

IL DESTINO DELL'IDENTITÀ¹

di Claudio Bonvecchio

1. L'identità come problema

Da tempo, oramai, si fa un gran parlare di identità: è argomento diventato di moda. Tutti militano di conoscere il problema alla perfezione e, quindi, hanno sempre qualcosa da dire: a proposito e a sproposito e in tutte le sedi possibili. Così, politici, sacerdoti, filosofi, sociologi, registi, romanzieri, giornalisti e chi più ne ha più ne metta ne trattano nei giornali, in parlamento, nelle chiese, nelle piazze, nelle università, alla televisione: ovunque se ne possa parlare, insomma. Ma di identità, oggi, si discute pure nei bar, nelle case e nelle conversazioni private, semplificandone l'assunto sino a rasentare la più totale superficialità: ovviamente in una nobile gara con i «cosiddetti» intellettuali. I più colti, sicuramente, ampliano l'orizzonte dell'argomento e si affannano a discettare, alla grande, sulla crisi di identità che sta mettendo in ginocchio l'Occidente evocando – quasi ne fosse una sorta di conseguenza – sia la fine della storia² che un ipotetico e apocalittico conflitto tra civiltà³. Sarebbe, naturalmente, una crisi che coinvolgerebbe anche il singolo individuo, le cui insicurezze – derivate dalla mancanza di identità – si proietterebbero, con effetti nefasti, sulla sua stessa «tenuta» psico-sociale: con effetti inquietanti e drammatici. Insomma, ce n'è per tutti.

Ora, è fuori di dubbio che l'intero pianeta – e l'Occidente in particolare – siano invischiati in una impegnativa, e anche drammatica, fase epocale di trapasso. È un trapasso culturale, sociale, politico ed economico che – come tutte le analoghe frasi di trapasso – porta con sé numerosi (e onerosi) problemi di comprensione, sostituzione e adattamento. Problemi che, a loro volta, possono dar luogo – come danno – a situazioni di elevata conflittualità: sia a livello globale che limitatamente ad alcune aree geo-politiche, sia all'interno che all'esterno del corpo sociale, come pure a livello individuale. Il che fa sì che il tema dell'identità

¹ Dedico questo saggio a Daniela

² Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1992

³ Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it., Garzanti, Milano, 2000.

non sia da sottovalutare o da ridurre a banale *divertissement* intellettuale per annoiati *radical-chic* o per populistici privi di altri argomenti. In realtà, intorno all'identità si gioca una complessa partita la cui posta è la sua comprensione e la sua risoluzione: oppure – ed è la direzione in cui stiamo andando – la sua estremizzazione. Ma estremizzare, in questo caso, può generare un duplice rischio. *Il primo* è quello di un continuo slittamento del campo semantico del problema, che rischia di mimetizzare – con il nome di «identità» o «identitario» – altri e non meno inquietanti fenomeni. Primo fra tutti – ma ne è una conseguenza – l'incapacità a integrare gli effetti multiculturali della globalizzazione. A questo si aggiunge poi – causata dall'anelasticità del sistema democratico tradizionale nel risolvere, efficacemente, i corti circuiti del sistema politico – l'incapacità ad affrontare i grandi temi del momento: dalla conflittualità economico-politica, alla scarsità energetica, alla sfiducia nella rappresentanza politica, alla perdita di valori collettivi e via dicendo: in un crescendo preoccupante⁴. *Il secondo* – e ancor più insidioso – è quello di sottovalutarne l'importanza, lasciandone ingigantire aloni e contorni che, progressivamente, assumono proporzioni inusitate, causando non meno inusitate reazioni a catena. Un caso simile – anche se in una diversa situazione storica e con diverse motivazioni – si è verificato con lo scatenarsi della Prima Guerra mondiale. Un evento questo i cui prodromi, da tutti sottovalutati, si sono trasformati progressivamente da marginali «falsi obiettivi» in cause dirompenti e inarrestabili⁵. Proprio per tutti questi motivi, conviene puntualizzare bene il significato dell'identità utilizzando, metodologicamente, il simbolo⁶ come una sorta di «lente di ingrandimento» al fine di meglio focalizzarla.

⁴ Il rischio è che si usi il, per altro, importantissimo tema dell'identità come «un falso obiettivo» retorico su cui dirottare quello che non si vuol prendere in considerazione (e risolvere). In tal caso, si ottiene l'effetto contrario: ossia si dilata la crisi identitaria. Infatti, la conflittualità economico-politica, la scarsità energetica, la sfiducia nella rappresentanza politica, la perdita di valori collettivi se *da un lato* sono l'effetto della crisi identitaria, *dall'altro* contribuiscono ad alimentarla. Sul concetto di «falso obiettivo», cfr. G. M. Chiodi, *Orientamenti di filosofia politica*, Vangelista, Milano, 1974, p. 96 ss.

⁵ Cfr. G. Rusconi, *Rischio 1914 : come si decide una guerra*, Il Mulino, Bologna, 1987.

⁶ Va da sé che – a livello metodologico – ci si serve del concetto di «simbolo» non come un «segno: non è, insomma, ciò che viene simboleggiato. L'equiparazione di simbolo a segno riduce, infatti, il simbolo a una

2. L'invenzione dell'identità

Preliminarmente, bisogna domandarsi se quello dell'identità – a prescindere dalla sua evidenza odierna – sia mai stato, veramente, un problema. La risposta è negativa. Quello che oggi è un problema non lo è stato in passato. Il che significa che il problema dell'identità è il frutto di una invenzione: ancorché spontanea e obbligata. Ossia, si è verificato con l'identità quello che è accaduto – come ha scritto Hobsbawm – con la tradizione. Ma vale la pena di citare le parole di Hobsbawm in merito all'invenzione della tradizione, applicandole poi – *mutatis mutandis* – all'identità. «Per «tradizione inventata» afferma Hobsbawm «si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato»⁷. Su questa base, si può allora considerare l'invenzione dell'identità come un insieme di pratiche, di concetti e affermazioni, di natura verbale, politica, rituale e prevalentemente simbolica che rimandano – in maniera incontrovertibile – a un radicamento culturale, sentimentale, psicologico, comportamentale che, a sua volta, configura

mera espressione linguistica convenzionale e gli attribuisce una funzione descrittiva. Funzione, a sua volta, che assume il suo significato dal contesto in cui è inserita. Sotto questo aspetto, il «simbolo» può essere letto come un «indicatore» linguistico – un segno, appunto – con cui è possibile costruire una visione convenzionale del mondo e della società. Il simbolo viene invece utilizzato, qui, come “una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell’esperienza immediata” (M. Eliade, *Mefistofele e l’androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971, p. 189). Una ulteriore precisazione viene dalla esaustiva definizione di Jung che scrive: “Ciò che noi chiamiamo simbolo è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi [...] Quando la mente esplora il simbolo, essa viene portata a contatto con idee che stanno al di là delle capacità razionali” (C. G. Jung, *Introduzione all’inconscio in L’uomo e i suoi simboli*, trad. it., Longanesi, Milano, 1980, p. 5). Ciò significa che il simbolo sarà come qualcosa di visibile che rimanda a qualcosa di invisibile e di autonomo nella prospettiva in cui lo usa Eliade, ossia come una “modalità autonoma di conoscenza” (M. Eliade, *Premessa a Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1984¹, p. 13). Il simbolo – rimandando a qualcosa di estremo e di totale – riveste dunque una funzione altamente conoscitiva che gli consente di percepire, stereoscopicamente, ciò che altrimenti sfuggirebbe: come appunto ciò che è totale. Il che lo rende perfettamente congruente allo studio del problema dell'identità che rappresenta, appunto, una totalità.

⁷ E. J. Hobsbawm, *Introduzione: Come si inventa una tradizione* in E. J. Hobsbawm – T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, trad. it., Einaudi, Torino, 1994, p. 3.

un «modo di essere». Tale «modo di essere» affonda le sue origini in un passato storicamente indefinito e che sta – più o meno velocemente – declinando. E che, quindi, pone il problema di una identità perduta: o che si sta perdendo. Con il che, viene subito spontaneo pensare che il problema dell'identità sia in relazione con il suo declino e che declino e identità siano tra loro correlati. Cioè, che quando inizia a declinare il «modo di essere» cui si faceva riferimento nasce il problema dell'identità. Problema che in precedenza non si poneva, anzi che non esisteva affatto, in quanto quel «modo di essere» era dato, da tutti, per ovvio e scontato. D'altronde, il dubbio (o la domanda) su di un «modo d'essere» (o su una «visione del mondo) prendono, per lo più, corpo quando questo «modo di essere» è messo in crisi, si avvia a scomparire o scomparire del tutto. Prima nessuno se ne preoccupava e neppure si interrogava in proposito. Non ce n'è il bisogno.

