

*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - Scuola di Roma*

*Seminari e lezioni 2015*

***Le illusioni della mente collettiva***

25-27 febbraio 2015

**DEL MITO POLITICO**

**Carla De Pascale, Alessandro Ferrara, Domenico Losurdo**

Relazione di Giuseppe Micciarelli\*

**Carla De Pascale**

***Il mito dei miti: la giustizia***

Il titolo scelto per la sua relazione dalla prof.ssa Carla De Pascale, autrice tra gli altri di un recente volume sulla questione <sup>1</sup>, dichiara l'ampiezza e la densità teorica del tema. Cos'è la giustizia? Esiste un suo significato condiviso diacronicamente e sincronicamente nel tempo? Il suo contenuto è determinato solo dalla sedimentazione storica di coscienza, morale, cultura oppure la tensione verso di essa appartiene ad un innato, ad un codice genetico dell'umanità, come tale empaticamente riconoscibile e pertanto guida imperativa morale da servire innanzi al tribunale della ragione? De Pascale cerca di accogliere entrambi i piani, in un sentiero che si snoda attraverso autori classici ed altri sapientemente ritrovati tra quelli meno esplorati. Il senso che muove la ricerca, afferma la relatrice, nasce da una *insoddisfazione*: l'assenza di un significato capace di rendere il concetto di giustizia non solo comprensibile, ma anche immediatamente attingibile per orientare i comportamenti individuali, permeando il diritto come tecnica di controllo del comportamento

---

\*

Università degli studi di Salerno, giuseppemicciarelli@gmail.com

1

C. De Pascale, *Giustizia*, il Mulino, Bologna, 2010.

1

sociale.

Orientarsi nella polisemia che la parola “giustizia” naturalmente richiama è cosa assai complessa; la sua evocazione segna i campi dell’etica, della morale, del diritto e della religione: un concetto dunque che non può che essere compreso nella sua storicità. Ma questo profilo, forse, è proprio quello che per certi versi risulta non del tutto soddisfacente per De Pascale, che in qualche modo tenta di spiegare, senza cedere a scorciatoie naturaliste, se esista un contenuto della tensione verso la giustizia connaturata all’uomo.

Al tema è stato dedicato il recente volume monografico di Filosofia Politica, curato da Geminello Preterossi e Vittorio Dini; De Pascale principia la sua relazione con le parole del saggio di Laura Bazzicalupo: «A compensazione di una politica ridotta ad amministrazione, una “risorsa mitica” come investimento appassionato in un progetto di non immediata convenienza e fattibilità ma orientato a una dimensione di giustizia: e la giustizia è sostenuta da credenza, fede, “sostanza di cose sperate” come direbbe Paolo»<sup>2</sup>. Posta con questa forza la problematica suscita densi interrogativi, perché una credenza assume un ruolo sociale fondamentale, una “funzione solidarizzante” per dirla con Habermas<sup>3</sup>.

De Pascale, attraverso la scelta dei suoi autori di riferimento, sembra appunto analizzare una simile dimensione della giustizia nel passaggio dall’individuo – in cui si genera quella che lei chiama un vero e proprio “istinto” – alla collettività – unica sfera in cui l’idea di giustizia possa realizzarsi e prendere una forma concreta e storicamente determinabile.

L’alternativa tra un approccio storico-cronologico ed uno che procede per modelli viene risolto nella relazione a favore del primo. Uno degli autori privilegiati è il filosofo di origine polacca Chaïm Perelman, che in *De la justice* propone una definizione di giustizia per cui essa andrebbe considerata come «un principio di azione secondo il quale gli esseri di una stessa categoria essenziale devono essere trattati allo stesso modo»<sup>4</sup>. La prefazione che accompagna l’edizione italiana di Nberto Bobbio, è invece oggetto di una serrata critica per la scelta degli autori – un asse che dal V Libro dell’*Etica nicomachea* di Aristotele arriva alla genesi del paradigma giusnaturalista moderno con Leibniz e Hume – che, a parere della relatrice, paga il prezzo di sacrificare troppe ed essenziali tappe teoriche. Diversamente viene proposto un percorso argomentativo che valorizza

2

L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa. Sulle tracce di Benjamin*, in "Filosofia politica" 3/2014, p. 449.

