

# Il Mediterraneo è l'avvenire dell'Europa

*Intervista raccolta da Alain de Benoist, Éléments, 129 (Été 2008), pp. 26-32. Traduzione delle domande dal francese all'italiano a cura di Benoît Challand. L'[intervista](#) è tratta dal sito-rivista [Jura Gentium](#).]*

Dialogo fra **Alain de Benoist** e **Danilo Zolo**

**Alain de Benoist.** Lei è stato l'architetto, insieme a Franco Cassano, di un libro collettivo di oltre 650 pagine intitolato *L'alternativa mediterranea* (Milano, Feltrinelli, 2007, 659 pagine). Citando Peregrine Horden e Nicholas Purcell – che nella loro opera monumentale *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History* (2000) scrivono: «l'unità e la coerenza dell'area mediterranea sono indiscutibili» – aggiungete: «"Unità" non significa uniformità culturale o monoteismo», ma al contrario «pluriverso». Nel corso della storia, dalle guerre di Atene contro Sparta o dal grande scisma d'Oriente alla divisione attuale dei paesi arabi, passando per le avventure coloniali francesi e britanniche, non è che il Mediterraneo sia sempre stato profondamente diviso? Aldilà dei conflitti di cui il Mediterraneo è stato testimone, secondo Lei, cosa crea questa unità mediterranea, sia a livello storico e geografico che a livello spirituale, ambientale o simbolico?

**Danilo Zolo.** Come è noto, un contributo di grande rilievo al dibattito sulla questione mediterranea, e quindi sull'unità del Mediterraneo, è stato offerto da Fernand Braudel. Ed è appunto al suo pensiero storiografico che si ispira il libro che Franco Cassano ed io abbiamo recentemente curato per l'Editore Feltrinelli. Mentre Henry Pirenne aveva elaborato lo schema della cesura dell'unità mediterranea a causa della conquista araba del Medio Oriente e dell'Africa del Nord, Braudel ha valorizzato il pluralismo delle fonti culturali che hanno dato vita alla civiltà mediterranea. È un fatto incontestabile che la tradizione greca e quella latina hanno interagito con la cultura ebraica e con il mondo arabo-islamico grazie, fra l'altro, alla feconda mediazione degli ebrei spagnoli e dei *moriscos*, rifugiati in massa nel Maghreb nel corso del Cinquecento. Contro gli stereotipi dell'egemonia greco-latina, dell'orientalismo e del razzismo coloniale, Braudel e la "scuola algerina" hanno rivalutato la cultura araba: il suo immaginario artistico, la grande tradizione speculativa, medica e matematica. Come Peregrine Horden e Nicholas Purcell hanno più recentemente sostenuto nella scia della lezione di Braudel, c'è un elemento che dal punto di vista storico-ecologico unifica il Mediterraneo e lo distingue da ogni altra area geografica: è la rara coesistenza fra un ambiente naturale nel quale le comunicazioni umane si sono agevolmente sviluppate lungo le sponde marine e una topografia costituita da nuclei sociali di ridotte dimensioni, dislocati e frammentati lungo le coste e nelle isole. La singolarità orografica, il clima temperato e una vegetazione particolare – la vite, l'ulivo, gli agrumi – hanno fatto del Mediterraneo uno spazio ecologico che per millenni ha favorito, lungo tutte le sue sponde, la formazione e la stabilizzazione di strutture abitative, di colture rurali e di sistemi commerciali spazialmente dislocati e frammentati, ma nello stesso tempo in stretta comunicazione fra loro. L'intensità delle relazioni comunicative, dei travasi

culturali, dei rapporti commerciali, degli incroci demografici e degli scambi più diversi, inclusi i conflitti, le guerre, le crociate e le scorrerie piratesche, hanno contribuito a forgiare una solida *koiné* culturale e civile. Lo sviluppo della cultura europea, a cominciare dalla eccezionale esperienza di Al-Andalus, si è intrecciata con la tradizione coranica. Queste radici comuni non sono state divelte neppure dai più aspri antagonismi e hanno prodotto frutti ricchissimi. Basti pensare che l'area mediterranea vanta la più grande concentrazione artistica del mondo. L'unità e la grandezza del Mediterraneo – questa è una delle tesi centrali del nostro libro su *L'alternativa mediterranea* – sta nella longevità del suo 'pluriverso' culturale che a rigore si è articolato non entro 'un mare', ma entro un 'complesso di mari'. E si è trattato, come ha scritto Braudel, di mari "ingombri di isole, tagliati da penisole, circondati da coste frastagliate [...] la cui vita si è mescolata alla terra e non è separabile dal mondo terrestre che l'avvolge". In questo senso il Mediterraneo ha preservato la sua unità in quanto 'mare fra le terre', resistendo alla sfida proveniente dai grandi spazi oceanici e continentali scoperti dai navigatori spagnoli e portoghesi. Si potrebbe dire, attualizzando, che le 'civiltà mediterranee' sono sopravvissute resistendo all'"atlantismo" americano.

**Alain de Benoist.** Nel suo libro *L'occidentalisation du monde* Serge Latouche, che ha contribuito anche al vostro volume, utilizza la parola «deculturazione» per descrivere il momento in cui il contatto tra culture «non si manifesta attraverso uno scambio equilibrato ma piuttosto attraverso un flusso massiccio a senso unico: la cultura che riceve è invasa, minacciata nella sua propria essenza e può essere considerata vittima di una vera e propria aggressione». Nel passato, l'espansione coloniale rappresentò un «flusso massiccio a senso unico», ma oggi è piuttosto il contrario. Sono le vecchie potenze coloniali che vivono con il sentimento di essere "invasi" e «minacciate nella loro essenza». L'immigrazione massiccia con la quale gli Europei oggi si confrontano ha creato le condizioni possibili per la moltiplicazione veloce nei paesi occidentali di libri che puntano il dito non soltanto contro l'islamismo radicale ma anche contro l'Islam *tout court*. L'Europa si è rinchiusa in una posizione difensiva, avvertendo il mondo musulmano come una minaccia su tutti i fronti, sia interno che esterno. Un atteggiamento del genere non aiuta ovviamente alla realizzazione del partenariato euro-mediterraneo che voi vorreste vedere realizzato. Come analizza questa situazione? Come è possibile uscire dallo schema dello 'scontro di civiltà' e ricreare le condizioni propizie ad uno «scambio equilibrato»?

**Daniilo Zolo.** Non direi in alcun modo che oggi assistiamo ad una inversione del fenomeno coloniale. Nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento le armate europee hanno invaso e occupato il resto del mondo e in particolare i paesi africani e arabo-islamici, facendo strage di centinaia di migliaia di persone innocenti, distruggendo le strutture politiche ed economiche dei paesi aggrediti, e devastandone le culture e le tradizioni. Oggi – si sostiene – sarebbero le vecchie potenze coloniali ad essere investite da imponenti flussi migratori che l'Europa inevitabilmente percepisce come una invasione coloniale in direzione inversa. Si tratta, a mio parere, di due fenomeni completamente diversi. Oggi il fenomeno coloniale è solo formalmente esaurito. In realtà, in particolare dopo il collasso dell'impero sovietico e l'emersione dello strapotere degli Stati Uniti d'America e dei suoi più stretti alleati europei, assistiamo a forme di

neo-colonialismo particolarmente aggressivo che investono in particolare i paesi arabo-islamici. E questo accade nel contesto dei processi di globalizzazione che in larga parte coincidono con il progetto occidentale di egemonia globale sul piano economico, politico e militare. Lo Stato di Israele è l'architrave di questo colonialismo perdurante che occupa militarmente e domina un'area cruciale del Medio Oriente arabo-islamico. Nel frattempo sono i processi di globalizzazione economica guidati dalle massime potenze economiche del pianeta a produrre, con le crescenti sperequazioni economico-sociali che generano su scala planetaria, le grandi migrazioni verso Occidente. In questo senso il Mare mediterraneo, nelle condizioni in cui oggi si trova, è per un verso uno spazio neo-coloniale a disposizione delle grandi potenze occidentali per controllare militarmente l'intera area mediorientale, mesopotamica e centro-asiatica. Per un altro verso il Mediterraneo viene usato dall'Europa come barriera per contenere drasticamente i flussi migratori provenienti in larga parte dai paesi arabo-islamici della sponda sud-est. L'Occidente intero nega se stesso nel suo delirio di onnipotenza e fomenta il fenomeno del terrorismo islamico, mentre l'Europa percepisce i migranti – di cui peraltro ha un estremo bisogno – come “diversi”, come nemici invasori, come quasi-terroristi. La sola risposta possibile a questo collasso è un'Europa meno occidentale e più “europea”, meno asservita agli interessi degli Stati Uniti, pronta a un dialogo paritario con il mondo islamico, capace di impostare la questione israelo-palestinese come un problema mediterraneo, attenta e partecipe alle imponenti novità che stanno investendo l'Asia orientale, a cominciare dal colosso cinese.

**Alain de Benoist.** A partire dagli anni Settanta, la «questione mediterranea» è stata affrontata nei paesi europei soprattutto dal punto di vista dell'«integrazione regionale». In particolare ci si ricorderà della creazione di un Forum mediterraneo nel 1988, di una sessione della Conferenza per la sicurezza e la cooperazione nel Mediterraneo nel 1990 e della prima Conferenza Euro-Mediterranea nel novembre 1995 a Barcellona. Qual è il bilancio di queste iniziative? E cosa pensa del progetto di un'«Unione per il Mediterraneo» sostenuta e voluta da Nicolas Sarkozy?

**Daniilo Zolo.** Il “processo di Barcellona”, che ha concluso una lunga serie in iniziative prodromiche, è stata una strategia europea molto ambiziosa, che per la prima volta ha tentato di avviare una cooperazione di largo respiro fra le due sponde del Mediterraneo. L'accordo riguardava il progetto di un 'partenariato globale' di lungo periodo, che fra l'altro intendeva attribuire particolare rilievo alle 'società civili' e alla dimensione culturale. Sono trascorsi oltre dieci anni dalla Dichiarazione di Barcellona, un arco di tempo sufficiente per tentare una valutazione dei risultati ottenuti. Per quanto riguarda il tema della pace e della sicurezza, due vicende hanno segnato l'area euromediterranea nell'ultimo decennio del Novecento e nel primo lustro del Duemila: la prima riguarda il fallimento di ogni progetto di riscatto del popolo palestinese dalla spietata occupazione militare israeliana. La seconda vicenda riguarda la crescente pressione strategica che gli Stati Uniti, direttamente o attraverso la NATO, hanno esercitato nei confronti dell'area euromediterranea, in particolare nei Balcani. Queste due vicende mostrano come il 'processo di Barcellona' non abbia impedito che il Mediterraneo e il Medio Oriente divenissero, congiuntamente, l'epicentro di un conflitto mondiale: da una parte

le potenze 'atlantiche', incluso Israele, e dall'altra i paesi da esse considerati ostili, perché in contrasto con gli 'interessi vitali' e le strategie egemoniche dell'Occidente o perché ritenuti terroristici o complici del terrorismo. Anche il partenariato economico-finanziario varato a Barcellona non ha realizzato i risultati che prometteva con la seducente formula della 'prosperità condivisa': non ha ridotto lo squilibrio esistente fra le due sponde del Mediterraneo e non ha garantito stabilità e sicurezza. Il Mediterraneo era caratterizzato al momento del lancio del 'processo di Barcellona' da un altissimo livello di disomogeneità socio-economica. Questa situazione non solo non è cambiata, ma si è aggravata. In particolare il protezionismo praticato dall'Europa a tutela degli agricoltori europei ha contribuito all'ulteriore impoverimento dei paesi arabi. Mentre è stata liberata la circolazione dei manufatti, per i prodotti agricoli è stato mantenuto un regime di 'regionalismo bilaterale' che consente l'applicazione di quote e restrizioni all'importazione di questi beni nei paesi europei. E questo ha inibito lo sviluppo del mercato proprio in un settore nel quale i paesi mediterranei economicamente meno avanzati avrebbero potuto fruire di un vantaggio comparato. Per tradursi in una effettiva esperienza di integrazione economica – con i corollari politici auspicati – il processo di Barcellona avrebbe dovuto intensificare la tensione politica e culturale verso una cooperazione realmente multilaterale. E questo avrebbe dovuto comportare, soprattutto per iniziativa dei paesi euromediterranei come la Spagna, la Francia e l'Italia, un reale trasferimento di risorse, incluse le risorse umane, culturali, scientifiche e tecnologiche, che ponesse in secondo piano i temi della sicurezza, del controllo dei flussi migratori, dello smercio dei prodotti industriali e della protezione dei mercati agricoli.

Quanto al progetto dell'"Union méditerranéenne", recentemente lanciato da Nicolas Sarkozy, risulta difficile darne una precisa valutazione poiché è arduo coglierne le motivazioni e le finalità. Si tratta probabilmente di una confusa ed estemporanea idea neo-coloniale diretta a restituire alla Francia una funzione di controllo del Mediterraneo occidentale, tale da irrobustire il ruolo francese all'interno dell'Unione europea, in competizione soprattutto con la Germania.

**Alain de Benoist.** La dilatazione globale della potenza marittima fa sì che il Mediterraneo sia diventato, in parte, un mare americano, e allo stesso tempo una delle zone più instabili e pericolose del mondo. Samir Amin ha scritto che il Mediterraneo oggi rappresenta la principale zona di influenza di un'Alleanza atlantica che non è più diretta contro la minaccia sovietica, ma contro il Sud. In qualità di autore di numerosi lavori sul diritto internazionale e sul suo sviluppo, come giudica questa presenza americana nel Mediterraneo? Una «dottrina Monroe» per questa zona del mondo é ancora possibile?

**Danilo Zolo.** L'atlantismo contemporaneo, figlio legittimo di una strategia imperiale, segna una crescente subordinazione politica e militare dell'Europa nei confronti degli Stati Uniti, al cui ombrello nucleare e satellitare gli europei continuano a delegare la propria sicurezza anche dopo la scomparsa del pericolo sovietico. Superato il bipolarismo, la NATO si è convertita in un apparato bellico di portata globale ed è stata utilizzata dagli Stati Uniti per tre finalità strategiche: anzitutto per accerchiare la Russia, arruolando nelle proprie fila un numero

crescente di paesi dell'Est europeo da agganciare al baluardo atlantico della Turchia. In secondo luogo, la NATO è stata usata per coinvolgere l'Europa nelle 'guerre umanitarie' nei Balcani e in Afghanistan, in modo da scoraggiare i suoi timidi tentativi di dotarsi di una struttura militare autonoma. *Last but not least*, la NATO ha consentito agli Stati Uniti di tenere sotto il proprio presidio politico e militare l'area mediterranea, escludendone l'Europa. A quest'ultimo obiettivo obbedisce in particolare il disegno strategico intitolato *Broader Middle East and North Africa Initiative* (BMNA), varato dall'amministrazione Bush nel giugno 2004 e subito accolto dalla NATO. A favore della "modernizzazione" del mondo islamico e in nome dei "valori universali della dignità umana, della democrazia, dello sviluppo economico e della giustizia sociale" gli Stati Uniti intendono porre sotto il proprio controllo l'intera area che va dalla Mauritania e dal Marocco – dove hanno interessi petroliferi e già dispongono di numerose basi militari – all'Afghanistan e al Pakistan, passando per il Medio Oriente e i paesi del Golfo persico. Israele è pensato come l'architrave di questa strategia 'atlantica' e anti-mediterranea, mentre la questione palestinese resta del tutto emarginata. Com'è naturale, la pressione politica nei confronti del mondo arabo viene accompagnata da iniziative economiche, che si sommano agli ingenti finanziamenti di cui godono da tempo paesi arabi 'moderati' come l'Egitto e la Giordania. Per questo fine è stato avviato, in parallelo a quello del *Broader Middle East*, un altro progetto, il *Middle East Partnership Initiative* (MEPI, che prevede finanziamenti per 40 milioni di dollari destinati alle associazioni e ai mezzi di comunicazione di massa, chiamati pudicamente "organi di diplomazia pubblica", favorevoli agli Stati Uniti.. È dunque il caso di chiedersi in che senso, in nome di quali valori e di quali interessi comuni l'Europa può continuare a far parte dell'Occidente e non debba invece puntare su una sua crescente autonomia, su una sua nuova centralità geopolitica come "grande spazio" (*Großraum*), ispirandosi, come ha suggerito Schmitt, alla concezione originaria della "dottrina Monroe". Si tratterebbe di un'Europa radicata nella sua millenaria cultura, nelle sue radici mediterranee, nella sua capacità di un approccio non fondamentalista ai problemi del dialogo fra le civiltà e della pace mondiale. Non è chiaro perché l'atlantismo dovrebbe essere il destino irreversibile dell'Europa e del Mediterraneo.

**Alain de Benoist.** A partire dalla seconda guerra mondiale, le relazioni tra Europa e mondo arabo si sono iscritte nella logica della potenza strategica degli Stati Uniti. Sembra che gli Europei abbiano lasciato agli Americani la gestione del conflitto israelo-palestinese. Poiché la stabilità del mondo mediterraneo dipende fundamentalmente dalla risoluzione di questo conflitto, a Suo parere quale soluzione è possibile? Uno «Stato palestinese» come lo vorrebbe la comunità internazionale ma di cui Israele non vuole ovviamente sentire parlare? Uno Stato unico per ambedue i popoli come suggeriva Martin Buber che però Israele vuole ancora meno?