A questo punto, viene spontaneo chiedersi quando inizia a porsi il problema dell'identità. Ossia, quando quel «modo di essere – che, si è detto, affonda in un passato storicamente indefinito» – comincia ad andare in crisi, a decadere o a scomparire. Nel mondo occidentale, la risposta è praticamente ovvia e scontata. Il «quando» inizia con il pieno affermarsi della secolarizzazione⁸, ossia con la Rivoluzione Francese. Questo non significa che prima della Rivoluzione Francese – intesa come la data convenzionale del suo inizio – non esistesse il problema dell'identità. Al contrario, se ne parlava, ma in termini squisitamente filo-

⁸ Il termine «secolarizzazione» è proprio del lessico gius-canonistico degli ultimi decenni del cinquecento e ha avuto, almeno all'inizio, una connotazione tipicamente giuridica. Significa la riduzione di un religioso allo stato secolare. In seguito, la sua valenza lessicale si è, progressivamente, ampliata sino a significare il venir meno – voluto, spontaneo o provocato – di ogni istanza religiosa o sacrale. Cfr., in merito, G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogie della secolarizzazione*, Laterza, Roma – Bari, 1994, p. 16. In merito alla secolarizzazione e alla sua straordinaria importanza per la società occidentale seppur a titolo indicativo – vista la sterminata bibliografia sussistente – H. Lübke, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1970; A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970; F. Gogarten, *Destino e speranza nell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1972; *La secolarizzazione*, a cura di S. Acquaviva e G. Guizzardi, Il Mulino, Bologna, 1973; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma, 1985; R. Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa – ESI, Napoli, 1989; W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1991; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova, 1992; C. Bonvecchio, *Secolarizzazione, Logos, Nomos: alcune riflessioni in Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cura di D. Castellano e G. Cordini, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 237–241.

sofici e nulla più. Conviene però, seppur per sommi capi, specificare meglio come questa identità venisse intesa filosoficamente: ne verrà qualche spunto interessante.

Intanto – nel pensiero filosofico classico – l'identità veniva concepita secondo tre linee di sviluppo. *La prima* considerava l'identità come unità di sostanza: «le cose sono identiche nello stesso senso in cui sono uno, giacché sono identiche quando è una sola la loro materia o quando è una la loro sostanza»⁹. Questa tesi – che è poi quella di Aristotele e che vede nell'unità della sostanza il principio definitorio dell'identità – è destinato a lunga permanenza. Sarà ripreso, in seguito, da Hegel che – nella sua *Enciclopedia* – definirà l'identità come l'unità dell'essenza con se medesima¹⁰. *La seconda*, legge l'identità come eguaglianza. È la posizione di Leibniz, secondo cui identiche sono le cose che possono sostituirsi vicendevolmente: fatta salva la loro verità¹¹. Questa tesi giunge sino alla logica moderna che la farà propria, come insegnano sia Carnap¹² che Quine¹³. *La terza* posizione, considera l'identità da un punto di vista esclusivamente convenzionale: ossia riporta l'identità all'interno di un ordine semantico di cui sono precisati i criteri di riferimento. Escludendo la terza in quanto meramente convenzionale e quindi estremamente variabile, la prima e la seconda – ossia l'identità come sostanza e l'identità come eguaglianza riferite ad un contesto non strettamente filosofico ma sociale – comportano l'immagine di un gruppo coeso, in quanto formato dalla medesima sostanza o, hegelianamente, caratterizzato dalla stessa essenza. Significa che l'identità – trasposta dal filosofico al sociale – assume una connotazione ontologica: diventa ciò che esprime il rapporto che tiene unito un gruppo sociale. Ma un gruppo sociale tenuto unito da un principio ontologico non convenzionale – da una

⁹ Aristotele, *Metafisica*, V, 9, 1018, 7.a cura di A. Carlini, Laterza, Bari, 1965.

¹⁰ Cfr. G.W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 115-116, a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1980.

¹¹ Cfr. Leibniz, *Specimen demonstrandi* in *Opera Philosophica*, ediz. J. E. Erdmann, Berlin, 1740, p. 94.

¹² Cfr. R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Meiner, Hamburg, 1966, § 159.

¹³ Cfr. W. van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1961, VIII, 1.

sostanza o da una essenza – non può che essere una comunità. Identità e comunità sono, perciò, indisgiungibili tra loro.

3. Comunità e Identità

Il motivo di questa *lieson* è molto semplice e quasi scontato e va cercato nel senso stesso della comunità. Vediamo di esplicitarne, meglio, il significato. Basilare è, evidentemente, comprendere il valore della comunità: ovviamente nella prospettiva dell'identità. Si può, subito, rilevare – sulla base della riflessione di due grandi sociologi come Max Weber e Ferdinand Tönnies – che una corretta comprensione della comunità si ha ponendola in un rapporto contrastivo con la società: che ne rappresenta l'esatto contrario. S'intende in relazione ai valori identitari di cui la comunità è portatrice¹⁴. Significa, di conseguenza, che il lento e costante declino della comunità è direttamente proporzionale al trionfo storico della società. Ma è direttamente proporzionale anche al lento e costante declino dell'uomo inteso come totalità (come lo pensa la comunità) e non come un semplice comparsa di un dramma storico o sociale di cui non ha responsabilità alcuna: come lo vuole la società¹⁵. In questa prospettiva, la comunità (in tedesco *Gemeinschaft*) si può considerare come un gruppo di esseri umani contraddistinti – lo sostiene Max Weber – da una disposizione d'animo partecipativa, emotiva, soggettiva e sentimentale che li rende una cosa sola. Filosoficamente, la si potrebbe tradurre come una unica sostanza: una sola essenza¹⁶. Tale disposizione dell'animo – cui si unisce l'indiscutibile fede in un essere (o in più esseri) superiore, ordinatore e creatore del cosmo – rende la comunità un insieme identico a sé. Ossia, come un gruppo indissolubilmente unito da convinzioni religiose, politiche, simboliche e

¹⁴ All'opposizione comunità/società, si può contrapporre – con minor successo – quella tra *universitas* e *societas*. » la tesi di M. Oakeshott esposta in *La condotta umana*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1985.

¹⁵ Cfr. J. Servier, *L'uomo e l'invisibile*, trad. it., Borla, Torino, 1967.

¹⁶ "Una relazione sociale deve essere «definita comunità» se, e nella misura in cui la disposizione dell'agire sociale poggia su una comune appartenenza soggettivamente sentita (affettiva o tradizionale) degli individui che ad essa partecipano" (M. Weber, *Economia e società*, trad.it., Comunità, Milano, 1961, vol. I, p. 39).

mitiche¹⁷: che nessuno vuole e neppure si sogna di mettere in discussione. D'altronde, l'etimologia latina di comunità – *con-munio* – significa stringo, unisco, fortifico, rinsaldo, mentre quello tedesco (derivato da *gemein* da cui *Gemeinschaft*) significa «universale». Ne consegue che la comunità si pone come un gruppo di persone strette da un fortissimo legame identitario, fondato su valori universali di cui è il gruppo portatore. Sono valori che questo gruppo sente il dovere morale di affidare ai suoi discendenti, affinché – nel medesimo modo e nel medesimo spirito – li facciano propri e li tramandino nella storia. Ciò implica la partecipazione – simbolica e reale, ad un tempo – dei membri del gruppo a tutte le rispettive vicende di vita. Cosa questa che induce una inconscia e inesprimibile sensazione di identità e di sicurezza: vuoi in relazione alle esigenze materiali vuoi in relazione a quelle psico-spirituali.

L'esito è una coesa visione del mondo (e della comunità) da cui il singolo è assolutamente inscindibile e in cui i comportamenti individuali sono perfettamente inseriti in quelli collettivi: e viceversa. L'alternativa è il disagio, il disordine, l'annichilimento e il caos¹⁸. Con ciò, la comunità – unendo in sé l'individuale e il collettivo, l'immanente e il trascendente, il cielo e la terra, il divino e l'umano – si manifesta come l'ordine simbolico e la forma sociale dell'epifania del Sacro¹⁹. Epifania che se ai primordi dell'umanità si confonde con il numinoso²⁰

¹⁷ "Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva viene intesa come vita in comunità" (F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it., Comunità, Milano, 1979, p. 45 ss.).

¹⁸ Nella comunità, la centralità del dovere non nega l'esistenza di diritti individuali e collettivi, solo li rende dipendenti da un dovere principale: quello che è alla base della comunità stessa (cfr. C. Bonvecchio, *Apologia dei doveri dell'uomo*, Asefi-Terziaria, Milano, 2002).

¹⁹ Il Sacro individua – nella mistica unità rappresentata dalla coincidenza degli opposti o *complexio oppositorum* – la compiuta integrazione del materiale con lo spirituale (cfr. E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma, 1978). Lo si può identificare sia con la manifestazione del divino nella sua forma più alta e pura, sia come il Sé, che il celebre psicoanalista Carl Gustav Jung ha definito "come l'*eidōs* di ogni suprema rappresentazione di totalità e unità, particolarmente inerenti a tutti i sistemi monoteistici e monisti" (C. G. Jung, *Il Sé in Aion in Opere*, vol. 9, tomo secondo, Boringhieri, Torino, 1991, p. 34).

