

7.

IDENTITÀ E DE-COSTRUZIONE DELL'OCCIDENTE

Giorgio Grimaldi

1. HEIDEGGER, L'EUROPA E IL PERICOLO DELL'«INFLUSSO ASIATICO»

Quando, nell'aprile del 1936, Heidegger tiene una conferenza a Roma presso il Kaiser-Wilhelm-Institut esordisce fissando come proprio tema una riflessione «sulla filosofia tedesca, e con ciò sulla filosofia in genere»¹, esprimendo una sua preoccupazione per l'Europa, la quale si trova in quel momento a vivere un periodo decisivo:

La nostra esistenza storica esperisce, con sempre maggior angoscia e chiarezza, come il suo futuro si identifichi con un *aut-aut*: o la salvezza dell'Europa o la sua distruzione. La possibilità della salvezza, però, richiede una duplice condizione: 1) la preservazione dei popoli europei dall'influsso asiatico; 2) il superamento del loro proprio sradicamento e della loro frammentazione.²

Non è possibile leggere ogni aspetto del pensiero di Heidegger riconducendolo alla sua (temporanea) adesione al nazionalsocialismo³, ma al contempo non è ugualmente possibile sorvolare del tutto e, per così dire, agevolmente, sul contenuto e sulla ricaduta politici di un pensiero che certamente non è, per qualche straordinaria qualità esclusiva, avulso ed estraneo rispetto alla storia e ai conflitti politici in atto, ma, come ogni

¹ Heidegger - Gadamer 1999, 21. La conferenza viene tenuta da Heidegger l'8 aprile del 1936.

² *Ibidem*.

³ Il periodo di massima compromissione di Heidegger con il nazionalsocialismo risale a qualche anno prima di questa conferenza romana: infatti egli fu Rettore dell'Università di Friburgo dal maggio del 1933 al febbraio del 1934. Le sue dimissioni da Rettore furono uno degli effetti dei contrasti del filosofo con il Partito nazionalsocialista, contrasti che proseguirono negli anni successivi.

altro pensiero, li riflette entrambi. Un pensiero può innalzarsi al di sopra di una determinata contingenza storica ed esprimere un contenuto che la trascende e che ha valore al di là di essa, ma non può prescindere in senso assoluto, perché è nella storia che esso ha origine e quindi ne conserva le tracce. Queste non sono un fastidioso residuo da scrollarsi di dosso per attingere così (e semplicemente per questo) a verità assolute, ma sono esse stesse forme della verità.

L'*incipit* heideggeriano, allora, non può essere interpretato come se i suoi contrasti con il nazionalsocialismo, in quel momento ormai palesi, significino la totale estraneità a motivi che, benché radicalizzati da quel partito politico, informano parte della cultura tedesca ed europea di quegli anni. Heidegger prospetta come soluzione a quella crisi «un mutamento dell'intero esserci»⁴, un vero e proprio rivolgimento epocale di cui la sua filosofia avrebbe colto i tratti e di cui il nazionalsocialismo avrebbe dovuto essere il braccio secolare, ma non ne è stato all'altezza. È, questo, un giudizio che Heidegger conserva fino all'ultimo e che esprime con grande chiarezza in una celebre intervista concessa al *Der Spiegel* il 23 settembre del 1966 e pubblicata postuma per volere del filosofo nel maggio del 1976:

Non vedo la situazione dell'uomo, nel mondo della tecnica planetaria, come una sventura inestricabile ed inevitabile, anzi vedo che il compito del pensiero consiste proprio nell'aiutare, entro i propri limiti, l'uomo a entrare innanzitutto in un rapporto equilibrato con l'essenza della tecnica. Il nazionalsocialismo si era mosso in questa direzione; quella gente era però troppo sprovvista dal punto di vista del pensiero per guadagnare un rapporto veramente esplicito con ciò che oggi accade e che è in cammino da tre secoli.⁵

Se esplicito è il rammarico per l'incapacità dimostrata dal nazionalsocialismo di essere capace di gestire un momento storico decisivo a detta di Heidegger, le posizioni di questi non possono essere appiattite *tout court* su quelle nazionalsocialiste.

Rileggiamo i due punti individuati da Heidegger per «la salvezza dell'Europa»: nel primo egli mette in guardia gli europei da un dannoso «influsso asiatico», nel secondo invita a una coesione europea che ne realizzi finalmente un'unità. Di lì a poco (nell'ottobre del 1936) sarebbe nato l'Asse Roma-Berlino, intento a un'unità europea piuttosto tetra. Ma non è questo il punto essenziale. Il «superamento» dello «sradicamento» e della «frammentazione» europei legittima un progetto politico quale quell'*unità*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Heidegger, «Martin Heidegger intervistato dallo 'Spiegel'», in Heidegger 1998, 290.

europea sotto il dominio del Terzo Reich e dell'Italia fascista. Tutto ciò in nome di un pericolo imminente che rende necessarie drastiche misure autoritarie e un progetto imperialistico su scala planetaria: è «la preservazione dei popoli europei dall'influsso asiatico».