**Danilo Zolo.** Una condizione essenziale per il recupero dell'unità del Mediterraneo e per la pacificazione del Medio Oriente (e del mondo) è senza dubbio la soluzione della questione palestinese. E questa soluzione ha a sua volta come condizione il superamento della ideologia sionista. L'intera vicenda dell'invasione ebraica della Palestina e della autoproclamazione dello Stato di Israele ruota attorno ad una operazione ideologica che si è incarnata in una strategia politica di lungo periodo: la negazione dell'esistenza del popolo palestinese e quindi la piena

disponibilità delle sue terre all'occupazione da parte di Israele. La negazione dell'esistenza di un popolo nella terra dove si intendeva installare lo Stato ebraico è lo stigma coloniale che caratterizza sin dalle sue origini il movimento sionista: un movimento del resto strettamente legato alle potenze coloniali europee e da esse sostenuto in varie forme. Dopo aver a lungo progettato di costituire in Argentina, in Sudafrica o a Cipro la sede dello Stato ebraico, la scelta del movimento sionista cadde sulla Palestina non solo e non tanto per ragioni religiose, quanto perché si sosteneva, assieme a Israel Zangwill, che la Palestina era "una terra senza popolo per un popolo senza terra". Ed è in nome di questa logica coloniale che nel 1948 iniziò l'esodo forzato di grandi masse di palestinesi – non meno di settecentomila – anche grazie al terrorismo praticato da organizzazioni sioniste radicali come la Banda Stern e l'Irgun Zvai Leumi, celebre per aver raso al suolo il villaggio di Deir Yassin e sterminato i suoi 300 abitanti. Ma la 'liberazione' dei territori palestinesi – chiamata dagli israeliani 'guerra di indipendenza' – fu opera soprattutto dell'esercito israeliano, l'*Haganah*, per volontà dei suoi generali e dei leader sionisti che intendevano espandere i confini dello Stato ben oltre quelli indicati dalle Nazioni Unite. Nel 1949, alla fine della guerra arabo-israeliana, Israele occupava infatti non il 56% dei territori della Palestina mandataria, ma oltre il 78%. Questo accertamento storico – che dissolve i miti e gli stereotipi del nazionalismo sionista e presenta in nuova luce l'intera vicenda dei rifugiati palestinesi – è il clamoroso risultato delle indagini storiografiche compiute da un folto gruppo di 'nuovi storici' israeliani che hanno potuto disporre, a partire dalla fine degli anni settanta, dei documenti degli Archivi di Stato. Ha preso così avvio in Israele, attorno alle università di Beer Sheva e di Haifa, una vera e propria scuola storiografica – ma anche archeologica, antropologica e sociologica – che critica il sionismo e propone un rilancio 'post-sionista' della politica di Israele. Gli esponenti 'revisionisti' più noti sono Avi Shlaim, Simha Flapan, Beny Morris, Tom Segev e soprattutto Ilan Pappé, che si è spinto sino a parlare di "pulizia etnica del 1948". Secondo Pappé la 'pulizia etnica' è stata varata dal governo israeliano, guidato da Ben-Gurion, nel marzo del 1948, con un piano preciso e articolato, il Piano Dalet, di "de-arabizzazione della Palestina". E da allora, egli sostiene, l'epurazione non si è più fermata. La situazione attuale vede ormai l'intero popolo palestinese disperso, oppresso, umiliato, ridotto in povertà e fatto oggetto di una violenza spietata che Israele ritiene proporzionata agli attentati terroristici che ha subito nel corso della prima e della seconda *Intifada*. Se già alla fine del 1948 Israele occupava il 78% della Palestina mandataria, oggi, dopo la Guerra dei 6 giorni, la occupa al 100%, avendo invaso i territori rimasti ai palestinesi e avendo annesso anche Gerusalemme. L'epurazione etnica è stata via via accompagnata dalla espropriazione delle terre, dalla demolizione di migliaia di case palestinesi, dalla cancellazione di interi villaggi, dall'intrusione di imponenti strutture urbane nell'area di Gerusalemme araba e di Nazaret, dall'abbattimento di centinaia di migliaia di olivi e di alberi da frutta. Ma è soprattutto la vicenda degli insediamenti coloniali nei territori occupati a fornire la prova del buon fondamento dell'interpretazione 'colonialista' del sionismo proposta da Edward Said. Come spiegare altrimenti il fatto che, dopo aver conquistato il 78% del territorio della Palestina storica, dopo aver annesso Gerusalemme est ed avervi insediato non meno di 180 mila cittadini ebrei, lo Stato di Israele si è impegnato in una progressiva

colonizzazione anche di quell'esiguo 22% rimasto ai palestinesi, e già sotto occupazione militare? Come è noto, a partire dal 1968, per iniziativa dei governi sia laburisti che di destra, Israele ha confiscato circa il 52% del territorio della Cisgiordania e vi ha insediato oltre 200 colonie, mentre nella popolatissima e poverissima striscia di Gaza ha confiscato il 32% del territorio, installandovi circa 30 colonie. Dopo lo sgombero unilaterale della striscia di Gaza, voluto nel 2005 da Sharon, oggi non meno di 400 mila coloni risiedono nei territori occupati della West Bank. Vivono in residenze blindate, collegate fra loro e con il territorio dello Stato israeliano attraverso una rete di strade (le famigerate *by-pass routes*), interdette ai palestinesi, che segmentano e lacerano i territori occupati. Per tacere delle centinaia di *checkpoints*, della depredazione delle risorse idriche, della carcerazione o uccisione 'mirata' di leader politici, del milione e mezzo di persone che a Gaza vivono in condizioni disperate, come ha provato, con una analisi agghiacciante, Sara Roy. E a tutto questo, per volontà di Sharon, si è aggiunta la 'barriera di sicurezza' che ha rinchiuso le comunità palestinesi della Cisgiordania in prigioni a cielo aperto. A questo punto, come tentare di risolvere la 'questione della Palestina'? Come riportare la pace fra Israele e il popolo palestinese e, più in generale, fra arabi ed ebrei? Ciò che si può sostenere con sicurezza, assieme a Martin Buber, Edward Said e Ilan Pappé e all'intera scuola dei 'nuovi storici' israeliani, è che il peccato originale dello Stato di Israele è il suo carattere sionista. Il sionismo, grazie al sostegno militare ed economico – tre miliardi di dollari all'anno – degli Stati Uniti e all'omertà dell'Europa, ha fatto dello Stato di Israele una sorta di 'cuneo atlantico' nel cuore del Mediterraneo, ha lacerato la continuità umana, politica e culturale della sua sponda orientale, ha cancellato l'identità di un popolo mediterraneo, trasformandolo in una massa di rifugiati, di epurati e di oppressi. Per questo la 'questione della Palestina' è una questione mediterranea e la soluzione non può essere cercata se non nella direzione del 'post-sionismo'. E questo non può che significare, anzitutto, come auspicava Martin Buber, l'abbandono del carattere etnocratico dello Stato israeliano, la sua piena secolarizzazione e democratizzazione. E comporta, ancora con Buber, l'abbandono dell'idea dei 'due Stati per due popoli', quello ebraico e quello islamico, l'uno giustapposto all'altro. L'idea che oggi sia ancora possibile la formazione di uno Stato palestinese è patetica illusione o crudele impostura, nonostante il suo grande valore simbolico, le giuste aspettative della maggioranza dei palestinesi e il suo pieno fondamento nel diritto internazionale. Gli effetti della discriminazione etnica sono ormai irreversibili: mai uno Stato palestinese degno del nome sorgerà sulle rovine di Gaza e della Cisgiordania. La sola prospettiva, altamente problematica ma senza alternative, è quella di uno Stato israelo-palestinese 'post-sionista', laico ed egualitario, che riconosca eguali diritti a tutti i suoi cittadini.

**Alain de Benoist.** In libri recenti, Târiq al-Bishrî e Hamadi Redissi dimostrano benissimo come il contatto con l'Occidente abbia prodotto nel mondo islamico un vero «trauma della modernità» (*sadmat al-hadatha*). Fino alla metà degli anni 1960, le élite arabe e del Vicino-Oriente avevano scommesso tutto sulla modernità forzata. L'impresa è fallita e il fondamentalismo l'ha sostituita. Allo stesso tempo, vediamo chiaramente che la critica alla modernità da parte dei fondamentalisti contiene una fascinazione per essa che non si osa esprimere apertamente. Sapendo che la «modernizzazione» è l'adozione simultanea della

società di mercato, dell'ideologia dei diritti umani, dell'individualismo occidentale, della democrazia liberale e dello «Stato di diritto», come vede i rapporti del Sud con la modernità? Cosa pensa dell'atteggiamento di quelli che, giudicando la modernizzazione una necessità, sostengono che il modello occidentale debba essere esportato nel mondo arabo-musulmano?

**Danilo Zolo.** Ci sono autori che identificano *tout court* i processi di globalizzazione con la diffusione della modernità occidentale. Fra questi ci sono filosofi e sociologi europei, come Jürgen Habermas, Ralf Dahrendorf, Antony Giddens, Ulrich Beck, per i quali il problema cruciale del nostro tempo non è quello del dialogo e del reciproco rispetto fra le diverse civiltà e culture del pianeta. Il problema principale è l'unificazione del mondo attorno ai valori dell'Occidente, assunti come universali o come universalizzabili. Ciò che si trova oltre il cerchio della modernità occidentale è arretratezza economica, oscurantismo, fanatismo, oppressione. In opposizione a questo punto di vista, per quanto riguarda un possibile dialogo fra l'Europa e la cultura islamica, centrale è il tema del rapporto fra Islam e modernità. Va sottolineato anzitutto che questo rapporto ha tormentato il mondo arabo-islamico sin dagli inizi dell'Ottocento, a partire dalla vittoriosa spedizione di Napoleone Bonaparte in Egitto. La dolorosa esperienza della 'scoperta dell'altro' come potente e come vincitore si è ripetuta più volte nel corso dell'era coloniale fra Ottocento e Novecento e ancor di più nella seconda metà del secolo scorso, a causa delle 'umiliazioni' che l'Occidente, direttamente o tramite lo Stato israeliano, ha inflitto al mondo arabo: anzitutto la sconfitta subita nel 1949 da parte delle armate israeliane e, nel 1967, la completa occupazione dei territori palestinesi a conclusione della Guerra dei sei giorni; poi è intervenuto il trauma della guerra del Golfo del 1991 – una sconfitta che Fatema Mernissi ha posto in particolare rilievo -, e infine l'aggressione anglo-americana contro l'Iraq del marzo 2003. Come hanno sostenuto Târiq al-Bishrî e Hamadi Redissi, il 'trauma della modernità' è una lesione che continua a 'destrutturare' e a lacerare il mondo islamico. È quella che Samir Kassir, prima di essere assassinato, aveva chiamato 'la sindrome del *malheur arabe*', l'infelicità degli arabi. Le aggressioni coloniali e postcoloniali che i paesi arabi hanno subito, assieme all'oppressione politica ed economica che ne è seguita, hanno introdotto una profonda 'divisione' entro la maggior parte delle istituzioni intellettuali, educative, politiche ed economiche del mondo arabo. L'assoluta superiorità degli invasori, in materia di scienza, tecnica, organizzazione politica e normazione giuridica, ha costretto gli arabi a imparare dai loro nemici e a seguirne le regole. Ciò li ha posti in una situazione paradossale: resistere con tutti i mezzi alle potenze coloniali e nello stesso tempo imitarle per tentare di dare efficacia alla resistenza e di sconfiggerle. Questo ha aperto una profonda frattura nei valori di riferimento della società islamica, divisa fra la fedeltà alla tradizione coranica, da una parte, e la necessità, dall'altra, di 'apprendere dai nemici', allontanandosi da quella tradizione. La frattura ha generato una sorta di schizofrenia che non riguarda soltanto i rapporti sociali all'interno del mondo arabo-islamico, ma che molto spesso colpisce anche le coscienze individuali, tese fra due possibili modelli di esperienza fra loro in larga misura incompatibili.

**Alain de Benoist.** Nel vostro libro, Franco Cassano accenna all'opposizione tra due tipi di uomini, che Arnold J. Toynbee descriveva come «Erodiani» e «Zeloti». Gli Erodiani sono

quelli che prendono l'Altro come modello e che, sempiterni seguaci e collaboratori, si mettono dalla parte del più forte. Sarebbero oggi gli atlantisti e gli occidentofili. Gli Zeloti sono invece quelli che difendono la loro identità ma in un modo convulso e contratto. Sarebbero oggi i fondamentalisti musulmani. Si può spezzare questa dualità infernale? Sfuggire alla dicotomia «Jihad vs. McWorld»? L'Occidente è capace, secondo Lei, di combattere con efficacia il fondamentalismo islamico senza perdere il suo proprio fondamentalismo che riduce qualsiasi intreccio sociale alla logica di un mercato dove tutto nel mondo può essere acquistato?

**Daniilo Zolo.** L'Occidente non può opporsi al fondamentalismo islamico senza prima rinunciare al suo fondamentalismo, che è, essenzialmente, il fondamentalismo del mercato, del profitto, della produzione e del consumo, sostenuto con la forza del potere militare e in dispregio del diritto internazionale. Se è così, la via della pace nel Mediterraneo e nel Medio Oriente passa per la capacità della 'vecchia Europa' di recuperare i suoi valori originari, a cominciare dalla riaffermazione del diritto e delle istituzioni internazionali e della necessità del dialogo e della cooperazione con le altre culture e civiltà, anzitutto con il mondo islamico e quello cinese-confuciano. E la pace internazionale dipende, almeno in parte, dalla capacità dell'Europa di svolgere una funzione di equilibrio strategico in un mondo che tenta di liberarsi dall'unilateralismo imperiale degli Stati Uniti e di darsi un assetto multipolare e policentrico. Si potrebbe sostenere che l'ordine mondiale dipenderà dalla capacità dell'Europa di essere 'europea' e cioè sempre meno atlantica e sempre meno occidentale: un'Europa orientata a svolgere un ruolo autonomo nel medio Oriente e nell'Oriente asiatico. L'emergere di grandi potenze regionali come l'India e la Cina rischia altrimenti di fare del Pacifico il nuovo epicentro egemonico del mondo, emarginando ancora una volta l'Europa, il Mediterraneo e i loro valori. La realizzazione di un mondo meno spietato e violento passa dunque, molto probabilmente, (anche) per una strategia euromediterranea che sia capace di fermare il progetto imperiale 'oceanico' e di aprire una breccia nella compattezza dello schieramento manicheo che oggi divide il mondo: da una parte alcune grandi potenze occidentali che si ritengono portatrici di valori assoluti e legittimate a usare la violenza per tutelarli e diffonderli, e, dall'altra parte, i paesi islamici dove le armate 'cristiane' possono impunemente fare strage di decine di migliaia di persone innocenti e decidere l'impiccagione dei nemici aggrediti e sconfitti. Nella sua attuale subordinazione atlantica l'Europa, dimentica delle sue radici mediterranee, subisce una grave amputazione, che è all'origine della sua incapacità autocritica, della sua debolezza identitaria, della sua impotenza come attore politico internazionale. L'Europa è costretta a pensarsi come 'Vecchia Europa', e cioè come una fase superata dello sviluppo storico che ha portato all'affermazione della civiltà occidentale. E in questa prospettiva, salvo la sua arretratezza politica e militare, l'Europa tende a identificarsi con gli Stati Uniti e a condividerne la peculiare concezione della modernità', con al centro l'individualismo estremo, la pulsione acquisitiva, la competizione, l'efficienza produttiva e la crescita economica, con l'inevitabile corollario della devastazione dell'ambiente.

**Alain de Benoist.** Il vostro libro si chiama *L'alternativa mediterranea*. In che senso (e rispetto a cosa) il Mediterraneo costituisce un'alternativa nel mondo odierno? A quali condizioni essa si potrebbe realizzare?

**Danilo Zolo.** L'unità, l'originalità e la grandezza civile del 'pluriverso' mediterraneo sono un patrimonio storico e politico che oggi rischia di essere cancellato, sopraffatto com'è da strategie 'oceaniche' – universalistiche e 'monoteistiche' – che minacciano non solo la convivenza fra i popoli mediterranei, ma anche l'ordine e la pace internazionale. Per 'alternativa mediterranea' si può dunque intendere il tentativo di resistere, facendo leva su un recupero della tradizione e dei valori mediterranei, alla deriva universalistica e 'monoteistica' che viene dall'Occidente estremo – gli Stati Uniti d'America – e si abbatte con violenza sul vecchio mondo. L'alternativa è denunciare e contrastare il fondamentalismo neo-imperiale – aggressivo e bellicista – che si propone di recidere ogni rapporto fra le due rive del Mediterraneo, subordinando l'Europa allo spazio atlantico e sottoponendo il mondo arabo-islamico ad una crescente pressione politica, economica e militare. È il caso di aggiungere che l'idea di una 'alternativa mediterranea' che qui è stata tratteggiata si ispira alla scuola di Algeri e alla lezione braudeliana non solo per il rifiuto di ogni riferimento unilaterale e apologetico alla tradizione romana e cristiano-cattolica, ma anche per la diffidenza 'realista' verso una visione nostalgica o romantica del Mediterraneo. La mitologia dell'età dell'oro greco-romana finisce per applicare il paradigma 'orientalista' al Mediterraneo stesso, facendone un prezioso fossile della protostoria occidentale, senza prospettive se non quelle del piccolo cabotaggio turistico-commerciale. Predrag Matvejević non ha torto quando insiste nel denunciare il passatismo retrospettivo di molta letteratura mediterranea, che sembra riferirsi agli antichi splendori imperiali – o alla dolcezza del clima, o ai paesaggi pittoreschi – come alle sole possibili fonti della propria legittimazione intellettuale, e non ha energie per concepire un progetto innovativo. L'alternativa mediterranea che viene qui proposta vorrebbe valorizzare, piuttosto, la cultura del *limes*, dei molti Dei, delle molte lingue e delle molte civiltà, del 'mare fra le terre' estraneo alla dimensione monista, cosmopolitica e 'umanitaria' delle potenze oceaniche. Resta tuttavia una condizione essenziale perché il progetto di revisione e di rilancio della cooperazione mediterranea possa avere un minimo successo: è necessaria un' incisiva trasformazione del rapporto fra il processo di unificazione dell'Europa, la sua appartenenza all'emisfero occidentale e le sue radici mediterranee. Oggi l'Europa, nella percezione diffusa degli europei e non solo nella ideologia dei *neoon* statunitensi, è la periferia sud-orientale dello spazio atlantico, mentre il centro è saldamente ancorato alla Statua della libertà. L'Europa unita ha oggi una popolazione che è più del doppio di quella statunitense ed è quattro volte quella del Giappone. È la prima potenza commerciale del mondo e il suo Prodotto interno lordo è pari a un quarto del Prodotto interno lordo mondiale. Ma sul piano politico e militare l'Europa è inesistente: è semplicemente la frontiera che separa l'emisfero occidentale dall'oriente asiatico e dal mondo islamico. E l'Europa è sempre più in ritardo sul quadrante di una storia contemporanea che l'energia distruttiva e innovativa del 'nuovo mondo' americano ha spinto verso una mutazione continua. Ed è naturale che l'ideologia politica e militare dell'"atlantismo" continui a raccogliere forti consensi in Europa, soprattutto nell'area anglosassone e nell'Est europeo, che hanno avuto deboli interazioni con le culture fiorite sulle sponde del Mediterraneo, quella arabo-islamica in particolare.