²⁰ Cfr. in proposito R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1966, p. 17 ss. La differenza tra il numinoso e il Sacro consiste nel fatto che il primo rappresenta il *mysterium tremendum* dell'inconscio assolutamente slegato da qualsiasi forma di riflessione e assolutamente dominante l'uomo, mentre il Sacro rappresenta l'unione tra l'aspetto inconscio e quello razionale. Incontro in cui l'uomo non è più schiacciato o dominato, ma presente e parte attiva.

ed è caratterizzata dal dominio dell'inconscio si manifesta – ad un più alto livello di coscienza – come un principio superordinato, creatore, ordinatore e armonizzatore dell'uomo e del cosmo. È il dio-persona che nella figura di Cristo ha assunto personalità umana, mantenendo l'essenza divina. Quindi, raggiungendo la perfetta unione del terreno (il materiale, l'istintuale, il pulsionale, l'irrazionale, il femminile) con il celeste (il logico, l'armonico, lo spirituale, maschile, razionale). In tale unione, la comunità – e chi vi appartiene – si identifica pienamente, rispecchiandovisi. La si può considerare come la proiezione identitaria²¹ dell'equilibrio raggiunto tra le pulsioni inconsce e la riflessione razionale e, nel contempo, l'acquisizione di una ferrea identità, concepita in stretto rapporto con quella divina. Non a caso, Thomas Mann ha scritto – metaforizzata nel concetto di bisogno – che la coscienza che l'uomo ha di sé va di pari passo con quella che Dio ha di se stesso, e viceversa²².

Ciò fa comprendere come identità e comunità siano una cosa sola e come – allorché l'individuo è inserito a pieno titolo nella comunità e nell'ordine simbolico in cui essa si contestualizza – il problema dell'identità sia assolutamente inesistente. Tutto cambia quando quest'ordine simbolico viene infranto e, di conseguenza, quando la comunità inizia a sgretolarsi.

4. La rottura dell'ordine simbolico e lo sgretolarsi della comunità

Come si è già ricordato – nel mondo occidentale – l'atto formale che segna lo sgretolamento della comunità (e il conseguente porsi del problema dell'identità) nel senso che si è sopra detto coincide con la Rivoluzione Francese. Più precisamente, coincide con un avvenimento simbolico per lo più passato sotto silenzio a fronte dei grandi avvenimenti rivolu-

²¹ Viene alla mente la celebre frase di Feuerbach che – estrapolata dal contesto secolarizzante e anti idealistica in cui è inserita – mostra una indubbia validità: "L'essenza di Dio non è altro che l'essenza dell'uomo liberata dal limite della natura" (L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, trad. it., Laterza, Bari, 19722, p. 127.)

²² "Il bisogno che Dio ha dell'uomo e l'uomo di Dio" Mann si riferisce al patto tra Dio e l'uomo saldato con Israele "s'intrecciavano in tal modo che non si può dire da quale parte, se da Dio o dall'uomo, sia partito il primo impulso a questa cooperazione. Un patto, in ogni caso, la cui conclusione mostra che il santificarsi di Dio e dell'uomo rappresenta un doppio processo e le due cose sono intimamente «legate». (Th. Mann, *Le storie di Giacobbe I in Giuseppe e i suoi fratelli*, trad. it., Mondadori, Milano, 1971, vol. I, p. 389).

zionari (come l'assalto a Versailles, il giuramento della Pallacorda o la presa della Bastiglia), ma la cui portata è straordinaria. Si tratta della rottura – ad opera di un deputato del Basso Reno alla Convenzione²³ – della Sacra Ampolla con cui erano consacrati i Re di Francia²⁴. La sua portata simbolica si può considerare eccezionale in quanto mai nessuno, prima, aveva osato profanare il principio stesso su cui s'imperviava l'ordine simbolico dell'Occidente: ossia la sacralità del sovrano che di questo ordine era il centro. Tale ordine si oggettivava nella comunità. Anzi, era il collante stesso della comunità. Era ciò che faceva sì che ogni appartenente alla comunità partecipasse di questo ordine, sentendosene – al pari delle stelle o della natura – uno degli assi portanti. Era ciò che lo rendeva partecipe di un grande processo storico in cui ciascuno, provvidenzialmente, occupava il posto – quel posto e non un altro – che la divina economia gli aveva assegnato. In questa trama ben costruita, l'uomo non poteva sentirsi estraneo e neppure poteva dubitare di essere ciò che era. Era, infatti, al posto giusto nel momento giusto: secondo una volontà imperscrutabile che agiva in perfetta sintonia con il ritmo del cosmo. Non era, quindi, neppure lontanamente pensabile una qualunque crisi di identità.

L'unica crisi possibile era, semmai, quella inerente alla propria individuale incapacità a essere quello che ciascuno sapeva – col cuore e con la ragione – di dover essere. Era una crisi da *performance*, non da mancanza di identità.

Con la distruzione della sacra ampolla viene distrutta l'icona della sacralità sovrana²⁵, a sua

²³ Il suo nome è Philippe Rühl e il fatto è avvenuto – durante la spoliatura rivoluzionaria della cattedrale di Reims – il 3 ottobre del 1793.

²⁴ Cfr. R. de Mattei, *Introduzione a J. de Maistre, Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, trad. it., Società Editrice Il Falco, Milano, 1982, p. 9; e anche M. Garcia Pelayo, *Miti e simboli politici*, trad. it., Borla, Torino, 1970, p. 194. Sulla leggenda della Santa Ampolla di Reims cfr. Jacques-Albin-Simon Collin de Plancy, *Dizionario delle reliquie e delle immagini miracolose*, trad. it., Newton Compton, Roma, 1982, p. 25.

²⁵ Il crisma contenuto nella Sacra Ampolla era quello con cui – come avviene ancora oggi nella monarchia inglese – veniva consacrato il sovrano. In Francia, questa tradizione risaliva a Egberto (VIII sec.) ed era stata codificata da Incmaro di Reims nel 1230 (cfr. A. Dempf, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, trad. it., Le Lettere, Firenze, 1988, ristampa anastatica della 1a ediz. del 1933, p. 82) e non aveva mai subito variazioni nel corso dei secoli.

volta immagine del legame che univa il divino e l'umano, il sovrano con Dio, l'ordine terreno con l'ordine celeste secondo il precetto biblico: «*Non est potestas nisi a Deo*»²⁶. Ma quello che faceva colui che «*in officio figura et imago Christi et Dei est*»²⁷ era anche ciò che faceva del *regnum* – l'ordine simbolico in cui ciascuno era inserito – la copia terrena dell'ordine celeste che reggeva il cosmo: secondo il precetto ermetico per cui «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso, per compiere i miracoli della realtà che è una»²⁸. Infrangere l'ampolla equivaleva, di conseguenza, infrangere un ordine politico millenario e, di conseguenza, tutte le sicurezze spirituali, psicologiche, religiose, culturali – unitamente a quelle politiche – che l'ordine comportava: sia a livello individuale che collettivo²⁹. È stato in questo preciso momento – anzi proprio il 3 ottobre 1793 – che è nato il problema dell'identità, perché è a partire da questa data fatidica che, con una straordinaria celerità, si compie in Francia (ma si accelera ovunque) il processo che segna il trionfo della società sulla comunità: con il conseguente venir meno di tutti i valori e di tutte quelle convinzioni che ne costituivano l'indubitabile collante. Basta solo riflettere – in chiave religiosa – come l'antica immagine del Dio Pantocratore (per altro già messa in crisi nel corso dei secoli) proprio in questi anni sarà secolarizzata e ridotta a un semplice principio filosofico astratto. Come fa Hegel che nella *Vita di Gesù* – seguendo per altro la lezione kantiana de *La religione nei limiti della semplice ragione* in cui la rivelazione appare secondaria rispetto alla «religione della ragion pura»³⁰ – parifica il

²⁶ Rom., 13, 1.

²⁷ Anonimo Normanno, *De consecratione pontificum et regum* in E. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, trad.it. Einaudi, Torino, 1989, p. 43, n. 12.

²⁸ Cfr. *Tabula Smaragdina* in C. Crisciani – M. Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996, p. 116.

²⁹ Non a caso, gli eventi rivoluzionari che sconvolgono la Francia appaiono – più che un normale avvicendamento di regime politico – una sorta di sconvolgimento epocale che provoca la fine di una realtà e la lenta, ma inarrestabile, scomparsa di una unità simbolica che univa la sfera terrena e quella celeste, l'uomo e il cosmo. Unità che nessuno si era mai sognato di porre in discussione (cfr. in proposito, C. Bonvecchio, *Sangue e aurora. Ordine politico e ordine simbolico nella Rivoluzione Francese* in *Immagine del politico*, CEDAM, Padova, 1995, pp. 89-131).

³⁰ Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. it., Chiantore, Torino, 1945, p. XXI.

divino alla ragione pura³¹ sino a far proferire a Cristo la seguente massima: «Come non si possono servire due padroni con uguale zelo, così il culto di Dio e della ragione è inconciliabile con il servizio dei sensi»³². È evidente che ciò segna uno stacco decisivo tra la religiosità tradizionale – che certamente non scompare solo perché Hegel scrive la *Vita di Gesù* – e quella, sempre più astratta e secolarizzata, che si sta imponendo sino a trionfare nell'età contemporanea³³. Ma ciò è, anche, il segno visibile dello sgretolamento del collante – ideologico, si direbbe in linguaggio secolarizzato – che teneva insieme la comunità, costituendone il presupposto sacrale. Presupposto da cui poi discendevano, a cascata, tutti gli altri presupposti: politici, economici, comportamentali e via dicendo. E soprattutto individuali, in quanto l'immagine divina del Cristo rappresentava lo specchio stesso dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio e a Lui vincolato nel suo procedere terreno: il cui fine ultimo era quello di pervenire, nella Gerusalemme Celeste, alla visione beatifica di Dio. Privato di questo scopo e di questa indiscutibile identità³⁴, il singolo uomo e le istituzioni sono sbalottate e travolte un «gorgo infernale»: come scrive Donoso Cortés³⁵. Alla fine di questo gorgo c'è solo l'abisso del «non sapere cosa si è»: della «non identità». Cosa questa che, in qualche modo, preoccupava già i rivoluzionari francesi quando –

³¹ «La ragione pura, che non tollera alcun limite, è la stessa divinità» (G. W. F. Hegel, *Vita di Gesù*, trad. it., Laterza, Bari, 1971, p. 67).