Certamente l'«influsso asiatico» a cui si riferisce Heidegger non è quello del Giappone, che successivamente sarà incluso nel club dei paesi che si autoproclamano quali dominatori del mondo. Il riferimento è in realtà alla Russia, e nello specifico all'Urss: in altre parole il pericolo è quello del bolscevismo, che, *potenza asiatica*, sconvolgerebbe e distruggerebbe l'identità europea. A ben vedere, per Heidegger il pericolo per l'Europa (che ai suoi occhi è l'Occidente autentico) giunge non solo da Est ma anche da Ovest. L'anno prima della conferenza romana, questi si era espresso con estrema chiarezza riguardo la questione:

[...] questa Europa, in preda a un inguaribile accecamento, sempre sul punto di pugnalarsi da se stessa, si trova oggi nella morsa della Russia da un lato e dell'America dall'altro. Russia e America rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico, la stessa cosa: la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione dell'uomo massificato.⁶

Dopo la sconfitta del nazifascismo, con un'Europa che vede geopoliticamente nei propri confini la pressione della guerra fredda, Heidegger rafforza l'impostazione secondo la quale l'Europa è compressa da oriente e da occidente, è presa in una morsa nella quale la sua identità sembra svaporare. Il problema è che tale morsa si è venuta a creare in seguito al fallimento (provvidenziale) di un progetto imperialistico su scala mondiale nel quale agli *ariani* era dato di dominare, e agli altri popoli, non si sa per quale motivo *inferiori*, era riservato il destino della schiavitù o dell'annientamento. Occorre sgombrare il campo da un equivoco: in Heidegger è del tutto assente qualsivoglia motivo razzistico, e razzistico in senso biologistico; la sua fiducia nel movimento nazionalsocialista, per sua stessa ammissione, era stata mal riposta: i suoi contrasti con il Partito nazionalsocialista nascono proprio dalla delusione e dalla contrarietà nei confronti della rozzezza e della brutalità dell'ideologia e della politica naziste. La questione è, allora, un'altra: qual era l'idea di Europa e di Occidente che informava Heidegger e che faceva scaturire in lui una profonda preoccupazione per il *destino* europeo, minacciato come da oriente così da occidente?

⁶ Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit. in J. Bednarich, «Introduzione», in Heidegger - Gadamer 1999, 10-11.

Possiamo procedere a una constatazione: sia nel caso dell'*Oriente* (leggesi bolscevismo) che nel caso dell'America (che, per così dire, preme da occidente; dove leggesi capitalismo e liberalismo) le identità costruite e supposte da Heidegger sono entità che rischiano una staticità tale da essere del tutto astoriche. Basti solo pensare che, nel caso del bolscevismo, esso sarebbe del tutto impossibile senza l'opera di Marx e Engels, nati e vissuti su suolo europeo, e che, nel caso degli Stati Uniti, la storia è di una chiarezza esemplare: la derivazione storica, politica, culturale ed economica degli Usa dal continente europeo è di assoluta evidenza. Certamente, ciò non deve condurre a rendere eurocentrica la nostra impostazione, dato che sia l'Urss che gli Usa hanno elaborato autonomamente influenze e tradizioni di origine europea. Occorre però, tenendo fermi tutti gli elementi che abbiamo posto all'attenzione finora, porsi una domanda: data la non staticità e *purezza* di categorie quali *Occidente*, *Europa*, *Oriente*, che sono in primo luogo categorie geopolitiche e non metafisiche, come poterle definire? Come poterne pensare l'identità? Ha senso ricercarne una?

Per cercare di rispondere a questi interrogativi prenderemo in esame un esempio storico che potrà illuminarci circa l'approccio dell'Europa ai popoli che vivono nel Mediterraneo, il quale è uno spazio aperto a tre continenti e spazi geopolitici assai differenti; quindi cercheremo di approfondire la questione attraverso alcune indicazioni di tre pensatori (europei): Nietzsche, Adorno ed Hegel.

2. «CRUZADA» E ARMATA D'AFRICA NELLA GUERRA CIVILE SPAGNOLA

Qualche mese dopo la conferenza romana di Heidegger, nel luglio del 1936, si scatena in Spagna una guerra civile che si concluderà tre anni dopo con la vittoria del generale Francisco Franco. Questi è a capo dei «nazionalisti», un fronte di conservatori, reazionari e falangisti⁷ che giunge alla vittoria anche (se non soprattutto) grazie all'appoggio dell'Italia fascista e della Germania nazionalsocialista. Ne nasce un regime complesso (denominato *franchismo*) dalle caratteristiche peculiari, in quanto si caratterizza (ne è indice già il nome) per una forte personalizzazione del potere, ma non si esaurisce solo in essa; così come, pur essendo Franco un

⁷ L'equivalente dei fascisti in Italia e dei nazionalsocialisti in Germania, seppure con proprie specificità, come ad esempio una fortissima caratterizzazione cattolica, che non contraddistingue invece gli altri due movimenti.

militare e pur pesando politicamente il potere dei militari, il franchismo non può essere considerato come una mera dittatura militare. Il dibattito è tuttora aperto e in corso, ma possiamo comunque rilevare, al di là delle diverse posizioni e interpretazioni, che questo particolare regime si contraddistingue per la capacità (dovuta in buona parte all'abilità del suo *leader*) di sapersi destreggiare e trasformare nel corso degli anni, a seconda della fase storica in corso, pur senza mutare la propria natura repressiva e antidemocratica.

Ma torniamo allo scatenarsi della guerra civile spagnola: essa si sviluppa a partire da un golpe militare contro la Repubblica spagnola e il suo governo, in quel momento guidato da un fronte progressista. Il golpe fallisce e, grazie al massiccio e decisivo aiuto dell'Italia fascista e del Terzo Reich, diviene una guerra civile. Da parte dei nazionalisti lo scontro viene presentato come una lotta contro il comunismo, letto quale elemento estraneo all'Occidente, quale elemento di una *barbarie asiatica*. È la stessa preoccupazione che abbiamo visto in Heidegger: è un motivo culturale che serpeggia insistentemente in Europa in maniera sempre maggiore a partire dalla rivoluzione bolscevica del 1917. Si tratta, per i nazionalisti, di sventare un complotto comunista ai danni della Spagna e potenzialmente esplosivo per l'intera Europa minacciata da est dalla potenza bolscevica. Agli occhi di Franco e dei nazionalisti la Repubblica spagnola non è altro che la copertura per la scalata al potere dei comunisti spagnoli, i quali non vengono considerati come effettivamente Spagnoli, ma alla stregua di agenti al soldo di Mosca, alla stregua cioè di traditori della patria o stranieri. Questo approccio permette a Franco di impostare e condurre la guerra civile con i metodi della guerra coloniale (a Franco congeniali, in quanto la sua folgorante carriera, non priva di ombre, era avvenuta nel Marocco spagnolo, dove questi si era distinto per la brutalità dei suoi metodi). La guerra coloniale può essere condotta come guerra totale dato che gli avversari non vengono riconosciuti come pienamente appartenenti al consorzio civile (quando non vengono del tutto de-umanizzati); non trattandosi di uno scontro fra stati che si riconoscono vicendevolmente, la guerra totale, e potenzialmente di sterminio, è una conseguenza difficilmente evitabile⁸. Ed è proprio come guerra potenzialmente di sterminio che Franco affronta la guerra civile, alla guida anche dell'Armata d'Africa, partita dal Marocco e giunta sul suolo della metropoli spagnola grazie a un provvidenziale ponte aereo in cui decisivo è stato l'apporto nazifascista.

