

Etnia, nazione e democrazia in Ortega

1. Lo stato come struttura complessa e multi-etnica

In *España invertebrada* Ortega accetta l'idea di Mommsen che la storia di una nazione è un processo di incorporazione: lo considera un principio di portata generale. La società, lo stato non sono pensabili attraverso il modello di una famiglia che si espande illimitatamente, né il processo di formazione di un popolo può essere inteso come dilatazione di un nucleo iniziale. L'incorporazione è un processo diverso consistente nell'«articolazione di due collettività diverse in un'unità superiore» [1, 52]. L'elemento più importante del concetto di incorporazione non è tanto la creazione di un'unità superiore, quanto il fatto che le collettività preesistenti si conservano nella nuova struttura unitaria:

«L'incorporazione storica non è la dilatazione di un nucleo iniziale, ma piuttosto l'organizzazione di molte unità sociali preesistenti in una struttura nuova. Il nucleo iniziale non ingoia i popoli che va assoggettando, né annulla il loro carattere di unità vitali peculiari. Roma sottomette le Gallie; questo non vuol dire che i galli cessino di sentirsi come un'entità sociale diversa da Roma, né che si dissolvano in una gigantesca massa omogenea chiamata Impero romano. No; la coesione gallica perdura, ma viene articolata come una parte in un tutto più vasto. Roma stessa, il nucleo iniziale dell'incorporazione, non è che un'altra parte del colossale organismo, che gode di un rango privilegiato perché è l'agente della totalizzazione » [1, 53]. «Unificazione -specifica Ortega- non significa morte dei gruppi in quanto gruppi; la forza d'indipendenza che c'è in essi perdura, benché assoggettata» [1, 53].

Sottolineando la persistenza degli elementi incorporati -popoli, tribù, famiglie- emergono subito altri aspetti collegati al fenomeno. Anzitutto, un'annotazione che mi sembra essenziale: pensando al processo di formazione dello stato, Ortega ha in mente la creazione di un'unità superiore *multi-etnica*, nella quale l'identità etnica dei gruppi costituenti non viene annullata. L'etnia, o meglio le etnie al plurale, sono *uno* degli elementi della vita nazionale. Tuttavia non rappresentano la suprema istanza, anzi ci deve essere una ragione per cui due organismi autonomi si collegano in una struttura superiore, invece di restare ciascuno per conto suo. Questo punto è essenziale. Le etnie non convivono tanto per *stare* insieme, ma solo se hanno dei motivi per stare insieme. Poi, se queste ragioni vengono meno, le due unità cessano di stare insieme: avendo conservato ciascuna la sua consistenza, possono separarsi, disintegrando il corpo sociale, quando non c'è più interesse a convivere con istituzioni comuni. Pertanto la formazione delle nazioni ha per Ortega una direzione ascendente di integrazione e una direzione decadente di dis-integrazione

«Dunque è necessario che ci abituiamo a intendere ogni unità nazionale non come una coesistenza inerte, ma come un sistema dinamico. Per la sua conservazione sono essenziali tanto la forza centrale quanto la forza di dispersione. Il peso della volta che gravita sui pilastri non è meno essenziale all'edificio della spinta contraria esercitata dai pilastri per sostenere la volta» [1, 54] [1].

Allargando un po' la prospettiva, in considerazione anche di altri testi di Ortega, si può dire che la motivazione di un processo di incorporazione sta in un *progetto* politico, un progetto di vita comune. Benché molti processi di incorporazione siano stati realizzati attraverso la forza, occorre dire che questo non è un modo inevitabile, né rappresenta la maggioranza dei casi. Inoltre, anche quando la violenza fisica viene usata, il suo ruolo non appare primario. Un'incorporazione durevole presuppone un mutuo consenso, mentre la sola forza può vincolare nel breve periodo, senza realizzare un'effettiva unità. Il progetto implica la capacità, la sensibilità per progettare: un elemento essenziale alla politica, ma che in sé non nasce nella sfera politica stessa; si manifesta in

essa, ma ha origine nelle pieghe della personalità. Laddove il talento politico è presente, opera come un saper volere o progettare, un saper comandare. Il comando, prima di essere forza e potendo non essere violenza, è capacità di convincere, di stimolare l'adesione al progetto:

«In ogni autentica incorporazione la forza ha un carattere accessorio. La vera potenza sostantiva che spinge e nutre il processo è sempre un dogma nazionale, un progetto suggestivo di vita in comune. Si ripudi ogni interpretazione statica della convivenza nazionale e si sappia intenderla dinamicamente. La gente non vive insieme senza motivo e perché sì: questa coesione a priori esiste solo nella famiglia. I gruppi che integrano uno Stato vivono insieme per uno scopo; sono una comunità di propositi, di desideri, di grandi vantaggi. Non convivono per stare uniti, ma per fare qualcosa uniti. Quando i popoli che circondano Roma vengono assoggettati, più che ad opera delle legioni si sentono innestati nell'albero latino da un'illusione. Roma suonava come nome di una grande impresa vitale a cui tutti potevano collaborare; Roma era un progetto di organizzazione universale; era una tradizione giuridica superiore, una mirabile amministrazione, un tesoro di idee ricevute dalla Grecia che davano alla vita uno splendore superiore, un repertorio di nuove feste e piaceri migliori. Il giorno in cui Roma cessò di essere questo progetto di cose da fare domani, l'Impero si disarticolò. Non è solo lo ieri, il passato, il patrimonio tradizionale, l'elemento decisivo per l'esistenza di una nazione. Questo errore nasce, come ho già mostrato, dal cercare nella famiglia, nella comunità natia, previa, ancestrale, nel passato insomma, l'origine dello Stato. Le nazioni si formano e vivono se hanno un programma per il domani» [1, 57].

Il progetto politico è dunque la ragione fondamentale dell'integrazione (ed è interessantissima questa concezione della politica come superamento dei limiti etnici), mentre il suo venir meno causa la disintegrazione, i *separatismi*, intesi come movimenti di secessione etnica o territoriale. La disintegrazione è il processo inverso all'integrazione: contro l'unità globale, ogni parte comincia a comportarsi come un tutto indipendente. È il fenomeno del *particolarismo*: «L'essenza del particolarismo è che ogni gruppo cessa di sentire se stesso come parte e, di conseguenza, cessa di condividere i sentimenti degli altri» [1, 58]. C'è una rottura della solidarietà delle parti del corpo sociale. Tuttavia, per Ortega, normalmente il particolarismo non è la causa del venir meno del progetto unificatore, anzi ne è l'effetto; è un fenomeno di fuga da una situazione ritenuta insostenibile, proprio perché il progetto è stato abbandonato o tradito da chi doveva guidarne la realizzazione: «Quando una società si consuma vittima del particolarismo, si può sempre affermare che il primo a mostrarsi particolarista è stato proprio il Potere centrale» [1, 69].

In che senso avviene questo tradimento da parte del potere centrale? Abbiamo detto che l'incorporazione conserva la personalità, la cultura, la sensibilità dei gruppi etnici che integra. Il centro non li spinge ad abbandonare le rispettive identità, ma a farle convivere (il che, tra parentesi, implica che la struttura giuridica federativa non sia connotata etnicamente): il progetto di Roma non è degallizzare la Gallia, ma creare una struttura superiore comune a galli e romani; il patto sociale contempla che i galli restino galli e i romani restino romani, essendo entrambi cittadini del nuovo stato che i romani propugnano, impegnandosi al contempo a tutelare i galli nella loro identità. Ora, proseguendo sul filo dell'esempio, se Roma non si fa più carico di questa tutela, curando solo i suoi costumi e i suoi interessi, *provoca* il secessionismo dei galli. In tal caso, le entità integrate nel corpo sociale, proprio per essersi conservate, non ci stanno più e reagiscono proteggendosi, autonomizzandosi in senso particolarista. Naturalmente resta del tutto impregiudicata la forma istituzionale che adotterebbero le unità una volta recuperata la loro autonomia: non è detto che la disintegrazione non sia un male peggiore se, per esempio, un gruppo etnico si stacca dall'incorporazione per dar vita a uno stato etnico tanto centralista, nel suo piccolo, quanto lo era diventato l'organismo superiore. Certe interpretazioni ideologiche della tradizione hanno fatto pesare la memoria del passato sul presente come se il presente si collocasse realmente in una specie di ampolla etichettata come «purezza nazionale». Essere italiano, o greco, o ebreo, o di un'altra etnia, è stato allora visto come una specie di destino e non come una *proprietà*, un patrimonio spendibile liberamente; ne è conseguito l'obbligo di adeguare il proprio comportamento a quello dei padri, a un modo già definito una volta e per sempre di essere italiano o greco o ebreo o serbo o

croata, senza la sovranità di essere discontinui o di interpretare in modo innovativo il proprio retaggio culturale. Invece, per Ortega, la memoria del passato deve collocarsi dentro il presente, cioè in un ambito che è più vasto perché è aperto al futuro, alla sovranità di decidere come far uso di quella memoria in vista del domani. Nell'ottica tradizionalista si ha l'impressione che, per esempio, se un serbo diventasse cattolico, o un croata si convertisse all'Islam, queste scelte, oltre al loro valore religioso e personale, sarebbero una sorta di alto tradimento dell'identità patria. Ma questa identità patria è, tra l'altro, un prodotto storico, perché ad esempio i serbi, nella loro storia, a un certo punto *sono diventati* ortodossi, e i croati cattolici. Se avessero dovuto restare fedeli ai loro padri, non avrebbero potuto cambiare, e non esisterebbe oggi quella loro identità (identità storica, non metafisica) che vogliono difendere. L'identità non si difende imponendola alle nuove generazioni, ma tutelando un corpo sociale caratterizzato dalla sua cultura, in modo che possa *continuare* a produrre la cultura che sente come sua in un momento storico. Può darsi che domani senta come sua la necessità di cambiare. L'incorporazione produce un'unità sociale complessa, cioè basata sull'articolazione di gruppi preesistenti, che permangono come sottosistemi politici o culturali dotati di una loro relativa autonomia. Ora, questa struttura complessa richiede che vengano svolte certe funzioni essenziali al suo mantenimento, per esempio l'amministrazione della giustizia. Pertanto, all'interno dell'organismo si produce una differenziazione ulteriore; per esempio dal corpo totale dei cittadini emerge un gruppo qualificato dal suo ruolo (i giudici) e da una sua cultura, la cultura giuridica, i suoi usi, le sue norme proprie. C'è il *mondo* giuridico, o militare, o intellettuale, o operaio, artistico, e via dicendo. Questa differenziazione si produce all'interno della società, per cui abbiamo due differenti tipi di sottosistemi sociali: quelle unità che preesistono all'incorporazione e continuano ad esistere dentro l'organismo unitario, e quelle unità che l'organismo stesso produce, diciamo così, per un processo di differenziazione funzionale; li chiamiamo «mondi». La differenza tra, ad esempio, un'etnia e il mondo giuridico è che l'etnia preesiste alla confederazione in cui è incorporata, invece il mondo giuridico presuppone questa struttura federale, nasce cioè nel seno di un'unità sociale già costituita. Tanto le entità incorporate quanto i mondi sono «parti» della società, ma lo sono in un senso diverso: un'etnia può disincorporarsi e andare a vivere per conto suo, invece un «mondo» non può farlo: il mondo giuridico, come parte della società, non potrebbe vivere senza il resto della società nel cui seno si produce:

«L'incorporazione nella quale si crea un gran popolo è principalmente un'articolazione di gruppi etnici o politici diversi; ma non è questo solo: man mano che il corpo nazionale cresce e si complicano le sue necessità, si genera un movimento differenziatore nelle funzioni sociali e, di conseguenza, negli organi che le esercitano. All'interno della società compaiono e crescono piccoli mondi chiusi, ciascuno con la sua peculiare atmosfera, con i suoi principi, interessi, abiti sentimentali e ideologici diversi: sono il mondo militare, il mondo politico, il mondo industriale, il mondo scientifico e artistico, il mondo operaio, ecc. Insomma, il processo di unificazione in cui si organizza una grande società ha per contrappunto un processo differenziatore che la divide in classi, gruppi professionali, mestieri, collegi. I nuclei etnici incorporati esistevano già come totalità indipendenti prima della loro incorporazione. Le classi e i gruppi professionali, invece, nascono naturalmente come parti. I primi, bene o male, possono tornare a vivere da soli e per se stessi; invece i secondi, isolati e ciascuno indipendente, non potrebbero sussistere» [1, 72] [2].