³² *Op. cit.*, pp. 86-87.

³³ Tutto ciò non significa la scomparsa della religione, semmai il suo progressivo abbandono della funzione simbolica e di collante sociale che aveva mantenuto per secoli se non per millenni.

³⁴ Già un primo *vulnus* a questa identità era stata data dalla Riforma Protestante in cui – al di là dei motivi che l'avevano provocata – era venuta meno di fatto la cattolicità della Chiesa. Tuttavia, era pur sempre rimasta la convinzione che «Gesù era il Cristo». Si manteneva, insomma, l'elemento unificante e fondante che – indipendentemente dalle differenze confessionali e dalle controversie politiche – rappresentava l'indiscutibile apertura «alla trascendenza»: quella che nessuno pensava, minimamente, di porre in discussione. Come, magistralmente, insegna Thomas Hobbes. «La verità secondo cui « Gesù è il Cristo » scrive in merito Carl Schmitt «che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della «public reason», e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte» (C. Schmitt, *Il cristallo di Hobbes in Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, p. 156). Questo potente fattore identitario viene meno con la Rivoluzione Francese.

³⁵ Cfr. J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, trad. it., Rusconi, Milano, 1972, pp. 163-164.

accorgendosi della necessità di un fondamento sostitutivo dell'identità fornita dall'antico ordine simbolico – cercheranno di sostituirlo con il concetto di popolo e di storia³⁶. Era il tentativo – certo inconsapevole – di creare i presupposti per una nuova identità: segno chiarissimo che l'identità era diventato un problema.

L'esito dell'operazione sarà, tuttavia, rovinoso nel senso che non supererà mai la barriera di un razionalismo elitario e di una astrattezza intellettualistica. Basta pensare al tentativo del costituzionalista-rivoluzionario Sieyès che – materializzando la *volonté général* di Rousseau – cercherà di individuare questo fondamento identitario nel concetto di popolo, facendone una entità mistica e misteriosa³⁷ che «è tutto quel che può essere per il solo fatto di esistere»³⁸. Ma il popolo – espressione di un potere costituente, ma mai costituibile³⁹ – era qualcosa di impersonale che si esplicitava unicamente in astrazioni giuridiche e formalistiche: come i parlamenti, le leggi o le Carte Costituzionali. Era, dunque, solo illusoria (oltre che poco produttiva) la speranza di sostituire l'identità (spontanea) presente nel vecchio ordine comunitario con un insieme di norme. Norme che non potevano soddisfare in nulla le necessità motivazionali e pulsionali che in ciascun uomo materializzavano (e materializzano) le antiche domande identitarie: Chi sono? Donde vengo? E Dove vado?. Il popolo d'altronde – metaforizzato nella nazione, nello Stato o in altro – assomiglia a quella «fede degli amanti» di cui il grande Metastasio dice essere come «l'araba fenice; / Che vi sia, ciascun lo dice, / Dove sia nessun lo sa»⁴⁰.

³⁶ Giustamente, scrive Carl Schmitt: “La forma di realtà suprema e più certa della vecchia metafisica, il Dio Trascendente, era già stata eliminata; ben più importante delle dispute dei filosofi era a questo punto la questione di chi avrebbe assunto, nella prassi storica, le funzioni che erano state appunto di Dio, e cioè essenzialmente di costituire la più alta forma di realtà e la suprema fonte della legittimità.[...] si affermarono due nuove entità supremamente reali, che fondarono una nuova ontologia: l'umanità e la storia” (C. Schmitt, *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1981, p. 94).

³⁷ “La Nazione [il popolo, n. mia] esiste prima di ogni cosa, essa è l'origine di tutto. La sua volontà è sempre conforme alla legge, essa è la legge stessa” (J.-E. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato* trad. it. in *Opere e testimonianze politiche*, Giuffrè, Milano, 1993, tomo I, p. 255).

³⁸ *Op. cit.*, p. 256.

³⁹ Cfr. J.-E. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato*, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁰ Pietro Metastasio, *Demetrio*, atto II, scena 3.

Non differentemente, la storia si è rivelata incapace di fornire una identità sostitutiva. Infatti, alla tradizione storica giudaico-cristiana – strutturata su di un andamento lineare-progressivo⁴¹ – si è voluto sostituire la tensione verso un fine ultimo. Era il progresso della società la cui realizzazione era vista come conseguente alla razionalizzazione di ogni atto individuale e collettivo in un processo dialettico, di cui la compiuta teorizzazione sarà dato dal sistema hegeliano⁴² prima e da quello marxiano poi⁴³. Tuttavia, la storia si rivela essere niente più che una fragile costruzione culturale-razionale incapace di produrre, attorno a se stessa, una reale unità e, quindi, una solida identità. Anzi, abdicando ad ogni visione generale, tende a frammentarsi in tante storie, ciascuna delle quali pretende di essere la Storia⁴⁴: in un delirio di finta universalità atta solo a creare perplessità, divisioni e crisi di identità. Come la storia di tutto l'ottocento ha ampiamente dimostrato, facendo della storia più l'allegoria di un desiderio che una reale datrice di identità. Ciò l'ha ridotta ad essere una sorta di dramma moderno i cui veri personaggi – il denaro, il commercio, il mercato, lo sfruttamento – ben più che a creare identità hanno lavorato per distruggerla: del tutto.

Di quanto stava avvenendo si era accorto – sul finire del secolo XVIII° – uno scrittore accor-

⁴¹ “L'interpretazione cristiana della storia guarda al futuro come all'orizzonte temporale di un fine determinato e di un compimento ultimo. Tutti i tentativi moderni di rappresentare la storia come progresso significativo, anche se indefinito, verso un compimento immanente risalgono a questo schema teologico” (K. L'with, *Significato e fine della Storia*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1991², p. 185).

⁴² Per Hegel, la storia si realizza, nel suo procedere, come autocoscienza: ossia come la più alta forma di identità cui la *ragione* (la sua «astuzia») può pervenire in un contesto secolarizzato. In questa ottica, la storia innalza o distrugge le forme culturali in cui l'umanità si è espressa e si esprime: in un continuo altalenarsi di negazioni e sintesi (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1967²).

⁴³ Non diversamente – anche se in forma rovesciata rispetto a Hegel – la «vera storia» diventa, per Marx, il luogo in cui il popolo pensato come classe (il proletariato) realizza il compito messianico-epocale di abolire ogni classe sociale, redimendo l'uomo dall'alienazione tramite il comunismo (cfr. K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca* in *Opere*, vol. V, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 36-37).

⁴⁴ Non a caso, uno storico del calibro di Burckhardt, sul finire dell'ottocento, scrive: “La visione generale religiosa della storia, della quale grande modello è l'opera di Agostino *De civitate Dei*, che sta in testa a tutte le teodicee, ha un suo particolare diritto: ma qui non ci riguarda. Anche altre “potenze” universali possono interpretare e sfruttare la storia a modo proprio, p. es. i socialisti con le loro storie del popolo” (J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, trad. it., Sansoni, Firenze, 1985², p. 5).

to e sensibile come Novalis che, pur senza esplicitarla direttamente, si è posto la domanda sull'identità dell'Europa e degli europei. Infatti, Novalis si chiedeva cosa mai fosse l'Europa e che cosa poteva essere l'elemento unificatore della variegata congerie di persone, etnie, culture, convinzioni, espressioni religiose, abitudini e comportamenti presenti in Europa⁴⁵. La domanda era assolutamente pertinente. Lo era non solo in funzione dell'anacronistica presenza di Stati e Staterelli sovrani nel territorio dell'oramai morente Sacro Romano Impero ma, e soprattutto, a seguito della caduta di fiducia e sicurezza causata, nelle coscienze, dalla Rivoluzione Francese che, dieci anni, prima aveva sconvolto i principi e i valori consolidati del mondo che contava⁴⁶. Certo, dopo dieci anni si era attenuato il parossismo rivoluzionario, ma la sua forza dirompente perdurava immutata. Anzi, tendeva ad accrescersi: sempre di più. Il che creava un clima di sospensione, di attesa, di diffuso nervosismo e di grande incertezza. Nessuno era in grado di pronosticare ciò che sarebbe accaduto, ma tutti avevano ben chiaro che il futuro sarebbe stato diverso dal passato. Ciò faceva sì che la sfiducia, il dubbio e la confusione s'insinuassero anche nelle coscienze più refrattarie che si ponevano tremebonde – indirettamente ma, talora, direttamente – la domanda sulla loro identità: ammesso che ne avessero ancora una.