3

J. Habermas, *La funzione vicaria ed interpretativa della filosofia*, in Id. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 5-24.

4

C. Perelman, *La Giustizia* (1945), pref. di N. Bobbio, Giappichelli, Torino, 1945, p. 23.

2

autori che possono essere considerati, forse, minori soltanto per riduzionismi didattici: Tommaso Moro, William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon sono alcuni degli esempi evocati. Autori che condividono, nelle evidenti differenze, una prospettiva che viene accomunata definendola, in senso lato, egualitarista, profilo che svolgerebbe un ruolo assolutamente centrale nella concezione moderna di giustizia. Ecco che la critica a Bobbio mostra il suo autentico verso e si fa per certi versi più pungente: il rapporto tra eguaglianza e libertà – centrale come detto in Perelman – è il solco nel quale l’idea moderna di giustizia sostiene i grandiosi edifici costituzionali che rappresentano l’esito più maturo di quei movimenti politici e di pensiero che ne caratterizzano l’epoca.

Il discorso di De Pascale si concentra sul senso che la giustizia acquisisce progressivamente nel moderno. Per questo si confronta criticamente con Hasso Hoffman, tra i maggiori studiosi della modernità politica<sup>5</sup>. Bersaglio polemico è l’idea per cui il concetto di giustizia sarebbe un elemento distintivo del pensiero dell’età antica, a cui si contrappone invece quello di libertà, che caratterizzerebbe l’era moderna. Senza poter entrare nel merito della lettura proposta, senza dubbio essa costituisce un passaggio cruciale della relazione. Geminello Preterossi, riprendendo il punto negli interventi successivi, sottolinea come l’emersione della soggettività individuale rappresenti uno degli aspetti, travagliati, che caratterizzano la modernità come epoca di fuoriuscita dall’organicismo medioevale, che ha origine teorica con la separazione hobbesiana tra foro interno ed esterno; è qui che si passa da concezioni fondate sul disvelamento di una ragione, divina, precostituita a quelle che poggiano sulla *voluntas* e che si conclama col *sapere aude* degli illuministi. Un processo di secolarizzazione che si sviluppa nel corso del tempo, ed arriva fino ad autori come Kelsen che, lottando contro ogni forma di derivazione naturalista dei contenuti del diritto, si pongono il compito di desacralizzare i miti che ancora resistono nello scenario filosofico-giuridico novecentesco: così come si scagliò contro il dogma della sovranità<sup>6</sup> il maestro praghese definisce – ricorda Preterossi – il concetto di giustizia come “irrazionale”, intendendo con ciò svelarne l’assoluta artificialità e quindi l’indeducibilità di un contenuto valoriale univoco dal punto di vista normativo<sup>7</sup>.

---

5

Si pensi ad esempio a H. HOFFMAN, *Rappresentanza e rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007.

6

Cfr. H. KELSEN, *Il problema della sovranità, e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura dello diritto* (1920), trad. it. di A. Carrino, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 5-6.

7

Cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, a cura di Mario G. Losano, Einaudi, Torino, 1998. Sul punto si potrebbe provare ad aggiungere che, se da una parte certamente la giustizia non può essere considerata antitetica rispetto il concetto di libertà, dall’altra si potrebbe dire che la sua evocazione è spesso declinata, dal punto di vista legislativo e giurisprudenziale, proprio come suo *concetto limite*, in particolare riferita a quella individuale.