Orbene, anche questo processo di differenziazione interna può avere la sua degenerazione, quando i mondi si chiudono e ciascuno smette di preoccuparsi del resto del paese: sono, ad esempio, fenomeni di classismo, o di corporativismo nel senso deteriore del termine. In questi casi si ha un particolarismo diverso da quello secessionista: in un mondo «si produce l'illusione intellettuale di credere che le altre classi non esistono come realtà sociali effettive o, almeno, che non meritano di esistere. Detto in parole ancora più semplici: particolarismo è quello stato spirituale in cui crediamo che non c'è ragione di tener conto degli altri» [1, 79]. Questo particolarismo è una perdita della nozione dei propri limiti, i quali non significano solo subordinazione ma interdipendenza e coordinamento tra le classi sociali. Sostanzialmente si tratta di avere il senso della comunità: «Una nazione è in fondo un'enorme comunità di individui e gruppi che tengono conto gli uni degli altri. Questo tener conto del prossimo non implica necessariamente simpatia verso di lui» [1, 79].

L'unità sociale, ovvero ciò che chiamiamo solidarietà, non è dunque il risultato di un accordo posteriore tra le parti sociali; al contrario è il dato previo, il fatto da cui si parte e che costringe all'accordo le parti, proprio perché esse sono *parti di un'unità*. Scrive Ortega:

«Nelle fasi normali di nazionalizzazione [= processo di formazione della nazione. (Ndr)], quando una classe desidera qualcosa per sé, tenta di ottenerlo cercando previamente un accordo con le altre. Invece di procedere immediatamente alla soddisfazione del suo desiderio, si crede in obbligo di ottenerlo per il tramite della volontà generale. Impone, dunque, alla sua volontà privata una lunga rotta che passa attraverso le altre volontà integranti la nazione, e da queste riceve la consacrazione della legalità. Questo sforzo per convincere i nostri prossimi e ottenere la loro accettazione della nostra aspirazione privata, è l'azione legale. Questa funzione di tener conto degli altri ha i suoi organi peculiari: sono le istituzioni pubbliche, tese tra gli individui e i gruppi come molle della solidarietà nazionale» [1, 79]. «Non nego che ne esistano altre molto giustificate, ma la causa decisiva della ripugnanza che le altre classi sentono verso il mondo politico mi sembra che esso simboleggia la necessità, in cui si trova ogni classe, di tener conto delle altre. Per questo si odia il politico più come parlamentare che come governante. Il Parlamento è l'organo della convivenza nazionale, dimostrazione di relazione e accordo tra uguali. Orbene, questo è ciò che nel segreto delle coscienze dei gruppi e delle classi produce oggi irritazione e frenesia: dover tener conto degli altri, che in fondo sono disprezzati o odiati. L'unico tipo di attività pubblica che al presente, al di là delle parole convenzionali, soddisfa ogni classe, è l'imposizione immediata della sua volontà isolata; insomma, l'azione diretta » [1, 80-81].

2. Modernità, nichilismo, incontro di culture ed etnie

Si può obiettare che uno dei due elementi che costituiscono l'ossatura dello stato, il pluralismo etnico, potrebbe anche mancare. In fondo all'origine dell'analisi orteghiana sta una concezione storica che limita la portata del testo: l'interpretazione della nascita di Roma secondo la teoria del sinecismo. Accettiamo pure questa obiezione. Sta di fatto che in altri testi Ortega sembra confermare che lo stato ha un carattere multi-etnico o multiculturale. Può anche darsi che esso manchi all'inizio, ma in tal caso si può ritenere sicuro che si presenterà nel corso della storia, quando inevitabilmente una cultura pura e chiusa in se stessa incontra altre culture: è il passaggio dalla sua «fase tradizionale» alla sua «modernità». Ortega si muove ancora sul filo della storia di Roma, analizzando ora un altro momento, in *Una interpretación de la historia universal*. Secondo Ortega, il termine *imperator* indicava inizialmente il capo momentaneo, l'uomo che in una situazione di particolare gravità emerge nella tribù con un progetto, una proposta di azione, e salva dal pericolo. L'*imperator* è una figura che nasce quando ancora non esiste lo stato, la società è nella sua fase iniziale e ancora non si sono sviluppate le istituzioni comuni. L'*imperator* esercita momentaneamente il comando sull'intera tribù, perché c'è un pericolo che riguarda tutti, e dunque richiede un comando «pubblico», e lui, che potrebbe essere un perfetto sconosciuto, ha assunto l'iniziativa e ha cominciato a rimediare alla situazione. Di conseguenza, ha un seguito. Suggestivamente, Ortega scrive che l'*imperator* può essere *chiunque*: non si tratta di un titolo giuridico. Immaginiamo invece una comunità senza più il pericolo momentaneo; la vita cresce e tende ad organizzarsi con usi costanti:

«Le dispute tra gli uomini per questo o quel motivo... portano con sé che si giunga a formule di compromesso che, stabilizzandosi secolo dopo secolo, in una oscura continuità, finiscono col sembrare immemoriali: diventeranno le istituzioni di diritto privato. Ma è maturata una complessa e al tempo stesso precisa concezione del mondo. Che lo voglia o no, ogni uomo per vivere non ha altro rimedio che avere un'idea su cosa sia la sua vita, e pertanto su cosa sia il mondo in cui essa si svolge. Ma in un popolo come quello di Roma, e come tutti i popoli che sono esistiti in tutti i tempi, la concezione del mondo, del popolo come tale, è e non può essere altro che una concezione religiosa. Un individuo o un gruppo di individui può vivere con una concezione del mondo che non sia religiosa, bensì per esempio scientifica, ma un popolo come tale non può avere altra idea del mondo che un'idea religiosa» [2, 106].

Un'idea di questo tipo è una credenza vigente, sul tipo di quelle analizzate da Ortega in *Ideas y creencias*. Sul piano istituzionale significa: diritto, istituzioni, *rex* anziché *imperator*. Mentre chiunque può diventare *imperator*, il *rex* è nominato in base a una norma, a un diritto: deve essere legittimo [3]. La sua autorità si fonda su una credenza compatta della comunità, formatasi nel corso del tempo, credenza che è la tradizione vigente. Come si è visto, Ortega ritiene che non possa non essere una credenza religiosa, cioè tale da occuparsi di tutti gli ambiti della vita ma con il suo centro nella religione, nell'esperienza del sacro. Ortega è molto esplicito al riguardo. Sintetizzando, questa è la *fase tradizionale*. La tradizione vigente è un complesso di istituzioni legittime che vengono dal passato, e si differenziano dal caos momentaneo in cui l'esercizio del comando è un'operazione di chirurgia d'urgenza, un fatto che non ha nessuna legittimazione previa ed anzi si legittima con i suoi risultati, non per la sua origine istituzionale. Scrive Ortega:

«Qualcosa è giuridicamente legittimo -il re, il senato, il console- quando il suo esercizio del potere è fondato sulla credenza compatta, nutrita da tutto il popolo, che in effetti è un potere esercitato da chi ne ha il diritto. Ma come abbiamo visto, questo diritto non viene riconosciuto al re come fatto isolato; piuttosto, la credenza che sia il re o il senato ad aver diritto di governare esiste solo come parte di una credenza totale in una certa concezione del mondo, condivisa in modo uguale da tutto il popolo; insomma, il consensus. Questa concezione, abbiamo detto, è, deve essere religiosa. Ne deriva che, quando per una causa o per l'altra, questa comune credenza totale si incrina, si indebolisce o svanisce, con essa si incrina, si indebolisce o svanisce la legittimità. E poiché questo accade irrimediabilmente nel processo di ogni storia, in essa giunge, senza rimedio, una data in cui gli uomini, per così dire, si svegliano al mattino e trovano che non c'è più legittimità, che si è volatilizzata, benché nessuno abbia minimamente tentato di incrinarla. Potrà sussistere un tale o talaltro gruppo di cittadini che continua a credere con la stessa fermezza nella concezione religiosa tradizionale, e di conseguenza nella legittimità del re. Ma qui non si sta parlando di ciò che creda un individuo o un gruppo, ma di ciò che crede il popolo intero, che è ciò da cui nasce, si nutre e si sostiene tutta la legittimità» [2, 118].

