorie e cavalcate. Poiché è utile ribadire anche le cose ovvie, giustamente Alberto Pezzotta nel 2004 osservò che il western appartiene al mondo a nord del Rio Bravo, in cui la cultura è protestante, mentre i film di cui stiamo parlando attengono formalmente a un'altra cultura e un'altra lingua.

Si trattò di film fortemente politicizzati e con palesi intenti sovversivi; prodotti la cui particolarità era dovuta alla voluta corrispondenza (implicita ma sovente esplicita) tra la rumorosa realtà sociopolitica italiana dell'epoca e la dimensione rivoluzionaria del Messico di inizio secolo. In questo modo la cornice messicana diventava il pretesto per lo sviluppo di una critica politica ed economica che la trascendeva mentre la utilizzava, ed a tal fine non poteva certo essere utilizzato il cartonato e romantico Messico hollywoodiano di Zorro.

Film come *¿Quién sabe?* (1966), *Tepepa* (1969), *¡Vamos a matar compañeros!* (1970) e *Giù la testa* (1971), tanto per citare i più importanti, presentavano un'ambientazione storica esemplificativa (e magari paradigmatica) di cosa si sarebbe dovuto fare nell'attualità italiana. Da notare che in questo specifico filone se e quando compare

un personaggio statunitense, non importa se alleato o nemico dei rivoluzionari, la sua categoria di appartenenza è del tutto rovesciata rispetto al western classico, ed egli - in modo apparentemente sempre manicheo, ma storicamente più fondato - non ha più la parte del “buono”, bensì è l’espressione di una società corrotta dal denaro e imperialista; in fondo nemica quand’anche si atteggi ad amica, o voglia essere tale.<sup>xxiv</sup>

Generalmente questo avveniva ricorrendo a due personaggi quasi *standard*: uno messicano (*bandolero*, *peón* o rivoluzionario) e uno straniero (mercenario o uomo della legge), che si incontrano non per loro scelta, si accostano e si respingono in uno scontro che è politico e di civiltà, spesso combinato con cospirazioni e tradimenti che provocano nel protagonista messicano una sorta di presa di coscienza politica ben maggiore di quella eventualmente posseduta all’inizio del film.

Le pellicole di genere presentano altresì una forte connotazione antimperialista, corrispondente ai diffusi sentimenti dell’epoca favorevoli alle ultime lotte anticoloniali e postcoloniali. Considerato il mondo di oggi, deve proprio dirsi che si tratta di una cinematografia d’altri tempi.

### *Quale è stato l’esito della Rivoluzione?*

Si devono sempre fare i conti con la dialettica degli eventi storici, la quale produce risultati apparentemente paradossali oltre all’antipatico effetto di smorzare i frettolosi (spesso) entusiasmi ideologici o semplicemente sentimentali. Tuttavia, poiché alla dialettica non si sfugge, si deve ammettere che la lotta per abbattere una

<sup>xxiv</sup> Un film come l’hollywoodiano e celebratissimo *Viva Zapata!* (1952) di Elia Kazan (1909-2003) è di tutt’altro genere. Classico prodotto *liberal* statunitense e quindi politicamente innocuo, quasi perfetto sul piano delle immagini e per la bravura dei protagonisti, invece nella seconda parte per quanto attiene al contenuto storico è un tipico abominio *yanqui*, presentando avvenimenti del tutto inventati che non fanno capire allo spettatore ignaro di storia messicana cosa mai fosse accaduto dopo la caduta del dittatore Huerta.

trentennale dittatura portò all'avvento di una sessantina d'anni di "monarchia presidenziale" sovente solo in apparenza elettiva; che una vera e propria inondazione di retorica rivoluzionaria in nome della giustizia sociale ha coperto l'instaurazione di una delle società più disuguali e ingiuste al mondo; che il suo capitalismo invece di essere "nazionale" (cosa difficile in base a certi punti di partenza) si è presto rivelato subordinato al grande capitale anglosassone; che il nazionalismo rivoluzionario, troppo marcato da un giacobinismo *démodé* ha finito col rivolgersi anche sanguinosamente contro radicate credenze popolari; che la grande sfida al capitalismo yanqui compiuta dal Presidente Cárdenas - la nazionalizzazione del petrolio - si è risolta nella creazione di quel baraccone burocratico, corrotto, clientelare e poco efficiente che è la PEMEX (*Petróleos Mexicanos*); che le meritorie riforme sanitarie post-rivoluzionarie, grazie a cui la popolazione è rapidamente passata da 27.800.000 persona nel 1950 ai 126.000.000 attuali, hanno finito con l'incrementare la povertà poiché da parte dei governi è mancata l'adeguata redistribuzione della ricchezza; e si potrebbe continuare.

Oggi ben più di 55.000.000 di persone vivono in povertà e dopo più di un secolo sono molti in Messico a sostenere che nonostante il paese non sia più lo stesso del 1910 (ovviamente!) tuttavia le sue necessità fondamentali sono rimaste le stesse, e da qui la "sacrilega" domanda se davvero ci sia stata la Rivoluzione in Messico.

Si è detto dell'importanza della Costituzione del 1917 quale elemento di rottura rivoluzionaria in ordine all'assetto precedente, anche per il suo carattere avanzato in materia sociale; e questo è un argomento favorito da chi nega la validità della domanda sacrilega. La carta costituzionale certamente ha riconosciuto diritti ai lavoratori, ai cittadini il diritto alla cultura ed alla partecipazione alla vita politica, il possesso della terra agli *ejidos*<sup>xxv</sup> e la tutela della piccola proprietà. Ma come al solito le grandi riforme hanno sulla carta solo il loro presupposto, ma la realizzazione è

<sup>xxv</sup> L'*ejido* consiste nella proprietà sociale, cioè collettiva, attribuita ad un determinato gruppo di contadini con vincolo di non trasferibilità e inconfiscabilità, da sfruttarsi come unità produttiva integrale.

altrove. Per esempio la legislazione agraria, apparentemente risolutiva, trovò il suo “tallone d’Achille” nei fatti, cioè nella mancanza di strumenti, conoscenze ed ausili per migliorare la produttività delle terre, di modo che non si ebbe un reale miglioramento nelle condizioni dei contadini.

I lavoratori in genere, dal canto loro, hanno ottenuto il diritto alla giornata lavorativa di otto ore, allo sciopero, alla libertà sindacale, ma non è una sorpresa che il dilagante neoliberalismo con la flessibilizzazione dei contratti ecc. stia demolendo anche qui tante conquiste del lavoro. Lo stesso dicasi per l’educazione, colpita dallo stesso male, la mercantilizzazione della cultura. In conclusione anche qui oggi nessun problema è stato risolto e tutti i problemi sono stati aggravati, e la Rivoluzione che storicamente c’è stata va intesa come un processo ancora inconcluso.

Innegabilmente ci fu un sostanziale cambio di *élites*, non aliene da forme di cooptazione opportunistica anche di ex nemici o rivali nel quadro di un sostanziale partito unico che ha dominato per decenni, il PRI dal nome che è un ossimoro: *Partido Revolucionario Institucional!* Pur tuttavia è un ossimoro con una logica precisa: il richiamo al passato rivoluzionario serve per meglio praticare il presente conservatore.

La società messicana è diventata oggetto di un solido dominio capitalista; è mutata la tradizionale e grande deferenza popolare verso il potere; è sorta una maggior consapevolezza dei diritti politici e sociali, nei grandi centri urbani è venuta meno quella che qualcuno ha definito “la disuguaglianza sartoriale tra le classi”; molti atteggiamenti, costumi e abitudini sociali sono mutati, e - sia pure nei limiti del sempre solido e noto *machismo* messicano<sup>xxvi</sup> - le donne hanno conquistato (seppur precariamente) alcuni spazi prima impensabili. Innegabilmente a questo contribuì il ruolo attivo svolto dall’elemento popolare femminile durante le lotte rivoluzio-

<sup>xxvi</sup> Più di una decina di anni fa a chi scrive capitò in Argentina il seguente episodio: in un negozio, dove era baldanzosamente entrato indossando una *t-shirt* inneggiante alla Rivoluzione messicana, a seguito di una battuta che avrebbe voluto essere spiritosa, ma evidentemente non lo era, ebbe dalla commessa questa osservazione: “*Señor, ¡aquí no estamos en México!*”.

narie (alcune divennero colonnello, capitano, tenente) con una certa ricaduta sul modo di concepire la donna a quel tempo.

Tuttavia sul piano politico le conquiste femminili non furono affatto immediate, anzi! A parte l'introduzione del divorzio per via legislativa nel dicembre del 1914, la Costituzione del 1917 addirittura aveva negato alle donne ogni diritto politico, incluso quello elettorale, con la *machista* giustificazione che esse non avevano bisogno di partecipare alla vita pubblica del paese. Solo negli Anni Cinquanta l'universo femminile messicano ottenne il riconoscimento di tutti i diritti politici.

La mobilità sociale è sicuramente maggiore che all'epoca di Díaz, ed anche quella geografica è aumentata, per quanto spesso costituisca un rimedio alla sopportazione sociale; e quando essa si rivolge ai grandi centri urbani il risultato è spesso un aumento delle disparità sociali nel tessuto di nuovo insediamento.

Il mutamento delle funzioni pubbliche e statali ed il conseguente aumento dei posti di lavoro in esse fecero sì che molti appartenenti ai ceti più popolari andassero ad occupare funzioni burocratiche ed amministrative. Un fenomeno simile riguardò i quadri del rinnovato esercito federale. Tutto questo incise per forza di cose, seppure non in modo rivoluzionario, sulla ripartizione della ricchezza.

La povertà in Messico è "multidimensionale", nel senso che i suoi indici basati su vari fattori (reddito, educazione, accesso ai servizi sanitari, accesso alla sicurezza sociale, accesso al cibo, qualità e spazi della casa, accesso ai servizi abitativi di base) trovano tutti riscontro. Più del 46,2% della popolazione vive al di sotto della soglia di povertà, e questo vuol dire che si tratta di 55,4 milioni di persone; il 9,5%, ovvero 11,4 milioni di abitanti, sopravvive malamente; i senz'altro non sono affatto diminuiti, bensì aumentati.

La distribuzione della ricchezza dovrebbe gridare vendetta, se si pensa che l'1% della popolazione possiede il 39% della ricchezza nazionale, per cui il Messico è tra i 25 paesi con la più alta disuguaglianza socioeconomica. La corruzione dilaga, i livelli occupazionali non sono sufficienti, gran parte dei lavori sono mal pagati ed arrivare a un salario mensile equivalente a 100 dollari è tutt'altro che facile. In più la crescita economica è molto bassa.

Un milione e mezzo di bambini sotto i cinque anni soffre di malnutrizione, aumentano prostituzione, criminalità e tossicodipendenza, e tutto questo contribuisce alla disgregazione dei nuclei familiari colpiti da abbandoni, divorzi e gravidanze di adolescenti. Alto è il tasso di emigrazione illegale.

La povertà aumenta i ghetti sociali. I livelli di istruzione sono bassi e quand'anche una famiglia povera riesca a coprire i suoi bisogni primari, oltre non va. Questo significa che provvedere ad alloggio, vestiario e trasporti è un'impresa ciclopica.

La povertà rurale è generalmente di gran lunga maggiore di quella nei grandi centri urbani poiché le zone dell'interno non fruiscono di adeguati servizi di comunicazione, e non dispongono di sufficienti opportunità di lavoro.

Come dianzi accennato, la battaglia per la riforma agraria fu volutamente perduta dal Messico borghese, poiché la ripartizione delle terre non fu accompagnata da una politica di effettivo sviluppo agricolo e di apprestamento/fornitura degli strumenti necessari all'accesso ai mercati; si preferì, per evidenti motivi clientelari, far fornire assistenza agricola ad associazioni e confederazioni contadine, il che fece dei piccoli produttori una schiera di dipendenti dai capi di tali entità da cui dipende l'accesso al credito ed al mercato. La commercializzazione dei prodotti agricoli ha portato a un caos strutturale, di modo che esistono zone agricole ampie e redditizie in cui la concorrenza è massima e zone più piccole dove vigono situazioni di monopolio.

Un certo confusionismo ideologico caratterizzò precursori ed attori della Rivoluzione: vi furono personaggi influenzati da idee socialiste ed anche anarcosindacaliste; a seguito della Rivoluzione russa penetrarono idee marxiste, ma altri leader - specie della fazione vincitrice - subirono l'influenza degli Stati Uniti, ed alla fine il Messico post-rivoluzionario ebbe un sistema economico capitalista sì ma estremamente ibrido perché inizialmente "contaminato" da iniziative socialiste come la riforma agraria, il sistema degli *ejidos*, la nazionalizzazione del petrolio e delle ferrovie, e lo Stato esercitava il controllo dell'economia mediante imprese parastatali come quelle dei telefoni, dell'elettricità, di negozi alimentari, lasciando come

imprese private essenzialmente quelle di aderenti, clienti, simpatizzanti, sindacalisti ed imprenditori sopravvissute alla Rivoluzione.

Oggi invece siamo in piena era di neoliberalismo, tuttavia in Messico esistono ancora elementi che caratterizzarono la fase “rivoluzionaria” (mediazioni, licenze, permessi ecc.) che contrasteranno pure coi principi delle dominanti scuole economiche ma che costituiscono sempre una non indifferente fonte di introiti per i governi federale, statali e municipali, oltre che per i vari livelli di prenditori di “mazzette”.

Eliminate sanguinosamente le componenti rivoluzionarie più radicali (Zapata) o comunque radicaleggianti (Villa) la storia postrivoluzionaria è stata un conflitto interno (anch’esso sanguinoso) tra componenti della nuova borghesia.

E poi è venuto il narcotraffico a devastare ulteriormente la società, coi suoi intrecci perversi col potere civile, poliziesco e militare, causando più di 175.000 vittime dal 2007, fra gli stessi *narcos* e nella popolazione civile. Oggi poco più del 2% dei crimini viene punito.

Hanno ragione i “cinici” secondo cui la Rivoluzione non ha realmente cambiato nulla? A ciascuno la risposta. Certo è che i milioni di cittadini morti durante il suo svolgimento rappresentano un prezzo esorbitante in rapporto ai risultati conseguiti. Tuttavia critica e scetticismo non devono mai trascurare le voci di chi riesce ad individuare - in termini di sintesi storica, sociologica e culturale - aspetti da prendere in considerazione quand’anche non mutino il quadro delle miserie. Come per esempio Carlos Fuentes:

*La Rivoluzione messicana fu un tentativo, il più grande nella nostra storia, di riconoscere la totalità culturale del paese, di cui nessuna componente dovrebbe essere sacrificata. La cavalcate epiche degli uomini di Pancho Villa da nord e dei guerriglieri di Emiliano Zapata da sud ruppero le barriere dell’isolamento tradizionale tra il Messico indio e quello coloniale. E l’impeto rivoluzionario di tutto il popolo, in ogni angolo della nazione, creò un senso di riconoscimento reciproco, di accettazione di tutto ciò che il Messico era stato, e dei contributi che l’avevano reso una nazione multiculturale in un mondo che diventava ogni giorno sempre più vario e pluralistico. [...] Se non altro,*

*la Rivoluzione messicana fu una rivoluzione culturale.*<sup>xxvii</sup>

Ed anche questo è vero. Nel 1922 il *Sindicato de pintores y escultores* dette impulso a opere d'arte di carattere nazionalista portando alla nascita del *Muralismo*, espressione pittorica del movimento armato e sociale della Rivoluzione, arcinoto nei suoi maggiori componenti: Diego Rivera<sup>xxviii</sup> (1886-1957), José Clemente Orozco Flores (1883-1949), José David de Jesús Alfaro Siqueiros (1896-1974). Il *Muralismo* ebbe una grande importanza socio-culturale poiché portò la grande massa ancora analfabeta a una maggior conoscenza della sua storia di oppressione e riscatto, con ineguagliabile immediatezza e potenza espressiva.

Oltre a vari i movimenti poetici, è importante ricordare il genere letterario della *novela revolucionaria* ad arricchire non solo la specifica letteratura messicana ma altresì quella di lingua castigliana, i cui maggiori autori furono Mariano Azuela González (1873-1952), José Vasconcelos Calderón (1882-1959), Rafael Felipe Muñoz (1899-1992), Martín Luis Guzmán Franco (1887-1976). Il tema della Rivoluzione animò anche, e potentemente, la cinematografia e la fotografia.

Inoltre durante il periodo rivoluzionario si ebbe la creazione di un gran numero di *corridos*, forma di espressione musicale popolare di origine spagnola, contenenti narrazioni epiche di fatti (veri o presunti) di eroi rivoluzionari come Pancho Villa ed Emiliano Zapata. *Corridos* furono dedicati alla figura della c.d. Adelita, la *soldadera* che accanto al suo uomo partecipa anche alle battaglie (fenomeno che riguardò rivoluzionari e controrivoluzionari).

Il 28.II.2010, in occasione del centenario dell'insurrezione maderista, inizio ufficiale della Rivoluzione messicana,

In occasione dei 100 anni dalla Rivoluzione il giornale di Ciudad de México *La Jornada*, pubblicò un articolo a firma di Arnaldo Córdoba che sviluppava la tesi del

<sup>xxvii</sup> *ibidem*, pp. 86-7.

<sup>xxviii</sup> Cioè Diego Maria de la Concepcion Juan Nepomuceno Estanislao de la Rivera y Barrientos Acosta y Rodríguez.

suo esaurirsi progressivo con lo sviluppo del capitalismo. Si ritiene interessante riprodurlo trattandosi di una “occhiata” critica messicana al di là della retorica ufficiale:

*Con tutte le sue glorie, reali, attribuite o inventate che siano, la Rivoluzione messicana è il fenomeno trasformatore che ha finito col modellare, nel bene e nel male, il Messico del secolo XX. Nei suoi anni di gestazione e realizzazione fu un enorme condensato di movimenti, programmi ideologici e politici, di classi sociali di simboli e di individui provenienti da tutte le regioni della nostra svariata geografia. Uno può “gettare il gatto a ruzzolare” e speculare su quali di questi numerosi movimenti, molti di essi locali, costituissero in sé stessi una rivoluzione. Il fatto è che in astratto non lo fece nessuno di loro, e tutti insieme formarono un solo vortice che li mescolò tra loro.*

*Parlare di una rivoluzione maderista, di una zapatista, di una villista, di una costituzionalista, oppure eulalista, orozquista e tutte quelle che uno possa immaginare, e anche dire che ogni sollevazione locale era una rivoluzione, è legittimo; ma si tratta solo di occasionalità. La verità è che lo zapatismo, per esempio, non può essere concepito fuori dalle sue relazioni col maderismo, il villismo, il carranzismo tutte le altre forze attive nello scenario rivoluzionario. La microstoria (dedicata al particolare ed al locale) o, se si preferisce, la storia regionale, ha dato conto, ogni volta con maggior esautività, delle differenti e variopinte forme acquisite dal movimento rivoluzionario in lungo e in largo nel paese. Poiché non mi sono mai dedicato allo studio della storia regionale, ho sempre preferito vedere l'insieme e considerarlo nella sua totalità. Così mi è parso logico parlare della Rivoluzione messicana in quanto tale. [...]*

*È vero che il regime politico, sociale ed economico sorto dalla Rivoluzione fu definito dai vincitori e non dai vinti nella lotta armata; ma perfino questo è relativo. Carranza schiacciò lo zapatismo e il villismo, ma Obregón detronizzò Carranza e si alleò con gli zapatisti fino a dare loro la Comisión Nacional Agraria, creata all'epoca di Madero, affinché realizzassero la riforma agraria. Il Grupo de Sonora<sup>xxix</sup> nei suoi differenti regimi presidenziali dal 1920 al 1934, esclude dal potere, per esempio, villisti e carranzisti,*

<sup>xxix</sup> I caudillos originari di quella regione, cioè Obregón e Calles.

ma Cárdenas li chiamò a far parte del suo governo. Da allora cominciò la tradizione di smettere di guardare ai movimenti particolari per vedere solo un grande movimento in cui tutti trovavano posto.

[...] il principale risultato di quel grande movimento definitorie del sec. XX messicano fu la formazione di un nuovo regime statale con istituzioni differenti da quelle del vecchio Stato oligarchico porfiriano, di cui solo le classi possidente potevano fare parte mentre il resto della società ne rimaneva escluso. Quella messicana fu, innanzi tutto, una rivoluzione politica.

È certo che i vari programmi e piani rivoluzionari impostarono le trasformazioni sociali poi realizzate in molti modi [...]; ma tutti o quasi aspettavano un nuovo ordine politico affinché queste trasformazioni diventassero realtà. Tutti aspettavano qualcosa dal nuovo Stato. E lo Stato rivoluzionario si accinse a queste riforme con variabile entusiasmo e impegno. [...] Le riforme furono date col contagocce e fu necessario che arrivasse al potere Cárdenas (appena un ragazzo negli anni della lotta armata, ma fedele seguace degli ideari rivoluzionari) perché venissero fatte le riforme con grande velocità.

Non fu questo il segno dominante delle altre presidenze della Rivoluzione. Pesava di più nella mentalità dei gruppi governanti l'ansia per conservare il poco che si andava realizzando che non il desiderio di trasformare una realtà sempre infestata da ingiustizie e disuguaglianze. Fu per questo, senza alcun dubbio, che tra i critici del regime rivoluzionario prevalse la condanna per le promesse non mantenute, per i furori momentanei (proprio come nel caso di Cárdenas), per l'autoritarismo di per sé ingiustificato, per gli eccessi nell'esercizio del potere, per gli abusi nel medesimo, ma soprattutto perché non c'erano vere trasformazioni che facessero sentire alla cittadinanza che davvero era arrivato un nuovo regime.

Resta il fatto che la maggior parte del bagaglio ideologico della Rivoluzione non fu il prodotto degli anni della lotta armata, in aperto confronto con l'antico regime, bensì fu il frutto della medesima esperienza dei rivoluzionari nella loro pratica del potere. Idee che oggi ci sembrano consustanziali al movimento rivoluzionario come la direzione statale in economia e il nazionalismo rivoluzionario non comparvero se non alla fine degli Anni Venti. La stessa idea della riforma agraria non fu quella disegnata da

don Luis Cabrera<sup>xxx</sup> nella legge del 6 gennaio del 1915, ma quella concepita dagli zapatisti alleati di Obregón [...]. L'ejido odierno non venne da Cabrera ma dagli zapatisti con l'esempio dei kolhoz sovietici.

Una politica a favore delle classi popolari, con nuovi modelli di distribuzione delle entrate, di istruzione, sanità e tante altre cose che si devono all'esistenza delle istituzioni rivoluzionarie, non furono opera degli stessi rivoluzionari che abbatterono la dittatura, bensì dei programmi politici dello Stato rivoluzionario. Nessun rivoluzionario vissuto nel decennio tragico dal 1910 al 1920 poté mai immaginare quello che il Messico darebbe stato dopo il trionfo della Rivoluzione. [...]

La grande eredità della Rivoluzione fu il suo Stato che, dall'epoca di de la Madrid<sup>xxxi</sup> in poi, i suoi Presidentes hanno persistito nel demolire fino a distruggerlo quasi completamente. Del vecchio Stato rivoluzionario ormai non restano se non alcune vestigia che non permettono di identificare quale fu il suo glorioso passato. La Rivoluzione si è andata esaurendo nella misura in cui il capitalismo si è andato sviluppando. Di essa resta oggi solo una pallida e svergognata memoria.

Riguardo all'atteggiamento delle masse popolari verso la Rivoluzione del 1910, in un'intervista rilasciata al *Corriere della Sera* in occasione del bicentenario dell'Indipendenza, lo scrittore e storico messicano Paco Ignacio Taibo II (n. 1949) fece delle interessanti osservazioni:

*C'è un gran frastuono mediatico, senza nessun approfondimento serio. Tra la gente però, aggiunge Taibo, l'interesse per la storia è grandissimo: È appassionante il modo con cui i messicani di tutte le classi sociali discutono della rivoluzione. I miei vicini di casa mi fermano per parlarne, si formano capannelli agli angoli delle strade. Si tengono conferenze nelle piazze e nei parchi. Specie nei ceti più umili la memoria della rivoluzione resta viva, anche se è ricordata come una sconfitta, perché alla fine il*

<sup>xxx</sup> Luis Cabrera Lobato (1876-1954), avvocato, politico e scrittore, fu l'autore della legislazione agraria di Carranza.

<sup>xxxi</sup> Miguel de la Madrid Hurtado (1934-2012), uno dei peggiori Presidenti del Messico appartenente al PRI.

centro moderato di Calles e Álvaro Obregón prevalse sulle istanze sociali di Villa e Zapata. Ma è normale trovare nella piccola e sporca officina di un meccanico, accanto alle foto di belle ragazze in bikini, un enorme poster di Villa. D'altronde i leader rivoluzionari radicali venivano dalle classi povere del popolo.

Un'ultima considerazione circa le conseguenze, sul piano dell'etica, individuale e sociale, della Rivoluzione, o meglio della vittoria di una delle sue fazioni: quella di Carranza, Obregón ed epigoni. Essa ha comportato la scomparsa (o quasi) di ogni sentimento di onore o di *hidalguía*, essendo importante solo vincere sull'avversario che è sempre visto come nemico, o comunque appartenere alla schiera di chi ha vinto. Se il tradimento porta a questo, anche contro il benefattore di tutta una vita, ebbene ben venga.

In un paese dove (come detto all'inizio) la vita umana non ha praticamente valore, la predetta impostazione ha portato a massacri ed assassini abominevoli. Dal canto suo don Porfirio quando c'era da fucilare fucilava, e quando riteneva opportuno far uccidere provvedeva in tal senso; tuttavia sapeva anche maneggiare e abilmente l'arte della cooptazione neutralizzatrice, di cui si è poi persa traccia nelle convulsioni belliche e politiche dal 1910 in poi. La totale amoralità dei *narcos* porta ad effetti quantitativi tremendi, ma a ben vedere non è una novità.

Lo scrittore Mariano Azuela González, che era stato medico di campo fra le truppe di Villa, trasferì le sue esperienze rivoluzionarie nell'amaro romanzo *Los de abajo*, che finisce con l'affermazione della sostanziale inutilità etica delle rivoluzioni, poiché molti di quanti vi partecipano commettono le stesse ingiustizie che intendevano combattere. Ci saranno sempre i ruoli di "quelli di sopra" (*los de arriba*) e "quelli di sotto" (*los de abajo*); a cambiare sono solo gli interpreti dei singoli ruoli (cioè i carnefici e le vittime).

Questa situazione viene rispecchiata dalla lettera inviata a Carranza da Emiliano Zapata nel marzo del 1919 (oggi conservata presso l'*Archivo General de la Nación*), le cui affermazioni non erano affatto esagerate e valevano per tutta la nuova classe

dirigente del Messico (le eccezioni confermano sempre la regola), più o meno fino ad oggi:

*Lei (ha convertito) la Rivoluzione in profitto proprio e di un piccolo gruppo di suoi sodali, amici che le furono di aiuto nell'ascesa e dopo le dettero una mano a sfruttare il bottino conseguito: ricchezze, onori, affari, banchetti, feste sontuose, baccanali di piacere, orge a sazietà, di ambizione, di potere e di sangue.<sup>xxxii</sup>*

Ma Zapata era una “fastidiosa” persona onesta, di una razza in via di estinzione, non protetta nel “nuovo” Messico e per giunta era nemico di Carranza. Meno coinvolto, lo storico messicano Jesús Silva Herzog (1892-1985) ma non meno amaro e più definitivo: «Ora, dopo il tempo trascorso, penso con una certa tristezza e sento con chiarezza che la Rivoluzione messicana ormai non esiste, ha cessato di essere, morì silenziosamente senza che nessuno se ne fosse accorto».<sup>xxxiii</sup> Resta quindi un pio desiderio da proiettare in un futuro non prossimo (la speranza è sempre l'ultima a morire) la frase di Pancho Villa :«Sería magnífico, yo creo, ayudar a hacer un México más feliz».<sup>xxxiv</sup>

<sup>xxxii</sup> Durante il governo di Carranza fu coniato il verbo *carrancear*, col significato di rubare.

<sup>xxxiii</sup> «La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico», *Cuadernos Americanos*, anno XLIII, vol. CCLIII, marzo-aprile, México 1984, p. 7.

<sup>xxxiv</sup> Sarebbe magnifico, credo, aiutare a fare un Messico più felice.





*«La città più carlista d'Europa»*

*Gli esuli carlisti a Trieste e il suicidio del legittimismo*

*Gianni Ferracuti*

Tra i tanti personaggi che hanno vissuto a Trieste parte della loro vita avventurosa o irregolare, un posto di rilievo spetta a un'intera dinastia di monarchi spagnoli in esilio. A dire il vero, si tratta di pretendenti al trono di Spagna, che di fatto non hanno mai regnato sul Paese (almeno sull'intero Paese), e tuttavia questo non diminuisce la loro importanza e la straordinarietà del caso. La loro corte in esilio era

sita in via Lazzaretto Vecchio 24 (il 9 nell'attuale numerazione) nel palazzo Lucchesi Polli, di proprietà di Carolina Borbone-Due Sicilie, duchessa di Berry e madre del pretendente legittimista al trono di Francia col nome di Enrico V. La duchessa viveva al primo piano, mentre la corte carlista aveva a disposizione il secondo, con 23 stanze: vi si era trasferita nel 1849, dopo che don Carlos María Isidro, che rivendicava la corona spagnola, era stato sconfitto nella prima delle guerre dette "carliste" ed era andato in esilio assumendo il titolo di incognito di conte di Molina.

Tutto aveva avuto inizio alla morte del re di Spagna Fernando VII di Borbone, il 29 settembre 1833. Personaggio molto discusso, chiamato, a seconda delle simpatie politiche, "il Desiderato" o "il Fellone", Fernando si trova a governare il Paese in un periodo incandescente. Si muove in modo spregiudicato nella Spagna invasa da Giuseppe Bonaparte, dove il popolo di Madrid dà inizio a una ribellione, che porterà alla cacciata dei francesi attraverso una guerra di indipendenza - l'eroica condotta popolare è immortalata dai drammatici quadri di Goya dedicati alle fucilazioni del 2 e 3 maggio 1808. Non senza manovre poco chiare, Fernando ottiene la corona grazie all'abdicazione del suo predecessore Carlos IV e si propone come simbolo dell'indipendenza nazionale; appoggiato anche dai liberali, riesce a recuperare il trono assegnato a Giuseppe Bonaparte dopo la cacciata delle truppe napoleoniche (1814). In questo momento è *el Deseado*, il desiderato dei patrioti, ma ben presto si rivela un sovrano assolutista e inaffidabile; rompe il suo accordo con il partito liberale, sopprime la Costituzione di Cádiz, che due anni prima aveva giurato, e la sua politica centralista produce conflitti e malcontento anche tra i sostenitori della monarchia. Nel 1820 il colpo di stato liberale di Rafael del Riego, rimette in vigore la Costituzione, che il re giura di nuovo, salvo rinnegare tutto tre anni dopo, quando riesce ad abbattere il nuovo regime rivoluzionario grazie proprio all'aiuto francese (che gli manda in soccorso 100.000 cosiddetti "figli di san Luigi"), e avvia un decennio di dura repressione passato alla storia come *década ominosa*.

Al momento della sua morte, il Paese è in piena crisi e buona parte della nobiltà guarda con favore a suo fratello, don Carlos Maria Isidro de Borbón, personaggio di ben altro carattere e serietà, al quale sarebbe spettato il trono, se Fernando non

avesse cambiato la legge che la regolava la successione nella forma semisalica, solo per via maschile. In effetti, nel 1829 era morta, senza dare alla luce eredi, la regina María Amalia (María Josefa Amalia di Sassonia) e Fernando si era risposato con María Cristina di Borbone-Due Sicilie, dalla quale ha una figlia, Isabel, e una secondogenita, Luisa Fernanda. Avendo, dunque un'erede di sesso femminile, il 31 marzo 1830 promulga una *Pragmatica sanción* che abolisce la legge semisalica, con una procedura irregolare, ma giustificata affermando che l'abrogazione era stata decisa precedentemente dal suo predecessore nel 1798, ma non era stata resa pubblica per ragioni di opportunità politica. A seguito di questo atto, l'infanta Isabel acquisterebbe il diritto di diventare regina col nome di Isabel II.

A complicare una già intricata questione giuridica, nel 1832 Fernando, che è gravemente malato, deve far fronte a una situazione di notevole instabilità interna, con varie insurrezioni miranti a ristabilire la Costituzione del 1812; in particolare il *pronunciamiento de Torrijos*, che finisce con la fucilazione di tutti i partecipanti, ivi compresa l'eroina Mariana Pineda, immortalata poi da Federico García Lorca in una sua opera drammatica intitolata appunto col nome della giovane. In questo frangente, il re annulla la *Pragmática* restaurando la legge precedente, e quindi restituendo i diritti dinastici a don Carlos, salvo poi, recuperata la salute, annullare anche questo atto, che era stato firmato ma non pubblicato. In conclusione, alla morte di Fernando, don Carlos María Isidro contesta la legittimità della successione al trono di Isabel e apre la questione carlista: un conflitto dinastico, dunque, ma dietro di esso sta lo scontro tra due modi diversi di concepire la Spagna, il governo del Paese, il senso stesso dell'agire politico, e diversi soggetti sociali. Il carlismo si fa portavoce di ceti popolari, della Spagna cattolica e contadina, con una forte diffusione nelle aree settentrionali, mentre lo schieramento opposto, isabellino, è più legato all'universo urbano, alla Spagna del commercio e dell'incipiente borghesia - e con una mediazione un po' massonica cerca di mantenere buoni rapporti sia con il Vaticano sia con Parigi. Ne seguiranno tre guerre civili nel corso dell'Ottocento, con un'appendice (se così si può dire) nella guerra civile spagnola del 1936, in cui, con un clamoroso suicidio politico, le truppe carliste danno un importante contributo alla

vittoria delle forze del golpista Franco. Intanto, procedendo con ordine, la prima domanda è: sul piano giuridico aveva ragione don Carlos a considerare nulla la successione di Isabel?

Passata molta acqua (e molto sangue) sotto i ponti, e trattandosi di questione lontana nel tempo e dinasticamente superata, bisogna dire che sì, all'epoca aveva tutte le ragioni. Prima della *Pragmática* di Fernando, la successione al trono era codificata da una *Ley fundamental*, vale a dire non un atto legislativo ordinario, ma un atto paragonabile a una norma costituzionale che, per essere cambiata, richiede una procedura speciale, non derogabile, che né Fernando né il suo predecessore hanno seguito.<sup>i</sup>

#### *La questione carlista e il contesto politico*

Il carlismo, dunque, nasce come movimento monarchico legittimista che raggruppa i sostenitori dell'Infante don Carlos María Isidro de Borbón pretendente al trono di Spagna contro Isabel II, figlia di Fernando VII, considerata usurpatrice.

Contro la pretesa carlista si schiera la corte, a partire dalla vedova di Fernando, María Cristina, che assume la reggenza nel nome della figlia Isabel: ne consegue la guerra civile tra il partito carlista e quello isabelino. Sotto la pressione del generale carlista Tomás de Zumalacárregui,<sup>ii</sup> María Cristina è costretta ad affidarsi sempre più al suo esercito (ai militari detti *crístinos*), che di fatto sostituiscono i partiti nel

<sup>i</sup> Francisco Elías de Tejada, *Qué es el carlismo*, Escelicer, Madrid 1971, pp. 32-6; il testo della *Ley fundamental* in Juan María Roma, *Album histórico del carlismo, 1833 - 1933-35*, Grafiques Riobera, Barcelona 1935, vol. 1, pp. 13-5.

<sup>ii</sup> Tomás de Zumalacárregui y de Imaz (1788-1835), militare di carriera, espertissimo nella guerra di guerriglia, che aveva condotto già durante la guerra d'indipendenza contro l'invasione napoleonica, fu con Don Carlos fin dal primo momento, ottenendo molti successi nelle sue operazioni militari. Operò soprattutto nei Paesi Baschi e in Navarra, osannato dalle sue truppe e con un forte favore popolare, che lo hanno reso una figura leggendaria. Morì a seguito di una ferita apparentemente di lieve entità, cosa che ha fatto sospettare una morte non accidentale, della quale però non c'è alcuna prova.

governo della società. Tra questi spicca il generale Espartero,<sup>iii</sup> cui si deve la conclusione vittoriosa della prima guerra carlista. Espartero cerca di spendere in politica il suo prestigio e il suo potere, in antagonismo con la reggente, finché nel 1840 una rivolta liberale non obbliga María Cristina ad andare in esilio in Francia, affidando la reggenza allo stesso Espartero. Costui, poco impregnato di spirito liberale, governa con l'appoggio dei militari a lui più vicini, chiamati *ayacuchos*, a seguito della falsa credenza che Espartero aveva partecipato alla battaglia di Ayacucho.<sup>iv</sup>

La reggenza di Espartero è ovviamente contrastata dal partito conservatore, in particolare da Leopoldo O'Donnelle da Narváez,<sup>v</sup> che riesce a organizzare un fronte di conservatori, moderati e liberali dissidenti in grado di costringere Espartero ad abbandonare il potere e recarsi in esilio a Londra (11 giugno 1843). Per evitare una nuova reggenza, si riconobbe la maggiore età della regina Isabel, nonostante avesse solo tredici anni. Il 10 novembre 1843 Isabel II presta giuramento sulla costituzione promulgata nel 1837 e affida l'incarico di formare il governo al progressista Salustiano Olózaga<sup>vi</sup> (che aveva trattato il ritorno dall'esilio di María Cristina), però, proseguendo una lunga tradizione di intrighi di corte, costui viene eliminato politicamente con l'accusa di complottare contro la regina mossagli da Luis González Bravo,<sup>vii</sup> e si reca in Inghilterra. Solo con il governo di Narváez la Spagna trova un

<sup>iii</sup> Baldomero Espartero (1793-1879) aveva combattuto nella guerra d'indipendenza contro i francesi ed era spesso in prima linea sul fronte di combattimento. Di tendenza liberale, fu tuttavia artefice di durissime repressioni.

<sup>iv</sup> La battaglia avvenne nel 1824 e segnò l'indipendenza del Perù e la nascita della Bolivia.

<sup>v</sup> Leopoldo O'Donnell (1809-1867), nato in una famiglia di origine irlandese e grande tradizione militare, si schierò fin dall'inizio con il partito isabelino, a differenza del padre, che era a favore del carlismo. Ramón María Narváez y Campos (1799-1868), capo del partito moderato, militare di simpatie liberali, sette volte Presidente del Consiglio, sempre sostenitore della monarchia isabelina.

<sup>vi</sup> Salustiano Olózaga (1805-1873), avvocato e scrittore liberale coinvolto nelle cospirazioni liberali del 1831, fu precettore di Isabel II. Fu a fianco di Espartero fino alla sua caduta politica. Le false accuse di González Bravo lo costrinsero all'esilio nel 1843. Fu poi diplomatico a Parigi, sempre mantenendo un atteggiamento ostile a moderati e conservatori.

<sup>vii</sup> Luis González Bravo (1811-1871), avvocato e politico conservatore dalle scelte disastrose, dalla censura imposta alla stampa fino alla responsabilità politica per la cosiddetta *noche del matadero*, del 10 aprile 1865, ordinando l'attacco contro studenti dell'Università di Madrid in manifestazione pacifica, provocando 14 morti e circa duecento feriti: le forze dell'ordine erano presenti con un migliaio

periodo di stabilità politica, che passa sotto il nome di decennio moderato, e durante il quale si susseguono vari governi a causa delle divisioni del partito dominante e delle lotte di palazzo. Nel 1851 viene firmato un concordato con il papato, molto vantaggioso per quest'ultimo, basato sul principio che

*La religione cattolica, apostolica, romana, che con esclusione di ogni altro culto continua ad essere l'unica della nazione spagnola, sarà sempre conservata nei domini di S. M. Cattolica con tutti i diritti e le prerogative di cui deve godere secondo la legge di Dio e le disposizioni dei sacri canoni.*<sup>viii</sup>

Il periodo moderato finisce di fronte ai frequenti scontri di piazza e ribellioni, l'ultima delle quali capeggiata da Leopoldo O'Donnell, un tempo collaboratore di Maria Cristina, per fermare il quale viene di nuovo assegnata la guida del governo al generale Espartero: i due però sono obbligati a una convivenza politica a seguito di un sostanziale equilibrio tra le loro forze, nonostante gravi divergenze di opinione. Espartero spingeva per un liberalismo analogo a quello che si stava manifestando in Europa, mentre O'Donnell si appoggiava al clero e ai cattolici. Una proposta di legge sulla libertà di pensiero, presentata da Espartero e approvata, conduce alla decadenza del concordato, quindi alla rottura delle relazioni diplomatiche con la santa sede, e acuisce il contrasto tra i due avversari politici, che si confrontano anche militarmente. Segue un periodo di instabilità, fino al 1858, quando O'Donnell assume la guida di un governo liberale sufficientemente forte e capace di durare in carica per quattro anni. Con le dimissioni di O'Donnell nel 1863 si apre

di uomini della *guardia civil*, della fanteria e della cavalleria. Nel 1871, in contrasto con il partito isabelino, passò dalla parte dei carlisti; poco meno di un anno dopo, alla sua morte, i carlisti dovettero provvedere al suo funerale, perché la sua famiglia era ridotta in miseria.

<sup>viii</sup> «*La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquier otro culto continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones*»: Concordato de 1851, celebrado entre la Santidad de Pío IX y la Majestad Católica de doña Isabel II, online <[www.giurcost.org/cronache/ORIGINALMEMORIE/link1869/concordato1851.pdf](http://www.giurcost.org/cronache/ORIGINALMEMORIE/link1869/concordato1851.pdf)>.

un altro periodo di instabilità che dura fino al 19 settembre 1868, quando una sollevazione rivoluzionaria costringe Isabel II all'esilio in Francia.

*Le guerre carliste*



*Federico de Madrazo y Kuntz: Isabel II*

Quando don Carlos rivendica il trono col nome di Carlos V ha inizio la prima guerra civile carlista (1833-1840) e con essa il mito romantico del carlismo, che avrà grande spazio in letteratura: trascurando i testi di propaganda, il tema carlista entra direttamente o come riferimento ambientale nelle opere dei maggiori scrittori a cavallo tra Ottocento e Novecento, da Emilia Pardo-Bazán a Benito Pérez Galdós, da Fernán Caballero a Pío Baroja, da Miguel de Unamuno a Ramón del Valle-Inclán, e l'elenco potrebbe continuare a lungo.<sup>ix</sup>

Si tratta di una guerra in cui oltre alle operazioni di truppe regolari, il carlismo mette in campo un esercito popolare guerrigliero, che avrà un ruolo determinante soprattutto nella seconda e nella terza guerra. Da parte carlista, il grande eroe ne è il generale Tomás de Zumalacárregui, già veterano della guerra di indipendenza contro l'invasione francese e straordinario esperto in operazioni di guerriglia che, con pochi uomini e mezzi, prende il controllo del territorio della Navarra e dei Paesi Baschi.<sup>x</sup> La sua abilità militare e la sua morte prematura per una ferita curata male, cosa che ha alimentato anche il sospetto di un complotto ma senza alcuna prova, lo trasformano in un vero e proprio mito: nei racconti di

<sup>ix</sup> Una sintetica descrizione della presenza del tema carlista in letteratura è la buona voce di Wikipedia *Carlism in literatura*, inline <[en.wikipedia.org/wiki/Carlism\\_in\\_literature](https://en.wikipedia.org/wiki/Carlism_in_literature)>.

<sup>x</sup> Benjamín Jarnés, *Zumalacárregui. El caudillo romántico*, Espasa-Calpe, Madrid 1972, p. 76.

Valle-Inclán, e anche nella sua *Sonata de invierno*, si fa riferimento frequente a parroci che, ancora durante la terza guerra carlista, continuavano a celebrare la messa in suo suffragio ogni mattina. Galdós, nel romanzo che lo vede come protagonista, *Zumalacárregui*, descrive bene l'assurdità e lo sconforto causato dalla sua morte::

*I medici concordarono di estrarre la pallottola il mattino seguente di buonora. Peccato non averlo fatto appena il ferito era giunto a Cegama! La fatalità ispirò a Zumalacárregui e al suo parente una cieca fiducia nel curandero. I medici davano la colpa a lui, e lui ai medici. Senza dubbio tutti erano responsabili dell'aggravamento del malato nella notte tra il 23 e il 24 giugno.*

*All'alba del giorno di san Giovanni, i signori Grediaga e Gelos estrassero la pallottola, macellando la gamba dell'eroe. Terminata la crudele operazione con relativa felicità, si ritenne scongiurato il pericolo, e la casa si riempì di gioia, e subito si diffuse per tutto il paese. Messa la pallottola in un vassoio, l'andarono mostrando di casa in casa. Fra Cirilo propose di inviarla a Don Carlos, come dono memorabile, che Sua Maestà avrebbe tenuto in grande apprezzamento. Ma queste allegrie durarono poco. Non erano ancora le otto quando l'eroe fu colpito da un tremore compulsivo. Accorsero i medici, la famiglia. Con mezze parole, giacché intere poteva pronunciarle con difficoltà, don Tomás [Zumalacárregui], mantenendo la sua integrità morale, disse loro che stava morendo, e ordinò che si facesse immediatamente ciò che era opportuno per il caso (formula militare). [...]*

*Alle dieci e mezza smise di esistere il grande uomo. Anima e braccio della Monarchia assoluta, la Causa, che grazie a lui e con lui era vissuta, con lui moriva. Benché l'ideale carlista non abbia conseguito il santo riposo, fu sotterrato con le ossa di Zumalacárregui sotto le lapidi della chiesa parrocchiale di Cegama... Alcuni morti riposano e altri no.<sup>xi</sup>*

<sup>xi</sup> «Los médicos acordaron extraer la bala a la mañana siguiente muy temprano. ¡Lástima no haberlo hecho en cuanto el herido llegó a Cegama! La fatalidad inspiró a Zumalacárregui y a su pariente una ciega confianza en el curandero. Los físicos le echaban la culpa a él, y él a los físicos. A todos sin duda alcanzaba la responsabilidad de la agravación del enfermo en la noche del 23 al 24 de Junio.

No bien amaneció el día de San Juan, los señores Grediaga y Gelos extrajeron la bala, haciendo gran carnicería en la pierna del héroe. Terminada la cruel operación con relativa felicidad, creyose conjurado el peligro, y el contento llenó la casa, y prontamente cundió por todo el pueblo. Puesta la bala en una bandeja, la fueron mostrando de casa en casa. Fray Cirilo propuso enviarla a D. Carlos, como presente histórico que Su Majestad tendría en gran aprecio. Pero, ¡ay!, estas alegrías duraron poco. No eran las ocho cuando el

Non fu buon profeta Galdós a predire la fine del carlismo, anche se la conclusione della guerra fu plateale: il 31 agosto 1839 il generale isabellino Espartero e il generale carlista Maroto firmano un accordo a Oñate, nei Paesi Baschi e, per suggellare la riconciliazione, schierano i due eserciti a Vergara, abbracciandosi teatralmente di fronte alle truppe. Il gesto passa alla storia come *abrazo de Vergara*, ma buona parte dell'esercito carlista, al comando del generale Ramón Cabrera,<sup>xii</sup> non accetta e parla di tradimento, *traición de Vergara*, continuando a combattere per un anno ancora, fino alla sconfitta.

Sarà ancora Cabrera a guidare le truppe carliste nella seconda guerra, tra il 1846 e il 1849, dopo che don Carlos V avrà abdicato in favore di suo figlio. Si tratta, in questo caso, di una guerra di minore intensità, combattuta soprattutto in forma di guerriglia organizzata, a cui i carlisti ricorrono, forti anche del sostegno popolare nelle zone da loro controllate o influenzate. Si conclude ancora con la vittoria delle forze isabelline, ma il carlismo alimenta una forte azione di banditismo popolare, che si prolunga fin quasi allo scoppio della terza guerra, tra il 1872 e il 1876, quando ormai Isabel II ha abbandonato il regno. Successivamente il carlismo si organizza come movimento politico e culturale, in forme molto incisive e, sul finire del

*héroe fue atacado de un temblor convulsivo. Acudieron los médicos, la familia. Con medias palabras, pues enteras difícilmente podía pronunciarlas, D. Tomás, conservando su entereza moral, les dijo que se moría, y ordenó se hiciese pronto, pronto, lo conveniente al caso (fórmula militar). [...]*

*A las diez y media dejó de existir el grande hombre. Alma y brazo de la Monarquía absoluta, la Causa que por él y con él vivió, con él moría. Aunque el ideal carlista no haya adquirido el santo reposo, enterrado fue con los huesos de Zumalacárregui bajo las losas de la iglesia parroquial de Cegama... Es que algunos muertos descansan, y otros no» (Benito Pérez Galdós, *Zumalacárregui* [1898], online <[www.cervantesvirtual.com/portales/benito\\_perez\\_galdos/obra/zumalacarregui--o/>](http://www.cervantesvirtual.com/portales/benito_perez_galdos/obra/zumalacarregui--o/>)).*

<sup>xii</sup> Ramón Cabrera y Griñó (1806-1877), conte di Morella e marchese del Ter, importante esponente del carlismo conosciuto come «El Tigre del Maestrazgo», protagonista di numerose vittorie militari. Non accettò l'*abrazo de Vergara* e combatté con 25.000 uomini finché non fu costretto a riparare in Francia. Combatté anche nella seconda guerra carlista, pur reputandola un errore, organizzando le bande guerrigliere in Catalogna, Aragón e Valencia. Dopo la sconfitta riparò nuovamente in Francia, poi in Inghilterra. Da qui, grazie a un ricco matrimonio, poté aiutare finanziariamente il movimento carlista. Non partecipò alla terza guerra, essendo in netto dissenso con Carlos VII sull'opportunità di seguire la via militare.

secolo, come partito di massa, la cui organizzazione viene copiata da altre forze politiche, anche di orientamento molto diverso. Tra la fine del secolo e i primi del Novecento, sotto la denominazione di *Comunión Tradicionalista* il carlismo partecipa alle elezioni conquistando una pattuglia di deputati.

Dopo il trattato, o tradimento, di Vergara, Carlos V va, dunque, in esilio, prima in Francia, dove nel 1845 abdica in favore di suo figlio Carlos Luis, infine a Trieste, dove muore nel 1855 e viene sepolto nella cattedrale di San Giusto:

*Stabili la sua residenza a Trieste, dove, dopo aver ricevuto su sua richiesta tutti gli aiuti spirituali, morì il giorno 1 marzo 1855, tra le braccia della sua seconda moglie, la principessa di Beyra, e del suo figlio minore, l'Infante Don Fernando. Il suo cadavere, imbalsamato e vestito con l'uniforme di Capitano Generale e le insegne del Toson d'Oro e le grandi croci di Carlos III e di sant'Ermenegildo, fu esposto al pubblico nel salone principale del suo palazzo (trasformato in camera ardente) e vegliato giorno e notte dai gentiluomini Villaviencio, Guillén, Teijeiro y Flores, in uniforme e una guardia d'onore di granatieri austriaci.<sup>xiii</sup>*

A Trieste si reca immediatamente don Carlos Luis de Borbón, suo figlio maggiore, e alla conclusione della veglia funebre,

*il giorno 16 marzo don Carlos María Isidro de Borbón venne sepolto nella cattedrale di Trieste, dopo solenni funerali celebrati dall'Ill.mo Signor Vescovo della Diocesi, presieduti dal conte di Chambord,<sup>xiv</sup> e con la guarnigione che tributava onori regali al*

<sup>xiii</sup> «Fijó luego su residencia en Trieste, en donde, después de recibir a petición suya todos los auxilios espirituales, falleció el día 1 de marzo de 1855, en brazos de su segunda esposa la Princesa de Beyra y de su hijo menor el Infante D. Fernando. Su cadáver, embalsamado y vestido con el uniforme de Capitán General y las insignias del Toisón de Oro y de las grandes cruces de Carlos III y de San Hermenegildo, fue expuesto al público en el salón principal de su palacio (convertido en capilla ardiente) velando día y noche el cadáver los gentiles-hombres Villaviencio, Guillén, Teijeiro y Flores, de uniforme, y una guardia de honor de granaderos austriacos» (Juan María Roma, *Album histórico del carlismo*, 1833 - 1933-35, Grafiques Riobera, Barcelona 1935, vol. 1, p. 33)

<sup>xiv</sup> Enrico d'Artois di Borbone-Francia (Henri-Charles-Ferdinand-Marie-Dieudonné d'Artois, duca di Bordeaux, conte di Chambord), pretendente al trono di Francia, su cui aveva regnato per una settimana, dal 2 al 9 agosto 1830. Deceduto nel 1883 nella sua residenza in Austria, viene sepolto

*cadavere, fu scortato dalla Marina Imperiale, dal Reggimento di Fanteria di Hohelohe e uno Squadrone di gendarmi.<sup>xv</sup>*

### *La dottrina politica del carlismo*

La rivendicazione del trono da parte di Carlos V rappresenta l'atto di nascita di un movimento legittimista che dotato di un ideario molto complesso e ricco, su quale è utile spendere qualche parola per capire le vicende, anche contraddittorie, e le questioni di portata molto ampia che deve affrontare.

Il nucleo centrale di questa dottrina risiede nella concezione della tradizione intesa come meccanismo sociale e storico dinamico, non statico e meramente conservatore, e capace anzi di integrare conservazione e progresso sociale. L'idea di un carlismo inteso come movimento reazionario e mentalmente chiuso ai mutamenti storici è del tutto priva di fondamento. La tradizione è per il carlismo una sorta di precipitato storico delle vicende vissute da un popolo e, dunque, possiede già di suo un'intrinseca dimensione di storicità.

.Una prima nota importante da sottolineare è che il carlismo ha un carattere marcatamente *antinazionalista*: si riferisce ai popoli, non alle nazioni: *«Il linguaggio attuale usa il termine nazione per distinguere i popoli, definendo la nazione attraverso tratti fisici o come espressione di volontà: la geografia, la razza, la lingua, il plebiscito quotidianamente rinnovato... Contro queste spiegazioni, la tradizione definisce i popoli come storia accumulata».*<sup>xvi</sup>

Questo carattere storico permette appunto di integrare la conservazione del patrimonio culturale con il momento dell'innovazione e della creatività: è una sorta

a Gorizia, secondo le sue disposizioni.

<sup>xv</sup> *ibidem*.

<sup>xvi</sup> «El lenguaje actual emplea el vocablo nación para distinguir los pueblos, definiendo a la nación por rasgos físicos o como expresión de voluntad: la geografía, la raza, el idioma, el plebiscito cotidianamente renovado... Frente a estas explicaciones, la tradición define a los pueblos como historia acumulada»: Aa. Vv., *¿Qué es el carlismo?*, Escelicer, Madrid 1971, 89.

di tradizionalismo selettivo, sia nel momento della trasmissione del patrimonio passato, da cui viene eliminato ciò che non è più valido, sia nell'integrazione del nuovo, che avviene secondo criteri di continuità, che lo rendano accettabile al corpo sociale. Tradizione non è l'intero passato, ma ciò che del passato ha forza vitale per influire sul presente.

Questa *dimensione sociologica* della tradizione è basilare ma non è sufficiente. Nella selezione del patrimonio da trasmettere, infatti, deve intervenire anche un criterio etico, una selezione morale che escluda quegli elementi che, pur avendo efficacia, non siano moralmente validi - nella fattispecie: non siano coerenti con la morale cattolica.<sup>xvii</sup> Ne deriva l'idea della tradizione come «storia vivente», quindi mutevole:

*Ciò che abbiamo ricevuto dagli antenati non è lo stesso che trasmettiamo ai discendenti: perché nella massa culturale che ritrasmettiamo abbiamo insertato il nostro proprio apporto, i frutti della nostra opera personale. E questo apporto che ogni generazione aggiunge a ciò che ha ricevuto dalle generazioni anteriori è il progresso.*<sup>xviii</sup>

Ne risulta che, per il carlismo, la contrapposizione di progresso e tradizione è assurda

*giacché non esiste progresso senza tradizione, né tradizione senza progresso. Progredire è - naturalmente - cambiare qualcosa; ed è - moralmente - migliorare qualcosa. Questo "qualcosa" è il contenuto della tradizione ereditata. Se manca questa, che è la materia da riformare, il progresso risulterebbe impossibile, giacché mancherebbe la base su cui esercitare cambiamenti e miglione. Ugualmente, una tradizione immutabile sarebbe una cosa morta, archeologia pietrificata.*<sup>xix</sup>

<sup>xvii</sup> *ibid.*, pp. 93-6.

<sup>xviii</sup> «Lo que recibimos de los antepasados no es lo mismo literalmente que transmitimos a los descendientes: porque en la masa cultural que retransmitimos hemos insertado nuestra aportación propia, los frutos de nuestro obrar personal. Y esta aportación que cada generación agrega a lo que recibió de las generaciones anteriores, es el progreso»: *ibid.*, p. 98.

<sup>xix</sup> «Ya que no existe progreso sin tradición, ni hay tradición sin progreso. Progresar es - naturalmente -

Vázquez de Mella specifica: «*La tradizione è effetto del progresso; ma il modo in cui lo comunica, cioè lo conserva e lo propaga lei stessa è il progresso sociale. Il progresso individuale non arriva ad essere sociale, se la tradizione non lo accoglie nelle sue braccia*».<sup>xx</sup>

Con una chiarezza e un radicalismo di idee stupefacente, Mella afferma che la tradizione è una “legge sociale”, la legge stessa della continuità storica. Da questo punto di vista ha perfettamente ragione nel dire che ogni persona, anche senza saperlo, è tradizionalista, è tradizione accumulata: nessuno può spogliarsi di tutto ciò che ha ricevuto dalla società in cui è nato, nessuno può evitare di essere oggettivamente un erede. Scrive Andrés Gamba Gutiérrez: la tradizione «*è l'ambiente evolutivo e creatore in cui vivono i popoli e le culture; è l'espressione di un ordine progressivamente migliorato, senza salti nel vuoto, dotato di un'intima e profonda continuità; è l'ambito naturale della vita dei popoli*».<sup>xxi</sup>

È «*processo accumulativo continuo*», ma anche «*depurativo*», conforme a norme morali.

È di straordinaria importanza questo *carattere sociale* della tradizione, perché significa che essa non è il prodotto di una geniale mente individuale, non è una speculazione personale, ma è per essenza un *patrimonio collettivo*, nel senso che si forma

*cambiar algo; y es - moralmente - mejorar algo. ese «algo» es el contenido de la tradición heredada. Faltando ésta, que es la materia a reformar, el progreso resultaría imposible, ya que carecería de algo sobre lo cual ejercer sus cambios y mejoras. Asimismo, una tradición inmutable será cosa muerta, arqueología petrificada*: *ibid.*, pp. 98-9.

<sup>xx</sup> «*La tradición es el efecto del progreso; pero como lo comunica, es decir, lo conserva y lo propaga ella misma, es el progreso social. El progreso individual no llega a ser social, si la tradición no lo recoge en sus brazos*»: *ibid.*, p. 99. Juan Vázquez de Mella y Fanjul (1861-1928), politico e uno dei principali teorici del carlismo, di cui accentuò fortemente gli aspetti tradizionalisti, riducendo l'autonomia politica a vantaggio della difesa della Chiesa cattolica. Allo scoppio della prima guerra mondiale adottò una posizione filogermanica, entrando in contrasto con Jaime III, che era a favore degli alleati; a seguito di ciò si allontanò dal carlismo fondando il Partido Católico Tradicionalista.

<sup>xxi</sup> «*Es el medio evolutivo y creador en que viven los pueblos y las culturas; es la expresión de un orden mejorado, sin saltos en el vacío, dotado de una íntima y profunda continuidad; es el ámbito natural de la vida de los pueblos*»: Andrés Gamba Gutiérrez, «Perfiles doctrinales de la monarquía tradicional», in Aa. Vv., *Teoría política tradicionalista - Actas de las Primeras Jornadas de Estudios Tradicionalistas*, Madrid 16-17 octubre 1971, Escelicer, Madrid 1972, pp. 153-81, p. 159.

nel tempo con il concorso, grande o minimo, di uomini e donne che vivono la loro vita e creano usi, sensibilità, norme, forme di vita e identità. Si tratta però di un'identità complessa, spesso plurima, che integra elementi diversi, soluzioni diverse, adatte alle più disparate circostanze della vita.

Questo implica una condizione di libertà: nessuna dittatura, nessuna tirannide producono tradizione, perché soffocano il libero sviluppo delle vite personali, esauriscono la creatività, la produzione di innovazioni che, in quanto accolte dalla società, in quanto usate dalla collettività, risultano valide e quindi vengono trasmesse attraverso le generazioni. Di conseguenza il carlismo adotta una posizione nettamente *antiassolutista*, teorizzando la limitazione del potere assoluto del monarca attraverso un sistema federativo e autonomista.<sup>xxii</sup> Persino sui temi della proprietà e dell'economia, se rifiuta tanto il capitalismo liberale quanto il socialismo e ogni forma di totalitarismo, difende tuttavia sia la proprietà privata sia la proprietà collettiva,

*«postulando che la proprietà non sia in esclusiva degli individui o dello Stato, ma sia degli individui come tali, dei corpi sociali come tali, e dello Stato come tale, nelle proporzioni variabili adatte ad ogni momento».*<sup>xxiii</sup>

*«Diminuendo al massimo la proprietà individuale e quella statale, il carlismo conosce primordialmente le forme della proprietà sociale, i cui soggetti siano la famiglia, il municipio, i raggruppamenti professionali, e le restanti società basiche».*<sup>xxiv</sup>

<sup>xxii</sup> Cfr. Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954, p. 45 e pp. 96-106.

<sup>xxiii</sup> «Postulando que la propiedad no sea en exclusiva de los individuos o del Estado, sino de los individuos como tales, de los cuerpos sociales como tales y del Estado como tal, en las proporciones variables que cada momento aconsejen»: *¿Qué es el carlismo?*, cit., p. 168.

<sup>xxiv</sup> «Disminuyendo al máximo la propiedad individual y la estatal, el Carlismo conoce primordialmente las formas de propiedad social, cuyos sujetos sean las familias, el municipio, las agrupaciones profesionales y las sociedades básicas restantes»: *ibidem*.

*Fuero*, dal latino *forum*, è inteso nel senso di «insieme di norme peculiari con cui si regge ciascuno dei popoli spagnoli». <sup>xxv</sup> Il presupposto è un essere umano concreto e libero, che ha nemici pericolosi in ogni forma di totalitarismo e di partito unico, come il comunismo, il fascismo, il nazismo: <sup>xxvi</sup> nella radice stessa del suo pensiero il carlismo è irriducibilmente antifascista e nemico di ogni dittatura:

*La missione della politica non consiste nel definire astrazioni irrealizzabili, ma nel rendere possibile a ciascun uomo l'esercizio della libertà nella scelta del suo destino trascendente, così da sviluppare la sua liberissima natura nel modo e maniera che non risulti lesiva per se stesso né danneggi l'ordine sociale di cui fa parte insieme ai suoi prossimi.* <sup>xxvii</sup>

Questo obiettivo viene perseguito attraverso «sistemi organici di libertà», usando il termine libertà al plurale. I *fueros* sono sistemi giuridici che regolamentano libertà nate nel seno stesso della vita sociale; più esattamente, sono sottosistemi all'interno del diritto generale vigente in un paese.

All'origine del *fuego*, si diceva, sta la vita sociale stessa: cioè gli usi, le consuetudini, le leggi non scritte che si formano nei rapporti sociali e che li regolano: si tratta dunque di norme consuetudinarie che *possono nascere in un punto qualunque della società*, a differenza della legge promulgata dal parlamento, che nasce solo nell'istituzione che possiede il monopolio del potere legislativo. L'essenziale del sistema non è che esistano le consuetudini - queste evidentemente esistono in ogni angolo della terra - ma che tali consuetudini siano precisate e, previa trattativa col potere legislativo, sancite da una legge generale: l'autorità riconosce come legge dell'intero stato le norme che, come consuetudine, o patto, o accordo, sono nate all'interno di

<sup>xxv</sup> «Conjunto de normas peculiares por las que se rige cada uno de los pueblos españoles»: *ibid.*, p. 112.

<sup>xxvi</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 120-1.

<sup>xxvii</sup> «La misión de la política no consiste en definir abstracciones irrealizables, sino en hacer posible para cada hombre el ejercicio de la libertad en la elección de su destino trascendente, de suerte que desenvuelva su naturaleza libérrima en modo y manera que no le resulte lesiva para sí ni venga a ser perjudicial para el orden social del que forma parte con sus prójimos»: *ibid.*, p. 122.

un gruppo sociale determinato. Ciò significa che, se non nella forma, nella sostanza il sistema forale rompe il monopolio del potere legislativo e limita nel concreto, con barriere reali, il potere dello stato:

*Il fuero è una norma giuridica generale. Dal momento in cui è stato riconosciuto dall'autorità, il fuero cessa di essere norma per un gruppo sociale determinato - come lo era la consuetudine rispetto al settore popolare che l'aveva creata - per trasformarsi in norma valida per tutti, erga omnes.*<sup>xxviii</sup>

Con formula più rigorosa: «I fueros sono usi e consuetudini giuridiche creati dalla comunità, elevati a norma giuridica con valore di legge scritta attraverso il riconoscimento pattuito con l'autorità della loro effettiva vigenza consuetudinaria».<sup>xxix</sup>

La possibilità che una consuetudine o un patto nati in un punto qualunque del corpo sociale possano diventare una legge universalmente valida implica che una quota consistente della sovranità venga trattenuta dalla società e non delegata allo stato, al governo centrale. È vero che la consuetudine, per diventare legge generale, deve essere sancita dal governo, ma questo non va inteso in senso liberale, come creazione da parte dell'autorità statale di un diritto, bensì nella forma del riconoscimento di un diritto che essa possiede di già, come un riconoscimento di *jus ad rem*. La trattativa non serve per assegnarle valore, quanto per articolare la norma consuetudinaria con il complesso della legislazione vigente: coordinare al meglio i diritti esistenti o rivendicati dalla società, e generalmente riconosciuti attraverso un negoziato «duro»<sup>xxx</sup> (il che, tra l'altro, implica che siano garantite le libertà civili fondamentali, visto che è difficile negoziare con una dittatura).

<sup>xxviii</sup> «El fuero es una norma jurídica general. Desde el momento en que fue reconocido por la autoridad, el fuero deja de ser norma para un grupo social determinado - como lo era la costumbre respecto al sector popular que la creó - para transformarse en norma válida para todos, erga omnes»: *ibid.*, pp. 131-2.

<sup>xxix</sup> «Los fueros son usos y costumbres jurídicas creadas por la comunidad, elevados a norma jurídica con valor de ley escrita por el reconocimiento pactado con la autoridad de su efectividad consuetudinaria»: *ibid.*, p. 132.

<sup>xxx</sup> *ibid.*, p. 133.

Una volta che il *fuego* viene sancito, una consuetudine o un patto diventano norma generale (si pensi, come caso abbastanza vicino, a ciò che fu lo Statuto dei lavoratori nella legislazione italiana) e lo stato si impegna a non promulgare norme che siano in contrasto, o a riformare la normativa esistente per renderla compatibile. Pertanto questo implica una robusta autonomia della società dallo stato: «*I fueros sono l'aspetto giuridico di un pensiero politico che attribuisce alla comunità politica stessa la decisione suprema permanentemente aperta della sua autodeterminazione*». <sup>xxxii</sup>

Questa osservazione è importante per capire la peculiarità del carlismo nel quadro delle culture di ispirazione tradizionale. In generale ogni forma di tradizionalismo tende a mettere l'accento sulla continuità e sulla *ripetizione* di modelli e comportamenti trasmessi attraverso le generazioni; qui invece si fa esplicito riferimento all'elemento in assoluto più importante: la sovranità di poter determinare, *con decisione suprema permanentemente aperta*, chi si decide di essere o di diventare - si è proprietari del futuro. E in effetti, di ogni modello tradizionale di comportamento possiamo dire che proviene, certamente, dal passato, ma che tuttavia è nato in un momento storico ed è diventato tradizionale in quanto è stato accolto, «socializzato», dalla comunità. Dunque, una tradizione, nel momento in cui è effettivamente vigente, *ha la sovranità di progettare, inventare, i modelli di comportamento*, e non consiste solo nel dover ripetere i modelli esistenti. È inerente a ogni tradizione - che lo vogliano o meno i suoi teorici - un momento di creatività e innovazione che, socializzata, genera un progresso. Sono essenziali, in un'ottica tradizionale, tanto il rispetto delle forme ricevute dal passato, la loro conservazione, la selezione di quelle che sono ancora utili, quanto la difesa della libertà di innovare e creare forme di vita nuove che, socializzandosi, possano produrre il *progresso della tradizione* in cui vive. Chi non conservasse questa sovranità, e dunque anche una certa libertà dal passato, sarebbe un *tradizionalista dimezzato*, uno che degli antenati mantiene le

<sup>xxxii</sup> «*Los fueros son así la cara jurídica de un pensamiento político que atribuye a la misma comunidad política la decisión suprema permanentemente abierta de su autodeterminación*»: *ibid.*, pp. 134-5.

forme di vita ma non il potere di crearle: e francamente, in un'ottica tradizionalista, non si vede alcuna ragione per questa castrazione.