Novalis – da poeta abituato a scrutare gli abissi dell'animo umano – percepiva questi inquietanti sconvolgimenti interiori: che ai più passavano inosservati. E si rendeva conto che quanto avveniva – sotto i suoi occhi – era destinato a sgretolare la fragile realtà dell'Europa e la non meno fragile percezione identitaria che, di sé, aveva l'uomo europeo. Tenterà, così, di opporre un valido argine alla «marea montante», riaffermando – contro l'indistinto che prendeva piede – una identità che gli sembra provenire dall'unico principio di unità (e quindi di identità) di cui l'Europa ancora disponeva. Era quello della tradizione cristiana: «Erano tempi belli, splendidi, quelli dell'Europa cristiana, «scrive » quando un'u-

⁴⁵ Novalis, *La cristianità ossia l'Europa*, trad. it., SE, Milano, 1985. L'opera è del 1799.

⁴⁶ Era stata – quella della Rivoluzione Francese, ma giova ripeterlo – un'onda d'urto ideologica e politica che aveva travolto l'intera Europa, polverizzando le secolari certezze identitarie su cui si fondava l'antico regime e le modalità con cui, da secoli, si era organizzata la vita degli uomini e delle collettività.

nica cristianità abitava questo continente di forme umane, e un grande e comune disegno univa le più lontane province di questo regno spirituale»⁴⁷. Con un grande senso della realtà politica – oltre che con una particolare sensibilità – Novalis aveva compreso che il presente doveva riscoprire in se stesso un nuovo collante spirituale se non voleva precipitare nel caos. Doveva essere un collante profondo, che non si traducesse nell'astrazione borghese del popolo-nazione o nella finzione, non meno astratta, della storia: come voleva il pensiero borghese, facendone la sovrastruttura dell'esercizio del proprio minuto potere.

Novalis comprendeva bene che un popolo e un individuo si sentono tali – possiedono una identità – soltanto se si riconoscono in qualcosa che va al di là del concreto, del contingente e dell'economico. Soltanto se si sentono partecipi di una tradizione che viene da lontano, che li ha costruiti così come sono e che esprime una trascendenza: da tutti accettata. È quel «modo di essere» – Novalis lo definisce di «infantile fiducia»⁴⁸ – che deve far sentire tutti partecipi di un destino comune, portatori di valori semplici e condivisi e nemici non del nuovo ma di tutto ciò che, in un delirio faustiano⁴⁹, scardina ogni sacralità⁵⁰. Novalis pensa, insomma, un modello di comunità politica e culturale in cui un uomo possa sentirsi unito ai suoi concittadini e al suo *habitat*. Pensa a una comunità in grado di far percepire quel senso d'appartenenza che induce la commozione in chi ricorda la chiesa del suo paese: anche se non è praticante, anche se non frequenta più i sacramenti. Ha in mente una *religio naturalis* dell'identità⁵¹, che più che coincidere con una esplicita esperienza reli-

⁴⁷ Novalis, *La cristianità ossia l'Europa*, op. cit., p. 49.

⁴⁸ Novalis, *La cristianità ossia l'Europa*, op. cit., p. 49.

⁴⁹ Il termine faustiano è da intendersi come l'espressione negativa di una civiltà sostituita dalla civilizzazione (cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it., Longanesi, Milano, 1981⁵, p. 600 ss.).

⁵⁰ Cfr., Novalis, *La cristianità ossia l'Europa*, op. cit., p. 50.

⁵¹ Non sfugge a nessuno – giova ricordarlo – che il concetto d'identità ha una precisa data di nascita: l'età romantica. Il motivo è molto semplice. Precedentemente, il problema dell'identità non veniva mai posto, in quanto (come si è detto) era un dato di fatto indiscutibile. Sorge in concomitanza con quegli eventi storici – quali la secolarizzazione, la caduta dell'antico regime, la rivoluzione industriale, il fenomeno dell'urbanizzazione e la progressiva crisi dell'Occidente» – che hanno distrutto un *habitus* comportamentale e psicologico: mai prima messo in discussione. A far tempo da questo momento si è iniziato – quasi per un processo compensativo – a far riferimento ad una identità perduta: da salvaguardare, da riacquistare o da teorizzare.

giosa, si radica nello spirito ancestrale dell'appartenenza a un comune modo di essere. Coincide con quello spirito che – proveniente dagli abissi archetipici dell'inconscio collettivo⁵² – parla all'uomo che sa ascoltarlo: motivandolo e, motivandolo, conferendogli senso, fiducia e identità.

5. Il mito romantico dell'identità

Le preoccupazioni di Novalis erano estremamente reali. Lo erano al punto che il problema dell'identità inizierà a porsi proprio a partire da quegli anni. Se ne farà carico il romanticismo che su di esso costruirà la sua ragion d'essere e la speranza di una nuova epoca, coincidente con un destino di catarsi e libertà: con una nuova identità. È la sensazione che esprime Hegel (siamo sempre nel 1799) nel suo celebre frammento *Libertà e destino*, in cui la «tensione verso l'ignoto», la «nostalgia verso la vita» e il «trapasso dall'idea alla vita»⁵³ dell'uomo della sua epoca si risolvono nell'appassionata aspirazione a una totalità che sia, a un tempo, identità. Siffatta totalità coincide con il suo «sentimento», con la sua percezione emotiva che – travalicando l'esperienza individuale – si dilata sino a diventare senso di appartenenza a un popolo, a una patria, a una casa comune: a uno spazio dell'animo e della coscienza, come dirà, poeticamente, di lì a poco Hölderlin⁵⁴. In virtù della

⁵² Archetipo è, qui, considerato nell'accezione proposta da Carl Gustav Jung, secondo cui è "l'intuizione che l'istinto ha di se stesso o come autoraffigurazione dell'istinto" (C. G. Jung, *Istinto e inconscio* in *Opere*, vol. 8, trad. it., Bollati-Boringhieri, Torino, 1994, p. 154). Sempre secondo Jung: "Archetipo" è una parafrasi esplicativa dell'*Éidos* platonico. Ai nostri fini, tale designazione è pertinente e utile, poiché ci dice che, per quanto riguarda i contenuti dell'inconscio collettivo, ci troviamo davanti a tipi arcaici o meglio ancora primigeni, cioè immagini universali presenti fin da tempi remoti" (C. G. , C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, Boringhieri, Milano, 1981, p. 4). L'archetipo può essere colto, esclusivamente, tramite il linguaggio simbolico e rappresenta un modello di comportamento a priori (cfr. C. G. Jung, *Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità* in *Opere*, vol. 11, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 149, nota 1). L'archetipo appartiene, indubbiamente, alla sfera pre-conscia e costituisce – unitamente ad altre – le "dominanti strutturali della psiche" (*ivi*), tra loro inestricabilmente connesse e compenstrate, in una inestricabile plurivocità (cfr. C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, *op. cit.*, p. 36). L'archetipo manifesta, inoltre, una forza intrinseca ed incontenibile che può riversarsi – con effetti imprevedibili – sia sull'individuo che sulla collettività (cfr. C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* in *Opere*, vol. 8, *op. cit.*, p. 229)

⁵³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Libertà e destino*, trad. it. in *Scritti politici*, Einaudi, Torino, 1972, p. 9 ss.

⁵⁴ Cfr. F. Hölderlin, *Canto del tedesco*, trad. it. in *Poesie*, Einaudi, Torino, 1967, p. 56.

potente alchimia dell'immaginario romantico, le paure, gli squilibri, i dubbi e la crisi sembrano distillarsi – in un gioco meraviglioso di colori, di suoni, di immagini e di linguaggi – in qualcosa di radicalmente altro: in qualcosa che sembra dare sicurezza e identità.

In questo “altro” prende sostanza l'inquieto mondo romantico che – nei ricchi drappeggi della sua delicata, estenuata ed estetica sensibilità – nasconde i fantasmi identitari intravisti da Novalis: la caduta dell'antica sicurezza, la distruzione dei principi comunitari, il venir meno dell'antico regime, l'esperienza della guerra ideologica⁵⁵, il terrore rivoluzionario, la violenza. Nella letteratura, nell'arte, nell'estetica e nella filosofia romantica, si percepisce l'attesa di un trapasso storico – improcrastinabile e doloroso – in cui la notte cantata da Novalis⁵⁶ o le inquietudini goethiane del giovane Werther⁵⁷ dovrebbero sciogliersi nell'ebbrezza, talora allucinata, di una nuova aurora identitaria. Una identità tutta protesa – in un delirio di amore e morte, beatitudine e depressione, desiderio e frustrazione – alla dilatazione del microcosmo dell'uomo nel macrocosmo della natura: «Dove potrò afferrarti o infinita natura?»⁵⁸, si domanda Faust nell'omonima tragedia.

L'immaginario romantico s'incarica di colmare ogni vuoto motivazionale e identitario, costruendo l'immagine – idealizzata e sentimentalizzata – di questa assenza. Ma è solo una immagine: una pura invenzione.

In questo quadro, ad esempio, la figura *del* sovrano – la cui mancanza tanto turbava i giovani romantici appassionati lettori di Germana de Staël o di George Sand – viene risolta nell'*idea* del sovrano. Una figura – come affermerà Novalis in un saggio dal titolo emblematico: *Fede e amore ossia il re e la regina*⁵⁹ – che dovrebbe saper incarnare, con equili-

⁵⁵ Non bisogna dimenticare che, per la prima volta nella storia del mondo, le guerre condotte dalla Francia rivoluzionaria prima e napoleonica poi, hanno un carattere prettamente ideologico. Non sono più guerre religiose, dinastiche o di pura e semplice conquista.