L'excursus teorico di De Pascale tocca anche un altro nodo teorico fondamentale: il contrattualismo. Criticando la ricostruzione monolitica della corrente, pone in rilievo un aspetto centrale del pensiero di John Locke: l'istanza di giustizia si fonda sul primigenio diritto dell'uomo di giudicare. L'abuso di questo diritto è una delle cifre della tirannide, «che consiste nel far uso del potere che uno ha nelle mani non per il bene di quelli che vi sottostanno, ma per il suo distinto vantaggio privato»<sup>8</sup>: contro di essa sorge il diritto di resistenza. Punto da quale si discosta in vece Hume, che differenziando la giustizia come una virtù artificiale, in quanto opposta a quella naturale<sup>9</sup>, porrebbe in ciò la proiezione del più ampio problema del rapporto tra interesse pubblico e interesse privato, questione dirimente nelle dottrine utilitariste. In questo solco vengono citati Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill: autori per cui giustizia avrebbe senso solo se declinata col criterio di utilità, intesa come lo scopo ultimo che deve perseguire il legislatore, cioè l'edificazione di una società felice, tale se lo è per il maggior numero di consociati.

Una prospettiva criticata dalle correnti che declinano il concetto più sul piano dell'uguaglianza. In autori come Rousseau, Marx, Block, ad esempio, si difende un'idea di giustizia come società composta da eguali, senza classi. Questo è uno degli esempi per cui il concetto di equità, altro tema evocato, sostiene e rafforza quello di giustizia. Ecco che il dover essere della giustizia, l'ambizione della sua realizzazione concreta nella storia, incrocia il giuridico e la sua funzione di razionalizzazione dell'ordinamento politico e neutralizzazione del conflitto.

Il punto di non ritorno rappresentato dalle costituzioni moderne sta proprio nella codificazione di un compito, un dover essere non solo ideale, ma normativamente vincolante – almeno per un certo grado.<sup>10</sup> Un passaggio insieme teorico e storico che nasce in Francia con la rivoluzione (viene richiamata la costituzione dell'anno V), di cui Fichte è stato uno dei più fini interpreti. Si potrebbe d'altronde argomentare che le costituzioni moderne costruiscono nei loro articoli l'immagine della società avvenire, non limitandosi a fotografare i rapporti di forza esistenti e l'organizzazione del potere statale; contengono nei loro principi la promessa di realizzazione di un certo grado di eguaglianza. In questo senso la giustizia diviene un parametro di riferimento per sanzionare l'opera stessa di un legislatore ormai non più onnipotente. Uno spettro di libertà, diritti e poteri, che assume ovviamente contenuti molto diversi nel succedersi dei modelli costituzionali, ma che caratterizza il

---

8

J. Locke, *Due trattati sul governo*, UTET, Torino, 1960, pp. 401.

9

Cfr. J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale* (2000), Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 57 ss.

10

Sul punto cfr. C.H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno* (1947), il Mulino, Bologna, 1990; G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

4

*modus* con cui si determina nelle società moderne il catalogo dei diritti dei cittadini non più sudditi. Questo matrimonio tra diritto e giustizia nella secolarizzazione moderna diviene quindi indissolubile.

Ma se la giustizia non appartiene esclusivamente al regno dei cieli, qual è il diritto in grado di realizzarla? Qui si approfondisce la critica delle correnti socialiste e comuniste e la “novità” della loro declinazione della giustizia in senso sociale. De Pascale fa emergere un contrasto che è assai significativo: quel formalismo della giurisprudenza, su cui Perelman ha costruito il suo ragionamento, viene definito – senza mezzi termini – amorale da Block. Marx, Lenin e Evgenij Bronislavovič Pašukanis sviluppano questa critica in una lotta che viene definita “senza quartiere” contro il formalismo; uno “scontro” che ha però il suo punto di arresto, inevitabile, con l’approvazione della Costituzione sovietica.