È ovvio che l'adozione di un sistema forale consente a una comunità di acquisire una fisionomia giuridica particolarmente affine alla sua sensibilità, proprio perché il sistema delle leggi si alimenta anche delle consuetudini e dei patti liberamente nati nel suo seno. Questo si traduce in ricchezza e varietà di istituzioni, ciascuna delle quali amministra un certo potere: ne risulta coerentemente una società in cui il potere non è centralizzato e in cui i sistemi di autonomie si articolano in istituzioni intermedie tra lo stato e il semplice cittadino. Storicamente questo ha dato luogo a forme di «regionalismo», inteso come rivendicazione di una sovranità limitata, ma consistente ed effettiva, all'interno dello stato unitario. Va, però, precisato che il regionalismo è un termine con cui si allude a forme peculiari spagnole di rivendicare la decentralizzazione del potere, e che in altri paesi si possono avere altre esperienze, ad esempio di tipo federale. Ci atteniamo ora ai dati generali: per il carlismo la società deve difendersi da uno stato che vuole disgregare la sua autonomia.

Questa difesa dallo stato è estremamente spinta già nella formulazione ottocentesca della dottrina carlista, ma non conduce mai a confondere l'autonomia regionale con forme di micronazionalismo o di etno-nazionalismo. Utilizzo, in questa sezione del saggio, fonti tratte esclusivamente dal carlismo più conservatore e dai suoi pensatori classici. Così affermava Vázquez de Mella:

*Ci sono due concezioni opposte del regionalismo, in quanto riferiscono la nazione alle regioni, o le regioni alle nazioni... Quelli che riferiscono la nazione alle regioni, le considerano come totalità indipendenti, con vita e personalità a tal punto proprie ed esclusive da conservarle integre, senza compartecipazione di una parte della loro vita a una vita superiore e comune a tutte le regioni. Quelli che riferiscono le regioni alla nazione, le considerano come totalità relativamente indipendenti, con una vita propria e peculiare, ma intrecciata e partecipe all'unità di uno spirito nazionale comune. [...] Quelli che considerano le regioni come totalità indipendenti, come sostanze complete, le*

convertono in nazioni.<sup>xxxii</sup>

E ancora:

*Insomma, signori: varietà regionale radicata e forte, unità nazionale come centro comune in cui questa varietà si unisce, e lo Stato, ma non la statolatria, come unità politica esterna che corrisponde e poggia sull'unità nazionale: ecco cosa sostengo. E mi domando: cos'è più opposto a questa dottrina, il separatismo o il centralismo attuale? Entrambi la negano radicalmente. Ma credo che la distrugga di più il centralismo, perché la teoria separatista strappa la chiave di volta e abbatte il tetto dell'edificio nazionale, ma lascia ancora i pilastri e le fondamenta; invece la tirannia centralista vuole conservare la volta, rompendo i pilastri e disfacendo le fondamenta. Sacrifica tutto in olocausto all'unità. Ma a quale unità? Non quella organica, che non si può neppure concepire senza la varietà, ma un uniformismo irrazionale che schiaccia al tempo stesso la libertà e la bellezza della vita.<sup>xxxiii</sup>*

<sup>xxxii</sup> «Hay dos conceptos opuestos de regionalismo, en cuanto refieren la nación a las regiones, o las regiones a la nación... Los que refieren la nación a las regiones, las consideran como todos independientes, con vida y personalidad de tal manera propias y exclusivas, que las mantienen y reservan íntegras, no compartiendo y enlazando una parte de ellas en una vida superior y común a todas las regiones. Los que refieren las regiones a la nación, las consideran como todos relativamente independientes, con vida propia y peculiar por una parte, pero enlazada y compartida, por otra, en la unidad de un espíritu nacional común. [...] Los que consideran a las regiones como todos independientes, como sustancias completas, las convierten en naciones»: *ibid.*, p. 149.

<sup>xxxiii</sup> «En suma, señores: variedad regional arraigada y fuerte, unidad nacional como centro común en que la variedad se junta, y el Estado, pero no la estatolatría, como unidad política externa que corresponde y se apoya en la unidad nacional: eso es lo que yo defiendo. Y se me ocurre preguntar: ¿qué es lo más opuesto a esa doctrina, el separatismo o el centralismo actual? Las dos la niegan radicalmente. Pero creo que aún la destruye más el centralismo, porque la teoría separatista arranca la clave y derriba la bóveda del edificio nacional, pero deja todavía los pilares y los cimientos, y la tiranía centralista quiere conservar encima las bóvedas, rompiendo los pilares y deshaciendo los cimientos. Todo lo sacrifica en holocausto a la unidad. Pero ¿a qué unidad? No a la unidad orgánica, que ni siquiera se concibe sin la variedad, sino a un uniformismo irracional, que aplasta juntamente la libertad y la belleza de la vida» *ibid.*, pp. 150-1.

*La dinastia carlista e Trieste*

Con la morte di Carlos V, i diritti dinastici passano al figlio, Carlos Luis María Fernando de Borbón y Braganza, pretendente al trono come Carlos VI e conte di Montemolin come titolo d'incognito dal 1845 al 1861. Il cognome Braganza viene dalla prima moglie di Carlos V, Maria Francisca de Braganza (Bragança, nella grafia portoghese), figlia del re Giovanni (João) VI del Portogallo, morta nel 1834; da lei don Carlos aveva avuto altri due figli: Juan Carlos de Borbón y Braganza, e Fernando de Borbón y Braganza. Rimasto vedovo, aveva sposato la sorella di María Francisca, María Teresa de Braganza, principessa di Beira, anch'essa vedova e con un figlio dal precedente matrimonio, Sebastião Gabriel de Bourbon e Bragança, che combatte valorosamente con i carlisti nella prima guerra e, dopo la sconfitta, va in esilio a Napoli, dove sposa Carolina di Borbone-Due Sicilie y Borbón. Successivamente avrebbe riconosciuto la regina Isabel, rientrando in Spagna e provocando l'ira di sua madre, che riprenderà i rapporti con lui solo negli ultimi anni della sua vita. Questa María Teresa, principessa di Beira, è un personaggio straordinario, e trasforma la piccola corte triestina in una vera capitale politica del carlismo, oltre che in un importante punto di riferimento del legittimismo europeo.

Secondo il Conte di Rodezno, Tomás Domínguez Arévalo, autore di un interessantissimo *La princesa de Beira y los hijos de Don Carlos*, Carlos V era una gran brava persona, di assoluta onestà, ma poco perspicace in politica: si era circondato di personaggi con i quali la sconfitta era, più che prevedibile, assolutamente sicura, come un don Joaquin Aberca, un incapace sacerdote di León, o «un tale Gelos, che da semplice barbiere passò alla categoria di chirurgo e fu, coi suoi barbari procedimenti chirurgici, causa della morte di Zumalacárregui», o altri personaggi «di indubbia lealtà, ma di intolleranza e ignoranza incompatibili con il successo». <sup>xxxiv</sup>

<sup>xxxiv</sup> «Un tal Gelos, que de simple barbero pasó a la categoría de cirujano y fue, con sus bárbaros procedimientos quirúrgicos, causa de la muerte de Zumalacárregui» (Conde de Rodezno, *La princesa de Beira y los hijos de don Carlos*, Cultura Española, Madrid 1938, p. 105). Esponente del carlismo, il Conte sarà poi uno dei principali artefici del suicidio politico del movimento, abbracciando senza riserve la

Secondo il Conte di Rodezno, la coppia reale dispone a Trieste di poche risorse e di una servitù molto ridotta: il governo spagnolo aveva sequestrato i beni di don Carlos e quello portoghese tratteneva la dote matrimoniale di María Teresa, per cui le uniche entrate degli esuli sono i contributi erogati in forma di pensione da Francesco Giuseppe d'Austria e da Nicola I di Russia: «*Don Carlos María Isidro e María Teresa sopportavano a Trieste il loro esilio con la rassegnata dignità che fu sempre patrimonio distintivo dell'illustre e virtuoso anziano. La modestia dell'augusta coppia sfiorava la povertà*». <sup>xxxv</sup> Rispetto al loro rango nobiliare, la residenza triestina viene considerata «*una casa modesta*» e «*se qualche volta passeggiavano in carrozza, era perché la prestava il Governatore austriaco della città*». <sup>xxxvi</sup>

Nelle intenzioni del padre, Carlos VI avrebbe dovuto sposarsi con Isabel II, riportando in tal modo la legittimità nel trono spagnolo, ma il matrimonio non si combinò, perché nella trattativa preliminare, condotta per Isabel dal teologo Jaime Balmes, non si raggiunse un accordo circa l'uguaglianza dei diritti e del peso politico tra i due coniugi, ricalcando il modello pensato per il matrimonio dei re cattolici, Isabel di Castiglia e Fernando d'Aragona nel XV secolo. Il 28 agosto 1846, all'insaputa di Balmes - stimato pensatore tradizionalista, ma poco dotato di senso politico - viene resa pubblica dalla stampa la notizia del matrimonio concordato tra Isabel II e suo cugino don Francisco de Asís, duca di Cádiz: «*La caratteristica del matrimonio della regina, e ciò che sorprese Balmes, fu la precipitazione, e quasi diremmo la clandestinità, con cui fu compiuto*». <sup>xxxvii</sup>

causa del generale golpista Francisco Franco e sostenendolo nella guerra civile del 1936.

<sup>xxxv</sup> «*Don Carlos María Isidro y María Teresa conllevaban en Trieste su destierro con la resignada dignidad que fue siempre patrimonio distintivo del ilustre y virtuoso anciano. La modestia del augusto matrimonio era rayana en la pobreza*»: *ibid.*, p. 164.

<sup>xxxvi</sup> «*si alguna vez paseaban en coche, era porque se lo prestaba el Gobernador austriaco de la plaza* »: *ibid.*, p. 165.

<sup>xxxvii</sup> Vicente Marrero, «*La reconciliación dinástica y el siglo XIX*», *Punta Europa*, III, n. 28, 1958, pp. 44-62, p. 53: «*La característica del matrimonio de la Reina y lo que a Balmes dejó sobresaltado, fue la precipitación, y casi diríamos la clandestinidad, con que se ejecutó*»; al riguardo l'autore parla di un vero colpo di stato.

Il fallimento della trattativa condusse in breve, nel 1846, all'inizio della *guerra dels matiners* (1846-1849). Si trattò più che altro di una sollevazione popolare in diverse parti della Catalogna, dove *partidas* (bande partigiane ciascuna comandata da un *cabecilla*, ben appoggiate dai parroci locali e con un forte controllo del territorio) stimate in circa 4.000 uomini si contrapposero a truppe regolari molto più numerose. Si chiamavano “mattinieri” (*matiners*), perché attaccavano generalmente alle prime luci dell'alba, per dissolversi poi rapidamente: combattenti molto abili e pratici, animati soprattutto dalla difesa dei loro statuti di autonomia (*fueros*), sperimentano per la prima volta accordi, sia pure su un piano strettamente tattico e pragmatico, con ribelli e insorgenti di ispirazione progressista. In effetti, fallito il tentativo di realizzare un'insurrezione generale, che coinvolgesse le masse popolari, acquista un ruolo preminente la fazione che pone come primo obiettivo del conflitto la lotta contro il centralismo del governo e il ripristino delle autonomie (*fueros*). È il momento in cui la corposa concezione sociale del carlismo si avvia a diventare il punto di forza della sua azione politica e militare, mettendo progressivamente in secondo piano il puro conflitto dinastico. Nel febbraio 1848 si sviluppa

*una collaborazione tra carlisti, progressisti e centralisti [= anticonservatori] che i conservatori chiamarono “Unione contro natura”. Se fino ad allora la guerra era una vetrina di diverse crisi - disoccupazione, riduzioni di salario, aumento del prezzo del pane, dei reclutamenti e delle imposte sui consumi-, a partire da questo momento sarà un conflitto con un carattere ideologico più marcato. L'arrivo di Cabrera darà nuovo impulso, maggior coerenza e migliore organizzazione alle partidas e ne strutturerà le forze con criteri militari. A fianco dei carlisti lottarono, dalla primavera del 1848 progressisti e centralisti, la cui ideologia era poco perfezionata e con una certa dose di utopismo. [...] Diversi capi progressisti pubblicarono proclami esprimendo il loro pensiero e i loro obiettivi. Indicavano la lotta armata come unico mezzo per abrogare la tirannia di Narváez e restituire la piena sovranità al popolo spagnolo.<sup>xxxviii</sup>*

<sup>xxxviii</sup> «Una colaboración entre carlistas, progresistas y centralistas que los conservadores llamaron “Unión contra natura”. Si hasta entonces la guerra era una muestra de las diferentes crisis, –paro, reducción de salarios, aumento del precio del pan, las quintas y los consumos–, a partir de ahora será un conflicto con

A dire il vero, in Catalogna le *partidas* carliste non avevano mai cessato di operare dopo la fine della prima guerra e la loro azione guerrigliera era alimentata anche dalla pesante crisi economica della regione, in buona misura dovuta a una cattiva gestione governativa dell'economia e del lavoro, tuttavia l'insurrezione si spegne senza esplodere in un conflitto generalizzato perché il movimento carlista non riesce ad attrarre parte dell'esercito né a trovare le risorse sufficienti per serie offensive.

Non essendo andato a buon fine il progetto di matrimonio con Isabel II, Carlos VI sposa nel 1850 Maria Carolina Ferdinanda di Borbone-Due Sicilie, figlia del re di Napoli Francesco I, e si trasferisce a Napoli, mentre continuano più o meno frequenti le insurrezioni carliste in varie parti della Spagna. Nel 1860, a seguito di un fallito tentativo di rientrare in Spagna per organizzare una sollevazione a San Carlos de la Rápita, nei pressi di Tarragona, Carlos VI viene arrestato insieme al fratello Fernando ed entrambi possono essere scarcerati solo dopo la rinuncia di Carlos VI ai suoi diritti dinastici. Questo evento provoca tensione nella famiglia: infatti, una volta liberati, rientrati a Trieste, Carlos VI sosterrà che l'abdicazione gli era stata estorta ed è da considerarsi nulla, invece il fratello Juan la riterrà valida e si proporrà come titolare dei diritti dinastici. Questo potenziale conflitto dinastico, però, viene improvvisamente risolto da un evento tragico: mentre Carlos VI, sua moglie Maria Carolina e suo fratello Fernando sono ospiti in Stiria della duchessa di Berry (cognata di Carlos e quasi omonima della sorella: Maria Carolina Ferdinanda Luisa di Borbone-Due Sicilie) nel castello di Brunnsee, il 2 gennaio 1861 muore improvvisamente Fernando, apparentemente per una febbre tifoidea; il suo

*una carga ideológica más clara. La llegada de Cabrera dará nuevos impulsos, más coherencia, mejor organización a las partidas y estructurará sus fuerzas con criterios militares. Al lado de los carlistas lucharon, a partir de la primavera de 1848 progresistas y centralistas, cuya ideología todavía estaba poco perfeccionada y con una cierta dosis de utopismo. [...] Diferentes jefes progresistas publicaron proclamas donde expresaron su pensamiento y sus objetivos. Señalaban la lucha armada como el único medio para derogar la tiranía de Narváez y restituir la plena soberanía al pueblo español» (Robert Vallverdú Martí, «La guerra dels Matiners en Catalunya: crisis económica y revuelta social», *Aportes*, XXXIV, 2, 2019, pp. 99-121, p. 103).*

corpo verrà traslato a Trieste e sepolto a San Giusto. Anche Carlos e la consorte rientrano in fretta in città e muoiono per la stessa malattia pochi giorni dopo, il 13 e il 14 gennaio, venendo anch'essi sepolti nella cattedrale. Questi decessi così repentini hanno fatto sospettare un'origine delittuosa, ma in realtà le cause sembrerebbero del tutto naturali.

Alla morte di don Carlos è presente il vescovo di Trieste, che somministra i sacramenti; è presente anche la regina, che giace sul letto accanto:

*La contessa, che sul letto accanto era presente alla straziante scena, non accettò di separarsi dal cadavere del marito e, alle esortazioni del Vescovo, rispose: "La mia malattia ha un giorno meno di quella di Carlos; domani lei verrà a fare a me ciò che ha appena fatto a lui".<sup>xxxix</sup>*

A seguito di questa tragedia, Juan Carlos María Isidro de Borbon y Braganza (Juan III) succede al fratello (1861-1868). Aveva sposato nel 1847 Maria Beatrice di Austria Este, figlia di Francesco IV di Modena, città dove la coppia vive fino ai moti rivoluzionari del 1848, separandosi poco tempo dopo. Juan III non gode di grandi simpatie presso il movimento carlista, un po' per le sue idee liberali, ma soprattutto per aver riconosciuto come regina Isabel nel 1862; tuttavia occorre dire che non era privo di intelligenza politica e percepiva chiaramente il cambiamento dei tempi, la necessità di giocare la partita con carte nuove, e con lucidità aveva capito che la monarchia sarebbe sopravvissuta solo attraverso la forma costituzionale. Certamente era ben lungi dall'essere un conservatore reazionario o romantico. Una pubblicazione di parte molto tradizionalista lo descrive così:

*D. Juan de Borbón scese molte volte sul fondo del mare con i pescatori di perle e coralli: fu gran nuotatore e cacciatore; a Londra ebbe un'onorificenza per aver riprodotto*

<sup>xxxix</sup> «La condesa, que desde el lecho inmediato presenciaba la desgarradora escena, no consintió en separarse del cadáver de su marido, y a las exhortaciones del Obispo contestaba: "Mi enfermedad tiene un día menos que la de Carlos; mañana vendrá usted para hacer conmigo lo que acaba de hacer per él"»: Conde de Rodezno, *La princesa de Beira y los hijos de don Carlos*, cit., p. 204.

*fotograficamente tutte le bestie del Regent Park, correndo per questo grandi pericoli; per la sua abilità nel nuoto ottenne una medaglia d'oro; ideò e costruì delle imbarcazioni di caucciù il cui materiale, remi e vele poteva essere tutto trasportato in una valigia; ognuna di queste lance poteva portare quattro persone e molte volte don Juan de Borbón da solo, a remi o a vela, fece la traversata da Calais a Dover e da Boulogne a Southampton; durante la guerra di Bosnia regalò all'Imperatore d'Austria quindici imbarcazioni di questo tipo, molto utili per i fiumi della Dalmazia.<sup>xl</sup>*

Come si vede, un'immagine che poteva sembrare stravagante alla parte più conservatrice del partito, e d'altronde una pubblicazione fortemente reazionaria, Montejurra, così lo descrive, usando come fonte la storia del tradizionalismo spagnolo di Melchor Ferrer:

*Don Juan non accompagnò suo fratello Carlos VI, come fece don Fernando nell'episodio di San Carlos de la Rápita, ma seppe approfittare della difficile situazione in cui lo aveva messo l'abdicazione che egli fu costretto a fare. Diede allora tangibili segnali di come le sue idee fossero difformi dall'ideale di un re carlista e, in una serie di sciocchezze, giunse ad accusare come retrogrado il Governo di Isabel II, invitando la nazione spagnola a seguirlo per realizzare profonde riforme nella legislazione e nell'amministrazione. Si rivolse anche a sua cugina Isabel dicendole che non avrebbe ottenuto l'amore degli spagnoli e che, prima che esplodesse la catastrofe che si avvicinava, doveva lasciare il Trono, permettendo che regnassero le idee professate dal popolo spagnolo.<sup>xli</sup>*

<sup>xl</sup> «D. Juan de Borbón bajó varias veces al fondo del mar con los pescadores de perlas y corales; fue gran nadador y cazador; en Londres obtuvo una Medalla de Honor por haber reproducido fotográficamente todas las fieras del Regent Park, corriendo para ello grandes peligros; por su destreza en la natación obtuvo una Medalla de oro; ideó y construyó unas lanchas de cautchouc cuyo material, remos y velas podía ser todo transportado en una maleta; cada una de estas lanchas podía llevar cuatro personas y muchas veces hizo D. Juan de Borbón, solo, al remo o a la vela, la travesía de Calais a Douvres y de Boulogne a Southampton; durante la guerra de Bosnia regaló al Emperador de Austria quince embarcaciones de esta clase, muy útiles para los ríos de Dalmacia»: Juan María Roma, *Album histórico del carlismo, 1833 - 1933-35*, cit., p. 120.

<sup>xli</sup> «No acompañó don Juan a su hermano Carlos VI, como lo hizo don Fernando en el episodio de San Carlos de la Rápita, pero supo aprovecharse de la difícil situación en que la abdicación que forzosamente hizo le puso. Dio entonces muestras palpables de cómo sus ideas eran totalmente dispares con lo que había de ser un rey carlista, y llegó, en una serie de insensateces, hasta acusar de retrógrado al Gobierno de Isabel II,

Commenta negativamente anche il Conte de Rodezno: «Don Juan, le cui idee radicali avevano già avuto pubblicità, non segue la rotta dottrinale del partito carlista e sogna di ottenere il trono di Spagna come Re democratico e ultraliberale». <sup>xlii</sup> Per la verità, la posizione di Juan III è molto più complessa, e mette a nudo il problema fondamentale che il carlismo si trova ad affrontare e che troverà una prima, importante, soluzione proprio nelle modeste stanze della corte di via Lazzaretto Vecchio. Nel suo proclama agli spagnoli del 2 giugno 1860 Juan III scrive:

*Non permetterò che per ottenere il trionfo si ricorra alle armi e scorra ancora una volta il nobile sangue degli spagnoli. Io spero tutto dalla divina Provvidenza, dalla rettitudine e dal patriottismo dei buoni spagnoli, e dalla forza delle circostanze. Non voglio salire sul trono trovando cadaveri sui gradini; voglio salirli sostenuto dal convincimento generale che con la legalità si stabilisce l'ordine e che con esso il paese prospererà e procederà in sintonia con i progressi e l'illuminismo del secolo.* <sup>xliii</sup>

Questa dichiarazione ufficiale rivela l'intento di sostituire Isabel II attraverso una via politica piuttosto che attraverso una guerra, di cui nemmeno il più ottimista dei carlisti poteva prevedere un esito favorevole. Nel momento in cui la dottrina sociale inizia a prendere il sopravvento sulla questione legittimista, appare con

*invitando a la nación española a seguirla para realizar reformas más absolutas en la legislación y la administración española. También se dirigió a su prima Isabel diciéndole que no podría conseguir el amor de los españoles y que, antes de dar paso a la catástrofe que sin duda se avecinaba, debía dejar el Trono para hacer que se instauraran las ideas profesadas por el pueblo español»: Montejurra, n. 8, 13-20 giugno 1965, p. 13*

<sup>xlii</sup> «Don Juan, cuyas ideas radicales habían tenido ya publicidad, no se presta a seguir la ruta doctrinal del partido carlista y soñaba de alcanzar el trono de España como Rey demócrata y ultraliberal»: Conde de Rodezno, *La princesa de Beira y los hijos de don Carlos*, cit., p. 193.

<sup>xliii</sup> «No permitiré que para obtener el triunfo se apele a las armas, y corra una vez más la noble sangre de los españoles. Lo espero todo de la divina Providencia, de la rectitud y del patriotismo de los buenos españoles, y de las fuerzas de las circunstancias. No quiero subir al trono encontrando cadáveres en las gradas; quiero ascenderlas apoyado por la convicción general de que con la legalidad se establece el orden, y con él el país prosperará y marchará de acuerdo con los progresos y la ilustración del siglo»: Juan III, «Manifiesto a las Cortes, 2 de junio de 1860», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, Editorial Católica, Sevilla 1941-1979, 36 volumi, vol. 22, p. 201.

piena evidenza che la via militare non è più percorribile e che il futuro dei movimenti tradizionalisti, non solo in Spagna, deve per forza percorrere una via politica. Ciò che emerge in Juan è la complessità del carlismo che, da un lato e per origine ha la questione dinastica e quindi un collegamento naturale con il legittimismo e la tradizione cattolica; ma dall'altro, e fin dall'inizio, ha un forte radicamento popolare e una potentissima dottrina sociale rispetto alla quale liberali e socialisti impallidiscono. Ovviamente, nella fase iniziale era prevalsa la prima dimensione, con l'accento posto soprattutto sui valori religiosi; con ciò la sistemazione dottrinale del partito era risultata via via troppo sbilanciata su questioni teologiche e filosofiche, peraltro discutibili nel seno stesso del cattolicesimo e del tutto ininfluenti per affrontare le questioni sociali. In Navarra, come a Napoli, l'insorgente combatte in nome del re, al grido di Viva Maria, ma per difendere la terra che gli fornisce un reddito o la fabbrica dove lavora: in questo campo concreto il carlismo può trovare alleati anche in altri movimenti; ma questo terreno del conflitto sociale era ignoto a teorici impregnati di teologia, più che di senso politico, come Vázquez de Mella.

Cercando una soluzione per via politica al problema dinastico, Juan III provoca la divisione del carlismo in due grandi correnti, una che identifica i diritti dinastici con un modo di esercitare il potere, cioè con una ideologia tradizionalista e marcatamente antimoderna, e l'altra che, pur continuando a rivendicare i diritti dinastici, riconosce legittimità a ogni idea o attività politica che non ne contraddica l'essenza. Così Juan, nel suo *Manifiesto al Partido Carlista* del 16 febbraio 1861, afferma:

*Non dimenticate che né l'illuminismo, né i progressi, né lo spirito del secolo, né la più alta libertà sono in conflitto con i diritti che rappresento, che apprezzo molto, ma che desidero vedere consacrati dalla sovranità nazionale, e ad essa farò appello nel momento opportuno e quando le circostanze saranno favorevoli.<sup>xliv</sup>*

<sup>xliv</sup> «Pero no olvidéis que ni la ilustración, ni los adelantos, ni el espíritu del siglo, ni la más alta libertad están reñidos con la legitimidad de los derechos que represento, que aprecio en mucho, pero que deseo ver consagrados por la soberanía nacional, y en ella apelaré en el momento oportuno y cuando las circunstancias sean favorables»: Juan III, «Manifiesto al Partido Carlista», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 22, pp. 211-2, p. 211.

Juan è consapevole della sua svolta politica e denuncia la corrente tradizionalista come una vera e propria fazione all'interno del movimento, direttamente responsabile delle sue disfatte, e tuttavia ostinatamente legata a un'idea messianica di ritorno alla guida di un regime antico e privo degli strumenti per affrontare la realtà contemporanea:

*Ricordate la vostra stessa storia dalla morte del Re don Fernando VII e vedrete che l'esagerazione politica è stata la causa di tutte le vostre disgrazie; ha prodotto la prima emigrazione nel 1833; il Trattato di Vergara e tutte le calamità subite dai difensori della legittimità; vi furono trascinati da uomini che circondarono mio padre e mio fratello, non per i diritti che questi rappresentavano, ma perché alla loro ombra tali uomini servivano i propri interessi meschini e sleali.*

*Lasciate tale fazione nella disperazione della sua impotenza, che concluda la sua carriera fondendosi prima o poi in una frazione del partito della Regina [=Isabel].<sup>xlv</sup>*

In ogni caso, la sua idea di mettere il carlismo alla guida di una rivoluzione liberale non viene accettata, e questo riporta in primo piano la cittadella legittimista che vive nel cuore di Trieste alla corte della gran vedova di Carlos V: María Teresa di Braganza, principessa di Beira, assume di fatto al guida del movimento, sconfessa suo figlio Juan e, con una famosa *Carta a los españoles* del 25 settembre 1864, proclama come legittimo re carlista il di lui figlio Carlos VII. È un atto straordinario, che cambia la storia del carlismo e anche, ben al di là di quanto prevedeva la principessa, introduce (o rende finalmente attiva) nel legittimismo una nota di realismo

<sup>xlv</sup> «Recordad vuestra propia historia desde la muerte del Rey don Fernando VII, y veréis que la exageración política ha sido la causa de todas vuestras desgracias; ella produjo la primera emigración en 1833, el Tratado de Vergara y cuantas calamidades han sufrido los defensores de la legitimidad; a ellas han sido arrastrados por los hombres que rodearon a mi padre y mi hermano, no por los derechos representaban, sino porque, a su sombra servían sus propios intereses mezquinos y desleales.

*Dejad a ese bando, en la desesperación de su impotencia, que concluya su carrera, refundiéndose tarde o temprano en una fracción del partido de la Reina [=Isabel]»: ibid., pp. 211-2.*

politico spregiudicato e al tempo stesso perfettamente in linea con la dottrina tradizionale.

In effetti, rimasta a Trieste dopo la morte di Carlos V, María Teresa aveva fatto della sua casa un luogo d'incontro di principi esiliati, come la Duchessa di Berry, i duchi di Modena e Parma, i Borboni di Napoli o Massimiliano d'Asburgo. Se la sua vita sociale ha per centro molte attività religiose (a volte con cerimonie celebrate da gesuiti che vengono da Venezia), la sua condizione politica ne fa un punto di riferimento del legittimismo europeo. María Teresa si pone come una vera autorità in fatto di dottrina quando estromette Juan dalla linea dinastica e scrive:

*Dato che mio figlio non è tornato, come io chiedevo, ai principi monarchico-religiosi, e persistendo nelle sue idee incompatibili con la nostra religione, con la monarchia e con l'ordine della società, né l'onore, né la coscienza, né il patriottismo permettono ad alcuno di riconoscerlo come Re.<sup>xlvi</sup>*

La lettera che María Teresa invia a Juan il 15 settembre 1861 è complessa e non certo breve. Si rivolge al figlio denunciando la sua rottura con «*il gran partito monarchico, religioso, spagnolo*» e si fa portavoce e sostenitrice delle tesi di quanti, emigrati o residenti in Spagna, «*concordano che non possono né debbono riconoscere in te il diritto al possesso del trono dei tuoi antenati, nonostante tu sia chiamato a occuparlo, perché si sei spogliato da solo di tale diritto*».<sup>xlvii</sup> Tale strana autodeposizione indica in realtà che il comportamento di don Juan non viene ritenuto conforme agli obblighi morali e

<sup>xlvi</sup> «*Supuesto que mi hijo Juan no ha vuelto, como yo se lo pedía, a los principios monárquico-religiosos, y persistiendo en sus ideas incompatibles con nuestra religión, con la monarquía y con el orden de la sociedad, ni el honor, ni la conciencia, ni el patriotismo, permiten a ninguno reconocerle por Rey*»: Princesa de Beira, «*Carta a los españoles*», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 22, pp. 233-53, p. 233. Il precedente carteggio tra María Teresa e Juan *ibid.*, pp. 214-25; alle pp. 226-32 le lettere di don Juan alla regina Isabel.

<sup>xlvii</sup> «*están acordes en que ni pueden ni deben reconocer en ti el derecho a la posesión del trono de tus mayores, a pesar de que eres el llamado a ocuparle, por haberte despojado a ti mismo de dicho derecho*»: «*Carta de la Princesa de Beira a Don Juan, 15 de setiembre 1861*», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 22, pp. 214-20, p. 215.

politici che vincolano il monarca nell'ottica carlista, dove il potere regio deve essere legittimo non solo nella sua origine, ma nell'esercizio stesso, nella prassi politica. Ora, dice la Principessa, avendo accettato i principi democratici e costituzionali, nonché il suffragio universale, come fonte di legittimità, don Juan sarebbe entrato in contraddizione subordinando la sovranità regale alla sovranità nazionale. La Principessa ricorda che

*nella monarchia spagnola, secondo le sue venerande e imprescindibili tradizioni, il Re non può [fare] ciò che vuole, dovendosi attenere a ciò che, prima ancora di entrare in possesso del trono, gli richiedono le leggi fondamentali della monarchia. La fedele osservanza dei venerandi costumi, fueros, usi e privilegi dei diversi popoli della monarchia, furono sempre oggetto di alti impegni reali e nazionali, giurati reciprocamente dai Re e dagli alti rappresentanti del popolo [...].<sup>xlvi</sup>*

Il governo conforme alla religione, alla legge e ai *fueros* è ritenuto incompatibile con la democrazia; inoltre, nella monarchia tradizionale spagnola il re è obbligato a «giurare di professare e osservare, e far sí che si professi e si osservi, la Religione Cattolica, Apostolica, Romana in tutta la monarchia, con esclusione di ogni [altro] culto o qualunque altra dottrina. Così si è verificato dalla memorabile Assemblea nazionale o terzo Concilio di Toledo, nell'anno 589». <sup>xli</sup> Il riferimento è nientemeno che all'epoca visigota, quando il re Recaredo rende pubblica la sua conversione al cattolicesimo dal cristianesimo ariano, a nome suo e dell'intero popolo. Bisogna dire che questo

<sup>xlvi</sup> «En la monarquía española, según sus venerandas e imprescindibles tradiciones, el Rey no puede lo que quiere, debiéndose atener a lo que de él exijan, antes de entrar en la posesión del trono, las leyes fundamentales de la monarquía. La fiel observancia de las venerandas costumbres, fueros, usos y privilegios de los diferentes pueblos de la monarquía, fueron siempre objeto de altos compromisos reales y nacionales, jurados reciprocamente por los Reyes y por las altas representaciones del pueblo»: *ibidem*. Privilegio, qui, è inteso come una forma di autonomia giuridica riconosciuta a un soggetto (persona, corporazione, regione...).

<sup>xli</sup> «A jurar que profesará y observará, y hará que se profese y observe, la Religión Católica, Apostólica, Romana en toda la monarquía, con exclusión de todo culto o de cualquiera otra doctrina. Así se ha verificado desde la memorable Asamblea Nacional o tercer Concilio de Toledo, en el año 589»: *ibidem*.

richiamo è tutto tranne che pertinente. La conversione di Recaredo portò a un lungo periodo di instabilità nel regno ispano-visigoto, sfociato infine in una guerra civile nel corso della quale la fazione ariana avrebbe chiamato in aiuto gli arabi, che entrano nella Penisola Iberica nel 711. Scomparsa la monarchia visigota, i re dei regni cristiani, che si formano man mano che il territorio iberico viene riconquistato, sono perfettamente cattolici, ma si comportano in modo opposto, come re delle tre Leggi, cioè cristianesimo, ebraismo e islam: la Principessa avrebbe dovuto ricordare le disposizioni contenute nelle *Partidas*, il codice giuridico voluto da Alfonso X, riguardo la possibilità che sotto un monarca cristiano potessero vivere sudditi di altre religioni: è solo con l'espulsione dei *moriscos* nel 1609 che in Spagna, formalmente, si professa solo la religione cattolica e l'equilibrio interreligioso si era guastato solo verso la fine del XIV, sfociando, dopo il matrimonio dei re cosiddetti cattolici, in forme di persecuzione e pulizia etnica. La libertà di culto, che la Principessa considera «immorale» e «disastrosa» per la Spagna è stata in realtà una delle caratteristiche più straordinarie della tradizione politica spagnola, fino al regno di un'altra regina golpista, omonima di Isabel II, e del suo consorte, Fernando d'Aragona.<sup>1</sup>

Più pertinente, dal punto di vista legittimista, è semmai il richiamo alla condanna dei principi liberali da parte del papa Pio IX - ma è anche vero che il papato aveva ottimi rapporti con la monarchia isabelina e la reggente María Cristina, come si è visto più sora. Più importanti sono i riferimenti dottrinali presenti nella citata *Carta a los españoles*, in cui don Juan viene privato dei diritti dinastici. La principessa di Beira scrive

*I nostri re d'Aragona non prendevano il nome di Re finché non avevano giurato nelle Cortes l'osservanza delle leggi del Regno. Carlos II, disponendo nel suo testamento che Felipe V fosse riconosciuto come Re legittimo, aggiungeva: "Gli si dia subito, senza tardare il suo possesso, dando precedenza al giuramento che deve fare di osservare le*

<sup>1</sup> Cfr. G. Ferracuti, *L'amor scortese: fanatismo, pulizia etnica e trasgressione nell'epoca dei re cosiddetti cattolici*, Mediterranea, Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2013, disponibile online <[www.amazon.it/gp/product/B099C5NHNG](http://www.amazon.it/gp/product/B099C5NHNG)>.

leggi, i fueros e i costumi dei miei regni e signorie”. Non chiediamo che il nostro Re giuri l’osservanza di tutte le leggi antiche, ma almeno deve giurare l’osservanza delle leggi fondamentali della Monarchia. Ma Juan non solo pretende di distruggere l’unità della fede cattolica, ma anche la Monarchia stessa e la legittimità, che sono incompatibili con la sovranità nazionale che egli proclama, e nella quale, come dice, “ripone ogni speranza, non dando valore ai suoi diritti legittimi se non li vede sanciti dalla sovranità nazionale” (Manifesto del 20 settembre 1860). Pretende dunque di essere monarca, e ammette un monarca superiore, in cui ripone ogni speranza; proclama i suoi diritti, e dice che sono nulli finché non li sancirà la sovranità nazionale.<sup>li</sup> In base a ciò, non solo rinuncia di fatto e di diritto alla sua propria sovranità e legittimità, ma mette in questione l’esistenza della Monarchia e cancella ogni diritto di legittimità, non solo per sé, ma anche per i suoi discendenti; perché il popolo sovrano, chiamato a decidere, avrebbe diritto, se così gli piacesse, di stabilire una Repubblica o di chiamare un’altra famiglia nazionale o straniera a occupare il trono. Conseguenza di ciò è che Juan ha abdicato di fatto e di diritto, e che questa sua abdicazione formale ci è sufficiente per riconoscere come Re il suo successore legittimo, il suo figlio maggiore Carlos VII.<sup>lii</sup>

<sup>li</sup> Questa non è esattamente la posizione di don Juan, che non considera affatto nulli i suoi diritti.

<sup>lii</sup> «Nuestros Reyes de Aragón no tomaban nombre de Rey hasta después de haber jurado en Cortes la observancia de las leyes del Reino. Carlos II, disponiendo en su testamento que Felipe V fuese reconocido por Rey legítimo, añadía: “Y se le dé luego y sin dilación la posesión actual, precediendo el juramento que debe hacer de observar las leyes, fueros y costumbres de dichos mis reinos y señoríos”. No pedimos que nuestro Rey jure la observancia de todas las leyes antiguas, pero a lo menos debe jurar la observancia de las leyes fundamentales de la Monarquía. Pero Juan no sólo pretende destruir la unidad de la fe católica, sino también la monarquía misma y la legitimidad, las cuales son incompatibles con la soberanía nacional que él proclama, y de la cual, como él dice, “lo espera todo, teniendo en nada sus derechos legítimos si no los ve sancionados por la soberanía nacional” (Manif. 29 de septiembre de 1860.) Pretende, pues ser monarca, y admite un monarca mayor, de quien lo espera todo; proclama sus derechos y dice que son nulos mientras no los sancione la soberanía nacional. Por todo lo cual no sólo renuncia de hecho y de derecho a su propia soberanía y legitimidad, sino que pone en cuestión la existencia de la monarquía, y borra todo derecho de legitimidad, no sólo para sí, sino también para sus descendientes; porque el pueblo soberano llamado a decidir, tendría derecho, si tal le pluguiese, de establecer una República, o de llamar a ocupar el trono a otra familia nacional o extranjera. La consecuencia de esto es que Juan abdicó de hecho y de derecho, y que esta su abdicación formal nos basta para reconocer por Rey a su sucesor legítimo, que es su hijo mayor Carlos VII»: Princesa de Beira, Carta a los españoles, cit., pp. 234-5. Effettivamente, quando il popolo proclamerà la repubblica, sarà proprio Carlos VII a riconoscerla, senza rinunciare affatto ai suoi diritti.

Con questa posizione María Teresa non innovava la concezione tradizionale della monarchia spagnola,<sup>liii</sup> nella quale la “legittimità di esercizio” del potere e degli atti di governo ha sempre avuto una considerazione centrale, tanto che in epoca barocca si definì il diritto di resistenza ad atti di governo non legittimi, fino ad arrivare alla liceità del tirannicidio. Il carlismo riprende fin dall’inizio del suo percorso la distinzione netta tra le due forme di legittimità: la prima, quella di origine, perché ovviamente è il fondamento della rivendicazione dei diritti dinastici; la seconda, quella di esercizio, perché si lega alla sua visione cattolica di impostazione contro-riformista. Ora, con l’intervento della Principessa di Beira, risulta chiaro che la legittimità di esercizio prende il sopravvento su quella di origine: essere in possesso di diritti dinastici può non essere sufficiente e anzi risultare inutile - in presenza di un comportamento illegittimo da parte del re.<sup>liv</sup>

Però il giudizio sugli atti politici è largamente opinabile; è evidente che una legittimità di origine del potere è indispensabile, per tutelare il corpo sociale da sovranità imposte con la violenza, come anche si ritiene nei regimi costituzionali; da questo punto di vista, Fernando VII, abrogando la legge semisalica, aveva fatto un colpo di stato: un analista sottile come Ramón del Valle-Inclán reputava Isabel II una regina golpista tanto quanto Isabel I di Castiglia, la regina cattolica.<sup>lv</sup> Inoltre, come si è detto, pensare, come María Teresa, che una monarchia cattolica non possa ammettere la libertà religiosa, e che il parere contrario possa far decadere un monarca, è altamente discutibile: con questo criterio si potrebbe mettere in discussione la legittimità regale di Alfonso VIII o di Alfonso X. D’altro canto, non basta alla monarchia essere cattolica per essere legittima: Isabel II era cattolica, come tale riconosciuta pubblicamente dal papa, tanto quanto Isabel I, che si impegnava ad

<sup>liii</sup> Si veda ad esempio Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954.

<sup>liv</sup> Cfr. *¿Qué es el carlismo?*, cit., pp. 39-42. Per la verità, in questo testo, l’argomentazione a sostegno del primato della legittimità di esercizio su quella di origine è piuttosto debole - e anche pericolosa nell’affermazione che la regalità si trova prioritariamente *in natura rerum*. Sostanzialmente, questo punto dottrinale è illustrato solo citando il caso di Juan III e basandosi sulla Principessa di Beira.

<sup>lv</sup> Cfr. Dru Dougherty, *Un Valle-Inclán olvidado: entrevistas y conferencias*, Fundamentos, Madrid 1983, p. 91.

abbattere gli statuti di autonomia aragonesi per realizzare con Fernando d'Aragona un assolutismo monarchico-nobiliare: quegli stessi statuti che furono difesi strenuamente proprio contro il centralismo dei re detti appunto *cattolici*. Nella formulazione di Vázquez de Mella, che apparteneva all'ala più conservatrice del carlismo, il monarca legittimo cessa di esser tale quando va contro il diritto naturale - questo può essere un criterio, ma è molto difficile da definire. Per esempio, nel caso di Juan III, dove viene fatta violenza al diritto naturale?

Don Juan aveva capito che, per recuperare la Corona, il carlismo in esilio aveva solo due strade: la prima era ancora la guerra per la successione - e non aveva portato mai risultati, anzi la rivolta *dels matiners* aveva dimostrato che non c'era sufficiente appoggio popolare-; la seconda era far valere i propri diritti per via legale e politica, con un'azione pacifica che, necessariamente, poteva essere garantita solo da un assetto costituzionale. Sconfessando il figlio, María Teresa chiude questa possibilità e consegna al successore Carlos VII, insieme ai diritti dinastici, l'obbligo di seguire ancora una volta la via militare: sarà la terza guerra carlista.

### *Carlos VII*

Inizialmente questa deposizione di Juan solleva critiche da parte di importanti esponenti del carlismo, come il generale Cabrera, che non riconosce tale successione, e anzi sembra sottolineare che la decisione di María Teresa si ponga in continuità con una politica di belligeranza che non ha portato ad alcun risultato e men che meno ne porterà in futuro.<sup>lvi</sup> D'altro canto è anche dubbio che una regina madre, da sola e di suo parere, possa deporre un re legittimamente asceso alla sua carica. Poi la polemica si esaurisce quando, nel 1868, Juan abdica in favore di suo figlio. Ritiratosi dalla politica, pur avendo ereditato anche i diritti di successione al trono

<sup>lvi</sup> Si veda la sua lettera a María Teresa del 23 febbraio 1866, in Melchor Ferrer *et al.*, *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 22, pp. 254-6.

di Francia, avrebbe tuttavia appoggiato Carlos VII nel suo tentativo di recuperare il regno durante la terza guerra carlista, mostrandosi in fondo più fedele alla causa di tanti altri. Muore nel 1887 in Inghilterra, ma anche i suoi resti sono traslati a Trieste, dove riposano con quelli dei fratelli, del padre e di suo figlio.

Carlos de Borbón y Austria-Este (Carlos VII, pretendente dal 1868 al 1909) è in ogni caso un personaggio energico e restituisce impulso al movimento carlista. Nato a Lublijana, dopo la separazione dei genitori era stato educato a Modena con la madre, Maria Beatrice di Austria-Este, principessa di Modena. Qui bisogna spendere qualche parola sul rapporto tra queste due donne, María Teresa, nonna di Carlos, e Maria Beatrice, sua madre; nel 1864, quando la nonna gli dà l'investitura regia, Carlos ha 16 anni: ha trascorso la sua vita tra queste due donne, per le quali ha un immenso amore, ma che hanno agito su di lui come opposti poli di attrazione. La nonna, da anni scontenta delle idee di Juan, lo ha individuato fin da piccolo come il vero erede al trono, ma sua madre non vuol sentir parlare di cose di Spagna e men che meno di carlismo, e cerca di tenerlo il più lontano possibile:

*Donna Beatrice d'Este fece il possibile per tenere i suoi figli lontani da ogni rapporto con gli spagnoli e, soprattutto, con i carlisti. L'infanzia dei figli di don Juan, separati dal padre apostata e distante, [trascorse] con un'educazione combattuta tra due opposte influenze, quella di donna Beatrice, che a ogni costo pretendeva che dimenticassero la patria originaria, e quella di María Teresa, che sognava solo di formare il piccolo Don Carlos come Re di Spagna.<sup>lvii</sup>*

Impossibilitata ad avere frequenti rapporti con il nipote, Maria Teresa gli fa recapitare lettere clandestine, che Carlos legge di nascosto. Così scrive nel suo diario:

<sup>lvii</sup> «Dona Beatriz de Este hizo cuanto pudo para apartar a sus hijos de todo trato con españoles y, sobre todo, con carlistas. La niñez de los hijos de don Juan, [transcurrió] apartados del padre apostata y distante, y con una educación combatida por dos opuestas influencias, la de doña Beatriz, que a toda costa pretendía su olvido de la patria originaria, y la de María Teresa, que solo soñaba en formar al niño Don Carlos para Rey de España»: Conde de Rodezno, La princesa de Beira y los hijos de don Carlos, cit., p. 207.

*Gli otto giorni passati a Trieste in compagnia di nostra nonna, la valente, la decisa Regina María Teresa, furono deliziosi. A Trieste mi ritrovai circondato di spagnoli e ne ebbi piacere. In casa di mia nonna tutti sono spagnoli; si mangia alla spagnola, i letti sono spagnoli, tutto è spagnolo. Mia nonna aveva i miei stessi sentimenti, ma non poteva manifestarmelo; prima di intraprendere questo viaggio, mia madre aveva posto la condizione che non si parlasse di cose di Spagna; io credo che le parole puchero [bollito], garbanzos [ceci], toros e altre simili fossero all'indice. E più ancora il fatto che io avessi diritti dinastici da pretendere.<sup>lviii</sup>*

Come pretendente al trono, Carlos si impegna in una riorganizzazione del movimento, anche in vista della grave crisi in cui versa il regime isabelino e nel 1867 riceve anche interessanti offerte da parte di importanti esponenti liberali progressisti disposti a riconoscerlo come legittimo re di Spagna, purché accetti una riforma in senso costituzionale della monarchia. Carlos non accetta, e probabilmente fa male perché avrebbe dovuto essere chiaro, all'altezza di quei tempi, che il futuro delle monarchie europee poteva passare solo attraverso la forma costituzionale; piuttosto sarebbe stato il caso di trattare sugli articoli di questa eventuale costituzione, alla quale la forte impronta autonomista del carlismo poteva dare un contributo straordinariamente innovativo. Fa bene, invece, a rifiutare una proposta del governo conservatore di riconoscere Isabel come regina, della quale avrebbe poi preso il posto quando un complotto ne avrebbe provocato la caduta. Fatto sta che l'11 giugno 1869 Carlos entra clandestinamente in Spagna accompagnato da uno dei principali capi carlisti, il comandante Rafael Tristany, veterano che era stato nel 1861 a Napoli in difesa del regno borbonico e aveva combattuto contro Garibaldi,

<sup>lviii</sup> «Los ocho días que pasé en Trieste en compañía de nuestra abuela, la valiente, la decidida Reina María Teresa, fueron deliciosos. En Trieste me encontré llenos de españoles y allí gocé. En casa de mi abuela todos son españoles; se come a la española, las camas son españolas, todo es español. Mi abuela sentía como yo, pero no podía manifestármelo; había puesto mi madre, antes de emprender ese viaje, la condición de que no hablarían de cosas de España; creo yo que las palabras puchero, garbanzos, toros y otras así, estaban en el índice. Mucho más que yo tuviese derechos que sostener»: *Memorias y diarios de Carlos VII*, a cura di Bruno Ramos Martínez, Imprenta Europa, Madrid 1957, p. 41.

ottenendo varie vittorie prima di essere catturato e deportato in Francia. Tristany, nella terza guerra carlista, diventa comandante supremo delle truppe in Catalogna; qui, essendo stati restaurati i *fueros* catalani, viene nominato presidente della Generalitat.

Nel 1870 Carlos VII prende in prima persona la guida del partito carlista, creando la *Comunión Católico-Monárquica*, che agisce in Spagna come organizzazione legale: partecipa alle elezioni politiche del 1871, dove elegge 50 deputati. Il proposito di don Carlos è ristabilire di fatto il suo diritto dinastico con strumenti pacifici, se nella competizione vi è completa imparzialità. Il pretendente ricorda che la grave situazione della Spagna impone «*doveri in armonia con i nostri diritti*» e quindi diventa imperativo «*ristabilire di fatto il diritto con mezzi pacifici, se vi è piena imparzialità nella lotta*».lix Non cessa, però, di stupire che questa scelta politica venga abbandonata quando, il 21 aprile 1872, contro il parere di molti veterani, Carlos VII sceglie la via militare e dà inizio la terza guerra carlista con insurrezioni in Navarra, Paesi Baschi, e Catalogna: il re occupa una porzione importante del territorio, può esercitare un governo e un'attività legislativa e avere una corte all'interno della Penisola Iberica, che ha la sua sede più famosa a Estella, città che era già stata la residenza di Carlos V nella prima guerra: qui il re viene seguito dalla consorte, la regina Margarita (Margarita Maria Teresa Enrichetta, principessa di Parma, nelle fonti spagnole Margarita de Borbón-Parma) e dal piccolo primogenito don Jaime.

Ramón del Valle-Inclán ha descritto in modo straordinario il clima in cui si svolge questa strana guerra, a volte finta, a volte crudelissima, dove le manovre militari sul campo sembrano volte a ottenere vantaggi personali degli ufficiali dell'una e dell'altra parte, dove tutti sono potenziali traditori e "la Causa" sembra dimenticata:lx

lix «*restablecer de hecho el derecho por los medios pacíficos, si hay completa imparcialidad en la lucha*»: «Manifiesto electoral carlista», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 23, tomo II, pp. 17-8.

lx cfr. G. Ferracuti, «"La mayor de sus infamias": *Sonata de invierno* di Ramón del Valle-Inclán», *Studi Interculturali*, 3, 2017, pp. 73-114.

«Tutti mormoravano che erano stati venduti. Presentii allora la fine della guerra, e contemplando le aride vette da cui scendevano le aquile e i tradimenti, ricordai le parole della Signora: Bradomín, non si dica dei cavalieri spagnoli che siete andati in terre lontane in cerca di una principessa per vestirla a lutto!».<sup>lxi</sup>

«Come ho ricevuto questa ferita?... Senza gloria, come lei la sua!... Imprese? Non ci sono più imprese, né guerra, né cosa diversa da una farsa. I generali alfonsini fuggono davanti a noi, e noi davanti ai generali alfonsini. È una guerra per conquistare gradi e vergogne. Ricordi ciò che le dico: finirà con una vendita, come l'altra».<sup>lxii</sup>

Valle-Inclán non fa un ritratto lusinghiero di don Carlos. Con una tecnica di distanziamento, caratteristica delle quattro Sonatas, da un lato il protagonista Bradomín ne esalta la figura, inserendolo nell'universo letterario in cui vive la sua mente scissa dalla realtà, e dall'altro il perfido Valle-Inclán colloca il re in una imbarazzante situazione di adulterio con dame che avevano studiato le buone maniere di corte sui libri di Brantôme, per uscire dalla quale ci si deve affidare a un tal Rafael el Rondeño, ex torero dalla gamba di legno:

*Tra quei corpi scuri, senza contorni né volto, i miei occhi poterono distinguere la figura eminente del Signore, che risaltava in mezzo al suo seguito, mirabile per gagliardia e nobiltà, come un re dei tempi antichi. La valentia e il brio della sua persona sembravano reclamare una ricca armatura cesellata da un orefice milanese e un palafreno guerriero con paramenti a maglia. Il suo sguardo vivo e aquilino sarebbe brillato*

<sup>lxi</sup> «Todos murmuraban que habían sido vendidos. Presentí entonces el fin de la guerra, y contemplando aquellas cumbres adustas de donde bajaban las águilas y las traiciones, recordé las palabras de la Señora: ¡Bradomín, que no se diga de los caballeros españoles, que habéis ido a lejanas tierras en busca de una princesa, para vestirla de luto!» Ramón del Valle-Inclán, «Sonata de invierno», in id., *Sonata de otoño - Sonata de invierno*, *Memorias del Marqués de Bradomín*, ed. Leda Schiavo, Espasa Calpe, Madrid 2001, p. 194.

<sup>lxii</sup> «- ¿Cómo he recibido esta herida?... ¡Sin gloria, como usted la suya!... ¿Hazañas? Ya no hay hazañas, ni guerra, ni otra cosa más que una farsa. Los generales alfonsistas huyen delante de nosotros, y nosotros delante de los generales alfonsistas. Es una guerra para conquistar grados y vergüenzas. Acuérdesse de lo que le digo: Terminará con una venta, como la otra»: *ibid.*, p. 199.

magnifico sotto la visiera dell'elmo ornato dalla corona cretata e da lunghi lambrecchini. Don Carlos de Borbón y Este è l'unico principe sovrano che potrebbe trascinare degnamente il manto di ermellino, impugnare lo scettro d'oro e cingere la corona ornata di pietre con cui si raffigurano i re negli antichi codici.<sup>lxiii</sup>

Più lusinghiero, e confermato dalle fonti storiche, il ritratto della regina, donna Margarita:

Entrando nella saletta, dove la Signora e le sue dame ricamavano scapolari per i soldati, sentii nell'anima un'emozione al tempo stesso religiosa e galante. Compresi allora tutto l'ingenuo sentimento che c'è nei romanzi cavallereschi, e quel culto per la bellezza e le lacrime femminili che faceva palpitare sotto la cotta il cuore di Tirante il Bianco. Mi sentii più che mai cavaliere della Causa: come una grazia desiderai morire per quella dama che aveva le mani come gigli, il profumo di una leggenda nel suo nome di principessa pallida, santa, lontana. Era una lealtà di altri secoli quella che ispirava Donna Margarita.<sup>lxiv</sup> (SI, 142).

In effetti le fonti storiche sono coerenti nella stima verso Margarita: «Donna Margarita non faceva uscite nel teatro di guerra senza visitare minuziosamente gli Ospedali,

<sup>lxiii</sup> «Entre aquellos bultos oscuros, sin contorno ni faz, mis ojos sólo pudieron distinguir la figura prócer del Señor, que se destacaba en medio de su séquito, admirable de gallardía y de nobleza, como un rey de los antiguos tiempos. La arrogancia y brío de su persona, parecían reclamar una rica armadura cincelada por milanés orfebre, y un palafrén guerrero paramentado de malla. Su vivo y aguileño mirar hubiera fulgurado magnífico bajo la visera del casco adornado por crestada corona y largos lambrequines. Don Carlos de Borbón y de Este es el único príncipe soberano que podría arrastrar dignamente el manto de armiño, empuñar el cetro de oro y ceñir la corona recamada de pedrería, con que se representa a los reyes en los viejos códices»: *ibid.*, p. 123.

<sup>lxiv</sup> «Al entrar en la saleta, donde la Señora y sus damas bordaban escapularios para los soldados, sentí en el alma una emoción a la vez religiosa y galante. Comprendí entonces todo el ingenuo sentimiento que hay en los libros de caballerías, y aquel culto por la belleza y las lágrimas femeniles que hacía palpitare bajo la cota, el corazón de Tirante el Blanco. Me sentí más que nunca, caballero de la Causa: Como una gracia deseé morir por aquella dama que tenía las manos como lirios, y el aroma de una leyenda en su nombre de princesa pálida, santa, lejana. Era una lealtad de otros siglos la que inspiraba Doña Margarita»: *ibid.*, p. 142.

passandovi lunghe ore e animando con la sua presenza tanto i feriti carlisti quanto i liberali». <sup>lxv</sup>

Sembrerebbe una guerra anacronistica, a tratti condotta quasi per gioco, in modo teatrale; scrive Emilia Pardo-Bazán:

*D'altra parte la guerra, benché civile, si faceva senza accanimento né furore; negli intervalli in cui non si sparavano colpi, i distaccamenti nemici, divisi solo dallo spazio di una trincea, si insultavano allegramente, chiamandosi reazionari e stranieri; si facevano anche piccoli servizi, come passarsi El Cuartel Real e El Imparcial da campo a campo; e nei frequenti momenti di tregua scendevano, si parlavano, si chiedevano fuoco per il sigaro, e il tenente di artiglieria straniero fraternizzava piacevolmente con gli ufficiali reazionari, così bravi ragazzi e così eleganti e marziali con le loro casacche bordate di astrakan, sul cui lato sinistro brillava il cuore rosso del detente, e i loro baschi con nappa dorata, elegantemente inclinati.* <sup>lxvi</sup>

Ma quando si combatte, lo si fa in maniera molto cruenta: i generali di Carlos non riescono a controllare tutte le *partidas* carliste, che spesso agiscono per proprio conto e anche per conto di interessi personali. Emergono allora personaggi controversi, come il tristemente famoso Cura Santa Cruz, che i carlisti vogliono fucilare

<sup>lxv</sup> «No hacía Doña Margarita excursión alguna al teatro de la guerra sin visitar detenidamente los Hospitales, pasando largas horas en ellos y animando con su presencia tanto a los heridos carlistas como a los liberales»: Juan María Roma, *Album histórico del carlismo, 1833 - 1933-35*, cit., p. 149. Cfr. anche Francisco de Paula Oller, *Album de personajes carlistas*, La Propaganda Catalana, Barcelona 1887, vol. I, pp. 67-77, sull'iniziativa di donna Margarita per la creazione di ospedali che accogliessero indistintamente i feriti dell'uno e dell'altro bando.

<sup>lxvi</sup> «Por otra parte la guerra, aunque civil, se hacía sin saña ni furor; en los intervalos en que no se disparaban tiros, los destacamentos enemigos, divididos sólo por el ancho de una trinchera, se insultaban festivamente, llamándose carcas y guiris; también se prestaban pequeños servicios, pasándose El Cuartel Real y El Imparcial de campo a campo; y en los frecuentes ratos de tregua, bajaban, se hablaban, se pedían fuego para el cigarro, y el teniente de artillería guiri fraternizaba muy gustoso con los oficiales carcas, tan buenos mozos y tan elegantes y marciales con sus guerreras orladas de astracán, a cuyo lado izquierdo lucía el rojo corazón del detente, y sus boinas con borla de oro, gentilmente ladeadas»: Emilia Pardo-Bazán, *La madre naturaleza*, <[www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-madre-naturaleza/html/](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-madre-naturaleza/html/)>. Il detente è l'immagine con il cuore di Gesù e la scritta "detente bala" (fermati pallottola) che i carlisti portavano sulla casacca.

come traditore e gli isabellini come criminale: figura ambigua, di cui non si è mai chiarito se fosse o meno un venduto, è descritto da Unamuno in questi termini:

*Un uomo dalla fronte stretta, i capelli castani, barba bionda e aria taciturna. Sembrando non udire le acclamazioni del popolo, lo guardava con indifferenza, conducendo vigile i suoi cuccioli appoggiato a un lungo bastone e senza altra arma che un revolver sotto la sua giubba color cenere. I calzoni rimboccati di lino azzurro scoprivano le gambe dell'instancabile camminatore, calzato con alpargadas.<sup>lxvii</sup>*

Manuel Ignacio Santa Cruz y Loydi nasce nel 1842. Ordinato sacerdote nel 1866, svolge nella sua parrocchia un'intensa attività di propaganda carlista, che lo porta a essere arrestato nel 1870, riuscendo però a fuggire poco tempo dopo. Allo scoppio della guerra si aggrega a una *partida* carlista; è arrestato nuovamente, ma di nuovo riesce a fuggire. Organizza poi un gruppo di cinquanta volontari, che ben presto arriva a cinquecento, inizialmente compiendo gli ordini che gli venivano dati dal comando militare carlista. Nel gennaio 1873, la fucilazione, da parte di Santa Cruz, del sindaco di Olamendi provoca, per rappresaglia, la fucilazione del parroco del paese ad opera dei liberali, e dà inizio a una serie di azioni e ritorsioni per le quali sulla testa di Santa Cruz viene messa una taglia. La svolta nella sua conduzione della guerra avviene a seguito di un contrasto col generale Lizárraga, che, venendo meno agli accordi presi, fa mancare al *Cura* l'aiuto promesso per l'attacco a Aya, nei pressi di San Sebastián, provocando la disfatta della sua *partida* ad opera del generale Primo de Rivera. Il *Cura* riesce comunque a salvarsi e inizia un'attività guerrigliera completamente autonoma e un controllo del territorio anche attraverso prassi proibite dal governo carlista, come il sequestro della corrispondenza che non avesse

<sup>lxvii</sup> «Un hombre de frente estrecha, pelo castaño, barba rubia y taciturno continente. Pareciendo no oír las aclamaciones del pueblo, mirábale con indiferencia, conduciendo vigilante sus cachorros, apoyado en un largo palo y sin mas arma que un revolver bajo su americana cenicienta. Loa remangados calzones de hilo azul descubrían las piernas del infatigable andarín, calzado de alpargadas»: Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, <[archive.org/details/pazenlaguerra01goog](http://archive.org/details/pazenlaguerra01goog)>, p. 117. Alpargadas sono le calzature tradizionali realizzate con la stoffa.

francobolli emessi da Carlo VII. Con le sue azioni indipendenti, in genere coronate da successo, Santa Cruz vede crescere la sua fama, ma è anche vero che i suoi atti crudeli sono utilizzati dalla propaganda liberale per screditare i carlisti, per i quali, peraltro, il *Cura* è diventato ingestibile. Viene dunque bloccato da un contingente di mille soldati carlisti al comando del marchese di Valdespina e, nel luglio del 1873, costretto a firmare una sorta di resa e di sottomissione a don Carlos. Di fatto la consegna delle sue armi e dei suoi uomini al comando militare carlista non avviene, perché Santa Cruz fugge in Francia, mentre il grosso dei suoi uomini continua ad agire in modo autonomo. Non è l'ultimo capitolo della sua attività guerrigliera, che riprende pochi mesi dopo, con un'audace azione mirante a incontrare Lizárraga e trattare un accordo: il rifiuto del generale convince Santa Cruz ad andare in esilio definitivamente, per evitare una guerra civile tra i carlisti stessi.

Il regno di don Carlos in terra iberica dura circa quattro anni: Estella cade nel 1876, poco dopo la presa della roccaforte di Montejurra, che, per la strenua resistenza delle truppe carliste, diventa un sacrario dove ancor oggi i carlisti si recano in pellegrinaggio. Si trattava di un'impresa impossibile e inutile, appesantita da una zavorra ideologica che limitava la penetrazione popolare del movimento carlista. Miguel de Unamuno ha ben espresso la psicologia che sta alla base della catastrofica strategia carlista di ostinata contrapposizione militare:

*Erano sconfitti dalla forza delle cose; si trattava solo di cadere senza sottomettersi, con dignità, per aver diritto di protestare e sollevarsi di nuovo. La nazione meritava di restare senza chi poteva salvarla: lo meritava per la sua apatia, per la sua stupida rassegnazione, per la sua colpevole indifferenza. La Spagna era un paese indegno di miglior sorte!*<sup>lxviii</sup>

<sup>lxviii</sup> «Estaban vencidos por la fuerza de las cosas; ya sólo se trataba de caer sin someterse, con dignidad, para tener derecho a protestar, a sublevarse de nuevo. Se merecía la nación quedarse sin quien habría de harerla salvado: merecía por su apatía, por su estúpida resignación, por su culpable indiferencia. España era un país indigno de mejor suerte!»: *ibid.*, p. 323.

Con la fine della guerra, Carlos VII si reca in esilio e viaggia in varie parti del mondo fino a stabilirsi in Italia, tra Venezia e Viareggio, dove risiede la consorte che muore nel 1893. L'anno successivo Carlos si risposa con Marie-Berthe Françoise Félicie Jeanne de Rohan nel 1894; muore sessantunenne a Varese nel 1909, ed esiste un eccezionale filmato delle sue esequie, restaurato e disponibile sul sito della spagnola TVE.<sup>lxix</sup> Sulle sue condizioni di salute erano corse voci allarmate, di fonte inglese, qualche mese prima, ma le notizie erano state smentite dal *Corriere della Sera*, un giornalista del quale intervistò il re a Varese il 26 giugno 1909, trovandolo in buona salute. Meno di un mese dopo, il *Correo Español*, listato a lutto, ne annunciava il decesso a tutta pagina. Telegrammi di cordoglio giunsero da papa Pio IX, dallo zar Nicola II, dall'imperatore Guglielmo II, Edoardo VII d'Inghilterra e molte altre personalità.<sup>lxx</sup>

I suoi resti sono trasferiti poi a Trieste e qui, nella città austriaca, si svolgono - in contemporanea con una solenne cerimonia funebre a Madrid - le esequie più solenni e degne di un re, alla presenza del figlio Jaime, del rappresentante dell'imperatore austriaco, delle autorità cittadine e il concorso di un'enorme folla:

*Subito si diffuse a Trieste la notizia che don Carlos sarebbe stato sepolto nella Cattedrale di San Giusto su autorizzazione dell'Imperatore. La stampa locale riempiva le sue pagine di notizie dei funerali di Varese e dell'impressione politica in Spagna e Francia. I ricordi tornarono al sontuoso funerale di Carlos V e si rammentava la grance processione di sacerdoti, religiosi, poveri e orfani che precedevano il carro funebre nel funerale di donna María Teresa, Principessa di Beira. Come diceva un periodico locale, "negli ultimi anni si erano visti funerali di vescovi, funerali emozionanti e solenni di patrioti, funerali popolari di filantropi, funerali pomposi di ricchi, funerali tragici di vittime di angosciosi disastri; ma non un funerale di Re: questo non si era visto da quando fu sepolto il primo don Carlos: Doveva essere qualcosa di straordinario, una cosa che avrebbe superato tutti i ricordi, qualcosa che doveva essere visto e*

<sup>lxix</sup> <[www.rtve.es/noticias/20121208/funeral-carlos-vii-varese-1909/581940.shtml](http://www.rtve.es/noticias/20121208/funeral-carlos-vii-varese-1909/581940.shtml)>

<sup>lxx</sup> José María Vallejo García-Hevia, Matías Barrio y Mier (1844-1909): *Un historiador del derecho en la cátedra, la política y la guerra*, Editorial Sanz y Torres, Alcorcón 2020, p. 236.