⁵⁶ Cfr. Novalis, *Inni alla notte*, trad. it., Guanda, Milano, 1979.

⁵⁷ Cfr. W. von Goethe, *I dolori del giovane Werther*, trad. it., Garzanti, Milano, 1973.

⁵⁸ W. von Goethe, *Faust*, trad. it., vol. I, Feltrinelli, Milano, 1965, p. 25.

⁵⁹ Cfr. Novalis, *Fede e amore ossia il re e la regina*, trad. it. in *La cristianità ossia l'Europa*, op. cit., p. 14.

brio ed armonia, quel mondo campagnolo e *volkisch* che respinge la civiltà cittadina, i miasmi della nascente industrializzazione e la schiavitù del lavoro, ma che sta per essere irrimediabilmente distrutto. È un sovrano immaginario e immaginato in cui s'incarnano le figure mitico-leggendarie del saggio legislatore, dell'eroe delle saghe nordiche, del pio principe, del solitario e silenzioso cavaliere, ma che non ha alcuna reale consistenza.

Lo spirito romantico costruisce dunque – traendolo dalla sua *vis imaginativa* – una sorta di «mito» dell'identità: un mito *sui generis*. Si tratta di un mito le cui componenti inconsce ed archetipiche non riescono mai ad assumere una concretezza nell'incontro-scontro con la realtà. Rimangono racchiuse in una trama coscienziale in cui l'io tenta di controllarle, piegarle: di trasformarle in un sogno a occhi aperti. È il tentativo di utilizzare, a livello coscivo, quello che per definizione è incontrollabile: l'inconscio. Nasce, allora, il mito di una identità che non esiste o, meglio, che esiste solo nella fantasia negando – a differenza del mito – la realtà. Significativi in proposito, sono i poeti «lacustri» inglesi – Wordsworth e Coleridge – che nelle loro ballate cantano in maniera sognante ciò che sta per scomparire⁶⁰, ma nulla fanno per combattere la rivoluzione industriale che sta alterando il paesaggio inglese⁶¹. Analoga osservazione si potrebbe fare per i paciosi personaggi – contadini, artigiani, mugnai e via dicendo – presenti nelle fiabe dei fratelli Grimm, di Brentano o di Achim von Arnim. Personaggi la cui vita idilliaca è inversamente proporzionale alle disagiate condizioni popolari dell'arretrata della Germania sette-ottocentesca⁶². Ma le stesse osservazioni sono applicabili allo Stato ridotto, oniricamente, a «opera d'arte»: «Lo Stato» scrive Carl Schmitt riferendosi al Romanticismo «è un'opera d'arte, lo Stato della realtà storico-politica è solo un'occasione che permette all'attività creatrice del soggetto di produrre opere d'arte, è il pretesto di poesie e romanzi, o anche solo una *Stimmung* romantica»⁶³.

⁶⁰ Si tratta della natura minacciata dalla vincente Rivoluzione Industriale.

⁶¹ Cfr. W. Wordsworth-S. Coleridge, *Ballate liriche*, trad. it., Mondadori, Milano, 1979.

⁶² Cfr. J. E. W. Grimm, *Fiabe*, trad. it., Einaudi, Torino, 1970; C. M. Brentano, *Le Fiabe del Reno*, trad. it., Mondadori, Milano, 1962; A. von Arnim- C. M. Brentano, *Il corno magico del fanciullo*, trad. it., BUR, Milano, 1985.

⁶³ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, trad. it., Giuffrè, Milano, 1981, p. 179.

Come si può notare, individuo, popolo storia, natura, sovrani, Stati diventano «opere d'arte». Sono ricostruiti dall'inventiva romantica come un gigantesco specchio in cui specchiarsi per riconoscersi: con ciò ritrovando, miracolosamente, l'identità perduta. Ma tutto ciò altro non è che una gigantesca visione, un romanzo, una composizione poetica o musicale in cui il «*come se*» riempie lo spazio dell'essere: in un nobile delirio creativo dell'io che si espande facendosi mondo, realtà, vita. L'identità, di conseguenza, prende la forma del rispecchiamento, autoreferenziale, di un io che non ne risolve la problematicità, ma che la amplia all'infinito. È, in ultima analisi, la speranza estrema di ritrovare – fuori da una impossibile realtà – una identità perduta e che, al momento, è introvabile: forse perché non lo vuole trovare. D'altra parte, «Il romantico» così scrive Carl Schmitt «che *in realitate* non ha alcun interesse a cambiare il mondo, lo accetta per buono così com'è, purché non turbi le sue illusioni»⁶⁴. Per questo la identità che proclama è solo immaginaria: è tutta nella sua fantasia.

6. Il mondo borghese e l'identità.

L'identità romantica è, dunque, soltanto e puramente nel mondo della fantasia. La si potrebbe considerare come il tentativo di dare una giustificazione sovrastrutturale a una realtà e a un potere – quello borghese – che sta, lentamente, trasformandosi in strutturale: occupando tutti gli spazi della società. Va da sé che non sono stati i romantici i primi a voler, inconsciamente, mascherare il «volto demoniaco» del potere con il velo rutilante e mistificatore dell'ideologia⁶⁵. Tuttavia, è proprio nell'età romantica che la perdita di identità – con il vuoto motivazionale che comporta – viene traslato in un fragile (e ideologico) scenario di *silhouette* cartacee. È una sorta di «quinta» teatrale in cui va in scena il dramma della realtà: come i romantici vorrebbero che fosse. Ma questa risposta identitaria del romanticismo si sbriciola in quella tensione tra soggetto e realtà, tra fantasia e mondo, che il ripie-

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 145.

⁶⁵ » il velo al cui riparo ogni comportamento può trovare approvazione, a patto di essere pensato nel quadro appropriato e purché non turbi l'estetica della vita e del potere, il buon gusto ed il *bon ton*.

gamento sentimentale dell'io non riesce né a padroneggiare né, tanto meno, a contenere. La realtà vera – la perdita dell'identità reale – si fa sentire prepotentemente e non a caso, la figura del «doppio» – ossia di chi possiede una identità immaginaria (o psicotica) che si sostituisce o si affianca a quella reale – perseguita e inquieta il mondo romantico: quasi fosse la vendetta di una identità perduta e non più ritrovabile⁶⁶.

A questa dialettica di vero/immaginario – in cui il romanticismo tenta di risolvere il problema dell'identità – il pensiero borghese assiste come semplice spettatore. È uno spettatore ironico ancorché coinvolto, in quanto si rende vagamente conto dell'importanza del problema dell'identità: pur pensando che non lo riguardi direttamente. Anzi, lo giudica un folcloristico retaggio del passato, cui sono soggetti coloro che rifiutano di leggere i «segni dei tempi»: coloro che rifiutano il progresso e si rifugiano in un mondo che dovrebbe essere dimenticato. Infatti, lo sforzo principale del pensiero borghese andrà nella direzione di banalizzare – al di là delle apparenze – l'identità, secondo due linee su cui conviene soffermarsi brevemente. *La prima* vede il pensiero borghese screditare, in tutti i modi, ogni richiamo all'identità, attribuendo ad essa il carattere di tipico pensiero dell'universalità⁶⁷. Pertanto, giudica la tensione identitaria come irrazionale, reazionaria, antiprogressista ed antidemocratica. Ad essa contrappone l'idea del progresso e della scienza cui bisogna

⁶⁶ » ciò che accade negli allucinati racconti di E. T. Hoffmann, dove la figura angosciante del doppio si aggira minacciosa come quella dello spettro cui alludono Marx ed Engels nell'*incipit* del *Manifesto del partito comunista* (cfr. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, trad. it., Einaudi, Torino, 1967, p. 64). Il doppio si presenta come uno spettro che tutto stravolge e mostra – come i picchiotti bronzei che, in Hoffmann, prendono vita in forme mostruose – il vero volto della realtà metaforizzata dall'immaginazione romantica. » il volto inconscio e terribile di una patologia sociale.

⁶⁷ L'identità ha sempre un carattere universale. La borghesia prima ed il pensiero tecnocratico oggi optano, invece, per il cosmopolitismo piuttosto che per l'universalismo. Ma vediamo meglio cosa significano universalismo e cosmopolitismo. Cosmopolitismo significa – in buona sostanza – la riduzione dell'universo (il cosmo) a *polis*, a città, rendendola misura di ogni cosa. Il che equivale a ridurre ciò che è totale – il cosmo – al «particolare». Il cosmopolitismo si presenta, allora, con il volto, ambiguo, di una parzialità che si pensa come totalità: ma che è soltanto qualcosa di funzionale ad altro. Cosa questa che è del tutto congruente alla modo di essere e pensare borghese e post-borghese. Ben diverso è l'universalismo che aborre ogni particolarità per porre al centro il concetto di totalità. Totalità in cui l'uomo e il mondo si devono fondere insieme in una immagine unitaria e coesa intessuta di valori di completezza, fratellanza, essenzialità, spiritualità, antidogmatismo e tolleranza.

rivolgersi come a una nuova religione e a un nuovo sapere. Essa solo è in grado di colmare ogni vuoto identitario non con l'immaginazione, ma con la realtà concreta e materiale: in una parola, positiva. *La seconda*, opera – costantemente – nella direzione di sostituire il concetto, materiale e concreto, dell'identità con un principio ideologico astratto: ossia con l'etica pubblica, vista come una sorta di ritrascrizione moderna del patto sociale: di roussoiana memoria.