La conclusione della riflessione mostra in un certo senso l’impossibile compiutezza del concetto di giustizia e al tempo stesso una sua permanenza per certi versi immutata nel pensiero millenario che su di essa si interroga incessantemente. De Pascale si interroga su cosa si possa trarre da queste dottrine per una visione che “è insoddisfatta del giuspositivismo, che sa bene che non si può più ricorrere al diritto naturale, che sa che le costruzioni a-priori possono essere anche pericolose”. Ciò malgrado la ricerca della giustizia, la tensione ideale che ci guida verso di essa - e a cui la studiosa in prima persona confessa di non saper rinunciare -, può allora essere pensata come una sorta di istinto<sup>11</sup>. Questione che lascia aperti innumerevoli problemi che rappresentano un percorso di studio ancora aperto: sentiamo perché una cosa è ingiusta, ma come motivarlo? Ancor più difficile è poi definire ciò che è giusto, a prescindere dalla sua negazione. A simili quesiti conclusivi si potrebbe pensare di rispondere che, forse, per De Pascale la giustizia è essenzialmente uno *streben*, per usare una parola cara a Fichte di cui è una importante studiosa.

**Alessandro Ferrara**

***Cuius religio eius res publica: dalle modernità multiple alle democrazie multiple***

---

11

Un’espressione centrale nel pensiero della relatrice, che sottolinea come lo intenda in senso per così dire naturale, che non ha a che fare con la razionalità. Una natura che potrebbe essere addirittura ipotizzata come iscritta in un codice genetico dell’umanità, che ha evidentemente il difetto, riconosciuto, di non poter essere declinato in modo univoco dall’umanità tutta.

La voce di Alessandro Ferrara è tra le più autorevoli del liberalismo politico contemporaneo. Un'idea di liberalismo che potremmo definire metodologico, ma al tempo stesso intriso di contenuti profondi. L'equilibrio tra questi due poli è forse il *proprium* della sfida liberale; Ferrara la percorre problematizzando entrambi e realizzando così l'impresa di un approccio radicalmente ostile ai monoteismi occidentali sia delle procedure che dei valori; uno sguardo profondamente (auto)critico della tentazione eurocentrica di dipingere i destini del mondo attraverso le lenti teoriche, e storiche, che appartengono solo alla parzialità dell'occidente.

Con questo approccio egli interroga le aporie della democrazia al tempo del suo trionfo. Un successo, che definisce senza pari, che per la prima volta presenta la democrazia non più come una tra le forme di governo, come è sempre stato nella millenaria tradizione filosofica che va da Aristotele fino alla fine del secolo breve: essa è oggi l'unica forma di governo concepibile come legittima. La giustificazione pubblica della ragione democratica è talmente forte da aver saturato non solo il campo delle possibili alternative, ma, forse, il suo stesso senso e la sua stessa riconoscibilità. Dubitando degli squilli di vittoria che suona il *mainstream* liberaldemocratico, anche accademico, Ferrara con acutezza ricorda come il discorso democratico abbia forse esautorato i suoi avversari dalla semantica politica, ma non certo dalle concrete pratiche di governo: quanti governi che si dichiarano democratici, la quasi totalità degli Stati riconosciuti dall'ONU, possiamo davvero riconoscere come tali? E quante monarchie costituzionali, indipendentemente dalla forma di stato che formalmente le contraddistingue, al contrario non dubitiamo essere democratiche? Il rispetto del metodo elettorale è condizione necessaria, ma non sufficiente, per poter qualificare un regime come democratico: democrazia senza elezioni e autocrazie elettive sono efficaci formule per descrivere un fenomeno di mistificazione del concetto sempre più comune.<sup>12</sup>

Ma allora, ragionando a contrario, esiste un concetto puro di democrazia?