⁸ Per una ricostruzione della storia della guerra totale nella modernità, che mette anche in luce la mentalità coloniale, si veda Schmitt 1991.

Ma oltre a presentare la guerra civile come una sorta di *guerra preventiva* contro un fantomatico complotto comunista, i nazionalisti spagnoli agitano un'altra parola d'ordine per apparire agli Spagnoli e al mondo quali paladini del Bene contro il Male e non come eversori (quali in effetti sono) di un governo legittimo e democraticamente eletto: questa parola d'ordine è *Cruzada*. La guerra civile viene da essi presentata, per iniziativa del vescovo di Salamanca, Enrique Plá y Deniel, come una vera e propria Crociata. Non si tratta di un uso metaforico del termine, che potrebbe indicare una lotta particolarmente animosa e appassionata; siamo in presenza, al contrario, agli occhi dei nazionalisti e nella loro ideologia e propaganda, di una Crociata pienamente intesa. Colpisce allora la partecipazione al conflitto dell'Armata d'Africa nelle cui fila sono presenti, e in misura massiccia, Marocchini (i colonizzati in quanto *selvaggi, barbari*) di religione musulmana. Si tratta, insomma, di una Crociata condotta anche da islamici, un fenomeno che ha tutto il sapore del paradosso. Ma non per i nazionalisti e i loro ideologi, che al contrario sottolineano la comunione d'intenti dei cristiani e dei musulmani, uniti nella lotta contro i *rossi senza-Dio*.

Assistiamo così a prese di posizione piuttosto sorprendenti: mentre i nazionalisti, ferventi sostenitori delle imprese coloniali per *civilizzare i barbari*, enfatizzano la religiosità che unisce e affratella Spagnoli cristiani e Marocchini islamici, il fronte antinazionalista (lungi dall'essere così compatto come viene presentato dai golpisti⁹) guarda con ostilità ai Mori, spesso avanguardie brutali (e sui quali i nazionalisti stessi fanno ricadere la responsabilità di atrocità commesse invece da Spagnoli antirepubblicani) dei nazionalisti. Occorre aggiungere che i tentativi da parte golpista di convertire i Marocchini al cattolicesimo sono sporadici e, dato il loro esiguo successo e la possibilità che ciò potesse dare adito a conflitti interni al fronte, tali tentativi vengono presto abbandonati. Sul fronte opposto, il tentativo di impedire l'arruolamento di Marocchini nelle file nazionaliste fallisce miseramente: nella stragrande maggioranza dei casi essi si arruolavano per fame e non certo attratti da una *Cruzada*; la proposta da parte repubblicana «fu molto timida: né indipendenza né autonomia (ma solo una futura revisione dello statuto coloniale) poiché nessuna di queste alternative risultava tollerabile per i governi di Parigi e Londra, alleati po-

⁹ Infatti al suo interno vi sono liberali progressisti, socialisti, comunisti e anarchici, non tutti certamente etichettabili come *rossi*. Allo stesso modo il fronte nazionalista è assai variegato al suo interno: vi sono infatti monarchici di varia affiliazione, conservatori, reazionari e falangisti.

tenziali della Repubblica»¹⁰. Infatti, l'attenzione del fronte repubblicano era concentrata su Francia e Inghilterra, sperando in un loro intervento in favore della Repubblica. Ma questo aiuto non venne mai. Solo l'Unione Sovietica intervenne a suo favore, e non immediatamente, proprio per non allarmare l'Occidente democratico¹¹.

Ma concentriamoci sulla presentazione ideologica di una *Cruzada* cristiana condotta insieme a crociati islamici. Si assiste allo sfoggio di un'*oratoria* particolarmente acrobatica; Miguel Asín Palacios, sacerdote, cattedratico dell'Università di Madrid, così descrive in un articolo i musulmani crociati:

Sotto la dura scorza di quei rudi e valorosi soldati marocchini palpita un cuore gemello a quello spagnolo, che venera quegli ideali ultraterreni, non molto diversi dai nostri, e che sente le vive emozioni religiose che noi sentiamo, perché crede in molti dei dogmi cristiani in cui noi crediamo e che il marxismo ateo ripudia e perseguita con accanimento.¹²

E così si esprime Franco a Siviglia, il 2 aprile del 1937, rivolgendosi proprio a musulmani:

[...] la Spagna e l'islam sono stati sempre i popoli che meglio si sono compresi [...]. In questi momenti nuovi del mondo, quando sorge un pericolo per tutti, che è il pericolo degli uomini senza fede, è quando tutti gli uomini che hanno fede si uniscono per combattere contro coloro che non l'hanno [...]. L'opera nefasta che è sorta in Russia va contro i costumi, va contro le moschee, va contro tutto ciò che ha valore spirituale, che è il valore fondamentale dell'islam, del popolo musulmano.¹³

Ma ancora più interessante, in questo caso, è la lettura di alcuni passaggi del discorso che Ramón Serrano Suñer, allora ministro dell'Interno, membro di spicco della Falange spagnola, acceso sostenitore di una vicinanza politica con l'Asse Roma-Berlino e politico attivo per l'istituzione in Spagna di un regime che avesse come modelli e punti di riferimento

¹⁰ R. Pardo Sanz, «Il franchismo e le colonie», in Di Febo - Moro 2005, 226-227.