*restare per sempre nella memoria, questo era ciò che ci si immaginava.*<sup>lxxi</sup>

Un enorme ritratto di don Carlos viene esposto nella Libreria Vram dove, secondo *Il Piccolo*, attira una fila di curiosi che arriva fino a metà Corso Italia, mentre altri curiosi, provenendo dai dintorni, aspettano davanti alla sede dell'impresa di pompe funebri Zimolo, incaricata delle onoranze: «Come si è detto ben a ragione, in quei giorni Trieste era la città più carlista del mondo. Tuttavia, don Carlos aveva disposto che il funerale fosse molto semplice».<sup>lxxii</sup>

Il feretro arriva a Trieste la mattina del venerdì 23, in treno via Udine, ed è parcheggiato alla stazione Miramare, dove si raduna una folla tale da rendere necessario sospendere le corse dei tranvai. La cronaca del *Piccolo* del 24 luglio 1909 descrive eventi, partecipanti, la ricognizione del feretro per garantirne l'integrità, il suo affidamento all'impresa funeraria Zimolo e l'arrivo di familiari e autorità con il treno proveniente da Vienna e il successivo corteo verso San Giusto. La carrozza funebre è trainata da sei cavalli neri, con bardature ugualmente nere e ai lati gli scudi dei Borbone di Spagna. Secondo *Il Piccolo*, il corteo funebre sembrava quasi perdersi in una marea di persone che si approva e si richiudeva al suo passaggio, calcolando almeno 80.000 presenti. Le decorazioni della chiesa sono superbe e l'altare maggiore illuminato. La cerimonia funebre è officiata dal vescovo di Trieste, quindi la bara è portata nel panteon carlista per la sepoltura. Commenta Melchor Ferrer:

<sup>lxxi</sup> «Pronto cundió la noticia en Trieste de que don Carlos sería enterrado en la Catedral de San Justo por autorización del Emperador. La Prensa local llenaba sus páginas de noticias de los funerales de Varese y de la impresión política en España y Francia. Volvieron los recuerdos a lo que fue el suntuoso entierro de Carlos V, y se rememoraba la gran procesión de sacerdotes, religiosos, pobres y huérfanos que precedían el coche fúnebre en el entierro de doña María Teresa, Princesa de Beira. Como decía un periódico local, "en los últimos años se habían visto funerales de obispos, funerales emocionantes y solemnes de patriotas, funerales populares de filántropos, funerales pomposos de ricos, funerales trágicos de víctimas de angustiosos desastres; no un funeral de Rey, eso no se había visto desde que fué enterrado el primer don Carlos. Debía ser algo extraordinario, una cosa que superara todos los recuerdos, algo que debía ser visto y quedar perpetuamente en la memoria, tal era lo que estaba en todas las imaginaciones»: Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 28, pp. 323-4.

<sup>lxxii</sup> «Como se ha dicho con razón, Trieste era la ciudad más carlista del mundo en aquellas Jornadas. Sin embargo, las disposiciones de don Carlos eran de que el entierro debía hacerse muy sencillo»: *ibid.*, p. 324.

*Non c'è penna in grado di descrivere la tristezza e insieme la grandezza di quel quadro. Le lacrime dei presenti testimoniavano in dolore indicibile che ci pervadeva. A più di un membro della famiglia reale abbiamo sentito esprimere sentitamente il profondo ringraziamento e la soddisfazione commovente che tutti avevano provato guardando il cadavere di don Carlos condotto da spagnoli alla sua ultima dimora.<sup>lxxiii</sup>*

Diversi biografi di Carlos VII riprendono la notizia del *Piccolo*, sottolineando la cifra di 80.000 presenti alla cerimonia e l'immagine della città più carlista d'Europa..<sup>lxxiv</sup>

### *Don Jaime: la grande svolta*

Alla morte di Carlos i diritti dinastici passano a suo figlio Jaime de Borbón y Borbón-Parma, pretendente al trono di Spagna col nome di Jaime I (1909-1931) e in possesso anche dei diritti dinastici sul trono di Francia, ereditati da suo padre e suo nonno. Don Jaime è l'ultimo grande protagonista della storia carlista, e forse il migliore e più intelligente dei suoi re. Nato nel 1870, don Jaime è presente a Estella al seguito del padre nella terza guerra.

Prima di assumere la guida del partito carlista si dedica a una brillante carriera militare e come ufficiale dell'esercito russo combatte in un corpo di spedizione mandato contro la rivolta dei boxer in Cina; in diverse occasioni si segnala per il

<sup>lxxiii</sup> «No hay pluma capaz de pintar la tristeza y á la vez la grandeza de aquel cuadro. Las lágrimas de cuantos lo presenciábamos daban buena cuenta del dolor inenarrable que nos embargaba. A más de un individuo de la Real Familia oímos expresar con gran viveza el profundo agradecimiento y la satisfacción emocionante que habían sentido todos al ver conducido a la última morada por españoles el cadáver de Don Carlos»: *ibidem*.

<sup>lxxiv</sup> Manuel Polo y Peyrolón, *Don Carlos de Borbon y Austria-Este, su vida, su carácter y su muerte*, Tipografía Moderna, Valencia 1909, pp. 194-5.

suo valore. Nel 1894 si reca in Spagna per la prima volta, clandestinamente, tornando poi in occasione di vari eventi politici di segno carlista.

Don Jaime ha idee molto chiare sul futuro del movimento e, soprattutto, sente il peso della sua vecchia classe dirigente. Ha come segretario particolare il teorico tradizionalista Juan Vázquez de Mella, con il quale entra in conflitto, nonostante sia molto influente presso i militanti. Il re è interessato soprattutto a mettere in primo piano i temi della questione sociale, ormai diventata esplosiva in Spagna, facendone il punto principale di una campagna politica legale, che vede molte resistenze nella corrente tradizionalista. La svolta che imprime al movimento è tale da dare vita a una corrente detta jaimista, in polemica con l'orientamento tradizionalista di Vázquez de Mella. Tuttavia, prudentemente, favorisce anche la riorganizzazione di una forza paramilitare carlista,<sup>lxxv</sup> il Requeté (dal nome del primo battaglione carlista della prima guerra), che arriva a raccogliere fino a 60.000 volontari organizzati: nella guerra civile del 1936 questi volontari verranno sostanzialmente ceduti alle truppe golpiste di Franco, nella pagina più buia del movimento carlista.

Il *jaimismo* non è una scissione, ma uno spirito nuovo che alimenta, in continuità ideale, la vecchia causa. Dice Melchor Ferrer nella sua *Historia del tradicionalismo español*: «Sono jaimisti perché il capo della tradizione spagnola si chiama Jaime, e sono carlisti perché continuano a difendere i diritti di successione della dinastia di Carlos V».<sup>lxxvi</sup> In realtà, è lo stesso re a rivolgersi «a mis queridos jaimistas», marcando la differenza con la fazione tradizionalista. Non è difficile vedere nel jaimismo una continuità con il progetto di Juan III, in termini forse più organici e lucidi, con l'idea di trasformare il movimento in un partito politico che giochi a tutto campo: un partito che si faccia carico delle nuove questioni sociali, nate nelle fabbriche o nelle periferie urbane, in luoghi e rapporti di produzione inesistenti nell'epoca in cui è stato

<sup>lxxv</sup> Eduardo González Calleja, *Orden público, violencia política y subversión en la España de la Restauración (1875-1917)*, CSIC, Madrid 1998

<sup>lxxvi</sup> «Son jaimistas en cuanto el caudillo de la tradición española se llama Jaime, y son carlistas en cuanto siguen defendiendo los derechos sucesorios de la dinastía de Carlos V»: Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 29, p. 7.

formulato l'ideario tradizionalista. Il legittimismo puramente formale, richiamato dalla Principessa di Beira, la cui origine è nel pensiero controriformista, più che nella tradizione medievale, poteva essere adatto, pur con tanti limiti, al mondo dell'antico regime, ma delle trasformazioni sociali avvenute nella seconda metà dell'Ottocento non riesce neanche a vedere i problemi. D'altra parte, come testimonia lo stesso Melchor Ferrer, Jaime era un valoroso soldato, ma non era affatto affezionato alla guerra e preferiva la via politica legale. Di lui abbiamo immagini in video, nel filmato delle nozze della principessa Zita di Borbone con l'arciduca Carlo d'Austria del 1911.<sup>lxxvii</sup>

A parte i viaggi clandestini in Spagna, su cui Valle-Inclán ironizza in *Luces de bohemia*, don Jaime vive praticamente agli arresti domiciliari in Austria e il movimento viene diretto da Vázquez de Mella con larga autonomia. I contrasti tra i due esplodono nel 1919 quando don Jaime sconfessa la posizione germanofila di Mella nella prima guerra mondiale e scioglie tutti gli organi di governo del movimento, provocando la scissione dei mellisti. Lo scontro tra francofilo e germanofilo polarizza la Spagna durante la prima guerra mondiale e naturalmente ha implicazioni di carattere ideologico; nella fattispecie la corrente guidata da Mella era sempre più legata a un tradizionalismo di marca ottocentesca, prevalentemente interessato alla difesa del cattolicesimo, con una posizione, per così dire, neoguelfa, e aderisce al fronte germanofilo guidato dai partiti e dagli intellettuali più conservatori, se non proprio reazionari; francofila era invece l'intellettualità più aperta e progressista.

Don Jaime si orienta sempre più verso una forma di cattolicesimo sociale e una politica anticoncentralista, accentuando i temi dell'autonomia e dell'autogestione. Quando in Spagna si instaura la dittatura del generale Primo de Rivera, don Jaime sembra vederla con favore, come la maggioranza degli spagnoli dell'epoca, anche democratici (compreso un insospettabile Ortega y Gasset<sup>lxxviii</sup>), che speravano in

<sup>lxxvii</sup> Visibile nel sito di TVE, <[www.rtve.es/noticias/20121208/don-jaime-don-alfonso-ultimos-pretendientes-carlistas/581882.shtml](http://www.rtve.es/noticias/20121208/don-jaime-don-alfonso-ultimos-pretendientes-carlistas/581882.shtml)>.

<sup>lxxviii</sup> Cfr. G. Ferracuti, *Liberalismo, socialismo, nazione: le qualità del politico nel pensiero di Ortega y Gasset*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2021, disponibile online

un'operazione di pulizia e nell'eliminazione delle strutture mafiose che controllavano pacchetti di voti e, illegalmente, reprimevano il dissenso operaio e contadino (il cosiddetto *caciquismo*); ma quando si scopre che il generale non può o non vuole impegnarsi in un tale compito, si schiera marcatamente all'opposizione, difendendo il regionalismo spagnolo contro ogni forma di centralismo statalista e riafferma l'idea di una monarchia federativa come via d'uscita istituzionale dalla crisi politica. Nel *Manifiesto de París* del 6 marzo 1925, don Jaime ironizza su un governo, quello militare, che, mostrandosi incapace di risolvere le questioni militari, che sono la sua competenza, sarà ancor meno capace di «risolvere i problemi di ordine politico e sociale ai quali, secondo la buona dottrina, l'Esercito non deve mai avvicinarsi, se non per dar loro un servizio di sicurezza e per conservare le garanzie di purezza ed efficacia». <sup>lxxix</sup>

La svolta costituzionale e democratica di don Jaime si concretizza nel successivo *Manifiesto de París* del 23 aprile 1931, in cui riconosce il governo della seconda repubblica spagnola. Non si tratta di una benevola sospensione del giudizio, come a volte si dice da parte tradizionalista e reazionaria, ma di una scelta politica radicale:

*Ho visto che il Governo Provvisorio che oggi assume il comando supremo fa tutti gli sforzi che può per garantire l'ordine e desidero che i miei appoggino la sua azione in tutto ciò che non sia contrario alle loro tradizionali dottrine, raccomandando a tutti gli spagnoli di conservare il loro sangue freddo per continuare ad evitare la funesta esplosione di disordini di piazza.*

*Solo con la collaborazione efficace degli elementi d'ordine il Governo può arrivare, rispettando le libertà essenziali, alla convocazione di Cortes Generali Costituenti, che sono oggi una necessità imprescindibile.*

*Uno dei principi essenziali della nostra azione negli ultimi anni è stato appunto esigere*

<[www.amazon.it/dp/B08Y5JRM3J](http://www.amazon.it/dp/B08Y5JRM3J)>.

<sup>lxxix</sup> «resolver los problemas de orden político y social a los que, en buena doctrina, el Ejército no debe nunca acercarse si no es para servirle de seguridad y para mantener las garantías de pureza y eficacia»: Don Jaime de Borbón, «Manifiesto de París, 6 de marzo de 1925», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 29, p. 274.

la convocazione di tali Cortes, liberamente elette, così come sempre è stato obiettivo fondamentale della nostra politica realizzare la Federazione delle diverse nazionalità iberiche.

È mia intenzione che tutti i nostri elementi procedano ora in tutta la Spagna all'organizzazione del grande Partito Monarchico, Federativo, Anticomunista, difensore delle grandezze del passato, intensamente progressista, amico delle riforme sociali, che collochi la Chiesa e l'Esercito nel loro vero posto, lontano da ogni politica.

Da oggi, dopo il giudizio dell'intera nazione, non può esserci altro che un solo partito monarchico in Spagna, e questo partito genuinamente spagnolo, disposto in ogni momento a sacrificarsi per la grandezza e l'unità della nostra Patria immortale, è il partito legittimista, ad aderire al quale invito tutti i monarchici e gli amanti dell'ordine.

Sono giunti momenti in cui tutte le forze d'ordine debbono entrare in azione. Debbono presentarsi, con animo deciso, alle elezioni generali costituenti, che debbono essere un vero plebiscito nazionale e per le quali chiedo al Governo Provvisorio di adottare l'unico sistema di scrutinio che permette di valorizzare fino all'ultimo voto dei cittadini: la piena rappresentanza proporzionale, in uso nelle grandi nazioni europee.

Queste elezioni debbono pronunciarsi in modo definitivo, sia per la repubblica, sia per una monarchia rinnovata, progressista, ampiamente decentralizzatrice, che non offra alcun punto di contatto con l'antico sistema. [...] Se la volontà nazionale liberamente espressa si pronunciasse a favore della repubblica, io chiederei ai monarchici di collaborare all'opera immensa della costruzione della Federazione della nuova Spagna.<sup>lxxx</sup>

<sup>lxxx</sup> «He visto que el Gobierno Provisional que hoy asume el mando supremo hace cuantos esfuerzos puede para garantizar el orden, y deseo que los míos apoyen su actuación en todo lo que no sea contrario a sus tradicionales doctrinas, recomendando a todos los españoles que conserven su sangre fría, para seguir evitando la funesta explosión de los desórdenes callejeros.

Sólo con la cooperación eficaz de los elementos de orden, puede llegar el Gobierno, respetando las libertades esenciales, a la convocatoria de unas Cortes Generales Constituyentes que son hoy día una necesidad imprescindible.

Uno de los principios esenciales de nuestra actuación, en los años últimos, ha sido reclamar, precisamente, la convocatoria de estas Cortes libremente elegidas, así como ha sido siempre el fundamental objeto de nuestra política realizar la Federación de las distintas nacionalidades ibéricas.

Mi intención es que nuestros elementos procedan ahora, en toda España, a la organización del gran Partido Monárquico, Federativo, Anticomunista, defensor de las grandezas patrias intensamente progresista, amigo de las reformas sociales que coloque a la Iglesia y al Ejército en su verdadero lugar, lejos de toda política.

Desde hoy, después del fallo de la nación entera, no puede haber más que un solo partido monárquico en España, y ese partido, genuinamente español, dispuesto a sacrificarse en todo momento por la grandezza y la

Disgraziatamente, don Jaime muore nel momento più drammatico della Spagna contemporanea e non ha eredi diretti. Gli succede dunque lo zio Alfonso de Borbón y Austria-Este, figlio di Juan II, fratello di Carlos VII (pretendente al trono come Alfonso Carlos I).

### *Il suicidio*

Alfonso Carlos era nato nel 1849 e nel 1931 ha 82 anni. Nel suo passato ci sono stati momenti di glorioso servizio per la causa legitimista: nel 1868 era andato a Roma, per la difesa della città, e aveva combattuto contro i piemontesi come zuavo pontificio, battendosi tra gli irriducibili a Porta Pia il 20 settembre 1870 e si racconta che il suo battaglione si sia arreso solo dopo un ordine esplicito del papa, ripetuto per ben due volte.<sup>lxxxii</sup> Catturato, non viene riconosciuto e riesce a fuggire, imbarcandosi a Civitavecchia e successivamente raggiungendo Carlos VII a Estella durante la terza guerra. Il battaglione di cui faceva parte era composto da molti soldati

*unidad de nuestra Patria inmortal, es el partido legitimista, al que convido a todos los monárquicos y a todos los amantes del orden a dar su adhesión, si no quieren ir en busca de un nuevo fracaso.*

*Hemos llegado a unos momentos en que todas las fuerzas de orden deben entrar en acción. Han de acudir con ánimo decidido a las elecciones generales constituyentes, que deben ser un verdadero plebiscito nacional, y para las que pido al Gobierno Provisional que adopte el único sistema de escrutinio que permite aprovechar hasta el último voto de todos los ciudadanos: la REPRESENTACION PROPORCIONAL INTEGRAL, usada en las grandes naciones europeas.*

*En estas elecciones deben pronunciarse, de un modo definitivo, sea por la república, sea por una monarquía renovada, progresista, ampliamente descentralizadora, que no ofrecería ningún punto de contacto con el antiguo sistema, precisamente a causa de la creación de las grandes administraciones federales en las distintas regiones hispanas.*

[...] *Si la voluntad nacional libremente expresada se pronunciara en favor de la república, yo pediría a los monárquicos que colaborasen a la obra inmensa que es construir la Federación de la nueva España»: Don Jaime de Borbón, «Manifiesto de París, 23.04.1931», in Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 29, pp. 284-5. Cfr. anche Josep Cares Clemente, *Breve historia de las guerras carlistas*, Nowtilus, Madrid 2011, nel capitolo dedicato a don Jaime.*

<sup>lxxxii</sup> Francisco de Paula Oller, *Album de personajes carlistas*, cit., pp. 105-6.

spagnoli e riceve un omaggio per via indiretta da Valle-Inclán in *Sonata de invierno*: qui infatti Bradomín arriva alla corte di Estella ancora vestito da zuavo, dopo aver combattuto appunto a Roma contro i bersaglieri.

Una storiografia singolare, presente anche in popolari enciclopedie online, sostiene che Alfonso Carlos avrebbe partecipato attivamente alla preparazione del colpo di stato di Franco che dà inizio alla guerra civile del 1936. La realtà è che il Conde de Rodezno e Antonio María de Oriol y Urquijo entrano nel 1934 nel blocco nazionalista all'insaputa del re, insieme ad altri traditori. Melchor Ferrer, che ricostruisce minuziosamente i complotti per omologare il carlismo alle forze ostili alla repubblica, afferma nettamente che Alfonso Carlos «non era un sostenitore del Blocco Nazionale e così lo testimoniò posteriormente lo stesso Rodezno».<sup>lxxxii</sup> Le manovre per portare la *Comunión tradicionalista* al blocco nazionale avevano come chiaro scopo approfittare del fatto che, non avendo Alfonso Carlos discendenti diretti, si creasse un blocco politico monarchico unitario e antirepubblicano in cui la questione dinastica fosse data per dissolta. La successione ad Alfonso Carlos diventa un problema incandescente, e provoca una scissione nel partito carlista da parte del gruppo del *Cruzado español*, che cerca di definire una linea di successione carlista, non compromessa con la precedente monarchia abbattuta, e si dedica «a combattere totalmente la *Comunión Tradicionalista*, mettendo da parte la lotta contro la *República*».<sup>lxxxiii</sup> Catalogna, Navarra, Paesi Baschi, cioè le regioni a maggior presenza carlista, sono ostili al blocco nazionale. Tuttavia, al termine di una lunga serie di trattative e complotti, l'anziano Alfonso Carlos istituisce la reggenza a favore di Francisco Javier de Borbón Parma y Braganza, il 23 gennaio 1936 ed è proprio questi a gestire la trattativa che porta la milizia carlista a integrarsi con le truppe golpiste. Alfonso Carlos muore pochi mesi dopo, a Vienna, il 29 settembre 1936 e, come i suoi predecessori, viene sepolto a Trieste. Con lui la linea diretta della discendenza

<sup>lxxxii</sup> «no era partidario del Bloque Nacional, y así lo hizo constar más tarde al mismo Rodezno!»: Melchor Ferrer et al., *Historia del tradicionalismo español*, cit., vol. 30, tomo I, p. 106.

<sup>lxxxiii</sup> *ibid.*, p. 115.

di don Carlos María Isidro, primo pretendente al trono, si estingue e vi saranno altri pretendenti carlisti, ma nessuno verrà sepolto a San Giusto di Trieste.

A mio parere, con la morte di Alfonso Carlos finisce anche la storia del carlismo: complottisti di palazzo affossano un passato controverso, certo, ma di ben altro spessore morale, rifiutando un esito elettorale giuridicamente valido, confluendo in un processo dittatoriale, centralista e antiautonomista, senza alcuna garanzia di restaurazione della legittimità monarchica. Il 20 aprile 1937 il *Decreto de unificación*, promulgato da Francisco Franco, fonde tutti i movimenti che hanno aderito politicamente al colpo di stato e cancella l'esistenza stessa della *Comunión Tradicionalista*: alla moderata protesta del reggente, il dittatore risponde dandogli 24 ore per lasciare il Paese. Con il ritorno della democrazia, il carlismo riappare nella forma di due piccoli raggruppamenti: quello tradizionalista, probabilmente ancora impegnato in dispute dinastiche, e quello erede della politica di don Jaime, inserito in *Izquierda Unida* e legato sia al socialismo sia al cattolicesimo sociale. Ma la parte più viva e popolare del carlismo si era già diluita da molto tempo, come in una trasfusione, nei movimenti indipendentisti dei Paesi Baschi, di Navarra, di Catalogna e, in minor misura, di Galizia e Andalusia.

Il crollo del carlismo, dopo la cessione del movimento al franchismo, non era inevitabile, tuttavia, accettando le premesse del legittimismo reazionario, era in fondo prevedibile e conferma l'analisi che Miguel de Unamuno ne aveva fatto nel 1905:

*Mi sembra difficile, difficilissimo che ci si possa formare un'idea chiara del fondo del carlismo qui, nel fondo della Spagna, nelle mesetas, dove lo vedono solo nel suo aspetto più esterno e posticcio, nell'aspetto che si chiama, senza esserlo, religioso. Il senso ultramondano, neoclericale, o comunque lo si voglia chiamare, è stato dato al carlismo dall'influenza storica castigliana. E questo senso è ciò che gli ha impedito di vincere. In ciò che gli diede una profonda vitalità, il carlismo fu una protesta contro il liberalismo assolutista e vuoto, contro la situazione sorta dal predominio della borghesia creato dalla *desamortización* [n. d. t.: alienazione dei beni ecclesiastici] - e non perché i beni alienati fossero della Chiesa, ma perché con essi venne rafforzato e fomentato*

*l'odioso regime economico attuale - contro i legulei, contro la mania uniformatrice e centralista, contro tutto ciò che ha rappresentato la costruzione di una nazione categorica alla francese.*

*Anche nei Paesi Baschi vi furono liberali, e molti e buoni; ma, a ben vedere, quei liberali erano, in generale, più lontani dai liberali dell'interno che dai carlisti contro cui combattevano.*

*Il tradizionalismo basco e il catalano si persero, oltre che per il loro intimo egoismo e per la timida difensiva, per aver confuso la loro causa con la causa degli apostolici, degli inquisitori interni. La vecchia formula unitaria castigliana, quella dell'alleanza tra il trono e l'altare, la croce e la spada, uccise quanto di profondamente democratico e radicalmente liberale c'era nel carlismo basco. Del motto «Dio, Patria, Re», trovarono che invece di Dio gli avevano dato un idolo, e che il Re era il Re che sempre compì attentati contro le libertà per le quali combattevano. Hanno tolto il Re e hanno messo Dio e Fueros (Jaungoikoa eta legezarrak); ma ancora non hanno preso coscienza né del loro Dio né dei loro fueros, e dispongono di un Dio prestato, monopolizzato da una classe, e non conoscono e loro fueros.*

*La grave pecca del carlismo fu il cosiddetto integralismo, questo tumore scolastico, questa miseria di baccellieri, canonici, curati e barbieri sillogisti e raziocinatori, tutto ciò che trovò verbo nel gran retorico e non minor ciarlatano del marchese di Valdegamas, l'apocalittico.*

*Oggi il carlismo, almeno nel mio paese, non è nemmeno l'ombra di ciò che fu. Non ci credono nemmeno coloro che dicono di professarlo. Ha perso la sua forza: la fede. La sua anima viva, la sua sostanza vivifica se n'è andata nel bizkaitarrismo.<sup>lxxxiv</sup>*

<sup>lxxxiv</sup> «Me parece difícil, difícilísimo, que se forme claro concepto del fondo del carlismo aquí, en el fondo de España, en las mesetas, donde no lo ven sino por su aspecto más externo y pegadizo, por el aspecto que se llama, sin serlo, religioso. El sentido ultramontano, neo-clerical o como quiera llamársele, se lo dio al carlismo la influencia histórica castellana. Y ese sentido es el que le impidió vencer.

*El carlismo fue, en lo que le dio honda vitalidad, una protesta contra el liberalismo absolutista y huero, contra el estado de cosas que surgió del predominio de la burguesía creada por la desamortización - y no porque los bienes desamortizados lo fueran de la Iglesia, sino porque con ellos se corroboró y fomentó el odioso régimen económico actual - contra el leguleyismo, contra la manía uniformadora y centralista, contra todo lo que fue hacer una nación categórica y a la francesa.*

*También en el país vasco hubo liberales, y muchos y buenos; pero, si bien se mira, aquellos liberales estaban, en general, más lejos de los liberales del interior que de los carlistas contra quienes combatían.*

*Al tradicionalismo vasco y al catalán le perdió, aparte del íntimo egoísmo, de su timidez defensiva, el haber confundido su causa con la causa de los apostólicos esteparios, de los inquisidores del interior. La vieja*

*fórmula unitaria castellana, la de la alianza del altar y el trono, de la cruz y la espada, fue la que mató todo lo que de hondamente democrático, de radicalmente liberal había en el fondo del carlismo vascongado. De aquel lema «Dios, Patria y Rey» se encontraron con que en vez de Dios le daban un ídolo y con que el Rey era el Rey que atentó siempre contra las libertades por que peleaban. Han quitado el Rey y han puesto Dios y fueros (Jaungoikoa eta legezarrak); pero aun no han cobrado conciencia ni de su Dios ni de sus fueros, y disponen de un Dios prestado, que monopoliza una clase, y no saben sus fueros.*

*La grave dolencia del carlismo fue eso que se ha llamado integrismo, ese tumor escolástico, esa miseria de bachilleres, canónigos, curas y barberos ergotistas y raciocinadores, todo lo que halló un verbo en el gran retórico y no menor charlatán marqués de Valdegamas, el apocalíptico.*

*Hoy el carlismo no es, en mi país por lo menos, ni sombra de lo que fue. No creen en él ni los mismos que dicen profesarlo. Ha perdido su fuerza: su fe. Su alma de vida, su sustancia vivifica, se fue al bizkaitarrismo» (Miguel de Unamuno, «La crisis actual del patriotismo español», in id., Obras completas VIII: Ensayos, a cura di Ricardo Senabre, Fundación Antonio Castro, Madrid 2007, pp. 831-49, pp. 844-5 [1905]).*



## *Il problema della libertà di scelta nel sistema aperto di Ortega y Gasset*

*Stefano Bulfone*

*«Essere di destra è, come essere di sinistra, una delle infinite maniere che l'uomo può scegliere per essere un imbecille».<sup>i</sup> Ortega y Gasset.*

<sup>i</sup>L'apertura del saggio di G. Ferracuti, «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla ribellione delle masse» (*Mediterránea*, Trieste 2013, e successive rielaborazioni) si sviluppa sulla proposta di una chiave di lettura della frase orteghiana riportata anche come incipit di questo intervento, frase che appare in J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. L'autore del saggio, con approccio "sistemico" endogeno, collegandosi al testo *Democracia morbosa* sempre di Ortega, del 1917,

*Introduzione: tre obiettivi, due scrupoli e una precisazione*

Questo intervento ha tre obiettivi principali.<sup>ii</sup> In primo luogo la condivisione di alcune riflessioni e alcuni spunti nati dalla lettura e dalla rilettura del saggio breve

scardina l'interpretazione ad essa data di matrice tradizionalista e conservatrice o se vogliamo anti-moderna e/o antidemocratica. Si segnala, inoltre, che seguendo questo metodo Ferracuti propone un'interessante riflessione e un'operazione che l'autore definisce "gioco", ma a mio parere in realtà andrebbe definita almeno "gioco piuttosto serio" in chiusura del suo *José Ortega y Gasset, la libertà inevitabile e l'assente presenza del divino*, a partire dal capitolo *Il libro che Ortega non ha scritto*, Rimini 1992, ultima edizione riveduta Mediterranea 2020.

<sup>ii</sup>I tre obiettivi in modo più esaustivo: 1) la condivisione di alcune riflessioni e alcuni spunti nati dalla lettura e dalla rilettura del saggio breve. Come impostazione metodologica l'autore di questo intervento - definendosi dilettante del pensiero - persegue l'intento di trattare gli argomenti esposti utilizzando un linguaggio ed una terminologia il più possibile accessibile anche ai lettori non "specializzati" o non addetti ai lavori e non abituati alla prassi accademica o alla lettura diretta di testi che vengono inseriti in ciò che tradizionalmente la cultura occidentale definisce "filosofia" e che oggi - dopo secoli di costruzione e autodistruzione - potrebbe essere solo definita "un'azione particolare della comunicazione" come propone Fulvio Papi nell'introduzione al volume *Confini della filosofia, Verità e conoscenza nella filosofia contemporanea*, Ibis, Pavia 1994. Per questo motivo - tenendo non furbescamente o con cattive intenzioni, il piede in due staffe - i riferimenti specialistici, citazioni e apparati argomentativi analitici verranno inseriti nelle note a piè di pagina, cercando così di mantenere una scorrevolezza dialogica significativa che non vuole essere, con Nietzsche, ingannevole finzione di una qualsivoglia volontà di potenza. Infatti la radice prima di questo intervento è un sentimento di consonanza rispetto a diverse idee espresse nel saggio breve di Ferracuti. Inoltre non si potrà mai sapere se questa consonanza, o meglio queste consonanze, siano date da una libertà soggettiva degli autori nella loro riflessione o dal determinismo rappresentato da ciò che definirò più avanti nel mio contributo "La fontana dei miti, degli dei e degli antenati" o dalla casualità (o causalità?) biologica. Casualità o causalità che li ha voluti coesistenti in uno spazio geografico e un tempo storico che a livello di percezione dell'uomo della strada è ancora concepibile in forme conoscitive/concettuali/esistenziali pre-teorie della relatività e della meccanica quantistica, in sintesi newtoniane (o anche pre-newtoniane per alcune persone, immerse ancora ed esclusivamente nella "fisica e meccanica ingenua", comunque funzionali per molti aspetti della nostra vita quotidiana); 2) sostenere e argomentare la tesi che il problema della "scelta" e soprattutto della "libertà di scelta" sul piano del singolo individuo si intreccia con molti dei concetti e dei nodi argomentativi fondamentali del pensiero orteghiano e che questo problema rimane un aspetto aperto e ancora meritevole di *skepsi*; soprattutto in una dimensione diversa dal discorso della scelta amorosa che viene analizzata in uno dei suoi *Estudios sobre el amor* (1941); 3) cogliere dal testo del 2007-2015, condividere e ri-proporre alcuni punti per costruire una cornice di riflessione e di azione culturali, sociali e artistiche attuabili nei territori e per i territori reali in cui ogni individuo vive. Alla luce di questo ricordare

*Difesa del nichilismo* di G. Ferracuti ; in secondo luogo sostenere e argomentare la tesi che il concetto della scelta (e soprattutto della libertà di scelta sul piano del singolo individuo) si intreccia con molti dei punti basilari e nodi argomentativi fondamentali del pensiero di Ortega y Gasset, inoltre che questo concetto risulta un problema ancora irrisolto entro il sistema orteghiano e meritevole di ricerca e analisi dubbiosa in generale (anche se rientrante nel campo<sup>iii</sup> di ciò che potremmo tutt'oggi definire metafisica<sup>iv</sup>); infine cogliere dal testo del 2007-2015, condividere e ri-proporre alcuni punti che potrebbero essere utili per costruire una cornice di riflessione e di azione culturali, sociali e artistiche attuabili nei territori e per i territori reali in cui ogni individuo vive.

come l'associazionismo di base e indipendente ha sempre rappresentato un piccolo esempio positivo (a volte "eroico") per mantenere progettualmente vivo un tessuto socioculturale, anche nell'era del digitale-globale e della retorica del superamento centro-periferia che nei fatti non ha mai riguardato alcuni gruppi piuttosto ampi di popolazione per motivi anagrafici, economici e di livello di istruzione.

<sup>iii</sup> A meno che non ci si immerga in alcune delle branche fondamentali di due discipline come la psicologia e l'economia sperimentali che pongono come oggetto precipuo della loro indagine l'attività di scelta (collegata alla facoltà di agire) attuata dai soggetti umani. Si veda come esempio A. K. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

<sup>iv</sup> Anche se Ortega y Gasset ha definito il suo pensiero "filosofia della ragione vitale", denunciando problematiche e criticità dell'utilizzo dell'aggettivo "esistenziale" (lo fece anche Heidegger) per definire un qualsiasi sistema (noi oggi diremmo estensivamente "discorso") filosofico, è innegabile che la sua riflessione tocchi molti nodi e abbia diversi sviluppi comuni con il filone di quello che è stato definito *esistenzialismo*, però si articola anche in domande e risposte che rientrano sia nel campo dell'ontologia che della metafisica. Per un approfondimento sulle differenze fra i due termini e le diverse accezioni nello sviluppo del pensiero filosofico occidentale si può vedere K. Mulligan, «Metafisica e Ontologia», *Aut Aut*, 2002, pp. 310-1, pp. 116-43, traduzione italiana di «*Métaphysique et Ontologie*», in P. Engel (ed.), *Précis de Philosophie analytique*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, pp. 5-33. Sull'uso del termine "metafisica" in questo intervento, si precisa che verrà segnalato quando avrà una connotazione critica o negativa secondo il senso comune che ha assunto generalmente nel linguaggio quotidiano o secondo una lettura alla Carnap di «Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio», in A. Pasquinelli (ed.), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 504-32). Annotiamoci per ora il fatto che Graham Harman, uno fra gli esponenti di quel fermento filosofico definito *neorealism* (si veda anche nota xxxi), autore che ha elaborato una particolare ontologia definita "filosofia orientata agli oggetti", denominata oggi "ontologia orientata agli oggetti", dichiara di utilizzare indifferentemente e neutralmente i termini "metafisica" e "ontologia". A onor di cronaca spesso il pensatore madrileno è stato anche affiancato dagli storici della filosofia al pragmatismo di matrice statunitense.

Dire ciò che si vuol fare, cosa si vuole raggiungere può essere un modo pedante per aprire un discorso, ma è pur sempre la via più trasparente e veritiera per iniziare una conversazione, possibilmente amabile o almeno stimolante.

*Ti dico cosa voglio e dove voglio andare, poi se vuoi seguimi, ascoltami, criticami e via avanti con attività simili.*

Ma l'intento trasversale è anche mantenere, comunque, una dimensione di dialogo<sup>v</sup> e di possibile scorrevolezza e accessibilità, far entrare chiunque nella problematica emersa o notata come interessante o essenziale, almeno per alcuni aspetti.

*Guarda cosa ho trovato nel tuo discorso, la condivido con te, forse magari anche con altri.*

Quindi, siccome è possibile in questo momento individuare solo due lettori - uno ormai di finzione intellettuale (Ortega y Gasset) e uno invece coesistente (Ferracuti) - ci si parano innanzi due scrupoli e una precisazione.

Intanto i due scrupoli, perché non è educato, oltre che non conveniente, partire col piede sbagliato, nel caso si farebbe fatica a recuperare in seconda battuta.

Iniziare un discorso dialogante facendo degli eventuali torti consapevoli agli interlocutori diretti o indiretti non è proprio una bella pratica, invece i torti e i fraintendimenti in buona fede fanno parte del gioco. Quindi iniziamo evitando con poche frasi il potenziale torto più grande.

Faremmo, infatti, un grandissimo torto ad uno dei concetti fondamentali del pensiero poliedrico e complesso dell'autore della frase di apertura se non dicessimo - almeno - che, essendo egli Ortega y Gasset, è vissuto come un soggetto umano<sup>vi</sup>

<sup>v</sup> «Il dire, [il logos in corsivo], è, nella sua realtà in senso stretto, conversazione umanissima, [dialoghi in corsivo] -διάλογος-, argumentum hominis ad hominem. Il dialogo è il [il logos in corsivo] dal punto di vista dell'[altro in corsivo], del prossimo.[...] Ogni dire dice qualcosa [...] ma bisogna aggiungere che ogni dire dice quel qualcosa a qualcuno». Ortega, *Prologo per i Tedeschi*, vedi nota ix.

<sup>vi</sup> L'utilizzo di questa formula "soggetto umano" diventerà più chiara nelle conclusioni di questo articolo, basti solo anticipare che ci si riferisce ad una prospettiva (o proposta problematica) generale che vede a fianco dell'essere umano (persona, individuo, soggetto, entità biologica) altri soggetti viventi con diversi gradi di capacità di interazione col mondo (cioè con la realtà intesa in un modo né idealistico-kantiano, né realistico in modo classico e tradizionale. Potremmo dire realistico-critico), il che è, intanto, una delle vie per superare il correlazionismo antropocentrico. In sintesi, e in

di Spagna, consapevolmente e “intenzionalmente” di Spagna, che ha soggiornato e studiato anche in altri stati europei, soprattutto in Germania, che è nato il 9 maggio del 1883 ed è morto il 18 ottobre 1955. Inoltre lui, probabilmente, ci direbbe in primo luogo che il suo “carattere” lo portò a svolgere una “missione” filosofica “circostanziata”,<sup>vii</sup> in secondo luogo specificherebbe che la svolse per vivere la sua vita in modo “autentico”, e questo non essendo stato testimone cosciente e conoscente né della sua nascita né della sua morte (nascita e morte, quindi due momenti mitizzati e delimitanti ogni “vita reale individuale”, ma non vissuti coscientemente dalla persona che compie la propria vita). Faremmo, dunque, un grandissimo torto perché, se dobbiamo restare minimamente fedeli alla sua massima più iconica - «io sono io e la mia circostanza»<sup>viii</sup> -, è corretto dare delle coordinate spaziali e temporali (storicamente intese in una dimensione terrestre, quindi *habit-uale* - da *habitat* e *abituale* - per la specie *homo sapiens sapiens*) al soggetto umano José Ortega y Gasset, pur senza addentrarci in questa sede a cosa significhino, in modo anche solo vago, rispetto alle vicende storiche generali, sia del contesto iberico sia del contesto europeo o mondiale.<sup>ix</sup> L'altra unica considerazione non trascurabile è che, in gran parte

termini di Heidegger e Jaspers, la tesi che per gran parte del pensiero occidentale risulterebbe scandalosa è che non solo l'uomo ha la caratteristica di *ex-sistere*, ma potenzialmente lo fa qualsiasi specie vivente che si riunisca in società e dimostri con i comportamenti dei suoi membri una dimensione culturale (intesa come un complesso di ‘abiti’ e di ‘prodotti’ materiali che non si trasmette per via genetica, ma che è invece oggetto di apprendimento intersoggettivo).

<sup>vii</sup> «La mia vocazione era il pensiero, l'ansia di fare chiarezza sulle cose. Probabilmente è stato questo fervore congenito a farmi vedere molto presto che uno dei tratti caratteristici della mia circostanza spagnola era proprio la carenza di ciò che avrei dovuto essere per intima necessità» in Ortega y Gasset, «Prologo per gli Spagnoli», in id., *Il tema del nostro tempo*. Da questo passaggio si capisce come in Ortega ci sia un forte collegamento fra la configurazione del suo sistema della “ragione di vita” e la sua vita personale vissuta, del resto per il suo “io e la sua circostanza” la vita personale vissuta è inesorabilmente la base del tutto, cioè la “realtà fondamentale”, si veda «Prologo per i Tedeschi», *ibidem*, capitolo IV. Si è deciso di usare la maiuscola per i nomi di singoli popoli nelle citazioni di titoli di testi dedicati espressamente a singoli popoli europei - anche se uso arcaico - per sottolineare che Ortega intende -a parere dell'autore- quei popoli in quel momento storico. Negli originali viene usata la minuscola.

<sup>viii</sup> Nel suo primo libro intitolato *Meditaciones del Quijote* del 1914.

<sup>ix</sup> Per questo si rinvia certamente ad alcuni testi di Ortega stesso, in particolare al «Prologo per gli Spagnoli» e al «Prologo per i Tedeschi» posti in apertura per il lettore italiano a J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, Sugarco Edizioni, Milano 2018; o anche al capitolo introduttivo di in G.

se non totalmente, la formulazione dei concetti e delle idee toccate in questo intervento e inserite nel “sistema aperto” di pensiero orteghiano risalgono a prima del II conflitto mondiale. Anzi, ancor più precisamente, son passati in alcuni casi più di cento anni dal nostro oggi, in altri casi ci manca poco ed è basilare oltre che contestualizzare (seppur genericamente), anche collocare alla giusta distanza storica (che non è mai pura e semplice contabilità del numero di anni passati da un evento anteriore A ad uno posteriore B, ma soprattutto cosa è accaduto in quegli anni e che interpretazioni storiche ne diamo).

Tolti dall’agenda i due scrupoli, vediamo la precisazione.

Vista l’impostazione del testo di Ferracuti a cui ci si collega, si è cercato di mantenere il significato tecnico orteghiano di alcuni termini ripresi e riutilizzati, così da rendere più proficuo e coerente il dialogo aperto.<sup>x</sup> Nel fare questo, però, ci saranno sicuramente imperfezioni e incoerenze sia perché all’interno del pensiero del filosofo madrileni ci sono certi nuclei paradossali, sia perché chi scrive non è uno specialista o un conoscitore esperto dello stesso sistema orteghiano e del suo linguaggio. Inoltre certi dubbi e distinzioni o riserve enunciati in questo intervento in relazione ad alcuni pensieri, ipotesi o teorie espressi da Ferracuti potrebbero nascere anche perché gli stessi pensieri, ipotesi o teorie a volte risultano accessori al suo discorso complessivo, risultano dei rimandi o degli accenni che giocoforza sono stati in quel contesto “tagliati con l’accetta”; oppure semplicemente non c’è accordo sugli stessi.

Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, 1992, riveduto nel 2020. Si segnala solo che la storia spagnola contemporanea è caratterizzata da una scansione cronologica di eventi significativi che si differenzia in parte dal resto d’Europa (el *Desastre* del 1898, la neutralità nel I conflitto mondiale, la prima dittatura, la guerra del Rif col disastro di Annual - e per inciso l’uso dal 1924 del gas mostarda contro i rifiani-, la I repubblica, la guerra civile del 1936-1939, il regime di Franco fino agli Anni Settanta, la neutralità, poi non belligeranza, durante la II guerra mondiale).

<sup>x</sup>Nel caso indicato le parole verranno scritte tra “virgolette”, mentre per le citazioni di frasi o periodi più articolati e lunghi verranno usate queste «*virgolette francesi*» e il testo in corsivo. Qualora vi fossero nel testo originale delle parole o frasi in corsivo, se ritenuto essenziale, verranno evidenziate in questo modo [*scritto originale* in corsivo].

*Focus sulla libertà di scelta*

Siccome l'obiettivo più specifico è il secondo, quello relativo alla libertà di scelta, ed è strettamente collegato alla citazione di apertura, partiamo da quello.

Tuffiamoci allora nella questione forse più filosofica che si vuole discutere e per far questo circoscriviamo momentaneamente il nostro discorso. Riprendiamo la citazione di apertura: «Essere di destra è, come essere di sinistra, una delle infinite maniere che l'uomo può scegliere per essere un imbecille».

Mettiamo fra parentesi il collegamento con la dimensione più prettamente politica, per ora, e con le categorie modernissime di destra e sinistra<sup>xi</sup> (una tradizione<sup>xii</sup> che nasce dalla Rivoluzione francese), passiamo ancora oltre al richiamo all'imbecillità (categoria invece probabilmente antichissima e per questo dalle infinite e creative vie di attuazione). Arriviamo alla fine della citazione, vi è una sottile (forse anche non tanto sottile) ironia nell'affermazione orteghiana della possibilità di scegliere se essere imbecilli o meno,<sup>xiii</sup> ironia che però si dissolve e si perde se proce-

<sup>xi</sup> Una forma di imbecillità può essere anche quella di negare acriticamente la distinzione fra "destra" e "sinistra" - che certo possono svilupparsi e modificarsi nel tempo, ma resteranno *topoi* attivabili di una tradizione ancora presente nelle società occidentali-, contribuendo così a sradicare ulteriormente la dimensione politica dalle interpretazioni della vita attive nella società e farle assumere una falsa autonomia che la riduce poi a scontro ideologico pseudovaloriale e dinamiche da collezionisti e scambiatori di figurine Panini di calciatori (con tutto il rispetto per le figurine e i collezionisti): "Salvini, Renzi, Letta, Conte, Meloni... etc. cosa faranno, con chi andranno etc."; quando ci sarebbe necessità assoluta di politiche autentiche. Vedi G. Ferracuti, *op. cit.*, p. 171.

<sup>xii</sup> Accostare l'aggettivo modernissime a tradizione serve per aprire il lettore da subito ad una problematicità sui concetti di "tradizione", "modernità", "tradizionale e innovativo". Un capitolo del saggio breve di Ferracuti è interamente dedicato a questa problematica. La cosa interessante è, anche, che fra questi due concetti sussiste una relazione complessa simile per alcuni aspetti a quella che è stata sviscerata da secoli di riflessioni umane nella diade oggetto-soggetto (o se preferite soggetto-oggetto). Per un limpido e stilisticamente piacevole esempio del tipo di problematica si può leggere il capitolo I del libro primo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer.

<sup>xiii</sup> Facciamoci qualche domanda interessante: Sono un imbecille? Posso scegliere di esserlo o lo sono necessariamente a prescindere dalla mia volontà? Essendo imbecille posso scegliere in che modo esserlo? La mia imbecillità è evitabile o inevitabile? Sono sempre imbecille o solo qualche volta? Posso essere imbecille a comando? Sono imbecille a 360 gradi o la mia imbecillità si esplica in particolari settori/campi? Perché sono un imbecille? Ho delle responsabilità rispetto al mio essere

diamo con l'operazione di accantonamento di alcuni termini e relativi spunti. Ecco, la nostra attenzione dovrebbe, forse, cadere su queste tre parole contenute nella frase di apertura: "L'uomo può scegliere".

Aggiungiamoci un piccolo punto alla fine: "L'uomo può scegliere?"<sup>xiv</sup> e che sia, come avete visto, un punto di domanda.

Il risultato della nostra operazione è, dunque, una domanda: L'uomo può scegliere?

Precisiamo: Il soggetto umano può scegliere liberamente?<sup>xv</sup>

Riduciamo, in questa sede, la possibilità o libertà di scelta al campo del singolo individuo come soggetto operante l'atto di scelta, nel senso che non tocchiamo la dimensione della scelta collettiva in tutte le sue sfaccettature e scale immaginabili: coppia, gruppo, comunità, famiglia, tribù, nazione, popolo, umanità intera. Non ci occuperemo quindi della scelta da parte di soggetti umani collettivi, al massimo solo marginalmente.

Quindi ci resta il quesito così riformulato: Esiste la libertà di scelta del singolo soggetto umano biologicamente, psicologicamente e storicamente dato? Il soggetto

imbecille?

<sup>xiv</sup> Una risposta data in campo religioso è ad esempio il concetto di libero arbitrio, a cui si collegano poi strettamente altri pilastri dei sistemi religiosi monoteisti quali il senso del peccato, la colpa, la vergogna etc. Il problema della libertà di scelta del soggetto umano è ancora tematica di riflessione filosofica: G. H. Moore, «Le concept de valeur intrinsèque» e «Le libre arbitre», in *Principia Ethica*, PUF, Paris 1998; P. Van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford 1986; M. De Caro, *Libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma Bari 2009. Ma si può dire di più, il nodo problematico della libertà di scelta del singolo soggetto umano (connesso alle possibilità legate al cosiddetta *convergenza NBIC* - nano/bio/info/cognitivo-) è anche uno dei paradossi logici che potrebbero attanagliare le concezioni che L. Grion in *Chi ha paura del post-umano?*, Mimesis, Milano-Udine 2021, ha definito come un "arcipelago postumanista", essendo uno dei fondamenti di tutte queste concezioni dai tratti libertari-naturalistici, ma anche uno dei fattori tradizionalmente preferiti dalla filosofia occidentale per ritagliare il profilo di una "essenza" o "natura" immutabile dell'uomo (cosa che i postumanisti vogliono invece negare/superare) e cadendo quindi non tanto in un post- o anti-, quanto in un *iperumanesimo*. Sarebbe poi utile separare la questione del postumanesimo dal superamento di un paradigma antropocentrico.

<sup>xv</sup> Per la natura metafisica della questione si veda la nota iv.

può veramente scegliere, cioè operare una scelta autonoma ed autodeterminata davanti ai problemi e alle opportunità che gli si presentano?

Risulta abbastanza evidente ad ogni essere umano come lui stesso compia in una giornata centinaia se non migliaia di scelte<sup>xvi</sup> che riguardano molteplici aspetti, scelte più o meno importanti e rilevanti a seconda delle premesse, delle intenzionalità, delle conseguenze, delle casualità. Quindi la questione non è tanto l'attuazione dell'operazione di scelta,<sup>xvii</sup> quanto piuttosto se tale operazione sia veramente libera e autodeterminata (voluta e liberamente voluta) dal singolo soggetto che la realizza e che poi ne paga le conseguenze<sup>xviii</sup> (positive o negative che siano a suo giudizio o a giudizio della collettività) oppure sia condizionata a tal punto da talmente tanti e diversi fattori<sup>xix</sup> che la libertà di scelta (non l'operazione di scelta) sia

<sup>xvi</sup> Estremo tentativo di sottrarsi a questa situazione: non scegliere; ma si tratta sempre di una scelta, la "libertà di scegliere" di non scegliere tra le opzioni che si presentano entro la situazione bivio (o trivio, quadrivio etc.). Se sono dentro un labirinto devo scegliere che strada prendere, posso scegliere se procedere o tornare indietro, posso anche scegliere di rimanere fermo a tempo indeterminato, avrei anche potuto all'inizio scegliere di non entrarvi (gli esseri umani non dispongono della scelta di entrare o meno nel labirinto dell'esistenza). Si veda ad esempio sull'impossibilità dell'atto del non scegliere - su un piano morale, ma non solo - un passaggio piuttosto famoso tratto da *Aut Aut* di S.Kierkegaard «...quando si crede che per qualche istante si possa mantenere la propria personalità tersa e nuda, o che, nel senso più stretto, si possa fermare o interrompere la vita personale, si è in errore. La personalità, già prima di scegliere, è interessata alla scelta, e quando la scelta si rimanda, la personalità sceglie incoscientemente, e decidono in essa le oscure potenze». Anche Ortega tocca la questione, ad esempio in *La ribellione delle masse*, capitolo V, «Un dato statistico», dice: «Neppure un solo istante viene concesso alla nostra attività di decisione di riposare. Anche quando, disperati, ci abbandoniamo a quello che dovrà avvenire, abbiamo deciso di non decidere».

<sup>xvii</sup> Si tratta della differenza fatta rilevare da alcuni filosofi come Daniel Dennett o Donald Davidson - che vengono riuniti sotto il termine di *compatibilismo* - tra libertà di agire e libertà di volere.

<sup>xviii</sup> Diverse volte conseguenze accidentali, da non trascurare che "accidentale" può essere una categoria euristica /gnoseologica basilare rispetto ai diversi sistemi di riferimento assunti.

<sup>xix</sup> Attenzione che col termine *fattori* intendiamo qui ciò che Ortega ingloba nella "circostanza", quindi soprattutto elementi che dhilteianamente sarebbero oggetto delle "scienze dello spirito"; però il problema andrebbe allargato anche ad aspetti quali l'ambiente, la genetica, la biologia e quindi al supporto corporeo concreto (con tutti i suoi bisogni e necessità), anche se risulterebbe poi inevitabile reincontrare il nodo determinismo-indeterminismo. A onor del vero c'è una piccola nota - la n° 7 - del capitolo IV «Cultura e vita», in *Il tema del nostro tempo*, che si collega ad un territorio da esplorare che avrebbe potuto, forse, portare Ortega ad un livello molto originale rispetto alle riflessioni analoghe e coeve sviluppate da altri filosofi europei. Merita di essere riportata integralmente:

in realtà sempre significativamente marginale e ridotta nella sua dimensione di autonoma e autentica azione del soggetto<sup>xx</sup> (se non addirittura impossibile).

Le mie scelte sono effettivamente mie come essere senziente, cosciente, consapevole, razionante, autonomo, indipendente? D'altra parte la libertà di scelta può essere fondata su quello che chiamiamo istinto (fattore che ci coinvolge come animali)? Se così fosse, una scelta istintiva è libera, pur essendo appunto istintiva?

Molte persone, forse tutti gli esseri umani, anche solo per pochi istanti, anche solo nella fase dello sviluppo che oggi chiamiamo adolescenza, sono incappati, vorrei dire anche inciampati, in certe domande che hanno a che fare con la libertà. Con

*«Si trascende infatti il senso abituale della parola biologia individuo organico ecc., quando perde il suo riferimento esclusivo a ciò che è somatico. La scienza della vita, il lógos del bíos diventa una conoscenza fondamentale da cui tutte le altre dipendono, compresa la logica e, chiaramente, la fisica e la biologia tradizionale o scienza dei corpi organizzati». Ora Ortega con la formula lógos del bíos intende la sua "ragione vitale", ma andando a leggere la frase a cui fa riferimento la nota 7 troviamo «Capire un fenomeno biologico significa mostrare che è necessario per la sopravvivenza dell'individuo o, il che è lo stesso, scoprire la sua utilità vitale. In me, come individuo organico, il mio pensiero trova quindi la sua causa e la sua giustificazione: è uno strumento per la mia vita, organo di questa, da questa regolato e governato». Il paradosso è che proprio con quella nota n° 7 Ortega, che si affaccia per un momento nel suo testo ad un sincretismo psicobiologico radicale (o naturalismo radicale, se vogliamo essere linguisticamente più tradizionali), rientra nei ranghi di alcuni principi e credenze vigenti al suo tempo. Principi e credenze per i quali molti pensatori europei della prima parte del Novecento si ritrovarono a criticare il clima e l'eredità positivista del secolo precedente, eredità a volte imbevuta di determinismo e meccanicismo piuttosto grezzi e assoluti. Ma attenzione, il pensatore spagnolo sa che le circostanze sono storicamente date e mutano (si veda nota 129 del presente intervento). La suddetta nota n° 7 ci dice che Ortega - se non l'avesse scritta - sarebbe stato troppo "eroe" perfino per se stesso e le sue circostanze, Ci sono altri passaggi simili nelle sue opere sulla cultura. Tornando al nodo determinismo-indeterminismo possiamo richiamare la concezione di W. James per il quale il dilemma non potrà mai essere deciso da considerazioni puramente teoretiche, inoltre da questo dilemma si trova scampo solo in senso pratico, e cioè riconoscendo che l'indeterminismo, l'affermazione della libertà, è una concezione più favorevole a promuovere un'azione che dia maggiore significato alla vita. Ora, dare significato alla "vita reale individuale" è uno dei nuclei portanti del pensiero orteghiano.*

<sup>xx</sup> In un contesto diverso, però un passaggio piuttosto famoso di Hobbes ci ricorda come molto spesso la soluzione per questioni complesse diventava l'opzione della divinità: *«Libertà e necessità non si contraddicono: come nell'acqua, che ha non solo libertà, ma una necessità di discendere per un condotto. Allo stesso modo le azioni volontarie degli uomini, in quanto derivano dalla loro volontà, derivano dalla libertà; e tuttavia, in quanto ogni atto della volontà umana, e ogni desiderio ed inclinazione, deriva da una causa, e questa da un'altra causa, in un catena ininterrotta il cui primo anello è nelle mani di Dio, causa prima, esse derivano dalla necessità». Leviatano, Editori Riuniti, Milano 1982, p. 146.*

la libertà propria, poi con la libertà altrui, le libertà al plurale (libertà di fare, libertà da qualcosa, libertà per qualcosa, libertà su qualcosa...). Non è necessario che ci sia (o ci sia stata) un'elaborazione concettuale e consapevole; il solo sorgere di conflitti interpersonali nella vita si collega allo scontrarsi fra libertà altrui e diverse, allo scontrarsi fra la nostra personale libertà e i vari limiti posti ad essa che si presentano via via in diverse sfere dell'agire umano.<sup>xxi</sup>

Una volta superati certi vincoli (o status o condizionamenti) giuridici - ad esempio con il raggiungimento della maggiore età rispetto al contesto culturale in cui si vive - superati certi vincoli culturali e sociali - ad esempio usciti dall'apprendistato informale o non formale, dalla scuola e dalla formazione dell'obbligo o usciti dal nucleo familiare originario - certe limitazioni economiche - ad esempio una volta ottenuta un'indipendenza economica più o meno stabile - una volta superati certi vincoli, dicevamo, ci sentiamo finalmente *liberi*. Poi sorgono nuovi vincoli, nuove responsabilità, riemergono limiti e condizionamenti sociali, economici, giuridici, ci accorgiamo che non si sono mai effettivamente dissolti. Diventiamo adulti, invecchiamo, tiriamo bilanci *esistenziali* (le dimensioni del ricordo, del rimpianto, del rimorso e più facilmente della soddisfazione per aver fatto un percorso di cui la nostra mente - pietosamente e fortunatamente - fa magari emergere solo gli aspetti piacevoli e positivi).

Ed ecco che può riemergere il flusso di quelle domande mai scomparse, un fiume carsico che riaffiora ogni tanto.

Ma sono veramente libero? Lo sono mai stato veramente?

Ho scelto la mia vita o mi è "accaduta"?

Non ho scelto dove e quando nascere, neppure da chi, quindi?

Lo stesso i miei genitori, i miei antenati, quindi?

Ho scelto liberamente la cultura e la lingua in cui sono stato inzuppato fin da quando bevevo solo latte materno e fin da quando, se non mi avessero accudito,

<sup>xxi</sup> Qui si potrebbe inserire un discorso sui limiti nella dimensione soggettiva od oggettiva, quanto percepiti o quanto socialmente, economicamente, biologicamente reali.

sarei semplicemente morto di fame, di sete, di freddo, di caldo o seppellito dai miei escrementi?

Ho scelto la tradizione in cui identificarmi?<sup>xxii</sup>

La mia lingua madre mi rende libero nel flusso del mio pensiero, nella mia coscienza, nello sviluppo del mio io?<sup>xxiii</sup> Oppure mi rende schiavo di certe strutture, di certi schemi? La grammatica - lessico, sintassi - della mia lingua madre mi libera o mi opprime?<sup>xxiv</sup>

Se il mio linguaggio si fosse sviluppato in un'altra lingua, penserei allo stesso modo?

Ho scelto liberamente di far parte della specie *homo sapiens sapiens*?

Ho scelto di esistere o sono stato semplicemente gettato in questo “qui e ora”?<sup>xxv</sup>

Sono solo il frutto dello sviluppo di una certa sequenza genetica in un certo ambiente?<sup>xxvi</sup>

Il mio corpo mi dà libertà, ma mi dà anche limitazioni, perché?<sup>xxvii</sup>

<sup>xxii</sup> Domanda così formulata per recuperare lo spunto “da brivido” che Ferracuti inserisce nel suo intervento sul nichilismo, quando ricorda che Evola apre uno dei suoi libri più antimoderno con il problema della “scelta della tradizione” da parte del soggetto umano, il problema della scelta che è non solo un ossimoro rispetto alla tradizione, ma è anche la punta dell'iceberg del più spaventoso problema della *libertà di scelta, tout court*.

<sup>xxiii</sup> «Ogni regola sociale, implicita o esplicita, appare alla coscienza in modo tale che la sua inversione negativa sia prodotta automaticamente assieme alla sua formulazione positiva»: Thompson, in Edgar Morin, *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, Morin aggiunge che il comando “ubbidisci!” genera automaticamente la possibilità di optare per il contrario: “non ubbidire”.

<sup>xxiv</sup> Ci potremmo chiedere cosa ci hanno insegnato le situazioni definite a suo tempo con l'etichetta di “ragazzo selvaggio”, soggetti per i quali la funzione del linguaggio non ha potuto esprimersi con l'immersione e l'acquisizione di una lingua madre. Sono soggetti totalmente liberi da qualsiasi imposizione o non sono mai diventati soggetti nel senso pienamente umano del termine? Per chi fosse interessato posso segnalare la storia di Victor, ritrovato all'età presunta di 12 anni nel 1798 nei boschi francesi dell'Aveyron.

<sup>xxv</sup> Non sembra il caso di dilungarsi su reminiscenze o collegamenti con il pensiero di Hegel o Heidegger, e non solo su questo *hic et nunc*.

<sup>xxvi</sup> Domanda mal riposta, in quanto J. S. Huxley avrebbe ribattuto dicendo che la genetica conta per il 100%, aggiungendo poi che anche l'ambiente conta per il 100%.

<sup>xxvii</sup> Isaiah Berlin sottolinea che sono solo le restrizioni imposte da altre persone che contano come limiti della propria libertà. Le restrizioni dovute a cause naturali non sono annoverabili in

Chi sono io? (Potremmo fare anche una domanda più radicale: cos'è io? Ortega se la pone e dà la sua risposta).

Sono domande esistenziali (con risvolti pratici e pragmatici non indifferenti e che riguardano anche la mia concretezza biologica), certamente. Sono anche domande che mescolano dimensioni ontologiche e metafisiche.<sup>xxviii</sup> Ma in questo momento sono significative per altri aspetti, sono significative perché ci fanno capire come noi, soggetti umani,<sup>xxix</sup> sbattiamo violentemente e sistematicamente di faccia contro la realtà nei suoi molteplici livelli,<sup>xxx</sup> da quello fisico, chimico e biologico a

questa ottica. In realtà avrei qualche dubbio in tal senso in quanto, ad esempio, in certe situazioni, una menomazione corporea inflittami o da un'infezione o da un trauma prodotto da altro soggetto umano potrebbero avere su di me le stesse conseguenze - una cecità permanente - e io come soggetto che ha sperimentato una normovisione mi ritrovo in una situazione per la quale sia provo delle nuove restrizioni nell'autonomia personale - e quindi nella libertà di scelta - sia ne sono totalmente cosciente in quanto avevo sperimentato precedentemente nella mia vita la condizione di libertà di scelta in una situazione di migliore funzionalità del mio supporto biologico (corpo), il mio orizzonte di autonomia e quindi di libertà di scelta si è funzionalmente, quindi oggettivamente e realmente, ridotto. Le cause sono di natura diversa, ma le conseguenze sul soggetto e l'attuazione delle sue libertà sono identiche. Chiaramente qui il discorso cerca di spaziare oltre alla sfera del politico e del giuridico.

<sup>xxviii</sup> Si riveda nota v.

<sup>xxix</sup> Risulta utile ricordare un aspetto importante, Ortega ragiona entro il campo di un'antropologia storica: «*La mia incessante battaglia contro l'utopismo non è altro che la conseguenza dell'aver colto queste due verità: che la vita - nel senso di vita umana, e non di fenomeno biologico - è il fatto radicale, e che la vita è circostanza*» in *Prologo per gli Spagnoli*, cit. in nota x. Inevitabilmente, però, per svolgere le sue riflessioni si troverà a elaborare delle teorie ontologiche e gnoseologiche. Infatti più avanti: «*Questo è lo scopo per cui faccio funzionare la mia mente, e non semplicemente per farla funzionare, perché possiedo lo strumento intellettuale. Il pensiero è quindi l'unico tentativo che posso e che ho bisogno di fare per dominare la vita. Dominio, cioè signoria. Non vi è altra signoria così essenziale come quella del pensiero.[...] Vedere chiaramente che l'enigma della vita è insolubile, che la sensazione di smarrimento non può essere guarita è già dominare il nostro destino, è sentirsi nella verità*».

<sup>xxx</sup> Sembra facile usare il termine "realtà". Non lo è per nulla. Da un punto di vista filosofico risulta importante segnalare che, circa negli ultimi due decenni, la filosofia continentale e in parte anche quella analitica - seppur in quel contesto non sia mai stato messo fra parentesi il nodo realismo / antirealismo - ha vissuto l'ingresso (o il ritorno) nel dibattito della dicotomia tradizionale realismo / idealismo-antirealismo, declinato nella dicotomia *newrealism* / *correlazionismo* (Quentin Meillassoux). Il nucleo centrale di questo ritorno affinato del realismo è un discorso di tipo ontologico e gnoseologico teso a superare la posizione privilegiata della relazione essere umano-mondo rintracciabile originariamente per M. Ferraris in una linea Cartesio-Kant. A. J. Ayer aveva già proposto l'origine cartesiana di questa linea di pensiero in *Linguaggio verità e logica* nel 1946, capitolo

cui partecipano il nostro corpo e l'ambiente naturale di cui facciamo parte, a quello interiore psichico e cognitivo, a quello sociale, economico, giuridico, artistico (in sintesi per quest'ultimo livello potremmo dire "culturale")<sup>xxx1</sup> che in parte rimane

ottavo, pag. 194 (Feltrinelli, Milano 1961). Per farsi un'idea sul ritorno del suddetto dibattito si segnalano Sarah De Sanctis (a cura di), *I nuovi realismi*, Bompiani, Firenze 2017; si riaccende in termini nuovi una questione che per gran parte del pensiero idealistico e neoidealistico risultava ormai archiviata, come per gran parte del pensiero debole e postmoderno antirealista e in gran parte costruttivista. Da ricordare anche che alcuni autori diciamo genericamente postmoderni hanno sostenuto e sostengono un costruttivismo radicale (o un neoidealismo mascherato) anche sulla base di uno spregiudicato saccheggio di concetti e terminologie tratti dalla fisica postnewtoniana - in primis teoria della relatività e fisica quantistica - che è stato smascherato nei suoi limiti e nelle sue "facilonerie" e ridimensionato dal bel volume Alan Sokal e Jean Bricmont, *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano 1999, volume che nasce da una beffa datata 1996. Sulla rivista di studi culturali *Social Text*, giornale accademico divulgato dalla Duke University Press viene pubblicato l'articolo di Sokal «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity (La trasgressione dei confini: verso un'ermeneutica trasformativa della gravità quantistica)», grazie ad un totale finto allineamento al pensiero accademico relativista e alla pratica della trasposizione terminologica e concettuale tipica del postmodernismo. Tutto fila liscio fino a quando l'autore stesso non svela la beffa rilasciando una dichiarazione in «A Physicist Experiments with Cultural Studies», con un contro-articolo pubblicato sulla rivista *Lingua Franca*. Si inserisce a commento del dibattito newrealism / correzionalismo in Italia con un taglio decisamente neoidealista Diego Fusaro che, collocandosi pienamente in una prospettiva che fonde istanze di Fichte, Hegel, Marx (e forse Gentile), riafferma con forza che la "Realtà è Storia" tranciando così di netto tutte le esigenze poste dal nuovo realismo in termini di superamento del correlazionismo sulla base di un pregiudizio concettuale che vuole che la critica alla realtà, il pensiero critico, il cambiamento e la sua trasformazione siano possibili solo entro un sistema di matrice hegelomarxiana (seguendo sostanzialmente molte linee di ricerca aperte da Costanzo Preve), ma non avendo nessuna arma convincente contro il relativismo radicale di certi postmoderni (nipoti di sofisti, di G. Simmel e Goodman) se non un ritorno all'idealismo. Si veda D. Fusaro, «Il realismo, fase suprema del postmodernismo? Note su "New Realism", postmodernità e idealismo», *Koiné*, 2012, pp. 57-73. Sembrerebbe più convincente optare per una opzione come quella delineata da E. Morin nella sua piuttosto monumentale - che ha alcune analogie con il discorso orteghiano - *Il metodo* oppure - se lo si preferisce - un approccio popperiano che ammettendo la coesistenza di tre mondi autonomi, correlati ma non riducibili totalmente l'un con l'altro (1 - Il mondo delle cose materiali esterne; 2 - Il mondo delle esperienze vissute; 3 - Il mondo costituito dalle cose dello spirito, prodotti culturali, linguaggi, nozioni, teorie, comprese le conoscenze oggettive) lascia aperta la coesistenza fra un "reale" inteso secondo la concezione del *newrealism* e un mondo "umano" potenzialmente modificabile - anche perché scientificamente spiegabile e studiabile - nei suoi "oggetti sociali" (per usare la terminologia di M. Ferraris); ma l'opzione popperiana non supererebbe il rasoio di Occam.