Questioni che si interrogano dunque non solo sui rischi di “annacquamento” del pensiero democratico, ma sui suoi stessi principi e sul suo senso. Una domanda urgentissima perché, come mostra lucidamente il relatore, i nemici della democrazia non sono solo quelli dichiarati che la combattono. Se è vero che la democrazia è sempre stata l'arma dialettica e politica contro l'assolutismo, è altrettanto vero che questo non si può presentare soltanto nella forma dell'assolutismo politico dell'*ancient regime*: quello dei “mercati” corre oggi il rischio di avere la stessa capacità di costruire nuove corti mascherate da élite, concentrare tecnologia e ricchezza rendendo irreversibili i rapporti di dominio. Sperando di non tradire lo spirito della relazione

---

12

L. Sadiki, *Rethinking Arab Democratization: Elections without Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2009; M. Bovero, *Democrazia al crepuscolo?*, in M. Bovero, V. Pazé (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 3-20.

potremmo dire che se la democrazia vuole conservare il suo senso essa deve essere prima di tutto consapevole dell'esito politico che vuole contrastare: le oligarchie che tendendo a sedimentarsi nei rapporti di potere tra gli uomini.

Dunque si tratta di comprendere, come afferma icasticamente Ferrara, come si possa tratteggiare il modello capace di coniugare insieme il partito della libertà – impersonato da Locke – e quello dell'eguaglianza – impersonato da Rousseau. Il relatore colloca il problema odierno in una delle sorgenti del liberalismo politico: l'idea di trovare una mediazione tra pluralismi ragionevoli, elemento costitutivo del suo impianto, si deve misurare oggi con l'iperpluralismo che caratterizza le società globalizzate.

Il problema può essere affrontato aderendo a due tipi di scuole, una che segue un criterio essenzialmente proceduralista e l'altra, per così dire, sostanzialista, in senso lato. La prima prospettiva, maggioritaria, non esaurisce certo il discorso sulle procedure a quelle riservate al metodo della competizione elettorale: tali formule sono state ampiamente affinate includendo diversi altri criteri, come ad esempio, quello della doppia alternanza, del pluralismo dei partiti, della trasparenza del finanziamento, della pluralità dei media. L'insoddisfazione di Ferrara per questa strategia è direttamente collegata, credo, al suo approccio realista: non solo le procedure possono essere rispettate formalmente e aggirate nella sostanza, ma soprattutto non esiste una procedura che sia capace di funzionare universalmente e trasversalmente in ogni latitudine del mondo.

La prospettiva che sostiene è invece diversa: si tratta di spostare l'orizzonte sull'ethos della democrazia. Sul punto va accennata una precisazione: il discorso non può risolversi con la dichiarazione normativa di un catalogo di principi e diritti fondamentali; anche l'enunciazione di questi, come le procedure, sebbene necessari non danno alcuna garanzia della loro effettività. La posizione di Ferrara è piuttosto quella di puntare alla costruzione comune dello spirito con cui i cittadini vivono nelle istituzioni democratiche. Non solo le regole, ma i valori di senso della democrazia devono poggiare in un ethos largamente condiviso. Una democrazia come modo di essere, come mentalità, cultura come direbbe Dewey. Uno spirito della democrazia che stia alla democrazia come lo spirito weberiano del capitalismo sta al capitalismo in senso generico.

Il relatore propone dunque un autentico percorso genealogico dell'ethos democratico. Senza poter restituire la ricchezza dell'argomentazione possiamo sintetizzare così le tappe che egli reputa fondamentali: il primato del bene comune ovvero dell'interesse generale (Montesquieu, Rousseau, John Rawls); il profilo dell'eguaglianza (Tocqueville), oggi declinato attraverso la curva del tema dell'eguale riconoscimento (Axel Honneth, Charles Taylor); il valore dell'affermazione dell'individualità (Henry Thoreau, Walt Whitman, Ralph Waldo Emerson, Nadia Urbinati)<sup>13</sup>.