## IL MEDITERRANEO. IERI E OGGI

*Predrag Matvejevic*

L'immagine che offre il Mediterraneo non è affatto rassicurante. La sua riva settentrionale presenta un ritardo rispetto al Nord Europa, e altrettanto la riva meridionale riguardo a quella europea. Tanto a Nord, quanto a Sud, l'insieme del bacino si lega con difficoltà al continente. Non è davvero possibile considerare questo mare come un "insieme" senza tenere conto delle fratture che lo dividono, dei conflitti che lo dilanano: in Palestina, in Libano, a Cipro, nel Maghreb, nei Balcani, nell'ex Jugoslavia?

L'Unione Europea si formava nel corso degli anni senza tenerne conto: nasceva un'Europa separata dalla "culla dell'Europa". Come se una persona si potesse formare dopo essere stata privata della sua infanzia, della sua adolescenza. Le spiegazioni che se ne danno, banali o ripetitive, non riescono a convincere coloro ai quali sono dirette. Non ci credono neanche quelli che le propongono. I parametri con i quali al Nord si osservano il presente e l'avvenire del Mediterraneo non concordano con quelli del Sud. Le griglie di lettura sono diverse. La costa settentrionale del Mare Interno ha una percezione e una coscienza differenti da quelle della costa che sta di fronte. Ai nostri giorni le rive del Mediterraneo non hanno in comune che le loro insoddisfazioni. Il mare stesso assomiglia sempre di più ad una frontiera che si estende dal Levante al Ponente per separare l'Europa dall'Africa e dall'Asia Minore. Le decisioni relative alla sorte del Mediterraneo sono state prese tante volte al di fuori di esso o senza di esso; ciò ingenera frustrazioni e fantasmi. Le manifestazioni di gioia davanti allo spettacolo del Mediterraneo si fanno contenute e fugaci. Le nostalgie si esprimono attraverso le arti e le lettere. Le frammentazioni prevalgono sulle convergenze. Si profila all'orizzonte, da tanto tempo, un pessimismo storico.

Le coscienze mediterranee si allarmano e, ogni tanto, si organizzano. Le loro esigenze hanno suscitato, nel corso degli ultimi decenni, numerosi piani e programmi: le Carte di Atene e di Marsiglia, le Convenzioni di Barcellona e di Genova, il Piano d'Azione per il Mediterraneo (PAM) e il Piano Blu di Sophia-Antipolis che proietta l'avvenire del Mediterraneo "all'orizzonte del 2025", le Dichiarazioni di Napoli, Malta, Tunisi, Spalato, Palma di Maiorca tra le tante. Simili sforzi, lodevoli e generosi nelle intenzioni, stimolati o sorretti da Commissioni governative o da

Istituzioni internazionali, non hanno conseguito che risultati limitati. Questo genere di discorsi in prospettiva sta oramai perdendo ogni credibilità. Gli Stati che si affacciano sul mare hanno politiche marittime rudimentali. A stento riescono a mettersi d'accordo su prese di posizione particolari che tengono luogo di una politica comune.

Il Mediterraneo si presenta come uno stato di cose, non riesce a diventare un progetto. La costa Sud mantiene le sue riserve, dopo l'esperienza del colonialismo. Entrambe le rive sono molto più importanti sulle carte utilizzate dagli strateghi che non su quelle che dispiegano gli economisti. Tutto è stato detto su questo "mare primario" diventato uno stretto di mare, sulla sua unità e sulla sua divisione, la sua omogeneità e la sua disparità: da tempo sappiamo che non è né "una realtà a se stante" e neppure "una costante"; l'insieme mediterraneo è composto da molti sottoinsiemi che sfidano o rifiutano le idee unificatrici. Concezioni storiche o politiche si sostituiscono alle concezioni sociali o culturali, senza arrivare a coincidere o ad armonizzarsi. Le categorie di civiltà o le matrici di evoluzione al Nord e al Sud non si lasciano ridurre ai denominatori comuni. Gli approcci dalla fascia costiera e quelli proposti dall'entroterra si escludono o si contrappongono. Percepire il Mediterraneo partendo solamente dal suo passato rimane un'abitudine tenace, tanto sul litorale quanto nell'entroterra. La "patria dei miti" ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato o che altri hanno nutrito. Questo spazio ricco di storia è stato vittima degli storicismi. La tendenza a confondere la rappresentazione della realtà con la realtà stessa si perpetua: l'immagine del Mediterraneo ed il Mediterraneo reale non si identificano affatto. Un'identità dell'essere, amplificandosi, eclissa o respinge un'identità del fare mal definita. La retrospettiva continua ad avere la meglio sulla prospettiva. Ed è così che lo stesso pensiero rimane prigioniero degli stereotipi.

Il Mediterraneo ha affrontato la modernità in ritardo. Non ha conosciuto il laicismo lungo tutti i suoi bordi. Per procedere ad un esame critico di questi fatti, occorre prima di tutto liberarsi di una zavorra ingombrante. Ciascuna delle coste conosce le proprie contraddizioni, che non cessano di riflettersi sul resto del bacino e su altri spazi, talvolta lontani. La realizzazione di una convivenza in seno ai territori multietnici o plurinazionali, lì dove si incrociano e si mescolano tra loro culture diverse e religioni differenti, conosce sotto i nostri occhi uno smacco crudele. È forse un caso che persistano guerre implacabili proprio in quei punti di incontro come il Libano o la Bosnia-Erzegovina?

Ho ricevuto da Ivo Andrić, poco tempo dopo l'attribuzione del Premio Nobel, uno dei suoi romanzi tradotti in italiano, con una dedica scritta nella stessa lingua che riportava una citazione di Leonardo da Vinci: «Da Oriente ad Occidente in ogni punto è divisione». Quella considerazione mi ha sorpreso: quando e come il pittore ha potuto fare un'osservazione o un'esperienza simile? Non lo so ancora (ho spesso pensato a quella breve massima nel corso dei miei peripli mediterranei).

Il Mediterraneo conosce ben altri conflitti, sulla costa o tra la costa e l'entroterra. Sull'altra riva, la sabbia del Sahara (parola che significa "terra povera") avanza e invade, da un secolo all'altro, chilometro per chilometro, le terre che lo circondano. Per ampi tratti non resta che una striscia

coltivabile, tra mare e deserto. E adesso quel territorio diventa sempre più popolato. I suoi abitanti sono, per la maggior parte, giovani, mentre quelli della costa settentrionale sono invecchiati.

Le egemonie mediterranee si sono esercitate a turno, i nuovi Stati hanno preso il posto di quelli più antichi. Le tensioni che si creano lungo la costa suscitano le inquietudini del Sud e del Nord. Se l'arretratezza fa nascere l'indolenza, l'abbandono può contribuire alla sua crescita. Una lacerante alternativa divide gli spiriti del Maghreb e del Machrek: modernizzare l'Islam o islamizzare la modernità. Queste due prospettive non possono collimare: una sembra escludere l'altra. Così si aggravano le relazioni non soltanto tra il mondo arabo e il Mediterraneo, ma anche in seno alle Nazioni arabe, tra i loro progetti unitari e le loro propensioni particolaristiche. Le chiusure che si stabiliscono contraddicono una naturale tendenza all'interdipendenza. La cultura è troppo frammentata e contraddittoria per poter fornire un aiuto qualsiasi. A un dialogo vero si sostituiscono vaghe trattative: Nord-Sud, Est-Ovest.

La bussola sembra si sia rotta.

Il Mar Nero, nostro vicino, è legato al Mediterraneo e ad alcuni suoi miti: antico mare di avventure e di enigmi, di argonauti alla ricerca del Vello d'Oro, Colchide e Tauride, porti di scalo e nodi di strade che portavano lontano. Il Mar Nero è diventato un golfo in un golfo. Sulle sue rive si profilano spaccature che contrassegnano, all'Est, un mondo detto "es".

A cosa serve ribadire, con rassegnazione o con esasperazione, le aggressioni che continua a subire il nostro mare? Nulla tuttavia ci autorizza a farle passare sotto silenzio: degrado ambientale, inquinamenti sordidi, iniziative selvagge, movimenti demografici mal controllati, corruzione nel senso letterale o figurato, mancanza di ordine e scarsità di disciplina, localismi, regionalismi, e quanti altri "ismi" ancora. Il Mediterraneo non è comunque il solo responsabile di questo stato di cose. Le sue migliori tradizioni (quelle che associano l'arte e l'arte di vivere!) si sono opposte invano. Le nozioni di scambio e di solidarietà, di coesione e di "partenariato" devono essere sottoposte a un'esame critico. La sola paura dell'immigrazione proveniente dalla costa Sud non basta a determinare una politica ragionata.

*Il Mediterraneo esiste al di là del nostro immaginario?* ci si domanda al Sud come al Nord, a Ponente come a Levante. Eppure esistono modi di essere e maniere di vivere comuni o avvicinati, a dispetto delle scissioni e dei conflitti che vive o subisce questa parte di mondo. Alcuni considerano all'inizio e alla fine le rive stesse, altri si contentano di delinearne le facciate. Talvolta non ci sono soltanto due modi di approccio, ma anche due sensibilità o due vocabolari diversi. La frattura che ne deriva è più profonda di quanto non sembri di primo acchito: porta con sé altre fratture retoriche, stilistiche, immaginarie. Dà luogo ad altre alternative, che si nutrono del mito o della realtà, della miseria e di una certa ferocezza.

Molte definizioni devono essere riconsiderate. Non esiste una sola cultura mediterranea: ce ne sono molte in seno ad un solo Mediterraneo. Sono caratterizzate da tratti per molti versi simili e per altri differenti, raramente riuniti e mai identici. Le somiglianze sono dovute alla prossimità di un mare comune e all'incontro sulle sue sponde di Nazioni e di forme di espressione vicine. Le differenze sono segnate da fatti di origine e di storia, di credenze e di costumi, talvolta

## Il Mediterraneo, ieri e oggi

inconciliabili. Né le somiglianze né le differenze sono assolute o costanti; talvolta sono le prime a prevalere, talvolta le ultime.

Il resto è mitologia.

*Elaborare una cultura intermediterranea alternativa- mettere in atto un progetto del genere non pare imminente. Condividere una visione differenziata: è meno ambizioso, senza essere più facile da realizzare. Tanto nei porti quanto al largo le vecchie funi sommerse, che la poesia si propone di ritrovare e di riannodare, sono spesso state rotte o strappate dall'intolleranza o dall'ignoranza. Questo vasto anfiteatro per molto tempo ha visto sulla scena lo stesso repertorio, al punto che i gesti dei suoi attori sono noti e prevedibili. In compenso, il suo genio ha saputo in ogni epoca riaffermare la sua creatività, rinnovare la sua fabulazione a nessun'altra uguale. Occorre perciò ripensare le nozioni superate di periferia e di centro, gli antichi rapporti di distanza e di prossimità, i significati dei tagli e degli inglobamenti, le relazioni delle simmetrie a fronte delle asimmetrie. Non basta più osservare queste cose unicamente in una scala di proporzioni o sotto un aspetto dimensionale; possono essere considerate anche in termini di valori. Certe concezioni euclidee della geometria hanno bisogno di essere superate. Le forme di retorica e di narrazione, di politica e di dialettica, invenzioni del genio mediterraneo, sono state adoperate per troppo tempo e talvolta appaiono logore. Non so se invocazioni di questo tipo possano essere di aiuto per non lasciarsi dominare da quel pessimismo storico che ho evocato all'izuo di questo periplo, e che ricorda, in certi momenti, l'angoscia segreta dei navigatori del passato che si dirigevano verso rive sconosciute.*

## LA SFIDA DELLA RAGIONE MEDITERRANEA

Serge Latouche

Si dice in Francia che un criminale ritorna sempre sul luogo dei suoi crimini. Dunque, è la seconda volta che vengo a Pistoia: la prima volta era proprio un crimine perché non sapevo una parola di italiano e ho dovuto fare la conferenza in italiano, ma sono contentissimo di ritrovarmi sul luogo del mio crimine perché è un luogo propriamente bellissimo e sono molto contento di ritrovare gli amici di Pistoia, il Sindaco e Lia Tosi. Ho intitolato la mia relazione *La sfida della ragione mediterranea* e si vedrà perché. Quando ho ricevuto l'invito mi sono detto: ma cosa ho a che fare come francese con la mediterraneità? È vero che è un po' delicato e imprudente per un francese, anche se situato agli antipodi del W.A.S.P. (White Anglo-saxon Protestant), intervenire dentro un dibattito fortemente "italo-italiano" (fossero dibattiti situati nella sfera delle idee...). Tuttavia, uno sguardo amico, estraneo alla mediterraneità - in quanto sono Bretone della costa Atlantica occidentale, un uomo del nord e dell'ovest, ma comunque mi sento profondamente latino - non è forse inutile per tentare di dimostrare il punto cieco delle "idiosincrasie" italiane, e assieme dissipare ciò che mi appare come una bruma d'illusione senza rinunciare però a confortare una via di speranza, dentro una maggiore chiarezza.

## LA SINDROME MERIDIONALE E L'ILLUSIONE DEL "MARE NOSTRUM"

Sin dai miei primi scambi intellettuali con l'Italia sono stato assalito da domande sull'opposizione tra Nord e "mezzogiorno" e contemporaneamente messo di fronte all'affermazione di una solidarietà profonda tra il sud dell'Italia e il Terzo Mondo, specialmente quello mediterraneo. Questa solidarietà sarebbe fondata su una sorta di complicità geo-culturale. Se il complesso evidente di inferiorità meridionale si ribaltasse in vocazione messianica, l'Italia del Sud potrebbe diventare il salvatore dell'Europa e così (perché no?) del mondo. Si tratterebbe di evitare all'Europa il danno di una deriva americana incombente, quella di una *omnimercantizzazione* del mondo, di cui la "MacDonaldizzazione" avanzata del pianeta costituisce un inquietante sintomo.

## La sfida della regione mediterranea

In quanto autore di un libro intitolato *L'occidentalizzazione del mondo*, sono stato interpellato su ciò che costituisce l'"eccezione meridionale" e incaricato di offrire garanzie per le speranze talvolta deliranti dell'ideologia "meridiana".

Le due cose insieme corrispondono a ciò che ho designato come "sindrome meridionale"; non costituisce necessariamente un tutto coerente ma una giustapposizione di elementi che è utile smontare.

L'opposizione Nord-Sud dell'Italia mi appare come il punto di partenza del problema e un solido fondamento di tutta la costruzione. L'esistenza di un problema di dimensione storica, economica e politica è innegabile; non è certo questo il problema, anche se gli italiani appaiono agli occhi degli stranieri molto meno diversi di quanto essi si compiacciano di dire o di credere. La diversità dei dialetti e delle cucine non impedisce loro, come io sono solito di dire per burla o per provocazione, di accomunarsi tutti nel culto della "pasta". Il francese che sbarca a Torino è già immerso nell'universo per lui estraneo del barocco, e Venezia gli appare più orientale della Sicilia stessa. Comunque, questo dato della "questione meridionale" crea un'amarezza comprensibile attizzata dall'emergenza di una "questione settentrionale" e dalle minacce di spaccamento dell'unità italiana orchestrate, questa volta, dalle Leghe Lombarde.

Questa amarezza ha in sé una forte componente sentimentale: la lettura dei giornali, le conversazioni nel sud fanno emergere un leit-motiv ricorrente: "loro" non ci amano! Il sentimento dominante è di dover rispondere ad un rimprovero, di assumere una colpevolezza per il peggio e per il meglio. Il Sud sarebbe colpevole in blocco della mafia, di una scarsa produttività, di un'assenza di civismo, di un senso troppo forte della famiglia, dell'onore, della solidarietà e dell'ospitalità. Possiamo, dobbiamo, si interroga la gente del sud, rinunciare a essere noi stessi? Non abbiamo altro avvenire o altro orizzonte che l'individualismo e il calcolo razionale che domina quasi esclusivamente il nord? In breve, dobbiamo vergognarci della nostra identità? Da questo complesso di inferiorità scaturisce la coscienza mediterranea. «Siamo infinitamente più vicini ai magrebini che non ai danesi» mi diceva un collega siciliano, al che una delle sue assistenti aggiungeva che preferiva comunque vivere in Danimarca piuttosto che nel Maghreb. Questo sentimento di appartenenza, a mio parere aberrante, è tuttavia abbastanza condiviso e diffuso tra gli intellettuali (perlomeno maschili) pugliesi, calabresi o sardi.