Ne consegue, la precisa volontà di ridurre l'identità all'idea di una astratta spazialità sociale. Essa è rappresentata dall'economia e il suo perimetro ideologico consiste in *chances* di libertà formali offerte dalla società, in vista di un corretto vivere civile: le cui norme sono, però, determinate dalla società stessa e sono funzionali alla sua riproduzione.

In questo modo, l'identità si risolve nelle regole formali grazie a cui esiste una società, mentre la società pensata – sentimentalmente, romanticamente e strumentalmente – come nazione diventa il contenitore in cui collocare tutti i valori borghesi. Diventa la sua pseudo-identità. Naturalmente, si tratta di una identità provvisoria e precaria in quanto non ha di mira l'uomo e le sue necessità, ma è funzionale a supportare le leggi del mercato e dell'economia. Leggi del mercato e dell'economia che del pensiero e della cultura borghese sono il vero e unico collante.

Non sfugge a nessuno come entrambe queste opzioni – del tutto funzionali allo sviluppo della società su cui si è costruita l'egemonia borghese – non hanno mai rappresentato, per gli uomini, un principio identitario certo ed indiscutibile. Si sono mostrati blandamente efficaci solo quando nessun ostacolo di rilievo ha messo in discussione il potere, la cultura borghese, il suo dominio sociale e la sua egemonia economica. Come la storia ottocentesca e primo novecentesca, ampiamente, ha dimostrato. Esse, semmai, hanno mutato il delicato sentimentalismo romantico in una più rozza e generalizzata romanticizzazione di tutto ciò che era positivo, sociale e economico. Hanno tradotto l'immaginazione nella razionalizzazione, sostituendo la romantica dilatazione dell'io nella dilatazione della società e nella nobilitazione del mercato. Non appena, però, si è verificato qualche evento fuori dal comune – come l'*extremus necessitatis casus* provocato dalla crisi della sovranità (cui fa riferimento Carl Schmitt), l'avvento della società di massa, la tecnicizzazione produttiva e

l'espansione imperialista dei mercati – si sono dissolti come neve al sole: gettando gli uomini e la società nel caos istituzionale, nell'insicurezza materiale e nella totale mancanza di ogni riferimento motivazionale. Quando ciò si è verificato – e lo provano le cicliche crisi economiche e, in particolare, le due Grandi Guerre mondiali – ogni pseudo certezza borghese è scomparsa insieme ai suoi «*parafernalia*» romantici.

Dalle loro ceneri è riemerso, con una virulenza senza pari, il problema dell'identità: prima sopito, rimosso o, più semplicemente e volutamente, dimenticato. L'impatto è stato devastante e l'impotenza ad affrontarlo si è tradotta nella caduta rovinosa degli schemi con cui il pensiero borghese aveva pensato di sostituirlo. Le istanze positiviste e progressiste al pari dell'etica pubblica o delle istanze socio-libertarie non hanno retto all'impatto di un problema antico, ingigantito dall'essere rimasto a lungo totalmente inevaso. Così, improvvisamente – ed è l'esperienza dei totalitarismi – si è catalizzato un profondo e inconscio desiderio di identità che, senza alcuna barriera difensiva razionale, ha cercato di oggettivarsi. Ne è venuto un inquietante ritorno a forme identitarie di tipo ancestrale che – riportando all'indietro l'orologio della storia – hanno dato luogo a mitologie primitive e a modelli primitivo-barbarici di identità: come il culto del sangue, del suolo, del gruppo (ancora pensata come nazione), della forza, dell'onore portato all'estremo e, infine, del capo. Soprattutto, nella figura del capo visto androgenicamente come un padre-madre o meglio come una madre-padre della nazione-tribù, l'individuo-massa ha cercato un conforto alla sua crisi di identità: in ciò simile ad un fanciullo che cerca l'aiuto soccorrevole del materno-paterno allorché si trova a fronteggiare qualcosa d'insolito e per lui insostenibile. Il capo è diventato di conseguenza il benevolo, paterno consolatore e il dispensatore archetipico – come salvatore – di coraggio, speranza e identità: in ciò rivelando l'aspetto totalizzante, maschile e razionale dell'archetipo. Ma è diventato anche colui che chiede in cambio di questa prestazione la più totale accondiscendenza alla sua volontà. Accondiscendenza che può richiedere anche lo spargimento di sangue e la violenza più brutale nel difendere ad oltranza – nella figura del capo – questo «dono» identitario che materializza il lato terribile-materno-sanguinario dell'archetipo.

L'esito è stato di una drammaticità senza pari, *per un verso* creando una sorta di esasper-

rata e drogata corsa verso questa tipologia identitaria e, *per l'altro*, dando luogo ad una sorta di vera e propria possessione collettiva⁶⁸ la cui breve durata non solo non ha risolto il problema dell'identità, ma lo ha esasperato e aggravato. Non è casuale che – alla fine della spaventosa esperienza bellica della seconda Guerra Mondiale – un letterato tedesco abbia dato voce a questa esasperazione a questo aggravamento. È una esasperazione e un aggravamento che pronunciano – con una crudezza e una esasperazione senza pari – il *requiem* definitivo di questa posticcia identità e, nel contempo, denunciano la fine del sogno borghese di utilizzare il tema dell'identità nella propria prospettiva. «Noi siamo» scrive il giovanissimo Wolfgang Borchert «la generazioni senza legami e senza profondità. La nostra profondità è l'abisso. Noi siamo la generazione senza felicità, senza casa e senza commiato. Il nostro sole è macilento, il nostro amore crudele e la nostra gioventù è senza giovinezza. Noi siamo anche la generazione senza limiti, senza ritegni e senza protezione – espulsi dai recinti della nostra infanzia in un mondo preparatici da coloro che ora, in ragione d'esso, ci disprezzano. Ma costoro non ci provvidero di alcun Dio capace di sostenere il nostro cuore, quando i venti di questo mondo infuriavano intorno ad esso. Così siamo la generazione senza Dio, poiché noi siamo la generazione senza legami, senza passato, senza riconoscimento.»⁶⁹. Come si vede, il problema dell'identità si ripropone – senza mezzi termini – al più alto livello.

7. La fine del mondo borghese

La fine del novecento e l'inizio del nuovo millennio si caratterizza per l'indubitabile scomparsa dell'epoca borghese: definitivamente travolta dalla società di massa, dal fenomeno della globalizzazione, da un eccezionale sviluppo tecnologico e da un cultura non più elitaria. Sull'onda di un consumismo generalizzato e privo di stile, l'uomo della post-moder-

⁶⁸ Sintomatico è quello che scrive C. G. Jung, a proposito della Germania nazista, nel suo saggio intitolato *Wotan* e scritto sul finire degli anni trenta del secolo passato (cfr. C. G. Jung, *Wotan* in *Opere*, vol. 10, tomo primo, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pp. 277-291).

⁶⁹ W. Borchert, *L'altra Germania racconti di un morto di guerra*, trad. it., Frassinelli, Torino, 1963, pp. 77-78.

nità – così è stata, impropriamente, chiamata la nuova età – si avvia ad assumere l'identità stereotipica e posticcia che gli impone una società diventata l'unico riferimento possibile e della cui centralità nessuno dubita. Il che la rende tanto arrogante quanto sicura di sé. Ricca, edonistica, tecnologicamente avanzata, dotata di mezzi inesauribili, questa società ambisce a porsi come capace di realizzare ogni sogno e ogni progetto umano. Lo dimostrano, ampiamente, le trasformazioni avvenute nelle condizioni di vita che – in pochi decenni – hanno condotto la società da uno stadio per molti aspetti ancora pre-moderno ad uno post-moderno. È uno stadio segnato dal consumismo e dalla tecnologia, nonché da un maggiore *standard* di benessere: a sua volta correlato a più articolati *standard* di democrazia e di libertà formali. A ciò si è aggiunta la presenza – costante e quasi ossessiva – della pubblicità che accredita la convinzione che l'uomo viva in un mondo fatato, dove regna sovrana l'abbondanza: cui tutti possono aver parte, purché abbiano adeguate e congrue capacità economiche. Purché lo vivano come la propria identità.

Si tratta di una società dominata da un dinamismo fine a se stesso, costruito sulla presunzione di una infinita disponibilità di risorse energetiche che – in ogni campo – spostano l'attenzione più sul quanto che sul come. Ancora una volta: più «sull'avere» che «sull'essere»⁷⁰. Questo fa sì che le mete che la società si propone – prendendo a riferimento la dicotomia proposta da Fromm – siano più nel dominio «dell'avere» più che in quello, molto più impegnativo, «dell'essere». Ciò ha prodotto una sorta di «effetto drogato». È quello, illusorio, per cui ogni domanda identitaria non può che essere correlata alla pura e semplice acquisizione di beni o, in alternativa, all'ascesa sociale. In virtù di questo «effetto drogato», la società in cui viviamo ha – scientemente – distrutto ogni certezza identitaria proveniente dal passato convinta, com'è, che solo un uomo privo di reale identità possa essere un perfetto *homo technologicus*: integrato, integrabile e identificabile in essa. A tal fine, la società – oltre che procedere nell'opera di una radicale secolarizzazione – si è preoccupata di «cloroformizzare» il più possibile ogni forma di sentire umano, facendo «dell'uomo

⁷⁰ Su Fromm, cfr. C. Bonvecchio – B. Luban-Plozza, *Il coraggio di essere*, Dadò, Editore, Locarno, 2002

massa» un «perfetto conformista» o meglio una sorta di replicante. A questo gioco illusorio e pericoloso gli uomini si sono prestati, pensando di recuperare un senso di soddisfazione e di totalità che avrebbero colmato i loro vuoti identitari.