---

13

Un profilo che per Ferrara appare in contrasto con il modello tipico della tradizione culturale continentale, per

Una simile densità di pensiero che nei secoli ha costituito la nozione di ethos democratico è dunque sufficiente per descriverne il compimento? Il problema denunciato senza mezzi termini è che questi elementi sono capaci di “risuonare soltanto nelle orecchie occidentali”, come mostra d'altronde il fatto che gli autori citati provengono tutti dallo stesso pezzo di mondo. Ferrara demistifica la cattiva abitudine di pensare che il percorso della democrazia nel resto del mondo sia già tracciato: dalla Cina ai paesi del continente africano, per realizzarsi deve solo seguire le tappe già percorse dall'occidente; un'evoluzione scandita dalle differenti condizioni di partenza quindi, ma il cui esito, al di là del dato temporale, è già interamente scritto nei percorsi costituzionali e teorici nati e pensati nell'occidente. Ma lo stato ottimale del mondo non può equivalere alla sua trasformazione ad immagine e somiglianza di modelli teorici inevitabilmente parziali; un simile approccio sarebbe adeguato ad una religione e non ad un pensiero politico autenticamente liberale.

Come si possono pensare allora una pluralità delle visioni della democrazia? A questo punto Ferrara sorprende la platea compiendo un ricco excursus degli idealtipi democratici del resto del mondo. Lo fa scavando in profondità, cioè nel ventre che genera e sedimenta l'ethos pubblico: il sentimento religioso. Il profilo nodale non è affatto scontato, e su di esso, sollecitato dall'intervento della prof.ssa Fiorinda Li Vigni, Ferrara spiega la sua scelta: la religione non solo riveste nei processi di secolarizzazione un ruolo fondamentale, ma esercita un'influenza sulla coscienza pubblica diffusa molto più profonda di quanto ogni pensiero filosofico sia stato capace di produrre<sup>14</sup>.

Il corollario fondamentale è che anche le modernità debbano essere considerate multiple e ugualmente legittime. In questo esercizio di decentramento, oltre il monoteismo della versione continentale dell'ethos, Ferrara analizza consonanze trasversali e dissonanze tra le culture religiose del mondo.

Se il tema del Bene comune e quello dell'eguaglianza sono assolutamente trasversali, i punti di attrito sono identificati nell'idea occidentale della priorità dei diritti sui doveri e nella predicata superiorità del modello politico fondato sull'agonismo e il conflitto. Differenze che però devono essere consapevolmente lette nell'ottica di prevalenze, ma che intersecano le tradizioni occidentali e orientali in modo trasversale. Ad esempio la tradizione confuciana, per cui il soggetto non è un portatore di diritti ma è il centro di una rete di obblighi sociali, potrebbe trovare qualche forma di assonanza in filoni diversi del pensiero occidentale, come quello dei diritti di Dio di cui parlava de

---

cui l'“eccezionalità dell'individuo” si declina in chiave anti-massa; si pensi al romanticismo, alle poetiche simboliste o allo *Übermensch* nietzschiano.

Iluminanti gli esempi proposti per spiegare la sedimentazione culturale che la religione produce sull'humus culturale diffuso: la parabola del figliol prodigo e quella per cui “chi non è senza peccato scagli la prima pietra” possono trovare molti esempi di declinazioni laiche, e subconscie, in aspetti della vita quotidiana che li fanno assurgere quasi a paradigmi di comportamento, piuttosto che parabole.

Maistre o dello scetticismo di Burke nei confronti dei diritti universali della Rivoluzione francese, ovvero dell’etica femminista della cura di Carol Gilligan, o ancora nella catalogazione dei doveri verso la società elaborati da Taylor.

Uguale discorso si può sviluppare in merito ai modelli di governo: possiamo davvero affermare che la cultura della mediazione sia estranea al mondo occidentale? Per rendere chiaro l’esistenza invece di una contaminazione che rende i modelli di ethos inclassificabili con il solo ausilio della geografia politica, Ferrara propone uno schema tratto da un suo recentissimo volume<sup>15</sup>

	Priority of rights	Priority of duties
Agonistic ethos	Liberal democracy, deliberative democracy (e.g. USA, UK)	Strong republicanism (e.g. Athens, Roman republic, Venice, Cromwell’s Puritan republic, Paris commune, Spanish republic)
Consociationalist ethos	Consociationalist democracy (e.g. Italian ‘1 Republic’, Belgium, Switzerland)	Consensualist democracy (e.g. Malaysian democracy, Thailand’s Buddhist democracy, Taiwan’s Buddhist-Thaoist democracy, possible Confucian democracy)