L'affermazione di una identità comune fonda la certezza in un possibile destino altrettanto comune. Se vi sono evidenti complicità mediterranee il diniego di appartenenza all'era culturale occidentale m'appare abusivo. L'Italia del Sud sfuggirebbe un occidentale (diventato in modo un po' abusivo esclusivamente anglosassone) per avvicinarsi ad un terzo mondo africano o medio-orientale (di cui si sottostima la componente mussulmana).

Il terzomondismo, così vivo in una parte dell'intelligenza italiana (però tanto al Nord che al Sud), avrebbe così trovato una base oggettiva. In questo modo, l'Italia del sud diverrebbe la testa di ponte di un'altra Europa, un'Europa greco-latina (ed anche un po' arabo-mussulmana...) sulla riva nord del Mediterraneo. Questa Europa che comprende la Spagna, (e il Portogallo) la Grecia, i paesi dell'ex Jugoslavia, e più o meno il sud della Francia, sarebbe rivolta naturalmente verso il Sud.

Ci sarebbe un'altra Europa, un po' come ho parlato di un'altra Africa. Questa Europa non

sarebbe più l'Europa delle Borse mondializzate, delle Banche Centrali, delle Banche di Francoforte, dell'Euro, dell'americanizzazione forsennata, dell'omnimercantizzazione; sarebbe l'Europa di una civiltà più conviviale, più umana, più sociale, più tollerante, più culturale, appoggiata sui valori mediterranei oggi frustrati e disattesi: solidarietà, senso della famiglia, un'arte del vivere, una concezione del tempo e della morte. Così si cancella in qualche maniera la frattura italiana Nord/Sud. In seno ad un'Europa mediterranea, le regioni italiane si ritrovano in uno spazio continuo ma meno nazionale.

Allora questa altra Europa esiste? È concepibile? La mia prima reazione quando viene così posta la domanda è, non lo nascondo, decisamente negativa.

Certo c'è una sensibilità meridionale, ma un'altra Europa meridionale, non lo credo. Scrivevo alla fine del capitolo VI del mio libro *Il mondo ridotto a mercato*: «Come felicemente espresso da Franco Cassano nel suo bel libro *Il Pensiero Meridiano*, l'Europa è greca e mediterranea per eccellenza; in quanto tale essa è davvero marinara e locale, aperta verso l'altro, in relazione con quell'oriente che fu la sponda a sud del *mare nostrum*. Essa è orizzontale ed interlocale, piuttosto che verticale e planetaria. In questo senso l'occidente di cui parliamo non è più l'Europa. È oceanico, continentale, è ormai deterritorializzato (off-shore). Atlantico, transatlantico e intercontinentale, esso è un'astrazione universale; il concetto di internazionale che abbiamo conosciuto negli ultimi tre secoli non è che il punto estremo della deriva interlocale, europea e l'avanguardia che ha preparato il terreno alla mondializzazione qui denunciata. Il logos greco divenendo esclusivo dell'*agon* (ed aggiungerei della *mêtis*) fa trionfare la razionalità occidentale puramente strumentale, svaluta la saggezza del ragionevole (*phronesis*) per stabilire l'impero del razionale. La frattura Nord-Sud si manifesta allora più forte dell'antica solidarietà mediterranea».

In verità il mondo dell'*hybris*, della dismisura, ha trionfato provvisoriamente. Nord e Sud dell'Europa, nordici e meridionali facciamo parte della "tribù occidentale", per parlare come il filosofo Rino Genovese, per amore o per forza; però bisogna aggiungere, questo mondo WASP è proprio il figlio (il figlio bastardo probabilmente, ma figlio comunque) della Grecia e del Mediterraneo. Come lo ricorda Marx stesso e più ancora Werner Sombart, il capitalismo e il calcolo razionale, punto di partenza della globalizzazione contemporanea, si inventano a Genova, Venezia e soprattutto a Firenze, ma anche ad Amalfi, fin dal secolo XI, prima di emigrare verso l'Europa del nord e rovesciarsi verso l'Atlantico; senza dimenticare che Napoli fu una delle città più importanti dell'illuminismo e della modernità.

Tuttavia concludevo: «La nostra Europa è morta, ma conservarne viva la nostalgia può aiutarci a costruire un nuovo *oikos*, una nuova casa comune».

#### RAZIONALITÀ PROTESTANTE E RAGIONE MEDITERRANEA

L'uso della ragione può così assumere due forme molto diverse o addirittura antagonistiche: la via del razionale e la via del ragionevole. La prima via consiste nel calcolare a partire da una valutazione quantitativa, ed è la nostra razionalità economica; la seconda è la via tradizionale del

## La sfida della regione mediterranea

politico e del giuridico, consiste nel deliberare a partire dagli argomenti pro e contro. Tutte le società hanno utilizzato la seconda via per risolvere i loro problemi sociali. Solo l'Occidente ha trasposto nella sfera dei rapporti umani la prima via. Ne è seguita una svalutazione del ragionevole, che si è visto assegnare un posto ingiustamente subalterno e spesso è stato addirittura espulso.

La scomparsa della *mêtis* (l'astuzia) dal pensiero occidentale è rivelatrice di questa biforcazione. «Per più di dieci secoli, nota Jean-Pierre Vernant, specialista della Grecia, su uno stesso modello estremamente semplice si configurano abilità, saper fare e attività così diverse come la tessitura, la navigazione e la medicina. Da Omero a Oppien l'intelligenza pratica e astuta, sotto qualsiasi forma, costituisce un dato permanente del mondo greco etc.».

È innegabile che questa operazione ha avuto per l'occidente risultati spettacolari, ne è seguito un effetto di potenza inaudito; tuttavia questa efficienza prodigiosa si scontra con dei limiti; la megamacchina tecno-economica occidentale rischia di fracassarsi contro il muro della dismisura.

L'efficienza economica risulta proprio dall'applicazione della razionalità strumentale posta come assoluto. Sfocia negli stessi vicoli ciechi e nelle stesse assurdità di questa ultima, al chè si può opporre l'efficacia del ritorno al ragionevole.

Il ragionevole si definisce con delle attese concrete. È l'effettivo/efficacia (effectiveness) e non l'efficiente (efficiency). In breve, il meglio (l'efficienza) è il nemico del bene (l'efficacia), l'uno ne vuole sempre di più, l'altro è soddisfatto di una giusta misura.

Questo ragionevole che contrasta con la "disposizione geometrica", questo pensiero del quantitativo che domina in Occidente da qualche secolo, non è altro che la *phronesis* nell'accezione aristotelica. La *phronesis* riguarda innanzitutto il campo delle azioni utili alla conservazione della società. La prudenza, secondo Aristotele è quella disposizione pratica, accompagnata da regola vera, che concerne ciò che è buono e cattivo per l'uomo.

Il *phronimos*, l'uomo prudente, possiede quella capacità pratica «capace - dice Aristotele - di deliberare in modo corretto su ciò che è buono e vantaggioso per lui». Tiene conto della complessità delle situazioni e quindi dei valori e soprattutto dei conflitti dei valori. La prudenza è la qualità fondamentale del grande uomo di Stato, il *phronimos*, il cui esempio per Aristotele è Pericle, colui che ha saputo gestire gli affari umani, e Temistocle per Tucidide. La *phronesis* implica quindi un certo grado di *mêtis*, tuttavia essa non è la ricerca del successo a tutti i costi, non è pura tecnica, la ricerca del bene è sempre presente, perciò la *phronesis* è particolarmente adatta ad uscire dalla crisi contemporanea.

La *phronesis* è incontestabilmente mediterranea, da Aristotele a Cicerone; già corrotta, è ancora presente in Machiavelli (soprattutto nei commenti sulla prima decade di Livio). Tuttavia se si vuole capire la deriva dell'Occidente e rinnovare il pensiero meridiano non bisogna mascherarsi lo sbieco razionale in seno al ragionevole.

Negli antichi già viene operato un certo slittamento. Anche se Aristotele è ben conscio che il modello preso a prestito dalla matematica, fonte di efficacia nel campo della produzione, (la *poiesis*), non può essere appropriato per quanto riguarda l'azione umana (*praxis*), il rapporto fine/mezzo caratteristico dell'efficacia/razionalità occidentale non è assente dalla *phronesis*

poiché il prudente è definito «come colui che sa deliberare sui mezzi per raggiungere un dato fine». Ciò proviene dalla doppia natura della *phronesis*, natura tecnica e natura etica. «Aristotele - dal filosofo francese François Jullien - non ha potuto o non ha voluto separare la sua riflessione sulla prudenza dalle considerazioni etiche».

È pur vero che nella tradizione occidentale il ragionevole rimane minacciato dal pericolo di una contaminazione del razionale: si può chiamare questo rischio "lo sbieco tecnocratico", cioè la tentazione permanente di strumentalizzazione del sociale, e lì si trova proprio la sfida di Minerva. In effetti non si tratta unicamente di tornare alla *phronesis* di Aristotele e di Cicerone, bensì di superarla. Bisogna riallacciare l'alleanza con la *mêtis* presocratica ed uscire dalle aporie stesse della ragione ragionevole.

Per far ciò ci sembra necessario appoggiarci su altre tradizioni, arricchirci dei loro apporti; in questo la *phronesis* può prendere ispirazione da una codificazione millenaria del ragionevole, quella del pensiero cinese estranea alla tradizione occidentale soprattutto dopo l'eliminazione della *mêtis*. Questo pensiero cinese, confuso ogni tipo di scuola, ricerca l'efficacia dell'azione, non nella padronanza delle cose, ma appoggiandosi sulla potenzialità della situazione. Nella tradizione cinese, la ricerca dell'efficacia ragionevole si effettua con mezzi estranei a quella dell'efficienza razionale. «I Cinesi - scrive Jullien - hanno ideato l'efficacia umana secondo la trasformazione naturale. Lo stratega fa evolvere la situazione a suo profitto come la natura fa crescere la pianta o come il fiume continua a scavare il proprio alveo». «L'efficacia - egli prosegue - è tanto più grande, quindi, quanto è discreta».

Tuttavia, la ragione cinese ha anche i suoi limiti. Essa sboccia in una strategia della svolta insidiosa che esclude la retorica e il dibattito democratico. È senz'altro vero che un tale modo di procedere ripugna profondamente al nostro ideale politico. «Si vede, prosegue Jullien, dalla differenza con la Grecia, ciò che probabilmente ha impedito in Cina lo sviluppo della retorica. Dal canto greco, cioè quello della città, l'oratore si rivolge di norma a una collettività che delibera, quella del Tribunale, del consiglio, dell'assemblea: certo, deve tenere conto della disposizione mentale del suo pubblico; egli, comunque, non può entrare nella logica personale di ognuno di coloro che lo ascoltano; per di più, la sua parola viene a iscriversi in generale del quadro di un dibattito contraddittorio, *logos* contro *logos*, essa confuta oppure sarà confutata: egli è quindi portato a suffragare il suo discorso dagli argomenti ritenuti più oggettivi, fossero anche solo probabili, e fa appello al rigore dell'argomentazione come denominatore comune del pensiero. Ma, in Cina, come in qualsiasi regime monarchico (e la Cina non ne ha concepito nessuno diverso - anche oggi: il Partito), la parola, quando si rivolge al principe, non perde mai completamente il suo carattere privato».

Non si tratta di rinnegare la nostra tradizione propriamente mediterranea su questo punto della discussione e della democrazia, pur se "chiacchierona": si tratta solo di correggerla. Se la *phronesis* greca prova difficoltà a trovare il suo luogo, rosa dall'efficienza tecnica e calcolatrice, il pensiero cinese dell'efficacia fiorisce nell'amoralità più completa. Ma non è appunto la tendenza a separare etica e gestione degli affari umani che ha corrotto la tradizione occidentale? È dunque importante conservare e reintrodurre quest'ultima nel funzionamento dell'economia e del politico come nelle scienze morali e politiche. Non c'è virtù morale senza prudenza, né

### La sfida della regione mediterranea

prudenza senza virtù morale.

Ovviamente, l'ideale democratico si trova nel cuore di questa etica. Lungi dal rinnegare la tradizione aristotelica della *phronesis*, un pensiero *meridiano* dovrebbe forse correggere lo sbieco razionale con l'apporto della riflessione cinese. Nella guerra economica mondiale non ci si deve, in effetti, opporre frontalmente alle imprese capitalistiche transnazionali creando loro, per farle una vittoriosa concorrenza, dei "cloni" mediterranei o europei, bensì cercare lo spazio portatore della differenza.

Un apologo di Mencius fa risaltare abbastanza bene la specificità di questo procedimento: «Un uomo di Song si lamentava che le sue giovani piante non crescessero abbastanza in fretta e, perciò, cominciò a spiarle per farle crescere. Ritornato a casa sua, racconta ai suoi di tutta la pena che si è data; ora, quando i suoi figli accorrono a vedere il campo, tutte le piante sono rinsecchite. Rari sono al mondo quelli che non aiutano le piante a crescere» conclude Mencius. «Non si aiuta una pianta a maturare ma si può - anzi, si deve - con cure attente, assecondarne lo sbocciare», commenta François Jullien.

Così, alla sottigliezza cinese bisogna aggiungere l'etica democratica sgombrata dalla corruzione tecnocratica e dalle devastazioni dell'utilitarismo. L'elaborazione e la diffusione di una ragione rigenerata che si appoggia sulla tradizione ma che va al di là e si libera da quest'altra tradizione della razionalità strumentale, tale mi appare la sfida posta al pensiero mediterraneo e meridiano.

## SIMONE WEIL E LA POVERTÀ CONDIVISA

Nicola Fanizza

Povert 

### LE LENTI DELLA GUERRA

Verso la fine degli anni Trenta, il sofferto percorso teorico di Simone Weil giunge al capolinea. L'esito di tale deriva   la formulazione di un pensiero "impolitico"<sup>1</sup> che, saldando *Eros* e *Logos*, recupera il valore conoscitivo dei riti, ossia la funzione conoscitiva delle pratiche sociali che stazionano nell'atmosfera del dono, della generosit , della compassione, della carit , dei riti che sono comunque lontani da qualsiasi intenzione celebrativa. Si tratta di un nuovo pensiero della soggettivit , di un soggetto che si spende per l'altro, che sceglie di condividere la povert , che sceglie di condividere la sofferenza, che sceglie insomma ci  che per sua natura non si lascia scegliere.

E perch  dovremmo scegliere ci  che per sua natura non si lascia scegliere? La sventura, dice la scrittrice francese, va intesa come uno *status ontologico* umano, una condizione intermedia - e, come vedremo, contraddittoria e paradossale -, che offre a qualsiasi individuo la possibilit  di avvicinarsi alla verit  e nel contempo di liberare dentro di s  l'amore che vi   tenuto prigioniero. D'altra parte il suo interesse precipuo nei confronti delle riflessioni che hanno per oggetto l'essere-nel-mondo nonch  il rapporto fra l'individuo e la comunit  non pu  essere in alcun modo disgiunto dalla sua diffidenza nei confronti di chi pensa di salvarsi rifugiandosi in una dimensione tutta interiorizzata dell'esistenza (ascetismo!): «la tentazione della vita interiore»<sup>2</sup> preclude, secondo la pensatrice francese, la stessa possibilit  di incontrare il reale.

Nell'ambito dell'opera di Simone Weil - pur tenendo presente e nel debito conto il «salto» determinato dalla sua conversione al cristianesimo - i momenti di continuit  sono pi  rilevanti

rispetto a quelli di rottura. E noi qui, attraverso il tema della *guerra* e quello inerente al rapporto fra *necessità* e *libertà* - temi che percorrono tutti i suoi scritti -, cercheremo di individuare gli snodi teorici più rilevanti che le hanno consentito di pensare ciò che non era mai stato pensato.

Per quel che riguarda il tema della guerra, l'articolo *Non rifacciamo la guerra di Troia*<sup>1</sup>, pubblicato da Simone Weil nell'aprile 1937 sui *Nouveaux Cahiers*, è di un'attualità straordinaria. In riferimento ai motivi che avrebbero scatenato la guerra di Troia, la scrittrice francese mette in discussione la spiegazione risalente alla tradizione omerica che attribuisce al desiderio di vendetta per un oltraggio subito - il rapimento della greca Elena da parte del troiano Paride - la ragione che condusse allo scontro armato fra Greci e Troiani, e accredita invece la versione fornita da Euripide in una tragedia intitolata, appunto, *Elena*. Non solo si dice che Elena non sarebbe mai giunta a Troia - un'ipotesi già avanzata nel V secolo dallo storico Erodoto -, ma anche che di lei nella città di Priamo sarebbe giunto l'*eidolon*, vale a dire il fantasma. Sicché quando Menelao cerca di rintracciare, fra le rovine fumanti di Troia distrutta, quella che ritiene essere la sua sposa, si trova in realtà di fronte al suo fantasma. E la stessa cosa sembra essere accaduta recentemente ai soldati anglo-americani, quando cercavano le armi di distruzione di massa "nascoste" dagli irakeni: nei sotterranei polverosi di Bagdad e delle altre città dell'Irak videro aggirarsi solo i fantasmi delle armi chimiche!