¹¹ Stalin, infatti, intendeva muoversi in direzione di un'alleanza con le democrazie occidentali in vista del contenimento del progetto imperialista nazifascista le cui avvisaglie erano già allora piuttosto chiare. Con il sostegno alla Repubblica spagnola, l'Urss bilanciò lo strapotere militare che era in mano dei nazionalisti grazie all'appoggio della Germania e dell'Italia. Uno dei problemi più gravi che il fronte antinazionalista dovette affrontare nelle prime fasi della guerra civile fu la mancanza di armi: un dato storico che, da solo, confuta la propaganda di un complotto comunista in Spagna.

¹² Cit. in Madariaga 2000, 346.

¹³ Franco 1937, 131.

l'Italia fascista e la Germania nazionalsocialista, nonché cognato di Franco, pronuncia il 17 luglio del 1938 a Ceuta, in occasione dell'anniversario dell'*alzamiento* («insurrezione»: così i nazionalisti chiamavano il golpe divenuto poi una guerra civile). Serrano Suñer ricorda i «martiri della Crociata» e presenta la guerra civile come una «guerra di riconquista»¹⁴: vengono evocate, per definire il carattere del conflitto in corso, la Crociata cristiana e la *Reconquista* condotta nel XV secolo da Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia. A Ceuta sono però presenti Marocchini di religione musulmana, direttamente coinvolti nella guerra civile, in quella *Cruzada* e *Reconquista*, e il richiamo storico di Serrano Suñer assume così un tono grottesco. Ma questi, con rara disinvoltura storica, dopo aver definito l'*alzamiento* «una santa ribellione per salvare la Patria»¹⁵, celebra la secolare fratellanza fra gli Spagnoli cristiani e i Marocchini musulmani:

Noi abbiamo un antico rapporto di fratellanza con questo popolo marocchino. [...] per i popoli che vissero su questa o sull'altra sponda del mare – e questo rapporto data più di venticinque secoli, ed è precedente alla conquista romana –, mai sono stati motivo di separazione, bensì di unione, il Mediterraneo e lo Stretto; lo Stretto fiancheggiato dalle colonne d'Ercole, le stesse che oggi fanno da guardia d'onore alle brillanti caserme dello scudo imperiale della Spagna.¹⁶

Dopo aver esaltato ciò che la cultura araba ha portato in Spagna durante la dominazione, Serrano Suñer polemizza nei confronti di coloro che criticano la *Cruzada* per la cristianità condotta con i musulmani: si tratta di «un fraterno abbraccio tra vecchi amici»¹⁷, date le relazioni feconde e l'amicizia che legano i due popoli. In questo caso la dominazione araba in Spagna e la Riconquista cristiana sono da considerarsi probabilmente come atti e relazioni di amicizia. Così come in amicizia e in fratellanza si conduce la colonizzazione del Marocco, che in realtà, agli occhi di Serrano Suñer, non è affatto tale:

Ci sono popoli che sono mercanti di civilizzazione. Credono che alcuni raggruppamenti umani abbiano un destino inferiore a quello di altri, che questi debbano stare al servizio di quelli che si considerano superiori e che queste, le nazioni superiori, colonizzatrici, abbiano diritto, perfino, alla distruzione

¹⁴ R. Serrano Suñer, «Discurso pronunciado por el excelentísimo Señor Ministro del Interior D. Ramón Serrano Suñer, en Ceuta, el 18 de julio de 1938», in Serrano Suñer - Fernández Cuesta - Generalísimo Franco 1938, 7-8.

¹⁵ *Ivi*, 9.

¹⁶ *Ivi*, 10.

¹⁷ *Ivi*, 12.

dell'altro raggruppamento umano di tipo inferiore. Di fronte a questa concezione anticristiana del genere umano, ne sorge un'altra altrettanto inaccettabile; mi riferisco a quella che ammette l'unità del genere umano, ma l'ammette in modo naturalista, biologico; e di fronte a queste due false concezioni, ne esiste un'altra che è una ragione di gloria del pensiero spagnolo; quella che i nostri teologi difesero a Trento: l'unità morale degli uomini ratificata attraverso la redenzione divina [...]. E quando un popolo concepisce l'uomo in questo modo, se qualche volta, come succede in Spagna, realizza un'opera di espansione e di cultura nel mondo, non è mai un popolo colonizzatore né mercante di civilizzazione. La Spagna è un popolo missionario, un popolo che nelle terre in cui arriva porta la propria cultura e il suo sangue e fonde la sua razza con quella indigena, ma mai procede con mire meschine o utilitaristiche. Per la Spagna, nell'ambito della sua espansione, non c'è tra gli spagnoli e la popolazione indigena separazione di ordine morale. Nell'ambito materiale, vi sono quelle distanze che la realtà produce, ma che la Spagna, attraverso la tecnica, attraverso l'insegnamento, attraverso l'economia, si sforza perché si accorcino e spariscono giorno dopo giorno. Questo è il grande senso dell'espansione civilizzatrice della Spagna. È il missionario che prosegue e conclude l'opera del guerriero. Così fu il grande sforzo della nostra regina Isabella, quando durante la scoperta e la civilizzazione del nuovo mondo non le interessava tanto guadagnare sudditi per il suo Regno quanto anime per Dio.¹⁸

Si tratta di un discorso che dovrebbe destare imbarazzo almeno per un motivo: senza contare, cioè, la strumentalizzazione della portata universalistica del cristianesimo (portata che, come vedremo, irrita invece Nietzsche), la celebrazione dell'espansionismo spagnolo quale evangelizzante viene compiuta pomposamente di fronte a islamici, improvvisamente divenuti amici fraterni e quasi già *redenti* solo per il fatto di partecipare al fianco dei nazionalisti alla guerra civile.