Dunque, per Ortega, il passaggio dalla tradizione alla modernità, equivale alla fine della vigenza di un sistema di credenze: un fatto rilevabile con estrema precisione nell'analisi storica. E, sul piano sociale, consiste nell'incontro con altre culture. La vigenza di una credenza unitaria non significa che la comunità sia un corpo monolitico e compatto, tendente all'immobilismo, così come la perdita della credenza vigente non ha come unico esito possibile la vita senza legittimità. Il dinamismo sociale, la sostanziale unità, la legittimità e la tradizione stessa con il suo carattere conservativo, sono tutti elementi che concorrono a un graduale arricchimento delle condizioni di vita. Si tratta intanto di una crescita quantitativa: nella società si diffonde un certo benessere. Ma questo arricchimento quantitativo si trasforma subito in un fatto di ordine qualitativo: non si tratta solo di avere più soldi e più mezzi, ma di avere *più possibilità di scelta*, più possibilità di modi di vivere: c'è un allargamento del repertorio vitale. Se, sul piano individuale, in una situazione di povertà generale il contadino è oggettivamente legato al campo, visto che non potrebbe sopravvivere qualora se ne allontanasse, in una situazione di benessere più diffuso le cose cambiano: il contadino ha ora un certo gruzzolo che gli consente di allontanarsi dal campo e trasferirsi in città a svolgere un'altra attività. Ed ecco il problema: avendone la possibilità, deve decidere cosa fare, *deve scegliere quale sarà la sua vita*. Il cambiamento quantitativo del numero delle possibilità vitali implica un cambiamento qualitativo della struttura stessa della vita, della situazione in cui l'uomo agisce: anziché partire da una certezza che lo sostiene *a tergo*, parte da una incertezza, da una perplessità sul tipo di vita da realizzare. Ecco dunque una causa storica della crisi della legittimità tradizionale: non per ragioni metastoriche, ma perché la produzione della ricchezza e delle nuove forme di vita è il risultato stesso del funzionamento della tradizione. C'è un arricchimento per il semplice fatto che è stato conservato il vecchio. Ma questo significa che la ricchezza delle forme di vita, in via di principio, non è contro la tradizione, piuttosto è prodotta dalla tradizione stessa, e ci nascono seri dubbi sul fatto che la crisi della legittimità tradizionale sia qualcosa di negativo in sé. Se la ricchezza è il risultato della tradizione, e se l'ampliamento del repertorio vitale è la modernità -come ora vedremo meglio- questo vuol dire che *la modernità è costitutivamente inclusa nella*

tradizione, è una fase storica della tradizione. Ma non esistono solo queste due fasi. Intanto, dice ancora Ortega, i romani entrano in contatto con nuovi modi di vita, soprattutto grazie al contatto con altri popoli, e si rendono conto che si tratta di modi diversi da quelli contemplati nella loro tradizione. «Hanno la percezione di essere entrati in un nuovo modo di esistenza, in una forma di esistenza dai modi nuovi, pertanto mod -erna... Sembra indubitabile che per ogni popolo arrivi un momento in cui scopre la modernità invadente della sua vita, di contro alla tradizionalità legittima di quella antica. Ogni modernità è già inizio di illegittimità e di sconsecrazione» [2, 129].

Si noti attentamente un fatto: la vita nuova e moderna è implicita nel disporre di varie possibilità, vari modelli da scegliere, diversi da quello tradizionale; Roma non è moderna *perché* entra in contatto con la Grecia, ad esempio, e scopre un nuovo modo di vita; piuttosto, Roma è moderna *perché* è cambiata la situazione esistenziale e sociale del romano: prima ancora di grecizzarsi, e di scegliere i modelli greci contro quelli tradizionali romani, il romano è fuori dal suo mondo tradizionale per la pura e semplice presenza, nel suo orizzonte vitale, di due modelli: quello greco e quello romano. La rottura della vigenza tradizionale non sta nella scelta del modello greco, ma nel fatto che i modelli sono già due e che *si pone il problema di scegliere*. Questo problema di scegliere è propriamente ciò che non esisteva nella fase di vigenza della tradizione. La condizione di modernità è previa alla scelta che si farà e consiste nel fatto puro e semplice di *dover* scegliere su un tema in cui non era mai esistita la possibilità di alternative. Sarà anche vero che, di fronte all'antico, gli elementi di novità presenti nella condizione moderna non sono legittimi. Però la legittimità arcaica della tradizione era una *prospettiva parziale*, resa in qualche modo assoluta dall'assenza di prospettive alternative o concorrenti: la tradizione non si sceglie, *perché* in fondo non c'è da scegliere; esiste solo lei. Dunque, la perdita di vigenza della credenza tradizionale, in via di principio, ha una valenza positiva, è un ampliamento, una crescita del sapere relativo al mondo, una scoperta dei limiti costitutivamente inerenti alla credenza in cui si viveva. Questo rende pensabile che l'illegittimazione non abbia come esito soltanto il rifiuto del passato, *perché* nulla obbliga a questo: potrebbe sfociare in un recupero del passato, ora creduto non più in forma passiva e quasi per obbligo, ma in forma libera e per scelta; oppure in un'integrazione tra varie possibilità e varie prospettive. Ciò significa che, data la condizione oggettiva della modernità come possibilità, anzi necessità di scegliere -laddove prima da scegliere non c'era e il problema non si poneva nemmeno- sono possibili molti esiti e molte modernità storiche: la scelta, qualunque essa sia, recepisce infatti questo marchio di modernità legato all'esser presa liberamente e non per imposizione di un passato immemorabile e unico. Tradizione è allora l'esistenza di un popolo concentrato in se stesso, nel suo modo legittimo e consacrato, ma certo non unico possibile, di esistenza. Ma questo popolo entra normalmente in contatto con altri popoli, nella misura in cui cresce un poco e può permettersi di staccare la testa dall'aratro, e ciascuno di questi altri popoli vive concentrato nella sua tradizione, legittima, immemorabile, ma diversa. Dunque, l'illegittimazione della credenza tradizionale ha un versante positivo e uno negativo. In positivo, è un'apertura di orizzonti; in negativo può essere una fuga allucinante verso la novità in quanto tale. La ricchezza delle forme di vita contiene

«il cambiamento radicale che per un uomo è rappresentato dal passaggio dal non conoscere altro modo di pensare che quello tradizionale suo, pertanto dall'attenersi ingenuamente con fede indiscussa, allo scoprire e aver presenti altri vari modi, molto diversi, dinanzi ai quali si trova come davanti a una tastiera di possibilità, di possibili modi di pensare o idee tra le quali può e deve scegliere da solo. Mentre nella vita in regime di tradizionalità l'uomo non sceglie da solo il suo modo di pensare né la sua condotta, -ma riceve tutto questo dal passato, in modo automatico, e vive spinto da una vis a tergo - quando la sua vita si arricchisce, non ha altro rimedio che scegliere secondo il proprio criterio individuale quale tra queste possibilità adotterà e farà sua » [2, 136].

La modernità è un mutamento nella struttura stessa della vita umana nel mondo: la credenza tradizionale non è più vigente come credenza collettiva. Dunque, il singolo si trova a non saper che fare. Ora, la vigenza di un'idea non significa che essa è per me indiscutibile, ma semplicemente che

è l'evidenza da cui parto, quindi qualcosa che non metto neppure in discussione, perché in una certa misura non mi rendo neppure conto di esservi dentro. Quando la tradizione non è più vigente, il singolo non ha più un repertorio di idee sue, che ritiene sicuramente valido, e piuttosto vive nella perplessità. Siccome deve pur vivere, e per vivere ha bisogno di idee affidabili, deve *farsi* delle idee. Non sapendo che fare, *pensa*, ed è possibile che il suo pensiero giunga alla conclusione che *era meglio prima*. Questo «prima» -che naturalmente è la sua visione personale del passato- diventa «la tradizione», da *difendere contro* la modernità, contro *l'adesso*, consistente in un mondo diverso, oggettivamente diverso. Naturalmente se paragoniamo in termini storiografici la realtà della fase tradizionale con l'immagine che se ne fa il tradizionalista, scopriamo delle differenze abissali. Volente o nolente, il tradizionalista opera dopo che il mondo è cambiato, vede gli esiti del cambiamento e dispone del senno di poi; sa che la fase tradizionale non era perfetta, perché nessuna fase storica lo è, vede le imperfezioni come radice del presente moderno, quindi perfeziona lui, teoreticamente, la fase tradizionale, depurandola di quegli elementi in cui riconosce il germe della modernità. È ovvio che la tradizione descritta dai tradizionalisti non sia mai esistita: è un'astrazione, un modello teorico che *si suppone* essere lo stesso che ispirava la vita nella fase storica tradizionale concreta. Il tradizionalista che mira al medioevo, se prende a modello san Tommaso, non riterrà tradizionali Ockam né il nominalismo; e lasciamo perdere che si scontra con un altro tradizionalista per cui Ockam va bene e san Tommaso no: il fatto è che entrambi immaginano una tradizione utopica, l'uno senza Ockam, l'altro senza Tommaso. Ma il medioevo non ha niente in comune con queste utopie astratte. Il tradizionalista elabora una tradizione categorica e non storica, e naturalmente la scrive con Maiuscola. Questo processo di ideologizzazione della tradizione avviene perché il tradizionalista vive quando la tradizione stessa non è più vigente. Ossia: *prima* di elaborare una tesi definibile «tradizionalismo», quest'uomo ha dovuto porsi il problema dei valori a cui affidare la sua esistenza, rispondendo che questi valori erano quelli «tradizionali secondo lui». Non c'è continuità tra la tradizione e la teoria tradizionalista, qualunque essa sia: c'è invece uno iato nel quale un uomo concreto, non sapendo a quali idee attenersi, trasforma l'intera tradizione in problema e la rielabora come tesi formale. Che egli risolva il problema del «che fare» in senso tradizionalista, deriva dal fatto che quest'uomo è *oggettivamente in una condizione moderna di perdita della vigenza, è un uomo moderno che non vive più nella tradizione*. Il mondo e la struttura della vita che producono il tradizionalismo sono dunque quanto di più squisitamente moderno si possa immaginare. De Maistre e Comte sono contrapposti, ma non tanto come si crede, e soprattutto sono contrapposti *dentro* la modernità; sono due modi di essere moderni. Nella fase moderna l'uomo cerca di arrivare a nuove certezze, usando come strumento di indagine la ragione: non tanto per dedurre da principi dati, quanto piuttosto per cercare i principi. Dato che la ricerca è formalmente libera, uomini diversi hanno ritenuto di aver scoperto principi diversi. Erano principi che servivano per vivere, non per passare il tempo: nulla di strano che si siano contrapposti in modo furioso, visto che era in ballo il senso da dare alla propria esistenza. Orbene, il primo elemento che caratterizza il nostro presente è che noi *diffidiamo della ragione*, l'abbiamo messa in dubbio, e abbiamo scoperto che non garantisce alcuna certezza. Un ragionamento è un'ipotesi, e dunque due ragionamenti che partono da principi diversi sono entrambi ipotetici. Ma più ancora, un ragionamento è anzitutto un'ipotesi sul valore del ragionare: non siamo più disposti a credere che la struttura del ragionamento e la struttura del reale coincidano. Per quel che ne sappiamo, nulla garantisce che la verità non sia quella espressa da un discorso del tutto antirazionale, quale lo si può trovare nello Zen. Allora, in primo luogo non siamo più immersi nella credenza nella ragione; in secondo luogo, e come ovvio sviluppo, abbiamo *appiattito* davanti a noi tutte le posizioni culturali, tutte le filosofie o le visioni del mondo: sono tutte qui, quelle passate e quelle odierne, sono tutte *contemporaneamente* disponibili, ma in via di principio ci si presentano tutte con lo stesso valore, con lo stesso grado di *probabilità*. In questo senso, l'uomo post-moderno è *l'uomo della contemporaneità, un uomo contemporaneo*. Sa, con un sapere che si ritrova dentro, che sente, che esiste *una parte* di verità in un testo di santa Teresa, di Marx, dello Zen e chi più ne ha più ne metta. Però *sa* anche che nessuno di quei testi può esser preso per vangelo, nemmeno il Vangelo, perché può darsi che il nostro testo contenga errori, o può darsi che sia sbagliata la nostra interpretazione, e d'altronde tutte le interpretazioni hanno un minimo di verità, e chi mai siamo noi cristiani cattolici (ad esempio) per pensare che un grande teologo protestante e un grande teologo