Ciò nondimeno l'idea che alla base della guerra di Troia non vi fosse una ragione, ma semplicemente un'illusione, non porta la Weil a far sua una tesi oggi largamente diffusa e condivisa, ossia che la guerra è essenzialmente un fenomeno irrazionale, un accidente dovuto all'errore e al caso come "sembra" essere avvenuto, nei giorni in cui scrivo, nell'eccidio di Beslan (la caduta accidentale di una bomba!). Solo la "regia" maligna degli dèi dell'Olimpo poteva costringere i Greci e i Troiani a combattersi per dieci anni! Parimenti, a Beslan, solo il "caso" poteva sortire la morte di centinaia di bambini. Simone Weil legge l'*economico* attraverso le lenti della *guerra*: ciò che determina lo scatenamento della violenza organizzata «non è ciò che permette ai suoi cittadini di vivere, è ciò che permette di fare la guerra; il petrolio è molto più adatto a scatenare conflitti internazionali del grano. Così quando si fa la guerra è per conservare e accrescere i mezzi utili per farla»<sup>2</sup>. Insomma per spingere gli uomini verso la guerra «non c'è bisogno né di dèi né di congiure segrete. La natura umana basta»<sup>3</sup>.

D'altra parte nella società contemporanea «il ruolo di Elena», secondo la scrittrice francese, «è svolto da parole adorne di maiuscole»<sup>4</sup>. L'*ipostatizzazione* di parole per lo più vuote e altisonanti - quali "democrazia", "dittatura", "comunismo", "fascismo", ecc. - genera l'*idolatria*, che consiste nell'attribuire una valenza sacra a persone e istituzioni storiche, trasformandole in entità a cui sacrificare la propria vita e quella degli altri. Da qui l'esigenza di *demistificare* le parole omicide, disinnescando il loro potenziale distruttivo: «Chiarire le nozioni, screditare le parole intrinsecamente vuote, definire l'uso delle altre attraverso analisi precise, ecco un lavoro che, per quanto strano possa sembrare, potrebbe preservare delle vite umane»<sup>5</sup>.

Se è vero che Simone Weil, almeno fino al 1939, interpreta l'economico, il sociale e il politico attraverso le lenti della guerra, è altresì certo che, negli ultimi scritti, legge la stessa guerra mediante il grande vetro del totalitarismo. Comunque, come avremo modo di vedere, non si tratta di una vera e propria rottura: infatti, nella nuova prospettiva teorica, il totalitarismo spiega la guerra nel senso che la *sussume* e a sua volta la guerra serve ancora per comprendere l'economico, il sociale e il politico. Tutto ciò non deve sorprendere: ogni qualvolta si legge l'ultima opera della pensatrice francese si ha l'impressione che essa contenga tutte le opere precedenti allo stesso modo del tempo della coscienza di cui parla H. Bergson, un tempo disomogeneo e incommensurabile che, senza alcuna discontinuità, consente di far vivere nel presente il passato che conta.

Nell'articolo, scritto a Londra nel 1943 e mai pubblicato, *Questa guerra è una guerra di religioni*<sup>9</sup>, Simone Weil riprende la nozione di idolatria sostenendo la sua coestensività con la nozione di *totalitarismo*. Secondo la scrittrice francese l'idolatria, che è "geneticamente" totalitaria, si è manifestata a più riprese nella storia: il totalitarismo è stato presente inizialmente nella religione ebraica, allorché gli Ebrei hanno venerato un dio che sosteneva le loro vittorie nelle guerre contro gli altri popoli; in seguito è stato il tratto dominante durante l'espansione territoriale di Roma, con la statolatria; si è manifestato successivamente nel corso della storia della Chiesa, durante il periodo delle crociate e dell'Inquisizione<sup>10</sup>; e infine è largamente presente nel mondo contemporaneo, attraverso la deificazione delle nazioni. Quella del totalitarismo è la *linea dominante* della storia occidentale. E se è vero che le forme assunte nel nostro secolo dallo stato totalitario sono del tutto nuove per quel che riguarda gli strumenti e le intenzioni, è altresì certo che a cambiare, secondo la pensatrice francese, non è la logica complessiva che ha animato i vecchi e i nuovi totalitarismi: le distruzioni di massa; la creazione di una realtà artificiale in cui riconoscersi; l'annullamento dell'individuo; l'abbassamento della facoltà dell'attenzione che produce l'incapacità di discernere i confini che separano il bene dal male. Simone Weil ritiene che il totalitarismo abbia assunto la sua configurazione più mostruosa nel nazismo, che minaccia di annientare l'identità degli individui e dei diversi popoli. Pertanto continuare con la scelta pacifista sarebbe esiziale: «la guerra è diventata un male necessario: non parteciparvi significherebbe commettere un male ancora maggiore»<sup>11</sup>. Come ha osservato acutamente Donatella Zazzi, il problema a questo punto per la Weil - che è ormai consapevole dell'impossibilità dell'uomo di sottrarsi al morso del male - è «come concepire, come misurare il male che si è costretti a compiere? È la "difficoltà terribile" su cui Simone Weil continua a interrogarsi»<sup>12</sup>. Simone Weil risponderà a questa domanda nei seguenti termini: «Tutto quel che si può dire è che l'intenzione, nel senso più forte, è quella di fare il *minimo di male possibile, tutto considerato, e tenuto conto della necessità*»<sup>13</sup>.

## L'IMPENSATO OVVERO L'IDENTITÀ PER LOGOS ED EROS

E a proposito di questa ultima parola, veniamo ora all'altro tema che attraversa tutti i suoi scritti: il rapporto fra la *libertà* e la *necessità*.

Nel saggio del 1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*<sup>14</sup>, Simone Weil considera il *lavoro* come l'unica attività umana capace di offrire all'individuo la possibilità di istituire un rapporto con il mondo diverso da quello puramente biologico naturale. Solo il lavoro, infatti, può consentire all'uomo di *incontrare il reale* e di *avere coscienza* della propria dignità di essere umano. L'agire dell'uomo è ritenuto davvero libero non quando si dilata infinitamente in un orizzonte che esclude la necessità, ma se *cozza* contro di essa con la massima potenza d'urto. Il problema per la Weil non è quello di affermare o negare la libertà ma di individuare ciò che la definisce, ciò che la *determina*. E cosa determina la libertà se non appunto la necessità? Da qui una possibile - e forse poco condivisibile! - deriva «spinoziana» della sua riflessione: la libertà consiste nel volere spontaneamente ciò a cui la necessità comunque ci obbliga.

Se è vero che, almeno fino al 1939, Simone Weil ritiene che la *necessità* sia un aspetto del principio di potenza che si estende dal piano della *natura* a quello della società, è altresì certo che, in seguito, a partire dal 1940, presenta la *necessità* e la *Nèmesis* come aspetti della *forza*.

Nel saggio *L'Iliade ovvero il poema della forza*<sup>15</sup>, pubblicato fra il dicembre del 1940 e il gennaio 1941 a Marsiglia, sui «Chahiers du sud», Simone Weil mette in evidenza il carattere onnipervasivo della forza, il fatto che nessuno la possiede. La libertà presunta di chi toglie la vita agli altri uomini è una pura illusione. La forza, infatti, attraverso la *Nèmesis*, impedisce a colui che vince di non subire il medesimo destino che egli ha imposto al suo nemico. La nozione di *Nèmesis* - il destino «che punisce automaticamente l'uso della forza»<sup>16</sup> - rimanda alla *logica dell'equilibrio* in quanto, a fronte dell'intensità della *forza distruttiva* esercitata dagli uomini, attiva una *forza riparatrice* di pari intensità. Ciò nondimeno la sventura non è più letta, come nelle *Riflessioni*, sullo sfondo dei rapporti di produzione e come connotato storico del modo di produzione capitalistico. La sventura è una *condizione ontologica* dell'uomo, è *fonte di conoscenza* poiché consente di cogliere il senso autentico della necessità. In quanto sconfitti e ridotti in schiavitù, i Troiani vivono una *condizione intermedia* tra la morte naturale e la situazione di soggetti. Si tratta di una situazione paradossale: «quando l'impossibile è divenuto realtà, la contraddizione diventa nell'anima lacerazione»<sup>17</sup>. Ma qui veniamo a uno snodo teorico che è davvero rilevante. La contraddizione cui allude Simone Weil è la *contraddizione costitutiva* del nostro essere nel mondo che oscilla come un pendolo fra effimere *vittorie* e brucianti *sconfitte*: il soggetto che vuole "essere tutto" va incontro a continue sconfitte in quanto è in possesso di una forza finita e comunque limitata da quella dei suoi avversari, i quali sono animati dalla medesima volontà di potenza e aspirano anch'essi alla stessa espansione senza limiti. Ebbene quando ciò che è sempre inatteso, ciò che è irreparabile - l'evento tragico! -

arriva come un ospite trascinato dal vento invernale, il soggetto si rende conto finalmente della bronzea necessità della forza e, nel contempo, si «lacerata»; e in questo suo lacerarsi, in un teatro che comporta il sacrificio di sé, si unisce mediante il suo dolore con la sofferenza di tutti gli esseri di questo mondo. Per Simone Weil conoscere la forza significa «riconoscerla come pressoché sovrana in questo mondo, e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Questo disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto ai colpi della forza»<sup>19</sup>. Per di più, l'*eros* può manifestarsi interamente soltanto al di fuori della violenza. Sembra qui dispiegarsi ciò che non era mai stato pensato: l'identità fra *logos* ed *eros* fa emergere un pensiero che è capace di far vivere tutti i conflitti e le differenze di questo mondo al di fuori della violenza, un pensiero che ci consente di entrare in conflitto col diverso, garantendogli comunque la possibilità di esprimere la sua alterità, un pensiero che può permetterci di costruire la nostra identità senza mai più indossare le solite maschere della vittoria e della sconfitta. La possibilità che in futuro possa rinascere una civiltà incentrata sulla parità reale (*parage*) fra gli uomini e sulla conoscenza della forza - conoscenza già presente nella civiltà greca e in quella dei catari - viene tuttavia subordinata dalla Weil all'affermarsi di un sentimento di pietà, «custodito attraverso i secoli»<sup>20</sup>, anche nei confronti delle sofferenze del passato.

#### IL DIO ASSENTE E LA SOVRANITÀ

Nella storia dell'Occidente, a partire dal modello romano che unisce diritto e violenza<sup>20</sup>, è presente, almeno nelle sue linee vincenti, la "volontà di potenza" che ha il suo fondamento nel delirio prometeico dell'uomo. Un delirio che trova la sua giustificazione nell'immagine dell'onnipotenza di Dio, che si configura come ciò che garantisce gli atti della stessa potenza umana: ossia gli atti del dominio dell'uomo sulle cose, sulla natura e sull'altro uomo. Ciò nondimeno è possibile neutralizzare la volontà di potenza - che si configura anche come volontà di ridurre la molteplicità a unità - solo allorché si riconosce un Dio non più onnipotente, ma *assente*, un Dio che si è ritirato dal mondo, un Dio gnostico<sup>21</sup>, un Dio assolutamente trascendente perché «l'atto di creazione», scrive la Weil, «non è un atto di potenza. È un atto di abdicazione. La realtà di questo mondo - del creato - è costituita dal meccanismo della materia e dell'autonomia delle creature dotate di ragione. È un regno da cui Dio si è ritirato. Dio avendo rinunciato a esserne il re, non può venirvi che come mendicante»<sup>22</sup>.

Simone Weil propone una nuova *metafisica*, che va al di là della metafisica precedente, caratterizzata da un'implicita volontà di potenza: «La creazione è abbandono. Creando ciò che è altro da sé, Dio l'ha necessariamente abbandonato»<sup>23</sup>. Ed è in tale *abbandono* che si esercita il *dominio* della forza. Inoltre la creazione non si esaurisce una volta per tutte, ma è *perpetua*. Il Dio di cui parla Simone Weil non è il Dio che ti protegge, che ti guarda dall'alto, che ti guida, che si prende cura di te. È, invece, un Dio che *soffre*, un Dio buono che non ti tratta

da minorenne in quanto ti riconosce la *sovranità*, l'*autonomia* e la *libertà*. Insomma, per essere sovrani - ossia per *uscire* dallo stato di minorità in cui vogliono farci restare e, come osserva acutamente A. M. Iacono, «in cui a volte, molto spesso, *desideriamo stare*» -, occorre non solo fare a meno del Dio paternalista ma anche «del padre, del maestro, del capo che con la scusa di guidarci, mantiene e rafforza il suo dominio su di noi. Da autorevole diventa autoritario. È necessario mutare il rapporto»<sup>24</sup>.

#### I RITI DEL TRAMONTO

L'uomo può essere all'altezza del suo compito, ossia all'altezza di Dio che ha abdicato alla sua sovranità, non più quando cerca di elevare la sua potenza fino alla presunta onnipotenza divina, ma proprio quando *rinuncia* alla sua stessa potenza. L'immagine del Dio che - in un atto di autoalienazione a vantaggio di un essere finito, capace di autodeterminare sé stesso - ha rinunciato alla sua sovranità rimanda all'immagine nietszchiana del *tramonto delle stelle*, che donano luce senza chiedere nulla in cambio. Solo in questo *negare sé stessi* dicendo sì all'altro, solo attraverso la compassione, solo attraverso la condivisione della povertà, solo scegliendo ciò che per sua natura non si lascia scegliere - la dissoluzione del soggetto che lega Simone Weil agli altri filosofi irregolari della nostra tradizione di pensiero! - l'uomo può affrancarsi dal sogno dei potenti che vogliono costringerci a sognare i loro sogni<sup>25</sup> e pervenire alla felicità. Sicché, paradossalmente, attraverso la condivisione della povertà, l'uomo può pervenire a una condizione di felicità. Non sostiene Walter Benjamin che il senso della nostra vita sta proprio nella felicità del tramontare in quanto la felicità consiste proprio nel fatto che «ogni essere terrestre aspira al suo tramonto»<sup>26</sup>?

La sofferenza per la Weil è una vera e propria ossessione. Ritiene, infatti, che è possibile incontrare il divino solo allorché si partecipa alle sofferenze degli altri e che la misericordia umana si radica nella sofferenza di Dio. Da qui il suo richiamarsi esplicito a San Nicola, il santo della carità, di cui riporta un'antica leggenda<sup>27</sup>: San Nicola mentre si recava attraverso la steppa russa a un incontro con Dio, non poté impedirsi di arrivare in ritardo, poiché si era attardato a liberare dal fango la vettura impantanata di un *mugik*.

Pur aderendo al cristianesimo, Simone Weil rimase sulla *soglia* della Chiesa in quanto rifiutò di farsi battezzare. Ciò nondimeno tale gesto non comporta una critica radicale dei riti, visti come vuoto formalismo, come qualcosa d'estraneo all'autentica esperienza religiosa. Rifiuta, infatti, la *scissione* fra sacro e profano causata, nel XVI secolo, dall'avvento delle chiese riformate nonché la *distinzione* fra il formalismo esteriore e l'adesione interiore e afferma l'*efficacia delle pratiche rituali*, poiché il rito - grazie alla sua struttura analogica! - consente all'individuo di incontrare il divino già in questo mondo. In questo senso Simone Weil - non solo nei suoi scritti, ma anche nel corso della sua vita - manifestò un sincero e appassionato interesse

per le pratiche rituali sganciate, però, da qualsiasi intento meramente celebrativo (il lavoro in fabbrica e nelle attività agricole, il suo impegno in difesa dei lavoratori, ecc.). E qui mi riferisco non certo ai riti finalizzati al dominio sulle cose e sugli uomini (riti in cui si dispiega la volontà di potenza!), ma alla meravigliosa inattività dei riti che rimandano al tramonto dell'essere: ovvero ai riti che ancora oggi stazionano nell'atmosfera del dono, della compassione e della carità. Si tratta di riti caratterizzati da una notevole funzione *conoscitiva*<sup>28</sup> in quanto consentono di scoprire negli oggetti e negli individui la luce interiore, la *bellezza*<sup>29</sup> che vi è nascosta, lo splendore della contraddizione non risolta in modo violento.

NOTE

<sup>1</sup> In riferimento alla nozione di «impolitico», vedi R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna, 1988.

<sup>2</sup> S. WEIL, *Quaderni*, Vol. I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 181.

<sup>3</sup> S. WEIL, *Non rifacciamo la guerra di Troia*, in *Sulla guerra*, a cura di D. ZAZZI, Pratiche editrice, Milano 1998. In questo articolo, Weil riafferma con forza la sua scelta pacifista in quanto la guerra continua a essere stigmatizzata come la forma più radicale dell'oppressione sociale e politica, soprattutto per le classi subalterne. Tuttavia, a differenza del suo precedente *Riflessioni sulla guerra* - titolo da lei dato all'articolo pubblicato, nel 1933, su «La Critique sociale» -, ciò che qui sembra interessare Simone Weil non è più la guerra rivoluzionaria che era stata denunciata in quanto «tomba della rivoluzione», ma la sola guerra tra gli Stati. Inoltre i valori per cui si combatte vengono messi tutti sullo stesso piano.

<sup>4</sup> Sulla *querelle* relativa alle cause che portarono allo scoppio della guerra di Troia, vedi *Introduzione* di U. Curi al saggio di R. CAILLOIS *La vertigine della guerra*, Casa Aperta Edizioni, Troina, p. 8. Per Curi, l'ipotesi già avanzata nel V secolo dallo storico Erodoto fu poi ripresa in seguito dal filosofo Platone e, infine, dal poeta Stesicoro.