La trasfigurazione della storia imperiale e coloniale della Spagna (e della storia in generale) da parte di Serrano Suñer ci mostra come politiche di potenza e di dominio vengano ammantate ideologicamente come portatrici di *virtute e canoscenza*. Questa *civiltà*, che deve conquistare a sé la *barbarie* di volta in volta individuata e bollata come tale, ha dei confini, come abbiamo visto, piuttosto mobili: i Marocchini (colonizzati), come fulminati sulla via di Franco, entrano d'improvviso nella *civiltà* e altrettanto improvvisamente parte della metropoli spagnola (gli antinazionalisti) ne esce. Di fronte alle comuniste orde asiatiche che minacciano l'Occidente, i *barbari* a cui portare la *civiltà* appena un attimo prima, un

¹⁸ *Ivi*, 19-21.

attimo dopo sono i rappresentanti di una religiosità splendida e di una spiritualità affine e sopraffina, quella stessa religiosità e spiritualità la cui conversione Serrano Suñer dichiara fosse l'obiettivo della migliore Spagna (e lo dichiara davanti ai diretti interessati). In nome di una *autentica* Spagna da preservare dal dispotismo asiatico rosso, ci si appella, sotto insegne crociate, alla mezzaluna, per incanto divenuta anch'essa simbolo di *civiltà* e chiamata a combattere al fianco di coloro che l'hanno avversata fino a un attimo prima. A guerra civile terminata, questa affinità di sapore mistico fra i nazionalisti e i Marocchini della colonia spagnola si affievolirà fino a sparire. Per una sorta di ironia della storia (ma si tratta piuttosto dell'ennesima lezione che la storia ama impartire) sarà proprio Franco, nel 1956, in seguito alle agitazioni e alle rivendicazioni che caratterizzano gli anni della decolonizzazione, a dover concedere l'indipendenza al Marocco: singolare destino per un regime che, come abbiamo potuto notare già in Serrano Suñer, aveva fatto del passato imperiale della Spagna e del recupero dei suoi fasti uno dei suoi elementi ideologici centrali.

Ma, al di là di questo, quei passaggi del discorso di Serrano Suñer ci offrono lo spunto per uno sguardo sul Mediterraneo: la lettura che questi ne dà rimuove e trasfigura secoli di conflittualità su quello spazio, che potrebbe ben essere uno spazio di unione ma che al contrario ha costituito un prezioso e decisivo spazio per consolidare avamposti di conquista e sancire tentativi e fasi egemoniche di diverso segno. È uno spazio che in realtà può costituire un laboratorio geopolitico importante: a condizione, però, di far saltare supposte identità pensate ed esperite come fisse e statiche. Si destabilizza così anche il concetto stesso di identità quale coincidenza assoluta e immediata di un elemento con se stesso, come irrelato.

3. ALLA RICERCA DELLE ORIGINI DELLA RIVOLUZIONE

A condurre una radicale decostruzione dell'Occidente è Nietzsche, intento a ricercare, nel solco di una particolare tradizione che si sviluppa a partire dallo scoppio della rivoluzione francese, le origini di quegli sconvolgimenti rivoluzionari che sembrano non avere fine nell'Europa dell'Ottocento e che dal 1789 mettono in discussione un intero assetto politico-economico. La Restaurazione, sebbene non solo formalmente abbia ristabilito l'*ordine*, non riesce in realtà a interrompere le agitazioni rivoluzionarie in Europa, il cui erompere manifesta la presenza di un movimento che è lungi dall'essersi esaurito. Lo aveva ben compreso de Maistre, uno dei più implacabili

critici della rivoluzione francese, che con estrema lucidità, nel 1819, in piena Restaurazione, si era espresso mettendo in guardia coloro che ritenevano che dopo il 1815 il pericolo rivoluzionario fosse da considerarsi solo una parentesi della storia:

Rovesciata alla fine da un uragano soprannaturale, abbiamo visto questa dinastia [i re di Francia] così preziosa per l'Europa risollevarsi per un miracolo che ne promette degli altri, e che deve infondere a tutti i francesi un religioso coraggio; ma il colmo della sventura, per loro, sarebbe credere che la rivoluzione sia finita, che la colonna sia stata rimessa in funzione, solo perché è stata restaurata. Bisogna credere, invece, che lo spirito rivoluzionario sia senza confronto più forte e più pericoloso di pochi anni fa. Il potente usurpatore se ne serviva soltanto per sé. Sapeva comprimerlo nella sua mano di ferro, e ridurlo a una specie di monopolio, a profitto della sua corona. Ma da quando *la giustizia e la pace si sono abbracciate*, il genio malefico ha smesso di avere paura; e invece di sollevare un solo focolaio, ha prodotto di nuovo un fermento generale su un'immensa superficie.¹⁹

La rivoluzione non è finita: è questa la constatazione di de Maistre; una constatazione che egli vuole che suoni come un avvertimento: la soluzione della crisi è nel cristianesimo, grazie al quale può essere stabilito il solo, vero, ordine, attraverso la salda alleanza dell'altare e del trono. È per questo che de Maistre si spinge ad affermare: «[...] la rivoluzione non assomiglia a niente di quanto si è visto in passato. Essa è *satanica* nella sua essenza»²⁰.