<sup>xxx1</sup> Per diversi filoni della cultura occidentale la dimensione "spirituale" (mentale / culturale / intellettuale / ideale) è diventata sinonimo di "Realtà" *tout court*, quindi alla fine sempre un Io (con

sempre circoscritto entro il nostro io più intimo (sotto una cappa di incomunicabilità impenetrabile) e in parte invece è trasmissibile intersoggettivamente, comunicabile fra il mio io e gli altri io umani, quindi socializzabile.

La libertà del soggetto, e per il nostro discorso soprattutto la libertà di scelta (e quindi di autodeterminazione), trova limiti ovunque, di qualsiasi genere ed è per questo che noi sappiamo cosa sia intuitivamente la libertà,<sup>xxxii</sup> percepiamo con

la “I” maiuscola) o un io (con la “i” minuscola) pongono, costruiscono, creano il mondo, facendo cadere nell’oblio o nell’accessorio dell’accidentale (o forse dello scontato) o del “semplice” *io fattosi ente* il necessario substrato materiale-corporeo-biologico che ci fa compartecipi necessariamente di un sistema fisico-chimico-biologico di cui gli esseri umani sono solo un tassello, a livello di intera umanità piuttosto impattante su tutto il sistema Terra. Anche per questo motivo - in una prospettiva particolare che si basa su un discorso metafisico di stampo parmenideo che forse presenta alcune analogie con il pensiero di Severino - Hans Jonas, in *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il melangolo, Genova 1994, dichiara che alcuni commenti gli stanno a cuore, fra i quali questo: «*Il Dasein (l’esserci) [...] col suo particolare predicato “mortale” rinvia necessariamente all’esistenza del corpo nella sua nuda e bisognosa materialità. E il mondo può essere “utilizzabile” solo per quell’essenza che possiede mani. [Ma se nella filosofia tedesca non c’è niente ndr] ...dipende innanzitutto dalla sua tradizione idealistica. Anche Heidegger perciò non pone l’espressione “ho fame” nell’orizzonte della filosofia[...]*». Giudizio che forse è piuttosto ingeneroso verso uno dei passaggi centrali e più ricchi di sviluppi del pensiero di Schopenhauer: il corpo umano. Invece egualmente se non più stimolante e fruttuosa pare la prospettiva della “complessità” proposta da E. Morin, che a titolo esemplificativo in *Il metodo, Le idee...*, cit. p. 11 dice: «*Benché le condizioni socio-culturali della conoscenza [Dhilty ci direbbe che siamo nel campo delle “scienze dello spirito” nda] siano per natura affatto diverse dalle condizioni bio-cerebrali [qui direbbe che siamo nel campo delle scienze della natura nda], le une e le altre sono legate assieme a mo’ di nodo gordiano: le società possono esistere, le culture formarsi, conservarsi, trasmettersi, svilupparsi, soltanto attraverso le interazioni cerebrali/intellettuali tra individui*». Questa nota va ben chiosata con un’affermazione fantasticamente positivista, dogmaticamente realista, scienziasta che non si pone il dubbio sulla sua problematica metafisicità trascendentale profonda e che nella sua validità pratica è l’atteggiamento che più ha permesso all’umanità di migliorare le sue condizioni di vita terrena: «*Le leggi fisiche non si possono ignorare. Dove non valgono, non esiste la realtà.*» Spock - Star Trek (saga televisiva iniziata nel 1966).

<sup>xxxii</sup> Ferracuti nel saggio del 2007, pubblicato nel 2015, parla di «*dato antropologico della libertà*», p. 170 - ma su questo aspetto avrei delle perplessità in quanto la dimensione della libertà e il significato della parola stessa muta storicamente in senso prettamente diltheiano e potremmo anche ritrovare delle vite individuali che si sono svolte interamente in un orizzonte che sia, oggi sia anticamente, definiremmo di schiavitù o di assenza di libertà in confronto ad altre situazioni coeve considerate o denominate libere o più libere, vite individuali per le quali non era percepibile o immaginabile per loro stesse un’alternativa di maggiore libertà e quindi magari si sarebbero percepite comunque libere - il problema sono i termini “dato antropologico”, del resto sempre Ferracuti sottolinea come nella dialettica comando-libertà «*Il comando è una violenza che occorre articolare con la libertà. Ma*

sofferenza e disagio la privazione di libertà, mentre risulta piuttosto difficile definirla in positivo o goderne quando essa sia già effettivamente attuabile. Se tentiamo di definirla, troviamo sempre qualcuno non soddisfatto dalla nostra proposta (anche noi stessi, dopo qualche ora). L'unica cosa che può aiutarci in questo sforzo di definizione è aggiungere alla parola "libertà" delle preposizioni di, da, in, con, su, per, tra, fra.<sup>xxxiii</sup> Ma, soprattutto, può aiutarci usare il termine al plurale, anche se risulta morfologicamente identico, cioè ragionare sempre in termini di molteplici libertà e non di una singola e totemica libertà<sup>xxxiv</sup> (indistinta, manipolabile, equivocabile, amorfa, inutilizzabile nella pratica, sostanzialmente astratta).

Del resto è anche verificabile che per incappare nelle limitazioni alle proprie libertà,<sup>xxxv</sup> bisogna prima o averle sperimentate fattivamente o averle almeno elaborate o averle percepite come fatto in relazione ad altri soggetti umani, ciò perché si viene stimolati dalla necessità di risolvere qualche problema o qualche questione (indifferente di che natura), e i problemi e le questioni sorgono per il soggetto in

*questo è possibile solo se si esce da una concezione astratta della libertà, e se non si considera la definizione della libertà come immutabile: il numero delle libertà di cui può godere una persona non è fissato e stabilito una volta per tutte»* in G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, cit., capitolo «Il paradigma della storia»; mi viene in mente anche il classico *Discorso sulla libertà degli Antichi e dei Moderni* di B. Constant tenuto nel 1819 all'Athénée Royal, ma già elaborato dal 1806; Benjamin Constant, *Principi di politica. Versione del 1806*, a cura di Stefano De Luca (Rubbettino, Soveria Mannelli 2007), lo stesso Ortega y Gasset sviluppa tale questione analizzando in modo piuttosto ampio la *libertas* dei Romani, si veda *Del imperio romano*. Altra questione interessante: esistono o sono esistite comunità in cui la libertà, in particolare la libertà di scelta è data esclusivamente al gruppo nel suo insieme e non al singolo individuo? In questi gruppi o comunità che percezione aveva il singolo individuo rispetto alla dimensione della libertà di scelta? Inoltre: è legittimo usare il concetto di libertà in senso weberiano come idealtipo?

<sup>xxxiii</sup> I. Berlin, *Due concetti di libertà*, 1958, testo della lezione inaugurale tenuta dall'autore al momento in cui fu chiamato a ricoprire la cattedra di Teoria politica a Oxford. Le preposizioni associate al termine "libertà" sono piuttosto significative, al punto che per Berlin uno dei due concetti, la libertà positiva, cioè "libertà da" sulla scia di una eccessiva valorizzazione (asse che accomuna Rousseau-Kant-Hegel) e di una traslazione della funzione del sé individuale ad un sé collettivo/impersonale sarebbe una delle basi concettuali di giustificazione dei totalitarismi.

<sup>xxxiv</sup> «La libertà al singolare esiste soltanto nelle libertà al plurale»: Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano 1993.

<sup>xxxv</sup> Libertà oggettive e soggettive.

rapporto all'oggetto, cioè dal mio io (parte della realtà) posto di fronte e dentro la realtà<sup>xxxvi</sup> (naturale e culturale come escrescenza della prima; per di più composta anche da altri io). Prendiamo una comunità in cui si sia stabilizzata la consuetudine di poter utilizzare delle terre comuni per certe funzioni (ad esempio la raccolta della legna o il pascolo), se in un certo momento storico queste terre comuni diventassero indisponibili per la maggior parte dei membri della stessa comunità, si vivrebbe per questi soggetti una limitazione di una libertà precedentemente sperimentata e definita, mentre il soggetto che potesse godere in esclusiva del bene prima

<sup>xxxvi</sup> Si veda E. Ciccotti, «La Dottrina del punto di vista in J. Ortega Y Gasset. Una lettura estetica tra letteratura e cinema», *Rivista di estetica*, 44, 2010, pp. 205-20. «I due filosofi [Husserl e Ortega] concordano nel costruire una verità oggettiva (nel caso di Husserl: trascendentale) come somma dei singoli punti di vista, sia nella osservazione delle conoscenze quotidiane che scientifiche (gli scienziati, nel caso di Husserl). Non deve condurre fuori strada se Husserl parla esplicitamente di verità scientifica e Ortega supporta la sua riflessione affidandosi a degli esempi presi dalla osservazione quotidiana: entrambe le posizioni teoretiche sono simili. In effetti se più persone guardano la Sierra Guadarrama da più punti di vista, ognuna di queste asserirà di vedere una "sua" Guadarrama, quindi ci troviamo in situazioni dove "per ciascuno esiste una verità e una falsità di situazione" (Husserl). Ma quello su cui tutti gli osservatori devono convergere è che ciò che stanno ammirando è la Sierra Guadarrama, ossia che esiste una verità oggettiva oltre le verità relative (le varie prospettive o "inquadrature" della Guadarrama). Per Ortega tutti i diversi punti di vista - lo abbiamo già ricordato - hanno diritto di definirsi veri, poiché pur diversi, affermano l'esistenza (obiettività) dell'oggetto (la Guadarrama) e, di conseguenza, la verità circa il percepito; è la medesima validità teoretica che Husserl conferma quando sostiene la necessità di raggiungere una "verità obiettiva che attraverso la relatività di tutte le situazioni possibili". Tanto che Ortega, inaspettatamente, ricorre a una definizione della realtà di squisito carattere trascendentale [nda presuppongo che Ciccotti usi il termine trascendentale nel significato che aveva nella scolastica medioevale, e non nel significato kantiano o husserliano o idealista]: "La realtà, proprio perché tale e perché si trova al di fuori delle nostre menti individuali, può arrivare a queste ultime soltanto moltiplicandosi in mille facce o aspetti"». In realtà, anche per questo aspetto di carattere ontologico, ci sono molti passaggi che ci fanno apparire Ortega come un giocoliere che tiene in azione sospese in aria due clave che rappresentano due prospettive, una "correlazionista" e una "realista" (si veda nota xxxi). Si vedano anche gli ultimi tre capitoli di Ferracuti, *Ortega y Gasset*, cit. Come ormai appare quasi sistematicamente, in ogni discorso filosofico si riscontra un triangolo ferreo per cui (a prescindere dalle idee e dalle opinioni espresse, sia per negarne la validità e l'importanza, sia per relativizzarle, sia per riaffermarle) non è possibile, a tutti gli effetti, scindere gnoseologia-ontologia-metafisica. Qualsiasi discorso filosofico presuppone un giudizio teoretico su questo triangolo e i suoi vertici, anche solo per negarne qualsiasi status. Si chiude la presente nota segnalando che il passaggio orteghiano riportato da Ciccotti ha grande rilevanza per la parte di questo intervento relativa al rapporto Ortega-Harman, parte finale del capitoletto intitolato "Alcuni spunti e concetti".

comunitario avrebbe sperimentato un forte ampliamento delle sue libertà giuridiche ed economiche, a cascata probabilmente anche politiche.

C'è però una differenza fra limiti palesi ed evidenti (situazioni di conflittualità con altri soggetti, impossibilità fisica rispetto ad individui della mia stessa specie con funzionalità integre, etc.) e limiti nascosti e non immediatamente evidenti dati alla libertà di scegliere, in genere derivanti dal passato e ancora attivi sul soggetto nel presente.

Oltre ad un impattare con le “circostanze” e quindi al sorgere del problema libertà in situazioni storiche, attuali o ipotizzate, possiamo in seconda istanza vedere come e quanto nell'ambito della riflessione filosofica (nel senso più vasto possibile) questo nodo abbia catalizzato le energie e il tempo intellettuali di molti soggetti umani.

Giunti a questo punto una risposta parziale alla domanda innescata dalla citazione di apertura di questo intervento, tratta dal pensiero orteghiano, può essere forse data.

Se percepiamo nella nostra vita l'assenza di libertà, se percepiamo il disagio di fronte a delle costrizioni e delle situazioni che ci tolgono margini di scelta, quindi limitano la nostra libertà di scelta (decisione), allora viviamo e percepiamo una mancanza. Se poi questa mancanza non è costante, ma ne percepiamo dei cambiamenti, viviamo anche situazioni in cui non sentiamo più tale mancanza (non dando però in questa fase del ragionamento peso al fatto che possa capitare che ne abbiamo ormai fatto l'abitudine o ci siamo rassegnati), ecco che questo qualcosa chiamato libertà è psicologicamente e socialmente significativo per il soggetto umano.

La libertà di scelta del singolo individuo è, quindi, sì possibile o percepibile - o addirittura forse ineludibile-, ma, alla luce di quello che abbiamo visto prima, non è mai integralmente data nella sua astratta purezza, non è totalmente limpida, auto-determinata, propriamente ed esclusivamente sua (del soggetto che la pone in atto), è sempre sporcata da molteplici fattori passati, presenti e futuri nel senso proget-

tuali / previsionali,<sup>xxxvii</sup> comunque anch'essi legati ai condizionamenti passati e presenti. Inoltre la libertà di scelta (distinta dall'atto dello scegliere) parziale per il singolo soggetto umano può essere applicata solo ad alcuni ambiti e ad alcuni problemi / questioni; molto ci accade e ci influenza a prescindere dalla nostra volontà, a volte dipende dalla libertà di scelta dei nostri genitori e avi (luogo di nascita, contesto di nascita), altre volte dalle nostre scelte passate, altre volte da fattori di difficile giustificazione in termini di senso esistenziali e filosofici<sup>xxxviii</sup> (corredo genetico e sua espressione in relazione all'ambiente in cui avviene l'espressione). In parole semplici, torniamo inevitabilmente a tutto quel gruppo di domande metafisiche formulate in precedenza e torniamo anche al nodo determinismo-indeterminismo.<sup>xxxix</sup>

<sup>xxxvii</sup> Per sfuggire a tutto ciò si dovrebbe optare per una vita come quella descritta per i cinici Antistene, Diogene, Cratete e i loro seguaci da A. Schopenhauer, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Adelphi, Milano 1989, p. 931 e seguenti. A titolo di curiosità, anche Ortega dedica una pagina de *La ribellione delle masse* ai cinici, l'ultima del capitolo «L'epoca del "signorino soddisfatto"».

<sup>xxxviii</sup> Soprattutto in una dimensione teleologica che il primo Wittgenstein non riterrebbe legittimo neanche porsi. Un esempio di repertorio di tali questioni è leggibile in Hans Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il Melangolo, Genova 1994, p. 51; chiosate proprio con una considerazione simile.

<sup>xxxix</sup> Sul nodo libertà / necessità e paradossi "sistemici" (nel senso entro sistemi filosofici) possiamo vedere in A. Schopenhauer, da *Il mondo come volontà e rappresentazione*, : «Il principio di ragion sufficiente è la forma universale di ogni fenomeno; e l'uomo, nel suo agire, deve di necessità obbedirgli, al pari di ogni altro fenomeno. Ma siccome la volontà è riconosciuta direttamente, in sé, nell'autocoscienza, la coscienza deve contenere anche la nozione di libertà. Soltanto si dimentica che l'individuo, la persona, non è volontà come cosa in sé, ma un fenomeno della volontà come tale già determinato e sottomesso alla forma del fenomeno, al principio di ragion sufficiente. [A questo punto cosa ci impedisce di mettere al posto di "ragion sufficiente" le "eziologie" tanto vituperate da Schopenhauer e ricadere nel meccanicismo fisiologico da lui criticato e fustigato quanto gli idealismi di Fichte e Hegel? Ce lo impedisce solo la sua ipotetica o reale incazzatura] Ed è appunto da ciò che deriva il fatto singolare che ogni uomo si crede a priori assolutamente libero anche in ciascuno dei suoi atti, e si immagina di potere ad ogni momento iniziare una nuova vita, diventare cioè un'altra persona. Soltanto a posteriori, dopo l'esperienza, si accorge con sua grande sorpresa di non essere libero, ma soggetto alla necessità: che a dispetto di tutti i suoi propositi e di tutte le sue riflessioni non può cambiare in nulla la sua condotta, che dalla culla alla tomba è costretto ad interpretare un carattere da lui stesso condannato, e a recitare fino in fondo il ruolo che si è assunto». Trovare il termine "carattere" così utilizzato in Schopenhauer (e vedremo in una nota più avanti, reiteratamente) aprirebbe un filone di ricerca interessante: quanto Ortega avesse letto del filosofo della "volontà e della rappresentazione".

*Un gioco “pericoloso”*

Prima di passare all'ulteriore approfondimento legato a questa risposta parziale, giochiamo un po' con la terminologia orteghiana. Vedremo che però risulterà un gioco pericoloso.

Parliamo allora di libertà sì, però libertà di un io che è “io e la sua circostanza”, quindi libertà fortemente limitata;<sup>xl</sup> come tale, alla fine, la si può definire libertà “autentica” solo se attuata da un soggetto umano che ha operato la scelta “migliore”, cioè la “necessaria” via per l'autenticità. Infatti se la scelta non fosse la “migliore” e quella “necessaria”, il soggetto umano non vivrebbe la sua vita - “realtà radicale” - in modo autentico, la tradirebbe, quindi anche la sua libertà di scelta perderebbe uno status di “autenticità”; ciò perché “autenticità” è intesa sempre all'Ortega, quindi la scelta deve essere rispondente ad una “missione”, ad un “destino”, ad un “carattere” che però travalicano la volontà e l'intelletto del singolo, quindi la scelta risulta fortemente etero-determinata o semplicemente determinata da cause / fattori esterni e indipendenti dal soggetto umano (che divengono interni o interiorizzati) o addirittura da aspetti misteriosi e non totalmente intellegibili;<sup>xli</sup> ma la libertà di scelta risulta rispondente ad una “missione o vocazione” solo se l'attuazione di questa libertà di scelta porta alla decisione “necessaria” e “migliore”, quindi allo svolgimento di una vita “autentica”, ciò sempre se l'io lo voglia e voglia aderire alla sua “vocazione” che potrebbe porlo in sintonia o in contrasto con alcuni aspetti della sua “circostanza”.<sup>xlii</sup>

<sup>xl</sup> Come vedremo meglio più avanti da diversi brani orteghiani.

<sup>xli</sup> Vedere nota xlviii se si desidera un'anticipazione.

<sup>xlii</sup> Si apre la voragine: chi stabilisce l'autenticità della propria vita? Lo può fare solo il singolo soggetto umano vivente la sua realtà radicale «*Poiché ogni vita è ciò che ciascuno vive e la sua realtà consiste solo in essere per sé - la mia vita capita a me e soltanto a me-, risulta immediatamente chiaro che due vite non comunicano tra loro. Non si può saltare da una all'altra: ognuna è ermetica, chiusa in se stessa*», quindi i valori e i criteri di giudizio alla radice possono trovare legittimità solo nell'io, che è “io e le sue circostanze”, ma può essere un io “uomo-massa” o “eroe”.



Se tu scegli la vita secondo la tua “missione” (“carattere”, “destino” - possiamo dire ancestrali - che compongono la tua “circostanza”<sup>xliii</sup>) vivrai una vita “autentica” (come fanno ad esempio gli “eroi”<sup>xliv</sup>), se invece per capriccio, pigrizia, mancanza di consapevolezza, quieto vivere<sup>xlv</sup> tradirai la tua “missione” vivrai una vita “inautentica”. Per Ortega la libertà di

scelta alla radice è però, a questo punto, un postulato, insieme all’essere gettati in un “mondo” che ci è dato (quindi risulta anch’esso un postulato) e non modificabile (parzialmente modificabile da noi, però solo per i posteri o per gli istanti futuri della nostra vita, quindi esistenzialmente in sostanza alla “cieca”<sup>xlvi</sup>); la conse-

<sup>xliii</sup> Un punto complesso rimane anche la natura di ciò che Ortega definisce “carattere”, “missione”, “destino” e il rapportarsi-relazionarsi di questi aspetti con la “circostanza”.

<sup>xliv</sup> Se il mio “destino” fosse vivere come “uomo massa”, dovrei seguirlo per vivere la mia vita autentica da “uomo massa”? Oppure posso scegliere di diventare “eroe”, uscendo dal binario del mio “destino” e vivere una vita “inautentica” da “eroe” (se possibile)? Qui troviamo un altro elemento paradossale: un “eroe” è tale perché si pone contro le circostanze con l’intento di migliorare, e facendolo segue la sua “missione”, il suo “destino”, vivendo una vita autentica; un “uomo-massa” è tale perché si adegua alle circostanze, non prova necessità di migliorarsi, e facendolo segue il suo “destino”, vivendo allora sempre una vita autentica; se invece si “ribella” al suo destino, andando così anche contro le circostanze perché ne genera cambiamento, non può comunque aspirare alla vita “eroica” e tanto meno alla vita autentica. O c’è qualcosa che non funziona, o c’è da parte dello scrivente un grosso equivoco interpretativo su questo punto, o di fondo c’è un determinismo estremamente ingiusto.

<sup>xlv</sup> Se, però, il quieto vivere fosse la mia “missione / vocazione” scelta sulla base del mio “carattere” e data dalla mia “circostanza” come scelta “migliore”? Il quieto vivere, poi, si adatta a molte fasi della vita dell’uomo massa come definita da Ortega.

<sup>xlvi</sup> Le uniche previsioni non totalmente al buio possono essere quelle date da un approccio scientifico che pragmaticamente ipostatizzi il mondo reale e che da questo riceva conferme alle previsioni tramite le osservazioni e un metodo, e spesso sono previsioni che non riguardano quelle che Dilthey chiama “scienze dello spirito” (Al contrario del famoso detto, la storia non si ripete mai;

guenza della scelta (che sembrerebbe ridursi però alla Scelta, con la lettera maiuscola) è l'autenticità o l'inautenticità.<sup>xlvi</sup>

Alla luce della nostra risposta parziale precedente, neanche questa Scelta - diventata intanto con la "S" maiuscola, quindi già in odore di astrattezza - che si pone

possiamo trovare delle analogie fra fenomeni storici e compararli solo attraverso delle astrazioni concettuali che non saranno mai verificabili tramite la ripetibilità dell'esperimento e dell'osservazione). Invece Ortega afferma con forza che esistono delle leggi storiche (del resto il suo sistema ricade entro non solo un'antropologia storica, ma anche in una sociologia storica) e che è possibile grazie a ciò anche - nelle linee fondamentali e generali - attuare delle previsioni storiche fondate. Questo aspetto emerge, ad esempio, nei capitoli I e II de *Il tema del nostro tempo*, cit. Ma emerge anche in modo inequivocabile e con forza in un passo da *La ribellione delle masse*, infatti parlando delle caratteristiche della massa - che per missione o destino deve essere guidata, eterodiretta etc., almeno finché resta massa - Ortega dice: «*Perché non si tratta di un'opinione fondata su fatti più o meno frequenti e probabili, ma su una legge della "fisica" sociale, molto più immutabile delle leggi della fisica di Newton.[...] l'uomo è, gli piaccia o no, un essere costretto per costituzione a cercare un'istanza superiore. Se riesce a trovarla da se stesso, vuol dire che è un uomo eccellente, altrimenti è un uomo-massa e ha bisogno di riceverla dal primo*». Sembra utile, a margine, ricordare che Ortega considera la psicologia come "scienza della natura".

<sup>xlvi</sup> La situazione è - evidentemente complessa - per due ordini di motivi: uno terminologico e per risolverlo non resta che leggere alcune delle opere principali dell'autore spagnolo o studiarne il pensiero tramite qualche manuale o introduzione espressamente dedicati; uno logico, poiché Ortega con la sua "filosofia della vita reale" rimane come un funambolo che cammina avanti e indietro in bilico su una fune tesa tra due sponde, la prima è quella determinista, la seconda quella indeterminista. C'è evidentemente un nodo gordiano nel pensiero di Ortega che unisce determinismo (circostanziale, certo, ma sempre determinismo e per alcuni aspetti dai contorni incerti o metafisici - qui inteso con un'accezione negativa alla Carnap - attorno a concetti quali "destino" e "carattere", ma anche "generazione" se passiamo sul piano collettivo e sociale) e indeterminismo (libertà del soggetto umano, *scolasticamente* diremmo libero arbitrio). Usiamo una situazione come metafora della concezione della vita umana di Ortega: la persona che nasce è come un passeggero alla stazione che ha un biglietto di sola andata per una destinazione da lui non scelta. Può però fare più cose: a) prendere il treno giusto (La Scelta che corrisponde alla "missione", al "destino") e compiere fino in fondo il viaggio (vita "autentica"); b) operare altre scelte nel corso del tragitto giusto: scendere prima, prendere un altro treno come coincidenza, non salire su un altro treno, gettarsi fuori dal treno; c) scegliere alla partenza stessa il treno sbagliato, che lungo un binario sempre "circostanziale" lo farà vivere una vita non sua. Le situazioni b) e c) portano quindi all'inautenticità. In definitiva è piuttosto indifferente che le opzioni a), b) o c) terminino ad un binario morto o ad una fantastica località di villeggiatura, ciò dipende dalla circostanza generazionale (tempo, luogo e possibilità storicamente date e imm modificabili). Ma allora sono impossibilitato a sfuggire al binario morto? Nel capitoletto *Autenticità* del presente articolo vedremo due passaggi orteghiani in cui ci sarà un cortocircuito nella triade *circostanza-decisione-autenticità*.

alla radice del pensiero orteghiano come la scelta fondante / dirimente per la “realtà radicale”, neanche questa Scelta - dicevamo - è totalmente libera,<sup>xlvi</sup> in più è caratterizzata da *av*-autenticità (“*α*” sta per *alfa* privativo, priva di autenticità *certificata*) perché precedente a lei stessa come Scelta che rende la nostra vita “autentica” o “inautentica”. La libertà di scelta diventerebbe allora veramente un dato antropologicamente metafisico, extra-storico (tradendo anche lo storicismo<sup>xlix</sup> che è uno degli abiti mentali che ha indossato Ortega in molti passaggi del suo pensiero che lui stesso definisce “filosofia della ragione vitale”), quindi extra-circostanziale, che caratterizza l’essere umano *sub specie aeternitatis*, che trascende la “realtà radicale” come vita singola, che si lega alla specie *homo sapiens sapiens*, che quindi dipende da qualcosa di *ultra*, - in realtà noi potremmo dire oggi dal nostro codice genetico<sup>l</sup>-, libertà di scelta che poi se è valida come postulato per ogni soggetto umano passato-presente-futuro, travalica ogni circostanza. Quindi l’uomo ha (avrebbe) una sua *natura*, un suo *essere* dato che in estrema sintesi si potrebbe indicare col termine “libertà”,<sup>li</sup> che diventerebbe “Libertà”, tra le altre presa al singolare con la “L” maiuscola, in sintesi un astratto.<sup>lii</sup>

<sup>xlvi</sup> Potremmo aprire un’ulteriore sezione del labirinto domandandoci che fine faccia allora la responsabilità individuale, o anche meno radicalmente quali siano i confini, i limiti e le conseguenze del “respondeo”, se ne ammettiamo comunque una pur minima sussistenza.

<sup>xlix</sup> Sullo “storicismo filosofico e sociologico” del filosofo spagnolo si può vedere F. Gembillo, *José Ortega y Gasset critico del pensiero classico tedesco*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.

<sup>l</sup> Questo considerando anche che tutto ciò che è stato chiamato *mente, ragione, spirito, intelletto* non potrebbe essere null’altro che un’escrescenza del nostro bio-illogico stare in questo mondo, escrescenza che si inserisce nella natura come natura pensante in quanto strumento - estremamente efficace - di sopravvivenza in chiave biologica.

<sup>li</sup> Inoltre questa “libertà” non si tratterebbe di un *idealtipo* di stampo weberiano, e abbiamo già visto quali problematiche sono riscontrabili nella formula “libertà di scelta”. Si tratta piuttosto di un passaggio che forse ci porta in una dimensione simile alla crociana “religione della libertà”.

<sup>lii</sup> C’è un altro passo orteghiano in cui emerge l’idea di una natura che possa caratterizzare il soggetto umano come *essere in un mondo dato*, passo che in più segue ad una dichiarazione netta ed esplicita di anti-idealismo. Dopo aver dichiarato «[...] sono stato e sono nemico irrimediabile di questo idealismo che, nel mettere lo spazio e il tempo nella mente dell’uomo, mette l’uomo al di fuori dello spazio e del tempo», e dopo aver ricordato sinteticamente la sua doppia scoperta essenziale, «la vita personale è la

Perché quindi, non potrei metafisicamente e arbitrariamente sostituire la “Libertà” con la “Ragione”, quindi fare come gli Illuministi nel 1700?<sup>liii</sup> Potrei selezionare avvenimenti storici e darne una interpretazione che argomenti e suffraghi questa teoria.

A tal proposito, teniamo presente che Ortega afferma esplicitamente che «L'uomo ha sulla terra una missione di chiarezza. Questa missione non gli è stata rivelata da un Dio e non gli viene imposta dal di fuori da qualcosa o da qualcuno, L'ha dentro di sé, [è la radice stessa della sua costituzione in corsivo nell'originale]». Che garanzie ho che tutto ciò non sia nuovamente un astratto come la Ragione dell'Illuminismo?

Non ci soffermiamo sulle ricadute radicali che questo ragionamento potrebbe avere su molte teorie elaborate da Ortega ed esposte soprattutto in alcuni suoi ultimi articoli o ultime lezioni, anche perché se analizzato bene il nostro ragionamento presenta degli errori e delle aporie che andrebbero superate affinando la terminologia; ma questo ragionamento, seppur grezzo, supporta invece abbastanza bene la necessità di riflettere sul nodo *libertà di scelta*<sup>liv</sup> e approfondirne i risvolti nel “sistema aperto” orteghiano, anche perché collegato alla funzione centrale del “decidere”.

*Condizionamenti e interferenze*

*realtà fondamentale e la vita è circostanza», Ortega y Gasset, Prologo per i Tedeschi.*

<sup>liii</sup> A onor del vero, c'è un passaggio in cui Ortega dimostra di aver intuito questo rischio - però parla di cambiamenti nel sentimento politico e nella sensibilità umani - e dice: «La “libertà” è una cosa molto problematica e di valore estremamente equivoco [...] La libertà ci sembra ancora una cosa eccellente; ma non è che uno schema, una formula, uno strumento per la vita. Sottomettere quest'ultima alla prima, divinizzare l'idea politica, è idolatria», in *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 129.

<sup>liv</sup> Ora è vero che Ortega chiarisce che «si [veda] bene che non si tratta di scegliere il garofano o la rosa, ma quello che noi stessi saremo nell'istante che viene, ciascuno sceglie se stesso tra molti possibili “se stessi”», sarebbe interessante, con un balzo temporale, sentire l'opinione di Ortega sulle idee di Z. Bauman esposte in *Freedom, A sociological analysis of the concept of freedom in modern society*, University of Minnesota Press, 1988. Anche perché l'allargamento della possibilità di scelta dell'individuo data dallo sviluppo delle democrazie liberali e della tecnica, rispetto ai prodotti e ai servizi disponibili sul mercato, è uno degli aspetti positivi che Ortega individua nella fase dell'affacciarsi sul palcoscenico della storia delle masse europee.

Si apre allora una seconda domanda guida per il nostro ragionamento che mira a problematizzare la libertà in relazione al pensiero orteghiano rispetto a come emerge dall'articolo di Ferracuti del 2007-2015: quali e quanti condizionamenti - soprattutto e in che misura - influiscono sul mio agire e sul mio pensare di individuo, in particolare sulle mie scelte?

Attenzione: quali (è possibile definirli?), quanti (è possibile numerarli?), in che misura (è possibile introdurre una scala di impatto condizionante?).

La questione si complicherebbe ulteriormente se aprissimo il vaso di Pandora delle opzioni possibili di fronte al mio trovarmi in situazione che richiedono l'operare una scelta.

Chi mi presenta le opzioni? Esistono solo quelle?

Se mi trovassi in un contesto diverso, ci sarebbero opzioni totalmente e radicalmente diverse?

L'alternativa è sempre binaria? Cioè mi trovo a dover affrontare solo problemi che prevedono come risposta sempre e radicalmente un sì o un no?

Che competenze e risorse possiedo in quell'istante della scelta, quanto questi aspetti influenzano la mia scelta?

Chiaramente anche su tutto ciò potremmo iniziare ad enumerare diversi condizionamenti o fattori esterni che limitano la mia libertà di scelta sul piano delle opzioni disponibili (fornite da altri o anche solo semplicemente immaginabili dal soggetto che deve scegliere) a prescindere dalla mia volontà e autodeterminazione. Ma risulta preferibile frenare questo sviluppo rispetto al ragionamento portato avanti.

Se proseguiamo nel cogliere gli spunti presenti in *Difesa del nichilismo*, sulla scia di un'analisi del pensiero di Ortega y Gasset, troviamo diversi elementi<sup>lv</sup> che hanno a che fare con processi assimilabili ad un condizionamento, ad un'interferenza esterna<sup>lvi</sup> (consocia o inconscia) che preme e permea ogni essere umano in ogni sua

<sup>lv</sup> Per il significato specifico dei concetti e dei termini selezionati si rinvia alla lettura di *Difesa del nichilismo*.

<sup>lvi</sup> Risulta interessante sottolineare come nella filosofia antica il problema della libertà - soprattutto in termini di scelta rispetto alla condotta - si gioca tutto sulla dimensione soggettiva che vede

tappa evolutiva e in seconda battuta alla reazione del singolo rispetto a questo condizionamento: azione di una minoranza su una massa, l'eroe come soggetto che resiste e si oppone al mondo vigente,<sup>lvii</sup> l'autenticità e la disidentificazione alla base di questo eroismo, la creazione dell'atto nuovo come atto migliore di quelli esistiti precedentemente,<sup>lviii</sup> educazione, circostanza (mondo dato), carattere, tradizione, l'azione della massa sulla minoranza (e si potrebbe anche proseguire).<sup>lix</sup> Abbiamo

la conflittualità tra impulsi/passioni - ragione/conoscenza; quindi la libertà vera risulterebbe quella dell'individuo che per retto ragionamento e raggiunta conoscenza controlla il suo comportamento rispetto agli impulsi e alle passioni naturalmente presenti in lui stesso. L'asse, a tagliar le questioni con l'accetta, Socrate-Platone-Aristotele-Plotino. La libertà di scegliere diventa quindi tale se viene attuato un processo conoscitivo che mi porta inevitabilmente alla condotta giusta moralmente (forse è quello che dovremmo fare prima di entrare in un supermercato: analizzare razionalmente cosa di cui abbiamo effettivamente bisogno e quali siano invece i bisogni indotti totalmente dall'esterno. Vedi: pubblicità, propaganda). In termini contemporanei, richiamando Isaiah Berlin (1958) si tratta di "libertà negativa", cioè "libertà da". Il problema, invece, qui posto è l'esistenza, l'ampiezza e il grado di autodeterminazione del soggetto nella sua libertà di scelta rispetto a condizionamenti di diversa natura, quindi "libertà di", cioè "libertà positiva".

<sup>lvii</sup> G. Ferracuti: «Di fatto ogni persona nasce e cresce in un mondo che esiste già, con i suoi usi, i suoi costumi, le istituzioni e gli schemi di comportamento adatti ad ogni ambito», p. 172 op. già cit. Il problema è che ognuno di noi nasce e cresce in questo mondo culturale (che è a parere dell'autore del presente contributo, per molti aspetti, un'escrescenza casuale del mondo naturale *sub specie homo sapiens sapiens*, connessa allo sviluppo sincretico della triade corpo-cervello-mente in chiave di successo evolutivo, oltre al fattore "collaborazione") come soggetto umano facente parte di una specie animale che è dipendente dalla trasmissione di un codice genetico che si esprime secondo le possibilità date da un certo ambiente.

<sup>lviii</sup> G. Ferracuti «Il migliore è uno che, in una circostanza qualunque, attua un comportamento che, nato dalla sua personale sensibilità, risulta migliore di altri», *ibid.*, p. 173, questo per Ortega y Gasset è l'eroe, la questione è fino a che punto si tratti di una libera scelta oppure di una reazione ai condizionamenti necessaria per la sopravvivenza del soggetto stesso che - per garantirsi un'integrità psichica - diviene oborto collo eroe e ne paga - o è disponibile a pagarne - le eventuali conseguenze perché sarebbero meno gravi del collasso mentale totale; oppure un gesto inconsapevolmente "eversivo" o "innovativo" attuato da una persona con un deficit di inibizione e autocontrollo o un disturbo di condotta provocatorio e oppositivo, persona che, quindi, nell'istante non subisce i freni dati da una lettura globale sugli effetti e le conseguenze del suo atto, oppure non può uscire dai suoi schemi di comportamento disadattivo ormai strutturati.

<sup>lix</sup> Nel complesso dell'opera di Ortega vi sono altri concetti e passaggi che si collegano alla libertà e in particolare alla libertà di scelta, però in questa sede - per ora - ci fermiamo agli spunti presenti nel saggio di Ferracuti sulla difesa del nichilismo del 2015. Invece alcune questioni verranno recuperate perché collegate strettamente al nucleo tematico svolto.

visto che tutto ciò che può svolgere la funzione di condizionamento o interferenza esterna - verso l'individuo - impatta (negativamente o positivamente non è ora importante) sulla libertà di scelta dello stesso singolo.

Questa interferenza esterna<sup>lx</sup> (che viene poi, se di certi tipi, interiorizzata inevitabilmente<sup>lxi</sup>), inoltre, si attiva e produce effetti alla presenza di due fattori essenziali: supporto biologico mediamente ben funzionante (il nostro corpo con alcune facoltà mentali integre), supporto culturale con alcune funzioni basilari attive (il gruppo, l'altro essere umano preesistente e coesistente).

Sicuramente, questa sui condizionamenti e sulle influenze, nei suoi termini generali, è una considerazione non originale, basti pensare anche solo a Bacone che sul piano dello sviluppo della conoscenza umana e della possibilità di quest'ultima di farsi "scienza" individua ben quattro influenze inconsce di cui l'uomo deve essere consapevole per poter pensare in modo libero (potremmo dire, di conseguenza, anche avere libertà di scelta) e le definisce "idoli della tribù"<sup>lxii</sup> (in questo caso vengono tutti connotati in modo negativo).

<sup>lx</sup> In alcuni campi il concetto specifico risulta quello della "socializzazione". «Per 'socializzazione' si intende il complesso processo attraverso il quale l'individuo diventa un essere sociale, integrandosi in un gruppo sociale o in una comunità. Tale concetto sottolinea come lo sviluppo della personalità non sia determinato univocamente né da fattori genetici né da fattori ambientali, bensì dall'interscambio dinamico e contingente tra individuo e ambiente. Attualmente, la socializzazione costituisce una delle principali tematiche delle scienze sociali, in particolare della sociologia, della psicologia e della scienza dell'educazione, che analizzano lo sviluppo dell'individuo e l'apprendimento focalizzando l'attenzione sulle dimensioni sociali e individuali dei processi di formazione della persona e di partecipazione ai vari aspetti della vita sociale», in *Enciclopedia delle scienze sociali*, s. v., Treccani 1998.

<sup>lxi</sup> Scrive G. Ferracuti in *Difesa del nichilismo*: «La cultura vigente è sempre cultura altrui, della gente, dell'ambiente; è generica e comune. Ciascuno ne viene influenzato nella prima parte della sua vita, quando è soprattutto ricettivo nei confronti dell'ambiente, e questo gli consente di inserirsi nel contesto sociale, di sapere come muoversi e comportarsi. Poi però è necessario che questo patrimonio di idee, che in gran parte è costituito da luoghi comuni, venga vagliato e personalizzato. Questo è ciò che l'uomo-massa non fa: finisce con l'essere lui stesso un luogo comune». Teniamo presente questa considerazione, per ora diciamo che ci sono due precisazioni: a) ogni soggetto è sempre influenzato, a prescindere dalla fase evolutiva; cambia il grado di velocità e permeabilità del processo; b) non è detto che la cultura vigente venga per forza vagliata e personalizzata come un unicum olistico non spezzabile, potrei rimanere uomo-massa per certi campi e certe idee ed essere "eroe" in campi diversi e su altre idee/concetti.

<sup>lxii</sup> Gli *idola tribus* sono i pregiudizi della tribù (intesa come società), connaturati nella mente di

Questione di “circostanza”, di “decisione” e di “carattere”

Tornando però al nostro filo rosso e ai primi due obiettivi del presente testo, la libertà di scelta (e la sua più o meno effettiva attuazione come libero atto) risulterebbe, dunque, un tratto non secondario di molti dei nodi e dei passaggi fondamentali del pensiero di Ortega y Gasset sviluppato in *Rebelión de las masas*, in *España invertebrada*, ma anche in molte delle pagine raccolte in italiano sotto il titolo *Il tema del nostro tempo*; in primo luogo in quanto in alcuni di essi si riscontrano le caratteristiche del “condizionamento esterno” - il quale può diventare anche “interno” o interiorizzato dal soggetto nel corso della sua evoluzione psicofisica-; in secondo luogo perché molti dei momenti “positivi” o costruttivi delineati nelle sue opere prevedono un soggetto individuale “eroicizzato”<sup>lxiii</sup> che opera delle scelte o deci-

tutta la specie: li possiede ogni uomo. Gli *idòla specus*, ossia «della caverna»; per Bacone la caverna è la mente di ciascuno di noi, che rifrange ed altera il lume della natura: questi infatti sono pregiudizi che appartengono al nostro inconscio, propri di ciascun individuo, dipendenti dalla sua educazione, dal suo stato sociale, dalle sue abitudini e da casi fortuiti. Gli *idòla fori*, ossia «della piazza», sono dovuti al linguaggio e alla sua imprecisione, ai suoi equivoci; molte parole non hanno significato, non corrispondono a nulla di reale (quasi tutte quelle usate dai filosofi), altre ne hanno molteplici, corrispondono a molte cose. Gli *idòla theatri* sono quei pregiudizi che derivano dalle dottrine filosofiche del passato, simbolo della forte critica che Bacone fa alle differenti scuole filosofiche ritenendole solo favole o rappresentazioni teatrali.

<sup>lxiii</sup> «[...] è un fatto che esistono uomini decisi a non contentarsi della realtà. Essi aspirano a far prendere alle cose un corso diverso: si rifiutano di ripetere i gesti che l'abitudine, la tradizione e gli istinti biologici li forzano a compiere. Questi uomini li chiamiamo eroi. Perché essere eroi consiste in questo, nell'essere se stessi. Se resistiamo all'imposizione di determinate azioni da parte delle tradizioni, delle circostanze, è perché cerchiamo di collocare in noi, e solo in noi, l'origine dei nostri atti. Quando l'eroe vuole, è lui stesso a volere, non gli antenati in lui o gli usi del presente. E questo voler essere se stessi è l'eroicità. Non credo che esista una specie di originalità più profonda di questa originalità “pratica”, attiva dell'eroe. La sua vita è una perpetua resistenza a quanto è abituale e consueto»: Ortega y Gasset, «Meditazione prima. (Breve trattato sul romanzo)» in *Meditazioni del Chisciotte*. Questa lunga citazione per contestualizzare una domanda in termini orteghiani: Ma allora solo chi è “eroe” è veramente libero di scegliere rispetto a condizionamenti e interferenze (vedi capitoletto precedente così intitolato)? Se la risposta fosse affermativa, la libertà di scelta potrebbe non essere un “dato antropologico” o una necessaria qualità della natura

sioni in opposizione o diagonalmente / lateralmente rispetto alle condizioni date (e quindi diventa essenziale analizzarne nel dettaglio il livello di autodeterminazione e autonomia possibili<sup>lxiv</sup> rispetto a quella dimensione che lo stesso Ortega chiama “circostanza”).

L’operazione di studio proposta potrebbe, inoltre, assumere un ruolo piuttosto significativo per trovare degli aspetti interculturali attorno alla questione della “libertà di scelta”.

Ci soffermeremo - plurale, nel senso che lo faremo insieme - solo su alcuni, pochi ma densi, passaggi della riflessione di Ortega per argomentare e rivendicare questo statuto di *centralità problematica* della “libertà di scelta” dell’individuo entro lo stesso “sistema aperto” rappresentato dal pensiero dell’autore spagnolo.<sup>lxv</sup> Nel complesso della sua riflessione filosofica la libertà individuale di scelta viene assunta come un dato antropologico, mentre come è stato illustrato prima - probabilmente - dovrebbe essere oggetto di un’analisi più approfondita e condotta sotto molteplici prospettive. Ciò per due motivi: uno generale e si tratta di quello che Ortega stesso considera uno dei bisogni fondamentali del soggetto umano, cioè necessità di verità e veridicità; il secondo - più proprio per specialisti e interpreti del pensiero del filosofo madrileno - per capire se con i concetti dell’ontologia e della

umana (sulla questione natura umana in Ortega si veda anche il capitoletto del presente intervento «Appendice. Mie ignoranze 3: “Natura dell’uomo”»), bensì un’anomalia.

<sup>lxiv</sup> Come solo avviato nei capitoletti “Focus sulla libertà di scelta” e “Condizionamenti e interferenze” del presente intervento.

<sup>lxv</sup> Sono molti i passaggi negli scritti orteghiani in cui riemerge il filo rosso della libertà di scelta, a titolo esemplificativo ne vengono riportati alcuni: «L’uomo però è soltanto ciò che egli fa di se stesso. In ogni istante dobbiamo decidere che lo vogliamo o no, quello che saremo, cioè quello che faremo nell’istante successivo. [...] Ma l’uomo è libero, che lo voglia o no, perché, che lo voglia o no, è costretto a decidere in ogni istante ciò che diventerà. Ma, in secondo luogo, la libertà non vuol dire scegliere tra possibilità equivalenti, cioè non vuol dire che le possibilità siano anch’esse libere. No, la libertà acquisisce il suo carattere specifico quando si è liberi di fronte a qualcosa di necessario; è la capacità di non accettare una necessità. [...] L’uomo invece si rende conto in ogni momento che non gli è sufficiente scegliere ma che deve fare la scelta giusta, cioè che la sua libertà deve coincidere con la sua fatalità». Ortega stesso proclama il paradosso e la natura di tragicommedia di questa situazione, emergono anche qui numerosi dei punti problematici affrontati nel presente scritto.

metafisica storico-antropologica di Ortega si possa superare questa mancanza di chiarezza e corposa problematicità. Scopriamo, però, adesso di quali passaggi parliamo; sono alcuni nodi concettuali che vengono ripresi dallo stesso Ferracuti in *Difesa del nichilismo*, entro questa piuttosto corposa citazione:

*La vita, che è anzitutto ciò che possiamo essere, vita possibile, è anche, proprio per questo, decidere tra le possibilità ciò che effettivamente saremo. Circostanza e decisione sono i due elementi radicali di cui si compone la vita. La circostanza - le possibilità - è ciò che della nostra vita ci viene dato e imposto. Costituisce ciò che chiamiamo mondo. La vita non sceglie il suo mondo, ma anzi vivere è trovarsi, intanto, in un mondo determinato e non permutabile: in questo di ora. Il nostro mondo è la dimensione di fatalità che integra la nostra vita. Ma questa fatalità vitale non assomiglia a quella meccanica. Non siamo scagliati nell'esistenza come un proiettile di fucile la cui traiettoria è assolutamente predeterminata. La fatalità in cui cadiamo quando cadiamo in questo mondo - il mondo è sempre questo, questo di ora - consiste nell'esatto contrario. Invece d'imporci una traiettoria, ce ne impone varie e, di conseguenza, ci obbliga [...] a scegliere. Condizione sorprendente quella della nostra vita! Vivere è sentirsi fatalmente obbligato a esercitare la libertà, a decidere ciò che saremo in questo mondo [...]. Dunque è falso dire che nella vita «decidono le circostanze». Al contrario: le circostanze sono il dilemma, sempre nuovo, davanti al quale dobbiamo deciderci. Ma chi decide è il nostro carattere. Tutto questo vale anche per la vita collettiva. Anche in essa c'è anzitutto un orizzonte di possibilità, poi una risoluzione che sceglie e decide il modo effettivo dell'esistenza collettiva. Questa risoluzione emana dal carattere della società, ovvero, ed è la stessa cosa, dal tipo d'uomo in essa dominante. Nel nostro tempo domina l'uomo-massa: è lui a decidere.<sup>lxvi</sup>*

Vediamo su quali termini dobbiamo far cadere la nostra attenzione: decidere tra le possibilità; “circostanza” come possibilità (al plurale) = ciò che ci viene dato e imposto, mondo determinato e non permutabile, fatalità non meccanica (qui c'è un passaggio delicato); circostanza e decisione = elementi radicali di cui si compone la

<sup>lxvi</sup> Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, citato da Ferracuti in *Difesa del nichilismo*, pp. 192-3.

vita; varie traiettorie = obbligo di scegliere; circostanze = dilemma; chi decide = nostro carattere; carattere della società = carattere del tipo d'uomo in essa dominante.

Ci sono molti aspetti nodali, ma ci concentreremo sui due che paiono forti argomentazioni rispetto all'idea che il problema della libertà di scelta del singolo individuo possa essere considerato una delle chiavi di volta del sistema filosofico orteghiano. Si tratterebbe di una chiave di volta che, però, lo ripetiamo, all'interno del suo pensiero resta molto meno delineata, focalizzata o chiarita<sup>lxvii</sup> rispetto ad altri nodi / concetti basilari come quelli di "circostanza" e di "vigenza" (e anche di "eroe" o "uomo-massa"), pur essendo un filo rosso che si dipana e riemerge a prescindere dall'argomento principale affrontato - spesso occasionalmente - negli scritti del pensatore spagnolo. Prima di parlarne in modo specifico, prendiamoci alcuni minuti perché sembra interessante far notare una terza cosa. Si tratta di una specie di parallelismo o di analogia che si collega alla questione dell'esistenza di un momento di scelta del singolo soggetto umano rispetto allo svolgersi della sua vita, concetto presente nella corposa citazione<sup>lxviii</sup> e che trova la preannunciata dimensione di parallelismo o analogia col mito platonico di Er.<sup>lxix</sup> Non è questa la sede per riprendere l'intero mito,<sup>lxx</sup> ci interessa un passaggio. Coordinate essenziali: *location* Ade,

<sup>lxvii</sup> Si veda tutto il capitolo "Focus sulla libertà di scelta" del presente articolo.

<sup>lxviii</sup> Lo troviamo anche in diversi altri passaggi orteghiani, ad esempio qui: «*Se vuoi realmente essere, devi [necessariamente in corsivo nel testo] adottare una forma di vita molto determinata. Ora tu puoi - se vuoi - non adottarla e decidere di essere una persona diversa da ciò che devi essere*», riferimento ad un capitoletto ulteriore, legato all'Autenticità, del presente articolo.

<sup>lxix</sup> Platone, *La Repubblica*, libro X.

<sup>lxx</sup> Weber si richiama esplicitamente al mito di Er, in un passo importante in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1981: «*Ogni importante azione singola, ed anzi la vita come un tutto - se essa non deve procedere da sé come un evento naturale, bensì essere condotta consapevolmente - rappresenta una concatenazione di ultime decisioni, mediante cui l'anima (come per Platone) sceglie il suo proprio destino - e cioè il senso del suo agire e del suo essere*». Sempre Weber, nella conferenza *Wissenschaft als Beruf* del 1919 dice che la scienza insegna soltanto la chiarezza sul rapporto fra mezzi e fini. Non offre garanzie sui valori. Ma questa stessa chiarezza si configura come una potenza etica. Una potenza che per lo scienziato di professione può essere scoperta e seguita come «*il demone che tiene i fili della sua vita*». Chi sceglie un demone, secondo Weber e secondo Platone, fa una scelta libera, personale e determinante la sua esistenza futura. Per Weber questa scelta porta ad una «potenza

testimone oculare Er - probabilmente vittima di un caso di morte apparente e che per un soffio non viene bruciato vivo sulla pira funebre-. Il passaggio importante (raccontato da Er al risveglio): nel momento in cui la stragrande maggioranza delle anime deve scegliere che tipo di vita ri-svolgere nel mondo dei viventi, il turno di scelta è affidato ad un'estrazione casuale (ma questo non comporta grandi vantaggi o svantaggi, in quanto il paniere di scelte è vastissimo e molte si differenziano per pochi dettagli o particolari), la scelta risulta (risulterebbe) totalmente libera (in realtà influenzata dall'interpretazione che ogni anima dà rispetto alle sue vite trascorse, grazie anche ad un periodo piuttosto lungo di riflessione passato nell'oltretomba, quindi ritorna il nodo dei condizionamenti e delle interferenze, anche l'anima platonicamente eterna ed esistente ha le sue "circostanze", volente o nolente). Il risultato di questa scelta può essere il "migliore" (cioè quello corrispondente al bene e quindi, socraticamente, quello necessario) oppure errato, sbagliato, azzardato, quindi si cade nel tradire la propria autentica vocazione, nel tradire il Vero, il Bello e il Giusto (la maiuscole messe dalla tradizione filosofica). Poi l'anima, prima di ritornare al mondo dei viventi, si fa una bella sbornia di acqua del fiume Lete - la sbornia da parte dei più sprovveduti, gli altri bevono educatamente e morigeratamente - e rivive la sua nuova vita nell'oblio della precedente, nonché nell'oblio della piuttosto lunga permanenza nel regno dei morti (una specie di lavaggio del cervello di circa 1000 anni). Er, non-morto, non è costretto a berla, per questo poi può raccontare tutto ai compagni viventi, bevendosi invece un bel bicchiere di antenato del retsina.<sup>lxxi</sup>

In Ortega la "missione", la "vocazione" va cercata entro se stessi (che però è sempre un "io e la mia circostanza"), potremmo dire che il nostro io<sup>lxxii</sup> è il luogo di

etica»; per Platone, una semplice modalità di vita personale. Forse ci sono notevoli analogie fra il concetto - che resta nebuloso - orteghiano di "carattere" e quello, recuperato da una lunga tradizione filosofica, di "demone" weberiano, al pari nebuloso.

<sup>lxxi</sup> Il retsina (dal greco Ρετσίνα, Retsina) è un vino da tavola greco, bianco o rosato, che deve il suo nome alla particolarità di essere aromatizzato mediante l'aggiunta di resina di pino d'Aleppo al mosto. Il vino resinato veniva preparato già nell'antica Grecia. <[www.quattroclici.it](http://www.quattroclici.it)>.

<sup>lxxii</sup> Anche il concetto di "io" viene assunto come dato positivo ed autoevidente, ma non è

ricerca dove dobbiamo trovare un unico diamante prezioso, il filo rosso del canovaccio (la “vocazione”) per scrivere la nostra vita come dei “romanzieri”, in seguito la scelta entra in atto non tanto perché ci troviamo davanti a molti diversi diamanti, ma perché non dobbiamo tradire quell’unico ritrovamento, quel filo rosso; quindi non si tratta tanto di un modello preconfezionato da scegliere fra molti (come nel mito di Er<sup>lxxiii</sup>), quanto di una tensione progettuale necessaria e non scambiabile con altre. Il filo rosso del canovaccio (la “vocazione”) è dato e unico, sta a te seguirlo o gettarlo.<sup>lxxiv</sup> Rimangono aperte diverse questioni: - di cosa sia effettivamente questo filo rosso del canovaccio o almeno una sua fenomenologia, - di perché ci sia questa “vocazione”, - del come il soggetto umano faccia a trovarla (e in tempo, se la trova a novant’anni ci fa la birra), - di chi giudica che la lettura e l’interpretazione data dal soggetto umano siano quelle “corrette” (o è lui il giudice supremo e allora la scelta dà risultati che non permettono di discernere autenticità da inautenticità),

assolutamente scontato e definito. Si potrebbe aprire un discorso analogo a quello qui affrontato per la libertà di scelta. Le coordinate orteghiane sono comunque quelle di un “io” individuale, vivente, storicamente e antropologicamente definite. «*Poiché ogni vita è ciò che ciascuno vive e la sua realtà consiste solo in essere per sé - la mia vita capita a me e soltanto a me - risulta immediatamente chiaro che due vite non comunicano tra loro. Non si può saltare da una all’altra: ognuna è ermetica, chiusa in se stessa. [...] Io vedo me stesso, sono presente alla mia vita, assisto ad essa senza mediazioni; il prossimo però devo immaginarlo*»; Ortega qui sfiora i problemi connessi alle teorie “ingenuie” della mente. Per una rassegna della tipologia di dibattito e di problematiche, si può vedere M. Piattelli Palmarini, *I linguaggi della scienza. Ultime notizie su mente, cultura, natura*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2003. Si tratta di un volume divulgativo che svolge in parte anche analoga funzione attribuita al volume di Alan Sokal e Jean Bricmont in nota xxx.

<sup>lxxiii</sup> In questo caso platonico la libertà di scelta assomiglia molto di più ai processi e ai meccanismi illustrati in *Freedom* di Z. Bauman.

<sup>lxxiv</sup> A conferma di ciò troviamo un passaggio in *La ribellione delle masse* in cui si spiega: «*Quello che accade è di non voler fare ciò che bisogna fare; ma questo non ci lascia liberi di fare un’altra cosa che sia gradita. Possediamo soltanto una libertà negativa di arbitrio: la non-volontà. Possiamo disertare il nostro più autentico destino, ma così cadiamo prigionieri nei piani inferiori del nostro destino. Non posso mostrare a ogni lettore che cos’abbia di assolutamente individuale il suo destino, perché non lo conosco; ma è possibile mostrarglielo in quelle parti o aspetti che sono simili a quelli di altri*». Per il nostro discorso è un passaggio importante, poiché è uno dei pochi - almeno nelle opere consultate per questo articolo - in cui Ortega si concentra sul caratterizzare la libertà del singolo individuo, su farne oggetto del suo discorso. Da ciò che si legge la scelta con la “s” maiuscola ha la dimensione di un aut-aut.

- di chi può dire che il filo rosso del canovaccio / “vocazione” non sia contraddittorio o non sia composto da parti divergenti da svolgere via via come tappe incoerenti etc. Infine, non per importanza, sulla base di cosa Ortega può dire che la “vocazione” non sia una concettualizzazione, una costruzione intellettuale, un fattore metafisico (qui con l’accezione data da Carnap)?<sup>lxxv</sup> Oppure cosa mi porta a dire che la “vocazione” sia un fattore vero e/o reale (attenzione che in Ortega le due cose non coincidono sempre, nel senso che il “vero” rispetto al “reale” per lui è sempre parziale)?

Lasciamo queste domande e anche lasciamo Er a vantarsi nella taverna con i suoi compagni e a godere di molti bicchieri offerti in cambio del ripetere per l’ennesima volta la sua storia; torniamo, invece, adesso all’individuazione dei due preannunciati aspetti nodali che danno forza all’argomentazione sulla centralità e la problematicità del concetto di *libertà di scelta* nel discorso orteghiano.

Il primo aspetto nodale è questa frase, una frase completamente diversa dalla citazione iniziale in apertura del presente articolo, in quanto vi si declina lo stretto collegamento fra tra colonne portanti dello storicismo antropologico orteghiano, cioè “circostanza”, “decisione” e “vita”: «*Circostanza e decisione sono i due elementi radicali di cui si compone la vita.*»<sup>lxxvi</sup>

Se la vita è la “realtà radicale”, fondendo le due proposizioni otteniamo che “circostanza e decisione sono i due elementi radicali di cui si compone la realtà radicale”. Per quanto riguarda la “circostanza” il quadro gnoseologico, storicistico, ontologico e metafisico orteghiano è piuttosto completo e da un punto di vista argomentativo convincente. Invece per il secondo corno della questione, la “decisione”, il quadro sembrerebbe meno completo e contenente più elementi paradossali o contraddittori o dati per autoevidenti (anche alla luce del rapporto con la “circo-

<sup>lxxv</sup> Ferracuti, infatti, precisa che «*La vocazione non è un concetto astratto costruito sulla teoresi, ma è, per Ortega, un elemento reale, un punto apparentemente paradossale, in cui l’umano e il divino sembrano toccarsi senza confondersi*» in José Ortega y Gasset, *la libertà inevitabile e l’assente presenza del divino*, cit.

<sup>lxxvi</sup> Ortega y Gasset, *op. cit.* in nota lxvi.

stanza”, la quale paciosamente *circum-sta* attualizzandosi senza subire la dimensione paradossale e drammatica della vita). Il termine “decisione” si lega strettamente alla presenza di un soggetto che decide, quindi ad un atto di scelta. Abbiamo già visto che c’è una differenza fra l’atto del scegliere e il volere nello scegliere.<sup>lxxvii</sup> Quindi, seppur innegabile che il soggetto umano compia migliaia di scelte (atti),<sup>lxxviii</sup> abbiamo visto che rimane aperta la questione della natura di queste scelte (volontà, libertà, autodeterminazione),<sup>lxxix</sup> soprattutto entro la polarità determinismo (“circostanza”)-indeterminismo (“decisione”), quindi in relazione a condizionamenti e interferenze. Ad ogni modo, con questa frase troviamo semplicemente una conferma esplicitata della nostra proposta interpretativa, in quanto non esiste l’atto di “decidere” se non collegato con un soggetto decidente e quindi con la *libertà di scelta* in capo allo stesso soggetto umano - *libertà di scelta* di cui sembra ormai ridondante richiamare la molteplice problematicità. La stessa etimologia di “decidere” ci indica che il verbo in forma transitiva attiva indica l’azione di tagliare via (lat. *decidēre*, comp. di *de-* e *caedēre* «tagliare», propriamente «tagliar via»), quindi eliminare fra le opzioni possibili quelle che non vogliamo tenere e trattenere solo quella scelta. Nel caso orteghiano poi la scelta radicale (cioè quella che abbiamo per gioco trasformato prima nella “Scelta”) non è però tra molteplici possibilità, ma si riduce a dire sì o no<sup>lxxx</sup> di fronte al diamante / canovaccio / filo rosso che abbiamo trovato in noi stessi (la “missione”, “vocazione”) o che comunque dovremmo, prima o poi, riuscire a trovare.<sup>lxxxi</sup>

Il secondo punto nodale selezionato è la questione del “carattere”. Con il precedente e primo punto nodale evidenziato in questa parte del presente intervento, si

<sup>lxxvii</sup> Si veda nota xvii.

<sup>lxxviii</sup> Capitoletto “Focus sulla libertà di scelta” del presente articolo.

<sup>lxxix</sup> Capitoletto “Condizionamenti e interferenze” del presente articolo.

<sup>lxxx</sup> «L’uomo è l’essere condannato a tradurre la necessità in libertà»: Ortega, *Il tema del nostro tempo*, cit.

<sup>lxxxi</sup> Su questa problematica si può vedere il capitoletto del presente articolo «Appendice. Mie ignoranze 2: “Autenticità”».

era visto come fossero le parole stesse del filosofo spagnolo a stabilire in modo inequivocabile l'importanza della questione *libertà di scelta* tramite l'azione del "decidere". Il concetto di "carattere", invece, si associa in questo tandem argomentativo per evidenziare e confermare, questa volta, la problematicità della questione *libertà di scelta*, problematicità che è da considerarsi intrinseca al sistema ideato da Ortega e non risolta secondo "ragione storica" entro lo stesso. «*Ma chi decide è il nostro carattere. Tutto questo vale anche per la vita collettiva.*»<sup>lxxxii</sup>

Congeliamo - per il nostro discorso in questa sede - la proiezione sociale, collettiva o storica del soggetto decidente che nella frase è il "carattere" (anche se si tratta di uno dei passaggi cardinali della teoria esposta ne *La ribellione delle masse*). Rimaniamo sul piano individuale. Quindi sarebbe il nostro carattere a decidere. Il nostro carattere decide. Nostro è probabilmente da intendersi come carattere dei rispettivi diversi "io e le mie circostanze" esistenti. Oppure no? Il problema risulta in primo luogo capire dove si collochi questa cosa chiamata da Ortega "carattere" nel suo sistema. Se "io sono «io e le mie circostanze»" il carattere e la sua funzione attiva di scegliere si situano nel primo "io" di sintesi (e quindi fanno parte dell'intreccio *libertà / necessità* dato dalla diade «io e le mie circostanze») oppure si situano nel secondo "io", cioè nel fattore "soggetto" della diade "soggetto-oggetto" e quindi sono totalmente<sup>lxxxiii</sup> indipendenti e autonomi<sup>lxxxiv</sup> (sempre se questo sia possibile nel sistema orteghiano). Inoltre il "carattere" (che poi sarei io stesso, o solo una qualità del mio io?) mica decide se preferisco mangiare una fetta di anguria o una di melone, no. Decide su aspetti fondamentali della "realtà radicale", cioè della mia vita (attua quella che abbiamo indicato come Scelta, con la "s" maiuscola<sup>lxxxv</sup>). Per restare

<sup>lxxxii</sup> Ortega y Gasset, *op. cit.* in nota lxvi.

<sup>lxxxiii</sup> Se lo fossero solo *parzialmente*, la situazione sarebbe ulteriormente più complicata e paradossale.

<sup>lxxxiv</sup> Filosoficamente potremmo dire in sé e per sé o giuridicamente potremmo dire *legibus soluti*, dove per *legibus* possiamo intendere le *circostanze*.

<sup>lxxxv</sup> Capitoletto "Un gioco pericoloso" del presente articolo.

entro una metafora ferroviaria già utilizzata, sarebbe il carattere a scegliere cosa fare di un biglietto per un viaggio di sola andata.<sup>lxxxvi</sup>



Se non è chiara la questione del *dove* si collochi il “carattere” anche solo nella formula *io = io + mie circostanze* (che scritta così diventa anche palesemente un problema logico, forse sarebbe meglio scriverla *IO = io + le mie circostanze*), non lo sono neppure che cosa si debba intendere col termine “carattere” e su quali basi dovrebbe decidere per la Scelta di cui sopra. Oppure in altri termini: il “carattere” ha davanti a sé solo due opzioni sostanziali: dire di sì o di no alla “vocazione” / diamante / filo rosso del canovaccio che trova in sé? La questione resta però - al netto

dell’ignoranza sull’opera di Ortega dello scrivente - che cosa sia il “carattere”<sup>lxxxvii</sup>

<sup>lxxxvi</sup> Vedi nota xlvi.

<sup>lxxxvii</sup> Per chi volesse aprire questa ricerca o anche solo per curiosità, ci sono altri pensatori per i quali il concetto di “carattere” collegato al soggetto umano risulta centrale. Ne segnaliamo due, uno antecedente a Ortega, l’altro posteriore. Il primo è A. Schopenhauer, vediamo alcuni passaggi da *Il mondo come volontà e rappresentazione*, con slittamenti semantici interessanti: «Ora, siccome ogni azione del mio corpo è fenomeno di un atto di volontà, nel quale si esprime, in virtù di motivi dati, la mia volontà in generale nel suo insieme, cioè il mio carattere, ne segue che anche la condizione preliminare necessaria di ogni azione deve essere a sua volta un fenomeno della volontà» (cit., p. 171; ma si veda anche citazione di nota 40 dove si chiude con «Soltanto a posteriori, dopo l’esperienza, si accorge con sua grande sorpresa di non essere libero, ma soggetto alla necessità: che a dispetto di tutti i suoi propositi e di tutte le sue riflessioni non può cambiare in nulla la sua condotta, che dalla culla alla tomba è costretto ad interpretare un carattere da lui stesso condannato, e a recitare fino in fondo il ruolo che si è assunto» *ibid.*, p. 180; e per chiudere «Io, al contrario [della pietra nda], ho in mente l’essenza intima che sola dà un senso e un valore ad ogni necessità reale (cioè ad ogni effetto derivante da una causa) [ecco perché non possiamo fare quel grandissimo torto a Schopenhauer ipotizzato in nota 40], come sua condizione necessaria; questa essenza nell’uomo si chiama carattere, nella pietra qualità; ma è in ambedue la medesima; e si chiama volontà quando la si riconosce in maniera immediata» *ibid.*, p. 197; «Anche la volontà, per ogni singola

per Ortega (visto che quello di “carattere”<sup>lxxxviii</sup> è un concetto basilare nel suo sistema aperto).