In conclusione Alessandro Ferrara mostra come l’equivalenza democratizzazione /occidentalizzazione sia non solo gravida di miopia politica – per il rischio di fornire buone ragioni ai movimenti fondamentalisti che contrastando la seconda di fatto negano anche la prima – ma sia anche teoricamente insoddisfacente, perché sottovaluta la complessità, e la ricchezza, delle culture

---

15

A. Ferrara, *The Democratic Ethos: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 141.

democratiche che vivono nel mondo. Ecco perché la antica legge proclamata nella pace di Augusta e confermata nel patto di Westfalia *cuius regio eius religio* può essere parafrasata in *cuius religio eius res publica*.

## **Domenico Losurdo**

### ***Ideologie della guerra e stereotipi nazionali.***

*Un conflitto militare è un evento che coinvolge la popolazione nella sua totalità, mobilitando non solo soldati, ma la cittadinanza tutta, intellettuali compresi. Il pensiero filosofico e la teoria politica sono state spesso “arruolate”, svolgendo un ruolo di preparazione e giustificazione ideologica reso ancor più fondamentale all’epoca in cui il coinvolgimento militare, ed anche ideale, delle masse è divenuto, a partire almeno dal primo conflitto mondiale, un elemento imprescindibile per sconfiggere il nemico. Domenico Losurdo ha affrontato il tema scovando i suoi basamenti prodromici nel riduzionismo naturalista, travestito da scienza, che catalogando territori, popolazioni e filosofie con la squadra della provenienza etnica o geografica, alimenta il terreno di conflitti presenti e futuri. Un discorso iscrivibile oggi nel generalizzato motivo dello scontro tra civiltà, per cui le differenze tra occidente e resto del mondo sarebbero iscrivibili ad un’irriducibile diseguaglianza culturale. Nella relazione Losurdo cita una frase caustica di Benedetto Croce, quanto mai attuale: “a guerra conclusa non si saprà se l’Europa sarà devastata di più dai cannoni o dagli spropositi dei filosofi”.*

L’analisi proposta nella lezione è dunque tutta nella direzione di mistificare questo approccio ripercorrendone i precedenti e tracciandone la superficiale unidirezionalità delle ricostruzioni che li contraddistinguono. Tra i precedenti “illustri” c’è quello di Henri Bergson, che leggeva la prima guerra mondiale come lotta dell’*esprit* francese contro il meccanicismo tedesco.

Croce e Gentile sono i due riferimenti principali cui Losurdo attinge per mostrare come, già all’epoca, una simile impostazione fosse criticata come del tutto priva di dignità scientifica. L’argomento antitetico proposto nella relazione è invece quello della *circolazione del pensiero*. Bertrando Spaventa mostra come tale circolazione non si possa limitare, ricordando l’ammirazione di Hegel per la Rivoluzione francese che avrebbe ripreso e radicalizzato alcuni temi della riforma protestante e per questo non in contraddizione con l’identità tedesca. Secondo Croce arte, religione e filosofia non rinviano a una determinata nazione o a un partito politico, ma allo spirito assoluto: i contrasti tra i popoli sono intrinsecamente di qualità politica ed economica e non intellettuale,

estetica o morale; sarebbe stato assurdo pensare di combattere contro la Germania volendo combattere contro Kant e Hegel.