Più sobrio è il liberale Tocqueville, che, trentanove anni dopo il testo di de Maistre, esprime in una lettera le sue perplessità e i suoi dubbi circa l'origine della rivoluzione:

In questa malattia della Rivoluzione francese v'è inoltre qualcosa di particolare che intuisco, ma che non riesco a descrivere esattamente, né ad analizzarne le cause. È un virus d'una specie nuova e sconosciuta. Ci sono state nel mondo molte Rivoluzioni violente, ma il carattere smoderato, violento, radicale, disperato, audace, quasi folle e tuttavia possente ed efficace di questi rivoluzionari mi sembra senza precedenti, nelle grandi agitazioni sociali dei secoli scorsi. Donde viene questa nuova razza? Chi l'ha prodotta? Chi l'ha resa tanto efficace? Chi la perpetua?²¹

La preoccupazione di riuscire a individuare l'origine del ciclo rivoluzionario che sta sconvolgendo l'Europa informa anche il pensiero di Nietzsche,

¹⁹ Maistre 1995, 27; con «il potente usurpatore» de Maistre allude a Napoleone Bonaparte.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. de Tocqueville, *Correspondance Tocqueville-Kergolay*, cit. in Furet 1999, 181.

e in misura piuttosto notevole. Di fronte a un movimento rivoluzionario europeo che va oltre le posizioni della rivoluzione francese e nel quale comincia ad agire e ad essere significativamente presente la componente socialista, Nietzsche non si accontenta, come invece fa una parte della tradizione controrivoluzionaria, di individuare un punto di svolta nella rottura dell'unità dei cristiani operata dalla Riforma protestante, ma prosegue a ritroso attraverso un percorso che vuole individuare le origini dei sommovimenti rivoluzionari all'interno di un processo di lunga durata. È, per Nietzsche, il cristianesimo stesso ad essere, con la sua portata universalistica che culmina nell'idea di uguaglianza, il detonatore di quelle rivolte servili che hanno assunto la preoccupante forma della rivoluzione. E Nietzsche va ancora più a ritroso: non è il cristianesimo una religione che deriva dall'ebraismo?

4. CRISTIANESIMO E RIVOLUZIONE

Nietzsche non procede alla condanna in blocco dell'ebraismo. Come ha notato Domenico Losurdo, a sancire il primo passo verso una parabola rovinosa che farà dell'Occidente terreno proficuo per i movimenti rivoluzionari è l'ebraismo post-esilico: «[...] il momento di svolta è rappresentato dalla sconfitta e dall'esilio: in queste circostanze si sviluppa una rivoluzione rovinosa, di cui sono protagonisti gli 'agitatori sacerdotali' che, per la prima volta, avanzano l'idea di un 'ordinamento etico del mondo'»²². A partire da qui si svilupperebbe poi, per Nietzsche, il cristianesimo. Leggiamo un passaggio dell'*Anticristo*: «L'«uguaglianza delle anime dinanzi a Dio», questa falsità, questo *pretesto* per le *rancunes* di tutte le anime ignobili, la materia esplosiva di questo concetto che finì per diventare rivoluzione, idea moderna e principio di decadenza dell'intero ordine sociale – è dinamite *cristiana* [...]»²³. A questo «principio di decadenza» che avrebbe ormai contaminato l'Occidente, nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche contrappone l'Oriente del Codice Manu, dove la religione indiana sancisce una *sana morale*: la «legge di Manu» prevede di «allevare tutte insieme non meno di quattro razze: una sacerdotale, una guerriera, una di mercanti e di contadini, infine una razza di servi, i Sudra»²⁴. La società sancita dal

²² Losurdo 2002, 495.

²³ Nietzsche 2006, 96.

²⁴ Nietzsche 2002, 68.

Codice Manu è rigidamente castale; la contrapposizione con il cristianesimo è assoluta.

Del resto, la 40^a *scorribanda di un inattuale*, significativamente intitolata *La questione operaia*, si conclude con una riflessione storica e con una constatazione:

Si è reso l'operaio abile al servizio militare, gli si è dato il diritto di associazione, il diritto di voto: c'è da stupirsi se oggi l'operaio sente già la sua esistenza come una miserrima condizione (in termini morali come *ingiustizia*)? – Ma che cosa si vuole? – domandiamo ancora una volta. Se si vuole uno scopo, si devono volere anche i mezzi: se si vogliono schiavi, si è folli a educarli da padroni.²⁵

Riguardo a un fatto politico a lui contemporaneo, Nietzsche esprime un giudizio che, per noi lettori, ha il vantaggio di presentarsi come la manifestazione franca del suo pensiero: infatti, mentre Bismarck caldeggia interventi internazionali tedeschi per liberare popoli coloniali dalla schiavitù e per *esportare la civiltà*, che in realtà sono interventi di tipo imperialistico per una politica tedesca di potenza, Nietzsche scrive che

cristianesimo, rivoluzione, abolizione della schiavitù, parità di diritti, filantropia, amore della pace, giustizia, verità: tutte queste grandi parole hanno valore solo nella lotta, come stendardi; non come realtà, ma come abbaglianti parole d'ordine in funzione di qualcosa del tutto diverso (anzi opposto!).²⁶

Possiamo chiederci, allora, cosa potessero avere in comune le Crociate e il messaggio cristiano dei Vangeli; e quale senso possa aver avuto una *Cruzada* nelle cui fila hanno combattuto musulmani. Nietzsche ci aiuta a guardare, attraverso il suo pensiero radicale, alla radicalità stessa delle mistificazioni, anche contemporanee: come osserva Losurdo, «non c'è dubbio che una critica della 'guerra umanitaria' e dell'«imperialismo dei diritti umani» non possa prescindere dalla lezione di Nietzsche»²⁷.