Quindi abbiamo, in sintesi, due fulcri argomentativi legati ai concetti / termini “decisione” e “carattere”. Questi due fulcri argomentativi sorreggono lo status proposto in questa sede per la questione *libertà di scelta* da parte del soggetto umano nel sistema orteghiano, status caratterizzato dalla notevole importanza e contemporaneamente dalla non scontatezza e problematicità.

Tutto ciò, poi, a prescindere da come Ortega avesse voluto caratterizzare o abbia caratterizzato dal suo punto di vista la *libertà* (negativa, positiva, al plurale, al singolare, seguita da preposizioni o meno, storicamente costruita e acquisita o facente parte della natura umana).

*estrinsecazione, per ogni atto speciale che produca in un dato luogo e in un dato tempo, esige un motivo; da cui, presupposto il carattere dell'uomo, segue che quest'atto doveva di necessità realizzarsi. Ma che un individuo possenga il tale carattere [...] non [è] cosa di cui sia possibile ricercare un fondamento. Il carattere dato di un uomo, che resta inesplicabile, sebbene sia la condizione indispensabile per spiegare tutte le azioni individuali [...] resta inesplicabile», ibid., p. 194. Il secondo autore segnalato è Arnold Gehlen che dice «Una vita pulsionale non più controllata e non più plasmata nel modo di condursi degenera. Tutto questo ci consente di scorgere finalmente che cosa significhi il concetto di “carattere” [...], il carattere è allora azione e materia dell'azione a un tempo, è in ultima analisi una struttura comportamentale sottesa da pulsioni accetate, fatte proprie o rifiutate, sempre però messe a partito, che sono state attivamente orientate le une sulle altre e sul mondo», in *L'Uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010.*

<sup>lxxxviii</sup> Senza tralasciare che per Ortega entro il “carattere” si situa ciò che è più istintivo e spontaneo di un individuo; l'istintivo e lo spontaneo sono nell'ontologia e gnoseologia orteghiane la colonna portante per raggiungere la realtà (in modo relativamente veritiero, quindi comunque “relativamente epistemico”, e in questo ossimoro che proponiamo c'è molto dello stile orteghiano). C'è una frase in cui Ortega - inaspettatamente - utilizza il termine “spirito”, quando forse sarebbe stato più opportuno, o almeno sarebbe stato un tassello in più per chiarire la questione aperta in questo capitolo, che avesse utilizzato il termine “carattere”: «*Questa strana attività del nostro spirito, che chiamiamo “preferire”, ci rivela che i valori possiedono una rigida gerarchia di ranghi fissi e immutabili», Il tema del nostro tempo, cit., p. 112.* Ora, proiettare questa attività di “preferenza” e i “ranghi fissi e immutabili” all'azione concettuale che il soggetto umano deve inevitabilmente compiere per gestire il suo rapportarsi con la realtà (il tandem soggetto-oggetto attuale e assoluto) sarebbe il passaggio che potrebbe portare la gnoseologia orteghiana in modo più sicuro e convincente oltre il rischio del relativismo soggettivista, ma ricadrebbe probabilmente nel solco Cartesio-Kant.

*Difesa - relativa - del nichilismo*

Passando invece alle dimensioni più politica, storica e sociale del saggio breve *Difesa del nichilismo*, cerchiamo di sintetizzare il discorso nei suoi passaggi basilari e che più ci interessano in questa sede.

Riprendendo l'idea di stato (genesi e funzione) elaborata da Ortega, Ferracuti ne mette in evidenza alcune caratteristiche, riaffermandone la natura bifronte. In primo luogo, però, ricordiamo che «*Lo stato non è un frutto della natura, come le strutture sociali sul tipo dell'orda o della tribù*».<sup>lxxxix</sup> Per questo suo essere innaturale, non avendo una natura preordinata, lo stato potrebbe anche trasformarsi nel nemico numero uno dell'umanità e della civiltà, nemico «*inteso come totalità che annulla lo spazio autonomo della società [...] soprattutto nel momento in cui si ritrova nelle mani dell'uomo-massa*»;<sup>xc</sup> del resto lo Stato può anche possedere e rendere attive delle sue caratteristiche da ritenersi positive nei confronti della società come articolazione e realtà storica pre-esistente allo stato stesso e alla sua organizzazione. Si riprende, quindi, il concetto basilare della struttura statale - potremmo anche dire nella sua versione "autentica" - che vede come sua funzione principale ed essenziale l'essere supporto agevolante per ogni vita personale; in particolare si tratta della funzione di garante e facilitatore del realizzarsi e dell'attuarsi della libertà (o meglio delle libertà) individuali. Queste libertà individuali sono alla base della "vite reale autentica" e della possibilità che si producano, si riproducano e si mantengano delle vertebre (quindi delle strutture portanti) all'interno dell'organismo sociale moderno. Ecco perché lo stato dovrebbe agire in negativo (limitarsi nella sua estrema potenza e pervasività) e in positivo, cioè creare "spazi d'azione alla società". Fra queste libertà individuali abbiamo ormai appurato che nel "sistema aperto" del pensiero

<sup>lxxxix</sup> C'è un parallelismo con le teorie esposte da E. J. Hobsbawm in *Nazioni e nazionalismi dal 1780*; inoltre anche sulla diade tradizione / innovazione sarebbe interessante un confronto con *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. J. Hobsbawm e T. Ranger (con alcune riserve rispetto alla possibilità di distinguere tradizioni "genuine" da tradizioni "spurie").

<sup>xc</sup> In G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, cit., p. 197.

orteghiano ha un ruolo centrale la “libertà di scelta” (con tutte le problematiche già focalizzate ed esposte che questo concetto contiene) declinata in senso personalistico. Ferracuti, allora, sottolinea e rilancia il nesso fra azione statale e libertà personale:

*Per fare ciò, lo stato deve garantire il massimo pluralismo possibile: l'essenziale della vita personale è poter decidere in prima persona, e la libertà di decisione richiede la pluralità delle scelte possibili,<sup>xcii</sup> prime fra tutte la libertà di inventare l'inedito. Una vita sociale pluralista, ed eventualmente multietnica, trova il suo momento di unità non in un'ideologia uniformante ma nel consenso alle regole che garantiscono l'autonomia.<sup>xciii</sup>*

Se si può concordare su questa idea di stato - che è presente sia nel liberalismo che in alcune concezioni libertarie ed emancipative (che però in genere ipotizzavano e auspicavano la scomparsa dello stato) - come entità “seconda” che non deve schiacciare la società e neppure permettere che altre realtà la schiaccino; mi sembra, invece, che si ricada in una metafisica (questa volta nell'accezione alla Carnap) storica o filosofia della storia che si allontana dal reale nel momento in cui si afferma che: «Tutte le grandi civiltà hanno seguito questo schema: sono nate liberamente da una fase di [nichilismo in corsivo], inteso come assenza di credenze vigenti».<sup>xciii</sup>

Però l'accento ora è da porre su alcune parole del periodo citato precedentemente: la serrata sequenza di “decidere in prima persona”, “libertà di decisione” e “pluralità delle scelte possibili”.

Ne consegue che le domande che ci siamo posti nei primi capitoli del presente intervento sulla *libertà di scelta* si legano in modo estremamente stretto alla preoccupazione principale di Ortega rispetto alla triade stato / masse / individuo (punto

<sup>xcii</sup> Abbiamo visto, però, che per Ortega non è sempre così. Si veda ad esempio nota lxxv, Potremmo dire che il discorso di Ferracuti è più “libertario” di quello orteghiano o comunque presuppone un ventaglio di opzioni più vasto dinanzi al soggetto umano decidente.

<sup>xciii</sup> G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, cit., p. 200.

<sup>xciii</sup> *ibidem*.

classico del pensiero liberale), ma anche alla tesi di Ferracuti sulla funzione del nichilismo<sup>xciv</sup> nella società attuale (e vedremo sul valore “positivo” e non deleterio - proposto - che verrebbe a ricoprire), in quanto in entrambe le prospettive viene assunta come scontata la libertà di scelta del soggetto individuale: questo è - come ormai emerso - un fattore quantomeno discutibile o problematizzabile.

Per quanto riguarda il risvolto negativo e una lettura classica del nichilismo, parlando della società contemporanea si dice:

*Questo assetto pluralista o nichilista, visto nel suo insieme e come dall'esterno, dà l'idea che manchino coesione e valori universali: è la società “senza valori” [...] è un mondo senza valori (sottinteso: comuni vigenti). Un mondo senza valori è un mondo nichilista.<sup>xcv</sup>*

Ma, ribaltando la prospettiva appena delineata, si prosegue:

*Si potrebbe, però, affinare l'analisi e arrivare alla conclusione opposta: il nichilismo così inteso è un aspetto del processo di demassificazione dello stato e della società, ovvero è un superamento della ribellione delle masse analizzata da Ortega. Non lo si dimentichi: l'individuo indifferenziato non è quello che in assoluto non ha volto, ma “quello che ha un volto uguale a tutti gli altri, che si sente come tutti, si sente a suo agio nell'essere identico”, come afferma Ortega. E il nichilismo di una società senza valori (sottinteso: collettivi vigenti<sup>xcvi</sup>), ma con un'enorme ricchezza di pluralismo interno, non fa altro che proporre un'infinita varietà di volti, che sono, se attentamente presi in considerazione, varietà di possibili forme di vita personale.<sup>xcvii</sup>*

<sup>xciv</sup> Ferracuti propone a pag. 200 di *Difesa del nichilismo*, di utilizzare il termine “nichilismo” in quel contesto col significato di «assenza di credenze collettive vigenti».

<sup>xcv</sup> *ibidem*.

<sup>xcvi</sup> L'associare qui l'aggettivo “collettivi” a vigenti è un di più che serve rivolgendosi a chi non conosce il concetto orteghiano di “vigenza”, in quanto tale concetto contiene già in sé la dimensione collettiva e sociale in un'ottica di monopolio culturale, conscio o meno, (sarebbe interessante - magari è già stato studiato - quali analogie ci possano essere fra la “vigenza” orteghiana e l'“egemonia” gramsciana).

<sup>xcvii</sup> *ibidem*.

Bisogna anche ricordare che tale “nichilismo sociale” non trova per Ferracuti una corrispondenza nelle vite dei singoli membri della società interessata, vite le quali possono essere in quel contesto guidate da principi e valori ritenuti dal singolo soggetto umano assoluti, intangibili e validi. Cioè il “nichilismo sociale” non sarebbe espressione di un “nichilismo personale” o se volte “soggettivo”, neppure in connessione con lo stesso.

Seppur sia un uso con risvolti affascinanti e stimolanti, resta il dubbio che non sia del tutto legittimo utilizzare il termine “nichilismo” inteso come assenza di credenze collettive vigenti e quindi in sostanza come sinonimo di società “pluralista” o “tollerante”. Cercando di sintetizzare il discorso, tre sono i motivi a supporto di questa riserva.

Il primo motivo verrà sviluppato in una delle appendici a questo intervento<sup>xcviii</sup> ed è l'ipotesi che, in realtà, non possa esistere una società dove non ci sia una “vigenza”, o meglio non vi siano delle “vigenze”, cioè credenze vigenti collettive. Quindi non potrebbe esistere una società effettivamente e veramente “nichilista”, mentre possono esistere singoli individui nichilisti. O anche, solo proiettando la questione ad un periodo storico più ristretto, se una componente nichilista può essere utile per contrastare l'indifferenziazione (e quindi, in un'ottica orteghiana, evitare o uscire dalla ribellione delle masse), sembrerebbe difficile che una società che mantiene in vita una qualche forma statale sia una società “nichilista”, cioè secondo la proposta di Ferracuti senza almeno una credenza vigente collettiva.

Il secondo motivo è che il nichilismo, appunto, erode anche e soprattutto i valori delle singole persone, unico luogo effettivo in cui possa avvenire l'erosione nichilista o attivarsi una base concreta per essa. Il singolo soggetto umano per ancorare a qualcosa la sua “realtà radicale” - cioè dare senso alla propria vita concreta - si trova in costante ricerca di un substrato che faccia da appiglio o da fundamenta. Siccome questa ricerca e l'esigenza da essa espressa sono - anche orteghianamente

<sup>xcviii</sup> Si veda «Appendice. Mie ignoranze I: “credenza vigente”».

- ineludibili, ogni soggetto umano odierno (persona, direbbe Ortega) deve bloccare il tarlo nichilista (che è poi l'alter-ego della scepsti occidentale), consciamente o inconsciamente tenerlo a freno senza poterlo eliminare, non permettergli di dissolvere qualsiasi "credenza" di qualsiasi tipologia. Ciò avviene, forse, con più o meno fatica o più o meno dolore, con più o meno livelli di alienazione e sprazzi che una volta sarebbero stati definiti nevrotici, con strumenti diversi, con concetti diversi, con attività diverse; non esiste nessuna strada migliore di un'altra. In questo campo è plausibile un relativismo assoluto: ognuno cerca la sua "cura" esistenziale ed ognuno si accontenta o si anestetizza in modi ed intensità diverse, non comparabili e non giudicabili. La religione, l'arte, la filosofia, la scienza etc. etc. quello che volete (gli alieni, il complotto, le scie chimiche, le sostanze psicotrope - più reali ed efficaci di molto altro, ma anche più dannose e pericolose -...); tutti in fin dei conti dobbiamo imparare in qualche modo a morire e dobbiamo credere ad un'ipotetica "verità" esistenziale, almeno appoggiarci ad un simulacro del vero e dimenticarci che potrebbe essere distrutto e smentito da molteplici punti di vista. Anche il fatto di dire "non esistono valori che siano tali" è una potenziale "verità" esistenziale a cui potersi ancorare.

Il terzo motivo è che, probabilmente, più la credenza, la fede, la convinzione del singolo rispetto ai suoi valori sono principio di riferimento ferreo, più il suo tarlo nichilista viene in realtà tenuto a freno tramite un meccanismo di alienazione. Il problema è che questo soggetto umano portatore di valori ritenuti sacri, degni, veri, intangibili e incontestabili può diventare in realtà un fattore di ampliamento e sviluppo dell'uomo-massa, in quanto tale soggetto si sentirà legittimato ad agire politicamente e socialmente per far sì che la sua idea / teoria di vita diventi la credenza vigente (la "vigenza"); legalmente o illegalmente imponibile a tutti i soggetti uomini che compongono la società di cui fa parte. L'eroe (che sia tradizionalista o progressista) nella sua caparbia, nel suo seguire l'eventuale "missione" o "destino" che sorge dal suo "carattere" (aspetto come già visto piuttosto problematico), se è il soggetto di cui sopra, può diventare in realtà agente della "indifferenziazione" e uniformizzazione della società, basterebbero le "circostanze" giuste. Le idee personali

diventano sempre - se comunicate quindi in qualche modo formalizzate e socializzate - potenziali “credenze”, quindi potenziali “vigenze” e come tali elemento attivo di indifferenziazione, l’altro ingrediente perché ciò avvenga sono le circostanze agevolanti.

Basti pensare ad Hitler e le sue circostanze, ecco che emergono non solo dubbi sul “relativismo obbligato” applicato eventualmente al mondo studiato dalle “scienze della natura”, ma anche in realtà applicato al mondo studiato dalle “scienze dello spirito”. Ma è un discorso da non aprire qui e ora.

La difesa del “nichilismo” - se ne accettiamo quella definizione e lo assumiamo con quel significato - diventa dunque relativa a causa di molteplici aspetti; ciò pur concordando con diversi punti espressi da Ferracuti rispetto ai limiti di analisi dei teorici della condanna del nichilismo.<sup>xcix</sup>

Rilanciando sul piano dell’astrazione e del rischio di fare una metafisica storica, potremmo affermare che nessuna grande civiltà passa per una fase nichilista, in quanto una “vigenza zero” è sempre necessaria, altrimenti non sussisterebbe civiltà; o quantomeno la fase nichilista è sì parte di un processo, da cui però non è ancora nata alcuna civiltà. Per un’argomentazione più specifica sull’ipotesi che non ci possa essere una società senza una vigenza, si rimanda come già annunciato all’*Appendice. Mie ignoranze 1: “Credenza vigente”* del presente intervento.

Ma anche nell’ipotetica società “nichilista”, cioè secondo la proposta in discussione “pluralista” - in realtà occidentale e secolarizzata - c’è una vigenza<sup>c</sup> operante e attiva, seppur con le sue minoranze in opposizione (tradizionaliste o progressiste, complottiste e/o sovraniste che siano). Il “consenso alle regole che garantiscono l’autonomia” (direi l’autodeterminazione del soggetto per quanto possibile sia *tout*

<sup>xcix</sup> In *Difesa del nichilismo*, cit., p. 222.

<sup>c</sup> A sentire coloro che denunciano il “pensiero unico dominante”, una qualche vigenza è tutt’altro che in crisi, e non si capisce come queste posizioni “critiche” possano trovare substrato in un contesto che dovrebbe essere a sentire altri postmoderno, quindi di per sé fluido, tollerante, aperto, “nichilista”. Siamo davanti all’ennesimo paradosso. Siamo nell’età postmoderna oppure in un contesto orwelliano da grande fratello e da pensiero unico dominante?

*court*, sia rispetto alle “circostanze” date) del soggetto uomo individuale è la struttura - oltre che credenza vigente - del nostro mondo socio-culturale (giuridico, economico, politico...); indifferente poi che questo aspetto venga manipolato e brandito come una clava totemizzata dai competitori politici, oppure che venga invocato ad intermittenza, a seconda se faccia comodo o meno rispetto al quadro ideologico di riferimento elettorale. Può capitare che ci siano stati periodi storici in cui questo consenso non si manifesta e non si è manifestato, in cui l'autonomia personale è stata e viene più o meno limitata, in cui ne sono stati accettati o vengono accettati limiti nuovi, certo. Come è successo, può riaccadere. Ma attualmente - dopo la II guerra mondiale - nei paesi occidentali il concetto di “diritti inalienabili dell'uomo” (frutto della modernità, da una prospettiva interna squisitamente “metafisico” e “assoluto”, in realtà visto dall'esterno storicamente prodotto) è centrale in gran parte dei sistemi giuridici europei ed è formalizzato e centrale anche a livello di diritto internazionale (a prescindere, in entrambi i casi, dai problemi e i limiti della loro applicazione - ma se non ci fosse una formulazione giuridica o almeno filosofica del diritto, non ci potrebbe essere neppure una sua violazione-). E fra questi v'è anche il diritto all'autonomia e all'autodeterminazione (le varie libertà). Ora, pur con i suddetti limiti e con le aporie e i paradossi che nascono dalla pluralità di diritti e libertà, rispetto alla questione “diritti inalienabili dell'uomo”, esiste una vigenza minima in molte società odierne di stampo occidentale: nessuno può imporre ad altri soggetti credenze di natura etica, morale, religiosa, filosofica etc. etc. (o in altri termini è garantita la libertà di opinione, di religione etc.); inoltre nessuno può imporre di seguirne i precetti a meno che non vi siano delle leggi formulate e approvate secondo protocolli e regole normati e definiti, entrate in vigore perché promulgate da organi legittimati a farlo (Ortega parla di “azione legale”). Insomma, lo stato in questa situazione può solo *ex lege* imporre comportamenti e condotte ed entro una cornice costituzionale (di diritto o di fatto), ma non può imporre l'adesione effettiva alle “credenze” in senso di convinzione, fede, assimilazione. Resta poi sempre il diritto alla disubbidienza e all'obiezione di coscienza che è previsto in diversi ordinamenti (problematico anch'esso, perché se serve a difendere nostre

credenze ne siamo suoi facili paladini; se invece blocca l'attuazione reale di principi e valori legati alle nostre credenze, ne diventiamo altrettanto facilmente detrattori e critici).

In sintesi, una società può essere più o meno "pluralista", favorire più o meno l'autonomia e l'autodeterminazione dei suoi membri (ritorna ovviamente il problema della *libertà di scelta*), favorire più o meno i meccanismi di differenziazione in senso orteghiano, può anche in tal senso allevare e accudire nel suo senso individui o gruppi o "vertebre" nichilisti (per i quali però vi sono convinzioni in negativo che svolgono la funzione di valori), ma non può essere in nessuna fase del suo sviluppo - o della sua storia - una società collettivamente nichilista, ancor meno se ha generato uno stato e lo mantiene in vita.

Problema dei problemi: come si fa a decidere quale delle due ipotesi (in una società o la fase nichilista a livello di vigenza collettiva è sempre da svolgere o la fase nichilista a livello di vigenza collettiva è sempre impossibile) sia quella vera, in un campo di indagine storico-sociologico-antropologico, se tutti i punti di vista, poi, colgono sempre - secondo la gnoseologia orteghiana - una parte della verità, vista sotto una certa prospettiva? Questo è uno degli aspetti più problematici del sistema aperto orteghiano: quali siano i criteri e i metodi per cui posso distinguere un'opinione da una teoria che corrisponda il più possibile alla realtà (simile problema nel distinguere un "luogo comune" da una "vigenza attiva"), e non solo nel campo dello "spirito", ma anche in quello della "natura".

#### *Conclusioni sugli aspetti più politici e sociologici del saggio breve difesa del nichilismo*

Prima considerazione. Molti soggetti sono probabilmente alternativamente, per più o meno tempo, nella loro vita sia "eroi" sia "uomini massa", in senso orteghiano. Perché ci vuole anche il tempo del riposo e del lasciarsi andare rispetto ad una tensione di miglioramento personale, a volte è necessario lasciarsi bellamente

“galleggiare”.<sup>ci</sup> In più, la stessa idea orteghiana di “mondi” in seno alla società - ripresa da Ferracuti - dato che presuppone che i mondi siano non concepibili in modo univoco ed escludente, facendo appunto essi parte della medesima società, presuppone anche che fra due mondi ci possano essere delle intersezioni e dentro queste intersezioni troviamo dei soggetti umani. Siamo oltre quella che Ortega chiama “elasticità sociale”, cioè la solidarietà fra mondi. Per essere molto concreti, io potrei far parte del mondo dei padri di famiglia, del mondo degli appassionati di informatica, del mondo dei giardinieri dilettanti, del mondo delle bocciofile, del mondo dei residenti in un comune, etc. etc.; inoltre uno di questi mondi potrebbe essere per me ben più importante del mondo che mi vede come lavoratore / produttore di beni e servizi e che mi fornisce un reddito per vivere. A questo punto è ben facile che accada che in ogni mondo di cui io faccia parte (potenzialmente o effettivamente in modo presente), io rivesta un ruolo diverso e che di alcuni mondi faccia parte volontariamente, mentre di altri a prescindere della mia volontà; oppure che da alcuni mondi non possa assolutamente dissociarmi, mentre da altri possa uscire. In più in alcuni mondi potrei essere un “eroe”, mentre in altri un “uomo-massa”. A prescindere da tutto ciò, io come partecipante ad una pluralità di mondi svolgo una funzione di collante sociale, e facendo ciò potrei anche vivere situazioni di “schizofrenia” sociale, incarnando conflitti di interesse irrisolvibili (ennesimo fattore condizionante la *libertà di scelta*).

Il pericolo più grande nascerebbe, però, da coloro che rimangono sempre uomo-massa (sia in una dimensione diacronica, quindi nel corso della vita, sia in una dimensione contestuale, cioè in qualsivoglia ambito dell’esistenza umana; prima abbiamo parlato di “mondi”), cioè coloro che non colgono mai per se stessi, nel ciclo dell’intera vita, degli orizzonti di miglioramento, sfuggono a qualsivoglia processo

ci «Chi si trova a coincidere [con la credenza vigente nda] è sollevato in aria dalla fede collettiva come da un elemento favorevole. La sua vita non è lotta, ma è galleggiare. Si sente a suo agio, sicuro e non ha bisogno di vivere all’erta e in incessante circospezione. In questa situazione ottimale l’uomo si adagia morbidamente sul suo contesto sociale come il bambino nella sua culla»: Ortega in *Il tema del nostro tempo*; che dire, potremmo trovare chi sarebbe disposto a pagare per vivere un po’ così.

di “qualificazione” che per essere tale deve avere in sé almeno un briciolo di adesione, quindi mobilitare una minima quantità di libertà di scelta e di “libertà per”. Inoltre dall’essere in questa condizione di uomo-massa non percepiscono alcun disagio, se non quello che può portarli al controllo politico dello stato tramite la ribellione.

Il pericolo più grande, in più, sarebbe la congiunzione fra la massa degli uomini-massa e il detenere il potere statale. Uno dei nodi problematici appare però il seguente: l’uomo-massa per impossessarsi del potere politico statale deve comunque minimamente organizzarsi e coordinarsi, inoltre deve individuare in qualche modo i rappresentanti a cui delegare il proprio potere (altrimenti sarebbe impossibile anche solo concretizzarlo in una rappresentanza rappresentante; la stessa società di massa è il limite funzionale per la democrazia diretta), cioè concretamente si devono attivare entro la massa degli uomini-massa i meccanismi eroe-massa, venendo a cadere così la stessa essenza di uomo-massa in ribellione.

Seconda considerazione. Se il pericolo più grande per la civiltà - che rischierebbe l’annientamento - è dato dallo stato e dal potere statale in mano dell’uomo-massa, dobbiamo ricordarci però che il limite più grande al libero dispiegamento della persona (o soggetto umano) nei suoi propri e peculiari talenti e nel suo percorso per ritrovare l’autenticità nasce oggettivamente dai condizionamenti (palesi, diretti, sul piano conscio o inconscio) di cui abbiamo parlato in questo intervento, condizionamenti impattanti sulla *libertà di scelta*. E questi condizionamenti e queste interferenze sono pre-esistenti rispetto allo stato, in quanto insiti non solo nella società, ma nella dimensione sociale dell’uomo. Lo stato potrebbe diventare il pericolo più grande per la civiltà, ma la *libertà di scelta del soggetto umano* sarebbe minata, condizionata, sminuita, non autonoma a prescindere dall’esistenza o meno dello stato. Ricordiamoci, poi, che se lo stato funziona come auspicato nella versione positiva da Ortega, diventa invece promotore delle libertà di scelta individuali.

Terza considerazione. Ora, la questione cruciale è però questa: siccome dal sistema aperto orteghiano si può estrapolare un’idea / teoria sulla *natura umana* -

quindi antropologicamente astorica-;<sup>cii</sup> siccome elementi di questa teoria / idea hanno carattere “esistenziale” nel senso problematico (dato anche dall’insufficienza ontologica dell’essere umano), siccome fra questi elementi esistenziali ci sono una sofferenza, un disagio, un limite, un essere prigionieri anche solo nell’inevitabile rapportarsi con le proprie circostanze; siccome il meccanismo basato sugli elementi “carattere”, “destino”, “scelta”, “autenticità e inautenticità” può generare situazioni paradossali; siccome entro la società si articolano “mondi” diversi a cui un essere umano può partecipare senza il criterio della biunivocità singolo essere umano-singolo mondo; visto e considerato tutto ciò, quanti esseri umani dinanzi alla loro vita non sono stati effettivamente - almeno per una volta - eroi?

La definizione di uomo-massa orteghiana, al parere dello scrivente, va in realtà a ritagliare nel corpo sociale una parte disumanizzata, spenta, persa, sprecata, emotivamente autistica, esistenzialmente abortita nel suo essere “essere umano ontologicamente a sè insufficiente”. Ortega dice formata da individui “ottusi”, quindi otusa, potremmo anche rincarare la dose e dire intontita o ebete. Però, in realtà, analizzando attentamente le parole e le definizioni, piuttosto lontana per alcuni aspetti da una massa-maggioranza indifferenziata e soddisfatta dello *status quo*, pronta però a ribellarsi, dalle caratteristiche potremmo dire “piccolo borghesi”.

Ortega è stato forse troppo pessimista da un punto di vista statistico, troppo benevolo nella definizione di uomo-massa (anche il “bambino viziato”, il “signorino soddisfatto”, “il primitivo ribelle” nella loro dimensione prima o poi soffrono di qualche mancanza più seria ed esistenziale, e dal capriccio non è detto che sorga solo la ribellione collettiva, ma anche ad un certo punto una frustrazione ed un barlume di autoriflessione).

Esiste l’uomo-massa come definito da Ortega? Esiste l’uomo-massa nella versione peggiorativa proposta sopra? Probabilmente sì, ma non è detto che sia mai diventato la maggioranza della massa demografica. Ferracuti ritorna su questo concetto che l’uomo-massa non corrisponde per forza ad una massa demografica e che

<sup>cii</sup> Si veda in tal senso «Appendice. Mie ignoranze 3: “natura dell’uomo”».

le masse demografiche non sono per forza uomo-massa. Forse l'uomo-massa sarebbe più facilmente sempre una minoranza (anche perché il suo ritratto stride con forza rispetto al profilo dell'essere umano che si ottiene dalle opere di Ortega; ciò a meno che non si accetti l'idea che Ortega veda la realtà dell'uomo spaccata in due campi / situazioni in radice totalmente diversi, senza alcuna possibilità di travaso l'uno verso l'altro, e che egli abbia, infine, concesso la dignità di "essere umano" solo ad uno di essi). Ma torniamo alla questione. Pecco di ottimismo nel ribaltare i numeri e la consistenza degli eroi e degli uomini-massa? Probabilmente sì, ma è forte il convincimento che basti una singola situazione, un singolo istante in cui un soggetto umano sperimenti le necessità dell'essere "eroe" per far sì che non possa più essere denominato uomo-massa. Inoltre, quanti soggetti umani abbiamo incontrato veramente che - se presi nel momento giusto - non abbiano rivelato una dimensione di sofferenza, dolore, angoscia, preoccupazione, disagio esistenziale e una correlata ricerca di "cura" di se stessi (più o meno efficace, più o meno consapevole, più o meno adeguata), anche preoccupandosi eventualmente per altri? Quindi uno slancio verso un miglioramento, a prescindere in quale campo, in che direzione etc. (addirittura colui che vuole diventare capo di un clan mafioso - non essendolo ancora - possiede un'istanza di "miglioramento"). Ma non solo lo slancio al miglioramento, ma pure il "tarlo" nichilista, come argomenta anche Ferracuti, è entro la stragrande maggioranza degli esseri umani (come abbiamo visto nel capitolo precedente) infatti: «*Il problema sta nel come usiamo il nichilismo, e usarlo è ciò che facciamo ogni giorno: non è privilegio di individui differenziati*»; in altre parole il "tarlo" erode sia l'eroe che l'uomo-massa, in termini orteghiani.

Verso la suddetta minoranza egualmente esistente e forse corrispondente alla definizione di uomo-massa, allora, è comunque necessaria una forma di educazione non giudicante e non sminuente, di convincimento, che accenda la scintilla del bisogno di vivere un orizzonte di potenziale cambiamento migliorativo personale (e in ricaduta sociale, economico, politico), secondo il loro personale desiderio e la loro personale volontà di libertà (talenti, passioni, inclinazioni).

Perché è necessario questo? Perché è un lusso per l'intera società (quindi ognuno di noi) sia sprecare o perdere eventuali talenti potenziali, sia continuare a pagare i costi sociali dell'inazione, dell'incapacità di iniziativa, della mancanza di passione, della tendenza all'isolamento presente in diversi esseri umani. Infatti questi fattori hanno impatto sulla salute psico-fisica degli individui, quindi sull'intero welfare, si tratta dunque di un discorso economico e di mantenimento dello stato sociale per tutti. L'uomo-massa va demassificato per motivi di igiene e salute pubblica, ma non lo si può fare con la forza e la coercizione, non con l'azione di "comitati di salute pubblica" né con la polizia o gli sgherri della "restaurazione". In che modo lo si può fare: forse creando occasioni culturali e di socializzazione, intellettualmente stimolanti, con una forza ricreativa e ludica, a bassa soglia di ingresso, differenziate e varie. Come lo si può fare? In diversi modi, ma sicuramente uno dei meno costosi è valorizzando e coltivando il volontariato diffuso, l'associazionismo locale, il protagonismo dei territori, il terzo settore in connessione alle piccole realtà artigianali, alla ristorazione, ai locali di servizio di quartiere. Lo si può fare solo in un'ottica non classista, non elitaria, popolare. Il vero uomo-massa non andrà al museo, alla biblioteca, al cinema, al teatro, alla scuola serale, al centro culturale; non verrà smosso o attivato tramite internet e i *social* - al massimo confermato in se stesso-, quindi bisognerà stanarlo dal vivo nella strada, nel supermercato, nel bar, nella piazza. Portare lì cultura e arte prodotte da persone che l'uomo-massa vede vivere nel suo stesso territorio, fargli provare curiosità e piacere nella novità. Fargli raccontare la sua storia ascoltandolo e aiutandolo in questo, perché così facendo forse scatterà la scintilla.

Non si tratta né di utopismo né di uchronia, sono tante le pratiche già esistenti ed esistite che andavano e vanno in questa direzione, sia di iniziativa pubblica che privata, che in sinergia fra entrambe. Il problema, però, resta politico: chi è che si oppone a tutto ciò? Chi drena risorse cercando di monopolizzarle verso altro? Chi ha interesse che una parte della società rimanga uomo-massa?

*Dubbi sul relativismo obbligato*

Ci sono, in *Difesa del nichilismo*, diversi passaggi interessanti e condivisibili; ma da un punto di vista generale nascono alcuni dubbi sulla legittimità o validità del saltare dal relativismo valoriale a quello gnoseologico (o anche epistemico, nel senso di negare la possibilità di una episteme),<sup>ciii</sup> sul concetto di “relativismo obbligato” e su alcuni giudizi sul razionalismo.

Se sussiste il pericolo delle valutazioni unilaterali (ma valutare è già comunque scegliere un lato del problema, o quantomeno individuare dei criteri valoriali, quindi escluderne o sminuirne altri) come quella operata dalla modernità europea verso i mille anni del denominato Medioevo, dobbiamo comunque stare attenti a non attuare lo stesso errore di prospettiva a nostra volta verso la modernità stessa. Se «nella fase moderna l'uomo cerca di arrivare a nuove certezze, usando come strumento di indagine la ragione: non tanto per dedurre principi dati, quanto piuttosto per cercare i principi», se poi «uomini diversi hanno ritenuto di aver scoperto principi diversi [...] [ed] erano principi che servivano per vivere» e lo hanno fatto nel nome del principio del dubbio sistematico, superabile solo con l'uso della ragione - si sono cioè tarati su un minimo comun denominatore - e si sono «contrapposti in modo furioso, visto che era in ballo il senso da dare alla propria esistenza»<sup>civ</sup> vuol dire che anche nella modernità - pur anche ammettendo di vederla sotto il pregiudizio del punto di vista post-moderno - non c'era un monopolio assoluto di una sola Ragione con la “R” maiuscola, c'è stata e si è sviluppata forse una religione della Ragione, ma ogni religione ha le sue eresie, sette ed eterodossie, i suoi martiri e le sue vittime. Inoltre il metodo sperimentale ed empirico induttivo ha spesso preso a calci le impennate razionaliste e basate solo sul metodo deduttivo che funzionano egregiamente in campi astratti e ad alta formalizzazione (però anche lì a volte l'ultima spiaggia è il principio di induzione matematica), ma che nel corso dei secoli hanno portato anche tanti

<sup>ciii</sup> Si tratta, in particolare delle pagine 219, 220, 221 e in parte seguenti.

<sup>civ</sup> G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, cit., p. 219.

moderni a costruzioni metafisiche incrostate sulla natura - dal punto di vista chimico, fisico, biologico, geologico - perfettamente logiche e razionali, ma risultate poi del tutto o in parte astruse.

Del resto lo stesso Ortega combatte questa religione della ragione, ma è fermamente convinto che analizzare la storia (e la vita reale) sia razionalmente possibile e siano da cercare nuovi principi che sostituiscano quelli vecchi, ampliando il campo della "ragione", ma non cancellandola o negandone i risultati nell'ambito delle "scienze della natura", bensì integrandola con ciò che si era perso seguendo, secondo lui, solo la ragione con la "R" maiuscola. Per Ortega i nuovi principi, le nuove leggi e le nuove dinamiche sono nella realtà, non nella nostra testa di soggetti umani. Certo difficili da cogliere, certo sfuggenti, certo percepibili sotto milioni di punti di vista, ma non riducibili a qualsiasi teoria idealista, come neppure a qualsiasi teoria relativista (si apre prepotentemente, però, il problema del metodo da seguire per coglierli ed elaborarli).

Passando, invece, ad una prospettiva storica sempre generale, in che modo alcuni pilastri della modernità non risultano (in certe condizioni specifiche) più vigenti, o comunque non più assolutamente monopolizzanti o polarizzanti le credenze collettive (sempre che lo abbiano effettivamente mai fatto a livello di intera società)?

Se si dice che «non siamo più disposti a credere che la struttura del ragionamento e la struttura del reale coincidano» non si dice una falsità, ma non si descrive neppure una semplice acquisizione nata dal distaccarsi *tout court* dal metodo scientifico e non si può sulla base di ciò legittimare un relativismo gnoseologico assoluto e valido per qualsiasi campo; inoltre a questa fase siamo giunti, oggi, perché i fisici hanno scoperto che non a tutti i livelli dimensionali vale il principio di identità e non contraddizione, seguendo comunque un metodo preciso e codificato,<sup>cv</sup> il metodo della scienza moderna.

<sup>cv</sup> A questo proposito risulta limpido e piacevole il capitolo 2 della parte terza di E. Morin, *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, cit.

Certamente, «non siamo più disposti a credere che la struttura del ragionamento e la struttura del reale coincidano»,<sup>cv</sup> anche perché una delle garanzie che ci sia una realtà è - secondo le riflessioni di diversi filosofi del *newrealism* - l'immane fatica che gli esseri umani fanno per capire la realtà e modificarla alla luce dei loro bisogni e fini di sopravvivenza (e - siano essi indotti, siano escrescenze impreviste - anche bisogni di cultura e di trascendenza). Se ragione e realtà olisticamente coincidessero, l'essere umano sarebbe una divinità<sup>cvii</sup> o comunque ad un certo punto arriverebbe al sapere assoluto annientando il divenire storico (cosa impossibile, se non diventando immortali, cioè - appunto - assurgendo allo status mitico di divinità<sup>cviii</sup>). Col ragionamento collegato all'osservazione (e a diversi altri protocolli e metodi di falsificazione / verifica) pian piano possiamo scoprire sempre più aspetti della realtà e, per gestire le nostre osservazioni e ragionare su questi aspetti via via scoperti, dobbiamo forgiare nuovi concetti e nuovi nomi.

Certamente, allora, «non siamo più disposti a credere che la struttura del ragionamento e la struttura del reale coincidano», però siamo disposti a credere che (alcuni anche magari solo per motivazioni pragmatiche) un certo ragionamento / descrizione - potenzialmente teoria, quindi anche una serie di ragionamenti / descrizioni o modelli - legato ad esperienze e osservazioni ripetibili e intersoggettivamente condivisibili, nonché condotte tramite dei metodi e dei protocolli condivisi e formalizzati, dicevamo un certo ragionamento / descrizione che ci permette anche di godere di una dimensione "previsionale" piuttosto ampia e significativa in relazione agli

<sup>cv</sup> *ibidem*.

<sup>cvii</sup> Qui potremmo ricordare Hegel: «A colui che guarda razionalmente il mondo, il mondo a sua volta presenta un aspetto razionale. Il rapporto è reciproco». Ora, in difesa di Hegel - superando una vulgata scolastica e superficiale - sarebbe estremamente corretto che uno dei suoi motti più famosi "Ciò che è razionale è reale; ciò che è reale è razionale" venisse sempre chiosato con "al netto dell'accidentale". Orteghianamente parlando, potremmo dire che Hegel è colui che raggiunge l'apice dell'alienazione intellettuale dalla realtà radicale.

<sup>cviii</sup> Alla faccia di tutti i propugnatori della fine della storia, Fukuyama in primis. Uno spunto per un racconto di fantascienza: nel momento in cui una qualche forma di vita presente nell'universo arriva alla conoscenza assoluta, prende avvio o si accelera una fase di contrazione dello spaziotempo per dare il via ad un nuovo big bang.

oggetti che ci circondano qui e ora, in una dimensione terrestre, che ci permette di superare più comodamente e anche prolungare il “dramma” della vita reale, magari facendo star meglio il nostro corpo e prolungandone o ampliandone la buona funzionalità, dicevamo un tale tipo di ragionamento / descrizione / modello coglie meglio di altri e più in profondità aspetti della struttura del reale.

Tenendo presente che questo metodo che coniuga razionalità, logica (coi tre principi classici fondamentali), metodi induttivi e deduttivi, e tutte le contraddizioni, i paradossi e le aporie possibili non è in realtà chiuso e rigido, perché ha portato se stesso a scoprire «*l'insufficienza (logica) della realtà e l'insufficienza (reale) della logica*». <sup>cix</sup> Nel corso della storia è risultato foriero di risultati e di stimolo alla creatività (e questo è in contrasto con la teoria orteghiana), soprattutto per cercare di superare i suddetti paradossi, contraddizioni e aporie che mettevano in scacco (più o meno radicalmente e con più o meno forza) sia meccanismi logico-formali, sia indagine / conoscenza empiricamente fondata. Il dubbio sistematico accompagnato ad una fiducia nel ragionamento (ecco qui un altro paradosso) sono semi di modernità e frutti di modernità, lungo questo filone è arrivata anche quella che storicamente abbiamo deciso di chiamare “modernità”.

In tal senso, ricollegandoci ad un piano più storico-sociologico, possiamo appurare che in una società (e oggi possiamo dire in quella parasocietà mondiale che si sta pian piano formando, il famoso “villaggio globale”) possono coesistere più tradizioni e credenze e che alcune sono “moderne”, altre “premoderne”, altre ancora “postmoderne”, cioè utilizzano dei principi di riferimento diversi. Quindi alcune sono più scientifiche - nel senso attuale del termine -, altre più mistico-religiose e/o superstiziose e via dicendo. Inoltre queste tradizioni e credenze pre/mod/post sguazzano sincreticamente nella mente di molti dei soggetti umani, anzi, proprio perché sono un supporto per vivere, coesistono paciosamente in un sincretismo culturale fenomenale. Basta semplicemente assistere alla scena di una madre che

<sup>cix</sup> In capitolo 2 della parte terza di E. Morin, *Il metodo 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, cit.

porta a curare le figlie dal medico e che - prima che questi faccia le iniezioni del caso - impone le mani su farmaco, siringa e medico pronunciando un mix di benedizioni cristiane e di esorcismi animisti. Il buon senso comune dice a questa madre che a) deve portare le figlie dal medico, b) deve fare una preghiera, che anche se non fa bene, sicuramente non farà male c) deve, a scanso di equivoci e di malvagi che ce l'hanno con la sua famiglia, aggiungere uno scudo bene augurante ricavato da tradizione millenaria. Quale credenza vigente segue questa madre?

Lasciamo la madre con le figlie (inoculate tramite un mix di medicina occidentale, cristianesimo e animismo o cose simili) a bere la loro cioccolata calda in un qualsiasi bar del Nordest italiano in un novembre freddino, come avevamo a suo tempo fatto con Er e i suoi compagni di bevute in altra epoca storica.

Torniamo al discorso sull'osservare la realtà, ragionare sulle osservazioni, scoprire nuovi elementi della struttura della realtà, dar loro dei nomi per poterci ragionare sopra, osservarli ulteriormente per capirne qualità e comportamenti. Tutto ciò attuato con grande fatica, con errori e ripensamenti, con tempi lunghi, a volte quasi fino alle "calende greche" - ricordatevi di queste "calende greche" -.

Ma dove andrebbe a finire il discorso del divenire storico, dell'uomo che si costruisce da sé, che grazie alla sua libertà crea se stesso - questioni poste da molti pensatori critici verso il razionalismo alla fine dell'Ottocento e agli inizi del Novecento-, se dovessimo ammettere la possibilità di una conoscenza oggettiva, cioè epistemica - facile fonte poi di diverse concezioni meccanicistiche - (un po' la questione posta anche da certi postmoderni, motivo per cui questi affermano che ogni discorso in ogni campo è equivalente)? Lo stesso Ortega sapeva che sarebbe stato troppo semplice e non innovativo - ma per lui proprio errato - optare o per un realismo razionalista o per un idealismo razionalista, come optare per uno scetticismo radicale o un irrazionalismo vitalistico assoluto; ed ecco che, pur proclamando la necessità del ritorno alla realtà radicale (la tua vita), pone questa realtà radicale in tandem indissolubile con le circostanze (che sono sia mondo dello "spirito" che mondo della "natura", comunque sempre altre da te).

Ma proprio perché il mondo dello “spirito” è - per chi scrive questo intervento - da considerarsi un’escrescenza particolare del mondo della “natura” sub-specie essere vivente (in particolar modo sub-specie essere umano) sorto a causa di dinamiche evolutive e biologiche, che poi si fa appunto mondo “altro” tramite meccanismi di alienazione (mantenendo, seppur occultato da questa alienazione, sempre un rapporto di derivazione con la dimensione di cui è escrescenza), l’episteme non distrugge la storia in quanto è da considerarsi semplicemente atto conoscitivo, oggi scientificamente più fondato di altri, sul substrato naturale. L’episteme, anzi, avendo un orizzonte operativo infinito - in quanto è difficile immaginare di raggiungere i confini estremi del macro e del micro - accelera la storia, la complica con la sua proiezione tecnologica. Ne modifica fattori che fino a pochi decenni o secoli addietro sarebbero stati considerati “immutabili” (per fare pochi esempi: i tempi dei viaggi, la resa dei terreni, le ore di lavoro per produrre un oggetto, la nascita di oggetti e strumenti nuovi, la stessa struttura basilare dei viventi, oggi diremmo codice genetico e un tempo avrebbero detto “sostanza”, etc.). E l’episteme nasce dal mondo dello stesso “spirito”, ma le “scienze dello spirito” difficilmente e raramente possiedono uno status epistemico, cioè verificabile / falsificabile.

L’episteme ci permette di capire meglio il substrato “naturale” che è la vera costante su cui si articola il mondo dello “spirito” come sua escrescenza. Che gli antichi Romani - per rimanere ad una storia su cui Ortega ha riflettuto a lungo - non sapessero che l’acqua, essenziale all’esistenza dell’essere umano e di ogni forma di vita per ora conosciuta, (ed essenziale per lo sviluppo di tutte le escrescenze culturali formanti e componenti la civiltà romana - questo lo sapevano bene, basta vedere come hanno disseminato di acquedotti quasi l’intera Europa, parte dell’Africa e parte dell’Asia) fosse anche una molecola formata da due atomi di idrogeno e uno di ossigeno, non toglie nulla al fatto che quelle tre cose lì, che abbiamo chiamato in un certo modo dopo averle scoperte, di due tipi diversi (ma composte da ulteriori particelle subatomiche uguali) che si combinano e stanno unite formando un’unità base d’acqua, lo facessero anche nel 79 d.C. E studiando e analizzando il DNA di un *cives romanus* del 79 d.C., confrontandolo con il nostro, sappiamo che era un

animale della specie *homo sapiens sapiens* e che il suo supporto biologico (corpo) era composto all'incirca dell'80% d'acqua, una cosa che possiamo descrivere in un modo altamente formalizzato e univoco come H<sub>2</sub>O. Noi usiamo parole e concetti, quindi astrazioni, per comporre descrizioni, ma queste hanno corrispondenza con i dati che l'osservazione metodologicamente corretta ci conferma (non falsifica) ogni volta che la effettuiamo, anche se attuata da parte di più soggetti umani diversi. Non sapremo mai se la nostra percezione del "rosso" sia identica a quella di un altro soggetto umano, ma sappiamo che rientra in un *range* per cui è possibile la comunicazione intrasoggettiva e la condivisione del dato percettivo, quindi anche dei concetti e delle descrizioni ad esso associati. E sappiamo anche che esistono soggetti umani che per un problema al sistema percettivo della vista non distinguono il verde dal rosso, i daltonici. E sappiamo che certe sostanze distruggono la funzionalità del nostro corpo, oggi come nel Rinascimento e nell'antica Roma - grazie alle storie fra le altre di Locusta e Tofana.<sup>cx</sup> E sappiamo che tra 1346 e 1353 la popolazione europea è stata sterminata da un batterio che poi abbiamo chiamato in un primo tempo *Pasteurella pestis* e poi *Yersinia pestis*, che fa ancora a volte vittime in Asia e - attenzione - negli USA (qui a causa del fantastico ed equo sistema sanitario in vigore). In sostanza, riprendendo una conclusione di Ferracuti, è vero che lo zen può contenere alcune "verità",<sup>cx</sup> però a parere dello scrivente solo culturali, esistenziali, filosofiche, religiose, per e dell'essere umano nella sfera del mondo "spirituale"; inoltre le descrizioni, i concetti e le teorie che vengono elaborati entro quel campo di attività umana che oggi definiamo "scienza" (e intendiamo le scienze "esatte", "dure") apportano un tasso di conoscenza veritiera e analitica maggiore di altre rispetto alla realtà naturale (la realtà) che percepiamo e di cui facciamo parte col nostro corpo-cervello oltre che (diagonalmente e in modo strano) con la nostra

<sup>cx</sup> Inoltre sarebbe del tutto indifferente che le vicende e i personaggi fossero delle invenzioni, il dato essenziale è che si parla di avvelenamento, quindi di tossicità di certe sostanze per il corpo umano e il suo funzionamento.

<sup>cx</sup> In G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, cit., p. 219: «Per quel che ne sappiamo, nulla garantisce che la verità non sia quella espressa da un discorso del tutto antirazionale, quale lo si può trovare nello Zen».

mente. E se è pur vero che alcune mistiche orientali, come lo zen, hanno portato alla formulazione di descrizioni verbali del mondo che si avvicinano molto alle scoperte della fisica novecentesca postnewtoniana (e alle descrizioni in linguaggio verbale elaborate per dar conto delle stesse) e ai suoi problemi linguistici e concettuali, è un dato di fatto che le due attività procedono con protocolli, linguaggi e verifiche empiriche diversi i quali producono uno status cognitivo / epistemico diverso, con poteri previsionali diversi (quindi anche tecnologici e pratici diversi).<sup>cxii</sup> Con ciò non si vuol dire né che il momento dell'intuizione non abbia un ruolo nella ricerca scientifica, né che credenze filosofiche o religiose non abbiano influito sulle dinamiche storiche della nascita e degli sviluppi della scienza moderna,<sup>cxiii</sup> ma la scienza ottiene il suo status epistemico e il suo potere epistemico (se vogliamo per certi versi circoscritto o anche non applicabile a diversi settori del mondo "spirituale") da altri fattori ed elementi che vedono come centrali dei procedimenti razionali ed empirici insieme.

Se possiamo dire che noi viviamo in un mondo definibile "postmoderno" perché non c'è più una "vigenza" (credenza collettiva vigente secondo Ortega) sulle sorti progressive della storia - il progresso inevitabile - (ma questa "vigenza" nel corso del 1800 e del 1900 oscilla nel suo essere tale in Europa, viene affermata, poi viene negata, poi viene nuovamente affermata per entrare in seguito in crisi) e perché è

<sup>cxii</sup> Si veda al riguardo pag. 20 in F. Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi Edizioni, Milano 1982, originale del 1975. Il quale, inoltre, ci ricorda che sul piano della vita di tutti i giorni, quindi del "mondo delle medie dimensioni" che è quello in cui si svolge la nostra esistenza biologica e il nostro rapportarsi come soggetti umani "setaccianti" la mole impressionante di dati che ci provengono dalla realtà (a meno che non siamo fisici di varia tipologia che lavorano nei loro laboratori), funziona ancora bene la fisica newtoniana. In tal senso, per ogni elaborazione antropologica, storica, esistenziale, psicologica, filosofica andare a maneggiare concetti e terminologie delle fisiche postnewtoniane che riguardano il mondo delle microdimensioni e delle macrodimensioni porta in genere ad una grande confusione, notevoli travisamenti, traslazioni e utilizzo arbitrario e di concetti e teorie. Non è il caso di F. Capra, è il caso invece delle situazioni riportate in nota xxx.

<sup>cxiii</sup> Si veda sempre F. Capra, *op. cit.*, ma anche P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997. Anche per relativizzare alcune accuse postmoderne al razionalismo visto in modo semplificato e unilaterale, un po' come nel periodo del Rinascimento e dell'Illuminismo si guardò al Medioevo.

venuta meno la “religione” razionalista-scientista-meccanicista positivista (forse, però, solo nelle versioni più ingenua e semplicistiche), al contrario risulta che il mondo in cui viviamo è ancora definibile per alcuni aspetti moderno perché c’è una consapevolezza diffusa (e un pragmatismo diffuso basato su evidenze empiriche) che risultati conoscitivi più stabili e applicabili sono raggiungibili utilizzando la ragione e l’intelletto, seguendo certi metodi e - se vogliamo proprio dirla sotto forma di accusa che farebbe un correlazionista - presupponendo o credendo metafisicamente che esista una realtà con le sue caratteristiche a prescindere dal soggetto che la osservi / pensi / crei e che questa realtà non è storicamente data, cioè “è” a prescindere dall’esistenza del soggetto umano.

Ciò non significa negare l’importanza della prospettiva storica per cercare di comprendere l’animale essere umano (portatore di escrescenze spirituali) e le sue articolazioni particolari.

In sostanza non staremmo vivendo una postmodernità, quanto piuttosto una nuova forma di modernità in cui alcuni aspetti della vigenza moderna sono stati erosi o abbandonati, mentre altri si sono consolidati. Nel momento in cui filosofi e pensatori si sono accorti di questo hanno coniato e sviluppato il concetto di “post-moderno” perché testimoni oculari e viventi della crisi di alcune vigenze fondamentali, ma quando un terremoto colpisce una città si bada di più agli elementi danneggiati e distrutti (perché ciò ci colpisce emotivamente) che non alle infrastrutture, alle topologie basilari e alle strutture di fondo che a volte sono rimaste intatte o risultano recuperabili.

Ecco perché, in sintesi, probabilmente il “relativismo obbligato” di cui parla Ferracuti nel suo intervento è applicabile solo alle escrescenze del pensiero che il soggetto umano (singolo o in società) produce dato l’esito del suo percorso evolutivo in senso biologico. Quindi, in termini diltheiani, questo relativismo obbligato potrebbe riguardare soltanto il mondo studiato dalle “scienze dello spirito” e non anche il mondo studiato da quelle “della natura” e non potrebbe neppure impattare sullo studio della triade corpo-cervello-mente (vista anche l’eventuale adesione ad una prospettiva di sincretismo psicobiologico). Tenendo presente che quel frutto

particolare che è la scienza occidentale nasce come tutte le scienze dello spirito, poi osserva e studia il mondo naturale, si affina e si adatta alle resistenze conoscitive che questo oppone al soggetto e incrementa sempre di più il suo potenziale epistemico, diminuendo e limitando il processo di alienazione che l'aveva allontanata dalla realtà come tutto il resto della cultura. Utilizzando la terminologia orteghiana, è vero che il setaccio della scienza rispetto al reale dato potrebbe essere considerato un setaccio conoscitivo come qualsiasi altro, ma le sue maglie trattengono più efficacemente pagliuzze d'oro e pietre preziose rispetto alle "circostanze", o almeno ad un certo tipo di "circostanze".

Infine, seppur anche di distinguo in distinguo, di perplessità in perplessità, di precisazione in precisazione, ma anche di concordanza in concordanza, di adesione in adesione, siamo giunti ad una considerazione molto simile, quasi coincidente: «Modernità è possibilità di scegliere; dunque non può esistere una post-modernità, ma solo una forma compiuta e nuova di modernità: personalista e comunitaria, dove si incontrano, liberate, le tradizioni [che per esistere sono state un tempo innovazioni, nda]». <sup>cxiv</sup>

*Alcuni spunti e concetti dal pensiero di Ortega interessanti in relazione ai primi due decenni del XXI secolo ed entro la storia della filosofia*

Per capire in che senso ci siano degli spunti e dei concetti interessanti e significativi nel pensiero orteghiano rispetto a molti dei dibattiti e dei discorsi filosofici che hanno segnato gli ultimi due decenni (quindi le prime due decadi del XXI secolo) entro la civiltà occidentale e rispetto alla storia della filosofia europea, risulta necessario fare due considerazioni, una di natura cronologica e l'altra geografica (nel senso storiografico e nella dimensione dell'*homo sapiens sapiens* vivente sul suo pianeta Terra).

<sup>cxiv</sup> Frase di chiusura in G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, cit.

Lo sviluppo del suo pensiero avviene nei punti fondanti a partire dalla fine degli anni '10 e copre tutti gli Anni Trenta del XX secolo; il suo contesto è spagnolo, in tal senso appare per certi aspetti “periferico” e peculiare rispetto alla filosofia continentale (è lo stesso Ortega che si dà come compito di collegare la riflessione filosofica iberica al resto d'Europa).

Detto ciò, gli spunti, i punti e i concetti<sup>cxv</sup> che si desidera evidenziare sono i seguenti:

- a) Forte istanza anti-idealistica, anti-intellettualista e filo-“empirista”.<sup>cxvi</sup>
- b) Grande fiducia nelle capacità conoscitive<sup>cxvii</sup> dell'uomo sviluppate tramite il dialogo e il ragionamento, grazie ad un metodo.<sup>cxviii</sup> Ma, paradossalmente, una

<sup>cxv</sup> Possono risultare entro il pensiero orteghiano o pienamente sviluppati e analizzati, o assunti come non problematici, o accennati e non sviluppati.

<sup>cxvi</sup> «Il modo in cui sono stati empiristi Brentano e Dilthey, soprattutto quest'ultimo, è ancora oggi l'avvenire della filosofia» in Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, «Prologo per i Tedeschi», Sugarco Edizioni, Milano 2018, p. 39.

<sup>cxvii</sup> Ortega combatte «l'erronea credenza che il punto di vista dell'individuo sia falso», in quanto risulta «l'unico da cui il mondo possa essere guardato nella sua verità». La realtà «si offre in prospettive individuali», quindi ogni individuo «è un organo di percezione distinto da tutti gli altri e come un tentacolo che raggiunge frammenti di percezione dell'universo inattingibili da tutti gli altri».

<sup>cxviii</sup> In questo caso il metodo orteghiano è strettamente collegato all'impianto antropologico (ed ontologico) da lui elaborato ed ha sempre in sé una connotazione collegata alla ragione (da non intendersi come solo intelletto) come strumento conoscitivo, la “signoria” dell'uomo su se stesso è sempre “il pensiero” e non la “volontà”, lui stesso parla di “razio-vitalismo”. Qui si apre, però, il problema della concezione orteghiana della verità, come emerge in molti periodi dei suoi scritti, problema che nasce direttamente sempre dall'ontologia orteghiana la cui colonna portante è la “realtà radicale”, cioè “io e la mia circostanza”. Si tratta, infatti, di un sistema che sembra portare all'incomunicabilità fondamentale tra soggetti rispetto al rapportarsi col reale, insieme ad uno status di validità conoscitiva di ogni “io” e del suo crearsi “immagini” del mondo, validità seppur sempre parziale. Infine, come conseguenza di tutto ciò, sembra portare ad una differenziazione o separazione tra “verità” e “realtà”. Prendiamo uno dei periodi fra i più limpidi e rappresentativi di questi aspetti cruciali, ad esempio dalla *Ribellione delle masse*: «Ma per il fatto stesso che è impossibile conoscere la pienezza del reale, non abbiamo altra risorsa che costruire arbitrariamente una realtà, supporre che le cose procedano in una certa maniera. Questo ci offre uno schema, ossia un concetto o un tessuto di concetti. Per suo tramite, come attraverso una lente, osserviamo la realtà effettiva, e allora, e solo allora, ne possiamo avere una visione, sia pur approssimativa. In questo consiste il metodo scientifico. E ancor di più: in questo consiste l'intera funzione dell'intelletto». Siamo di fronte ad uno scetticismo parziale e ad un relativo relativismo, perdonate il gioco di parole. C'è un passaggio con una metafora piuttosto bella che spiega come,

posizione scettica sulla possibilità di giungere ad un'unica e inequivocabile verità olistica sulla realtà.<sup>cxix</sup>

in effetti, anche nel sistema orteghiano risulti centrale l'intersoggettività per cogliere non tanto la verità, quanto la realtà nel modo più vasto e completo possibile, si trova nell'appendice A di *Il tema del nostro tempo*: «La realtà si offre quindi in prospettive individuali. Ciò che per qualcuno è situato in lontananza, per altri è in primo piano. Il paesaggio dispone le sue grandezze e le sue distanze d'accordo con la nostra retina, e il nostro cuore mette gli accenti. [qui al posto di cuore Ortega avrebbe potuto dire "carattere" nda]. La prospettiva visiva e quella intellettuale si intrecciano con la prospettiva della valutazione [e ricordiamoci che valutare è strettamente connesso con scegliere/decidere. Nda]. Invece di disputare, uniamo le nostre visioni in una generosa collaborazione spirituale, e come i corsi d'acqua prima indipendenti si riuniscono nella grossa vena del fiume, formiamo il torrente del reale!». Resta, però, il fatto che a volte questi torrenti sono composti da liquidi non compatibili e miscelabili, a volte invece possono essere inquinati e tossici. E in chiusura: «La conoscenza è l'acquisizione delle verità [notare il plurale] e nelle verità ci si manifesta l'universo trascendente (trans-soggettivo) della realtà». Rispetto a questa affermazione razionalismo e relativismo vengono da Ortega entrambi scartati, la sua posizione è questa: «Ma è un fatto però che la realtà, come un paesaggio, ha infinite prospettive, tutte egualmente veridiche e autentiche. La sola prospettiva falsa è quella che pretende di essere l'unica», e ancora: «[...] la peculiarità di ogni essere, la sua individuale diversità, lungi dall'intralciarlo nel cogliere la verità, è proprio l'organo mediante il quale può vedere quella parte di realtà che gli corrisponde. Così ogni individuo, ogni generazione, ogni epoca appare come un insostituibile apparato conoscitivo. La verità integrale si ottiene soltanto articolando ciò che vedono gli altri con quello che vedo io, e così via». Il dubbio è che questa concezione mini alla base e dall'interno dello stesso sistema orteghiano la convinzione di Ortega stesso di aver trovato con la "ragione storica" (o "ragione vitale") una forma nuova e più completa di ragione.

<sup>cxix</sup> Il metodo originario scelto da Ortega di agire sulla situazione spagnola (ed anche in parte europea) tramite il "genere" articolo di giornale e lo svilupparsi del suo pensiero nel corso di diversi decenni con la sedimentazione dello stesso in uno "stormo fortuito di volumi" lo ha portato ad elaborare delle teorie (che abbiamo già ricordato si riuniscono in un "sistema aperto") che sembrano presentare alcuni fulcri concettuali molto consolidati e stabilizzati (anche nei loro aspetti paradossali), mentre altri (soprattutto non strettamente connessi ad argomenti storico-antropologici, ma collegati a questioni ontologiche, gnoseologiche ed epistemiche, e per questo in effetti non trascurabili anche per Ortega e per qualsiasi "antropologia") più sfaccettati e meno consolidati. Si vedano ad esempio il capitolo X, «La dottrina del punto di vista», in *Il tema del nostro tempo*, cit., che contiene diverse elementi in contraddizione con altri passaggi di altri capitoli dello stesso volume. Ad esempio l'oscillare tra il parlare di verità al singolare e verità al plurale, le affermazioni tese a negare il relativismo e al contempo istituire una relazione soggetto-mondo che porta al relativismo (pagine 134 e 135), però vedi nota precedente. Ed è per questo che ci sarà un ritorno, in connessione ai primi interessi di estetica, di riflessioni e testi più ontologici e metafisici. Senza cadere nel ruolo di censori o nel gioco della caccia alle contraddizioni, è utile comunque capire di cosa si sta parlando tramite alcuni esempi di affermazioni del filosofo madrileno: «La filosofia è la verità, la terribile e desolata, solitaria verità delle cose. Verità significa le cose poste allo scoperto, e questo è il significato letterale del termine greco che designa la verità [-alétheia, aletheuein, in corsivo] cioè denudare» però «La filosofia è una certa



c) L'idea che la vita del singolo sia la "realtà radicale"<sup>cxx</sup> da cui partire per ogni discorso sull'esistenza umana<sup>cxxi</sup> (antropologia storicista), non solo, ma anche per ogni forma di conoscenza ancorata al reale.

d) Una critica convincente all'idealismo e alla fenomenologia,<sup>cxxii</sup> soprattutto al concetto di coscienza<sup>cxxiii</sup> elaborato da Husserl.

e) Un realismo ontologico particolare<sup>cxxiv</sup> che si basa sulla *non-bastevolezza* dell'essere a se

*idea dell'Essere*» e già avere un'idea dell'essere significa riproporre un velo sulla realtà delle cose.

<sup>cxx</sup> Per capire in che modo Ortega con i suoi concetti di "realtà radicale", "circostanza" e "credenza vigente" abbia o anticipato o sviluppato in modo coevo ad altri pensatori alcuni punti teorici fondamentali della sociologia della conoscenza, possiamo vedere alcuni passaggi da P. L. Berger, T. Luckmann in *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969: «*La realtà della vita quotidiana è organizzata intorno al "qui" del mio corpo e all'"adesso" del mio presente. Questo [hic et nunc in corsivo] è il fuoco della mia attenzione alla realtà della vita di ogni giorno. Ciò che mi si presenta [hic et nunc in corsivo] è nella vita quotidiana, è il [realissimum in corsivo] della mia coscienza. La realtà della vita quotidiana non è tuttavia esaurita da queste presenze immediate, ma abbraccia fenomeni che non sono presenti [hic et nunc in corsivo]. Ciò significa che io faccio esperienza della vita comune in termini di gradi differenti di vicinanza e di lontananza, sia spaziali che temporali. [...] La realtà della vita quotidiana viene data per scontata come realtà. Essa non richiede una verifica ulteriore oltre la sua semplice presenza. Essa c'è semplicemente, come fattualità autoevidente e indiscutibile.*».

<sup>cxxi</sup> Ortega nel Prologo per i Tedeschi: «*Mi sono trovato quindi fin dall'inizio davanti a questa doppia scoperta essenziale: la vita personale è la realtà fondamentale e la vita è circostanza.[...] Come ci sono arrivato? Questo non è il momento opportuno per spiegarlo. [...]. [Se si dovessero ipotizzare influenze esterne, ma nel 1913 per Ortega non era plausibile e possibile nda] [...] oggi tutti sanno che era possibile arrivare all'idea della vita come realtà radicale [...] soltanto attraverso due pensatori: Dilthey e Kierkegaard*».

<sup>cxxii</sup> Ciò che veramente «*esiste non è la coscienza - e in essa le idee delle cose - bensì un uomo che esiste in un contesto di cose, in una circostanza anch'essa esistente*» in Ortega, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Ma anche pag. 52 e 53 in *Il tema del nostro tempo*, cit.

<sup>cxxiii</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 57-61.

<sup>cxxiv</sup> Potremmo definirlo un "attualismo" (o anche in altri termini un immanentismo assoluto) centrato su "io e le mie circostanze" in cui il fondamento non è gentilianamente parlando lo

stesso;<sup>cxxv</sup> la convinzione comunque che esistano e siano rintracciabili e “ragionabili” delle leggi e regole sia riguardanti l’individuo organico, sia regole o leggi oggettive sovraindividuali, entro il mondo della natura ed entro il mondo dello spirito che sono interconnessi.<sup>cxxvi</sup>

“Spirito”, bensì una specie di coppia di stelle gemelle il cui sistema si regge solo in quanto co-esistenti: “soggetto” e “oggetto”. «Quello che veramente [c’è in corsivo] ed è dato è la mia [coesistenza in corsivo] con le cose, questo fatto assoluto: un io [nelle in corsivo] sue circostanze». Ma anche: «Non c’è vita in astratto. Vivere è essere stati fatti prigionieri da un contesto inesorabile. Si vive qui e adesso. La vita è, in questo senso, attualità assoluta.». Qui si ripresenta il problema, però, sulla possibilità della conoscenza e sulla distinzione tra ciò che è vero e ciò che non è vero; questo nodo espone il pensiero orteghiano - pur dichiarando che ne è distante - ad un relativismo gnoseologico, oltre ad un giudizio oscillante sulle scienze della natura. *ibidem*, pagine 61-3 e 13. Per una sintesi esplicativa dell’ontologia orteghiana si consiglia G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, la libertà inevitabile e l’assente presenza del divino*. cit., p. 274 in cui l’autore dice che «Credo che questa linea di pensiero sia sostanzialmente originale dentro la filosofia contemporanea, e in particolare ritengo che Ortega diverga profondamente da Heidegger» a seguire argomentazione. Sempre Ferracuti evidenzia anche la diversità fra il sistema aperto orteghiano e il pragmatismo di James «Ortega era fortemente e motivatamente convinto che la ragione storica fosse una forma nuova e più completa di ragione, il che significa di teoria, di ipotesi argomentate e costruite conformemente a un metodo. Già questo basterebbe a separare il pensatore spagnolo dal pragmatismo, cui spesso è stato accostato per via di assonanze esteriori prima che per una coincidenza nei temi e nelle tesi. [...] Ciò che separa Ortega dal pragmatismo è il carattere metafisico della sua filosofia: l’irrinunciabilità ai principi primi del filosofare, l’impossibilità di trascurare il significato ultimo delle cose e il carattere interpretativo del cosiddetto fatto», *ibid.*, p. 271. Ora, mi sembra importante precisare che il “fatto” a cui fa riferimento qui Ferracuti deve essere l’elemento estetico, l’immagine, il concetto che sorge in noi col rapportarsi con la circostanza; il “fatto” qui non va inteso come oggetto o avvenimento “reale” (attenzione alla non totale identità che per il filosofo spagnolo sussiste tra “vero” e “reale”), l’oggetto o avvenimento reale nel sistema orteghiano invece si colloca all’esterno dell’io, in stretta relazione con l’io, ed è conoscibile in modo veritiero da ogni io, ma non raggiungibile nella sua totalità, olisticamente, in quanto sarebbe la composizione di tutti i possibili punti di vista (passati-presenti-futuri), si veda la “dottrina del punto di vista”; inoltre questa versione olistica ed omnicomprensiva di ogni punto di vista per Ortega non esiste, non c’è un archetipo del reale (quindi a rigore non dovrebbe avere un essere, una sostanza, un’idea che lo rende ciò che è; abbiamo sfiorato un altro punto di notevole equilibrio orteghiano). Sempre sulla questione del realismo particolare, si veda *ibid.*, pagina 203, in cui Ferracuti parlando del paradigma storiografico orteghiano e analizzando *Una interpretación de la historia universal*, in una citazione dal testo riporta «Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me»; ora questa è una delle principali argomentazioni con cui M. Ferraris sostiene la sua prospettiva di nuovo realismo che si inserisce nel filone definito di “realismo del senso comune”.