ortodosso siano degli imbecilli? Noi siamo in questo guazzabuglio, comunemente chiamato *relativismo*. Non si tratta del relativismo come teoria formale, come esplicita posizione filosofica, che sarebbe una tra le tante cose di cui diciamo che ha un fondo di verità, ma non tutta la verità. Neppure si tratta di un relativismo pratico, uno scetticismo o un disinteresse. Piuttosto lo definirei un *relativismo obbligato*. Parlo sempre a livello di vigenza sociale. Sul piano personale probabilmente, le persone relativiste sono poche e ognuno ha i suoi valori. Ma questo è il punto: sono i valori suoi, diversi dai miei, quelli in cui crede lui, non io, e che non sono convincenti né costringenti per me, che d'altra parte non ho argomenti tali da convincere irrimediabilmente lui. Non esiste una credenza vigente su un metodo su un modo di dimostrare le proprie argomentazioni, e questo mi sembra un carattere assolutamente originale del nostro tempo. Probabilmente mai come oggi le singole persone si sono poste il problema di come vivere e mai come oggi hanno cercato delle soluzioni: da questo punto di vista, la nostra è un'epoca di troppe certezze, ma si tratta di certezze personali. C'è un mondo complessivamente nichilista, ma al cui interno vivono persone che quasi mai sono tali. Viviamo in un vuoto di credenze vigenti e non sappiamo come tornare ad averle. Senza un metodo, non possiamo organizzare i dati, gerarchizzarli; di conseguenza, tutte le culture ci sono di fronte contemporaneamente, ma appiattite allo stesso livello. Questo è l'aspetto «obbligato» del relativismo come elemento strutturale del nostro mondo: una caratteristica completamente assente dal mondo della modernità. Questo vuoto o nulla sul piano delle credenze è ciò che comunemente si chiama *nichilismo*. Non esistendo criterio vigente, ognuno sceglie a modo suo, con le sue serie e rispettabili motivazioni personali, ma in un contesto globale di relativismo obbligato, talché ben difficilmente abbiamo qualcosa da opporre all'avversario che la pensi in modo diverso da noi. La contemporaneità -o se si vuole l'età del nichilismo- è caratterizzata dal fatto che non vi esiste un'immagine *vigente* del «mondo», non c'è veramente un mondo *comune*. Vale a dire che non c'è *mondo*, il nichilismo è un mondo senza mondo, senza struttura, senza configurazione univoca. Ma questo *riguarda il livello della credenza collettiva vigente*, e non certo il livello della singola persona, dove un mondo organico esiste e gode di ottima salute. O quantomeno, il fatto che non esista un mondo unitario socialmente vigente non significa che il singolo sia per forza un uomo disintegrato, scisso e privo di valori. Nichilismo, o mondo senza univocità, significa semplicemente che il tuo mondo e il mio sono due mondi diversi, inarticolati, pur potendo noi essere due bravissime persone, per nulla nichiliste nella nostra rispettiva vita personale. I teorici della condanna del nichilismo, che guardavano da lontano, hanno colto il carattere amorale, relativista e disorganico del mondo *collettivo*, cioè l'assenza di norme *vigenti*, e l'hanno considerata come una pura e semplice assenza di norme. Con ciò hanno trascurato il potenziale enorme della moralità delle singole persone, non hanno tenuto conto della rivendicazione operata dallo stesso Nietzsche dei valori immanenti alla vita, e non hanno dato alcuna rilevanza teoretica alla miriade di «micromondi» che convivono nella modernità. Hanno visto l'assenza di *un* senso della vita, senza pensare alla ricchezza della *pluralità* dei sensi della vita, cioè di tante vite, ognuna significativa, ognuna chiamata ad autodeterminarsi nella ricerca della propria autenticità, e in una condizione di libertà. Non solo libertà dalla tradizione, ma anche libertà dal razionalismo. La contemporaneità delle culture, che certamente obbliga al discernimento e pone il problema del criterio di discriminazione, ha un risvolto positivo innegabile nella libertà di scegliere la propria vita, seguendo le istanze della propria autenticità. Sotto la tirannia della ragione non si è veramente liberi di scegliere, proprio perché sceglie la ragione, che è una e impersonale, valida per tutti, a prescindere dal sentire soggettivo. Senza la ragione ad imporre necessariamente, la scelta è compiuta dalla persona: non in maniera fatalmente irrazionale, ma dalla persona che ha la ragione come un *ingrediente* costitutivo del suo essere. E che si vuole di più? Certamente, questo comporta una pluralità che, *vista dall'esterno e paragonata a una situazione diversa, anche se in buona misura ricostruita a tavolino*, appare disorganica e caotica, caratterizzata dall'assenza di norme. Ma questa è un'illusione ottica dovuta alla distanza.

3. La dimenticanza

Nell'ordinamento giuridico europeo, e più in generale occidentale, o moderno, siamo abituati a ragionare con due modi di concepire l'interesse: c'è l'interesse *pubblico* e c'è l'interesse *privato*; e in

fondo il problema politico essenziale sta nella definizione dell'estensione e delle competenze dell'uno e dell'altro. È completamente assente quello che, tanto per dargli un nome, si può chiamare interesse *comunitario*. Facciamo un esempio di questo terzo tipo di interesse. In Italia esiste da secoli una consistente comunità ebraica, che conserva una cultura, una tradizione, diversa da quella maggioritaria. Un ebreo ha naturalmente interesse a praticare la sua religione in una sinagoga. Ora, questo interesse non è soltanto privato, perché lo condivide con tutti i suoi correligionari; ma non è nemmeno un interesse generale dello stato -per lo meno in forma immediata. La Costituzione riconosce a chiunque la libertà religiosa, il che significa che essere ebreo, o cattolico o ortodosso o mussulmano, non rappresenta un problema politico. Ora, l'interesse per la sinagoga riguarda una parte della popolazione, e questa *parte* della popolazione è, in un modo peculiare, una parte della società. Gli ebrei sono una parte della società in modo diverso da come lo sono, ad esempio, i professori universitari. Per esempio, come professore universitario io ho un interesse al rinnovo del mio contratto di lavoro e, magari, a un aumento di stipendio. È un interesse che, con terminologia corrente, potremmo definire corporativo: mi accomuna a tutti i miei colleghi, indipendentemente dalla loro razza o religione. In questo senso, siamo una parte della società, raggruppata in base alla sua funzione sociale, al ruolo che svolge nella vita del corpo sociale complessivo, ruolo che va sotto l'interesse generale o pubblico: non tanto perché l'università è pubblica (potrebbe non esserlo), quanto perché è di pubblico interesse che esista un organo chiamato Università e che funzioni armonicamente integrato col tutto sociale. Questa parte, selezionata non in base a *chi siamo* noi docenti, ma in base a *ciò che facciamo*, costituisce un soggetto sociale: ad esempio, un sindacato. Invece, l'interesse alla sinagoga raggruppa gli ebrei in un modo completamente diverso: non in base a ciò che fanno, alla loro funzione nel tutto sociale, ma in base a chi sono: un avvocato ebreo e un impiegato ebreo fanno cose diverse, non hanno quasi alcun interesse sindacale in comune, ma sono entrambi ebrei e necessitano entrambi della sinagoga. Questo essere ebrei significa essere una parte della società, ma, come dicevo, una parte formata raggruppando i suoi membri in un modo peculiare e diverso da quello con cui si costituisce il partito, o il sindacato o l'associazione. Riservo a questo modo di essere parte della società il termine *comunità* e dico che essa ha interessi *comunitari* qualitativamente diversi da quelli privati, generali o corporativi. È facile constatare che siamo di fronte alle due strutture evidenziate da Ortega: i nuclei etnici presenti nell'incorporazione, e i «mondi» sociali che si producono all'interno della nazione, per via del suo funzionamento e della sua organizzazione. Orbene, queste parti sono, nel loro rispettivo modo, dei *soggetti sociali*. Ciascuno di questi soggetti ha degli interessi, ma non tutti hanno la possibilità istituzionale di esprimere la loro voce. Nel caso delle comunità etniche, queste sono ascoltate di fatto, quando chiedono il rispetto dei loro diritti, ma non hanno una via istituzionale che obblighi ad ascoltarle di diritto. La sensibilità moderna può facilmente riconoscere che i loro interessi sono dei *diritti*; tuttavia, il diritto moderno ha avuto una difficoltà estrema a rispettare questi diritti comunitari: essendo fondato sulla nozione teorica di *individuo*, non poteva che riconoscerli in astratto; fare di più avrebbe rappresentato un corto circuito per la teoria democratica, pensata in assenza di questo problema della convivenza tra le culture. L'individuo è il soggetto che ha la comoda qualità di poter essere chiunque: è l'uomo concreto, preso in astratto. Siccome non esiste nessuna seria ragione per proibire a una persona di credere in un dio, diciamo che l'individuo ha il diritto alla libertà religiosa; e questo individuo può essere chiunque: Tizio che è cattolico o Caio che è ebreo; lo stato non entra nella questione se non in quanto garante della tutela di questo diritto individuale. Questa impostazione si ritrova nel modello statunitense. Accantoniamo il razzismo pratico di buona parte della società americana e soffermiamoci sul suo diritto, sul suo ideale: appare evidente che i fattori razziali non pregiudicano i diritti politici e credere in un dio che ha una certa forma non ha importanza ai fini dell'assunzione di una carica pubblica. In linea generale lo stato non dovrebbe occuparsi delle credenze private: *così facendo, di fatto, molti elementi della cultura etnica, dell'identità tradizionale di una persona, sono ridotti a fatto privato, cessano di essere una fede comunitaria, o un elemento di aggregazione sociale.*