<sup>5</sup> S. WEIL, *Non rifacciamo la guerra di Troia*, op. cit., p. 60.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>9</sup> S. WEIL, *Questa guerra è una guerra di religioni*, in *Sulla guerra*, op. cit., pp. 123-132.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 125. A proposito della Chiesa, Weil sostiene che «La comparsa dell'Inquisizione nel Medioevo dimostra che una corrente del totalitarismo si era certamente insinuata nella cristianità. Fortunatamente, non ha prevalso; ma ha fatto forse abortire quella civiltà cristiana che il Medioevo stava sul punto di produrre» (*Ivi*, p. 125).

<sup>11</sup> Vedi D. ZAZZI, *Introduzione a S. WEIL, «Sulla guerra»*, op. cit., p. 25.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>13</sup> S. WEIL, *Quaderni*, Vol. I, op. cit., p. 273.

<sup>14</sup> S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983. Nella prima parte di questo saggio è presente una critica alla tesi marxiana relativa allo sviluppo senza limiti delle forze produttive.

<sup>15</sup> S. WEIL, *L'Iliade ovvero il poema della forza*, in «La Grecia e le intuizioni precristiane», Rusconi, Milano 1974.

<sup>16</sup> *Ivi*, 236.

<sup>17</sup> *Ivi*, 231.

<sup>18</sup> S. WEIL, *I celti e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta e con G. L. PODESTÀ, Marietti, Genova 1996, p. 32.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>20</sup> Sul rapporto fra diritto e violenza vedi S. WEIL, *La persona e il sacro*, in *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, a cura di R. ESPOSITO, B. MONDADORI, Milano 1996, p. 75. Per Weil la forza si configura come il *fondamento* del diritto: il diritto, compreso quello pubblico, si radica nella forma originaria dell'*appartenenza*. Esso appartiene sempre a qualcuno, esso non "è", ma si "ha", non si eredita e non si trasferisce - *si prende*. Nell'antica Roma la forma prototipica della proprietà legittima era, infatti, il *diritto di pendo*. Il presupposto del diritto, per Simone Weil, sta nella forza: «La nozione di diritto è legata a quella di divisione, di scambio, di quantità, ha qualcosa di commerciale. [...] Il diritto non si sostiene che col tono della rivendicazione; e quando questo tono è adottato, la forza non è lontana, è subito dietro» (Ivi, p. 75).

<sup>21</sup> Sul *tasso di gnosticismo* presente nell'opera di Simone Weil, vedi R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hanna Arendt o Simone Weil?*, Donzelli editore, Roma. Sulla *Guerra*, rinunciavo a dare la bibliografia in quanto non basterebbe un libro, e pertanto rinviamo alla monumentale opera di H. CH. PUGH, *Sulle tracce della Guerra*, Adelphi, Milano 1985; e al bel libro di G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della guerra*, Laterza, Bari 1983.

<sup>22</sup> S. WEIL, *Œuvres de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957.

<sup>23</sup> S. WEIL, *Quaderni*, Vol. IV, a cura di G. GATTA, Adelphi, Milano 1995, p. 124.

<sup>24</sup> A. M. IACONO, *Fame futuro e Dio*, in, «Il Grande vento», Pisa, gennaio 2000. Sul tema della *sovranità*, puoi vedere dello stesso autore A. M. IACONO, *Autonomia, potere e sovranità*, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>25</sup> S. WEIL, *Venezia Salva, tragedia in tre atti*, Adelphi, Milano 1987.

<sup>26</sup> W. BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino, pp. 171-72.

<sup>27</sup> S. WEIL, *Quaderni*, Vol. III, a cura di G. GATTA, Adelphi, Milano, 1988, p. 115.

<sup>28</sup> Sulla *valenza conoscitiva dei riti*, vedi M. DOUGLASS, *Power e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1975.

<sup>29</sup> Su questo tema, vedi F. RELLA (a cura di), *Bellezza e verità*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 203-205.

STARE SUL CONFINE

*Conversazione con Franco Cassano  
a cura di Nicola Fanizza*

Il *pensiero meridiano* - ultimo e bellissimo libro di Franco Cassano - sembra configurarsi come un inedito discorso filosofico sulla modernità, ossia come un tentativo di mediazione fra due diverse prospettive teoriche che, pur essendo riconducibili in larga parte a Nietzsche, sono state fino a ora ritenute irriducibili e impermeabili: da una parte la filosofia nomadica dello sradicamento rimanda alla linea interpretativa del pensiero nietzschiano che, partendo da Bataille, approda a Deleuze e Guattari; dall'altra, la filosofia del radicamento che si rifà invece all'interpretazione heideggeriana di Nietzsche. Orbene, Cassano non si lascia irretire in questa contrapposizione e, in questo libro, ci dice che è possibile aprire una nuova prospettiva teorica capace nel contempo di sfuggire ai limiti che, nel suo linguaggio, appartengono sia al "fondamentalismo del mare" (il processo di continua territorializzazione-deterritorializzazione presente nel pensiero nomade genera, per Cassano, un progressivo indebolimento di tutte le radici, e pertanto si trasforma in sradicamento planetario quando il "mare diventa oceano", ovvero quando l'individuo, come l'Ulisse dantesco nel suo delirio prometeico di onnipotenza, perde il senso della *misura* e oltrepassa le colonne d'Ercole per raggiungere le isole senza sponde), sia ai limiti dell'heideggeriano "fondamentalismo tellurico" che, di fronte alla vertigine dello spaesamento, auspica il ritorno dell'uomo nel grembo della terra. Nondimeno la terra in cui Heidegger ci invita a tornare, dice Cassano, è una terra circondata da terra: lì manca il mare, ossia manca l'altro e l'orizzontalità, e pertanto c'è solo verticalità; non sono possibili uscite e fughe laterali. Ciò che Cassano ci propone è il recupero di un'antica e nobile tradizione di pensiero che ha avuto la sua insorgenza sulle coste del Mediterraneo a partire dall'età assiale (VI secolo a. C.). E tuttavia questo suo guardare al presente con gli occhi del passato non comporta in alcun modo una posizione di rifiuto della modernità. Infatti quando Cassano fa riferimento alla civiltà greca lo fa sempre e comunque in maniera selettiva: cioè concependo le situazioni del passato come leve critiche per ripensare la stessa modernità dal di fuori. E proprio questo stare nel contempo *dentro* e *fuori* è ciò che gli consente di dirigere il suo sguardo penetrante sui mali del nostro tempo.

1. *Questo libro si configura comunque come un punto di arrivo e di partenza per Cassano, il quale si è occupato in precedenza di filosofia della politica (Marx) e, poi, di antropologia filosofica e di sociologia della conoscenza (la disciplina che attualmente insegna!), e pertanto vorrei aprire l'intervista con questa domanda: qual è il significato che questo libro occupa nel tuo percorso di ricerca? Quali sono i momenti di continuità e quali eventualmente quelli di rottura?*

Non amo essere storico di me stesso anche perché credo che chi scrive non debba essere appesantito da una continua commisurazione con ciò che ha scritto in precedenza. Forse mi piacerebbe (ma non ne sono sicuro) dire la mia su quello che gli altri dicono del mio percorso, ma sicuramente non mi appartiene una vocazione auto-storiografica che mi sembra nietzschianamente un po' deprimente. Sarò quindi sommario ma sincero: penso che la maggiore discontinuità in me sia avvenuta negli anni nei quali l'attenzione di altri per il mio lavoro è stata bassa, in un periodo di bassa visibilità. La fase più importante e delicata del passaggio dal marxismo a quella cornice teorica con cui mi identifico oggi è avvenuta tramite un percorso difficile, isolato, di crisi. Ma quando dico "crisi" non voglio dire depressione: anzi era come se fossi all'inizio di grandi scoperte, come se l'universo mi diventasse allora finalmente visibile in tutta la sua ampiezza, una sorta di ebbrezza della libertà e di rieducazione della sensibilità che non era un rinnegare il passato, ma un andar oltre, un superarlo. Nessuno è fuori del suo tempo, ma io rivendico con piacere il valore di un percorso lontano sia dalla resistenza dogmatica di quelli che rimanevano come i soldati giapponesi chiusi in trincea quando la guerra si era spostata altrove, sia dagli innovatori entusiasti, dai filosofi in carriera, dai giri editoriali-politici. Ricordo che a qualcuno che mi cercava per invitarmi a scrivere su riviste o quotidiani sulla Dc (l'ultimo libro era stato *Il teorema democristiano* che aveva ricevuto una notevole attenzione) io rispondevo che mi stavo occupando di problemi epistemologici a una notevole distanza dalla politica. Credo che i miei interlocutori abbiano pensato allora che fossi impazzito oppure che superbamente mi rifiutassi. E forse era un po' vero, ma la verità è che ero dentro un passaggio delicato, in cui stavo cambiando quasi tutti i nomi alle cose e che questa avventura era molto più affascinante di quello che interessava gli altri all'inizio degli anni Ottanta. Tutto questo trova testimonianza in *La certezza infondata*, un libro che ebbe scarsa eco sicuramente per i suoi limiti, ma anche perché si muoveva al largo dei dibattiti che dominavano quegli anni, un libro che ha aperto la strada al mio lavoro successivo. È lì la discontinuità più profonda, in un periodo in cui ho occupato la maggior parte del mio tempo a vedere anziché a farmi vedere. Anche adesso nei momenti in cui gli altri mi vedono (questa intervista ne è un esempio) sono preoccupato di perdere quella invisibilità che sola consente di vedere. Ho sempre pensato che il tenente Colombo riesce a mettere in crisi gli assassini spavaldi e sicuri di sé proprio perché gli altri non lo vedono, lo ritengono insignificante e così si mostrano nella loro verità. Intendiamoci: scoprire che altri si interessano al tuo lavoro fa un grande piacere, ma è come se, almeno da un certo punto in poi, tu fossi trasferito dal reparto produzione al reparto vendite e passassi la maggior parte del tempo ad amministrare ciò che hai fatto e dovessi smettere di cercare. Mi fa piacere parlare del mio lavoro, ma la domanda che sento sempre più forte dentro di me è: quand'è che ricominci a cercare?

2. *Che cos'è il pensiero meridiano?*

Beh, la risposta alla tua domanda è il contenuto del libro, ma per accettare l'invito alla sintesi in essa contenuto dirò che è un pensiero in conflitto con il "pensiero unico", un pensiero che si propone di far capire che il destino del mondo non sta nella conversione universale alla velocità imperiale del nord-ovest, utopia pericolosa e disgregatrice. Si tratta di ridare al sud l'antico ruolo di soggetto del pensiero, di farlo uscire dallo stato in cui esso sente se stesso come copia sbagliata e imperfetta del nord. È un pensiero che si ribella all'integralismo dell'economia, e ai suoi chierici laici che non sono soltanto gli economisti ma tutti quelli che vivono nella mitologia dello sviluppo, che pensano che la modernità non abbia limiti o confini e sia sempre rimedio a se stessa.

3. *Se è vero che la pervasività del mare rende possibile il transito - una fluidificazione fra due istanze opposte e irriducibili, ma comunque non impermeabili - ciò vuol dire che il pensiero meridiano è un pensiero ibrido, nonché un ossimoro: ovvero implica la ricerca di un equilibrio che tuttavia è sempre instabile, quella stessa instabilità che è presente nell'Ulisse omerico sempre indeciso fra la partenza e il ritorno. Tuttavia fino a che punto questo pensiero riesce a sussumere il tragico?*

È un pensiero che si colloca sul confine. Esso non contrappone al fondamentalismo del nord-ovest un fondamentalismo del sud o dell'est perché è contro ogni fondamentalismo, perché, proprio come il Mediterraneo, si sforza di collegare e mescolare ciò che rimane distinto, ciò che esso stesso tiene distinto e distante. Io credo alle virtù del *meticcio*, alla sua capacità di confondere i confini, rendendo così impossibili o almeno difficili le "pulizie etniche", ma non ne sono un apologeta, gli ibridi possono essere anche molto perversi. Anche il *nomadismo* alla Deleuze-Guattari, che pure costituisce uno degli esiti più interessanti della filosofia contemporanea, mi sembra ribalti hegelianamente lo sradicamento planetario nell'avvento di un nuovo tipo di uomo (o superuomo) capace di vivere senza dimora. Io non condivido questo entusiasmo e la filosofia della storia (al fondo ottimistica) che lo sottende dal momento che gli esiti della deterritorializzazione mi appaiono più simili a una *pulp fiction* universale che non a un processo di liberazione. Non credo a un integralismo del mare, al perdersi universale in un oceano senza confini, così come non credo a un integralismo della terra, alle virtù di una regressione sul solido approdo terrestre. Non credo né a una libertà fondata sull'oblio delle radici e dell'essere né a un ritorno a esse che rinneghi il viaggio come tradimento, non credo che tutto il movimento della filosofia si debba chiudere oggi in un pendolare tra Nietzsche e Heidegger. Una terra senza l'idea di partenza non è una terra libera e un viaggio infinito è solo una fuga, uno squilibrio che la spinge a cercare nelle protesi della tecnica la ricostruzione della sicurezza che veniva dalle radici. È solo il doppio movimento della partenza e del ritorno, la possibile schizofrenia che ne deriva a conservare la complessità del compito: i veri superuomini sono quelli che riescono a non dimenticare di quelli che non lo sono senza rimanere schiavi dei loro ricatti. Non penso che ogni rimedio verrà solo dalla fuga da ogni radice o dal frullare ogni differenza in un *melting pot* planetario che vedo pieno di Bronx: credo che occorra sì moltiplicare tutti i luoghi di incontro, ma anche custodire dei nuclei irriducibili delle differenze culturali. È forse proprio questo

considerare una ricchezza la differenza tra le tradizioni, l'esigenza di custodire i luoghi in cui esse, con pudore e con mistero, si sottraggono alla circolazione universale, che dà un'impressione (del resto voluta) di instabilità alla mia proposta. Ma è la stessa instabilità di quella lingua del traduttore di cui parla Benjamin, quella lingua universale che vive solo nel momento della traduzione e che rimane l'unica lingua universale accettabile. Pensare che Dio abbia parlato in sanscrito, ebraico, greco, latino o in inglese rifiutando di usare altre lingue è un'idea che mi ripugna profondamente. Se per caso Dio fosse questo, come al fondo pensano i fondamentalisti di ogni colore, occorrerebbe combatterlo senza tregua. Per il pensiero meridiano il rapporto con il tragico è costitutivo perché esso sa che la differenza può sempre rovesciarsi in inconciliabilità delle prospettive, che la traduzione può sempre scoprire il proprio scacco, si può sempre arrestare disperata. Su questo punto vale la pena di ricordare Camus e il suo concetto di "misura", la sua consapevolezza così autenticamente greca dei rischi dell'*hybris* e della dismisura. La coscienza del tragico, vale poi la pena di ricordarlo, è almeno per me, molto diversa da quel tragismo un po' facile e spettacolare che oggi ha sostituito nella chiacchiera culturale l'ottimismo progressista.

*4. Tu parli spesso della bellezza e dici che non si può comprarla come una merce in quanto va intesa come una premio per chi la cerca. In ogni modo vuoi precisare questa "forma di pensiero" e le eventuali relazioni con il "concetto" di misura? La bellezza autentica insomma è armonia? Oppure, come dice Simone Weil, "l'essenza del bello è contraddizione", cioè smembramento, in quanto rivela l'essenza stessa del reale - al di là di ogni tentativo di coglierlo in un concetto o in un'idea - come contraddizione, luogo in cui i contrari coesistono in un arabesco dove tutto è presente, dove nulla è escluso?*

Io credo che la sensibilità alla bellezza sia il risultato di un'educazione capace di insegnare in primo luogo ad avvertirne la mancanza e che solo il desiderio e la ricerca della bellezza aprano le porte alla capacità di riconoscerla al di là delle sue forme più facili e banali. Non so se la bellezza sia armonia o conflitto, apollinea o dionisiaca, so soltanto che l'attenzione per essa è in conflitto con un mondo che pensa che la sua conoscenza sia un problema risolto dalla riproducibilità tecnica o dall'educazione di massa. La bellezza non la si compra, non è prevista dalla Costituzione e non la si riceve a casa per posta: per conoscerla bisogna essere desti, cercarla, esser pronti a perdere qualcosa per essa. Di conseguenza più che prendere posizione sulla sua essenza armonica o contraddittoria mi interessa imparare a trovarla dietro le cose più banali, quando scopro che il modo in cui esperiscono il mondo un cane o una pianta sono perfetti e fanno parte della bellezza a ugual titolo di un volto, di un quadro o di un motivo musicale. Francamente rispetto all'esilio di Elena mi sembra accademico discutere su come Elena sia o debba essere: decisivo è revocare l'esilio, diffondere degli esercizi che allarghino la nostra sensibilità, renderle desiderabile il ritorno, farle posto. Certamente gli autori che compaiono nel *Pensiero meridiano*, Camus e Pasolini, sono testimonianza di un rapporto con la verità che passa attraverso l'ossimoro e la contraddizione. E su Simone Weil da tempo ho in mente un saggio che non ho mai scritto e che avrei visto volentieri insieme agli altri due. Non da oggi penso che l'unica rappresentazione

complessiva del mondo la si possa dare solo attraverso i lati delle contraddizioni che lo lacerano e non attraverso immagini armoniche. Ma torno a ripetere: non costruirei un'estetica su questa convinzione perché credo che la bellezza non si lasci prendere in ostaggio da una formula e che questa sia una nostra illusione.