<sup>cxxv</sup> Si veda il capitolo «L’assente» in G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, cit.

<sup>cxxvi</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 95, «Esiste cioè tutta una serie di fenomeni vitali dotati di una doppia dinamicità, di uno strano dualismo. Da una parte essi sono prodotto spontaneo del soggetto vivente e

f) L'idea dell'univocità della realtà sulla base di un fenomenismo collegato all'aspetto precedente.<sup>cxxvii</sup>

g) Il suo sistema filosofico aperto che molto spesso si configura come una meto-  
dica.

h) La critica al razionalismo e all'irrazionalismo, al primo quando ha fatto della logica la caratteristica prima del reale (a volte il fondamento), al secondo quando ha escluso totalmente la logica dal reale in nome di un vitalismo assoluto; tutto ciò su un fondamento che rivaluta e rende centrale l'aspetto *biologico*.<sup>cxxviii</sup>

i) Un'argomentazione interessante a favore di un'idea di continuità psicobiolo-  
gica.<sup>cxxix</sup>

*hanno la loro causa e le loro regole nell'individuo organico; dall'altra hanno in se stessi la necessità di sottomettersi a regole o leggi oggettive*». Si osservi come riemerge - sotto traccia - la problematica relativa al cogliere la verità, cioè all'elaborare una conoscenza che si adegui alla realtà e la rispecchi (fatto ritenuto da Ortega possibile) e che al tempo stesso, però, sia preservata la verità che ogni singolo soggetto coglie sulla realtà nel vivere la sua "realtà radicale" che è sostanzialmente "monadica" nel senso leibniziano del termine.

<sup>cxxvii</sup> Sempre nel capitolo «L'assente», G. Ferracuti, José Ortega y Gasset, cit., p. 280, precisa, citando il Prologo per i Tedeschi di Ortega: «Abbiamo visto che tutte le filosofie coincidono nel pensare due mondi, uno di immediata percezione e l'altro occulto, ma che sarebbe la verità del primo. Orbene, per Ortega, questa separazione è sbagliata, è una fuga dal reale, perché non esiste altro mondo che questo. Ma questo mondo esiste con tutto il suo mistero e il suo carattere drammatico: "L'errore più inveterato è stato credere che la filosofia abbia la necessità di scoprire una realtà nuova che appare solo sotto la sua ottica corporativa, quando invece il carattere della realtà, di contro al pensiero, consiste precisamente nello stare già lì, anticipatamente, nel precedere il pensiero." Non esistono due mondi. C'è solo questo reale, con il carattere primario della sua insufficienza ontologica».

<sup>cxxviii</sup> «La ragione, la cultura more geometrico, è un'acquisizione eterna; tuttavia è necessario rettificare il misticismo socratico, razionalista, culturalista, che ne ignora i limiti e non trae le esatte conseguenze da questa limitazione. La ragione è soltanto una forma e una funzione della vita. La cultura è uno strumento biologico e niente più [...] questo significa una nuova cultura: la cultura biologica. La ragione pura deve cedere il suo impero alla ragione vitale». Ma anche: «All'epoca della mia gioventù imperava in Europa un culto dell'intelletto che a me sembrava idolatria e grande bigottismo. Oggi è necessario invece battersi contro il vizio opposto, rinnovando la fede non nell'intelletto in sé, che è un mero strumento organico, ma nel suo uso vitale, nel pensiero», J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit.

<sup>cxxix</sup> Su questo punto vi sono delle influenze simmeliane, ad ogni modo se interessati si rinvia a due pagine piuttosto dense, 96 e 97 in J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit. Si richiamano, per quanto riguarda la continuità o il sincretismo psicobiologico segnalato, le seguenti frasi tratte dalle stesse pagine: «La cultura consiste in determinate attività biologiche, né più né meno biologiche della

l) Un'opzione aggiuntiva al quadro delle filosofie dell'esistenza o della "vita"; quindi un'analitica esistenziale originale.

Restano, invece, superate dagli sviluppi successivi alcune posizioni sulla scienza, nel senso dell'insieme di quelle che noi oggi chiamiamo scienze della natura o "dure", soprattutto perché alcune affermazioni orteghiane critiche e sminuenti (che trovano spesso controaltari in altrettante sue affermazioni e posizioni che ne evidenziano importanza e rilevanza fondamentale<sup>cxxx</sup>) sarebbero piuttosto da leggere come più miranti a colpire ciò che egli chiamava la "religione della scienza" - un atteggiamento positivistico acritico (oltre a certi meccanicismi radicali) che Ortega riscontrava in molti suoi contemporanei, atteggiamento ormai abitudinario e non vivente - o la posizione privilegiata data dagli esponenti dell'illuminismo alla ragione, o ancora il rimanere chiusi in un iperspecialismo senza cercare di avere una visione generale della realtà, piuttosto che verso le scienze in sé e i risultati pratici e

*digestione o della locomozione. [Però] [...] le funzioni vitali in cui queste cose si producono, oltre al loro valore di utilità biologica, hanno un valore per sé.*», «Ciò che è spirituale non è né meno vita né più vita di ciò che non è spirituale». Per chi fosse interessato, Ortega fornisce al contempo anche una spiegazione di ciò che si considera nella filosofia contemporanea col termine "spirito". Ed anche a p. 99: «La caratteristica essenziale della nuova sensibilità è proprio la decisione di non dimenticare mai, a nessun livello, che le funzioni spirituali o di cultura sono anche, e contemporaneamente, funzioni biologiche». Si vedano anche pp. 108, 109, 117. Ed infine, a p. 125, troviamo: «Le cose a cui si aspira, le cose in cui si crede, le cose che si rispettano e si amano sono state create intorno alla nostra individualità dalla nostra stessa potenza organica e costituiscono una specie di involucro biologico indissolubilmente unito al nostro corpo e alla nostra anima. Viviamo in funzione di ciò che ci circonda, che, a sua volta, dipende dalla nostra sensibilità. Il "mondo" del ragno non è lo stesso di quello della tigre o di quello dell'uomo». Però attenzione, perché se il mondo del ragno, della tigre e dell'uomo differiscono nella prospettiva strumentale-culturale nel rapportarsi alla circostanza, i loro corpi sono soggetti alla natura di cui fanno parte e che viene comunque analizzata e concettualizzata con veridicità e grande potenza previsionale dalle scienze che Ortega definisce fisico-matematiche e biologiche (inserendoci, però, anche la psicologia), le quali sono un particolare punto di vista con uno status di intersoggettività superiore alle altre verità "individuali".

<sup>cxxx</sup> Una per tutte: «Insomma, la scienza attuale è il magico recipiente in cui dobbiamo guardare per intravedere il futuro. Le modificazioni, forse in apparenza solo tecniche, che oggi sperimentano la biologia o la fisica, la sociologia o la preistoria, e soprattutto la filosofia, sono il primo gesticolare del tempo nuovo». *ibid.*, p. 84.

conoscitivi ad esse collegati.<sup>cxxxix</sup> Ortega, in sintesi, nel corso dello sviluppo della sua riflessione in parte oscilla su questi aspetti.

Anche i significati filosofici (ontologici e gnoseologici/epistemici) derivati o estrapolati dalla fisica einsteiniana<sup>cxxxix</sup> e dalla fisica quantistica vengono in parte travisati, ma è un elemento che ha caratterizzato e caratterizzerà gran parte dei

<sup>cxxxix</sup> Nel saggio breve o articolo di G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, ci sono alcuni passaggi problematici che sono dati o dalla natura dello scritto (non espressamente dedicato a certe questioni) o anche dalla necessità di procedere su certi aspetti usando colpi d'accetta, passaggi su cui il sottoscritto non concorda. Ad esempio a p. 209 sul razionalismo dove si dice che «è il pensiero più schiavo e vincolato che esista, prigioniero com'è delle leggi della ragione e del cosiddetto principio di identità e non contraddizione» facendo un po' di tutta l'erba un fascio e riproducendo forse lo stesso schema di pensiero che si riprende ai Lumi quando produssero il concetto di Medioevo come secoli bui. Abbiamo tante sfaccettature e accezioni, si pensi al razionalismo religioso, razionalismo come accento posto sulla ragione (intellettuale e deduttiva) vista come la via maestra alla verità (Cartesio-Spinoza-Leibniz), razionalismo gnoseologico come accento sulla ragione come strumento essenziale per la conoscenza (sia naturale che metafisica), razionalismo illuminista come accento sulla ragione inteso come capacità critica e antidogmatica, razionalismo idealista nella sua forma hegeliana, razionalismo critico etc. Lo stesso principio di identità e contraddizione, ad esempio, in Kant ed Hegel ha uno status diverso. Un altro passaggio su cui non concordo è il seguente «*La storia come atti compiuti dall'uomo, la modernità e la tradizione come scelte e prodotti umani, questo è clamorosamente rimasto fuori dalla teoria della storia*». Per restare solo nel campo della storiografia di età moderna e contemporanea (diciamo dal 1700 in poi) si può vedere come gli storici e i filosofi della storia abbiano sicuramente oscillato fra il mettere in secondo piano la questione delle scelte umane (dei singoli esseri umani) o porle al centro delle proprie ricerche, proponendo paradigmi storiografici diversi e a volte coesistenti. Si veda per una rassegna in tal senso P. Macry, *La società contemporanea. Un'introduzione*. Il Mulino, Bologna 1992.

<sup>cxxxix</sup> Già nel 1925, poi in revisione nel 1958 Bertrand Russell, nel suo *L'ABC della relatività*, TEADUE, Milano 1997, chiariva: «A un certo tipo di persone superiori piace moltissimo ripetere "tutto è relativo". Si tratta naturalmente di una sciocchezza, perché se tutto fosse relativo non ci sarebbe più nulla con cui stare in relazione. Comunque, senza cadere in assurdità metafisiche, si può sostenere che, nel mondo fisico, tutto è relativo ad un osservatore. Questa opinione, vera o falsa che sia, non è quella adottata dalla "teoria della relatività". Forse il nome non è stato felicemente scelto, certo ha indotto in confusione i filosofi e la gente incolta. Tutti costoro immaginano che la nuova teoria dimostri come, nel mondo fisico, tutto sia relativo; mentre, al contrario, essa è volta a escludere quel che è relativo e a giungere a una sistemazione delle leggi fisiche che sia completamente indipendente dalle condizioni dell'osservatore; ma al tempo stesso Einstein ha indicato come si possa trascurare completamente questo effetto.[...] La fisica tiene conto sia delle analogie sia delle differenze tra le percezioni che le varie persone ricevono da quel che chiamiamo lo "stesso" fenomeno. Ma per farlo è necessario al fisico, innanzi tutto, scoprire quali sono le analogie. Esse non sono quelle tradizionalmente supposte, dato che né lo spazio né il tempo, separatamente presi, possono essere considerati strettamente oggettivi. Quel che è oggettivo è una specie di miscuglio delle due cose, lo "spazio-tempo"».

filosofi della prima metà del Novecento e anche molti esponenti del pensiero detto “postmoderno”.

Da dove nasce questo atteggiamento critico verso le scienze? Intanto teniamo presente le “circostanze”, Ortega fa parte di una generazione che si lascia alle spalle il clima positivista e lo scientismo della seconda metà del XIX secolo<sup>cxxxiii</sup> (con le sue punte di radicale meccanicismo e di inossidabile fiducia nella scienza e nel progresso) e si trova ad affrontare la cosiddetta “crisi” di inizio secolo. Ma c’è un altro punto essenziale, il filosofo spagnolo si trova a registrare quello che a suo parere è uno scacco secolare delle scienze della natura verso la conoscenza dell’umanità, parallelamente ad uno scacco filosofico sullo stesso fronte del pensiero europeo coevo. Egli stesso spiega così questo aspetto (si tratta di una lunga citazione, ma vi si trova l’input fondamentale che Ortega individua alla radice della sua “missione” filosofica):

*[...] la scienza, la ragione nella quale l’uomo moderno ha riposto la sua fede è, parlando rigorosamente, solo la scienza fisico-matematica e subito dopo, appoggiata ad essa, più debole [oggi non più nda] ma beneficiando del suo prestigio, la scienza biologica. Insomma, mettendole insieme entrambe, quella che si chiama la scienza o ragione naturalistica. La natura è una cosa, una grande cosa composta da molte cose minori. Ebbene, quali che siano le differenze tra le cose, esse hanno tutte una caratteristica radicale in comune: il semplice fatto che le cose “sono”, hanno un essere. E questo significa non soltanto che esistono, che ci sono, che sono lì, ma che possiedono una struttura o consistenza fissa e data. [...] Questa consistenza fissa e data una volta per sempre è ciò che di solito intendiamo quando parliamo dell’essere di una cosa. Un altro nome per esprimere questo è la parola natura. E il compito della scienza naturale consiste nello scoprire sotto le mutevoli apparenze quella natura o struttura permanente. Quando la ragione naturalistica si occupa dell’uomo, cerca, conseguentemente con se stessa, di mettere allo scoperto la sua natura. [...] Ma si dà il caso che siamo a questo punto da trecento anni e che tutti gli studi naturalistici sul corpo e sull’anima dell’uomo non sono serviti a chiarirci nulla di ciò che sentiamo come più*

<sup>cxxxiii</sup> Vedi nota x.

strettamente umano, di ciò che ciascuno di noi chiama la sua vita che, intrecciandosi con le altre, forma la società, la cui sopravvivenza crea il destino umano.<sup>cxxxiv</sup> Il prodigio che la scienza naturale rappresenta come conoscenza di cose contrasta brutalmente con il fallimento della stessa scienza naturale nei confronti di ciò che è propriamente umano. L'umano sfugge alla ragione fisico-matematica come l'acqua da un canestro.[...] L'uomo non può più aspettare.<sup>cxxxv</sup> [...] La scienza deve risolvere oggi i suoi problemi, e non arrivare alle calende greche. Se i suoi metodi attuali non sono sufficienti per dominare oggi gli enigmi dell'universo, sarebbe conveniente sostituirli con altri più efficaci. Ma la scienza corrente è piena di problemi lasciati intatti perché incompatibili con i metodi. [...] La scienza è piena di "ucronismi", di calende greche.[...] Tutto il mio pensiero filosofico è nato da quest'idea delle calende greche.<sup>cxxxvi</sup>

Altro aspetto più antropologico e sociologico che il filosofo spagnolo considera negativo nell'evoluzione delle scienze moderne (o meglio nell'evoluzione delle comunità scientifiche moderne - cioè dei gruppi umani che si dedicano espressamente alle scienze naturali- a lui contemporanee) è la necessaria *ultraspecializzazione* che è divenuta, per Ortega, però miopia, distacco dalla realtà radicale, perdita di vitalità e perdita di vigenza.<sup>cxxxvii</sup> Del resto, uno degli obiettivi della sua opera era anche cercare di "risvegliare" gli scienziati, far sì che la scienza ritornasse in loro come credenza vivente, che uscissero dalle loro torri d'avorio (Ortega chiama questo aspetto "terrorismo da laboratorio"), perché se è vero che «non si può sognare di produrre scienza senza specializzazione e senza che centinaia di uomini vivano assortiti e

<sup>cxxxiv</sup> Attenzione che questo passaggio sulla società che crea il destino umano potrebbe anche essere interessante per cercare di capire nel sistema orteghiano chi crea o come si genera il destino individuale, cioè la "missione", la "vocazione", il "carattere". Aspetto, come abbiamo visto, problematicamente aperto.

<sup>cxxxv</sup> Questa idea dell'uomo impaziente, che non può aspettare, in questo passaggio è sicuramente contestualizzato rispetto al momento storico, all'oggi di Ortega scrivente. Ma c'è una nota in *La ribellione delle masse* che - seppur associata al lato positivo della nascita della società di massa (l'aumento della vita nel mondo), quindi storicizzata - ha un sapore essenzialista rispetto all'uomo: «Proprio perché il tempo vitale dell'uomo è limitato, proprio perché l'uomo è mortale, deve trionfare sulla distanza e sulla lentezza», p. 73.

<sup>cxxxvi</sup> Appendice C del volume di Ortega *Il tema del nostro tempo*, cit.

<sup>cxxxvii</sup> *ibid.*, p. 166.

come assenti dall'attualità» è anche vero che «la nuova situazione esige che quest'uomo, senza perdere la sua concentrazione, riesca ad uscire da se stesso per occuparsi della realtà che lo circonda».

Ma perché questo? Perché Ortega non è un vitalista irrazionalista e gli uomini di scienza (intesi qui come scienziati della natura) sono comunque uomini di ragione, pensiero, riflessione, analisi e dovrebbero uscire dal loro "stordimento" e ritornare ad essere "belligeranti", soprattutto in campo sociale «in quanto da cinquant'anni la società in quanto tale è dominata esclusivamente dall'influenza di uomini irrazionali». <sup>cxxxviii</sup>

Con la nostra prospettiva attuale possiamo vedere che le scienze della natura, soprattutto per i campi scientifici e tecnologici che possiamo individuare con i prefissi *nano / bio / info / neuro*, pian piano arriva anche a "calendarizzare le calende greche" (mi si conceda il gioco di parole). Ma forse alcuni dei problemi e dei misteri posti da Ortega e sentiti dall'umanità non potranno mai effettivamente trovare una risposta esistenzialmente soddisfacente da queste scienze a cui, comunque, l'umanità deve molto (quindi deve molto a se stessa come natura vitale pensante; e qui cadiamo forse in uno dei suddetti misteri radicali).

Continuando col discorso di questo capitolo, se dovessimo vedere agli ultimi sviluppi della filosofia occidentale, potrebbe apparire per alcuni aspetti paradossale e controintuitivo che uno dei tributi più significativi a certi concetti ontologici ed estetici (in senso ampio, quindi gnoseologici se non anche epistemici) del pensiero di Ortega provenga da uno degli esponenti - anche se *sui generis* - del cosiddetto *new realism*.

<sup>cxxxviii</sup> *ibid.*, p. 167. Ma per quale motivo, secondo Ortega, la scienza sarebbe in pericolo e invece la filosofia no? Possiamo trovare risposta a p. 113 de *La ribellione delle masse*, in cui troviamo queste due frasi: «La filosofia non ha bisogno né di protezione, né di attenzione, né di simpatia da parte delle masse. Conserva il suo carattere di perfetta inutilità, e in tal modo si affranca da ogni soggezione all'uomo-massa. [...] Ma le scienze sperimentali hanno certo bisogno della massa, nella stessa misura in cui essa ha bisogno di loro, sotto pena di soccombere, giacché un mondo senza fisica, senza chimica non potrebbe permettere l'esistenza della quantità di uomini oggi esistenti», poi procede l'argomentazione.

«Tra i filosofi che tendono a ridurre l'importanza della relazione essere umano-mondo probabilmente nessuno è più radicale di Graham Harman», con queste parole viene presentato G. Harman da Sarah De Sanctis e Vincenzo Santarcangelo nell'introduzione al volume *I nuovi realismi*.<sup>cxxxix</sup> Nello stesso testo, parlando della filosofia del pensatore statunitense, conosciuta come *Object-Oriented Ontology* (in sigla OOO), i curatori del volume, nelle circa tre pagine di presentazione ad essa dedicate, ne ricostruiscono per sommi capi i nuclei fondanti creando una breve rassegna delle influenze e delle "distanze-vicinanze" filosofiche: le critiche al realismo metafisico e al realismo scientifico (accusati di minare dal basso gli oggetti), le critiche all'empirismo di Hume e al trascendentalismo di Kant (accusati di minare gli oggetti dall'alto), i debiti e le differenze rispetto ad Husserl e Heidegger.

Ora, qui viene fatto dai curatori del suddetto volume un torto (sicuramente non volontario) piuttosto significativo ad Ortega - il quale è, tra le altre cose, fortemente critico verso il pensiero di Cartesio come molti altri neorealisti, ricordiamoci cosa dice «L'uomo non è *res cogitans*, ma *res drammatica*. *Non esiste perché pensa, ma, all'inverso pensa perché esiste*». <sup>cxli</sup>

Ortega viene dimenticato o tralasciato in quella sede anche se Harman, nel suo testo basilare, dichiara un debito maggiore verso il pensatore madrilenos sia rispetto ad Husserl sia rispetto ad Heidegger. Il torto (non voluto) viene attuato forse a causa di una specie di *damnatio memoriae* collegata proprio alla circostanza di Ortega di essere uomo di Spagna in un certo periodo storico. Oppure - e lo scrivente propende più per questa motivazione - perché in realtà per il "postmodernismo" era più facile rapportarsi (in positivo o negativo) con le filosofie di Husserl, Heidegger (se vogliamo Nietzsche), mentre il sistema aperto di Ortega risulterebbe (sarebbe risultato) molto più difficoltoso da "maneggiare" in un'ottica postmoderna<sup>cxli</sup> o anche di pensiero debole, quindi potremmo dire che un certo accantona-

<sup>cxxxix</sup> Op. cit.

<sup>cxli</sup> In *Il tema del nostro tempo*, «Prologo per i Tedeschi», cit.

<sup>cxli</sup> Questo aspetto può considerarsi una conferma indiretta alla tesi di Ferracuti che chiosa un

mento nasce anche da ciò e quindi dal non essere stato “di moda” per diversi decenni fra le “scuole” di pensiero prevalenti nella società filosofica continentale (oltre che, forse, ad alcune spigolosità e posizioni non in linea che il politicamente corretto da parte di Ortega,<sup>cxlii</sup> ma quest’ultimo discorso cade se pensiamo anche solo alla biografia di Heidegger).

Torniamo però al paradosso di apertura.

Come può essere possibile che Ortega, il filosofo che si riconosce nella massima “io sono io e la mia circostanza” e proclami l’inscindibilità della diade soggetto-oggetto, venga indicato dallo stesso Harman - pensatore che radicalmente nega qualsiasi status privilegiato alla diade soggetto umano-oggetto (in termini orteghiani potremmo dire “io” e “circostanza”) - dicevamo venga indicato non solo fra i suoi punti di riferimento, ma addirittura che Ortega, con un suo testo del 1914, venga definito sempre da Harman un riferimento ineludibile?

Ci dedicheremo tra poco al tentare di sbrigliare questo paradosso, intento diamo testimonianza del fatto che, per Ortega, nel volume *I nuovi realismi*, ci sia stata nelle

quadro di sintesi sul pensiero del filosofo madrileno così: «Credo che questa linea di pensiero sia sostanzialmente originale dentro la filosofia contemporanea, e in particolare ritengo che Ortega diverga profondamente da Heidegger»: G. Ferracuti, *Ortega y Gasset*, cit. L’originalità più rilevante di Ortega, a parere dello scrivente, si collocherebbe non tanto negli aspetti di antropologia storica, quanto nell’impianto ontologico e nel correlato sistema gnoseologico / epistemico, come emerge del resto già nelle pagine del testo citato. Ecco, anche perché, a parere dello scrivente sempre Ferracuti in *Difesa del nichilismo*, a p. 191, fa un’affermazione che lui stesso, potremmo dire, prende con le pinze: «Si noterà il carattere del tutto particolare dell’opposizione orteghiana alla modernità, legata a un atteggiamento più post-moderno (per dirla con un’espressione attuale, peraltro assai impropria) che di nostalgia per il pre-moderno». Bisognerebbe capire quanto questa espressione sia impropria di per sé e quanto sia impropria per parlare del pensiero di Ortega.

<sup>cxlii</sup> Sulla forte “versatilità” del pensiero orteghiano in chiave politica si può vedere Walter Ghia, «Sulle ambiguità ideologiche di Ortega y Gasset», *Il Politico*, vol. 46, no. 3, 1981, pp. 405–26. Ma non si può tacere su tre fatti filologicamente incontrovertibili: a) innumerevoli sono i passaggi orteghiani in difesa del liberalismo e della democrazia parlamentare, b) diverse sono le critiche al rivoluzionarismo sia di matrice collettivista che fascista della prima metà del Novecento tese a smascherarne la “falsità” rivoluzionaria, c) ci sono alcuni dei passaggi in cui emerge una cultura di matrice maschilista/misogina.

pagine di presentazione dedicate ad Harman un'immeritata dimenticanza. Vediamo le parole di Harman.

In *Ontologia Orientata agli Oggetti*,<sup>cxliii</sup> una nuova teoria del tutto il filosofo statunitense scrive:

*Ancora più importante [di altri studi riferiti in precedenza nda], per la OOO, è un saggio sulla metafora scritto dal filosofo spagnolo José Ortega y Gasset (1883-1955) [si tratta di Saggio di estetica a mo' di prologo nda]. Attualmente, Ortega y Gasset non è più letto come un tempo nel mondo anglofono, forse perché è stato spesso associato a Jean-Paul Sartre e agli esistenzialisti: un movimento culturale dominante nel secondo dopoguerra, ma che ha visto progressivamente ridurre il proprio prestigio quando sono saliti alla ribalta Derrida, Foucault e altri pensatori francesi postmoderni. Eppure Ortega ha avuto un profondo impatto sulla filosofia dei Paesi di lingua spagnola, ed è stato un autore dallo stile affascinante, inserito più volte nella rosa dei candidati al Nobel per la letteratura. A mio avviso, il suo saggio giovanile sulla metafora è il testo più importante che abbia mai scritto; ciò nonostante è piuttosto atipico rispetto alla sua produzione.<sup>cxliv</sup> [...] [segue spiegazione di quest'ultima frase] Eppure il suo saggio sulla metafora, scritto a mo' di prefazione di una raccolta di poesie del 1914, va nella direzione opposta [a quella che Harman ritiene lo sviluppo posteriore del pensiero orteghiano]. Qui il giovane Ortega ci offre un capolavoro poco noto nella tradizione [realista in corsivo] della filosofia, in cui sia gli esseri umani che gli oggetti non umani non vengono considerati correlati tra loro, bensì come entità dotate di vite autonome ugualmente piene.*

Proseguendo in ben 16 pagine piuttosto dense dedicate agli sviluppi delle idee e dei concetti orteghiani contenuti nel saggio/introduzione sulla metafora (in un

<sup>cxliii</sup> G. Harman, *Ontologia Orientata agli Oggetti, una nuova teoria del tutto*, Carbonio Editore, Milano 2021 L'edizione originale in inglese è del 2018, Penguin Books, London.

<sup>cxliv</sup> A parere dell'autore di questo intervento, tale considerazione è parzialmente valida. Emergono impostazioni, metodologiche e concetti in diverse opere di Ortega che si ricollegano a quel saggio e che si collegano anche ad alcuni presupposti fondamentali della OOO. Resta confermata però la distanza con il fulcro ontologico orteghiano "io sono io e la mia circostanza", ribadito e sottolineato da Harman stesso.

paio di note si precisa di non condividere alcuni tratti misogini là espressi da Ortega) - 16 pagine per di più collegate ad uno dei pilastri concettuali della OOO, l'oggetto quadruplo-, Harman<sup>cxlv</sup> inoltre scrive:

*La grande innovazione introdotta da Ortega nel saggio sulla metafora è stata quella di dimostrare la cruciale importanza in ambito artistico della cosa in sé. Si tratta di un punto fino a cui nemmeno l'estetica kantiana si è mai spinta [...]. Sebbene nel campo della filosofia della mente siano ancora in atto battaglie colossali su quale tipo di descrizione - se quella in prima o in terza persona - debba avere la superiorità, già nel 1914 Ortega aveva previsto l'inutilità di questa disputa. Non è né il punto di vista in prima né quello in terza persona che ci permette di avvicinarci maggiormente alla vera intimità delle cose al di là di tutte le descrizioni: ciò che Ortega sta cercando, invece, è quello che una volta ho definito l'aspetto delle cose alla "persona zero", intendendo con questo la loro realtà a prescindere da qualsiasi osservazione o introspezione.*

E più oltre:

*Mi soffermo a lungo su questo saggio non soltanto per il suo interesse intrinseco, ma anche perché è stato il primo a piantare il seme della OOO nella mia mente, in un'età in cui non avevo ancora letto il più famoso Heidegger. Ci capita forse due o tre volte nella vita di leggere qualcosa che ci colpisce non solo per la sua potenza e per il suo fascino, ma anche perché racchiude un paradosso cruciale, che contiene in sé il segreto di molte altre cose, se solo riuscissimo a cogliere il senso del suo mistero. Il saggio sulla metafora di Ortega ha rappresentato per me la prima esperienza di questo tipo di*

<sup>cxlv</sup> Visto l'argomento di questo intervento, la libertà di scelta, va segnalato che entro le suddette pagine di Harman troviamo anche questo passaggio: «In un certo senso, siamo chiaramente esseri fenomenici: possiamo essere testimoni delle azioni degli altri quanto delle nostre, e si potrebbe persino arrivare a dare un'esauritiva spiegazione delle cause dell'agire altrui che finirebbe per ridicolizzare il concetto stesso di libero arbitrio. [...] ma la vita morale è possibile solo perché percepisco dentro di me anche una profonda libertà noumenica, attraverso la quale posso abbandonare e sfidare quei dogmi, talvolta privi di fondamento, che sono alla base dei gruppi e delle condizioni cui appartengo»; il filosofo statunitense qui sta parlando di Kant, ma non sentite echeggiare (direi anche proprio rombare) meccanismi e concetti orteghiani quali "circostanza", "vigenza", "eroe"?

*riflessioni per comprenderne appieno tutte le implicazioni.*

In più:

*Pur avendo consigliato il testo di Ortega a molti miei conoscenti nel corso degli anni, c'è tra loro che non ci ha trovato nulla di interessante, e mi ha ringraziato del suggerimento quasi solo per pura formalità. Ma io personalmente lo considero uno dei più importanti saggi filosofici mai scritti, fondamentale in ambito ontologico almeno quanto in quello estetico.[segue spiegazione del perché di questa affermazione].*

Per finire con questa:

*Nelle pagine precedenti, ho sostenuto che a Ortega sia totalmente sfuggita l'asimmetria della metafora, ma abbia colto, anche se solo per metà, la sua teatralità. Al contrario del primo, per comprendere questo secondo punto mi ci sono voluti non diciotto, ma ben ventotto anni! [segue spiegazione, oltre all'argomentazione della centralità della teatralità per giungere a cogliere un oggetto reale].*

Quindi è innegabile che Ortega vada annoverato fra i precursori e i “padri” putativi della OOO di Harman, se non anche come il più importante. Non merita, dunque, di essere trascurato o tralasciato ricordando solo Heidegger e Husserl (e Kant e Hume), in questo caso specifico.

Per quanto riguarda il paradosso, lo potremmo giustificare con un'evoluzione o un cambiamento del pensiero del giovane Ortega che lo abbia poi portato su posizioni più correlazioniste, però sui *generis*. Quindi Harman si collega solo al giovane Ortega e lo vede negli anni seguenti viaggiare verso un'ontologia in cui all'uomo viene concessa un'importanza ontologica del 50% (“io sono io e la mia circostanza”), aspetto che il filosofo statunitense contesta già a Kant. Ma rimane un fatto, riscontrabile dalla lettura di diverse delle opere basilari di Ortega, che all'interno del concetto di “circostanza” non troviamo solo il mondo delle scienze dello spirito, ma anche quello delle scienze della natura, ed esiste una radice realista del pensiero

orteghiano ontologico ed estetico che permane nello sviluppo del suo sistema aperto. Non è questa la sede per sviluppare un'argomentazione articolata della precedente considerazione, si indicano però in nota le pagine di *Il tema del nostro tempo* (con i prologhi per gli Spagnoli e per i Tedeschi) in cui emergono punti di supporto alla stessa e altri spunti con analoga funzione rintracciabili nel presente intervento.<sup>cxlvi</sup>

Ma come non chiudere l'intervento principale con quella che è la chiave ermeneutica metodologicamente più autenticamente orteghiana rispetto alla sua stessa opera, chiave che ci fa supporre - ben lungi però da una lettura di tipo "psicanalitico" - che molto dell'antropologia storica e dell'analitica vitale sviluppata attorno alla "realtà radicale" sia comprensibile solo alla luce di una conoscenza del suo "io e la sua circostanza", cioè di come il soggetto umano Ortega abbia svolto la sua funzione di filtro e selezione rispetto agli infiniti elementi che la realtà gli ha imposto:

*Non ci sono quindi molte possibilità che un'opera come la mia, che, sebbene di scarso valore, è molto complessa, strapiena di segreti, allusioni, elisioni, profondamente intrecciata a tutta una traiettoria di vita, trovi l'animo generoso che si sforzi di capirla veramente. Opere più astratte che, per gli scopi che si propongono e per il loro stile, sono slegate dalla vita della persona da cui sono scaturite, possono essere più facilmente assimilate, in quanto richiedono un minore sforzo interpretativo. Ma ogni pagina qui raccolta riassume tutta la mia esistenza fino al momento in cui è stata scritta, e, giustapposte, rappresentano la melodia del mio destino personale.*<sup>cxlvii</sup>

<sup>cxlvi</sup> Alcune pagine con enunciati in cui emerge la radice realista: 18, 60, 61-63, 73, 81, 89, 94, III, 132.

<sup>cxlvii</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 13. Ma non dobbiamo meravigliarci se a p. 57 Ortega dirà: «Non è stata quindi nessuna considerazione di origine personale a farmi arrivare all'idea che la realtà fondamentale è la vita, cioè il semplice evento della lotta tra un uomo e le sue circostanze, ma vi sono giunto guidato dai problemi stessi che la filosofia si poneva allora»; una lotta perenne fra Ortega stesso e le sue personali circostanze.

*Appendice. Mie ignoranze o*

Non essendo uno specialista del pensiero orteghiano ed ancor meno della critica e degli studi sul pensiero orteghiano, partendo quindi da un vasto campo di ignoranza sullo stesso, per più esperti e ferrati molte delle mie considerazioni, perplessità, osservazioni critiche potrebbero risultare: a) automaticamente risolvibili entro il “sistema aperto” di Ortega o entro le ermeneutiche dello stesso; b) trascurabili travisamenti o fraintendimenti concettuali o terminologici; c) spunti o problematiche interessanti. Essendo legittime e fondate tutte le tre opzioni, chiaramente l’auspicio è che osservazioni etc. del presente intervento ricadano prevalentemente nella categoria c).

*Appendice. Mie ignoranze I: “Credenza vigente”*

Ci sono due aspetti relativi al concetto di “credenza vigente” che vorrei fare emergere come interessanti. Uno di questi è una domanda: Cosa differenzia una “credenza vigente” da un “luogo comune”?<sup>cxlviii</sup> Il secondo, invece, è un parallelismo processuale che mi sembra si possa porre fra la “credenza vigente” di Ortega e il “paradigma scientifico” come definito da Khun (o per restare entro le discipline storiche, parleremmo di paradigma storiografico).

Sulla teoria orteghiana relativa alle “credenze vigenti” o “vigenze”, ricollegandosi al suddetto parallelismo, o meglio analogia con il processo individuato / elaborato da Khun, si pone la questione se possano esistere o meno società in cui non ci siano almeno alcuni dogmi sociali, alcune istanze collettive, dei principi storici

<sup>cxlviii</sup> In *La ribellione delle masse*, a p. 53, si legge: «Adesso, invece, la massa ritiene di avere diritto d'imporre e dar vigore di legge ai suoi luoghi comuni da caffè», in che modo posso distinguere un luogo comune da una “vigenza”, nel momento che il “luogo comune” diventa vigenza in un’epoca storica, entro una data società? Ci sono dei criteri qualitativi e valutativi che mi permettono di fare questa distinzione? Su cosa si poggiano?

vigenti a prescindere dalla “vitalità” (e rimane sempre aperta la questione dei chi giudica su questa vitalità). O anche, possiamo dire, se non esistano sempre entro queste società - come *minimo comune denominatore* fra tutti i soggetti o i gruppi sociali - alcuni dogmi sociali etc. In altri termini la proposta da discutere / argomentare sarebbe questa: non possono esistere società senza “vigenze” attive, ancor meno società che hanno prodotto uno stato, indifferente poi se le “vigenze” siano vitali o non vitali, anche nelle fasi di passaggio da una vigenza ad un’altra nuova e alternativa. In altre parole il trono su cui siede una “credenza” finché resta “vigenza” non è mai vacante, ma non solo -il tasso di vitalità non è un elemento centrale di una “vigenza”, ed infine il trono della “vigenza” è sempre in gioco, ma non resta mai vuoto.

Anche perché potremmo ipotizzare (o rintracciare storicamente) situazioni sociali in cui si disarticolano le “vigenze” precedenti e se ne costruiscono nuove con parti delle vecchie, ipotizzare quindi che non cessi mai una vigenza, ma evolva. Oppure potrebbe accadere che grazie a nuovi strumenti di comunicazione interpersonale e di fissazione di unità di memoria su supporti durevoli, le vigenze in parte si sedimentino e consolidino maggiormente (*scripta manent*) o in parte cambino ed evolvano molto più velocemente. In questo ultimo caso il brodo di coltura culturale (scusate il gioco di parole) sarebbe più ribollente e verrebbero ricombinati, fusi o evaporerebbero più velocemente gli ingredienti in gioco. Ma perché ci sia zuppa, ci deve essere sempre una certa quantità di acqua, quest’acqua potrebbe essere il suddetto *minimo comun denominatore*, cioè quella che potremmo chiamare “vigenza zero”.

Se fosse così, allora potremmo avere gruppi di soggetti umani che fanno capo ad istituzioni od organizzazioni in cui c’è una “credenza vigente” A e altri in cui c’è una “credenza vigente” B - le quali potrebbero essere o totalmente estranee l’un con l’altra o completamente in contrasto o parzialmente in contrasto, inseriti nella medesima società. Anzi, costituenti delle vertebre della stessa società. Quindi potremmo ipotizzare una società in cui le “vertebre” che la sorreggono e strutturano culturalmente e funzionalmente (ma anche da un punto di vista della filosofia della

“ragione vitale”) rendono ancora vitali credenze diverse e se studiamo il singolo gruppo come una micro-società, queste credenze sono pienamente vigenti. Quindi queste credenze vigenti, sussistenti in istituzioni magari molto antiche, non sono emergenti o vigenti complessivamente per la società intera, ma non sono neanche “inautentiche” e, quindi, non sono ancora diventate inutilizzabili o fattori negativi e frenanti entro gruppi umani organizzati (che sono poi la vera base biologica delle vertebre sociali).

Un esempio di questa problematica può essere la situazione di vigenza del *correlazionismo* entro il seno della comunità filosofica continentale europea contrastante con la vigenza *realista-naturalista* più complessivamente presente entro il mondo contemporaneo della conoscenza e della cultura scientifiche europee (e potremmo dire anche dell’intera società occidentale) in merito alla dicotomia *realismo-antirealismo*. Bastino due passaggi tratti da alcuni libri o interventi di recente pubblicazione, ristretti alla tipologia di discorso filosofico, e che descrivono tale situazione evidenziando la “vigenza” filosofica e la “vigenza” sociale complessiva. Nel primo brano troviamo la descrizione della “vigenza” *correlazionista* nella comunità filosofica europea del XX secolo, che si estende anche al XXI secolo (la pattuglia *neorealista* è ancora minoritaria):

*Laddove la filosofia analitica si è sempre dimostrata attenta al dibattito realismo versus antirealismo, nei circoli continentali il semplice fatto di proporre un simile dibattito era visto come una sorta di volgare gaffe [...] Questo perché la filosofia continentale era [ed è ancora oggi prevalentemente nda] correlazionista [...]. Prima del 2002 nessuno, nella tradizione filosofica continentale [diciamo nel XX secolo nda], si professava realista se non usando il termine a mo' di stratagemma etimologico. Questi filosofi davano per scontato che il problema del realismo fosse uno pseudo-problema: dal momento che [per essi nda] non possiamo concepire gli esseri umani senza mondo o il mondo senza esseri umani, l'unica cosa che si può concepire è una correlazione primigenia o un rapporto tra i due. [...]. Se un filosofo rifiuta una posizione di tipo realista non può trattare questo gesto a mo' di un cliché malamente formulato, come Husserl, Heidegger e la maggior parte dei loro seguaci purtroppo hanno fatto. Piuttosto, deve sposare una posizione correlazionista oppure una apertamente idealista. Il*

*terreno comune dei realisti speculativi è il rifiuto di tutte le posizioni correlazioniste[...].<sup>cxliv</sup>*

Nel secondo brano troviamo la descrizione della “vigenza” *realista-naturalista* nell’intera società occidentale del XXI secolo:

*Oggi il panorama scientifico-culturale è caratterizzato da un marcato naturalismo filosofico, termine, quest’ultimo, che rimanda all’idea secondo la quale non esista null’altro che non sia riconducibile alla natura fisica, con le sue forze e le sue leggi. Tale persuasione di fondo impatta sul modo con cui l’uomo pensa se stesso: non tanto, come ovvio, perché lo considera parte di quella natura in cui è immerso, ma perché lo riduce a null’altro che natura. Da questo punto di vista, infatti, reale è solo ciò che è riconducibile alla dimensione empirica e descrivibile attraverso le scienze della natura. Tutto il resto, tutto ciò che rivendica un’esistenza sovra-naturale -un tempo avremmo detto trascendente- è, per definizione, irreali.<sup>cl</sup>*

Continuiamo sul binario della nostra ipotesi e facciamo il passo successivo.

Non essendo possibile storicamente una situazione di tradizione non più vigente (come ipotizzato), bensì una situazione di travaso di potenziale di vigenza da tradizione (sorta come innovazione) ad altra tradizione (rimasta ad esempio minoritaria nella società intera, ma maggioritaria entro dei gruppi o delle comunità) o altra innovazione (sorta grazie a qualche “eroe”), ecco che ci troviamo di fronte alla coesistenza di più tradizioni. Queste innovazioni / tradizioni coesistenti possono essere fra esse radicalmente alternative, debolmente alternative, complementari, simili e in concorrenza etc. etc. Quella vigente (perché abbiamo ipotizzato che debba essere sempre presente) risulta più o meno salda nella sua posizione e più o meno corrosa o attaccata da altre credenze, quindi si possono accendere maggiormente i

<sup>cxliv</sup> G. Harman, «Lo stato di salute del realismo speculativo», in Sarah De Sanctis (ed.), *I nuovi realismi*, Bompiani, Firenze-Milano 2017.

<sup>cl</sup> In L. Grion, *Chi ha paura del post-umano*, cit.

contrasti.<sup>cli</sup> Forse l'uomo moderno non sarebbe tanto definibile come il frutto di un'assenza di vigenza o di crollo della vigenza medioevale, quanto come frutto della fine di un forte monopolio di una credenza vigentissima di matrice religiosa, che però perdura in certe vertebre sociali e in alcune parti della società anche se perde il monopolio complessivo. Ecco perché è possibile allora dire che «[...] il Medioevo non ha niente in comune con queste utopie astratte [ci si riferisce alla tradizionalità descritta dai tradizionalisti, in realtà frutto della modernità], perché nel medioevo vero, in un'aula universitaria freddissima per l'assenza di riscaldamenti, nominalisti e tomisti si scaldavano polemizzando come disperati e lanciando scomuniche come oggi si squalifica per due giornate un giocatore di calcio».<sup>clii</sup> E per quegli uomini lo scontro storicamente vissuto era per far prevalere la propria "vigenza", o al limite un pezzo di vigenza potenzialmente o effettivamente differenziabile del più grande *habitus* mentale medioevale.

Non possiamo nasconderci che le perplessità attorno al concetto di "vigenza" nascono anche perché la società - in termini orteghiani - presenta delle "vertebre", inoltre ogni singolo soggetto partecipa a più dimensioni sociali, Ferracuti rimanda al concetto di più "mondi" entro la medesima società,<sup>cliii</sup> ricoprendo ruoli e status diversi a seconda dei contesti e dei momenti. L'articolazione e la complessità della società restano davanti a noi, e la "vigenza" porrebbe essere a volte un minimo comune multiplo, altre un massimo comun denominatore. Ma di ciò è già stato detto in un capitoletto precedente.

Resta poi - *last but not least* - la questione se quella di "credenza vigente" o "vigenza" non sia un'altra entità metafisica o categoria metastorica, tradendo forse parte dell'impianto metodologico orteghiano, almeno per come viene reso nel saggio *Difesa del nichilismo* per quanto riguarda le diverse linee storiografiche e le diverse filosofie della storia e chiaramente la concezione generale della storia (già

<sup>cli</sup> p. 74 in Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, cit.

<sup>clii</sup> In G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, cit.

<sup>cliii</sup> *ibid.*, p. 180.

averne una significa, comunque astrarre e selezionare - concettualizzare -, rispetto alla “realtà radicale”).

*Appendice. mie ignoranze 2: “Autenticità”*

Nel *Prologo per i Tedeschi* ci sono due passaggi che accostati evidenziano una crepa metodologica nel “sistema aperto” orteghiano rispetto all’antinomia autentico-inautentico:<sup>cliv</sup>

*Il povero essere umano invece si trova in una posizione difficilissima. Perché è come se gli venisse detto: “Se vuoi realmente essere, devi necessariamente [in corsivo nel testo] adottare una forma di vita molto determinata. Ora tu puoi - se vuoi - non adottarla e decidere di essere una persona diversa da ciò che devi essere. Ma allora, sappilo, finisci per non essere più niente, perché non puoi veramente essere se non quello che devi essere, il tuo autentico essere”. La necessità umana è il terribile imperativo di autenticità. Chi liberissimamente non lo esegue, falsifica la sua vita, la [dis-vive in corsivo nel testo], si suicida. Ne risulta quindi che siamo invitati a ciò cui siamo obbligati.*

Poco più oltre, parlando delle due generazioni di filosofi tedeschi del 1840 e del 1855, si dice:

*Ma il non trovare la propria forma di vita può rientrare nel destino tragico di una generazione. Non c’è dubbio! È quanto mai evidente il fatto che esistono generazioni che riescono ed altre che falliscono, in tutto o in parte. Ebbene, uno degli ingredienti principali della forma della vita è il repertorio di idee sull’universo, la filosofia. Le due generazioni del 1840 e del 1855 dovettero vivere con una filosofia che non era la [ loro in corsivo]. Questa filosofia presa in prestito fu il neokantismo. In altri casi la non autenticità è una colpa, ma in questo caso era un destino. La cosa migliore, che quegli uomini potevano essere, era essere neokantiani.*

<sup>cliv</sup> pp. 36 e 37 in Ortega y Gasset. *Il tema del nostro tempo*, cit.

Sulla base di quali considerazioni Ortega può dire che in questo caso la “non autenticità” era un destino e, quindi, non una colpa. Se quegli uomini hanno optato per la “cosa migliore” che potessero essere (cioè neokantiani), date le loro “circostanze” imm modificabili e non dipendenti da loro stessi, non possono essere considerati come viventi una vita inautentica. Se hanno abbracciato il loro “destino”, facendo la scelta giusta (la scelta con la “S” maiuscola è andata a buon fine) sono stati “autentici” e la loro generazione non ha fallito, in quanto era per “circostanza” una generazione di transizione che ha vissuto appieno la sua “missione”. Non ci può essere - a rigor di logica, anzi a rigore di ragione storica-, nel sistema orteghiano, l’inautenticità senza colpa o meglio non può mancare la responsabilità del soggetto umano libero di scegliere - ammesso che lo sia effettivamente - (e operando una generalizzazione Ortega trasferisce lo stesso meccanismo ad un’intera generazione, e in questo caso la generazione è quella dei filosofi neokantiani nati nel 1840 e nel 1855; si aprirebbe un discorso problematizzante anche sul concetto di “generazione”: In che dimensione spaziale? In che società e in che rapporto all’intera società? Possono esistere “spaccature” tali - o “estraneità” tali - entro una generazione a tal punto da parlare di coesistenza di “generazioni” orteghianamente intese nel campo della medesima generazione anagrafica?).

Il Problema rimane sempre della stessa natura, se si parla di “colpa” ci deve essere chi giudica; chi giudica un’esperienza storica si basa su dei concetti, i concetti nel sistema orteghiano sono degli “estratti” della realtà. A questo punto, se non voglio cadere nel totale relativismo e nella totale arbitrarietà, devo capire come costruire dei concetti veritieri e corrispondenti alla realtà, che mi permettano di giudicare (cioè decidere, cioè scegliere). In Ortega, però, ogni “realtà radicale” è fonte di un punto di vista con uno status positivo di veridicità sulla realtà. Ci restano, allora, solo tre opzioni possibili per stabilizzare la situazione: a) metodo condiviso b) intersoggettività<sup>clv</sup> c) potere previsionale verificabile / falsificabile delle teorie. In effetti,

<sup>clv</sup> Sui punti a) e b) si possono leggere le pp. 174 e 175 dell’edizione citata di *Il tema del nostro tempo*;

nel campo che interessa a Ortega (psicologico, antropologico, storicistico, vitalistico... e alla fine inevitabilmente ontologico e gnoseologico) il punto c) permane il nodo debole. Ma «Ortega era fermamente e motivatamente convinto che la ragione storica fosse una forma nuova e più completa di ragione»<sup>clvi</sup> e alla luce di questa “ragione storica” (che era in origine “ragione vitale”) era anche fortemente convinto della possibilità previsionale<sup>clvii</sup> nel campo storico (aggiungiamo noi, di conseguenza, antropologico, sociologico e psicologico, quest’ultimo aggettivo nel senso che avrebbero utilizzato i neokantiani di Marburgo<sup>clviii</sup>).

Torniamo però al problema del giudicare su autenticità-inautenticità. Non solo ci si pone innanzi la questione dei “concetti” (potremmo dire criteri, parametri, - per chi vuole intendere “descrittori e indicatori”-) alla base del giudizio, non solo questi “concetti” sono di natura valoriale,<sup>clix</sup> ma questione ancor più basilare

in particolare per lo status delle idee (invenzioni e gioco intraumano e soggettivo; passaggio da invenzione a rivelazione; il trascendente e l’impatto di questo con ciò che siamo e ciò che immaginiamo di essere).

<sup>clvi</sup> G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, cit., p. 273.

<sup>clvii</sup> A tal punto che dedica un intero capitolo de *Il tema del nostro tempo*, il II, alla previsione del futuro, e più volte tornerà sul concetto di leggi oggettive presenti sia entro la sfera del soggetto individuale, sia entro il mondo reale; ma, come altre volte dando un colpo al cerchio e uno alla botte, dirà anche, a p. 106 de *La ribellione delle masse*: «Non credo nell’assoluta determinazione della storia. Al contrario, ritengo che ogni esistenza, e dunque anche quella storica, si componga di puri istanti, ciascuno dei quali è relativamente indeterminato rispetto al precedente, per cui la realtà oscilla [...] Questa incertezza metafisica conferisce a tutte le manifestazioni vitali quella loro inconfondibile qualità di vibrazione e trepidazione». Risulta chiaro che centrali in questa affermazione sono l’aggettivo “assoluta” e l’avverbio “relativamente”, pensiamoli proiettati alla questione della *libertà di scelta*, ed ecco che corriamo di nuovo lungo un binario che non si è né lanciato nel tunnel del determinismo né si è perso nelle innumerevoli diramazioni del grande snodo dell’indeterminismo.

<sup>clviii</sup> C’è una frase troppo bella sui neokantiani di Marburgo, frase che non aggiunge nulla al nostro discorso, ma vale da sola per far capire come si possa rendere un clima culturale con una singola similitudine: «Quei maestri neokantiani somigliavano ai drusi del Libano, che non sono [forse qui andava inteso fanno nda] proseliti perché, secondo loro, per essere drusi bisogna esserlo stati tutta l’eternità». In *Il tema del nostro tempo*, cit.

<sup>clix</sup> Si segnala sulla questione della partecipazione alla formulazione e definizione dei “valori” entro una società - nel contesto di una teoria complessiva dei bisogni - A. Heller, *La filosofia radicale*, Il Saggiatore, Milano 1979. Nell’occasione vi segnaliamo una frase che probabilmente sarebbe piaciuta ad Ortega: «Perciò possiamo affermare che il bisogno di filosofia nella sua autenticità trova

risulta la seguente: Chi è il giudice? Chi lo designa e lo legittima? Chi decide che la mia vita sia autentica o inautentica?

Inoltre, nel momento in cui la vita reale è “verità radicale” e anche storicamente sviluppabile come costruzione di un bio-architetto o bio-grafo («siamo tutti dei romanzieri») come un susseguirsi di istanti e un susseguirsi di scelte presenti che condizionano il futuro individuale, perché non potrebbe essere autentica un’opzione che preveda dei “destini”, delle “missioni”, delle “vocazioni” che possono cambiare o possono essere diversi fra loro e correre in parallelo? Delle vocazioni che sono riferite ad un singolo soggetto umano e allo stesso tempo plurime? Sulla base di cosa io non posso essere uomo massa in certi ambienti, contesti, settori ed invece eroe in altri? Se la libertà di scelta è fortemente condizionata dalle mie “circostanze” e io scelgo di non seguire un binario / destino, compio una scelta inautentica verso me stesso, ma autentica rispetto alle circostanze?

Chi è, allora, il giudice? Davanti a quale tribunale mi devo presentare affinché sia dotato di giurisdizione e legittimità rispetto ai risultati della mia “libertà di scelta” nel decidere? Chi può dirmi: hai fatto una scelta autentica o inautentica? Rispetto a cosa? Per restare nel sistema orteghiano: autentico rispetto al filo rosso / canovaccio del mio io (“vocazione”) o rispetto alle “circostanze”<sup>clx</sup> (necessità e mondo dato, che in fin dei conti sono la base delle “verità” che percepisce ogni soggetto e della “realtà” multi-prospettica).

*soddisfazione solo nella ricezione completa. O viceversa: il bisogno di ricezione completa rappresenta il bisogno rivolto alla filosofia in generale: il bisogno di pensiero vissuto» (p. 43).*

<sup>clx</sup> Paradigmatico di questo è il caso del “cattolico” che Ortega stesso descrive in una nota in *La ribellione delle masse*: «Il cattolico non è autentico in una parte del suo essere - in quello che ha, lo voglia o no, di uomo moderno - poiché intende rimaner fedele a un'altra parte effettiva del suo essere, ossia la sua fede religiosa. Questo significa che il destino del cattolico e in se stesso tragico. Nell'accettare questa parte di inautenticità compie il proprio dovere». Si tratta di un cortocircuito analogo a quello dei neokantiani di Marburgo. Solo che qui a cedere sono le “circostanze” moderne, mentre nel primo caso a cedere sarebbero le “missioni” individuali. In queste situazioni c'è anche una criticità relativa al concetto di “vigenza” in una società e per una generazione. Si veda capitoletto «Appendice. Mie ignoranze I» del presente articolo.

Se il mio progetto di vita fosse mangiare bene, bere meglio, divertirmi, non fare del male a nessuno, seguire il motto “vivi e lascia vivere”, non approfondire o analizzare se il mio stile di vita corrisponda effettivamente alla morale del motto, rispondere al minimo alle responsabilità che mi provengono dal contesto sociale, e facessi le mie scelte (con la “s” maiuscola e minuscola) in linea con questo filo rosso, inoltre se le “circostanze” e le “vigenze” indicassero come virtuosa, invece, una vita di sacrifici, doveri, ascetismo, mortificazione del corpo etc., una vita totalmente opposta alla mia scelta individuale, sarei un “eroe” che vive una vita “autentica”?

Rimane aperto il punto del miglioramento per l’essere “eroico”, potrei sempre divertirmi nel cercare casualmente il miglior cocktail a base di mango.

Tutte queste domande possono trovare molteplici risposte, inoltre sono domande su cui - come avrebbe detto il primo Wittgenstein - molto più conveniente sarebbe stato il tacere, in questo caso proprio il tacere dell’autore di questo intervento.

Però, rimanendo entro il sistema aperto orteghiano e utilizzando la sua terminologia, toccano un nodo concettuale e teorico centrale: il tandem soggetto-oggetto, “io e la mia circostanza”, le scelte che sorgono dal rapporto indissolubile fra i due elementi, la dimensione dell’autenticità rispetto al dover decidere (scegliere).

Che basti il fattore coerenza con se stessi? Ma la coerenza a volte è una prigione che ci costruiamo da soli, un’astrazione.

Oppure: libertà di scelta come libertà di cambiare sempre rotta e sentirsi egualmente autentici e soddisfatti (forse un eccesso dire felici).

Libertà di non doversi specializzare mai: per 10 anni arte, per 10 anni politica, per 10 anni storia e storiografia, per 10 anni il mondo della follia, per 10 anni filosofia, per 10 anni giardino e bosco, per 10 anni il mondo dell’insegnamento, il tutto in un intreccio inscindibile.

Ma sono io a scegliere o sono le mie circostanze?

Fra le poche cose sicure è che nella nostra vita da esseri umani (psicobiologica, ontologicamente alienante e alienata rispetto alla realtà, paradossalmente trascendente verso quella stessa realtà da cui ci siamo alienati da soli a causa di un caso

evolutivo, intersezione fra mondo naturale e -sua stessa escrescenza- mondo spirituale) ci abbeveriamo fin dalla nascita a quella che potremmo chiamare “la fontana dei miti, degli dei e degli antenati” (se dovessimo richiamare il lessico di Ortega, questa fontana coinciderebbe con gran parte di ciò che è “circostanza”) e -volenti o nolenti-, per esaltarli o deprecarli, per negarli o affermarli, per minarli o difenderli, per assolutizzarli o relativizzarli, per fondarli o gettarli in pasto alla scepsi, ci dobbiamo fare i conti, con più o meno problemi e con più o meno difficoltà.

#### *Appendice. Mie ignoranze 3: “Natura dell’uomo”*

Le tematiche toccate da Ortega nel corso del suo itinerario di riflessione filosofica, le problematiche affrontate e le soluzioni da lui proposte, in rapporto al contesto storico in cui ha operato, hanno portato gli storici della filosofia (se è mai possibile distinguerli dai filosofi) a classificarlo e collocarlo entro il campo delle filosofie dell’esistenza o dell’esistenzialismo sviluppatosi nella prima metà del XX secolo in Europa. Come Heidegger, abbiamo già visto che anche Ortega negava legittimità a questa definizione, forse anche perché è una generalizzazione concettualizzante insoddisfacente e come tale “nemica” dello stesso metodo orteghiano. Resta più che evidente, però, che egli dichiarò esplicitamente che il fulcro della sua riflessione sia questo: «[...] *la vita - nel senso di vita umana, e non di fenomeno biologico*<sup>clxi</sup> - è il fatto

<sup>clxi</sup> Facendo il gioco dei “se e dei ma”, se Ortega non avesse scritto quell’inciso in quel modo «nel senso di vita umana, e non di fenomeno biologico», ma lo avesse formulato così «nel senso di vita biologica, e quindi anche di quella particolare vita che definiamo umana» e a cascata avesse mantenuto una coerenza su questo punto, forse sarebbe oggi uno dei filosofi più letti e non parleremmo di *damnatio memoriae*. Invece riporterà più volte la barra sulla rotta di un umanesimo antropocentrico, ma si riaffacciano spesso spunti collegati ad una prospettiva di sincretismo psicobiologico, si veda ad esempio la nota a p. 76 ne *Il tema del nostro tempo*: «I termini “biologia”, “biologico” vengono usati in questo libro - tranne particolari eccezioni - per designare la scienza della vita, intesa come una realtà rispetto alla quale la differenza tra anima e corpo sono secondarie». Questa considerazione giocata sul “se e ma” riceve sostegno anche dal fatto che l’etologia ha ormai chiaramente attestato che oltre alla specie *homo sapiens sapiens* nell’ambito della biosfera del nostro pianeta coesistono diverse specie

radicale, e che la vita è circostanza». Dunque il fulcro della riflessione è la “ragione vitale” applicata all’umano inteso come tandem inscindibile di soggetto umano-oggetto, individuo umano-mondo; il tema è da un punto di vista storico-classificatorio innegabilmente “esistenziale” (anche se poi risulterà - giocoforza - estetico, ontologico, gnoseologico, metafisico).

Dobbiamo anche ricordare che il metodo di Ortega per raggiungere la verità e la connessa sfuggevole e mai interamente sovrapponibile realtà, si basa sul sottrarre, sul fare “un passo indietro” rispetto a tutta la tradizione filosofica precedente (uno rispetto alla fenomenologia, alcuni rispetto al razionalismo, innumerevoli rispetto all’idealismo).<sup>clxii</sup>

“Ragione vitale”, “ragione storica”, “io e le mie circostanze”, “vocazione”, “autenticità – inautenticità”, “dottrina della prospettiva”, “verità e realtà” non identiche e sovrapponibili, sono tutti concetti ideati e/o sviluppati da Ortega per riuscire a cogliere la verità sulla realtà dell’uomo, singolo (e in modo riflesso dell’uomo in società), ecco perché per lui la realtà radicale è “io e le mie circostanze” inteso come un accadimento assoluto (nel senso proprio di *absolutus omni re*, in quanto unica *res* esistente).

Lui era convinto di averli trovati dall’analisi storica (“psicologica”, antropologica e sociologica) del passato e del suo presente, in antitesi all’intellettualismo, sotto qualsiasi forma pensabile si presentasse. Voleva dare pienezza filosofica alla vita nella sua globalità, senza operare artificiali astrazioni verso qualsivoglia direzione (ecco perché la “Ragione e l’Intelletto” illuministi e positivisti dovevano

viventi che: a) vedono degli oggetti in modo strumentale e li utilizzano come strumenti b) vivono in società la cui complessità richiede una qualche forma di linguaggio c) hanno linguaggi in parte diversi fra i vari gruppi della medesima specie d) trasmettono informazioni e usi fra generazioni diverse e fra individui diversi e) uccidono membri della medesima specie senza motivi collegati al controllo del territorio, di riproduzione o di alimentazione.

<sup>clxii</sup> In Il tema del nostro tempo, cit: «Bisogna procedere in senso inverso [rispetto al filosofo idealista *nda*]: al momento di partire alla ricerca di ciò che [veramente c’è in corsivo], o realtà radicale, è necessario fermarsi, non andare avanti, non fare alcun [nuovo in corsivo] passo intellettuale, ma al contrario rendersi conto che ciò che veramente c’è è questo: un uomo che cerca la realtà pura, ciò che è dato» (p. 63).

diventare storicamente e biologicamente “ragione<sup>clxiii</sup> e intelletto”, parti né meno importanti né più importanti di un tutto che era la “ragione vitale”, collegata alla “realtà radicale” composta dal rapporto inscindibile fra un “io” e le “sue circostanze”). Forse si era dato un obiettivo in effetti irraggiungibile, perché l’unico metodo “radicale” per attenersi alla “realtà radicale” da lui scoperta sarebbe stato tacere ed esclusivamente vivere, addirittura non pensare, ma per quell’animale particolare che è l’essere umano ciò sarebbe un’impresa titanica in quanto contro la sua stessa natura (ricordiamoci dell’accento di proposta presente nel presente intervento di considerare la cultura, il “mondo dello spirito” - e in connessione il linguaggio e la socialità - come escrescenza della facoltà di pensare intesa come frutto dell’evoluzione e della lotta per la sopravvivenza dell’*homo sapien sapiens* in senso strettamente biologico, sia per colonizzare nuovi habitat sia per sopravvivere al suo più terribile predatore: altri membri della sua stessa specie).

A questo punto Ortega, forse, ci direbbe che ipotizzare una *natura* umana risulterebbe già un’incrostazione concettuale da argomentare e discutere ragionevolmente e con metodo. Ma questa è un’ipotesi e per di più smentita dallo stesso sistema aperto orteghiano, in quanto da diversi suoi passaggi si evince (sia tramite affermazione che negazione o contrasto) che una pur minima natura umana esista (ed anzi debba esistere altrimenti, come vedremo subito, cadrebbero molte colonne dell’architettura filosofica costruita dal pensatore spagnolo).

Ortega, quindi, seppur caratterizzandola in termini di assenza, imperfezione, non sufficienza, delinea tassello su tassello - forse *obtorto collo*<sup>clxiv</sup> - una *natura* umana. Questi sono i suoi tratti salienti, li riferiamo al “soggetto umano”:

<sup>clxiii</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 175 «Per me è ragione in senso vero e rigoroso ogni azione intellettuale che ci mette in contatto con la realtà, attraverso la quale ci imbattiamo nel trascendente».

<sup>clxiv</sup> *ibid.*, p. 169, al termine della denuncia del fallimento della “ragione naturale” troviamo: «Oggi sappiamo però che tutti i prodigi, in principio inesauribili, delle scienze naturali si arresteranno sempre di fronte a quella strana realtà che è la vita umana. La causa deve essere profonda e radicale, forse niente meno che questa: l’uomo non è una cosa, è falso parlare della natura umana, l’uomo non ha natura». Qui nasce una delle perplessità verso alcune delle fondamenta del sistema orteghiano, in quanto si elabora una considerazione metafisica (anche se in negativo, il fatto che l’uomo non abbia una natura) tramite

a) incomunicabilità di fondo tra un soggetto umano e un altro<sup>clxv</sup>, ma allo stesso tempo nella vita spontanea c'è una inevitabile tensione altruistica verso l'altro soggetto umano.<sup>clxvi</sup>

b) comunicazione intrasoggettiva molto faticosa, ardua, frutto di attività immaginativa e concettuale.<sup>clxvii</sup>

una previsione-profezia sul fallimento perenne delle scienze naturali nello studio dell'uomo, aspetto storicamente non verificabile. La prospettiva dell'autore del presente scritto è, piuttosto, che la natura (biologica, quindi connessa strettamente ad un supporto materiale) stessa dell'uomo come animale ultra-NON-specializzato lo abbia portato a sviluppare storicamente un'escrescenza "spirituale" (connessa alla triade corpo-cervello-mente) che è spiegabile in un'ottica di sincretismo psicobiologico. Sull'idea della mancanza di una natura umana per Ortega troviamo anche la conferma in G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, cit., p. 203: «Costitutivamente innaturale, l'uomo è inadatto e inadattabile, e per questo tenta di adattare l'ambiente alle sue esigenze, cercando di trasformare il mondo presente in un altro mondo». Ora, in realtà, l'uomo è biologicamente da inserire fra le specie animali meno specializzate. Quelle più specializzate dominano in nicchie ristrette ed esclusive (pensate ad esempio al koala e alla sua dieta monocolturale, l'eucalipto - letale per altre specie animali-), ma sono anche quelle meno diffuse sul pianeta e meno adattabili rispetto a cambiamenti climatici, catastrofi naturali o disastri ambientali. La specie *homo sapiens sapiens*, quindi, è fra quelle più capaci ad adattarsi ai cambiamenti di habitat e anche a migrare (il tardigrado è - insieme all'uomo - un altro eroe della diffusione planetaria). Su questa situazione umana si innesta e si intreccia lo sviluppo evolutivo del cervello umano e la nascita/sviluppo delle facoltà intellettuali (ricordiamoci della triade corpo-cervello-mente); dunque ad una carenza originaria di specializzazione morfologica e funzionale generale, si associa e si innesta uno sviluppo neuro-cerebro-mentale che diventa vincente in termini evolutivi, permette all'uomo di attrezzare se stesso e modificare l'ambiente, porta anche (o si associa a..., in un circolo virtuoso) a specializzazioni e modifiche morfologiche e funzionali, ad esempio per articolare il linguaggio o per ospitare il cervello ipertrofico. Dunque l'uomo è sicuramente naturalmente inadatto a dominare entro una nicchia che richiede specializzazione, ma poi diventa naturalmente adatto per dominare a livello planetario fra le specie animali (con i pro, i contro, i limiti e le precisazioni, le cronologie, le problematiche a questo fatto e a questa affermazione connessi). Il discorso qui fatto presuppone, in parte, la visione della cultura, del "mondo dello spirito" come escrescenza dell'evoluzione biologica che ha portato alla nascita e allo sviluppo nell'uomo di una facoltà di pensiero sui generis rispetto ad altre specie.