La concezione americana, astratta, individuale, si rivela erronea: la riduzione dell'etnia, della tradizione culturale, a fatto privato non si può realizzare. Una cultura non è soltanto un complesso di usi folclorici, che possiamo separare dalla nostra vita pratica civile, ma è una concezione globale

della vita e una forma di sensibilità che agiscono in ogni persona concreta come schemi di riferimento, ogni qual volta si debba prendere una decisione o reagire a un qualunque frangente. Nel modello individualista, ridotti gli elementi etnici a fattori personali, si decide a maggioranza. E qui avviene il corto circuito: di fatto, ogni decisione si alimenta della cultura di chi decide e dunque la decisione di maggioranza poggia sulla cultura della maggioranza. Se questa cultura della maggioranza è la cultura dell'etnia maggioritaria (come in Ruanda tra gli Utu e i Tutsi), il sistema risulta democraticamente oppressivo dell'etnia minoritaria. Di fronte a una decisione che ha un carattere etnico, il criterio di maggioranza non è più valido, perché diventerebbe uno strumento per impostare un *etnocentrismo*. E in fondo noi europei occidentali, laici e illuministi, ragioniamo sulla questione delle etnie come se noi stessi non fossimo un'etnia, come se le etnie fossero solo quelle degli altri, gli ebrei, gli arabi, e avessimo il problema di *tollerarle*. Qualche anno fa, in una scuola pubblica francese, divenne un grave problema politico di dimensione nazionale l'abbigliamento delle allieve: a norma di regolamento, le allieve non potevano indossare il *chador*, per la ragione evidente che, quando era stato fatto il regolamento, non esisteva la più remota possibilità di pensare a un allieva per cui indossare il *chador* è una questione di enorme importanza. Quel regolamento, per quanto si possa discutere, era perfettamente democratico e mirava a trascrivere un comportamento *normale* a cui gli allievi dovevano attenersi; aveva presente l'allievo ideale pensato da una comunità, e quindi riflettente il modo di pensare della comunità stessa, la sua concezione della normalità, le sue norme. Ora, ciò che caratterizza l'incontro tra le culture è proprio la constatazione della differenza nella concezione della normalità: per l'arabo, non solo è normale, ma può essere anche doveroso portare il *chador*; e con perfetta specularità, non comprende le impiegate occidentali di una linea aerea operante in Iran, che non ritengono di essere obbligate a vestirsi con un buffo velo sulla testa. Se riteniamo legittima la pretesa delle studentesse mussulmane di non essere costrette a vestire in modo per loro inaccettabile, dobbiamo ammettere che su una questione pubblica, che regola una scuola pubblica, il semplice criterio di maggioranza, per prendere decisioni legittime, non è più adeguato: è evidente che la maggioranza, in questo caso, potrebbe avere una connotazione etnica, e se imponesse un vestito particolare alle studentesse arabe commetterebbe un atto che, alla stessa sensibilità democratica, appare giustamente come razzista. Ciò che stiamo scoprendo è che, in un'ottica individualista, il criterio di maggioranza numerica porta alla formazione di decisioni che solo in apparenza non sono qualificate etnicamente. Dunque, questo tipo di decisioni impone all'esponente di un'etnia minoritaria un aut-aut: o ridurre la sua identità culturale a fatto privato, fin quasi a prescindere nella vita pratica (è ciò che negli Stati Uniti si chiamerebbe integrazione), oppure difendere la sua cultura ponendosi nell'ottica di un confronto con l'etnia dominante. Detto in altri termini, il problema mostra come il nostro modo di concepire lo stato, come entità laica e non connessa a una razza, è stato incompleto e ha funzionato finché la dialettica politica si è mantenuta solo all'interno della nostra razza. Ora, in presenza di altre razze nello stesso spazio sociale, si tratta di spingere a fondo la laicità dello stato, non costringendo ogni razza a dissolversi in una tipologia generica, dove la tradizione e l'identità culturale non esistono più, ma separando ulteriormente lo stato dalle caratterizzazioni etniche che ha recepito. E questo è possibile solo riconoscendo la pluralità dei soggetti razziali: i diritti comunitari. C'è nella modernità europea un vuoto, un'incompletezza che è forse la radice culturale di un fenomeno odierno solo apparentemente paradossale: la frequenza con cui etnie che vivevano in uno stesso spazio statale si separano, con o senza guerre cruente, preferendo ciascuna di esse costituirsi in uno stato a sé, che viva per conto suo, senza render conto a nessuno delle sue scelte. Dato che la modernità ha cercato di prescindere dalle culture tradizionali, e anzi le ha combattute, questa soluzione non è incomprensibile, anche se non si può definirla valida. Ma per risolvere il problema dei diritti comunitari, lo stato etnico non serve, per la semplice ragione che distrugge le comunità. Lo stato etnico è una forma di vita in cui c'è perfetta solidarietà tra le forme politiche, l'assetto e la ripartizione del potere e la razza dei cittadini. Tuttavia, si noti bene che questo stato dovrà pur affrontare questioni per le quali l'appartenenza all'una o all'altra tradizione non ha alcuna influenza: per esempio, dovrà far funzionare i treni o il sistema della previdenza. Ci sono cioè questioni politiche in cui l'etnicità non serve a nulla. Supponiamo che, per ragioni di lavoro, alcuni esponenti di una certa etnia si spostino in uno stato etnico, controllato da un'altra etnia. Questo stato etnico può reagire in tre modi:

- a) li caccia via: pertanto lo stato etnico si trasforma in stato isolato;
- b) li accetta come cittadini di serie B: pertanto lo stato etnico si trasforma in stato di *apartheid*;
- c) li accetta come cittadini a pieno titolo: pertanto lo stato etnico si suicida.

Il terzo caso ci riporta formalmente al modello americano, cioè a uno stato che illusoriamente prescinde dai caratteri etnici, non ritenendoli di sua competenza, in quanto elementi della vita privata. Però non può realizzare una vita pubblica totalmente priva di connotazione etnica, e di fatto impone al membro di un'etnia minoritaria la rinuncia alla sua identità. Nei primi due casi, invece, si verifica ciò che chiamavo corto circuito. In effetti, in entrambi i casi, la legittimazione del potere pubblico è data dal carattere razziale dello stato. Ma si noti bene che questa idea -che la legittimazione del potere pubblico sia data dal carattere razziale dello stato- ora è un principio giuridico, e non più una semplice affermazione vagamente filosofica. Che sia un principio giuridico discutibile, non cambia minimamente la questione: è un'affermazione che riguarda il diritto costituzionale, il diritto pubblico, la politica. Ora io, come membro di questa razza che si è strutturata in stato etnico, potrei semplicemente obiettare che l'appartenenza alla mia etnia mi impone una lingua, un colore della pelle, un posto in cui sono nato -tutte cose che non ho potuto scegliere e che mi sono ritrovato addosso per il semplice fatto di nascere-, ma non mi impone di accettare necessariamente un principio giuridico qualunque. Un principio giuridico, qualunque cosa dica, non è ascrivito alla razza al modo del colore della pelle, ma appartiene al novero delle cose discutibili indipendentemente dalla razza. Dunque io, membro di questo stato etnico, potrei tranquillamente obiettare che è assurdo legittimare il potere in base a fattori razziali. A questa mia obiezione il potere può rispondere in due modi: mandandomi in galera o riconoscendo il mio diritto di dissenso. Nel primo caso risulta evidente che lo stato etnico, per difendere se stesso, opprime la sua stessa razza, costringe la razza che lo ha costituito a vivere non secondo la sua volontà, ma secondo le forme fissate una volta per tutte nel carattere e nella struttura dello stato: lo stato subordina a sé la società e non le consente più di criticarlo. La società, che voleva essere padrona dello stato, ora si ritrova schiava, prigioniera di una struttura che non accetta più di prendere le direttive da lei. Invece, nel secondo caso, il riconoscimento del mio *diritto* di dissenso contraddice il carattere razziale del fondamento dello stato e avvia il ritorno alla situazione già vista parlando dell'esempio statunitense. Cioè, in via di principio, e ragionando su tempi lunghi, che sono i tempi della vita sociale, lo stato razziale non è una soluzione, ma una tragedia: o uccide l'etnia, o la isola - e la conduce alla fine che sempre si fa nell'isolamento: basti guardare alle popolazioni cosiddette primitive- o semplicemente viene buttato dopo un po', e si scopre che ha rappresentato una tragica perdita di tempo. Come si diceva, la soluzione individualista e quella razzista hanno ignorato i diritti comunitari. Può darsi che questa espressione sia sembrata vaga, e in effetti mirava più a nascondere che a determinare. Per precisarla possiamo dire che essa faceva allusione al fatto più normale nella storia politica europea, cifrato nella parola latina *forum*, riferita a una realtà giuridica di cui in Italia sembra essersi perduta la memoria. *Forum* è autonomia, capacità di darsi leggi proprie. Ma il soggetto di questa autonomia non è lo stato né il singolo, bensì la comunità, un settore della società civile, che vive dentro la società civile, con caratteristiche peculiari di cui lo stato tiene conto nel modellarsi. Si tratta di una autonomia del tutto ovvia, se pensiamo allo stato come a una struttura della società, creata dalla società e posta al suo servizio. Storicamente, l'ampiezza di questa autonomia è pattuita dalla comunità con il resto della società, rappresentata dal governo centrale, inteso come funzione non solo di amministrazione, ma anche di equilibrio, di mediazione, di articolazione della convivenza. Questa autonomia aveva tre caratteristiche interessanti ai nostri fini:

- a) era un sottosistema di leggi, che prendeva in considerazione le particolarità di un soggetto sociale (ad esempio i cristiani nella Spagna occupata dagli arabi o gli arabi nella Spagna riconquistata dai cristiani);
- b) era un sottosistema dinamico, dotato di sue magistrature e capace di evolvere;
- c) era un sottosistema che lo stato si impegnava a rispettare, pertanto limitava realmente il potere centrale o pubblico [4].