5. *All'inizio del libro tu "contraponi" l'immagine di un tempo lento (il tempo "sovrano" che si dà nella dimensione dell'istante) all'immagine del tempo accelerato che è quello egemone nell'immaginario della tarda modernità. Orbene, oggi, con l'avvento del "tempo reale" dell'informatica, non ci troviamo già di fronte a una progressiva accelerazione che comporta l'insorgenza di una percezione del tempo (ibrido) come eterno presente in cui scompaiono il passato e il futuro, e pertanto il tempo accelerato non finisce con l'apparire in modo non molto diverso da quello istantaneo se non per il fatto, comunque relevantissimo, che quello accelerato produce quell'esiziale frantumazione della coscienza che sta alla base del mondo dissolto della nostra società?*

Non direi che la mia idea di lentezza sia l'esaltazione del tempo sovrano che si dà nella dimensione dell'istante, che mi sembra un'espressione mistico-decisionistica che non mi appartiene. La lentezza di cui parlo è un ricollocarsi dentro il mondo, un rimetterci con i piedi a terra, fuori delle orge di onnipotenza e delle uscite dal mondo della realtà virtuale che invece esaltano l'onnipotenza dell'uomo, anche se dietro di essa nascondono una straordinaria miseria. Lentezza vuol dire che la retta è la linea più breve tra due punti, ma non quella preferibile. I percorsi che possono congiungere quei due punti sono infiniti e tutti più interessanti della linea retta, la quale tuttavia viene preferita perché è la più breve, perché riduce il viaggio al minimo di esperienza. Ecco: la lentezza è la riscoperta del carattere traumatico del viaggio, di una ricchezza che scompare appena lo si riduce a semplice spostamento fisico. Dentro questo viaggio come passaggio attraverso i luoghi e come passaggio attraverso se stessi, come esperienza, si riaprono le porte di accesso a mondi che invece l'ossessione della velocità ci preclude. A fronte di quell'eterno presente di cui parlavi, della concentrazione assoluta sul nulla del motociclista di Kundera, rallentare permette di guardare anche ai lati della strada, di non essere solo carnivori che inseguono la preda ma anche erbivori che si guardano intorno. La velocità è la massima banalizzazione del viaggio, la sua produzione seriale che, come Lévi-Strauss aveva già capito in *Tristi tropici*, coincide con la fine dei viaggi. La lentezza viene dopo quella fine e propone una forma di esperienza nella quale tutte le linee e non solo quella retta hanno valore.

6. *Tu affermi che chi si colloca nella prospettiva del pensiero meridiano «desidera anche se teme la profanazione» (un'affermazione questa che rimanda all'ambiguità del sacro!). E ciò implica che il processo di secolarizzazione non è riuscito a dissolvere completamente il sacro dagli orizzonti del mondo moderno e che comunque ritieni che ci sia ancora qualcosa da dissacrare. Ma esiste davvero il sacro? Oppure, come suggerisce Mario Perniola, esiste il sacro nel profano; il profano nel sacro; il più che profano nel profano; e il più che sacro nel sacro?*

Io detesto quella profanazione che non si sa, che è diventata così ovvia e scontata da perdere il

rapporto con chi l'aveva compiuta per primo sfidando l'ira degli dei o quella più prosaica delle istituzioni. Sospetto inoltre che la dissacrazione sistematica celi una coazione a ripetere, una complicità non occasionale con uno sradicamento che innalza lo scambio, il danaro e la forma di merce a unici tramiti sociali tra atomi liberi e totalmente rinchiusi in se stessi. Pasolini, che non era certo un perbenista, aveva scorto il buco nero che sta alla fine della catena infinita delle dissacrazioni e delle trasgressioni e la loro funzionalità a un mondo in cui l'unico sacro è l'accrescimento di se stessi e della propria porzione di consumo. Mi colpisce che tanto pensiero dedito al tragico non scorga questo lato della nostra forma di vita, il suo essere incamminata verso un destino in cui, avendo perso come obsoleta e repressiva ogni idea di misura, corre il rischio di ritrovarla solo dentro e dopo una catastrofe. Il problema del sacro è per me in primo luogo il problema del limite, di come possa trovare giustificazione quella repressione che è necessaria alla nostra sopravvivenza come genere umano capace di rispettare la terra che lo ospita. Io precipita perché si è troppo avvicinato al sole: non è una condanna della tecnica, perché Dio sopravvive, ma solo la condanna della dismisura. L'eroe paga la sua *hybris*. È lo smarrimento di massa di questa misura, la rimozione della capacità di avvertirla che mi fanno paura.

*7. Ciò che è più interessante nel tuo lavoro è il recupero di alcune situazioni che da sempre appartengono alla cultura di destra: le radici, l'onore, l'aristocrazia, ecc. Ciò significa che l'immaginario meridiano si configura come un campo di battaglia in cui si scontrano valori, simboli e tradizioni diverse e perfino opposte e pertanto l'immaginario diventa un luogo dell'equivoco e della contraddizione?*

Distinguerai due profili del problema. Da un lato è indubitabile che un certo tipo di sinistra, quella che si illude di governare astutamente lo sviluppo nell'epoca della globalizzazione, abbia smarrito quel minimo di autonomia critica dal fondamentalismo dell'economia che in parte la caratterizzava. Io credo invece che una critica dell'economia politica sia ancora oggi un compito essenziale ma ritengo anche che i suoi soggetti e le sue forme siano molto diversi da quelli che aveva disegnato il marxismo. In questa critica si possono incontrare autori e lavori di destra e questo non mi fa né scandalo né impressione. Ritengo però di dover sottolineare con forza un punto: il mio itinerario muove dalla critica di ogni fondamentalismo e ritiene ridicola ogni idea di superiorità di un popolo o di una cultura su un'altra. L'andare sui confini è l'imperativo che avverto con maggiore urgenza. Tutto questo implica la conoscenza dell'ambivalenza della propria cultura, delle sue zone d'ombra e un curiosare nelle sue discariche sapendo che lì si possono trovare tra le cose gettate via dall'euforia progressista anche concetti e valori che ritornano a essere utili oggi, in una collocazione diversa rispetto a quella che avevano prima. Riscoprire le radici, l'onore, l'aristocrazia non significa perdere il rapporto con quella splendida massima che riconosce uguale dignità a ogni essere umano, ma saperla vedere con misura, capire che accanto ai no è necessario dire dei sì, proprio come ci invitava a fare Camus, e che dire dei sì implica anche un impegno, un legame, qualcosa che non vola via al primo stormir di vento. La paura dei legami è pericolosa esattamente quanto il pretendere che si debba vivere tutta la vita strozzati dai legami nei quali ci si trova gettati.

8. *Il tema delle radici è strettamente connesso a quello dell'identità. Ciò che unisce questi due termini - al di là della loro appartenenza allo stesso campo associativo, e al di là del fidato che sono situazioni che rimandano contemporaneamente a una problematica della differenza - sta nel fatto che ciascuno è un luogo dell'altro. Infatti non possono essere concettualmente circoscritti poiché la sfera di ognuna delle due parole è un continuo esergo, deborda in quella dell'altra. Nondimeno quando l'identità viene vista come una sorta di codice genetico (seconda natura) - che è dato dalla sedimentazione storica di una particolare simbolizzazione e organizzazione dei contenuti dell'esperienza che è riconoscibile nel modo di essere di una comunità o di un popolo in quanto permane nel tempo - la sua essenza finisce quasi sempre con l'apparire come un qualcosa di statico, eterno e immutabile. Orbene, l'identità va intesa come una prigione da cui è impossibile allontanarsi (e in questo modo si finisce con l'accreditare il razzismo differenzialista!)? Oppure le molteplici identità che ciascuno differenzialmente immagazzina nel proprio essere al mondo non appartengono mai all'essere identico ma alla potenza del proprio divenire? E per quel che riguarda in particolare le radici, devono essere intese in senso metafisico, cioè non solo come ciò che sta all'inizio ma anche come ciò che sta alla fine? Oppure in modo mobile, cioè attraverso una continua riconsiderazione del nostro passato?*

L'identità non è necessariamente una prigione. Ogni tradizione viene incessantemente interpretata ed esistono sempre più interpretazioni della stessa tradizione. Collocarsi sul confine significa che si è in una figura, ma proprio in quel punto in cui essa tocca e conosce le altre. Il confine è quindi un punto epistemologicamente privilegiato proprio perché ha in sé questa duplice dimensione. Non si tratta quindi di convertirsi, di passare da un'ortodossia a un'altra, ma invece di favorire, tra le varie interpretazioni possibili di una tradizione, quella più capace di aprirla alla comprensione delle altre. Questo è ciò che debbono fare gli uomini di confine di ogni tradizione: impedire che una tradizione si proponga come cura per le altre, evitare la cattiva infinità degli integralismi. La tradizione islamica per esempio non è riducibile all'integralismo che ne costituisce solo l'esasperazione allergica. Ma per favorire l'affermarsi al suo interno delle interpretazioni non integralistiche, per combattere l'allergia, è necessario eliminare quella sostanza tossica micidiale che è il nostro integralismo freddo e un po' ipocrita della competizione, del primato della produzione e della crescita. Il che vuol dire far affermare un'interpretazione della nostra tradizione che ne limiti le pretese universalistiche rendendola compatibile con l'esistenza delle altre tradizioni. Si tratta in altri termini di ridurre quella che Serge Latouche chiama l'*occidentalizzazione del mondo*. Non si tratta solo dell'alternativa tra un'identità come gabbia e un'identità libera e creativa, ma del rapporto tra un'identità e le altre, tra una tradizione, quella dell'Occidente, che tende a sussumersi il mondo e le altre tradizioni.

9. *Gli uomini hanno bisogno delle frontiere. Tuttavia la frontiera deve essere intesa come limite invalicabile? Oppure come soglia, luogo del transito e del cambiamento che permette di fare i conti con l'altro che spesso non sta fuori di noi in quanto rappresenta la parte maledetta, ossia ciò che nella comunità di appartenenza viene rimosso?*

Il tema della parte maledetta l'ho affrontato in modo più diretto in *Partita doppia* anche se con categorie diverse da quelle di Bataille. Penso che su questo punto, sulla connessione tra fondazione di una comunità e sacrificio, si debbano a René Girard delle riflessioni di essenziale importanza anche se ritengo che da un certo punto in poi la sua opera, proponendosi come una filosofia generale della storia, si sia un po' persa nel sacrificio di tutti i miti e tutti i simboli all'edificazione del discorso sul capro espiatorio. Io credo, come ho già detto, che ogni cultura sia ambivalente, che produca cioè degli effetti in cui ama riconoscersi e sui quali punta i riflettori della sua attenzione e degli effetti con i quali non ama identificarsi. Rispetto a questi ultimi adotta tattiche diverse. Finché è possibile li rimuove e li ignora; se questa tattica del silenzio fallisce, tenderà a leggerli come difetti congiunturali e accidentali che con un po' di tempo e di pazienza è possibile ridurre o eliminare. Infine, se neanche questo gioco regge, tenderà a imputare la loro persistenza alla presenza di un altro, esterno e "minaccioso". Per esempio l'economia capitalistica produce e sollecita un'enorme massa di comportamenti devianti (la stessa innovazione lo è per definizione), ma gli apparati preposti alla lotta contro il crimine hanno sempre preferito partire dall'idea che l'origine del crimine fosse totalmente al di fuori, esterna alla società normale, se non addirittura il risultato di un complotto straniero. L'altro come nemico, al quale imputare le peggiori nefandezze, è un'invenzione antica. Direi che sulla strada dell'apertura alle altre culture il primo passo è la decostruzione di questi meccanismi di proiezione sull'altro del nostro lato oscuro. Si tratta di un lavoro difficile specialmente se si pensa che quella decostruzione è in acuto conflitto con il bisogno di sicurezza al quale ogni forma culturale dà una risposta.

*10. Il pensiero meridiano - sulla scorta del contributo teorico di Albert Camus - ci invita ad amare la "povertà felice". Nondimeno non dovrebbe invitarci ad amare a volte anche la dépense, il dono, nonché il lusso?*

Il riferimento alla "povertà felice" non è un'esaltazione della povertà, ma la sottolineatura che possono esistere culture che conoscono forme di ricchezza diverse da quella fondata sul possesso monetario e privatistico che noi oggi consideriamo l'unica forma possibile. La ricchezza di una natura ancora incontaminata di cui parla Camus non è un idillio che occulta la povertà, ma una diversa idea di ricchezza. Credo che un altro versante sul quale occorrerebbe avventurarsi sia quello della critica della «scarsità» culturalmente prodotta che fa sì che, pur essendo circondati da una straordinaria affluenza, noi ci sentiamo poveri e siamo sempre impegnati nella rincorsa di un numero sempre maggiore di beni. C'è una coazione alla corsa non solo nel lavoro ma anche nel consumo. Il problema più urgente è quello di riuscire a far affiorare come plausibili altre forme di ricchezza, relazioni non costruite sul primato dell'isolamento mercantile in ogni attimo della nostra esistenza. Da questo punto di vista credo che le culture che l'Occidente giudica unilateralmente come sottosviluppate o afflitte da scarsità cronica possano essere lette invece anche come fondate su una diversa idea di ricchezza, idea che occorrerebbe rivisitare per sottrarre la nostra società all'anomia crescente che le viene dal predominio del mercato e dell'utilitarismo come orizzonte teorico-culturale.

## Stare sul confine

11. Sono possibili dei punti di contatto fra l'elaborazione teorica presente nel "Mauss" di A. Caille - il quale, stigmatizzando la presenza dell'assiomatica dell'interesse nelle diverse scienze sociali, sostiene che l'autentico utilitarismo è paradossalmente l'antiutilitarismo - e il pensiero meridiano?

La riflessione sulle logiche che si sottraggono al paradigma utilitaristico non poteva che portarci agli studiosi che si riconoscono intorno alla sigla del "Mauss". Ho già citato l'*Occidentalizzazione del mondo* di Serge Latouche, un libro limpido e importante. Credo che esista una forte convergenza tra il loro lavoro e la linea di riflessione che sottende *Il pensiero meridiano* e confido che questa convergenza si traduca in qualcosa di più stabile e significativo della semplice simpatia. Apprezzo anche il coraggio dell'appello comparso su «Le Monde» e pubblicato in Italia dal «Manifesto», la sua autonomia dalla *koiné* culturale dominante. Nel conformismo *liberal* che ormai pervade la cultura ufficiale dell'Europa la nettezza dell'approccio critico proposto dagli studiosi del "Mauss" ha un grande valore e credo che l'eco che il loro lavoro sta avendo lo confermi. La critica di una nozione di utilità angusta, ristretta e al fondo profondamente irrazionale, perché in contrasto con quell'utilità che viene dalla convivialità, da relazioni sociali ricche e diverse, mi sembra mossa dalla stessa esigenza che anima la mia ricerca di una cultura caratterizzata da una diversa idea di ricchezza. Se dovessi individuare una differenza direi che il pensiero meridiano è costruito su una sensibilità più di confine per la quale la solidarietà può avere molte forme, molti nomi e molte preghiere, non tutte "per bene" agli occhi dell'Occidente. Credo in altri termini che il salto culturale necessario per favorire l'affermarsi di una logica del dono sia più forte e radicale di quello che traspare dal testo dell'Appello. Del resto le sensibilità e le posizioni dei diversi autori non sono esattamente le stesse e io spero che la discussione e il rapporto con loro possa svilupparsi e diventare più stabile e profondo discutendo apertamente e francamente di questi problemi.

12. Il ritardo tecnologico del sud - un ritardo in parte prezioso - è motivato dal fatto che nei paesi mediterranei gli individui hanno conservato più che altrove il senso della misura. Orbene, che cosa significa oggi riproporre l'attualità del pensiero meridiano? È una proposta che ha un valore solo esistenziale? Oppure ci sono già oggi le condizioni per elaborare una proposta di più ampio respiro, capace di incidere sull'immaginario sociale?

La questione è molto complessa anche perché non bisogna scambiare quello che tu chiami ritardo con un'esteriorità del sud alla modernità e al mercato. La disoccupazione nel sud è un fenomeno del tutto moderno e una manifestazione del mercato *reale*, non è il non-ancora dello sviluppo, ma il suo qui e ora, la forma concreta della mondializzazione dell'economia nel sud. D'altra parte se l'intreccio tra il sud e la modernità si è già prodotto lungo le linee perverse che conosciamo, non esiste in nessun luogo una verginità del sud da contrapporre come misura alla dismisura del fondamentalismo economico così come è illusione o demagogia pensare che quelle patologie siano curabili con un supplemento ulteriore di modernità. La difficoltà è proprio qui: la differenza del sud deve essere districata dalle forme perverse che essa ha assunto per adeguarsi trasformisticamente alla modernità. Per far questo occorre lavorare, come tu dici, sull'immagi-

nario, riscoprire quei lati della tradizione che recano in sé un'immagine non stuprata del sud. Non si tratta di ritornare indietro, ma di inventare qualcosa di nuovo, di riscoprire con Carlo Levi che il futuro può avere un cuore antico. Non è facile perché lungo questa strada ci sono due avversari diffusi e potenti: da un lato gli apostoli della modernizzazione a tutti i costi (sostenuti da tutta la stampa e i mass media) che prescrivono come cura la malattia; e dall'altro l'accogliuta dei meridionali di lotta e di governo, quelli per i quali Mediterraneo è il nome di un albergo costruito sul litorale in spregio delle norme, con tangenti all'inizio e condono alla fine. Nessun idillio, ma un lavoro di lungo periodo, un lavoro di cui credo non abbia bisogno solo il sud.