<sup>clxv</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., pagine 10, 11, 12.

<sup>clxvi</sup> *ibidem* (se non diversamente specificato, nelle note all'elenco delle caratteristiche della natura umana per *ibidem* si intende *Il tema del nostro tempo*), . 121. Si veda anche pagina 12 de *La ribellione delle mass*, cit.

<sup>clxvii</sup> *ibidem*, p. 11.

c) un soggetto umano agisce sempre in un contesto dato che a lui resiste e si oppone, in una “circostanza” di cui egli è “prigioniero”.<sup>clxxviii</sup>

d) per un soggetto umano gli altri soggetti umani fanno parte della circostanza; considerarli “persona” paritaria è un processo difficile, non automatico.<sup>clxxix</sup>

e) il soggetto umano ha un’idea di eternità come contrapposto al suo essere asservito ad un contesto spazio-temporale per un tempo limitato; da ciò condizione di dolore.<sup>clxxx</sup>

f) il soggetto umano deve fare sempre qualcosa perché il suo essere è ontologicamente incompleto; in questo l’essere umano è totalmente diverso da oggetti inanimati e animali.<sup>clxxxi</sup>

g) il soggetto umano che deve sempre fare qualcosa è necessariamente costretto a scegliere che cosa fare.<sup>clxxxii</sup>

h) il soggetto umano attua una scelta che è libera, può dire sì o no al suo destino.<sup>clxxxiii</sup>

i) il soggetto umano attuando la scelta di abbracciare o meno il suo destino (“missione”, “vocazione”) è responsabile del vivere autenticamente o inautenticamente.<sup>clxxxiv</sup>

l) il soggetto umano può vivere una vita autentica o inautentica.<sup>clxxxv</sup>

<sup>clxxviii</sup> *ibidem*, pp. 13, 18, 53, 54.

<sup>clxxix</sup> *ibidem*, pp. 11, 17.

<sup>clxxx</sup> *ibidem*, pp. 11, 53, 54.

<sup>clxxxi</sup> *ibidem*, pp. 14, 96. Inoltre a p. 139 de *La ribellione delle masse*, cit.: «[...] l’uomo è, gli piaccia o no, un essere costretto per costituzione a cercare un’istanza superiore».

<sup>clxxxii</sup> *ibidem*, p. 94.

<sup>clxxxiii</sup> Si vedano tutti i primi capitoli di questo intervento. In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 51.

<sup>clxxxiv</sup> Si vedano tutti i primi capitoli di questo intervento. In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 123, qui si trova una attestazione di debito verso Nietzsche, a p. 125 verso Goethe e Nietzsche insieme. Si vada anche dal testo di G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, p. 174, riferimenti allo scritto giovanile *Idee su Pío Baroja*.

<sup>clxxxv</sup> Si veda «Appendice. Mie ignoranze 2: “Autenticità”» di questo intervento. In *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 15, 67.

m) la libertà del soggetto umano è tale solo quando può opporsi a qualcosa di necessario.<sup>clxxvi</sup>

n) il soggetto umano ha sviluppato la capacità di pensiero per reagire alle circostanze e alla sua particolare condizione ontologica di massima incompletezza; anche rispetto al suo ambiente è possibile per lui spostarsi, muoversi;<sup>clxxvii</sup> l'enigma della vita del soggetto umano è comunque insolubile.<sup>clxxviii</sup>

o) il soggetto umano ha assolutamente bisogno della verità,<sup>clxxix</sup> ecco perché il soggetto umano è l'habitat per la nascita e lo sviluppo della cultura;<sup>clxxx</sup> solo le masse e le collettività possono vivere senza verità.<sup>clxxxi</sup>

<sup>clxxvi</sup> Si vedano tutti i primi capitoli di questo intervento. In *Il tema del nostro tempo*, cit., pp. 15, 16.

<sup>clxxvii</sup> Si veda p. 202 di G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset*, cit., la prima citazione da *Una interpretación de la historia universal*.

<sup>clxxviii</sup> *ibidem*, pp. 17, 18, 65, 94, 99.

<sup>clxxix</sup> *ibidem*, pp. 49, 87. Attenzione, su questo punto si registra però un'apparente differenza di prospettiva, a pagina 152, *B-Tesi per un sistema di filosofia*, Ortega afferma che la conoscenza è una "teoria" e come tale subentra nella storia umana dopo la "religione", e sottolinea che sono entrambe frutto di una circostanza e fase storica. Identico discorso vale per la filosofia, come forma particolare di conoscenza. In realtà in questo elenco di elementi che si riscontrano in Ortega e che andrebbero a comporre una natura umana si parla di capacità di pensiero e bisogno di verità, bisogno dato da quella che potremmo dire "incompletezza ontologica consapevole" dell'uomo. Quindi non si parla di conoscenza, religione, filosofia, scienza etc.

<sup>clxxx</sup> *ibidem*, p. 103, su questa considerazione si innesta la forte e costante critica di Ortega all'intellettualismo che è il sintomo più grande del fatto che la cultura si sia, col procedere della storia, oggettivata e contrapposta alla soggettività che l'ha creata, cioè alla vitalità. Si notino le forti analogie fra il processo descritto da Marx in relazione all'oggettivazione del "lavoro" e l'oggettivazione della "cultura" nel sistema orteghiano, entrambi i processi si legano ad un meccanismo di alienazione. Dal testo di G. Ferracuti, *Difesa del nichilismo*, p. 174, risulterebbe che Ortega abbia esplicitamente ragionato sul processo di alienazione nel testo *Idee su Pío Baroja*.

<sup>clxxxi</sup> *ibidem*, p. 49, su questo punto si innesta una considerazione che Ortega scrive così, *en passant*, ma che se la prendessimo sul serio aprirebbe una grossa questione sulla differenza antropologica fra "eroe" e "uomo massa" che potrebbe apparire ontologica: «Le masse e le collettività possono infatti vivere senza verità: non sono né bisognose né capaci di essa. Questo fa sospettare che le masse e le collettività non sono l'uomo oppure sono soltanto un modo strano e carente dell'essere umano. Chi lo sa?». Ma a p. 75 si conferma che la diade eroe-massa è inseparabile, al pari di quella soggetto-oggetto o se vogliamo io-circostanza.

p) il soggetto umano si rapporta con la realtà filtrando e selezionando ciò che sono gli infiniti elementi che compongono la realtà;<sup>clxxxii</sup> arriva così a diverse forme di sapere.

q) le forme di sapere prodotte dal soggetto umano divengono idee, teorie, credenze<sup>clxxxiii</sup> le quali possono svilupparsi (oggettivarsi) in vigenze ed imporsi allo stesso soggetto umano come elementi della sua “circostanza”.

r) tutti i punti precedenti fanno del soggetto umano un soggetto storicamente fondato sul passato individuale e collettivo; funzione del ricordo e dell’integrazione (in positivo o in negativo).<sup>clxxxiv</sup>

Perché possiamo dire che questi aspetti compongono una teoria sulla *natura* umana? Perché a differenza di molti altri concetti - e di molti altri fenomeni descritti dai precedenti concetti - a cui Ortega attribuisce una dimensione storica e quindi di storicità (in senso di differenziazione rispetto all’essere della natura), gli aspetti, i processi, le dinamiche presenti in elenco sembrano godere di uno status *atemporeale*, in quanto operanti nell’uomo (individualmente e in società) a prescindere dalla circostanza storicamente data.

<sup>clxxxii</sup> *ibidem*, p. 132. Attenzione che qui Ortega dice: «Questa è la funzione del soggetto, dell’essere vivente, nei confronti della realtà cosmica che lo circonda». Intanto perché specifica “dell’essere vivente”? O anche, perché dice “soggetto”, quando avrebbe potuto dire solo “essere vivente”, intendendo così con il collegamento al termine “vita” (quindi il “vivente”) solo la vita umana, come specificato già in altre parti dei suoi scritti? Ecco che c’è una sbavatura che ci riporta al testo del 1914 sulla metafora. Qui ci si potrebbe allargare a tutto il campo della materia vivente, in *strictu* senso biologico. Si veda il capitolo «Alcuni spunti e concetti [...]» di questo intervento.

<sup>clxxxiii</sup> Anche la conoscenza è per Ortega una “credenza” che da un punto di vista cronologico nello dispiegarsi della storia umana sorge fra la maturità della “religione” e la nascita della “filosofia”.

<sup>clxxxiv</sup> Qui troviamo il grande cortocircuito sulla questione *natura* umana, in quanto proprio per la sua natura il soggetto umano è intimamente storico e non perché sia senza natura; «La storia è la realtà dell’uomo. Non ve n’è altra. In essa l’uomo è arrivato a essere così com’è. Negare il passato è assurdo e illusorio, perché il passato è “la natura dell’uomo, che torna al galoppo”», in *La ribellione delle masse*, cit. p. 25. E ancora «L’unica differenza radicale tra la storia umana e la “storia naturale” è che la prima non può mai ricominciare [...] L’uomo, grazie alla sua capacità di ricordare, accumula il proprio passato, lo possiede e se ne serve. L’uomo non è mai un primo uomo: comincia subito a esistere su un certo livello di passato accumulato. Questo è il tesoro unico dell’uomo, il suo privilegio e il suo segno distintivo», p. 39.

Orbene, tutto ciò da dove deriva? Mistero insolubile, divinità, sostanza, essenza, natura o trova radice nell'esplicazione di una cosa chiamata dall'uomo DNA<sup>clxxxv</sup> e la sua espressione in un dato ambiente planetario? L'ultima risposta per ora è quella parzialmente verificabile/falsificabile, resta il fatto che da dove e come si sia arrivati a questa molecola alla base di tutte le forme di vita da noi conosciute è l'ennesimo passo da compiere; oppure, semplicemente, ci sono alcune domande che non vanno in realtà rivolte alla scienza.<sup>clxxxvi</sup>

Ortega ci direbbe che vanno sicuramente poste alla filosofia, perché: «*La filosofia nasce , quindi, come un “fare” necessario per l'uomo che si trovava a conoscere, cioè a credere che [ciò che c'è in corsivo] gli consente, con i suoi propri mezzi intellettuali, con ciò che solitamente si chiama [senso latu in corsivo] “ragione”, di orientarsi nella sua vita. La pluralità di verità prive di connessione o in antagonismo tra loro che l'uomo trova nel conoscere costituisce un costante richiamo a una certezza o verità radicale. La ricerca di quest'ultima è la filosofia.*»<sup>clxxxvii</sup>

In conclusione, l'ultima appendice sulle ignoranze dell'autore di questo intervento - in relazione al pensiero orteghiano - non avrebbe potuto avere altro argo-

<sup>clxxxv</sup> Sul tema declinato in versi si segnala -per i curiosi- e andando contro ogni norma di buona creanza citazionistica il testo di S. Wulf *Sintetic in mut* (friulano e traduzione in italiano), pp. 7 e 8 di *Ventoschegge e bulloni, -viaggiando tra- Mediterraneo, Trieste 2014*; versione in friulano rivista nel 2021, in traduzione italiana: «*Io ti devo avvisare (x3) / che nella vita si deve tirare avanti, / tira avanti (x4), / e quando ti sembra di non riuscirci, / allora, / scorri, scorri, trascinati e corri / intorno a quello che vien fuori / lo creiamo noi questo mondo difficoltoso / con i nostri pensieri / con le nostre parole / con la nostra logaritmica idea pan-produttiva / sempre attiva e per giunta di corsa / inaffiata da un idealismo del cazzo / Ma questa è solo una delle solite menate / No. Questo mondo difficoltoso / lo hanno votato e creato simbolicamente / sfidando tredici e più versi / e sette, mai più, giornate di creazioni perdute / lo hanno preparato, lo hanno votato e creato simbolicamente / forse divinità monoteiste / e di sicuro DieNNeitÀ sparpagliate in giro / E allora che cosa ti resta? Ti resta solo una cosa: / il tuo plebiscito interiore / o lasciare o prendere, tu. / Si deve fare una scelta. / Un aut aut maledetto che hanno chiamato sinteticamente / vita (essere al mondo)*». Ora, al momento della stesura di questo pezzo l'ignoranza dell'autore su Ortega y Gasset era totale, senza riserva alcuna.

<sup>clxxxvi</sup> Ma torniamo, così, alla conclusione del capitoletto «Alcuni spunti e concetti [...]» di questo intervento.

<sup>clxxxvii</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 153.

mento che la *natura umana*, perché l'approccio del filosofo spagnolo è sicuramente umanistico, antropocentrico, storico, esistenziale; quindi trova l'oggetto di analisi e il suo fulcro nella presenza dell'uomo in questo mondo.

Ma non potremmo terminare veramente con Ortega se non ci ritrovassimo da lui guidati come dei funamboli -tra le altre anche un po' danzanti- su una corda tesa in un equilibrio che è sì equilibrio, ma estremamente precario:

*Ma allora, da dove dobbiamo trarre quella nuova rivelazione di cui l'uomo ha bisogno? Secondo me non ci sono dubbi: dall'unica cosa in cui fino ad ora non si era riusciti a scoprirne ragione. Dall'uomo stesso. Non dalle sue idee sulle cose neppure da quelle sulla sua stessa "natura", ma dalla sua realtà. La realtà dell'uomo, l'umano dell'uomo, non è il suo corpo e neanche la sua anima, ma quello che gli accade è la sua vita. L'uomo infatti non ha natura, ma ha... storia.[...]L'uomo non ha un essere: non è nulla di fisso e di determinato. [...] La sua essenza sono proprio le sue incessanti e intense emozioni, perpetue peripezie che, proprio per questo, non possono essere definite, ma solo raccontate. Ma questa è la nuova forma di ragione -la ragione narrativa o "storica"- e sarà questa a mettere l'uomo nuovamente in tremendo contatto con una realtà trascendente, quella del suo destino.<sup>clxxxviii</sup>*

Conclusioni in forma poetica su alcune atmosfere del pensiero orteghiano

*Il saggio*

*(orteghianamente: dell'eroe contemplativo).*

E il saggio paguro se ne andò dicendo:

“Pensare di sapere è sapere poco,

ma la via è ormai aperta.

Sapere veramente fa male,

<sup>clxxxviii</sup> In *Il tema del nostro tempo*, cit., p. 176.

Sapere di non sapere fa peggio,  
...ma ciò che disintegra  
è sapere tutto questo  
ed essere condannati a pensare.”  
la sabbia, com'era ovvio, annuì.

*Il nostro affanno.*  
(orteghianamente: per il nostro quehacer)

Il gatto ride  
del nostro affanno,  
perché conosce  
verità più assolute.

È risaputo come  
cani e uomini  
siano abbastanza simili  
nella loro ignoranza.

Ma è, inaspettatamente,  
il gabbiano  
che governa il tutto,  
poiché può staccarsi dal terreno.<sup>clxxxix</sup>

<sup>clxxxix</sup> Entrambi i testi sono tratti da S. Wulf, *Ventosegge e bulloni, -viaggiando tra- Mediterraneo, Trieste, 2014.*





*Guerra e dominio nel XXI secolo*

*Massimo Piermarini*

*La storia degli USA come storia della guerra di aggressione*

Da opposte visioni politiche storici conservatori e teorici antimperialisti convergono nel segnalare la seduzione che la guerra sugli USA e il carattere catastrofico

delle loro ultime imprese militari.<sup>i</sup> Gli Stati Uniti, nati da una guerra di indipendenza contro la Gran Bretagna, hanno trascorso la maggior parte della loro esistenza a fare la guerra. La storia militare degli Usa dice infatti che la loro presenza bellica nel mondo in conflitti e guerre di varie dimensioni non ha avuto uguali. Altrettanto noto è il livello di violenza della loro vita sociale e dell'apparato di repressione statale, rivolta prevalentemente nei confronti della popolazione nera, sotto forma di carcere e di violenze mortali e di tutte le minoranze ed in generale della popolazione in condizioni di emarginazione. Dal 1776 al 2020 gli Usa hanno trascorso soltanto 18 anni in pace. La maggior parte dei conflitti, soprattutto dopo il 1945 li ha visti come protagonisti di aggressioni ai danni di altri popoli in nome dei loro interessi e su questi conflitti hanno costruito, più o meno, un ruolo di superpotenza egemone gendarme del mondo.<sup>ii</sup>

Nel dispositivo della macchina statale americana la *Gewalt*, la riduzione del potere ad esercizio della violenza brutale, cioè la forma più primitiva di manifestazione del potere, rivolta all'interno e all'esterno, si iscrive al primo posto. Per questo verso la forma statale americana rappresenta oggettivamente un'involuzione della civilizzazione occidentale, che ha visto compiersi progressi e conquiste liberali con la riduzione e l'esclusione progressiva della violenza come strumento principale dell'azione politica, sostituita da patti e costituzioni che garantivano le libertà fondamentali e contemplavano un riconoscimento dei diritti dei senza potere e delle identità diverse dalla propria. In questo senso è d'obbligo affermare che gli USA, dal punto di vista strettamente comparativo, non sono molto diversi da una società

<sup>i</sup> Il militarismo è una caratteristica strutturale della politica americana secondo A. Bacevich, che sottolinea la difficoltà del progetto americano di conformare il mondo ai propri desideri, che condanna gli Usa a "guerre perpetue" per soddisfare le sue idee di libertà senza limiti e senza fine. (cfr. id., *Washington Rules Americas Path to Permanent War (American Empire Project)*, Metropolitan books, 2010). Sull'aggressività militare degli Usa cfr. Vijay Prashad, *Proiettili a stelle e strisce. Il libro nero dell'imperialismo*, Feltrinelli, Milano 2021.

<sup>ii</sup> D. Harvey, *The new imperialism*, in trad. francese, *Le nouvel imperialisme*, Le prairies ordinaires, Paris 2010, cap. II.

tribale e militare, supportata però da una potente macchina da guerra ramificata su scala mondiale e da un'organizzazione economica di pari livello.

D'altra parte un semplice paragone storico tra la Rivoluzione americana del 1776 e la Rivoluzione d'Ottobre 1917 suggerisce conclusioni interessanti. Nati da una rivoluzione per l'indipendenza gli USA hanno fin dai primi anni della loro esistenza scelto la guerra e la violenza come strumento principale della loro politica nei confronti di altri Stati. All'opposto la Rivoluzione d'Ottobre ha interrotto e combattuto la guerra mondiale attraverso la rivoluzione, il rovesciamento dello zarismo e la nascita di uno Stato operaio.<sup>iii</sup>

### *Insegnamenti della storia*

Nel corso degli ultimi decenni gli Usa hanno sempre puntato sulla superiorità della loro economia e del loro apparato tecnologico come carta vincente in tutti i conflitti. Le loro guerre si sono presentate sempre come esibizione delle armi più potenti e dei sistemi tecnologici più sofisticati. Nel corso delle loro campagne di guerra hanno privilegiato l'uso di attacchi aerei e missilistici su obiettivi importanti ma qualche volta sono stati costretti anche ad affrontare il nemico sul suo terreno. Anche in questo caso, si pensi alla seconda guerra in Irak, si sono affidati alle più avanzate tecnologie e al coordinamento delle azioni di terra con l'aeronautica e la missilistica, sulla base anche di una organizzazione di *intelligence* e di guerra dell'informazione di alto livello.

<sup>iii</sup> Basti rileggere alcuni documenti storici dei due paesi quali il *Decreto sulla pace* sovietico e i *14 punti di Wilson* per convincersene.

*L'ossessione del nemico*

Gli Usa nel corso della loro storia sono stati sempre più sedotti dalle avventure belliche e ossessionati dall'idea del nemico che minaccia la loro integrità. A partire dagli Anni Novanta, cioè dopo l'eclissarsi dell'Unione sovietica, sembra abbiano sostituito l'ideologia anticomunista della guerra fredda e il timore dello spettro del comunismo con quella che vede nell'islamismo politico delle organizzazioni terroristiche l'avversario principale fonte di tutte le ansie americane. La dottrina Bush (giugno 2002) della *guerra preventiva*, attribuendo importanza decisiva all'azione unilaterale nei confronti delle minacce alla sicurezza al di là di qualsiasi frontiera, da parte di organizzazioni o di Stati, ha di fatto decretato l'inizio di una *guerra infinita*, motivata dall'estensione della democrazia, della libertà e della sicurezza degli Stati uniti e del mondo e ha costituito la "giustificazione" della guerra in Iraq e in Afghanistan. La guerra globale al terrorismo ha visto in effetti la prima applicazione su larga scala in Afghanistan, il cui conflitto era già iniziato nel 2001. Si presentava come una guerra difficile, senza obiettivi militari precisamente determinabili da colpire. Le operazioni riguardavano soprattutto azioni di rappresaglia su obiettivi indeterminati, spesso su civili. L'uso della forza nelle operazioni militari, affidate sul terreno a milizie retribuite dai comandi Usa risultava illegittima secondo il diritto internazionale. Il nesso di responsabilità tra i responsabili dell'attentato dell'11 settembre alle Torri gemelle e il regime dei Talebani risultava inesistente.

*Gli insegnamenti della guerra in Afghanistan*

Ma in Afghanistan hanno fallito.<sup>iv</sup> Il loro fallimento è politico, militare, diplomatico, logistico. A che cosa è imputabile? Soprattutto alla sottovalutazione

<sup>iv</sup> V. Gastone Breccia, *Missione fallita. La sconfitta dell'Occidente in Afghanistan*, Il Mulino, Bologna 2020.

dell'avversario in un conflitto non convenzionale o di guerra asimmetrica. In altri termini allo scarso valore attribuito al fattore umano e di conseguenza alla media qualità degli uomini che avevano a disposizione così come all'incapacità di coordinare obiettivi raggiungibili, forze necessarie e condizioni per conseguirli, come ha segnalato l'ex segretario di Stato e abile stratega Kissinger.

Certo è che l'esito della guerra in Afghanistan riveste un'importanza notevole dal punto di vista della filosofia della storia e dell'analisi politica globale e segna un passaggio epocale nella storia del XXI secolo. In primo luogo smentisce la narrazione circa la "fine della storia" di F. Fukujama<sup>v</sup> con la vittoria definitiva del capitalismo e dell'ordine politico internazionale guidato dai valori dell'Occidente. Si registrano eventi inediti e processi che possono prodursi al di fuori della cabina di regia mondiale e contro i disegni imperiali di una superpotenza, cambiamenti inattesi che rivoluzionano i rapporti di forza in un'intera area geopolitica e la politica mondiale. Qualcosa di imprevisto ha scompaginato tutte le aspettative e ha smentito, smascherandolo, il carattere ideologico della rappresentazione offerta dal sistema mediatico sull'andamento della politica mondiale e dei conflitti in corso.

In secondo luogo, e questo appare ancora più importante, viene smentita la tesi dell'uscita di scena del conflitto e della violenza armata dalla storia, sostituiti dall'adesione ai valori condivisi e all'organizzazione economico-sociale occidentale, corroborata da interventi locali "per consolidare la pace e la democrazia". Con buona pace di tutte le anime pie la storia continua ad essere storia dei conflitti e il XXI secolo si conferma essere, come il XX, un'epoca di massacri e di guerra totale, con il coinvolgimento di milioni di civili.

In altri termini l'evidenza storica conferma la definizione classica dell'analisi leninista dell'imperialismo come l'epoca delle guerre e delle rivoluzioni, in un quadro

<sup>v</sup> Nel saggio *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Francis Fukuyama considerava la democrazia e il capitalismo liberali come il punto finale della storia. Gli Usa adoperarono la loro superiorità militare per imporre la democrazia e il liberalismo economico al resto del mondo, in particolare al mondo islamico, assai impermeabile al "necessario trionfo dei valori dell'Occidente".

generale che è quello del capitalismo morente, che nel corso della sua putrefazione acuisce tutte le sue contraddizioni fondamentali a livello mondiale.<sup>vi</sup>

La tesi della fine della violenza dalla storia, come noto, aveva trasformato, soprattutto nelle due guerre del Golfo, il conflitto bellico in uno spettacolo mediatico, un analogo di un gioco elettronico e un episodio della guerra dell'informazione e della propaganda Usa e occidentale i cui Stati avevano cercato di giustificare l'intervento come necessario per ripristinare la pace, la democrazia e i diritti umani.

Nella scena postmoderna dominante degli Anni Ottanta e Novanta le prediche sulle "grandi narrazioni" fallite trovavano ampia udienza. Ma la storia ha prodotto al presente le sue incontrovertibili repliche e costringe a valutare ben diversamente i rapporti tra potere, guerra e dominio e le relative rappresentazioni collettive presenti nell'opinione pubblica e nelle teorie in circolazione.

### *Validità del realismo in filosofia politica*

La vittoria dei Talebani rappresenta una lezione di realismo per la filosofia politica. Può significare implicitamente una critica definitiva della politica postmoderna e delle illusioni del progressismo occidentale, che nel caso degli USA, stato leader del fronte occidentale, ha sempre rappresentato una forma di utopismo illuministico<sup>vii</sup>, animato da uno spirito missionario e da una altrettanto robusta avidità nei confronti delle aree di importanza geo-strategica e delle loro risorse, accompagnata da una forza politico-militare ingente e da un efficiente apparato di propaganda.

<sup>vi</sup> Lenin, «L'imperialismo, fase suprema del capitalismo», in *Opere scelte*, Progress, Mosca 1971, p. 234 e 265 e *passim*.

<sup>vii</sup> Sul carattere parareligioso del credo americano nella guerra permanente cfr. Bacevich, *op.cit.*

*Il fattore umano: l'uomo e le armi*

Ritorna al centro della scena storico-militare il valore strategico e l'importanza decisiva del fattore umano rispetto alla tecnica e la rilevanza del rapporto vitale che le forze operanti intrattengono con il territorio che è teatro del conflitto. Nella prima guerra mondiale, per la prima volta, la tecnica e la mobilitazione totale configurava una "guerra di materiali" in cui l'eroismo individuale, cioè il ruolo del fattore umano, veniva cancellato.

Ernst Jünger segnalava che la lente metafisica consentiva una visione nuova della guerra: il fattore *Langemarck*, cioè l'annientamento, attraverso la morte meccanica, del valore degli individui in un repentino olocausto, significa un dissidio cosmico, «tra fuoco solare e fuoco tellurico»<sup>viii</sup> tra due epoche e due tipi di uomini, che ha distrutto l'idealismo e il valore individuale.

Quello che Jünger chiamava il fattore *Langemarck* (l'arma tecnologica - nel caso della I guerra mondiale la mitragliatrice - che azzerava il valore del combattente, oggi non sembra più determinante, malgrado la corsa della rivoluzione tecnologica del settore degli armamenti, mentre appare fondamentale l'appoggio popolare, la coesione dei combattenti, i valori sociali, nazionali, religiosi ed etnici che costituiscono e rafforzano il morale delle truppe. In particolare la configurazione del territorio e la fisionomia del teatro operativo assume una rilevanza enorme, che richiama le riflessioni strategiche di Sun Zu.<sup>ix</sup> In un certo senso il corso della guerra in Afghanistan ha mostrato come la configurazione del territorio possa non soltanto mettere in difficoltà, ma divorare eserciti potentissimi e le risorse impiegate nel corso di un conflitto che si protrae a lungo. La situazione che si presenta è paradossale: tante più risorse l'esercito occupante impiega nel conflitto, tanto più perde il controllo del territorio. «Non c'è esempio di stato che abbia tratto vantaggio da una guerra prolun-

<sup>viii</sup> E. Jünger, *L'operaio*, Guanda, Parma 2020, p. 100.

<sup>ix</sup> Sun Zu, *L'arte della guerra*, Guida, Napoli 1988, p. 117-20.

gata» scriveva Sun Tzu.<sup>x</sup>

Infatti l'esercito occupante si vede costretto a moltiplicare azioni e campagne per tenere lontano il nemico, il cui centro organizzativo è indeterminato,<sup>xi</sup> dai grandi centri urbani che controlla direttamente e dalle sue basi militari.

Malgrado ciò non riesce a territorializzarsi, a tradurre la sua invasione in un'occupazione stabile e a realizzare gli obiettivi strategici dell'operazione terrestre, durata venti anni. Il principio del *piano di guerra*, indica che la cosa migliore è vincere senza combattere<sup>xii</sup> e nel caso si decida di combattere, valutare i costi e la durata del conflitto.<sup>xiii</sup> Nel caso dell'Afghanistan, vista la determinazione delle forze nemiche della coalizione alleata, si è realizzato quel principio teorico della scienza militare il quale afferma che lo spazio strategico moltiplica le forze della difesa rispetto all'attacco.<sup>xiv</sup> Il dispendio enorme di risorse, uomini, mezzi e armi impiegati per estendere il controllo sul territorio afgano ha impegnato notevoli forze in compiti di sicurezza, stornandole dall'azione principale, cioè dall'iniziativa offensiva e ha consentito ai difensori un consolidamento nel corso del tempo e il passaggio alla controffensiva vittoriosa. Le guerre lunghe, infatti, favoriscono gli eserciti irregolari di tipo guerrigliero che resistono e hanno il tempo di riorganizzarsi e di contrattaccare. Questi principi, largamente conosciuti e trattati nei manuali di strategia,<sup>xv</sup> hanno trovato una puntuale conferma nella guerra in Afghanistan. Indubbiamente sull'esito di questa guerra hanno giocato un ruolo essenziale le forze morali, il contributo che le condizioni psicologiche e la coesione delle forze combattenti rappre-

<sup>x</sup> *ibid.*, p. 75

<sup>xi</sup> «La risposta simmetrica, a livello di teatro, alla guerriglia è l'imitazione della sua dispersione» (E. Luttwak, *Strategy. The logic of war and peace*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2001, p. 154).

<sup>xii</sup> Sun Zu, *op.cit.*, p. 81, 69.

<sup>xiii</sup> *ibid.*, p. 77: «Nella guerra l'obiettivo (essenziale) è la vittoria, non le lunghe campagne»

<sup>xiv</sup> Carlo Jean, *Guerra, strategia, sicurezza*, Laterza, Bari 1997, p. 99.

<sup>xv</sup> Mao Tse-Tung, «La difensiva strategica e l'offensiva strategica nella guerra partigiana», in *id.*, *Problemi strategici della guerra partigiana anti-giapponese (1938)*, in *Opere di Mao Tse-tung*, Rapporti sociali, Milano 1992, vol. 6. pp. 162 sgg. Cfr. sul ruolo di Mao come "nuovo Clausewitz", K. Schmitt, *Teoria del partigiano*, Adelphi, Milano 2005, pp. 78 sgg.

senta, il loro morale, cioè *il valore determinante del fattore umano*, della psicologia degli uomini e della determinazione a combattere<sup>xvi</sup>. Con la guerra in Afghanistan sembra dunque essere tornato in auge il concetto di valore del combattente e di conseguenza quello di virtù militare. Un colpo di vento ha spazzato via tutte le illusioni sul passaggio alle guerre intelligenti, virtuali e postmoderne, condotte in modo anonimo dagli apparati e sul primato delle armi altamente tecnologiche rispetto al fattore umano. Il bilancio degli eventi ha confermato il primato dell'uomo sulle armi, proprio come aveva teorizzato molti anni fa il generale Giap, che guidò la guerra di difesa del Vietnam contro gli Usa:

*Mentre diciamo che l'uomo domina l'arma, sappiamo che non è una persona qualsiasi che può farlo, e che l'arma non può essere dominata senza sforzo [...] Ma per ottenere che l'uomo maneggi adeguatamente l'arma nuova è necessaria un'altra condizione, che continua ad essere sempre decisiva: lo spirito combattivo [...] Lo spirito continua ad essere il fattore fondamentale della combinazione tra uomo e arma...l'uomo addestrato tecnicamente può soltanto maneggiare un'arma, ma se gli manca lo spirito combattivo, malgrado il suo alto livello tecnico non potrà mai utilizzarla.*<sup>xvii</sup>

### *Guerra popolare e guerra regolare*

Inoltre si è dimostrata ancora una volta, a prescindere da ogni considerazione circa la natura del conflitto e l'appartenenza ideologica o la fede religiosa e politica dei protagonisti, la superiorità della guerra popolare, cioè della guerra di guerriglia, sulla guerra convenzionale, che si estrinseca da parte dell'esercito invasore con il moltiplicarsi delle operazioni di controguerriglia ad alto contenuto tecnologico.

<sup>xvi</sup> Sulla virtù guerriera, l'audacia o la forza di carattere cfr. Clausewitz, citato in Lenin, p. 36. Anche per E. Jünger il fattore fondamentale dei grandi cambiamenti è il capitale umano (*id.*, *Der Arbeiter*, p. 36).

<sup>xvii</sup> Vo Nguyen Giap, *L'uomo e le armi*, I classici del marxismo, Milano 1973, p. 105.

Come noto i Talebani non hanno mai affrontato il nemico in campo aperto in uno scontro frontale ma hanno condotto la loro strategia fuori delle comuni regole della tattica militare, riuscendo a sostituirsi gradualmente alle istituzioni ufficiali nel controllo e nella gestione amministrativa del territorio, dopo averne indebolito e disarticolato il funzionamento, riorganizzando e moltiplicando le loro basi e operando una progressiva riconquista del controllo territoriale, esercitata superficialmente dagli Usa e dai loro alleati. Sono riusciti inoltre a mobilitare le fasce di popolazione a loro favorevoli e a risollevarne il morale e la decisione a combattere. In un conflitto sbilanciato per differenza di potenziale bellico, preparazione e dotazioni tecnologiche hanno combattuto una *guerra asimmetrica*<sup>xviii</sup> vincente. La guerra in Afghanistan mostra che l'asimmetria tra debole e forte favorisce il debole, che ha un primato morale sul forte, grazie alla sua maggiore determinazione. I Talebani hanno agito fuori delle regole della tattica militare, sfruttando al massimo nel conflitto le risorse del territorio, non captate dall'avversario, cioè dall'esercito occupante e quelle dell'*intelligence*, affinata con l'aiuto del Pakistan. L'asimmetria tra debole e forte, come insegna la storia delle guerre, favorisce il debole, che ha un primato sul forte grazie alla maggiore determinazione ad agire per la sua causa e allo spirito combattivo superiore che dimostra.<sup>xix</sup> Il rapporto dei combattenti con la morte diventa in questo contesto una decisiva differenza che demarca le forze opposte.<sup>xx</sup>

Evidentemente nel corso degli anni il numero dei loro nemici, interni al campo dell'islamismo radicale, si è ridotto e il loro consenso tra le masse messe a dura prova dall'occupazione straniera e dalle conseguenze della guerra è cresciuto. Si è

<sup>xviii</sup> Qiao Liang, Wang Xiangsui, *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica tra terrorismo e globalizzazione*, LEG, Gorizia 2001, sottolinea la novità delle forme di guerra non militare e la difficoltà nel gestire l'eccesso, oltre i limiti di potenza, delle guerre tradizionali.

<sup>xix</sup> G. Breccia, *La grande storia della guerra*, Newton Compton. Roma 2020, «Conclusioni».

<sup>xx</sup> Sul rapporto del combattente con la morte "in cui scompare il destino del singolo" s'incentra il racconto di E. Junger, *Il tenente Sturm* (1923), radice della sua scrittura memorialistica e filosofica (E. Jünger, *Il tenente Sturm*, Guanda, Parma 2000).

imposto il principio per cui «la più ricca sorgente di forza per condurre una guerra si trova nelle masse popolari».<sup>xxi</sup>

Alla loro legittimazione è seguita la presa del potere statale, che si è costruita sulla presenza diffusa nel territorio. Essa si presenta come dominio, in termini jungeriani: hanno creato uno “spazio di potere” che appare come “spazio del diritto”.<sup>xxii</sup> Il loro potere, che tra l’altro è fuori della definizione dello Stato nell’accezione moderna del termine, discende direttamente dalla loro esistenza e dal loro proiettarsi nello spazio territoriale e dal loro porsi al servizio di principi opposti alla storia del progresso proposta dagli occidentali, seguendo i contenuti della legge islamica. L’esperienza delle guerre popolari e dei movimenti di guerriglia prima e della lunga guerra in Afghanistan corrobora la definizione di una fisionomia di guerra non convenzionale complessa in cui l’asimmetria tra il debole e il forte favorisce il debole.<sup>xxiii</sup>

Una ricognizione globale e la ricostruzione storica della guerra afghana e delle sue conseguenze, con la nascita dell’Emirato e le complesse relazioni con gli Stati confinanti e con la comunità internazionale, suggerisce riflessioni importanti.

Certamente si è trattato di un confronto tra debole e forte nel corso di una guerra asimmetrica, in cui ciò che era secondario è diventato principale. Essa ha però portato in luce alcune caratteristiche della natura della macchina statale americana e occidentale e della cultura che ne costituisce la base.

### *Macht e Gewalt*

Il confronto operante in questo conflitto sembra quello tra *Macht* (*Herrschaft*) e *Gewalt*, potenza-signoria e potere-violenza. La lezione della storia sembra dimostra-

<sup>xxi</sup> Mao Tse-Tung, «Sulla guerra di lunga durata» (1938), in *Opere*, cit. vol. 6.

<sup>xxii</sup> E. Jünger, *L’operaio*, Guanda, Parma 2020, par. 21, pp. 64 sgg.

<sup>xxiii</sup> Vedi G. Breccia, *La grande storia della guerra*, cit., cap. 5.

re che l'eccesso di *Gewalt*, di potere inteso come violenza diretta, moltiplicata per mille dalla tecnologia, rende strategicamente deboli rispetto all'avversario cui si apre la possibilità della successiva conquista, dapprima sotto forma di resistenza e di difesa strategica, di una vera signoria (*Herrschaft*), cioè di un dominio riconosciuto che certamente non si configura, nel caso dell'Afghanistan, nei termini classici della forma statale moderna (con il suo ordinamento giuridico, i suoi organi e la sua politica estera), ma in un arcaismo politico (l'Emirato). Questa signoria riesce a guadagnarsi l'esercizio del dominio in una forma accettata dagli altri soggetti, statali e non, e si legittima sia sul diritto del vincitore (cioè sull'efficacia della forza nel piegare la volontà dell'avversario) che sul fondamento morale e sociale dei principi della legge islamica.

### *Debole e forte*

Il risultato per la filosofia della storia e la filosofia politica pende a favore dei Talebani. Il risultato di questa guerra offre spunti di riflessione sul rapporto tra potere e violenza: il potere (*Macht*) non si risolve nella superiorità tecnica e non ne dipende. Esso pertanto non può essere il risultato della dose di violenza massiccia applicata nel corso del conflitto dagli apparati di guerra tecnologicamente avanzati.

Già Hanna Arendt, in linea con il principio del primato di Davide su Golia, indicava questo rapporto tra potere e violenza della tecnica nei rapporti tra paesi: «*La quantità di violenza a disposizione di qualunque paese può ben presto non essere più un'indicazione attendibile della forza di un paese né una garanzia attendibile contro la possibilità di distruzione da parte di una potenza notevolmente più debole e più piccola*». <sup>xxiv</sup>

Proprio come affermava Jünger riferendosi al Tipo dell'Operaio, il dominio non si può confondere con la conquista del potere statale e la sua forma non è quella

<sup>xxiv</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996, p. 9

della legge e dell'ordinamento giuridico. La potenza come dominio (*Macht*) e signoria (*Herrschaft*) derivano, invece, dalla debolezza che costringe alla resistenza e dall'efficacia di una forma irregolare di conflitto contro il potere-violenza (*Gewalt*), prevalente sul piano quantitativo, dell'esercito invasore. La potenza operativa in campo si traduce quindi in un potere (*Macht*) che sembra corrispondere alla stessa presenza in campo di un soggetto che crea uno spazio di azione nel paese.

La guerra in Afghanistan suggerisce una riflessione sui cambiamenti della fisionomia del potere, la cui essenza rimane la capacità di influenzare l'altro più che la violenza. In altri termini il potere si configura non più come una prerogativa dei soggetti statali o delle organizzazioni internazionali, ma di chiunque eserciti un'influenza. Il soggetto, più spesso un soggetto collettivo, adopera dei mezzi, che possono essere anche mezzi violenti, come nel caso della guerra, ma debbono essere efficaci per raggiungere lo scopo prefissatosi, cioè influenzare l'altro e piegare la sua volontà secondo una classica definizione di Clausewitz: «*La guerra è dunque un atto di forza che ha per iscopo di costringere l'avversario a sottomettersi alla nostra volontà*».<sup>xxv</sup>

Dalle considerazioni sopra esposte si evince che nella sua radice più profonda il potere si rivela essere potere di agire. L'energia dell'azione, in cui la concentrazione delle forze è per Sun Tzu l'aspetto più importante nella conduzione della guerra, è necessaria al soggetto per esprimere il suo potere, cioè il suo stesso essere.

### *Potere e azione*

La filosofia moderna con Spinoza ha chiarito la natura di tale virtù. In senso ontologico infatti ogni cosa, cioè gli enti naturali hanno bisogno, per esistere e per continuare ad esistere, della potenza di agire. La loro esistenza è dunque connessa con il potere di agire.<sup>xxvi</sup> In altri termini il potere e la potenza di agire sono lo stesso.

<sup>xxv</sup> Clausewitz, *Della guerra*, Mondadori, Milano 1988, p. 19.

<sup>xxvi</sup> Spinoza, *Trattato politico*, II, 2, Laterza, Bari 1991, p. 8

La potestà viene esercitata in proprio e il trovarsi in potere di un altro<sup>xxvii</sup> diventa possibile soltanto per difetto della potenza di agire, cioè a causa della passività politica da parte nostra. In caso contrario è possibile invece respingere ogni violenza, punire il danno subito e riscattarsi riacquistando la propria autonomia.

Intrinseco all'esistenza, come sottolinea Jünger, il potere (*Macht*), come la libertà (*Freiheit*), non è nulla di astratto che si afferri in uno spazio vuoto e al quale qualsiasi nullità possa rapportarsi. Esso «è indissolubilmente legato ad una salda e definita unità vitale, ad un essere indubitabile».<sup>xxviii</sup> In altri termini, secondo tale interpretazione, il vero potere (*Macht*) non si acquista con il controllo dello Stato, con la potestà, che è semmai da considerarsi un effetto del potere già acquisito, ma è viceversa l'espressione di un essere che «appare come potenza e senza la quale la guida delle insegne non ha significato».<sup>xxix</sup>

Esso, insomma, si manifesta come un modo di essere del soggetto storico (per Jünger la Forma dell'operaio, ma il discorso è generalizzabile a qualsiasi soggetto che opera nella storia), un'espressione del suo agire. La sua potenza di agire crea uno spazio di dominio, che diventa poi, con la legittimazione delle sue azioni rivoluzionarie, spazio del diritto e riceve la consacrazione di forza storica riconosciuta. L'energia della volontà di potenza è dunque essenziale e intrinseca alle manifestazioni storiche dell'essenza del potere. Rispetto ad essa i poteri degli Stati si presentano come inessenziali e debbono essere relegati nel reparto degli strumenti con i quali si il potere si attua. L'orologio a polvere della storia stabilisce i tempi e le discontinuità nel grande ciclo di Gea, e le alterne vicende della politica, la nascita, lo sviluppo e il declino degli imperi, delle signorie e degli Stati.

Si tratta, in questo caso, di linee del tutto esterne ed estranea alla storia del progresso e alle sue dinamiche.

<sup>xxvii</sup> *ibid.*, p. 12

<sup>xxviii</sup> E. Jünger, *Der Arbeiter*, ed. tedesca, Cotta, p. 35 trad. nostra.

<sup>xxix</sup> *ibidem.*

La connessione della potenza con la vita ha in ogni caso come conseguenza l'esclusione della sua riduzione a mera forza. La potenza è una manifestazione della volontà, e si realizza con le creazioni della volontà, che sono i valori. In questa sua dimensione l'essere è valore in quanto l'ente è volontà di potenza. I valori si collocano oltre la linea, che coincide con il nulla, oltrepassando il quale «i valori vengono riferiti ad una forma priva di qualità, ma creatrice».<sup>xxx</sup> Essi si presentano come azioni del nichilismo. In *Der Arbeiter*, il lavoro di analisi è circoscritto alla Storia, più propriamente alla sfera politica dello Stato e dell'anti-Stato, intesi entrambi come volontà di potenza e interpretati secondo la metafisica della volontà di potenza.

In ultima analisi lo Stato è, dal punto di vista del jüngeriano, l'espressione della volontà di potenza, in cui coesistono, operando insieme, la forza (*Macht*) e il potere (*Gewalt*).

Il *potere* è quindi ciò che, in una certa epoca e per una certa epoca, esprime e struttura una situazione contraddittoria e diveniente, intrecciando modi di vita e di produzione, stili di relazione tra gli uomini, modi di articolare economia e politica. *La potenza*, al contrario, è consustanziale al divenire, è incessante conflittualità che attraversa le reti del potere senza identificarsi con esse, ora rafforzandole ora minandole dall'interno. Mentre *la potenza* è il *dispiegarsi stesso del conflitto*, il potere ne è una forma di rappresentazione, una forma che non è immediatamente data nei processi molteplici del conflitto stesso, ma che non va neppure pensata come un'istanza che agisce sugli individui dall'esterno, una dimensione del tutto separata dal sostrato che informa di sé ogni situazione e ogni paesaggio. Le forme del potere, nella loro duplicità, costituiscono sempre altrettanti elementi del sostrato, e non una sua semplice risultante<sup>xxxi</sup>

Il teatro del conflitto nella storia affidato allo scontro delle volontà si emancipa da ogni determinazione estranea al principio eracliteo del *Pòlemos*, per cui «il

<sup>xxx</sup> E. Jünger, *L'operaio*, cit., p. 77.

<sup>xxxi</sup> Sulla complessa struttura del concetto di potere e della sua relazione con la vita vedi Byung-Chul Han, *Che cos'è il potere*, Nottetempo, Milano 2019.

conflitto è padre di tutte le cose e di tutte è re: e gli uni fece dei e gli altri uomini:: gli uni servi, gli altri liberi». <sup>xxxii</sup> La sua natura profonda si svela come l'essenza stessa della politica. La stessa guerra è «la continuazione della politica con altri mezzi» secondo Clausewitz. <sup>xxxiii</sup> La sentenza implica due possibili significati. La guerra è un prolungamento della politica, la politica con mezzi violenti, una prosecuzione della sua dialettica. Oppure la stessa politica contiene in sé la guerra, ossia la guerra è l'anima della politica. In Clausewitz sono presenti entrambe le significazioni. La seconda ipotesi farebbe dell'azione politica un'azione di guerra contro il nemico e sancisce l'identità di strategia politica e strategia militare. La guerra non sarebbe dunque soltanto la prosecuzione della politica con mezzi violenti, uno mezzo della politica, ma il suo centro generatore. La guerra riacquisterebbe così pienamente il carattere di puro principio eracliteo (*Pòlemos*), nulla togliendo al primato della politica, della cui totalità può considerarsi una parte inseparabile. Certamente la politica presiede alla determinazione degli obiettivi della guerra. Il piano di guerra, <sup>xxxiv</sup> che è una componente razionale della strategia, è influenzato decisamente dalla politica. La stessa guerra, nella sua natura propria, è un atto politico «un conflitto di grandi interessi che si risolve solo con lo spargimento di sangue e che, solamente in questo, differisce da tutti gli altri conflitti che sorgono tra gli uomini». <sup>xxxv</sup> La politica sembra dominare l'impianto della guerra, ma alla base della politica gioca il conflitto degli interessi, la cui natura oppositiva, cioè la tensione degli opposti del *Pòlemos*, è l'origine stessa della guerra.

<sup>xxxii</sup> Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1989, p. 14, che corrisponde al fr. 53 DK de *I presocratici, Testimonianze e frammenti*, vol. I, Laterza, Bari 1983, p. 208.

<sup>xxxiii</sup> C. Clausewitz, *Della guerra*, cit., p. 38.

<sup>xxxiv</sup> Cfr. Sun Zu, *L'arte della guerra*, cit., p. 69 prevede "molti calcoli" prima della conduzione del conflitto per mettere a punto il piano strategico.

<sup>xxxv</sup> C. Clausewitz, *Della guerra*, Libro secondo, terzo capitolo, cit, p. 130, citato anche in V. I. Lenin, *Note al libro 'Sulla guerra e la condotta della guerra*, I classici del marxismo a c. di F. Gaja, 1970 p. 34.

D'altra parte la fenomenologia del potere sempre di più appare interpretabile con il criterio della volontà di potenza che vuole «*andare sempre avanti e diventare sempre di nuovo padrona di ciò che trova sulla sua via*»<sup>xxxvi</sup> ma essa può rappresentarla soltanto fino a quando costituisce una forza propulsiva<sup>xxxvii</sup> e continua ad accumulare energia.<sup>xxxviii</sup> Quando tale spinta viene meno resta la forza meccanica e la forza si converte in debolezza, l'attività in reattività. Il declino e la decadenza sembrano sopraggiungere come conseguenza inevitabile di questa inversione. L'Impero, insomma, vuole lottare, vincere, dominare. Per farlo deve necessariamente espandersi e, laddove trova resistenza, incorporare l'altro in sé:

*La volontà di potenza può manifestarsi solo quando incontra resistenze: quindi cerca ciò che le resiste [...] L'appropriarsi e incorporare è soprattutto una volontà di impadronirsi, un formare, un imporre delle forme e un trasformare, finché lo sconfitto cade completamente in potere dell'attaccante e lo accresce.*<sup>xxxix</sup>

Non è questo il protocollo comportamentale della politica dell'imperialismo? Il concetto di imperialismo comporta almeno questo: la moltiplicazione della forza repressiva dello Stato come strumento di oppressione della classe oppressa prodotto dall'antagonismo tra le classi alla scala mondiale del conflitto tra gli Stati e i complessi capitalistici per la spartizione del mondo, divenuto ormai il mercato mondiale.

Il mutamento di potenza, economica o militare, diceva Lenin, può essere la chiave per comprendere gli avvenimenti:

*L'età del più recente capitalismo ci dimostra come tra le leghe capitalistiche si formino determinati rapporti sul terreno della spartizione economica del mondo e, di pari passo con tale fenomeno e in connessione con esso, si formino anche tra le leghe politiche,*

<sup>xxxvi</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1995, p. 380

<sup>xxxvii</sup> *ibid.*, p. 376.

<sup>xxxviii</sup> *ibid.*, p. 378.

<sup>xxxix</sup> *ibid.*, p. 354.

*cioè gli Stati, determinati rapporti sul terreno della spartizione territoriale del mondo, della lotta per le colonie, della 'lotta per il territorio economico'.<sup>x1</sup>*

<sup>x1</sup> Lenin, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, cit., p. 223.



*Qualcuno si ricorda di Teoponte?*

*Pier Francesco Zarcone*

Forse no, o forse qualche superstite delle generazioni di sinistra rivoluzionaria che si occuparono attentamente dell'America Latina. Dei giovani manco a parlarne, giacché sembra che addirittura una gran parte ignori chi sia stato Ernesto *Che* Guevara de la Serna (1928-1967). Sugli avvenimenti di Teoponte (dal 19 luglio al 2 novembre del 1970), dall'esito ancora più tragico dell'avventura guevarista di pochissimo tempo prima, esiste una monumentale ricostruzione fatta dall'insigne storico e diplomatico boliviano Gustavo Rodríguez Ostría (1952-2021), ma natural-

mente non tradotta in italiano<sup>i</sup>. Il presente scritto vuole essere anche un modesto ma sentito omaggio a chi ha operato da vero storico, non limitandosi a recuperare la memoria dei fatti bensì effettuando anche le debite analisi con spirito critico; come lui stesso scrisse nell'Introduzione di quella sua opera.<sup>ii</sup>

### *Errare è umano*

Indubbio eroismo a parte, la guerriglia boliviana del *Che*, non solo retrospettivamente, merita un giudizio negativo in termini di fattibilità, fino a considerarla una scelta suicida. Intendiamoci, da un punto di vista astratto la scelta della Bolivia per avviare l'impianto e poi la diffusione della rivoluzione socialista nell'America Meridionale era geostrategicamente più che fondata, quand'anche si desse troppo per scontato che il governo boliviano fosse il più debole dell'America Latina. Tuttavia, se si fossero esaminati i concreti dati situazionali il giudizio su quella scelta si sarebbe ribaltato del tutto.

La teoria politico-militare di Guevara e della dirigenza di Cuba in quel tempo era incentrata sul *foco guerrillero* ritenendosi che, una volta acceso e consolidatosi, avrebbe consentito alla guerriglia di sferrare tanti e tali colpi all'esercito da finire col demoralizzarlo, disgregarlo ed annientarlo portando così col crollo del regime capitalista locale. Era evidente che in questo modo si dava proiettava sull'America Meridionale la ripetibilità dell'esperienza cubana senza percepirne le peculiarità, non riscontrabili nel "cono sud" del continente.

La teoria *foquista*, inoltre, conteneva un'innovazione importante perché deletoria, come dimostrarono i fatti: non negava la tradizionale impostazione per cui la rivoluzione è possibile con la compresenza di fattori oggettivi (socio-economici) e

<sup>i</sup> *Sin tiempos para las palabras. Teoponte. La outra guerrilla guevarista en Bolivia*, Grupo Editorial Quipos, Cochabamba 2006.

<sup>ii</sup> *ibid.*, p. II.

soggettivi (il fatto di sentirla necessaria uno schieramento di classe coeso e deciso); tuttavia essa postulava che il *foco guerrillero* bastasse da solo a produrre i fattori soggettivi. E così non fu.

Nell'insieme del continente sudamericano non c'era paragone con la situazione cubana durante il dominio di Fulgencio Batista Zaldívar (1901-1973), tant'è che l'unico paese in cui la guerriglia trionfò (ma anche grazie a una congiuntura internazionale meno sfavorevole dovuta alla presidenza di Jimmy Carter; n. 1924) fu il Nicaragua, il cui esercito (la *Guardia Nacional* di Anastasio Somoza Debayle; 1925-1980) era di gran lunga inferiore a quelli degli altri paesi dell'America Latina.

Ai fini della rivoluzione a Cuba, Fidel Castro Ruz (1926-2016) e i suoi, vista l'impossibilità di ottenere granché attraverso la lotta urbana, avevano scelto di operare nelle campagne e nelle *sierras* dove poterono fruire del massiccio appoggio dei locali contadini; e in più l'esercito di Batista, pur se feroce strumento di repressione, non era granché sul piano della tenuta psicologica.

La Bolivia presentava una situazione completamente diversa, sia sul versante oggettivo sia su quello soggettivo. Riguardo al primo, bene o male una riforma agraria c'era stata e in più verso i contadini diventati assegnatari di *parcelas de tierra* il governo del presidente René Barrientos Ortuño (1919-1969) - per quanto filostatunitense e filocapitalista, nonché repressore dei movimenti dei lavoratori - aveva stabilito una rete di rapporti clientelari che li avevano allineati con la sua politica; cioè quello che Rodríguez Ostría definì un *pacto de prebendas*.

Sul piano soggettivo, la massa dei contadini poveri, era politicamente amorfa e diffidente soprattutto verso chi non visse nei propri territori. La classe media e piccola delle città non era radicalizzata, a prescindere dalle solite chiassose componenti studentesche sul cui vigore rivoluzionario era legittimo porre un grosso punto interrogativo. In conclusione, mancava quella "acqua" in cui, secondo il detto di Mao, il "pesce" rivoluzionario potesse agevolmente nuotare. Invece, animati da forti fermenti rivoluzionari e molto bellicosi (non solo a parole) erano i minatori, che però non furono realmente coinvolti.

In una situazione del genere diventava fondamentale azzeccare la scelta del posto in cui organizzare la guerriglia, visto che si era deciso di iniziare il *foco* continentale in Bolivia (decisione che non era stata solo del *Che*). La dirigenza cubana già ai primi degli anni '60 aveva deciso di dare impulso alla lotta armata in America Latina a motivo del suo totale isolamento; da qui l'esigenza di agire perché si formasse qualche governo amico nell'area.

I partiti comunisti continentali non furono affatto d'accordo: indipendentemente dall'essere filosovietici (o anche in aggiunta a ciò) la fiducia nella ripetibilità di quanto accaduto a Cuba apparteneva solo alla dirigenza dell'isola. Invece il progetto rivoluzionario armato fu entusiasticamente e acriticamente accolto dalle sinistre radicali latino-americane, che attribuirono l'atteggiamento sovietico all'estinzione dello spirito rivoluzionario bolscevico ad opera dello stalinismo. Può essere e può non essere. Sta di fatto che l'URSS considerava l'appoggio cubano alle guerriglie sudamericane tanto provocatorio verso gli Stati Uniti quanto inutile ai fini pratici.

Gli inizi guerriglieri furono tutt'altro che promettenti. Nel 1964 il tentativo in Argentina del giornalista Jorge Masetti Blanco (1929-1964) e di una trentina di giovani sprovveduti come lui finì nel più totale e mortale disastro senza che nemmeno avessero potuto cominciare a combattere davvero. Lo stesso dicasi per il tentativo di Héctor Bejar (n. 1935) in Perù.

In Bolivia la situazione si presentava più favorevole perché il segretario generale del *Partido Comunista de Bolivia* (PCB), Mario Monge Molina (1929-2019), aveva garantito a Castro l'appoggio del suo partito e della vasta rete di collegamenti di cui disponeva nel paese. Questa garanzia sembrava cambiare le cose perché offriva alla guerriglia quella "acqua maoista" di cui aveva bisogno. Pur senza ipotecare il sempre imprevedibile futuro, equivaleva al classico "chi ben comincia ...".

Sulla scelta del luogo in cui iniziare ad organizzare la guerriglia le cose cominciarono a non andare nella giusta direzione. Il francese Régis Debray (n. 1940), su incarico dell'Avana, aveva effettuato un'accurata ricognizione su territorio, e nel settembre del 1966 aveva opportunamente indicato la zona dell'Alto Beni. Pur senza

idealizzarla, ne aveva individuato gli aspetti positivi: scarsa presenza dell'esercito, vicinanza a La Paz, alta densità abitativa fatta da gente di estrazione mineraria e urbana la cui politicizzazione era inusuale negli ambienti rurali boliviani. Tutto sembrava pronto ma quando il *Che* arrivò in Bolivia venne scelta invece, sembra su pressione del PCB, una zona agli antipodi (geografici e sociali) rispetto all'Alto Beni: Ñancahuazú, del tutto inadatta ad installarvi la guerriglia.

Poi, quando Monge si decise ad incontrare il *Che*, una volta chiarito che Guevara non aveva alcuna intenzione di lasciargli la direzione della guerriglia, ci fu la sorpresa finale: il PCB non avrebbe appoggiato l'impresa. A quel punto era evidente che le cose sarebbero finite molto male, tuttavia Guevara era obiettivamente in una trappola senza uscita: aveva lasciato Cuba rinunciando non solo agli incarichi precedentemente ricoperti, ma anche alla cittadinanza cubana, ed ora si trovava di fronte ad un nuovo fallimento dopo quello rivoluzionario in Congo; poteva tornarsene tranquillamente a Cuba? E in quali condizioni? Evidentemente no, e quindi la tragedia, sua e dei suoi combattenti, sarebbe continuata fino all'esito scontato e ben noto.

### *Perseverare è diabolico*

Il fallimento del *Che* non significò la fine dell'azione guevarista in Bolivia. All'Avana il vice ministro dell'Interno, Manuel Piñeiro Losada (1933-1998), detto *Barbarroja*, potente capo dell'*Intelligence*, fece continuare l'addestramento di centinaia di militanti delle sinistre rivoluzionarie sudamericane. Intanto in Bolivia la già piccola rete urbana che avrebbe dovuto supportare il *Che* era stata praticamente smantellata dall'apparato poliziesco di Barrientos.

Il contraltare boliviano di *Barbarroja* nella ricostituzione del nucleo armato ribelle (pomposamente battezzato da Guevara *Ejército de Liberación Nacional* - ELN; in realtà si trattò sempre dei classici "quattro gatti") fu Guido Álvaro Peredo Leigue

(1937-1969), detto *Inti*, il cui fratello - Roberto Peredo Leigue (1938-1967), detto *Coco* - era morto combattendo col *Che*. Le relazioni tra *Inti* e la dirigenza cubana furono sempre caratterizzate dal di lui timore che alla fine fossero i cubani a controllare il movimento boliviano. Ed in effetti era a Cuba che si teneva la principale “agenda” organizzativa, oltre agli aiuti finanziari.

Ricostruire tappe e personaggi dell’azione di *Inti* richiederebbe un volume di una certa dimensione, perché furono molteplici e con molte difficoltà e insuccessi. La sintesi è molto più semplice: fu un ulteriore disastro per difetto di organizzazione, approssimazione, velleitarismo, con aspetti che sarebbero comici se non ci fosse stata una molteplicità di morti e di arrestati. Alla fine, ai primi di settembre del 1969, *Inti* morì nel corso di uno scontro con la polizia che ne aveva scoperto il nascondiglio urbano.

Inutile dire che l’attività di *Inti* e dei suoi si era svolta solipsisticamente, cioè senza collegamenti con le sinistre boliviane. D’altro canto, anche l’influente segretario generale della poderosa *Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia*, Juan Lechín Oquendo (1914-2001), già dai tempi del *Che* discordava circa il ruolo attribuito dai guevaristi alla guerriglia rurale. *Inti* e i suoi compagni non instaurarono nemmeno contatti con un’altra e non secondaria organizzazione sindacale, la *Central Obrera Boliviana*. Il discorso col PCB fu considerato chiuso dopo il tradimento di Monge.

Se si guarda a cosa fece il “ricostituito” (!) ELN di *Inti* emerge una serie di importanti assenze: niente produzione teorica né analisi della situazione socio-economica boliviana, mancanza di una propria stampa politica, niente collegamenti con organismi popolari che facessero politica quand’anche sotto copertura legale, mancata attribuzione di un compito non secondario alla realtà urbana, infine - e nonostante la predominanza data all’azione rurale - attribuzione ai contadini di un ruolo solo passivo di fronte all’attività “redentrica” svolta dalla guerriglia. D’altronde il mondo contadino era del tutto sconosciuto agli aspirante guerriglieri. È chiaro in

qual modo Lenin (1870-1924) avrebbe definito questo velleitarismo più borghese che rivoluzionario.

Ovviamente la situazione politica generale non rimaneva affatto statica, ma non andava in favore dei guevaristi. Il 27 aprile 1969 moriva il presidente Barrientos in un misterioso disastro aereo, e questo fatto fece sì che a Cuba si rallentassero i progetti rivoluzionari per la Bolivia. Per l'economia cubana il 1969 fu un anno negativo perché il raccolto della canna da zucchero (la *zafra*) non raggiunse i preventivati 10 milioni di tonnellate e per conseguenza i vincoli economici con l'URSS diventarono più stretti; e Mosca era contraria all'avventurismo rivoluzionario in America Latina. Tant'è che le critiche cubane a questo aspetto della politica sovietica cessarono "per incanto". Si aggiunga che le guerriglie erano state sconfitte in Brasile nell'ottobre 1967, nel 1968 in Guatemala, e in Venezuela e Colombia avevano subito pesanti rovesci. In conclusione nel 1969 Cuba abbandonò il sostegno massiccio ai progetti di diffusione della guerriglia nel continente, pur senza escluderli del tutto: semmai gli appoggi furono più selettivi e ponderati.

Alla morte di *Inti* la guida dell'ELN fu presa dal terzo dei fratelli Peredo, Osvaldo detto *Chato*, che non riscosse mai l'apprezzamento cubano.

Nel frattempo in Bolivia, come nel resto dell'America Latina, nel mondo studentesco si era verificata una novità politica, che avrebbe rinverdito l'influenza di padre Camilo Torres Restrepo (1929-1966), morto combattendo nelle fila dell'ELN colombiano: si tratta degli effetti della lettura riformista del concilio Vaticano II (1962-1965), che produssero in molti giovani e membri del clero romano-cattolico uno spostamento verso la sinistra radicale a seguito della presa di coscienza cristiana sulle ingiustizie sociali. In quest'ottica il diffuso sottosviluppo socio-economico delle masse venne considerato frutto fisiologico dello sviluppo capitalista. La conseguenza fu il passaggio a una considerazione della lotta armata o meno negativa o addirittura positiva. Il crocifisso si univa alla stella rossa e cominciava la breve fase della "teologia della liberazione", poi distrutta da papa Wojtila e dall'allora cardinale Ratzinger.

In Bolivia, dalla fine del 1969, cominciarono ad esserci contatti di cattolici con l'ELN e trasmissioni nelle sue fila, favoriti da *Chato*. Si preparava una seconda guerriglia guevarista che non avrebbe tenuto conto degli errori precedenti.

Ancora una volta il nucleo guerrigliero si stabilì nel territorio scelto per l'azione (Teoponte) come un corpo perfettamente estraneo, e quindi senza poter fruire di appoggi, informazioni, rifornimenti di cibo e medicine dalla popolazione locale. La selezione dei combattenti fu velleitaria (uno dei "guerriglieri" habitualmente si muoveva in automobile!), e da qui un 30% di diserzioni. Non vi furono reali contatti con la rete urbana (anche a prescindere dalla sua scarsa consistenza). Non si trattò affatto di guerriglia contadina poiché solo il 17,9% dei 67 combattenti che si imbarcarono nell'impresa può essere considerata tale (ma con una certa dose di buona volontà): fu un tentativo guerrigliero fatto da studenti e membri della classe media. Cioè la piccola borghesia con pretese rivoluzionarie. Non fu una guerriglia cristiana, nonostante dica il contrario la leggenda successivamente formatasi: in tutto i cristiani furono il 19,4% del totale ed essi operarono entro uno schema concettuale e pratico perfettamente guevarista. Infine, il massimo che fecero i guerriglieri fu vagare nella zona sotto la continua minaccia dei militari, così come era accaduto a Guevara e compagni.

### *La tragedia di Teoponte*

*Chato* Peredo e i 67 compagni che *se fueron a las montañas* "avevano la logistica negli zaini", per dirla con Rodríguez Ostra. Cioè non si era provveduto preliminarmente a installare nel territorio scelto per la guerriglia alcun deposito nascosto di viveri, medicinali e altro materiale necessario. Così, a pieno carico (cioè inizialmente), ogni guerrigliero portava - oltre alle armi ed alle munizioni - un peso di circa 30 chili, col risultato di pregiudicare la sua velocità di movimento, tanto più che l'addestramento ricevuto in precedenza era stato alquanto approssimativo.

Quando poi il peso degli zaini si alleggerì di molto, le cose peggiorarono perché questo significava fame.

In più si trattava di una colonna male armata, in quanto ciascuno si era provveduto l'armamento per proprio conto, e quindi esisteva una negativa eterogeneità di equipaggiamento bellico (c'erano moderni fucili Garand, gli M-1 ed M-2, le mitragliatrici SIG, ma anche i fucili Mauser del 1928 ed i vecchi Winchester).

Ci fu un altro errore: i guerriglieri arrivati nella zona di Teoponte non trascorsero una prima fase tranquilli per mimetizzarsi, acclimatarsi e prendere i dovuti contatti coi locali, ma si manifestarono subito come gruppo combattente occupando il 19 luglio 1970 il campo minerario gestito dalla società statunitense SAPI. In questo modo, e prima ancora di essersi installati nel territorio, allertarono l'esercito. Sembra che questo errore sia avvenuto perché si sperava di trovare nelle installazioni della SAPI nientemeno che l'ambasciatore statunitense in Bolivia, Ernest Víctor Siracusa (1918-2000), che invece stava da tutt'altra parte.

Questo fece fallire il piano generale d'azione che era articolato in tre fasi, e niente affatto illogico: raggiungere nei primi 20 giorni una comunità di lingua *quechua* sulle rive dell'Aten, lontano dal nemico; recarsi poi all'Alto Beni per organizzarvi movimenti sociali, sindacati e cooperative, in modo da disporre di una base popolare *in loco*; infine, una volta consolidatisi, estendere la lotta armata al Chapare tropicale ed al nord di Santa Cruz, per poi collegarsi con altri movimenti armati sudamericani e quindi dare corso al progetto di guerriglia continentale di Guevara.