Possiamo allora porre un ulteriore interrogativo: alcuni odierni difensori dei diritti umani sono più gli eredi del Kant della *Pace perpetua* o del Bismarck *filantropo*? Con che sguardo guarda oggi l'Europa i propri vicini nel Mediterraneo? Con uno sguardo kantiano o con quello dello statista tedesco?

²⁵ *Ivi*, 117-118.

²⁶ Cit. in Losurdo 2002, 1035.

²⁷ *Ibidem*.

5. DE-COSTRUZIONE NIETZSCHEANA DELL'OccIDENTE E FUGA DALLA STORIA

Se Nietzsche ci mostra la mistificazione, a volte anche ipocrita, che può esservi dietro interventi *filantropici* per portare la *civiltà*, interventi che possono assumere le forme ideologiche più diverse, egli ha operato una decostruzione dell'Occidente più che mai salutare: spezzando l'unità di una mitica genealogia della civiltà europea²⁸, la quale oggi viene applicata a un Occidente i cui confini iniziano a farsi più problematici e labili di un tempo, Nietzsche mostra come la monoliticità e l'*originarietà* autentica di una cultura non corrispondano a un'analisi storica rigorosa bensì a un'ideologia cangiante. Egli stesso, nel tracciare fenomeni di lunga durata, è caduto nella mistificazione: di fronte a un Occidente in preda alle convulsioni rivoluzionarie, a quelle che ai suoi occhi sono rivolte servili contro la vera *civiltà*, la quale a suo dire è quella nella quale una ristrettissima aristocrazia può esprimere il suo genio mentre la maggioranza, plebea e volgare, è condannata alla schiavitù che sola permette l'*otium* dei *migliori*, egli guarda a *Oriente*. È un Oriente dai tratti mitici, guerriero, raffinato, rigidamente gerarchico. Nietzsche attua così una vera e propria fuga dalla storia, dai suoi processi storici concreti: si tratta di un rifiuto della modernità che prima gli fa volgere lo sguardo verso la Grecia, e poi lo fa allontanare sempre più. È una fuga dal conflitto: agli occhi di Nietzsche occorreva fermare ben prima quel processo storico di emancipazione che educa da padroni gli uomini che dovevano restare schiavi.

6. HEGEL E NIETZSCHE

Tuttavia Nietzsche, nella sua furia decostruttrice, indica alla coscienza alcuni dati storici di assoluta evidenza, e che possono essere letti con un giudizio di segno opposto rispetto a quello nietzscheano. Se il cristianesimo è una religione di origine medio-orientale e di derivazione ebraica, come destinarle il ruolo di elemento fondante l'*originarietà* dell'Occidente? Dove collocare, allora, gli influssi, a volte decisivi per la cultura occidentale (si pensi alla tradizione aristotelica), della cultura araba? Come pensare la storia dell'Europa, e dell'Occidente nel suo complesso? E come individuare l'Occidente stesso?

²⁸ Su questo aspetto si veda Losurdo 2002, 1030-1046.

A questo proposito possiamo procedere alla lettura di un confronto che Losurdo opera fra l'impostazione di Nietzsche e quella di Hegel. Quest'ultimo, nel porsi il problema di un'identità tedesca (di respiro europeo),

cercava [...] di risolvere il dilemma chiamando la Germania a riconoscersi nella modernità e in una filosofia della storia intesa come storia della progressiva realizzazione della libertà per tutti, dunque in una vicenda storico-mondiale di emancipazione, nella quale confluivano sia l'eredità greca sia l'eredità cristiana (e, indirettamente, ebraica). Per Nietzsche, invece, la vittoria dell'ebraismo e del cristianesimo sul mondo antico segna l'inizio della catastrofe della rivolta degli schiavi e della massificazione moderna, nonché dello snaturamento sia della Germania che dell'Europa.²⁹

L'approccio hegeliano non è solo più corretto e rigoroso storicamente rispetto a quello nietzscheano, ma ne deriva un'indicazione, di segno assai diverso se non opposto a quello derivante da un'impostazione strettamente nietzscheana, che può aiutarci a comprendere determinate dinamiche contemporanee e possibili prassi. Se infatti decostruiamo l'Europa grazie alla lezione nietzscheana, possiamo fermarci a contemplarne le parti preferendovi un *Oriente* più o meno mitico o trasfigurato, oppure, post-modernamente, vivendo senza più identità unitarie e unificanti, rinunciando cioè a qualsiasi universalità, considerata come omologante e autoritaria (se non totalitaria) nei confronti di ogni particolare. Possiamo anche prenderne un particolare e renderlo come se fosse universale, ma ricadremmo fuori dalla storia concreta, nel mito. Possiamo ancora, invece, procedere a una ri-costruzione identitaria che sappia tenere conto del particolare e della sua specificità.

Occorre però, prima di proseguire, cercare di determinare cosa si intende per *identità*: sarà così anche più chiaro il rapporto fra particolare e universale.

7. DE-COSTRUIRE L'EUROPA

In una delle lezioni che tiene nel 1962 presso l'Università di Francoforte, Adorno compie un'osservazione (che in realtà è una definizione) tanto apparentemente ovvia quanto essenziale: «In un senso semplicissimo, identità è il principio per cui una cosa è la stessa»³⁰. Poco dopo, a proposito della lezione hegeliana in merito, afferma: «Lo stesso concetto dell'identi-

²⁹ *Ivi*, 521.

³⁰ Adorno 2007, 332.

tà implica [...] che esso abbia senso solo se si riferisce a un non-identico»³¹. In altre parole, ogni idea di identità non è in realtà autoreferenziale ma è, potremmo dire in un linguaggio non hegeliano, originariamente e costitutivamente *già* in relazione con l'altro-da-sé.