Però, questa limitazione non annullava l'ambito del pubblico o generale: non annullava la politica né il diritto dell'individuo in quanto tale. Semplicemente, ripartiva gli interessi in tre categorie, anziché in due, come abbiamo visto. Potremmo definirlo come uno stato democratico che non si regge sul concetto di individuo ma su quello di *soggetti sociali*. Mentre per definizione tutti gli individui sono uguali, e sono astratti, i soggetti sociali sono diversi e concreti. L'idea di individuo porta a definizioni in negativo della libertà: individui sono gli uomini in quanto prescindiamo da chi sono concretamente e definiamo in astratto tutto ciò che possono fare; si stabilisce allora una cornice comune, un ambito legittimo, in cui ognuno può scegliere cosa fare; da qui la definizione della libertà come possibilità di fare quello che non danneggia l'altro. Quando passiamo al concetto di soggetto sociale, questa definizione si rivela incompleta. Evidentemente, in prima battuta, soggetto sociale è qualunque persona, ed è evidente che esistono diritti di cui godono tutte le persone, nessuna esclusa, per il loro puro e semplice esistere: è ciò a cui alludevo, dicendo che non c'è relazione tra l'appartenenza etnica e il problema del funzionamento dei treni o della previdenza. Si tratta dei diritti democratici, intesi nel senso moderno del diritto di cittadinanza, ai quali non occorre togliere niente: piuttosto bisogna aggiungere qualcosa e fare in modo che diventi effettivo ciò che finora è stato riconosciuto solo sulla carta. I lavoratori in quanto tali, per esempio, costituiscono un sindacato: è per noi ovvio che il sindacato come tale sia qualcosa di più della somma dei suoi iscritti, cioè il sindacato, come istituto, ha dei diritti che il singolo iscritto non ha: per esempio, proclamare uno sciopero, o essere tutelato dal comportamento antisindacale. Possiamo allora dire che, nella nostra prassi, il sindacato è un soggetto sociale o politico. Ebbene, sostengo che anche le etnie debbano essere soggetti sociali e politici. Come dicevo, *in uno* dei suoi aspetti lo stato è un sistema di autonomie. Ciò vuol dire che *in un altro* aspetto è diritto pubblico o comune. C'è una relazione tra diritto pubblico e privato: il diritto pubblico sancisce il diritto individuale alla libertà religiosa, e lo tutela. Ebbene, il modo in cui il singolo esercita questo diritto determina la nascita -nascita giuridica, beninteso- di un soggetto sociale o soggetto politico che è la comunità religiosa. Con un altro esempio: il diritto pubblico definisce qual è la lingua nazionale, ovvero ufficiale dello stato, e sancisce il diritto individuale all'uso delle lingue locali o regionali, ma l'esercizio individuale di questo diritto determina situazioni di bilinguismo e fa nascere giuridicamente, come soggetto politico, la comunità linguistica. La comunità linguistica o quella religiosa non sono astrazioni, ma realtà presenti nel corpo sociale, sono *sottosistemi* all'interno del corpo sociale totale, e non si può considerarli un fenomeno di libera associazione: questo almeno non può farlo lo stato se riteniamo che esso debba essere al servizio della società. La società vive producendo associazioni, è un organismo la cui vita stessa consiste nel dare luogo a strutture di ogni genere. Come strutture, la comunità religiosa o quella linguistica hanno interessi e necessità da cui dipende la loro stessa sopravvivenza. Che una lingua regionale sopravviva implica possibilità di insegnare questa lingua, di pubblicare in essa, di usarla nelle emittenti locali, ecc. Questo stesso schema può essere applicato a qualunque elemento di una tradizione culturale: sempre dovremo riconoscere che essa si articola socialmente attraverso l'organizzazione di un gruppo di cittadini, di una parte della popolazione, in soggetto sociale che ha caratteristiche proprie e che chiede di poter esistere dentro il corpo complessivo. Io non voglio sostenere che lo stato debba farsi carico di questi elementi e che debba in qualche modo finanziarli: non entro minimamente in questo problema. Sostengo che lo stato deve riconoscerli e deve intervenire come mediatore o interlocutore nella definizione della loro autonomia, del loro *forum*. Qualche anno fa vi fu a Firenze un conflitto tra l'amministrazione comunale e gli ambulanti immigrati dal terzo mondo. Ebbene, nel più totale abbandono della democrazia formale, gli amministratori della città intavolarono una trattativa con i rappresentanti della comunità degli immigrati, che la comunità stessa aveva eletto con procedure sue, magari inventate lì per lì e il cui *potere di rappresentanza* poteva essere formalmente contestato. Al tavolo della trattativa sedevano due rappresentanti che erano tali a diverso titolo. Ciò che propongo è di trovare il modo formale per rendere normale questa trattativa anomala, per farne non la via d'uscita eccezionale in una situazione di ordine pubblico perturbato, ma la via istituzionale del dialogo tra culture. Si tratta di trovare la forma giuridica per cui le etnie vengono riconosciute come soggetto sociale e politico e dialogano sul reciproco *modus vivendi* in uno spazio sociale comune. In questo modo, manteniamo fermo il criterio della laicità dello stato, che anzi

applichiamo in modo più rigoroso, privando lo stato stesso dei caratteri etnici non immediatamente apparenti, ma recepiti dalla cultura dominante. Nello stesso tempo, la laicizzazione dello stato non va a scapito del senso morale, del sentimento anche religioso delle culture, ma è semplicemente la creazione, o la riscoperta, di uno strumento che permetta a ciascuna di coesistere con le altre. È qualcosa di più, e non qualcosa di meno, del concetto illuminista di *tolleranza*. La convivenza tra popoli e culture mette in questione la concezione astratta, o forse limitata, della sovranità nello stato moderno. Non basta dire che ogni cittadino è sovrano, nel suo ambito; occorre aggiungere che, nel loro ambito, sono sovrane anche le culture, le tradizioni, i popoli, e quindi si ha bisogno di uno stato, di un assetto in cui la sovranità sia equamente ripartita tra i cittadini come tali, gli individui della tradizione democratica, e le strutture sociali -siano esse di tipo *corporativo* o di tipo etnico- e il governo centrale. Uno degli equivoci di cui maggiormente si sente oggi il peso, soprattutto nell'aberrazione della pulizia etnica o dei fondamentalismi, è proprio questa mancanza di sovranità. Come il singolo è libero, nel suo ambito, di determinare chi *sarà*, quindi anche di poter cambiare nel futuro il suo modo di essere, così le culture debbono avere, nel loro ambito, la sovranità per decidere quale forma di vita adottare. L'idea statica delle culture, l'idea che il profilo, la figura di un popolo sia fissa e definita e che non possa cambiare, l'idea che il modo di essere sinteticamente indicato nelle parole arabo o ebreo o serbo, croata o italiano, sia già fissato, è completamente sbagliata e rappresenta la morte stessa delle culture. Ogni tradizione culturale è un prodotto; non è un elemento esistente in natura come il ferro, né qualcosa che nasce da sé, automaticamente, come un albero, ma è un prodotto umano, è il frutto di scelte e di creatività umana. Le culture sono qualcosa, perché *sono giunte a esserlo*; dunque, debbono avere la sovranità per decidere cosa vorranno giungere ad essere in futuro, se avranno voglia di cambiare.

4. Stato razzista e massificazione

Rispetto al passato, il nostro tempo gode di un aumento favoloso delle possibilità. Avendo tante potenzialità da non poterle attuare tutte nello spazio di una vita, bisogna *decidere* cosa fare e cosa no. L'intero futuro del mondo dipende dalla decisione umana (parlando *quoad nos*, naturalmente; lasciamo da parte ogni considerazione teologica). Come scrive Ortega nella *Rebelión de las masas*:

«La vita, che è anzitutto ciò che possiamo essere, vita possibile, è anche, proprio per questo, decidere tra le possibilità ciò che effettivamente saremo. Circostanza e decisione sono i due elementi radicali di cui si compone la vita. La circostanza -le possibilità- è ciò che della nostra vita ci viene dato e imposto. Costituisce ciò che chiamiamo mondo. La vita non sceglie il suo mondo, ma anzi vivere è trovarsi, intanto, in un mondo determinato e non permutabile: in questo di ora. Il nostro mondo è la dimensione di fatalità che integra la nostra vita. Ma questa fatalità vitale non assomiglia a quella meccanica. Non siamo scagliati nell'esistenza come un proiettile di fucile la cui traiettoria è assolutamente predeterminata. La fatalità in cui cadiamo quando cadiamo in questo mondo -il mondo è sempre questo, questo di ora- consiste nell'esatto contrario. Invece d'imporci una traiettoria, ce ne impone varie e, di conseguenza, ci obbliga... a scegliere. Condizione sorprendente quella della nostra vita! Vivere è sentirsi fatalmente obbligato a esercitare la libertà, a decidere ciò che saremo in questo mondo [...]. Dunque è falso dire che nella vita "decidono le circostanze". Al contrario: le circostanze sono il dilemma, sempre nuovo, davanti al quale dobbiamo deciderci. Ma chi decide è il nostro carattere. Tutto questo vale anche per la vita collettiva. Anche in essa c'è anzitutto un orizzonte di possibilità, poi una risoluzione che sceglie e decide il modo effettivo dell'esistenza collettiva. Questa risoluzione emana dal carattere della società, ovvero, ed è la stessa cosa, dal tipo d'uomo in essa dominante. Nel nostro tempo domina l'uomo-massa: è lui a decidere» [3, 77].

Esiste una continuità tra la concezione multi-etnica di Ortega e la sua visione personalista, e forse quest'ultima rappresenta un nuovo livello in cui affrontare i temi della convivenza. Nella *Rebelión de las masas*, per chiarire la natura dello stato Ortega riprende le analisi di *España invertebrada*, sviluppando l'idea che la sua origine stia in un grande progetto di convivenza e, quindi, in una volontà di convivere. La parola *stato* significa, da una parte, che le forze storiche agenti in una

situazione hanno trovato un equilibrio in una convivenza stabilizzata; dall'altra, che l'aspetto statico di questo equilibrio sottintende quel dinamismo che lo ha prodotto e lo sostiene. Lo stato non è un frutto della natura, che l'uomo si ritrova in dotazione, come possono esserlo altre strutture sociali sul tipo dell'orda o della tribù. Al contrario, ha inizio nel momento in cui l'uomo cerca di evadere dalle strutture sociali in cui si trova inserito per nascita o per un altro principio *naturale*: il sangue, la lingua, ecc. In origine, per Ortega, lo stato «consiste nella mescolanza di sanguini e di lingue. È il superamento di ogni società naturale. È meticcio e plurilingue» [3, 169]. Lo stato -si diceva- è l'unità giuridica, non necessariamente centralista, tra alcune collettività preesistenti; vale a dire che è il movimento che supera (ma non annulla) tali collettività. Non è la loro identità a venir meno, ma il loro carattere di chiusura e impermeabilità, per realizzare una convivenza più vasta, mai realizzata prima. «Perciò è un'autentica creazione. Lo Stato comincia con l'essere un'opera di immaginazione assoluta. L'immaginazione è il potere liberatore dell'uomo.

La vita civile è l'esatto contrario di una convivenza spontanea:

«Lo Stato è anzitutto un progetto di fare e un programma di collaborazione. Si chiamano le genti perché insieme facciano qualcosa. Lo Stato non è consanguineità, né unità linguistica, né unità territoriale, né contiguità di abitazione. Non è niente di materiale, inerte, dato e limitato. È un puro dinamismo -la volontà di fare qualcosa in comune- e grazie a questo l'idea statale non è limitata in termini fisici» [3, 176-177].

Ciò che a un certo momento della storia sembra in grado di poter definire la nazione, non rappresenta più una spiegazione esauriente se si analizza un momento successivo.

«Lo Stato è sempre, qualunque ne sia la forma -primitiva, antica, medievale o moderna-, l'invito che un gruppo di uomini rivolge ad altri gruppi umani per compiere insieme un'impresa. Questa impresa, quali ne siano gli intermediari, consiste in fondo nell'organizzare un certo tipo di vita comune. Stato e progetto di vita, programma di azione [quehacer] o condotta umana, sono termini inseparabili. I differenti tipi di Stato nascono dai modi con cui il gruppo che avvia l'impresa stabilirà la collaborazione con gli altri » [3, 183]. «La capacità di fusione è illimitata. Non solo di un popolo con un altro ma, cosa ancor più caratteristica dello Stato nazionale, la fusione di tutte le classi sociali all'interno di ogni corpo politico. Man mano che cresce la nazione, territorialmente ed etnicamente, si fa più unita la collaborazione interna. Lo Stato nazionale è democratico nella sua stessa radice, in un senso più decisivo di tutte le differenze nelle forme di governo» [3, 184-185].