La pronta reazione dell'esercito sconvolse i piani. Ci furono tre analogie con la vicenda del *Che*: i guerriglieri non disponevano di una radio ricetrasmittente per mantenere i collegamenti coi compagni delle città (l'apparato che possedevano era pesantissimo e presto furono obbligati ad abbandonarlo); i contadini locali non li appoggiarono e anzi furono fonte di abbondanti delazioni per l'esercito; solo il primo scontro coi militari ebbe successo, ma si trattava di una semplice scaramuccia.

Poi cominciarono i disastri a catena. Ben presto fame, malattie indotte dall'ambiente, imboscate dei militari sanguinose per guerriglieri, e diserzioni ebbero

ragione del volontarismo dei compagni di *Chato*. I militari non facevano prigionieri, né avevano considerazione per i disertori: li ammazzavano subito dopo la cattura. Anche *Chato* venne catturato, ma non ucciso. In tutta la campagna i militari persero solo 5 uomini; dei guerriglieri se ne salvarono 9 su 67. Questi superstiti sfuggirono alla morte perché il nuovo presidente boliviano, il sinistreggiante generale Juan José Torres González (1920-1976), riuscì a far rispettare (in parte) l'ordine di non uccidere i guerriglieri arresi o fatti prigionieri. I 9 superstiti di Teoponte trovarono asilo politico nel Chile di Salvador Allende (1908-1973). I superstiti dell'impresa del *Che* furono 6: stavolta era andata leggermente meglio.

Per inciso Torres, dopo meno di un anno, fu spodestato da un *golpe* militare di destra, riparò in Argentina dove rimase anche sotto la presidenza del dittatore Jorge Rafael Videla (1925-2013), e poi nel giugno 1976 fu rapito ed ucciso da un *commando* di fascisti argentini.

### *Dopo Teoponte*

Per alcuni militanti il ciclo rivoluzionario non si chiuse a Teoponte, e per un decennio ancora prolungarono la lotta, ma i tentativi furono rapidamente stroncati dalle forze governative. Poi nel corso degli Anni Settanta iniziò la fase terribile del c.d. Piano Condor, attivato dagli Stati Uniti: si formò nel "cono sud" del continente un'attiva internazionale della repressione grazie a una serie di feroci dittature militari in Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay, che non lasciò scampo agli oppositori. L'era delle guerriglie era finita, e in quella fase anche la normale attività politica non di regime finì in clandestinità, quando possibile.

Passata buriana, la situazione politica boliviana tornò a una sorta di normalità. In questo quadro l'esperienza della seconda guerriglia guevarista non ebbe l'impatto prodotto dall'impresa di Guevara: egli già prima godeva di una grande notorietà anche fuori da Cuba, mentre i giovani di Teoponte in buona parte erano degli

sconosciuti nella stessa Bolivia, e privi di legami con organizzazioni popolari boliviane.

I partiti riformatisi o formatisi dopo le dittature militari non si riconobbero nelle guerriglie guevariste e puntarono sulle organizzazioni di massa politiche e sindacali. Comunque i troppi morti causati dall'esercito fecero sì che Teoponte non venisse dimenticato, pur non assurgendo a fonte di esempio o di emulazione.

Che valutazione dare oggi, tanto sulla Bolivia quanto sul complesso delle esperienze guerrigliere del secolo scorso? Viene da notare che le sinistre radicali sudamericane, pilastro di esperienze di lotta armata sanguinose e tutte finite male, non hanno mai modificato il precedente giudizio sul diverso atteggiamento dei locali Partiti Comunisti: essi restano marchiati come "passivi, filosovietici, meri apparati elettorali, traditori (nel caso di Monge il giudizio è valido), inutili". Tuttavia, soprattutto a posteriori, resta il fatto che essi non ebbero torto a dissociarsi a parole e nei fatti, dal mito del *foco guerrillero*. Forse non presentarono bene la loro linea, tuttavia se la rivoluzione cubana non avesse infiammato i sentimenti di molti giovani (non tutti proletari, si badi bene), non ci sarebbero stati tanti disastri, tanto sangue, e tanta "acqua" portata al mulino delle destre sudamericane, le peggiori al mondo.

I fatti in questione hanno dimostrato che senza l'esistenza di tutti e due i presupposti rivoluzionari non è possibile fare alcuna rivoluzione sociale, e che in tali condizioni la lotta per il socialismo è lunga, dura, ricca di delusioni e sconfitte implicando oltre al cuore anche l'uso del ragionamento e del pragmatismo. Niente di romantico e di esaltante per i velleitarismi incoscienti. Se questa lotta sia utile o no spetta stabilirlo ai singoli, a seguito delle giuste analisi di classe.





*Isaak Babel, la ricerca di un nuovo universalismo*

*Massimo Piermarini*

- "Che cosa ha studiato, l'ebreo?"
- La Bibbia.
- E che cosa cerca l'ebreo?"
- La gioia." (Il rabbino)

*L'armata a cavallo* è una raccolta di 35 brevi racconti che raccontano le gesta della prima armata della Cavalleria sovietica di Semyon Budennyi durante la guerra

sovietico-polacca.<sup>i</sup>

Babel era un corrispondente di guerra al seguito della cavalleria sovietica. La guerra sovietico-polacca, che si protrasse fino al 1921, fu un capitolo militare strettamente connesso alla guerra civile interna alla giovane repubblica sovietica nata dalla rivoluzione del 1917, e venne combattuta dall'Armata rossa contro le forze controrivoluzionarie bianche dei generali zaristi e dei nemici esterni (polacchi e ucraini). Fu un tentativo fallito di esportare la rivoluzione oltre i confini della Russia.

Babel pubblicò i suoi racconti dapprima su varie riviste e periodici sovietici, anche sulla *Pravda*, tra il 1923 e il 1925. I racconti furono raccolti in volume nel 1926. Molti altri racconti vari ed inediti toccano gli stessi temi dell'*Armata a cavallo*. Il libro, d'altra parte, non è un semplice resoconto di eventi bellici o una cronaca della condizione degli uomini in guerra, tra stupri, fucilazioni, sciabolate di cosacchi, fame, disperazione.

Il libro ha l'ampio respiro di un'epopea, con forti declinazioni simboliste ed è scritto con una lingua apparentemente sincopata, densa, preziosa, finemente cesellata. Cede spesso al fantastico, all'evasione, ed è molto lontano dal registro del realismo. «*I soldati movevano cantando dietro a loro [Vorosilov e Budennyj], e un pallido acciaio brillava nel siero acquoso di un sole autunnale*», Cesnicki).

Ne *L'armata a cavallo* la battaglia è sempre un evento funereo, un "velo" che si avvicina... l'annuncio è il gelo della morte, così vicina nella sua imminenza. Le figure rappresentative delle religioni, siano essi cristiani o ebrei, non si distinguono dagli altri uomini.

La guerra che li circonda è vista soprattutto come lutto, crudeltà e morte, teatro della stupidità, della vigliaccheria, della bestialità dell'uomo, con pochi esempi di fraternità e solidarietà.

<sup>i</sup> Isaak Babel, *L'armata a cavallo, Racconti di Odessa, Racconti vari editi e inediti*, trad. G. Pacini, Edipem, Novara 1974.

Al tempo stesso è celebrata come un'impresa epica, una lotta contro l'impossibile. Il nemico è «*il serpente che ci attanaglia*». Ma nelle file rosse c'è amicizia tra i commilitoni e i comandanti (Budennyi e gli altri) che assumono il ruolo di eroi omerici. Il mondo contadino è estraneo alla guerra, in quanto lo è alla storia, legato alle credenze magiche appena appena nascoste sotto la scorza della fede cristiana ortodossa ed offre soltanto qualche caso di santità, come il pastorello Sashka il Cristo, che si arruola nelle file della cavalleria rossa.

Si descrivono diversi personaggi tipici del mondo russo e polacco, un po' come avviene nelle *Memorie di un cacciatore* di Turgenev, ma in modo spesso fantastico, bizzarro, in una dimensione trasfigurata della realtà che ricorda talvolta le narrazioni di Bulgakov. L'opera riprende il mito dei Cosacchi, già presente in Puskin, Gogol, Lermontov, Tolstoj, ma questa volta l'interesse prevalente è ideologico. La passione rivoluzionaria spinge l'autore a schierarsi contro i nemici del bolscevismo: nobili polacchi, nazionalisti ucraini, preti e gesuiti cattolici, ebrei tradizionalisti ed apostati, settari e scismatici. I simboli religiosi in particolare e le vecchie fedi legate al passato sono l'oggetto di una dissacrazione e di una critica sulfurea, che raggiunge la blasfemia nei confronti del cristianesimo, come nel racconto *Il peccato di Gesù*, 1924. Accanto a questo aspetto gioca un ruolo importante l'ironia, di cui la violenza rivoluzionaria è per così dire l'esecutrice. È dunque una violenza dissacratoria (cfr. *La mia prima oca*) e in apparenza nemica di ogni fede religiosa (cfr. *Il rabbino*) a sostenere la scrittura preziosa, turgida, estremamente concentrata e insieme mobile di Babel, che, com'è stato notato, spesso si avvicina a quella del formalista V. Sklovskij del «*Viaggio sentimentale. Memorie 1917-1922*. In realtà l'autore, sotto il nome Ljutov (K. Ljutov è lo pseudonimo che Babel corrispondente di guerra usava per i suoi articoli sul *Cavalleggiere rosso*) che è l'alter ego narrante dei racconti dell'*Armata a cavallo* dichiara le sue posizioni: è schierato con la rivoluzione secondo l'interpretazione di Trockij, più volte nominato insieme a Lenin e Vorosilov.

Una folla di personaggi popola i racconti, da Pan Apolek, prete fuggiasco in compagnia del suonatore cieco Gottfried, i cui dipinti sacri prendono in prestito i volti da personaggi locali discutibili a Gedali, al rabbino Motale e suo figlio Elia, a Budennyi e Kolesnikov, Saska il Cristo, Pavlicenko (Timoshenko), il cosacco vendicativo Prishepa, Khlebnikov. Konkin, il traditore Maslakov, il capplotone Afon'ka Bida, il "babbino" anarchico Machno, il diacono finto sordo Ageev, Balmascev, Saska la grassa, dama di tutti gli squadroni e Tichomolov il cosacco del Terek che uccide i prigionieri. Viene rievocato il mondo delle bettole ebraiche, delle taverne polacche, delle credenze degli scismatici e dei settari delle sette cristiane e dell'ebraismo chassidico («*Il chassidismo teneva stretti in soffocante prigionia quell'attiva popolazione di bettolieri, di merciaioli e di sensali*» [Berestecko]), i collaboratori del *Cavalleggere rosso* (*Di sera*), i personaggi del mondo contadino, della Volinia e della Galizia, animati da sentimenti tradizionalisti o infiammati dall'odio di classe («*I contadini accorrevano di buona voglia alla chiamata [nella fanteria dell'Armata a cavallo], e si battevano con zelo straordinario. La loro ansimante ferocia contadina meraviglia perfino gli uomini di Budennyi. Il loro odio per i proprietari polacchi era costituito di materiale di scarsa apparenza, ma solido*» [Afon'ka Bida]), le figure della classe nobiliare e proprietaria polacca e ucraina e i fanatici dell'antisemitismo: «*Il polacco è un cane malvagio. Afferra l'ebreo e gli strappa la barba*», Gedali.

La perfezione nella misura della scrittura e l'efficacia dello straniamento metaforico si raggiunge con il racconto *Il figlio del rabbino*. Babel scrive con la precisione di un talmudista e l'immaginazione del sognatore, del cabalista. Il rapporto complesso, ambiguo ma essenziale, con il giudaismo diventa così il cuore della sua esperienza di militante dell'*Armata a cavallo* ma viene nel testo mantenuto sullo sfondo, mentre diventa il corpo della narrazione autobiografica nei *Racconti di Odessa* e in altri racconti come *Sabos-Nachmu*, dove le tradizioni popolari ebraiche sono descritte secondo la modalità dei racconti popolari russi.

Nei racconti dell'infanzia (*Storia della mia colombaia*) il rapporto profondo con il giudaismo non si distingue dal rapporto con le figure parentali, i toni diventano

iperbolici e fiabeschi. Babel è critico verso l'osservanza dei precetti e condivide il punto di vista di un ebreo assimilato alla cultura russa. Il polo della memoria e la ricostruzione dell'infanzia stringono il complesso rapporto che lega Babel all'ebraismo.

Nella sua devozione agli ideali rivoluzionari comunisti Babel cerca la sua redenzione messianica attraverso icone della mitologia ebraica e cristiana.

Il giudaismo non è focalizzato soltanto in rapporto alla lotta di classe e allo scontro tra rossi e bianchi nella guerra civile come uno dei mondi in conflitto (pur se lacerato in sé stesso e sterile sulla scena della storia). Esso senza dubbio rappresenta la costellazione d'origine della scrittura di Babel. Nel racconto *Sabos-Nachmu*, che ha come protagonista l'ebreo povero Gersele di Ostropol, l'autore fa i conti in modo diretto e profondo con un ebraismo magico e visionario, accompagnando la sua ricerca con un pizzico di ironia, che appartiene alla storia della sua spiritualità.

Sembra opportuno confrontare la scrittura di Babel con quella di Solokov. Solokov attinge alle sorgenti profonde de sentimento attraverso la descrizione di eventi storici e di eventi naturali, così che il suo realismo alimenta il suo lirismo. In Babel il preziosismo delle metafore elimina ogni possibilità descrittiva intesa come passiva riproduzione del flusso degli eventi. Quello di Babel è un lirismo trattenuto ma intenso, che deve soddisfare la curiosità dello spirito prima ancora del riconoscimento di oggetti e persone. È un mondo trasfigurato, come quello di Bulgakov, che apre squarci sul fiabesco, sul mondo incantato cifrato nei quadri di Chagall. È assente nella scrittura di Babel la funzione pedagogica e scientifica del realismo letterario. Questi racconti formano un poema epico che non celebra le gesta straordinarie di eroi, ma la loro vita ordinaria, la loro umanità insieme crudele e sublime. Si tratta di un realismo che non tarpa le ali all'immaginazione. I racconti sollevano lo sguardo sulla vita quotidiana dei combattenti e dei loro nemici, sull'ambiente sociale in cui agiscono, devastato dalla morte e dalla distruzione bellica. Questi brevi testi sono collegati da un filo come perle di una collana e sono connessi l'uno all'altro secondo una precisa composizione. Lo sguardo sulle cose non è cinematogra-

fico, è frantumato ma acuto. È un mondo popolato di rabbini, di intendenti, di mendicanti, di mercanti, di osti e di soldati, di donne cosacche e polacche, infermiere sovietiche, degenerati (*Prisepa*), cavalli (*Storia di un cavallo*), comandanti, musicisti, pittori, girovaghi, sradicati, preti, diaconi, rinnegati. La furia giocosa e terribile della rivoluzione trionfa sempre su tutto e tutti: «*Andiamo a morire per un cetriolo e per la rivoluzione mondiale*» (p. 72).

Questo stuolo numeroso di tipi, di gesta, di caratteri umani diventano un'orchestra che suona sotto il cielo plumbeo della guerra e avanza rappresentando il suo spettacolo. Il conflitto che lacera questi mondi si scatena: il mondo cosacco unito dalla tradizione, il mondo cattolico, dei proprietari terrieri, dei nobili e dei preti polacchi in fuga all'arrivo delle truppe sovietiche, il mondo dei villaggi ebraici dell'Europa orientale (*Lezione sulla Tacanka*) descritto da J. Roth in *Ebrei erranti* (1927), il mondo chiuso del chassidismo (cfr. *Il caposquadrone Trunov*) e delle dispute con gli ebrei ortodossi, il mondo dei vagabondi e dei delinquenti. La rivoluzione offre la materia e la forma di un nuovo messianismo storico. L'obiettivo ultimo è la «*rivoluzione mondiale*» (p. 106), quella necessaria trasformazione della storia universale di cui *l'Armata a cavallo* vuole testimoniare l'epopea.

Babel cerca un terreno solido su cui costruire un nuovo universalismo che assuma una forma laica, storica, quella dell'internazionalismo e degli ideali socialisti. L'internazionalismo cui mira non può confondersi con un ideale astratto. Deve prendere avvio da una o più tradizioni e sollevarle in alto. Nel cuore di Babel la rivoluzione sovietica era una nuova lingua universale, nella quale si poteva tradurre la vita dei popoli e dalla quale ci si poteva aspettare la redenzione per tutti. Essa poneva per la prima volta il compito di realizzare l'universalismo, il riconoscimento reciproco e la comunicazione tra le culture. La sua condizione di ebreo russificato lo spingeva oltre i limiti dell'educazione ebraica, in cui era immersa la sua infanzia. Ma in larga parte la sua scrittura è ancora una resa dei conti con la sequenza di memoria della sua infanzia ad Odessa. Il suo codice personale restava ebraico, legato per mille fili d'oro all'ebraismo essenziale e al suo alone di mito e di magia popolare,

ma fuori del settarismo e dalle fantasticherie dello chassidismo. La cultura russa significava prima di tutto il cristianesimo ortodosso e le sue attese escatologiche. Per Babel il cristianesimo, nella versione cattolica-occidentale, è la religione dei contadini arretrati e delle classi dominanti, mentre il messianismo che agitava il suo animo presenta tensioni ebraiche. Ma i toni messianici sono riferiti a eventi storici, al II Congresso dell'Internazionale comunista (che fu il suo vero congresso di fondazione) e alla guida della dirigenza sovietica nel movimento mondiale della rivoluzione. Babel mira ai punti di saldatura in cui una tradizione entra in contatto e si innesta nel tessuto di un'altra cultura:

*Qui c'erano tutti in un mucchio i mandati dell'agitatore e gli appunti del poeta giudeo. I ritratti di Lenin e di Maimonide giacevano accanto. Il ferro nodoso del cranio di Lenin e la seta scura dei lineamenti di Maimonide. Una ciocca di capelli da donna era acclusa all'opuscolo nei decreti del VI congresso del partito, e nei margini delle pagine comuniste s'allineavano le righe contorte dei versi in ebraico. (Il figlio del rabbino)*

In questa visione del rapporto tra le culture la sinergia si alimenta della differenza e produce l'energia propulsiva dei cambiamenti sulla scena della storia e nella vita vissuta degli uomini.





## *Dall'identità culturale al dialogo interculturale*

*Elena Cadenazzi*

### *Premessa*

Uno dei principali compiti dell'era odierna, nel preservare l'identità culturale delle persone, è imparare ad usare i vantaggi della globalizzazione, per assicurare uno sviluppo sostenibile e raggiungere un'armonia sociale. Questo processo è possibile solo attraverso la condivisione di nuovi valori e delle conoscenze tra i rappresentanti dei gruppi sociali. La consapevolezza dell'identità culturale si ottiene nell'appartenenza ad una particolare cultura. Questa consapevolezza si basa sulla

coscienza linguistica dell'individuo e si riflette sul suo comportamento comunicativo. L'intensificazione dei contatti tra differenti culture rende più imponente la problematica dell'identità culturale.

Ma cos'è l'identità culturale? Essa è:

- accettazione cosciente da parte della persona delle norme, dei valori, dei modelli di comunicazione e di comportamento;
- linguaggio come espressione del pensiero e del modo di vedere il mondo.
- identificazione con i valori della cultura di appartenenza.

Ogni cultura rivela la sua essenza solo quando incontra altre culture, nel processo di interazione interculturale. Nella comunicazione interculturale si manifestano l'originalità, l'unicità della cultura e la realizzazione del suo potenziale semantico. Nel contesto dei contatti interculturali, quando avviene l'incontro con altre culture, la persona cerca sostegno nei valori della propria cultura.

Il tema di questa tesi è l'identità linguistico-culturale del soggetto che si forma attraverso la reciproca comprensione nel corso della comunicazione interculturale.

### *Introduzione*

Oggi il mondo sta diventando sempre più interconnesso e interdipendente. Il fenomeno della globalizzazione riflette la qualità degli scambi sociali e delle relazioni con conseguenze sulla diversità culturale dell'umanità. Questo guida ad una rapida espansione dei contatti tra i gruppi sociali, comunità etniche, individui che rappresentano differenti culture e paesi. Su queste basi la comunicazione interculturale è un valido elemento di formazione della civiltà moderna. Pertanto il rapido sviluppo di varie forme di contatti interculturali è all'origine dello sviluppo di abilità di comunicazione tra le persone di differenti culture e di modelli culturali e storici accettati. Non è un caso che dalla metà degli anni Settanta il tema dell'interazione e dello scambio delle conoscenze tra culture è diventato così importante. Negli anni recenti è emerso un grande lavoro che ha allargato le idee sulla comunica-

zione interculturale. È noto che un atto comunicativo coinvolge l'interazione di due o più individui, ognuno dei quali porta le sue caratteristiche psico-culturali, l'esperienza personale e la personale visione del mondo dentro la situazione comunicativa. È molto importante ricordare che la cultura, da una parte determina la formazione della visione del mondo e del comportamento e, dall'altra parte, l'influenza della cultura nativa sui suoi rappresentanti può essere differente da persona a persona: questo dipende dalle identità. Sono state individuate otto tipologie di identità: identità culturale, identità razziale, identità etnica, ruoli di genere, personalità individuali, classe sociale, età, identità dei ruoli.

Per quanto riguarda l'identità culturale, si parte dal concetto già espresso della cultura che è definita come insieme di valori, di atteggiamenti e di modi di fare che una persona porta con sé. Naturalmente questi valori e atteggiamenti possono avere un impatto sulla comunicazione, attraverso le culture, perché le norme e le pratiche di ogni persona saranno diverse e potrebbero scontrarsi con quelle di persone cresciute in diverse parti del mondo. L'identità razziale è simile al primo fattore ma si concentra di più sul modo di comportarsi e di interagire con le altre persone appartenenti a etnie differenti.

Daniel Velasco, professore alla scuola di psicologia di Chicago, e membro attivo di differenti associazioni di psicologia in America e Giappone, ha pubblicato un articolo sull'*Asian Conference on Language learning conference Proceedings* nel 2013, che ritengo molto interessante riportare.

Nell'articolo l'autore parla del suo nuovo approccio, parte della comunicazione interculturale, basato sulla somministrazione di alcuni esercizi nominati E.A.D. (*Evaluate, Analyze, Describe*) su un gruppo di persone.

È dimostrato che questi esercizi aumentano nei soggetti la coscienza interculturale e aprono nuove linee di comunicazione tra gli individui di differenti culture e lingue. La ricerca mostra che altre strategie possono rendersi necessarie per raggiungere i livelli desiderati di comunicazione.

L'autore propone dunque l'esercizio in cui chiede ai partecipanti di rispondere con tre risposte alla domanda "cosa è importate per te". Dalle risposte degli intervisti

stati (più di 500 di paesi diversi del mondo) emerge che il 98% delle persone risponde usando tre categorie principali: la famiglia, la carriera e la salute, questo a prescindere dalla cultura e razza di provenienza. Da ciò l'autore deduce che ci sono dei valori universali che vanno oltre le differenti culture; dall'altra parte ci sono però credenze e modi di vedere il mondo che si distinguono da cultura a cultura. Questo fattore non è da sottovalutare, è una realtà dell'essere umano molto complessa come dice lo stesso Velasco. Queste differenze vanno rispettate e riconosciute. In questo modo si è in grado di affrontare il razzismo e di spianare la strada all'autoconsapevolezza e al rispetto culturale dice l'autore.

Il terzo fattore è l'identità etnica che gioca un ruolo importante nel modo in cui le persone di culture diverse interagiscono. Ma qui si pone la domanda quale possa essere la distinzione tra razza ed etnia. Secondo gli esperti la razza e l'etnia condividono un'ideologia di ascendenza comune, ma differiscono perché, per esempio la razza è principalmente unitaria, si può avere una sola razza, mentre si possono rivendicare più appartenenze etniche. In altre parole ci si può identificare etnicamente per esempio come irlandese e polacco ma si deve essere necessariamente o bianco o nero. Il ruolo di genere anche in questo caso la comunicazione tra membri di una cultura è influenzata dal modo in cui le diverse società vedono i ruoli di uomini e donne. Per esempio nella cultura occidentale la segregazione delle donne è sanzionata dai governi. Mentre in Arabia Saudita le regole richiedono alle donne di coprirsi e di viaggiare in pubblico, solo se accompagnate da un membro della famiglia maschio. Per la visione occidentale questo può essere considerato una cosa degradante, mentre per l'Arabia le donne di sentono protette e onorate. Dipende da come si guardano le cose, se con la lente occidentale o la lente saudita.

Il fattore dell'identità individuale influisce sulla comunicazione interculturale, nel senso che il modo in cui una persona comunica con altri provenienti da altre culture, dipende da suoi tratti personali e unici. Le differenze personali all'interno di una cultura sono importanti ed hanno un effetto sul modo in cui gli individui della stessa cultura comunicano con altri individui. La classe sociale influenza la comunicazione interculturale in quanto elemento dell'identità sociale. È fonda-

mentale in quanto essa determina chi si vuole essere e come si agirà di conseguenza. Secondo gli studiosi Martin e Nakayama autori di *Intercultural Communication in Contexts*, la classe sociale gioca un ruolo molto importante nel plasmare le nostre reazioni e interpretazioni della cultura.

Per spiegare meglio questo argomento cito il pensiero del sociolinguista Basil Bernstein, studioso degli Anni Settanta del 900, che espresse la sua teoria secondo la quale il successo scolastico dipende non solo dall'intelligenza, ma dall'uso del linguaggio e dei codici linguistici. Secondo l'autore c'è una relazione tra i codici linguistici e la classe sociale di appartenenza. I codici della classe sociale operaia sono ristretti, nel senso che i significati dipendono prevalentemente dal contesto, mentre quelli della classe media sono codici elaborati e sono indipendenti dalle situazioni; perciò da questo deriva che i bambini delle classi sociali elevate hanno un rendimento scolastico migliore; inoltre il sistema scolastico disprezza il codice linguistico della classe operaia.

Il fattore dell'età si riferisce al modo in cui i membri di diversi gruppi di età interagiscono tra di loro. Per esempio le culture più gerarchiche come la Cina, la Thailandia o la Cambogia prestano molta riverenza e rispetto agli anziani e tengono molto in considerazione le loro opinioni per prendere delle decisioni; mentre culture come gli Stati Uniti sono molto meno attente alle opinioni degli anziani. L'ultimo fattore è quello dell'identità di ruolo che si svolge nella vita sia privata sia professionale. Entrambi influenzano il modo in cui si interagisce nelle differenti culture. Pertanto l'interazione tra la cultura e l'individuo si svolge normalmente mediante il confronto di differenti di identità. Queste identità si costruiscono e si modificano ogni volta che avviene una situazione di scambio interculturale. Le identità consistono di molte componenti che nelle situazioni comunicative possono emergere in vari modi. Nelle ricerche di molti autori sono stati fatti molti tentativi per identificare certi tratti della personalità, che riguardano il successo della comunicazione interpersonale in generale e della comunicazione interculturale in particolare. Il maggior svantaggio di queste teorie è la mancanza di una chiara classificazione di questi tratti della personalità nel processo di sviluppo dell'individuo.

Oltretutto questo tema richiama molto il punto di vista psicoanalitico e psicodinamico dello sviluppo della persona. Ma non lo approfondisco in questa sede.

In conclusione l'identità culturale ha un significativo impatto sulla comunicazione interculturale. Inoltre, come noto, l'atteggiamento dei rappresentanti delle diverse culture, le differenze di tradizioni, costumi, modelli di comportamento possono guidare ad un'incomprensione e a tensioni tra di essi. L'identità culturale si impone come un pilastro sul processo della comunicazione interculturale, consentendo alla medesima di sviluppare quegli aspetti che contribuiscono alla reciproca comprensione, ed escludere quelli che possono potenzialmente portare ad un conflitto. Per superare le tensioni interculturali, è molto importante possedere l'abilità di costruire delle relazioni con i rappresentanti di altre culture, basate sul riconoscimento dei significati e delle differenti visioni del mondo. Il processo di comunicazione interculturale conduce al raggiungimento della reciproca comprensione tra i portatori di diverse culture. La comprensione aiuta ad eliminare le cause dei conflitti. La comprensione inoltre può solamente essere raggiunta in ogni cultura che vuole riconoscere la sua identità e i suoi valori assoluti.

### *L'impatto della globalizzazione*

La globalizzazione, vista come un sistematico incontro tra culture prima relativamente separate e auto referenziali, ha un impatto notevole sulla formazione dell'identità personale. Il dialogo tra culture diverse non è più solo un problema degli immigrati e degli emigrati, è un problema della popolazione mondiale. L'effetto della globalizzazione sull'identità della persona è complesso. Molte persone mantengono un contatto di base con il proprio mondo e la propria cultura di appartenenza, con i suoi valori, le sue tradizioni, i suoi costumi e le sue regole di gestione della vita sociale. Allo stesso tempo esse si identificano con una cultura più ampia, che abbraccia tutto il pianeta. Alcuni chiamano questa doppia appartenenza e assimilazione di valori e costumi come la radice di una *identità biculturale*. Con il

termine di identità biculturale si intende la possibilità di avere due identità culturali nello stesso individuo.

Luigi Anolli, psicologo e fondatore del Centro Studi per le scienze della Comunicazione, nel suo articolo pubblicato nel giornale italiano di psicologia, dal titolo *La mente biculturale: il prossimo «salto in avanti» della specie umana*, parla di mente biculturale, intesa appunto come un salto in avanti della specie umana; secondo l'autore i biculturali sono persone che sono in grado di agire come nativi in due o più culture, a seconda della situazione in cui devono agire. Per essere biculturali, non è sufficiente, anche se importante, conoscere più lingue, ma essere in grado di comportarsi secondo i codici della cultura a cui si si riferisce, senza creare una confusione tra le due. I biculturali hanno anche interiorizzato il modo di interpretare la realtà, il sistema di valori e il vivere quotidiano di una o più culture. Normalmente sono persone che si spostano spesso per motivi di lavoro o di studio o che nascono da genitori di etnie differenti. Inoltre negli individui con una mente biculturale le diverse culture coesistono, senza che debbano rinunciare alla cultura di origine o nella quali si indentificano. Sono anche più bravi a gestire un dialogo interculturale, in quando sono abili a passare velocemente da una cultura all'altra e di capire gli altri senza stereotipi o pregiudizi. L'autore cita una ricerca svolta su studenti cinesi che abitano negli Stati Uniti e che, vivendo in un altro paese rispetto al proprio, si sono immersi totalmente nella nuova cultura, lingua e ne sono divenuti esperti. Nel contempo non hanno perso la propria appartenenza alla cultura di origine e sono in grado di far coesistere entrambe nella propria personalità. Questo è un fenomeno abbastanza nuovo e complesso e prerogativa di individui che, per particolari motivi, vivono per lungo tempo in un altro paese.

Secondo l'autore per tutti è possibile sviluppare una mente biculturale, ma il punto fondamentale è non rinunciare a se stessi e alla propria cultura di origine. Il segreto sta in questa frase: "amare se stessi per amare gli altri".

Auspiciando che nel prossimo futuro si diffonda in modo massiccio l'identità biculturale, al momento dedico la mia attenzione sul concetto di identità culturale. Come è noto essa riguarda i modi secondo cui le persone si definiscono a livello

personale con il variare dei contesti culturali di vita. Anche in un mondo dominato da un accelerato contatto tra le culture, le persone tendono verso una condivisione profonda di esperienze e valori, capaci di ridefinire i modi nei quali si percepiscono e si definiscono. Oggi i confini geografici isolano molto di meno le culture rispetto al passato. L'accelerazione dei flussi migratori da paese a paese e da continente a continente, l'intensa comunicazione via onde radio, via cavo e via satellite, ha ridotto le distanze fisiche e psicologiche tra le persone dei vari paesi del mondo. Uno degli effetti importanti di questo fenomeno è il crescente contatto reciproco di persone appartenenti a culture diverse: le culture delle valli, delle campagne, delle città, le culture delle nazioni sullo stesso continente, le culture delle popolazioni su continenti diversi. È evidente che la questione dell'identità culturale differenziata non sorge all'interno di un gruppo o di una comunità culturalmente omogenea. Questi gruppi, infatti, conoscono se stessi, conoscono i propri antenati e il proprio patrimonio tradizionale, e soprattutto hanno coscienza del proprio senso di appartenenza al gruppo in un determinato tempo e luogo. Per illustrare l'affermazione che l'identità culturale si colloca entro precise coordinate di tempo e di luogo, possiamo citare ciò che diceva un Inuit: «*Noi non abbiamo un problema di identità. Sappiamo chi siamo. È stato con l'arrivo dell'uomo bianco che le cose hanno cominciato a ingarbugliarsi*».

La questione dell'identità culturale è di cruciale importanza per una società pluralistica nel contesto moderno e post-moderno. Di fatto, molte culture e comunità vivono una devastante erosione dei modi di vita e di sussistenza che costituiscono la loro identità. Di conseguenza sono costantemente in lotta per la salvaguardia e la sopravvivenza della propria identità. Dal canto loro, i paesi occidentali devono affrontare nuove sfide nella misura in cui aumenta l'immigrazione di persone che appartengono a culture non occidentali. La questione dell'identità nazionale e culturale della "società di accoglienza" diventa una preoccupazione politica cruciale, e gli immigrati sperimentano ampiamente lo sgretolamento della propria identità a causa del processo di assimilazione alla cultura dominante della società di accoglienza. Tutti si sentono minacciati e temono di perdere la propria identità.

A tale proposito cito uno scritto della professoressa Aquilina Sergio che, in un articolo pubblicato recentemente sulla rivista online *Sì alla vita* nel mese di aprile del 2021, afferma che la nostra epoca è caratterizzata da un insieme di fenomeni nuovi e complessi: il processo di globalizzazione, il multiculturalismo, il senso di instabilità economica, l'incertezza delle relazioni sociali. Questi fenomeni hanno distrutto le tradizionali forme e ordinamenti della politica, portando ad una profonda crisi delle istituzioni consolidate. Crisi che ha prodotto un nuovo disordine mondiale, che a sua volta, si è tradotto immediatamente nella svalutazione dell'ordine e della sicurezza in quanto tali. Il processo di globalizzazione ha creato un disordine mondiale, ha creato l'indeterminatezza, l'assenza totale di regole. Ogni individuo si trova in una nebbiosa "terra di nessuno" che porta ad un'incapacità progettuale. Tutti sembrano essere destinati a vivere in un mondo senza progetti e futuro.

Zygmunt Bauman definisce questa società "liquida", in cui l'individuo è sempre più solo, privo dei tradizionali legami sociali che lo fanno sentire protetto, per cui sempre più vittima ed oggetto delle proprie condizioni emotive. L'individuo vive l'istante in modo ansioso e senza sicurezze che prima istituzioni garantivano. La conseguenza di tale processo è una società individualista in cui si assiste allo scardinamento ed alla disintegrazione dell'essere cittadino, in cui non è più preservato il bene comune, perché l'individuo è scettico e diffidente verso le istituzioni. L'autrice parla di un individualismo povero, nel quale prevalgono l'interesse egoistico, l'incertezza e l'ansia del fallimento, in cui l'individuo 'instabile' vive le sue paure, in un processo di destabilizzazione, che provoca solo uno stato di incertezza profonda e di solitudine.

Come si può dunque superare questa visione così pessimistica? Una soluzione è data dal dialogo fra le culture che si pone come soluzione alla minaccia e ai rischi del multiculturalismo, inteso nella sua accezione più negativa. Alla luce di questo, il dialogo esige che le persone interagiscano come pari e come possessori di verità, valori e identità, di diritti e di cultura. È necessario accettare la parità dei valori di ogni cultura e di chi ne è il rappresentante. Si parte dunque dal dialogo intercultu-

rale che si basa sul rispetto dei diritti umani in una visione antropologica, avendo come obiettivo una società inclusiva. Il successo del dialogo interculturale richiede numerosi comportamenti favoriti da una cultura democratica, caratterizzata da un'apertura mentale, la volontà di intraprendere il dialogo e di lasciare agli altri la possibilità di esprimere il proprio punto di vista; la capacità di risolvere i conflitti con mezzi pacifici e l'attitudine a riconoscere la fondatezza delle argomentazioni altrui. L'intercultura muove dalla necessità di dialogare con l'altro per conoscerlo e realizzare così, per questa conoscenza, una parte nascosta e inespressa di noi stessi. La struttura interiore di ogni uomo è di fatto relazionale; nasce in origine nella relazione, si arricchisce nella relazione. Vorrei aggiungere che la struttura stessa della verità interiore è relazionale, è fatta di aperture continue alla relazione con l'altro e con la sua diversità. Con le parole di Pannikar questo movimento verso l'altro può essere definito come un modo per conoscere se stessi.<sup>1</sup>

### *Diversità culturale e interculturalità*

La diversità culturale non è importante in sé, ma soltanto in rapporto alle persone e alle comunità che la esprimono e la incarnano. Parlare della diversità culturale significa parlare delle persone e delle comunità umane che, per motivi molto diversi, hanno sviluppato particolari modi di vivere che danno un senso alla loro vita, su un piano non solo materiale ma anche spirituale, non solo individuale ma anche collettivo. La diversità culturale rivela che nessun paradigma culturale può pretendere di essere unico e di saper spiegare totalmente tutta la realtà, perché ogni cultura è una cristallizzazione (fossilizzazione) della grande avventura umana nello spazio e nel tempo. Ogni cultura è una visione della realtà, condizionata dal contesto e dalla storia e dalla lingua. Ogni cultura è un punto di vista sulla realtà: non può mai pretendere di essere globale, perché un punto di vista è parziale per

<sup>1</sup> R. Pannikar, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002.

definizione. In altre parole, si può dire che ogni cultura vede tutta la realtà, ma in modo parziale. Ci troviamo dunque di fronte alla necessità di un atteggiamento pluralistico nei confronti della diversità culturale nel mondo di oggi, se vogliamo che il nostro pianeta possa diventare un luogo di giustizia e di pace. Questo atteggiamento pluralistico o di multiculturalismo può essere descritto nel modo seguente:

- Il pluralismo culturale non si limita alla constatazione della molteplicità delle culture o alla volontà di ridurle all'unità. È evidente che ci sono culture diverse e che queste culture non possono essere ridotte all'unità.

- Il pluralismo culturale non afferma che esiste una sola verità, ma non afferma neppure che esistono molte verità. Il pluralismo non prospetta una molteplicità di verità, ma ritiene che la verità, pluralistica in quanto espressione del pluralismo della realtà, si incarni in culture diverse. Il pluralismo della verità ci impedisce di identificarla sia con l'unità che con la molteplicità.

- Il pluralismo culturale tuttavia non presuppone che le culture siano isolate o chiuse in se stesse, ma prospetta esattamente il contrario, cioè una prospettiva interculturale che apre ciascuno alla realtà dell'altro.

Riprendiamo qui le linee essenziali di una riflessione proposta da Raimon Panikkar filosofo catalano, nella sua opera.<sup>ii</sup> L'autore spiega che il termine multiculturalismo viene sostituito da quello di interculturalità. Infatti afferma l'autore non c'è una cultura superiore alle altre. Il salto semantico viene fatto nel passaggio dal multiculturalismo all'interculturalità, dove l'interazione è prima dell'integrazione. L'interazione non è l'integrazione. Manca una lettera ma cambia la prospettiva. L'interculturalità si fonda sulla possibilità delle culture di stabilire un rapporto, promuovere un processo di cambiamento, non essere mai definitive e complete, per poter stabilire un dialogo e uno scambio di arricchimento reciproco tra le culture e gli uomini e produrre una "nuova cultura": è il contrario del separatismo. L'interculturalità, intesa come una situazione in cui due o più culture entrano in contatto,

<sup>ii</sup> Raimon Panikkar, *Invitació a la saviesa*, Editorial Proa, Barcelona 1998, pp. 191-3.

non può essere presa alla leggera come se si trattasse sempre di un incontro facile e tranquillo, perché in realtà può essere e di fatto è qualcosa di molto impegnativo a tutti i livelli. Le osservazioni dell'autore offrono un'analisi esaustiva dell'argomento e vengono proposte come punto di partenza per la discussione. Inoltre il concetto di interculturalità non può essere ridotto a un incontro fra maggioranze e minoranze o a un puro "inter-etnicismo", perché si tratta di una prospettiva che riconosce e accetta il carattere interculturale di ciascuna cultura il che non significa che si assomiglino tutte. Per esprimere questo in maniera positiva, si può affermare che la nozione di interculturalità è riservata soltanto all'incontro fra culture che avviene a partire dai fondamenti, dalle matrici e dai luoghi unici di ciascuna cultura, e dall'orizzonte comune che non appartiene in maniera esclusiva a nessuna di esse. L'interculturalità è l'incontro non solo delle categorie logiche (*logoi*), dei sistemi di segni e delle rappresentazioni delle diverse culture, ma anche delle pratiche, delle credenze, dei simboli, dei rituali, dei miti, in definitiva della totalità della realtà esistenziale di ciascuna cultura. L'interculturalità, infine, è un'esperienza liberante per tutte le culture coinvolte, perché mette in luce i limiti inerenti a ciascuna cultura. In particolare sul mito Pannikar afferma che: «*Il logos accompagna tutto il cammino dell'uomo, ma non tutto è riconducibile al logos*». Compito del mito è liberare l'uomo dall'impegno di dover pensare ogni cosa e dunque dal delirio di onnipotenza, compito del logos è di indicare i paletti di confine dove comincia l'irrazionalità, quello dello Spirito orientare il cammino dell'essere umano. L'Occidente è intrappolato nella convinzione che il pensiero abbracci la totalità del reale e che gioca tutto sulla riflessione, mentre l'Oriente, possiede l'arte del silenzio, dell'ascolto, la purità del cuore, la capacità di immedesimarsi con ciò che si vuol conoscere. Panikkar è convinto che nessuna cultura ce la faccia da sola a fronteggiare le sfide contemporanee e auspica un incontro fecondo che sia in grado di trasformare dall'interno.

È molto valido, a mio avviso, anche il contributo della sociologa Roberta Di Rosa, autrice di *Mediazione tra culture*,<sup>iii</sup> che afferma che i processi migratori in atto,

<sup>iii</sup> Roberta Di Rosa, *Mediazione tra culture, Politiche e percorsi di integrazione*, Plus, Pisa 2005.

la compresenza di differenti culture nella stessa società, mette in discussione gli equilibri e le prassi sociali consolidati. In risposta al bisogno di costruire nuove prassi sociali un dialogo e nuove relazioni tra persone appartenenti a culture diverse, la mediazione interculturale interviene e si diffonde molto velocemente nelle nostre città e paesi. L'autrice afferma inoltre che è fondamentale creare nuove forme di mediazione come per esempio la formazione degli operatori, la creazione di più servizi volti a favorire il dialogo interculturale.

Io aggiungo che l'interculturalità è da considerare un processo comunicativo che coinvolge soggetti provenienti e appartenenti a contesti diversi, a codici linguistici non omogenei. Essa si colloca nello spazio relazionale, soprattutto nella vita quotidiana. Richiama un progetto e un processo che a partire dalla constatazione delle diversità, si propone di ricercare forme, strumenti, occasioni, linguaggi, esperienze e strutture per realizzare un confronto. La prospettiva è di creare un dialogo costruttivo per una convivenza solidale e per la realizzazione di una vera società pluralista.

Nel prossimo capitolo desidero spiegare come il processo di costruzione dell'identità culturale passa prima di tutto dalla letteratura e dal suo ruolo fondamentale nella storia dell'umanità.

#### *La letteratura come aiuto per la formazione della coscienza interculturale*

la domanda che ci si pone è: quale è il ruolo della letteratura nell'acquisizione di una lingua straniera? L'universo letterario come noi lo conosciamo oggi ha il suo maggiore sviluppo nel Diciannovesimo secolo dove si sono fondati i valori, i costumi, la vita quotidiana, i miti le tradizioni di una data cultura. La letteratura si è rivelata una delle migliori risorse di comprensione e interpretazioni delle culture. La letteratura è una costante produzione di cultura, in particolare l'estetica che è parte del linguaggio dà la possibilità ai lettori di costruire dei significati mediante il potere della semiotica. Studi recenti rivelano l'importanza della relazione tra la

letteratura e i gruppi identitari; reintroducono il ruolo delle intenzioni dell'autore nella letteratura, riconsiderano l'importanza dell'etica e della moralità nella letteratura e sviluppano una più chiara comprensione di come la letteratura non sia come gli altri media.

Max Weber ha rivoluzionato l'idea dello status di un gruppo: lo status dei gruppi si basa su questi elementi: la razza, l'etnia, la religione, l'occupazione, il genere, le preferenze sessuali. Questi gruppi vivono in un modo basato su differenti valori e norme. Sono cultura dentro una cultura, perciò l'etichetta di subcultura. Weber ebbe l'idea che le persone sono motivate dai loro interessi materiali e ideali che includono ideali o modi di comportarsi, per esempio come evitare di andare all'inferno. Le persone usano simboli per esprimere la spiritualità e i simboli che sono usati per dare un significato spirituale agli eventi reali. Questo mondo simbolico rappresenta le realtà, le identità i valori ed è meglio compreso mediante la letteratura. Come noto Max Weber fu uno dei primi pensatori che affermarono l'importanza dei significati nella vita degli individui, infatti afferma l'autore, le persone agiscono in base alla loro interpretazione del mondo. Quindi per comprendere meglio le motivazioni che spingono un individuo a comportarsi in un certo modo è necessario conoscere i simboli che utilizza.

Toni Morrison scrittrice afroamericana e la più recente vincitrice del premio Nobel per la letteratura in America, ha pubblicato il suo romanzo *The Bluest Eye*.<sup>iv</sup> Il suo racconto è ambientato ai confini con il Canada nel 1941, durante il periodo della lotta per i diritti civili. Il libro offre una descrizione elaborata di uno stupro incestuoso e narra le convenzioni della bellezza stabilite da una società storicamente razzista nei confronti del popolo africano. Ella disegna un ritratto di una famiglia nera in cerca della bellezza nella società dell'epoca in cui la condizione femminile nella comunità afroamericana si intreccia con una quotidianità fatta di difficili convivenze e tensioni razziali. Grazie a questo contributo della scrittrice

<sup>iv</sup> Toni Morrison, *L'occhio più azzurro*, Frassinelli, Milano 1970 (*The bluest eyes*, Holt, New York 1970).

americana, come di altri autori a cui lei si ispira (Ernest Hemingway), si può comprendere meglio la cultura americana e la storia mediante la sua letteratura. La letteratura dunque gioca un ruolo da protagonista nella costruzione di una coscienza interculturale, poiché essa si occupa del mondo sociologico e utilizza l'immaginazione e i simboli che rappresentano una data cultura e che, venendo in contatto con altre, crea un meraviglioso risultato di interculturalità.

Riprendo il concetto di interculturalismo inteso come interazione tra le culture, scambio e comunicazione, dove l'individuo riconosce e accetta la reciprocità delle altre culture. Il prefisso *inter* significa interazione, condivisione, complementarità, riconoscimento della cultura dell'altro, senza che possa essere diviso tra altre culture o la cultura del paese ospitante. In altre parole interculturalità può essere vista come un modo di essere, un modo di vedere il mondo e le altre persone, un modo ugualitario di relazionarsi opposto all'etnocentrismo.

L'approccio interculturale è comunemente indicato da tre fasi:

- decentralizzazione: prendere una maggiore distanza da se stessi. La cultura e la subcultura definiscono il personale sviluppo di un individuo. Poi l'individuo riflette se stesso mediante l'incontro con l'altro e realizza le proprie osservazioni e costruisce un nuovo senso di sé.

- Intuire e comprendere il sistema degli altri: uscire da se stessi per vedere le cose da un'altra prospettiva. È un'attitudine ad ampliare è come indossare le scarpe di qualcun altro.

- Negoziazione: trovare un necessario e minimo compromesso e sviluppare una comprensione per evitare i conflitti.

Più concretamente interculturalità può realizzarsi in due modi:

- apprendimento interculturale: incontrare l'altro per migliorare la comunicazione e incoraggiare l'apprendimento e la comprensione delle altre culture.

- Scambi con il paese d'origine per costruire un'unione tra i rappresentanti del paese ospitante con i rappresentanti del paese di origine mediante il dialogo come comunicazione efficace per superare i conflitti.

In particolare il primo punto sottolinea l'importanza di apprendere delle competenze interculturali, come la capacità di osservare l'altro senza giudizio, ma accogliendolo nella sua diversità; la capacità di risolvere i conflitti eccetera. Aver appreso delle competenze interculturali significa avere assimilato i valori della propria e altrui cultura, valori che sono prima di tutto umani e civili, valori universali; mediante queste abilità si può dire che è possibile aprire un dialogo interculturale. Questo è possibile mediante uno scambio tra il paese di origine e il paese ospitante. A tale proposito voglio raccontare la mia esperienza come insegnante di italiano per stranieri. Quale migliore occasione di scambio può essere la scuola nel processo di sviluppo di un dialogo interculturale?

Lavoro come docente presso il CPIA da tre anni e ho potuto provare sul campo cosa significa realizzare un dialogo interculturale. Sicuramente la lingua italiana rappresenta un ponte di comunicazione molto importante dal quale partire per conoscersi e relazionarsi. Mediante la strutturazione delle mie lezioni, sono diventata più consapevole di come la lingua, il modo di insegnarla e varie forme di didattica, possono aiutare i miei studenti a immergersi nella cultura ospitante, senza alienarsi dalle propria cultura di origine. Mi piace molto lavorare con gli stranieri, perché ho una mente aperta, conosco i valori e le buone tradizioni della mia cultura e mi piace dividerle con quelle degli altri. Il dialogo interculturale, basato sul rispetto reciproco, arricchisce le relazioni tra gli individui e crea un terreno per la nascita di nuove amicizie. Spesso nelle mie lezioni presento argomenti come la cucina, la musica, l'arte, la letteratura e la danza. Questi temi che interessano molto i miei studenti, li spronano ad aprirsi, a raccontarsi all'interno di un ambiente neutrale privo di pregiudizi o stereotipi. Attraverso il linguaggio, essi imparano ad esprimere i loro sentimenti, i pensieri ed le idee. La mia lezione non è basata solo sull'apprendimento della grammatica o della scrittura, ma soprattutto desidero condurli verso un sentimento di appartenenza ad un gruppo classe coeso, gruppo che li sostiene e che gli permette di crescere insieme nell'apprendimento non solo della lingua italiana, ma di immergersi nella cultura italiana in tutti i suoi aspetti.

Nel prossimo capitolo vorrei parlare di un esempio di didattica con la musica attuato presso il CPIA della mia città e poi della mia esperienza come volontaria e insegnante a Bologna.

*Esperienze di lavoro come insegnante di italiano L2 a stranieri*

*1: esperienza come docente di italiano L2 presso il CPIA di Como: un esempio di didattica con la musica*

Nella prima parte di questo capitolo desidero parlare della mia esperienza come docente di italiano L2 presso il CPIA di Como. In particolare vorrei descrivere un esempio di didattica mediante l'uso della canzone. La musica è un mezzo universale che si presta allo scambio culturale. Come è noto la musica italiana è molto apprezzata dagli stranieri soprattutto la musica d'autore. Io inoltre sono musicista e amo molto ascoltare e produrre la musica.

Prima di iniziare vorrei esporre delle considerazioni riguardo al ruolo della musica nella didattica dell'italiano come L2. La musica può essere utilizzata non solo come accompagnamento di una lezione, ma può diventare il tema della lezione stessa; questo non significa che bisogna insegnare la lingua italiana solo con le canzoni, ma decidere i tempi e i modi per introdurla nelle lezioni di italiano come L2. La musica viene considerata materiale autentico per l'insegnamento, nel senso che con essa si possono trovare molti elementi per la didattica della lingua: si pensi ad un testo di una canzone, a quante parole ci sono nel testo, a quanti elementi grammaticali sono presenti, i modi di dire, le espressioni gergali o addirittura vere e proprie strutture linguistiche. L'apprendimento di questi elementi da parte di uno studente straniero è poi associata al piacere che la musica genera. Altri aspetti che ho trovato interessanti riguardo alla didattica mediante la musica sono che essa può essere presentata sia come testo di ascolto, sia come testo poetico scritto o ancora come videoclip, favorendo un apprendimento multisensoriale e quindi più efficace. Non da meno l'aspetto culturale che è espresso da una canzone: per esempio

le canzoni popolari italiane che contengono molti aspetti della nostra cultura, alle canzoni d'autore come per esempio De André i cui testi parlano di politica, di storie della gente e di molti altri temi; a canzoni ancora che parlano di un particolare periodo storico o altre che parlano di tradizioni e di vita quotidiana. Quanto un apprendente può imparare della nostra cultura da una canzone? Quanto può arricchire le sue conoscenze e magari attuare un processo di confronto attivo con la sua cultura?

A questo punto mi aggancio all'altro aspetto importante: la musica tratta di temi universali quali l'amore, la morte, la vita, ed è quindi un'espressione artistica transculturale, quindi nell'educazione interculturale è da tenere in considerazione il fatto che la musica possa unire le persone, abbattendo sia stereotipi sia pregiudizi. Sappiamo anche che altre forme artistiche hanno questo vantaggio e allora insieme alla musica è possibile attuare un percorso di apprendimento mediante l'uso di varie forme artistiche che sono belle, piacevoli ma anche forti da un punto di vista del messaggio che trasmettono, nonché utili per l'apprendimento di una lingua.

In questa mia esperienza didattica ho preso gli spunti dalle riflessioni di Rita Pasqui (estratto della tesi di Master Itals del dicembre del 2002 di Rita Pasqui intitolato «L'utilizzo della canzone in glottodidattica»). In questo scritto, l'autrice espone i benefici della canzone utilizzata nel contesto didattico. La canzone continua il testo favorisce la memorizzazione attraverso il rilassamento e la concentrazione, favorisce la ripetizione delle parole, la produzione dei ritmi linguistici, sviluppando una competenza fonologica; accresce la motivazione, promuove l'interazione e arricchisce la conoscenza degli elementi culturali di una nazione. A partire da queste considerazioni fondamentali a mio avviso per elaborare il progetto che sto per mostrare, affermo che l'ascolto delle canzoni rende gli studenti attivi ascoltatori nel processo di comprensione del testo e del messaggio scelto dall'autore della canzone.

I destinatari sono i miei studenti adulti di una classe di livello A2. La scelta della canzone: "*Quattro amici al bar*" di Gino Paoli. Obiettivo far apprendere sia contenuti grammaticali, sia contenuti comunicativi. Il brano parla di temi importanti

come l'amicizia, gli ideali ecc. Il genere è canzone di autore e il ritmo è facilmente memorizzabile poiché è un reggae.

Tempistica 4 lezioni di circa 20 minuti l'una.

Modalità/strumenti: cd musicale o ascolto mediante la LIM, testo stampato e fotocopiato.

Inizio la lezione presentando l'autore: chi è Gino Paoli è un cantautore, e un rappresentante della canzone d'autore, è della provincia di Gorizia ed è nato nel 1934.

Nella prima lezione, introduco brevemente il brano, spiegando che il testo tratta della vita dell'autore attraverso l'amicizia; dagli anni della sua gioventù in cui l'autore si impegna a livello politico, fino alla sua maturità, in cui gli argomenti furono il lavoro e l'amore, per arrivare alla vecchiaia dove il tema è la fiducia verso le nuove generazioni che sono fautrici di un cambiamento. Successivamente fornisco le fotocopie del testo e faccio ascoltare il brano più volte.

Nella seconda parte propongo di fare una riflessione sul testo. Esso è suddiviso in quattro parti: nella prima erano quattro amici al bar, nella seconda tre, nella terza due e infine è rimasto lui solo. Propongo delle attività con domande da completare per comprendere il testo. Per esempio di cosa si parla, cosa bevono i personaggi, quale messaggio l'autore vuole lasciare ecc....

Quando gli studenti hanno compreso il testo, si passa agli elementi grammaticali: gli studenti devono sottolineare i verbi al passato prossimo e all'imperfetto e introdurla in una tabella precedentemente preparata e fotocopiata. Dopodiché preparo un testo tipo "cloze", nel quale devono inserire i verbi dall'infinito al tempo o passato prossimo o imperfetto. Si confrontano con i compagni e infine verificano la correttezza ascoltando di nuovo la canzone.

L'ultimo esercizio che propongo e che è molto utile è un'esercitazione di role-playng: a turno quattro compagni si siedono uno di fronte all'altro e si mettono nei panni dei personaggi del bar, e seguendo delle istruzioni che ho precedentemente preparato, devono provare a discutere, in questo modo si fissa nella mente meglio il significato della canzone. Inoltre il role-playing è una tecnica di apprendimento basata sulla drammatizzazione, essa favorisce nel soggetto un naturale coinvolgi-

mento nella parte, tanto che si entra nel ruolo identificandosi con il personaggio e con i problemi sociali o organizzativi legati al tema che si tratta.

Concludendo ritengo che la musica come ogni altra forma artistica ed estetica coinvolge a livello sia cognitivo, sia emotivo sia personale un soggetto, perché va ad attivare vissuti personali, ricordi emozioni legate a quella particolare canzone ed influisce molto sul processo di apprendimento della lingua e della cultura. Gli apprendenti stranieri ascoltando le canzoni interiorizzano elementi significativi della nostra lingua.

*2: la mia esperienza di volontariato nella città di Bologna*

Sono stata a Bologna nel mese di luglio di questo anno e ho lavorato come volontaria presso tre centri culturali: “Universo interculturale” associazione che si trova nel centro di Bologna presso porta Galliera, il centro “Zonarelli” dipendente dal Comune di Bologna e “Arte Migranti” presso il centro dei religiosi dell’Antoniano in zona Giardini Margherita. In queste tre associazioni, ho avuto l’occasione di lavorare con stranieri insegnando italiano, che è anche la mia professione. Ho vissuto presso una residenza universitaria non lontana dal centro città e tutti i giorni mi recavo presso i centri per svolgere il mio lavoro. Mi sono trovata a contatto con persone provenienti da diversi paesi e con un livello di conoscenza della lingua differente. È stata un’esperienza molto arricchente sul piano sia umano che professionale. La città di Bologna si mostra molto aperta dal punto di vista del dialogo interculturale, infatti propone sempre qualche evento o festa, in modo da creare dei ponti di comunicazione tra persone appartenenti a culture e modi di vivere differenti. Anche i volontari con cui ho collaborato sono persone con molta esperienza e apertura verso l’altro. Molti di loro lavorano a tempo pieno, altri invece dedicano il loro tempo libero, ma comunque tutti lo fanno con passione.

La filosofia che guida queste associazioni è quella di creare occasioni di incontro e di conoscenza reciproca tra la popolazione autoctona e quella immigrata, promuovere e sostenere iniziative culturali rivolte alla collettività che diffondano la

reciproca conoscenza tra le persone di differenti culture. Questo approccio così aperto e umanitario si concretizza con l'attuazione di attività varie come la scuola di italiano che ho seguito essendo insegnante, laboratori di arte terapia, di musica di danza e tante altre iniziative. È un'esperienza che arricchisce tutti sia gli utenti che i volontari e tutte le persone che ruotano attorno a questa macchina della solidarietà. Sono sicura che ho lasciato un valido contributo anche io nel mio piccolo tant'è che il coordinatore e responsabile dell'associazione di "Arte Migranti" mi ha contattata dicendo che, se sono disposta a tornare, mi metterebbe a fare il coordinatore; inoltre essendo lui musicista, ha realizzato un video in cui tra parole e musica spiega la meravigliosa esperienza di aiutare gli altri. Attraverso varie esperienze di apprendimento non solo della lingua italiana, ma anche della nostra cultura, della musica, della danza o semplicemente attraverso lo studio dei quiz per fare la patente, gli utenti si arricchiscono e trovano una nuova identità culturale che si mescola alla loro in modo armonico.

Presso Arte migranti ho svolto l'attività come docente di italiano e mi sono stati affidati tre ragazzi giovani provenienti da diversi paesi dell'Africa nord occidentale. Le lezioni si svolgevano all'aperto in un giardino antistante il convento, dove, oltre alle lezioni di italiano, si tenevano anche altre attività come chitarra, danza, yoga, orto eccetera. Il clima che ho respirato era di ilarità, socialità e desiderio di mettersi in gioco da parte di tutti. Ho svolto le mie lezioni con l'uso di un libro di livello iniziale e ho presentato i verbi al tempo presente. Abbiamo costruito insieme delle frasi molto semplici, domande con risposte per esempio come ti chiami, da dove vieni eccetera. Dopo averci conosciuto, ho fatto svolgere degli esercizi in cui io proponevo delle domande anche sui loro gusti personali e loro rispondevano, poi insieme leggevamo le risposte che avevano fornito. È stato molto divertente, poi insieme agli altri volontari e studenti ci siamo riuniti per chiacchierare e ascoltare le canzoni in italiano.

La domenica della finale della coppa Uefa, arte migranti ha organizzato una festa con pranzo e giochi insieme; abbiamo pranzato sotto un tendone dove due ragazzi hanno suonato e cantato per allietare il momento del pranzo, successivamente sono

stati organizzati dei giochi nel giardino, gare con la musica, un attività per conoscersi che consisteva nel girare e fermarsi un istante davanti ad una persona pronunciando il proprio nome, poi camminando si cercavano altre persone. In questo modo ci siamo conosciuti quasi tutti. Nel pomeriggio con un gruppo di volontari e studenti sono andata ai Giardini Margherita, dove abbiamo condiviso momenti di socialità, di gioco in attesa della grande finale della squadra italiana. Le lezioni di italiano si sono poi concluse il martedì successivo con l'augurio di rivedersi a settembre.

L'esperienza presso "Universo culturale" mi ha offerto la possibilità di conoscere un modo di vedere la realtà dell'immigrazione in una prospettiva nuova ed aperta e ne sono stata molto affascinata. In particolare ho conosciuto Gustave, uno dei responsabili del centro che, in poche ma profonde parole, mi ha rappresentato il senso del lavoro dell'associazione. Gustave è una persona che trasmette tutto l'entusiasmo nel svolgere il suo lavoro e mi è piaciuto il fatto che abbia richiesto la mia collaborazione anche se per poco tempo, essendo io lì per un mese soltanto. In particolare sono stata molto contenta di dare un piccolo contributo, nella stesura delle domande da rivolgere ai migranti in sede di iscrizione. Spero di avere in futuro la possibilità di tornare a lavorare con loro.

Nel centro con sede presso Porta Galliera, vicino alla stazione di Bologna, ho partecipato a due lezioni come auditrice e ho potuto notare la tipologia di lezione che si basava sull'apprendimento di parole come gruppo semantico: l'insegnante parlava per esempio di spesa e chiedeva agli studenti di nominare le parole che venivano in mente in riferimento alla parola data. I volontari sono perlopiù ragazzi studenti universitari o volontari del servizio civile presso comune di Bologna. La metodologia è innovativa e coinvolgente. Le classi sono formate non tanto in base al livello dell'italiano, ma in base alla situazione personale degli studenti: per esempio alcuni vivono in strada, altri presso associazioni come la Caritas, oppure sono studenti che lavorano e hanno bisogno di migliorare la lingua per inserirsi nel contesto lavorativo. Inoltre il centro organizza anche lezioni di arte, inglese conversa-

zione e altre utili attività, con lo scopo di far socializzare le persone e farle sentire accolte nella città.

Infine nel centro Zonarelli le lezioni si svolgevano tre mattine la settimana e, anche se gli studenti erano pochi, si è potuto lavorare molto bene. Ho lavorato con Rino, un signore in pensione che svolge da anni questa attività presso il centro e con una ragazza studentessa presso l'università di Bologna che svolgeva un tirocinio presso il centro. Rino portava il materiale, mentre Alice mi aiutava nelle lezioni, scriveva le frasi alla lavagna, o preparava le fotocopie con gli esercizi.

Il materiale era vario ed interessante e non sono mancati gli spunti per una didattica innovativa. Infatti ho programmato alcune lezioni usando la canzone italiana e con i colleghi ho scelto alcune canzoni d'autore come Battisti e Luigi Tenco; ho utilizzato una metodologia che si basa prima sulla lettura del testo della canzone con la spiegazione delle parole o frasi, successivamente l'ascolto della canzone e infine i ragazzi commentavano aggiungendo il proprio pensiero. Gli studenti erano entusiasti di partecipare e quasi non volevano che la lezione finisse. Ho utilizzato questa metodologia prendendo spunto da una lezione di italiano proposta dalla coordinatrice dei volontari dell'associazione Arte Migranti, Teresa, che nei corsi più avanzati utilizza proprio la canzone come mezzo di apprendimento della lingua e cultura italiana. L'ho trovata molto divertente utile e coinvolgente, perché stimola gli studenti non solo ad apprezzare la musicalità, il ritmo della canzone, ma a comprendere il senso profondo del testo. Gli studenti, in maggioranza donne hanno voluto al termine del mese organizzare una piccola festa con dolci e spumante per ringraziare noi insegnanti della valida collaborazione.

### *Conclusione*

Partendo da una visione più religiosa mi sento di dire che il Dio Creatore non ci ha chiesto di diventare uguali ma fratelli. Il cammino della fraternità ci richiede lo sforzo di tessere dei rapporti di amicizia. Solo così, possiamo con pazienza aprirci e

conoscere le culture differenti. Va data priorità alla centralità della persona accolta nella sua totalità, quindi, per metterla in condizione di sviluppare le sue potenzialità, farle acquisire una certa autonomia personale, e valorizzare le sue risorse per il bene di sé e degli altri. Lo straniero non è da considerare solo come forza lavoro da sfruttare, ma di una persona portatrice di cultura e di valori che hanno certamente delle affinità, qualcosa in comune con i valori e la cultura del luogo: non si può non riconoscere le dimensioni universali dei valori autenticamente umani che costituiscono una sorta di patrimonio comune. Sulla base di questi elementi comuni nelle diverse culture ed esperienze umane, possono meglio maturare prospettive di condivisione e processi di integrazione nell'esperienza sociale.

Le mie numerose esperienze nel campo dell'insegnamento a stranieri, mi hanno fornito molti spunti di riflessione per una trasformazione interna e una coscienza interculturale che non conoscevo prima, mediante la didattica ho appreso molte cose di me che dovevo modificare per poter entrare in comunicazione con l'altro. Inoltre ritengo che la didattica sia una risorsa fondamentale che noi docenti possediamo, è uno strumento che si rinnova di volta in volta. Le relazioni che si stabiliscono con la classe di apprendenti, giocano un ruolo fondamentale nello sviluppo del dialogo interculturale, permettendo che si aprano orizzonti nuovi di crescita e di scambio non indifferenti.

Per concludere cito questa frase in inglese che, a mio avviso, spiega perfettamente il senso di competenza interculturale: «*The term intercultural competence may be used to describe the ability to work across cultures with awareness and understanding of cultures at a general level, and it includes communication and a wider knowledge of the world*».

### *Bibliografia*

Anolli Luigi, «*la mente biculturale: il prossimo "salto in avanti" della specie umana*», *Giornale Italiano di Psicologia*, XXXVIII, n. 3, settembre 2011.

- Bennet M., *Basic concepts of intercultural communication. Selected Readings*. Yarmouth, 1998.
- Costa, Janeen Arnold, Gary J. Bamossy. *Marketing in a multicultural world: ethnicity, nationalism, and cultural identity*, Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 1995.
- Di Rosa T. Roberta, *Mediazione tra culture*, Plus, Pisa 2005.
- Fitzgerald H., *How different are we: Spoken discourse in intercultural communication*. Multilingual Matters, Clevedon, Buffalo 2003.
- Hall E., Hall M. *Understanding cultural differences*, Intercultural Press, Yarmouth, Me. 1990.
- Kale D.W., «Ethics in intercultural communication», Samovar L.A., Porter R.E. (eds.), *Intercultural Communication: A reader*, 6th ed. Belmont Ca: Wadsworth 1991.
- Morrison Toni, *The Bluest Eye*, 1970, trad. it. 1994.
- Pannikar Raimon, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002.
- , *Invitació a la saviesa*, Editorial Proa, Barcelona 1998.
- Pasqui Rita, estratto della tesi di Master Itals del dicembre del 2002 di Rita Pasqui intitolato “L'utilizzo della canzone in glottodidattica”.
- Sergio Aquilina, «Diritti, dialogo e identità: verso una “cultura dell'incontro”», *Si alla vita*, <[www.siallavitaweb.it](http://www.siallavitaweb.it)>, aprile 2021.
- Velasco Daniel, «Confronting Underlying Racism for Effective Intercultural Communication» *Asian Conference on Language learning conference Proceedings*, Osaka Japan 2013.