L'esempio dell'identità dell'Occidente ce ne dà immediatamente una prova. Qual è il suo nucleo puro, realmente originario e identico a se stesso, irrelato? Il cristianesimo in realtà di provenienza medio-orientale? Forse allora una greicità le cui origini si perdono nel mito, e in un mito che come propria verità storica ci indica proprio quell'«influsso asiatico» che preoccupava Heidegger, il quale invece guardava al pensiero greco addirittura pre-socratico come a una sorta di fonte pura del pensiero autenticamente occidentale? Dobbiamo guardare a quella identità occidentale, atlantica, che dopo la guerra fredda mostra i segni di una crisi che potrebbe essere ben più profonda di ciò che sembra? Oppure, constatata dunque l'impossibilità dell'individuazione di un nucleo puro, di un Occidente puro, dobbiamo rinunciare persino all'idea di identità stessa, intesa quale impostura di un universale sempre falso e votato al dominio?

Come rende evidente la lezione hegeliana, liquidare l'idea stessa di identità significa liquidare la storia, così come ricercare un nucleo puro dell'identità occidentale significa allo stesso modo rifuggire dalla storia e cadere nel mito.

Come pensare, allora, il concetto stesso di identità?

A proposito della sintesi dialettica, Hegel parla di «Unità di determinazioni differenti (*Einheit unterschiedener Bestimmungen*)»³²: l'applicazione di questo concetto di «Unità» gli permette di leggere la storia europea e occidentale come una storia unitaria nella quale tradizioni diverse e persino confliggenti si incontrano dando origine a qualcosa di inedito, che ha la sua ricchezza e il suo valore quanto più non è ciecamente unilaterale e autoreferenziale, bensì aperto e in relazione dialettica.

Questa indicazione hegeliana non assolutizza nessun elemento di una identità, di una tradizione, ma nemmeno liquida l'idea di identità in nome del libero gioco dei particolari. Occorre pensare, ed è questa la tensione, il lavoro a cui è chiamato il pensiero, «Unità di determinazioni differenti» dove l'accento non cade solo su «determinazioni differenti», ma resta ben saldo su «Unità», senza al contempo *sacrificare* il particolare. Non si tratta del semplice opposto di *aut-aut*, e cioè di un *et-et*. Un'identità autenticamente dialettica deve vivere nella tensione che sa tenere ferma un'unità. Al

³¹ *Ivi*, 333.

³² Hegel 2000, § 82.

di là della lettera hegeliana, in altre parole, si tratta di pensare l'identità come al contempo identica e non-identica a se stessa, e pur sempre identità. Non è un lavoro che soggettivamente, individualmente, può essere svolto agevolmente: si tratta di un processo storico di lunga durata, di cui proprio l'Occidente *greco, romano, cristiano* ecc., e nell'*insieme* delle sue componenti, come risultato di un complesso processo storico, è esempio.

Perché l'Europa, in un quadro geopolitico multipolare quale quello attuale, acquisisca una sua vera, e necessaria, autonomia, non è possibile né acquietarsi in maniera subalterna a questa o quella potenza, né fuggire dal processo storico concreto richiamandosi miticamente a periodi e fasi che hanno fatto, non sempre nel modo migliore, il loro tempo. Occorre saper costruire un avvenire politico di piena autonomia, costituire uno spazio geopolitico autenticamente proprio, fondato sulla propria storia e non su improvvisazioni geopolitiche semplicemente contingenti, e sapendo guardare allo spazio Mediterraneo né come a un confine ostile, né come a un piacevolmente destabilizzante crogiuolo dove le differenze *giocano* tra di loro, ma come a uno spazio politico decisivo perché l'Europa costruisca se stessa nel confronto con il non-identico: una nuova Europa, né semplice erede di un passato che non può costitutivamente essere più, né *novum* assoluto, ma nuova «Unità di determinazioni differenti».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adorno 2007 Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 2007 (*Philosophische Terminologie*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp, 1973).
- Di Febo - Moro 2005 G. Di Febo - R. Moro (a cura di), *Fascismo e franchismo. Relazioni, immagini, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Franco 1937 F. Franco, *General Franco. Sus escritos y palabras*, recopilación de J.E. Diez, Sevilla, Carmona, 1937.
- Furet 1999 F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma - Bari, Laterza, 1999 (*Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978).
- Hegel 2000 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano, Bompiani, 2000 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oßwald, 1830).

- Heidegger 1998 M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, Casale Monferrato, Piemme, 1998 (*Politische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995).
- Heidegger 2002 M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002 (*Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. 2. Grundsätze des Denkens*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994).
- Heidegger - Gadamer 1999 M. Heidegger - H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Venezia, Marsilio, 1999.
- Losurdo 2002 D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Madariaga 2000 M.R. de Madariaga, *Los moros que trajo Franco ... - La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*, Barcelona, Martínez Roca, 2000.
- Maistre 1995 J. de Maistre, *Il Papa*, Milano, Rizzoli, 1995 (*Du Pape*, Lyon, chez Beaucé-Rusand, 1819).
- Nietzsche 1991 F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Milano, Adelphi, 1991 (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 1973).
- Nietzsche 2002 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Milano, Adelphi, 2002 (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig, C.G. Naumann, 1888).
- Nietzsche 2006 F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 2006 (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1888).
- Preston 1997 (1993) P. Preston, *Francisco Franco*, Milano, Mondadori, 1997 (1993).
- Preston 1999 P. Preston, *La guerra civile spagnola. 1936-1939*, Milano, Mondadori, 1999 (*A Concise History of the Spanish Civil War*, London, Fontana, 1996).
- Schmitt 1991 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991 (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag, 1950).
- Serrano Suñer -
Fernández Cuesta -
Generalísimo Franco 1938 R. Serrano Suñer - R. Fernández Cuesta - Generalísimo Franco, *Dieciocho de Julio. Tres discursos*, s.l. [Madrid], Arriba, 1938.