Lo stato nazionale moderno, per Ortega, deve essere sostituito in due direzioni: in senso sovranazionale, con la creazione di un'unità statale europea, e in senso interno, sostituendo al centralismo la federazione e la strutturazione di autonomie articolate organicamente tra loro. Lo stato inteso come totalità che annulla lo spazio autonomo della società è visto come il maggior pericolo per l'Europa: *«Questo è il maggior pericolo che oggi minaccia la civiltà: la statalizzazione della vita, l'interventismo dello Stato, l'assorbimento di ogni spontaneità sociale ad opera dello Stato; cioè l'annullamento della spontaneità storica che in definitiva sostiene, nutre e spinge i destini umani» [3, 138].*

5. Oltre il razionalismo: verso una società personalista e multiculturale

Vi sono due caposaldi nella visione razionalista: il primo, che tutti i movimenti e i mutamenti del reale avvengono in conformità con leggi razionali, e sono formulabili attraverso concetti capaci di renderli prevedibili; il secondo, che questa traduzione in termini concettuali può essere applicata anche alla vita personale, alla convivenza, alla progettazione dello sviluppo, insomma a ciò che è umano e storico. Di fatto, il razionalismo ha tentato di prescindere dall'irrazionale umano, come se si trattasse una cosa indegna, da combattere, da porre di fronte alla scelta obbligata tra razionalizzazione o sanzione sociale. Nei secoli della modernità razionalista l'uomo ha fatto

violenza su se stesso, o ha fatto in modo che lo si credesse, spacciando questo sacrificio iniziatico come la conquista di una superiore forma di esistenza, finalmente libera, finalmente civile, finalmente illuminata, anche se momentaneamente olezzante di rifiuti industriali. È la vita *more geometrico*, una vita che tutto può essere tranne che libera, perché la ragione non è libera, né lo sarà mai: è *obbligata* a rispettare le regole della logica, e a dire che, dati certi presupposti o principi, la via più breve tra due punti è una linea retta. Applicata all'uomo, questa logica è distruttiva, e la realtà sta lì a dimostrarlo. È che irrazionale non è soltanto il caos delle passioni e delle emozioni incontrollate, delle ebbrezze nevrotiche; irrazionale è anche l'amore, e la bellezza, il gioco, la festa, la solidarietà, la vocazione verso un tipo di vita in luogo di un altro, e la stupida sensazione che, se proprio si deve lavorare, sarebbe bello fare almeno un lavoro solidale con il nostro carattere e le nostre capacità o i nostri «talenti». Insomma, irrazionale -e lo dico formalmente- è il diritto di definire la gioia in base a quello che ci dà gioia, e non in base a quello che dà gioia ad un altro. Se vogliamo una differenza pratica tra la concezione dell'individuo e quella della persona, possiamo trovarla in un punto molto preciso: il comportamento dell'individuo, dell'ente razionale, è predeterminato; deve essere razionale. Certamente *può* non esserlo, ma a seguito di una scelta sbagliata, immatura, e appunto peccaminosa contro la dea ragione, o contro il dio dei filosofi, che è pensiero di pensiero. L'individuo ha un dovere previo a cui attenersi, e l'uomo concreto, ridotto a individuo, consisterebbe in un dover essere ragione, che lo voglia o no. Invece, la persona si definisce per l'esatto contrario: consiste nella *possibilità di decidere chi deve essere e come comportarsi*, sulla scorta di una vocazione radicale, di un modello di esistenza previamente sentito, o liberamente scelto, o creativamente progettato. Non è che la persona pecchi contro la ragione: la persona è l'ente che può decidere se comportarsi o meno in modo razionale, che può decidere di non razionalizzarsi; dunque, non è che la realtà umana sia dentro la ragione, ma il contrario: la ragione è un ingrediente della persona umana, la quale decide cosa farsene di questo ingrediente. C'è un primato di fatto del personale sul razionale. Mentre l'individuo è tenuto ad essere prevedibile, la persona è imprevedibile e liberamente creatrice della linea della sua esistenza. La vita dell'individuo è già prefissata, mentre quella della persona è indeterminata e problematica. Nell'individuo, la ragione non è un elemento, ma è il suo stesso essere: egli deve solo compierla, e la sua felicità consiste nell'adeguarsi alla Ragione, fatalmente scritta con maiuscola, previa alla sua esistenza singolare concreta. Invece per la persona la ragione è solo uno strumento, e vi sono situazioni in cui questo strumento non serve: tra due punti esistono infinite linee, e la cosa più importante è riconquistarsi la sovranità per decidere quale linea percorrere, senza dovere giustificazioni al principio di non contraddizione. La persona consiste nel *poter scegliere chi sarà*. Questo vale per la mia persona e per l'altrui. Questa libertà di scegliere se stessi è un puro fatto, che ciascuno scopre nel suo personale sentire e constata nel comportamento imprevedibile del suo prossimo. Ma proprio per la libertà in cui *consiste* il mio essere personale, io *posso* prescindere da questo dato e trattare gli altri come se fossero pietre, oggetti, strumenti a mia disposizione. Il personalismo non è l'adesione intellettuale alla nozione di persona, ma è il comportamento concreto in cui viene realmente rispettata la persona, cioè il puro fatto ontologico che l'altro determina la sua vita in base a considerazioni sue e non in base a idee mie. Si ha personalismo se di fatto l'altro non è trattato da oggetto, e non se ci si limita a chiacchierare di teoria della persona. Il personalismo è una prassi. Che poi fornisca l'estro alla teoria, per persone che hanno l'interesse alla riflessione intellettuale, è un altro conto, e in fondo non è essenziale. La persona, dunque, consiste nel potere di creare la forma della sua esistenza, e di fatto vivere significa sempre attuare questo potere. Bisogna sottolineare un punto decisivo: tale potere non significa possibilità di scegliere tra modelli già proposti; in modo più radicale, si tratta di poter decidere se seguire un modello già presente o di inventarne uno nuovo, progettando un'esistenza del tutto inedita e irriducibile agli schemi già codificati dalla società. D'altronde, se non esistesse questa capacità di concepire l'inedito, non sarebbe stato possibile alcun cambiamento nella struttura della vita umana. Questo è il versante bello della vita umana. Ma ce n'è un altro, più problematico. Ogni uomo è un potere creativo e libero, ma non lo è in astratto. Nel progettare la mia vita personale, indipendentemente da come sia il progetto, io penso e opero in una convivenza, cioè interagisco con la mia circostanza, che include altre persone. Buona parte della mia vita consiste in una relazione interpersonale che nella teoria può avere varie forme, cioè non è predeterminata quanto alla forma: si convive anche quando ci si

prende a sberle. Ma intanto, la forma che la convivenza avrà dipende da me; non in modo esclusivo, certo, ma per una buona porzione. Questa responsabilità di dare forma alla relazione interpersonale non posso scrollarmela di dosso: se anche decido di abdicare e far decidere l'altro, ho comunque fatto un atto concreto che determina la forma della convivenza. Questo significa che l'altro è come tale un ingrediente della mia vita, è presente nella mia vita essendo «altro» e non essendo «mio». Dunque, quando progetto la mia vita, l'altro è, in questa sua qualità di estraneo, un ingrediente del progetto. Ma io non so chi è, né cosa vuole, a che aspira, che cerca nella sua vita e da me. Il dilemma è molto semplice: o mi pongo il problema della sua libertà e creatività, delle sue attese, dei suoi diritti previ, oppure gli assegno un ruolo confezionato da me, secondo i miei piani. Si noti che questo dilemma non è qui inteso come problema morale: certamente contiene un problema morale, ma ho detto in precedenza che non me ne occupo ora. Piuttosto è un dilemma *politico*, è un fatto osservato dal versante della convivenza e dell'organizzazione dei rapporti sociali. Indipendentemente da qualunque considerazione morale, io non posso evitare di decidere se trattare l'altro come mio oggetto o come soggetto «suo», e questa decisione determina la forma della convivenza. Allora abbiamo un primo fronte di lotta, per così dire: è la lotta per difendere il diritto alla propria libertà, alla propria personalità, contro chi vuole negare questo diritto, riducendo la «mia» vita agli obiettivi della sua. Poi abbiamo un secondo fronte, quando decido di adottare una prassi personalista, che è molto più difficile da gestire di un rapporto di puro dominio: perché nella prassi personalista, ogni successo personale si gioca tutto dentro il *tentativo* di incontro, dentro la comunità come *programma*. Cosa significa realmente tentativo di incontro e programma di comunità? Intanto è una relazione che presuppone il riconoscimento dell'altrui libertà di *non* essere d'accordo con me. Dunque significa anche che io mi pongo un limite: se tu puoi non essere d'accordo con me, io non posso agire su di te contro questa libertà; dunque, per fare qualcosa insieme c'è bisogno di un consenso tuo e mio al progetto da realizzare. È chiaro che in questa prospettiva *la persona ha priorità sul progetto*; concepiamo insieme una certa azione come solidale con la nostra rispettiva aspirazione alla realizzazione personale, quindi poniamo il programma al nostro servizio. Non «la» persona, ma «le» persone, il «noi» è il fine della convivenza sociale, che è sociale proprio in quanto ognuno può considerarsi parte attiva del «noi» e non soggetto passivo ascritto ad una categoria di servizio, ad un «loro» di tipo classista o razzista. Questo significa che il consenso non è solo strumentale, ma c'è un'identificazione tra la pratica della democrazia, o più in generale della vita politica, e la pratica del personalismo. Ora mi limito a fare un'osservazione: non è sufficiente dire che la persona ha priorità sulle strutture sociali e sui progetti: ha priorità anche sull'etnia. Il problema della convivenza tra le etnie si deve porre all'inizio del processo di formazione della nazione, ma poi bisogna proseguire per altre strade. Non nel senso che le etnie vanno annullate in un brodo indistinto, ma nel senso che deve emergere qualcosa di più di una mera convivenza. Mi pare che il pensiero di Ortega vada verso questa direzione. L'idea di coabitazione etnica mi suscita, per associazione, l'immagine di una sorta di tavolo delle trattative, attorno al quale siedono rappresentanti abbigliati in vario modo e con diversi copricapo, che contrattano delle norme. Sono disposto a riconoscere che tutto questo è un progresso rispetto allo spararsi l'un con l'altro, perché le rispettive tradizioni obbligano ciascuno a far uso di un diverso copricapo, ma debbo anche ammettere che non è entusiasmante. L'impressione è che tutto il parlare di *etnie* sia pericoloso, e mi sembra di trovarmi di fronte a un programma per computer che funziona benissimo, ma sta veicolando, a mia insaputa, un virus distruttivo. Mi chiedo se è proprio vero che i problemi di incontro e convivenza riguardino le etnie, o se non sia piuttosto il tema etnico uno degli argomenti nell'incontro tra le persone. È una superba banalità, ma la gente vede sempre meno la persona e sempre più il problema di come convivere con un certo gruppo. All'idea degli uomini che si siedono a un tavolo per discutere quando e come portare i loro rispettivi cappelli, preferisco un'immagine un po' più antica, ma più poetica. C'è un'isola del Mediterraneo e, sulla riva, un gruppo di ragazze che giocano. Sono una principessa quasi bambina, forse, e le sue ancelle. D'improvviso un fruscio, un cespuglio che si muove, spaventa le fanciulle, che scappano, temendo una fiera, un pericolo... Solo la principessa rimane. Intuisce dietro i rami una vaga figura umana, un uomo dai capelli lunghi, coperto di salsedine, sporco, nudo, dimagrito, insomma di aspetto mostruoso. La principessa non si pone il problema di relazionarsi con quest'uomo tramite il regolamento della convivenza concordato in qualche modo tra i rappresentanti di diverse etnie.