Secondo Losurdo un simile meccanismo di stereotipizzazione in cui “la guerra dei soldati è preceduta e accompagnata dalla guerra degli intellettuali”, non sarebbe una costante della storia; c’è stato piuttosto un momento di svolta, individuabile nella guerra franco-prussiana del 1870-71 che anticipa la prima guerra mondiale. Anche campioni del liberalismo, come Tocqueville, hanno ceduto insospettabilmente a simili caricature, stigmatizzando ad esempio il bonapartismo della Francia come tipico di una nazione che sacrifica sempre la libertà perché il suo *spirito predario* è assolutamente insuperabile. Ma il discorso, come detto, è quanto mai attuale, e il relatore si concentra sulle ricerche dell’accreditato storico contemporaneo Neil Ferguson<sup>16</sup>. Losurdo lo definisce un cantore della superiorità dell’occidente e accusatore del relativismo<sup>17</sup>. Ferguson sostiene infatti che ci sarebbero almeno due tratti distintivi della cultura occidentale, che la qualificerebbero come moralmente superiore: il rispetto della proprietà e la cultura della libertà individuale. Losurdo ha facile gioco nel mostrare la debolezza di tali tesi; in particolare, citando Marx, ricorda le brutali pratiche di espropri dal governo imperiale di sua maestà britannica nella colonia indiana, che rendono fin troppo evidente «la profonda ipocrisia e l’intrinseca barbarie della civiltà borghese (...); mentre in Europa predicavano l’inviolabile santità del debito pubblico, non confiscavano essi i dividendi dei rajah avevano investito i loro risparmi nelle azioni della Compagnia?»<sup>18</sup>. Un saccheggio dell’occidente ai danni dell’oriente che si ripresenta, a dire di Losurdo, anche oggi nell’esproprio delle risorse naturali del governo israeliano nei territori palestinesi occupati.

Simili critiche sono sviluppate anche riguardo la predicata superiorità della società occidentale in tema di protezione delle libertà individuali. Gli esempi portati da Losurdo ripercorrono i casi della Cina confuciana, dove l’attribuzione di molte e importanti cariche pubbliche era stabilita per concorso pubblico, ben prima che simili strumenti di selezione si diffondessero in occidente. Inoltre, come ammette lo stesso Ferguson, la schiavitù – istituto che temo nessun popolo possa vantarsi di non conoscere – ha assunto caratteri di “durezza e insuperabilità” proprio nell’occidente. Il tema della circolazione del pensiero va quindi rivendicato anche oggi, estendendolo ad un livello

---

16

N. Ferguson, *Civilization, the West and the Rest*, Penguin, London, 2011.

17

Interrogandosi sulla presunta “superiorità morale dell’occidente” dichiarata da Ferguson, Losurdo è opportunamente pungente quando si chiede se essa sia calcolata, ad esempio, al netto della storia della Germania nazista.

18

K. Marx, *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, New York Daily Tribune, 8 agosto 1853, ora in K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, a cura di B. Maffi, il Saggiatore, Milano, 2008, p. 108.

11

globale. Ciò malgrado, ammonisce Losurdo, questo discorso non deve condurre a elidere o sottovalutare le autentiche differenze tra i sedimenti culturali dei diversi popoli. L'onnipresenza del sacro e il piano della trascendenza, ad esempio, sono molto più profondi nella cultura occidentale. Una diversità, però, che affonda le sue radici da un punto di vista squisitamente storico, direttamente collegato alla peculiarità delle due fratture di civiltà vissute soltanto dall'occidente: l'avvento del cristianesimo e il processo di secolarizzazione avviato col rinascimento. La conclusione di Losurdo è quindi chiara: non si tratta di disconoscere le differenze, ma di contrastare una loro cristallizzazione naturalista ed essenzialista: le civiltà non sono razze imm modificabili. Anche la contrapposizione tra le "anime", contrabbandata come più mite e oramai entrata nel senso comune, è invece intrinsecamente razzista. Fa riflettere, amaramente, una delle ultime citazioni della lezione, quella dell'ideologo nazionalsocialista Rosenberg secondo cui "l'anima è la razza vista dall'interno, così come la razza è il lato esteriore dell'anima". Per contrastare filosoficamente simili scempiaggini si deve sempre considerare la storia come l'unica madre imputabile di diversità che, proprio per questo, non sono immutabili, perché create nelle contingenze e nelle faglie del divenire e non nel dna degli uomini né tantomeno delle loro culture.