*13. Nel suo ultimo libro, Fuori dall'azienda mondo, Hosea Jaffe invita l'Occidente a rinunciare al suo "fondamentalismo produttivistico", una tesi questa che è largamente presente anche nel tuo lavoro. Orbene, che cosa pensi della proposta che invita l'Italia a dire no a Maastricht, recuperando così la sua antica e autentica vocazione mediterranea al di là di qualsiasi prospettiva pretenziosamente imperialistica?*

Credo che Maastricht costituisca insieme una conseguenza e un acceleratore di quel fenomeno più generale che è la globalizzazione dell'economia. La retorica dell'"ingresso in Europa" (come se noi non fossimo già oggi europei!), dei sacrifici necessari a quell'ingresso, è una gigantesca mistificazione dei processi reali. Intendiamoci: è fuori discussione che si ponga il compito di una redistribuzione dell'insicurezza tra le classi e le generazioni, e che non si possa andare avanti lungo la linea degli anni gloriosi dello Stato sociale. Ma una cosa è la redistribuzione secondo equità delle risorse e delle protezioni, un'altra è immolare tutto al primato salvifico dell'impresa nell'era della globalizzazione. L'idea che il sacrificio al dio-impresa sarà gravido di ritorni in termini di occupazione e di benessere è un'illusione alla quale non credono neanche quelli che la propagandano. Questa mitologia del non-ancora, della modernità come cura a se stessa è oggi l'ostacolo principale sulla strada della comprensione dei nostri problemi. La vera secessione non è quella minacciata da Bossi, ma quella che viene dal primato dell'impresa, dall'egoismo aggressivo delle aree forti dello sviluppo. In questo quadro la specificità del sud e dell'Italia è sinonimo di un'ininterrotta patologia. Decolonizzare lo sguardo: questo mi sembra oggi il compito fondamentale. Oggi l'Italia guarda se stessa solo come appendice pendula e inefficiente del corpo d'Europa. In questo sguardo il mare Mediterraneo o non esiste oppure viene visto come una palude in cui si può sprofondare. Se non si riforma questo sguardo, se non si ridà al nostro paese una sovranità anche nel modo di guardarsi, se non si riesce a vedere che esso è un ponte tra l'Europa e l'Africa, che discende da nord-ovest verso sud-est come una navetta che collega più paesi e più continenti, si continuerà sempre a vedere l'Italia e il sud come un errore di stampa, come un refuso da eliminare nella prossima (e più moderna) edizione. Le nostre classi dirigenti sono tutte prive di questa capacità di vedere: esse sanno guardare solo a nord. Se non interviene un cambiamento esse continueranno a sfasciare un paese che pretendono di aggiustare. Riconquistare il significato politico e culturale del Mediterraneo non è qualcosa che interessi solo il sud, ma un passaggio indispensabile per ricominciare a vedere il nostro paese, a immaginarne un ruolo non gregario né subalterno. Pensare il Mediterraneo non è in contraddi-

### Stare sul confine

zione con il pensare l'Europa, ma solo con l'idea d'Europa dominata e progressivamente dilaniata dal fondamentalismo dello sviluppo, dai suoi tristi sacerdoti, da quei templi (le banche e le borse) in cui si adora un dio mobile, onnipresente e onnipotente e sempre più dispotico ed esigente. Insomma pensare meridiano significa combattere la secessione silenziosa e strisciante dell'economia rispetto a tutti i rapporti sociali, una secessione fredda, che si produce su scala territoriale, tra i più forti e più deboli e, all'interno di ciascuno di noi, tra la parte che vuole vivere e quella che si deve gettare in bocca al Moloch della competizione e della corsa. Da questo punto di vista il pensiero meridiano può nascere anche molto a nord, come protesta contro la riduzione della vita ad appendice della produzione, come un andare a piedi del pensiero, un non voler accettare passaggi a bordo di una modernità climatizzata e super veloce, piena di comfort ma priva di freni. È contro questa modernissima dismisura che si batte il pensiero meridiano.

## GEOFILOSOFIA DEL MEDITERRANEO

Franco Cassano

Recentemente, sulle pagine di «Repubblica», Alberto Asor Rosa ha sollevato una significativa polemica a proposito del libro di Francesco Orlando su Tomasi di Lampedusa. Sinteticamente, Asor Rosa ritiene che il libro di Francesco Orlando sopravvaluti sia il *Gattopardo* che la figura di Tomasi di Lampedusa. Non mi interessa entrare nel merito della polemica (sulla quale ho una posizione intermedia tra i due contendenti), ma piuttosto fare una riflessione sull'atteggiamento generale di Asor Rosa. Mi sembra infatti che sullo sfondo del suo ragionamento giochi un pregiudizio: la convinzione che in Italia, dal punto di vista letterario e probabilmente non solo da quello, non possa accadere nulla di rilevante, che l'Italia sia un'eterna provincia e più che mai lo sia la Sicilia, così lontana e marginale rispetto alla piena modernità. E anche se il suo discorso recupera contro Tomasi di Lampedusa, Verga e Pirandello, al fondo di esso rimane l'idea che almeno dalla metà del secolo a questa parte in Italia non possa accadere nulla, che qui non siano possibili grandi rappresentazioni della crisi, per le quali possiamo apprendere solo dagli altri. Non è forse un caso che l'ultimo libro di Asor Rosa, *Genius Italicum*, finisca indicando come esempi alti due autori come Carlo Michelstaedter e Italo Calvino, cioè un autore sostanzialmente asburgico e mitteleuropeo e un torinese fuggito a Parigi. Al di là dell'indubbio valore di entrambi (sono cari anche a me) credo che questa linea critica porti anche ad alcune discriminazioni inaccettabili (si veda, tra tutte, la figura di Pasolini) che dipendono soprattutto dalla convinzione che l'Italia (e ovviamente a maggior ragione il suo Sud) non abbiano nulla da dire e siano inevitabilmente provincia, lontane come sono dalla grande modernità e dalle sue espressioni culturali di punta.

Io credo che pensare il Mediterraneo significhi de-costruire molti pregiudizi negativi di questo tipo, pregiudizi operativi e influenti, diventati istituzioni, linee editoriali, politica culturale ed opere. Si tratta quindi di un lavoro di straordinaria complessità, perché richiede di lavorare contro la corrente dominante, contro luoghi comuni consolidati che conducono a vedere l'Italia come un paese minacciato dal suo essere immerso nel Mediterraneo. Secondo questi luoghi comuni il Mediterraneo è un luogo da cui fuggire, l'epicentro e il focolaio di tutti i mali, un demone anti-moderno e devastante.

Io non so se la tecnica permetterà un giorno di arrivare a segare l'Italia all'altezza del Po, a farle attraversare lo stretto di Gibilterra per approdare vicino alla Gran Bretagna, oppure se un giorno sarà capace di far riassorbire questa imperfetta penisola dal cuore di Europa convertendola nel frattempo al Protestantesimo. Questo modo di ragionare dovrebbe rendersi conto che fino a quando queste tecnologie non saranno disponibili sarà meglio partire dal nostro paese così come esso è, abbandonando quel modo capovolto di guardarsi caratteristico di noi italiani che ci spinge a pensarci come un errore geografico, storico e culturale, come un'Europa imperfetta, un vizio da superare.

Perché la rappresentazione dell'italiano prevalente tra i nostri opinionisti, è una rappresentazione che lo identifica con una semplice sommatoria di vizi, come un terribile provinciale, mammista, furbo e opportunista, il contrario di quella mitologica perfezione europea attribuita a tutti gli altri popoli d'Europa. È proprio questo rifiuto di rappresentarsi a gettare nell'anomia e nell'impossibilità di dirsi moltissime delle nostre esperienze di vita. Perché è ovvio che se noi riteniamo tutto quanto facciamo figlio di un dio minore, se pensiamo di essere imperfetti, deformi rispetto agli altri, noi non diminuiremo le patologie, ma le aggraveremo, abbassando il grado di autostima degli italiani e la loro possibilità di migliorarsi (che vuol dire imitare il meglio degli altri rimanendo se stessi).

Che cosa c'entra tutto questo con il Mediterraneo? Io credo che la difficoltà dell'Italia di rappresentarsi sia collegata alla difficoltà del Mediterraneo di rappresentarsi in modo unitario. Farò un esempio: in uno spettacolo recente di Marco Badiani sul Mediterraneo (*Migranti*) l'attore che entrava in scena cominciava a nominare l'una dopo l'altra, partendo da una qualsiasi di esse, tutte le città della costa mediterranea. Volendo ricostruire l'elenco di queste città ho preso l'atlante e ho dovuto constatare che non c'era nessuna carta che ritraesse il Mediterraneo con tutte le sue coste, e che era necessario consultare per lo meno sette o otto cartine. Del resto la cartografia non è neutrale: basta guardare un planisfero per accorgersi che, guarda caso, l'Europa è al centro e il Giappone è una specie di passeggero affannato che all'estrema destra della carta cerca di salire sull'autobus continentale.

L'impossibilità di rappresentarsi del Mediterraneo è resa evidente da questa difficoltà di trovarlo tutto insieme sulle carte, e questa difficoltà di rappresentarsi è strettamente collegata alla difficoltà di rappresentarci di noi italiani. Nel modo di rappresentarsi dominante noi, infatti, siamo il confine meridionale di un corpo continentale che sta tutto al di sopra di noi e di cui costituiamo l'appendice imperfetta. Ma c'è anche un altro modo di rappresentarsi del tutto diverso, ed è mortificante che si sia dovuto aspettare un grande storico francese, Fernand Braudel, per vedere quello che sapevamo da sempre, e cioè che l'Italia è insieme al centro e il centro del Mediterraneo, lo divide in due bacini, uno occidentale ed uno orientale, è un ponte che collega nord e sud.

Questo lo sappiamo tutti ma quanto di tutto questo conta dentro al nostro modo normale di rappresentarsi? Non conta quasi nulla perché noi ci guardiamo sempre come guardiamo il Giappone, come se dovessimo salire su un treno in corsa nel quale gli altri hanno già preso da tempo i posti centrali e migliori. Dobbiamo riconquistare la capacità di rappresentarci e questo è possibile solo vedendo la crucialità dell'Italia. Vuol forse dire questo giocare il Mediterraneo

e l'Italia contro l'Europa? Io non penso che sia così, anzi credo al contrario che l'idea di Europa si arricchirebbe se tutti i popoli che la compongono potessero entrare nella sua costruzione con pari dignità, ognuno con la propria voce.

E questo non vergognarsi della propria appartenenza al Mediterraneo implica qualcosa di molto preciso, l'esigenza di far pesare in Europa non qualcosa di marginale, ma l'essenza stessa della democrazia. Nel suo intervento Serge Latouche sottolinea la discontinuità che secondo lui sta all'origine della modernità, quel momento della storia in cui essendosi persa l'idea dell'orizzontalità del *logos*, è cominciata la dismisura. Quest'ultima inizia quando il *logos* inizia a verticalizzarsi nella ragione, risucchiato dall'ottica della produzione per la produzione, abbandonando il momento in cui esso era ancora *phronesis*, in cui era ancora legato alla ragionevolezza, alla discussione, all'origine della democrazia.

Questa idea greca e mediterranea della discussione, dei dialoghi, dei *logoi* in confronto, quest'idea che ancora oggi noi riteniamo attuale, è un'idea difficile da accettare in un mondo che si mette nell'orizzonte della velocità, che si consegna ad una logica in cui la discussione viene considerata una perdita di tempo. Io credo che la discussione non sia perdita di tempo, che abbia dentro di sé una forma di vita assolutamente irrinunciabile nella quale anche la perdita di tempo è importante. Se guardate i *Dialoghi* di Platone, troverete che in essi si discute sempre dei problemi più diversi, ma ciò che in essi è essenziale non è l'argomento vincente, ma il gioco, l'agonia della discussione, una discussione destinata a ricominciare sempre, come la filosofia e la democrazia. La democrazia è legata ad un uso del tempo che non si lascia rinchiudere nelle insidie dell'efficienza, della produttività, del calcolo razionale. Il Mediterraneo ci aiuta a custodire questo scarto tra il momento della discussione dei *logoi* in contrasto e la verticalità autoreferenziale di ciascuno di essi.

Che cosa vuol dire dunque Mediterraneo? È un proiettare un film all'indietro? È la nostalgia - come obietta qualcuno - rispetto a una direzione di movimento che getta tutto via come una zavorra di cui non ha bisogno? Io non credo che sia così, perché penso che il Mediterraneo sia un'idea di equilibrio, equilibrio tra terra e mare che contrasta due derive pericolose. La prima è quella del mare senza terra che è l'oceano, la dismisura dell'economia, della mobilità totale e senza patria né radici, di una modernità che non riconosce nessun freno, nessun altro da sé, e cresce continuamente in una totale autoreferenza. L'altra dismisura è quella della terra senza mare in cui la tradizione riemerge brutale, chiude la libertà di movimento. È la terra dell'integralismo, del nazionalismo, di appartenenze che schiacciano, è la rivincita del gruppo sulla autonomia individuale. Queste due dismisure opposte e simmetriche si richiamano continuamente e si riproducono: è proprio la dismisura oceanica che riproduce l'integralismo o il nazionalismo, perché in questo mondo squassato dalle tempeste del capitale finanziario e dal potere dispotico dei mercati rinasce, regressivo e feroce, il bisogno di protezione che esiste in ogni uomo, specialmente in quelli più deboli.

L'integralismo infatti non è nato nei paesi in cui non c'era stata modernizzazione, ma al contrario laddove essa era arrivata producendo una risacca terribile. Milioni di uomini sradicati dalla vecchia casa delle loro tradizioni hanno sperimentato che era impossibile occidentalizzarsi con successo e che quella strada era destinata a farne solo la copia fallimentare dei modelli

occidentali. Di lì nasce il risentimento e quindi la disponibilità al ritorno feroce del rimosso, al gruppo con le sue regole indiscutibili e "sacre". Da un lato MacDonald, dall'altro l'integralismo: le due facce della dismisura

In questo quadro che cosa rappresenta il Mediterraneo? La parola è già un indizio: esso media le terre. Perché è equilibrio di libertà e protezione. Esso è la discussione, perché la ragionevolezza implica anche la discussione, ma è la discussione che non diventa una lineare volontà di potenza, calcolo che cresce e accresce se stesso, ma è insieme oikos e viaggio, terra e mare, appartenenza e partenza. Il Mediterraneo è protezione e libertà, tradizione e autonomia, l'equilibrio difficile di queste due dimensioni

Uno studioso americano, Samuel Huntington, ha scritto un libro, *Lo scontro delle civiltà*, che può forse risultare utile, anche se *in negativo*, al nostro discorso. Secondo Huntington nell'era della globalizzazione tornano a essere forti le grandi identità religiose perché esse offrono codici simbolici comuni, capaci di unificare aree che ormai sono più vaste di quelle degli Stati nazionali e mettono insieme popoli sulla base di una provenienza che li unifica e permette loro, all'interno della cerchia della comune origine religiosa, fiducia, solidarietà e cooperazione.

Se ha ragione Huntington, il Mediterraneo dovrebbe essere spaccato perché esso è il luogo su cui si affacciano e sono destinate a scontrarsi più religioni, e l'Italia è il fronte più avanzato di questa "linea di faglia", frontiera di questo scontro tra le civiltà. Io credo che questa immagine sia terribile per l'Italia perché facendone l'appendice di un generico sistema cristiano occidentale sopprime nei fatti ciò che di specifico e di originale ha da dire "l'anima italiana".

Io credo che quest'anima sia incomprensibile senza la centralità italiana nel Mediterraneo, senza scoprire quello che ci dice continuamente quel suggeritore segreto che è nascosto nella nostra geografia e nella nostra storia. L'Italia o ha una funzione cosmopolitica, di mediazione tra le genti o non è, oppure è un'Italia minore, epigona balbettante di altri.

Ho sempre trovato suggestivi quei brani de *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* in cui Gramsci dice che il grande problema dell'Italia è nel fatto che i suoi intellettuali sono sempre stati cosmopoliti, perché vengono da una storia in cui un ruolo simbolico e politico centrale è stato giocato da grandi potenze universali, l'Impero Romano e la Chiesa. Questo retaggio cosmopolitico ed universalistico era, secondo Gramsci, la causa fondamentale del ritardo nella formazione dello Stato nazionale. Questo è stato senza dubbio vero. Ma la mia domanda oggi è: quella formazione cosmopolitica ed universalistica degli intellettuali italiani è ancora oggi un peso oppure può diventare una risorsa? Non è per caso iniziata una fase storica in cui quell'eredità può diventare per l'Italia un vantaggio per affrontare meglio di altri paesi la costruzione dell'Unione Europea, per affrontare l'epoca che si affaccia al di là degli Stati nazionali, per far riscoprire all'Europa quella origine mediterranea senza la quale essa è impensabile, destinata ad avere un'anima mutilata, ad essere una notte priva del giorno?

Non si tratta di una partita regionale, ma della riappropriazione di una storia lunga che esce dal passato e diventa apertura al futuro, capace di farci entrare nell'era della "globalizzazione". Nella globalizzazione si può stare in modi molto diversi, in un modo creativo e attivo o in modo subalterno e periferico. Il recupero del significato del Mediterraneo ci può portare a essere protagonisti attivi e creativi nel nostro futuro, il che significa che se la geografia ci ha fatto "ponte"

Franco Cassano

tra i continenti noi dobbiamo essere ponte, il punto attraverso il quale l'Africa e l'Europa, l'Est e l'Ovest comunicano ed entrano in contatto.

Forse proprio reimparando dalla geografia il nostro ruolo culturale e politico, inizia a finire il periodo nel quale siamo stati solo un insieme di ritardi e comincia quello nel quale ciò che facciamo torna ad essere interessante. A noi spetta il compito di superare l'idea che il Mediterraneo sia un fossato: esso è stato e può tornare ad essere un luogo di incontro tra civiltà tra loro diverse, ma capaci di trovare nella comune appartenenza a questo mare, alla sua storia, ai suoi colori, alle sue piante, un terreno comune, di pace e di intesa, il luogo in cui il multiverso degli uomini impara l'arte difficile ma necessaria della convivenza.