Semplicemente, vede un uomo, una persona, e sente fortemente il desiderio di sentire cosa può raccontare. L'incontro e la convivenza, come lo scontro e la guerra d'altronde, avvengono solo tra persone, e sono l'inizio di un racconto. Un uomo si siede in un angolo, e racconta la sua vita, espone a parole *la sua diversità* (non solo la sua identità), la sua unicità che si è formata nella sua storia personale. E nel raccontarsi, si conosce, perché si rende cosciente del suo passato; e si conoscono coloro che lo ascoltano, perché hanno l'esperienza di una vita diversa: dalla convivenza con il *tu*, si conosce l'*io*. L'etnia viene dopo, come uno degli ingredienti della personalità. È ovvio che, se esiste una persona, questa persona deve avere una religione, una lingua, un colore della pelle, una storia patria, un canto epico da recitare, e un cappello di una certa foggia: come si può discutere se *consentirgli* di avere tutto questo? Come potrebbe non averlo, e perché non dovrebbe portarselo in giro per il mondo? La tematica etnica ci sta bloccando nell'incontro con gli altri, stiamo perdendo di vista che sono persone, anche quando vogliamo difenderli, e a volte ho l'impressione che batterci per creare uno spazio agli immigrati intesi come gruppo serva solo a creare le riserve indiane. E non arriveremo mai a quel momento di curiosità e di rispetto, di timore e di apertura, incarnato da Nausicaa. Certo, è probabile che non sia facile trovare un Ulisse in ogni immigrato, ma è anche vero quello che diceva Sengor: che ogni volta che muore un vecchio in Africa, scompare una biblioteca: una biblioteca di racconti.

E se cominciassimo a chiedere agli immigrati di raccontarci?

Note

[1] Si noti che Ortega chiama *nazione* l'unità superiore composta dai diversi nuclei etnici, cioè sta seguendo una direzione opposta a quella dei nazionalismi europei degli anni Trenta.

[2] Bisogna distinguere questa articolazione più o meno funzionale da una concezione *corporativa* della società, prendendo la parola sia nel senso del corporativismo fascista sia in riferimento alle corporazioni medievali e a realtà simili. Soprattutto per due particolari che qualificano il pensiero di Ortega. Anzitutto il riferimento fatto da Ortega al *mondo politico*, il quale è evidentemente un mondo ma non è una corporazione. Diciamo che nel novero di questi «mondi» esistono anche le corporazioni, ma c'è anche molto di più. In secondo luogo, i mondi sono elementi strutturali della società come tale, indipendentemente dal regime costituzionale che adotta: esiste un mondo degli agricoltori anche in una società a costituzione democratico parlamentare. Il corporativismo è una dottrina politica, mentre i mondi di cui parla Ortega sono realtà sociali pure e semplici: non è necessario neppure che siano *istituzioni* sociali o statali. Non è affatto obbligatorio che queste dimensioni della società debbano trovare la loro rappresentanza istituzionale in una qualche camera delle corporazioni: sia per il fatto soggettivo che uno potrebbe sentirsi meglio rappresentato da chi ha la sua stessa concezione della vita, anziché da un suo collega di lavoro, sia perché lo stesso fenomeno sociale può dare vita a molte teorie politiche.

[3] *Una interpretación de la historia universal* contiene il testo del primo corso di Ortega tenuto in Spagna dopo il rientro dall'esilio, all'Istituto de Humanidades. È evidente il suo aggancio con i temi politici dell'epoca. Ortega afferma che la legittimità sta dalla parte del «re», cioè delle istituzioni legali, non dell'*imperator*, personaggio transitorio per essenza. Tra i vari termini con cui qualifica l'*imperator* c'è anche, significativamente, il termine *caudillo*.

[4] Si tratta di sottosistemi giuridici autonomi, creati dalle comunità; all'origine sono usi, che vengono elevati a norma giuridica con valore di legge, a seguito del riconoscimento pattuito con l'autorità centrale.

Un processo standard di creazione di questi sottosistemi, astratto dalla prassi storica, potrebbe essere il seguente:

- a) i membri di una comunità producono spontaneamente usi;
- b) i giuristi fissano dottrinarmente questi usi e riconoscono tecnicamente la loro vigenza;
- c) i membri della comunità, attraverso la loro rappresentanza, ne esigono la sanzione come legge di stato;
- d) dopo un negoziato dialogato, e generalmente duro, questa sanzione viene ottenuta; lo stato proibisce comportamenti contrari al sistema di norme concordate, e si impegna a non promulgare leggi che modifichino questi sistemi, nonché a rendere compatibili quelle già esistenti.

È difficile trovare nel nostro ordinamento esempi sopravvissuti di questo modo di creare la legge. La cosa che più ci si avvicina potrebbe essere i codici di autoregolamentazione di varie categorie: del diritto di sciopero, o delle norme da seguire nelle campagne pubblicitarie. Lidia Menapace si chiedeva una volta in un articolo: «Ma se noi pattuiamo tra noi, non so, in un quartiere, in un consiglio di zona, degli atteggiamenti, dei comportamenti, perché non debbono avere valore?». È una forma di auto-organizzazione della società pensata a partire dalla realtà dei sindacati: i sindacati, si argomentava, fanno contratti che poi valgono *erga omnes*, dunque hanno una rappresentanza sociale riconosciuta e un potere reale, perché stabiliscono una norma di legge. Però l'esempio dei sindacati è adeguato fino a un certo punto. Il contratto nazionale vale *erga omnes* nel senso che fa testo anche per i lavoratori non iscritti al sindacato; però se il datore di lavoro non è iscritto all'associazione datoriale che lo ha firmato, allora non ne è vincolato. La legge obbliga il datore di lavoro non a rispettare i contratti nazionali, ma le leggi di stato, e queste impongono un minimale contributivo, ma non una retribuzione minima. Il caso delle norme forali è diverso. Si ha prima un uso vigente, nato nella società, poi la difesa di questo uso e la sua incorporazione nel diritto come legge concordata. Ancora una volta, l'errore del tradizionalismo sta nel difendere queste leggi concordate, così come sono (dove esistono), mentre l'interesse che esse hanno non è nel loro contenuto, ma nell'idea di sovranità che sottintendono, cioè nel riconoscimento di una sovranità popolare che si esplica dentro un quadro generale concordato, ma senza passare per il monopolio del potere legislativo ed esecutivo, senza una delega completa della sovranità politica.

Gianni Ferracuti

Testi citati e sigle

1. José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, in *Obras completas*, Alianza editorial, Madrid 1983, 12 voll., nel vol. III, pp. 35-128. D'ora in avanti questa edizione viene indicata con la sigla «OC», seguita immediatamente dal numero romano relativo al volume e dai numeri arabi relativi alle pagine.
2. José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, in *Obras completas*, OC IX, 9-242.
3. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid 1992.
4. José Ortega y Gasset, *Notas del vago estío*, OC II, 413-449.

Altri testi

Per una considerazione del nichilismo come dottrina filosofica strettamente individuale, e non come condizione sociale o come mondo, cfr. il mio *Origine razionalista del nichilismo*, in «I Quaderni di Avallon», 11/1986, 115-126. Sulla critica al tradizionalismo ideologico, cfr. i miei saggi: *Le istituzioni tradizionali tra valori civili e religiosi*, pubblicato nella stessa rivista, 6/1984, 67-86; *Cristianesimo politico*, in «Parsifal» 21/1988, 15-25; *Est-Ovest, Nord-Sud: gli squilibri tra primo e terzo mondo, negazione della pace*, in «I Quaderni di Avallon», 16/1988, 71-97; *L'evoluzione del capitalismo reale*, in «Parsifal», 9/1984, 7-12; *Morte e rinascita delle autonomie*, in «I Quaderni di Avallon», 20-21/1989, 69-88; *Per un'ecologia della persona*, ivi, 15/1987, 17-39.

Per un esempio di pensiero tradizionalista, da confrontare contrastivamente con l'impostazione di Ortega, cfr.: Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1969; Id., *Gli uomini e le rovine*, Volpe, Roma 1972; cfr. anche i miei saggi: *Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984; *Oltre Evola, oltre Guénon*, in «I Quaderni di Avallon», 10/1986, 89-104; *Modernità di Evola*, in «Futuro Presente» n. 6/1995, 11-26.

Di Ortega y Gasset cfr. anche i seguenti testi: *Del imperio romano*, OC VI, 53-107; *Ideas y creencias*, OC V, 377-409; *El tema de nuestro tiempo*, OC III, 141-230; *Historia como sistema*, OC VI, 13-50; *Democracia morbosa*, OC II, 135-140; *El origen deportivo del estado*, OC II, 607-623; *Europa y la idea de nación*, Alianza, Madrid 1985; *El hombre y la gente*, OC VII, 71-269; *Ensimismamiento y alteración*, OC V, 289-313; *Meditación de la técnica*, OC V, 315-375; *Nada moderno y muy "siglo XX"*, OC II, 22-24; *Vieja y nueva política*, OC I, 267-308.

Su Ortega cfr. i miei saggi: *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1990 (ivi le indicazioni bibliografiche); *La trascendenza nel reale nel pensiero di Ortega y Gasset*, in Aa. Vv., *La cultura contemporanea e il sacro*, Il Cerchio, Rimini 1985, 2 voll., I, 41-52; *La vita umana come realtà dinamica in Ortega y Gasset*, in «I Quaderni di Avallon», n. 9/1985, 81-91; *Profilo di Ortega*, in J. Ortega y Gasset, *Vitalità, anima, spirito*, tr. it. Il Cerchio, Rimini 1986, 3-17.

Cfr. anche: José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, in *Obras selectas*, Alianza, Madrid 1967, I, 367-579; id., *La filosofía en el mundo de hoy*, ivi, II, 11-171; Paulino Garagorri, *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1985; id., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid 1968; Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983; Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983; id., *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid 1967; id., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1947; María Zambrano, *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona 1988.