Amaro è stato il risveglio. Lo svanire di sogni e illusioni ha lasciato il posto alla convinzione – in molti anche se non ancora in tutti – che nessun bene di consumo può sostituirsi alle risposte che, tradizionalmente, sono state date ai problemi che gli uomini si sono da sempre posti, in ogni tempo: primo fra tutti quello dell'identità. Viva è stata la percezione di una condizione di estrema precarietà e di solitudine, unite a un sempre maggiore senso di un vuoto esistenziale che appare incolmabile. Parallelamente, è iniziato a montare un acuto disagio che – a livello individuale e collettivo – si è coagulato in una spasmodica richiesta di identità. Richiesta che rivela come l'uomo odierno si percepisca come fragile e precario: sia a livello motivazionale che comportamentale. A fronte di questa percezione sempre più interiorizzata, l'uomo dell'Occidente si rifugia in se stesso, alimentando la patologia di questa chiusura e oggettivandola in una serie di atteggiamenti psico-patologici: l'ansia, le nevrosi, il disadattamento, l'anoressia e la bulimia. A tali atteggiamenti, la società post-moderna ha risposto con la medicalizzazione, nell'assoluta convinzione di risolvere con gli psicofarmaci – variante sanitaria dei beni di consumo – qualsiasi disagio⁷¹. Ma tutto ciò non ha indotto una remissione della patologia. Semmai, ha prodotto il nascondimento dei sintomi, lasciando agire, in profondità, il disagio. Con ciò ha reso l'uomo post-moderno un malato cronico, dipendente in tutto e per tutto dalla farmacopea e dai suoi consumistici prodotti: sempre più potenti, accattivanti e inutili.

8. La Super-Società.

La società post-moderna in cui viviamo non produce – non sarebbe in grado di farlo e neppure avrebbe il coraggio di farlo – super-uomini di stampo nietzscheano: dei novelli

⁷¹ La nostra è la società degli psicofarmaci, degli ansiolitici e degli antidepressivi, largamente somministrati ad ogni età: come sbrigativo rimedio per ciò su cui che non si vuole o non si può intervenire.

«Terminator» o «Rambo», per intenderci. Né, per altro, il super-uomo – cui fa riferimento Nietzsche – è paragonabile a questi prodotti aggressivi, iper-razionali e sotto-umani. Nulla ha, infatti, del personaggio violento, tracotante e aggressivo descritto da una certa banale letteratura tanto borghese che marxista o esaltato dalla malvagia banalità nazista. Il suo super-uomo – o, per essere più precisi, l'oltre-uomo – voleva essere il superamento (la *transvalutazione*, appunto) di tutti i valori borghesi: come il moralismo, il conformismo, il mito del guadagno e del consumo. Era l'augurio e la speranza di un «uomo nuovo», capace di superare i sogni (e i guasti) della metafisica⁷² e del razionalismo repressivo e in grado di realizzare l'unione del coraggio, dell'onore, della forza e dell'intelligenza con la natura, la vitalità mito e un equilibrato progresso. Estraneo alle immagine illusorie della società⁷³, alla supremazia ideologica dell'intelletto⁷⁴, all'utopia egualitarista marxiana⁷⁵, al perbenismo borghese ampiamente denunciato dalla letteratura ottocentesca⁷⁶, l'oltre-uomo di Nietzsche era la promessa di una svolta radicale. Voleva porsi come il «Signore della Svolta»: come scriverà Stefan Gorge, in una sua celebre e profetica poesia⁷⁷. L'oltre-uomo nietzscheano ambiva a farsi interprete del sorgere, epocale, di una nuova e profonda identità. Una identità in cui – contro l'individualismo borghese – maturasse un uomo in cui – su

⁷² «Ideologici» nel senso che giustificavano l'esistente e le sue antinomie.

⁷³ Sono gli *idola* cui fa profetico riferimento Francesco Bacone ne *La Grande Instaurazione – Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 38, a cura di M. Marchetto, Rusconi, Milano, 1998, pp. 92-93. Ovvero sono i falsi dei cui l'uomo, scioccamente, sacrifica: gli *Idola Tribus* o *Idoli della Tribù* (fondati sulla natura umana e sulla tribù degli uomini), gli *Idola Specus* o *Idoli della Caverna* (causati dalla natura, dall'istruzione, dall'educazione e dalle impressioni dei singoli individui), i pericolosissimi *Idola Fori* o *Idoli del Mercato* (che nascono dai rapporti tra gli uomini e la comunità) e, infine, gli *Idola Theatri* o *Idoli del Teatro* (la cui origine è ascrivibile al mondo fittizio originatosi dalle cattive dottrine filosofiche e scientifiche) (cfr. *op. cit.*, I, 42-45, pp. 94-97).

⁷⁴ Sull'argomento, cfr. C. Bonvecchio, *I sogni della ragione generano mostri. Si può parlare ancora di ragione dopo Auschwitz?* in *L'irrazionale e la politica*, a cura di C. Bonvecchio, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2001, pp. 103-144.

⁷⁵ Cfr. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, *op. cit.*

⁷⁶ Esemplificative in proposito sono *Bouvard e Pécuchet*; *Dizionario dei luoghi comuni*; *Catalogo delle idee chic*; *Sciocchezzaio* di Gustave Flaubert (trad. it., Mondadori, Milano, 1974).

⁷⁷ Il riferimento è alla poesia *Du stets noch anfang uns und end un mitte* in S. George, *La stella dell'alleanza*, a cura di A.-S. Rossi, Novecento, Palermo, 1987, pp. 36-45.

una società diversa e migliore – avrebbero dovuto innestarsi valori antichi, dando luogo a una vera comunità spirituale.

La super-società della post-modernità – della nostra età – sono tutt'altro e aspirano a ben altro. Nulla hanno in comune con l'oltre-uomo. Ne sono l'esatto opposto. Sono l'espressione, dilatata e assolutizzata, dell'aggressività degli apparati, del dominio tecnologico, della predominanza dei materiali e della signoria della forma: tutti tesi a permeare di sé la realtà, sia materiale che umana. Inoltre, la super-società post-moderna ha come sua caratteristica precipua la globalizzazione – onnicomprensiva, pervasiva, oscura e tentacolare – che sostituisce una oramai inesistente universalità e una comunità ritenuta inutile e ingombrante. In virtù di questo *mixage* (aggressività degli apparati, dominio tecnologico, predominanza dei materiali, signoria della forma e globalizzazione), essa tenta di costruire un'apparente totalità sociale che si porse come un centro di riferimento complessivo il cui scopo è la propria autoriproduzione: il proprio continuo ampliamento. Per questo non ha bisogno di uomini veri – virili, sensibili, coraggiosi, critici, tolleranti e intelligenti – ma di schiavi depressi, proni e ubbidienti. Ovviamente, una simile, immaginaria e proiettiva totalità sociale – che si realizza a scapito dell'uomo, ritenuto del tutto inessenziale va, enantiodromicamente⁷⁸, nella direzione contraria. Invece di una società forte e totale, produce una società debole, impotente e esposta ad ogni sorta di pericoli. Allo stesso modo, l'apparente compattezza della massificazione si converte in una «patologica» debolezza dell'uomo: come si è, già, sottolineato. Si può allora – e con cognizione di causa – sostenere che l'esito dell'attuale super-società produca un pericoloso sincretismo tra impotenza sociale e debolezza individuale. È evidente come l'ovvio disagio che ne consegue si allarghi a macchia d'olio: in un progressiva e abissale voragine identitaria.

⁷⁸ Si tratta della legge eraclitea dell'enantiodromia, secondo cui ogni cosa tende ad andare, necessariamente, verso il suo contrario. "Il vecchio Eraclito", scrive Jung che l'ha riproposta in chiave moderna rilevandone l'importanza psichica "che era davvero un grande saggio, ha scoperto la più meravigliosa di tutte le leggi psicologiche: la *funzione regolatrice dei contrari*. A questa legge dette il nome di «enantiodromia», ossia corso in senso opposto, con il che intendeva dire che ogni cosa sfocia prima o poi nel suo contrario. L'atteggiamento razionale dell'uomo civile si ribalta necessariamente nel suo contrario, cioè nell'irrazionale devastazione della civiltà" (C. G. Jung, *Psicologia dell'Inconscio* in *Opere*, vol. 7, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 72-73).

Questo dà luogo ad una serie – o meglio a uno «sciame» di crisi – che si abbatte sulla nostra società post-moderna, mettendone a dura prova la tenuta. Anche se si tenta, accuratamente, di non evidenziarne la portata distruttiva: individuale e collettiva, particolarmente dal punto di vista dell'identità⁷⁹. Conviene, seppur sinteticamente, indicarle.

La prima crisi è quella attinente ai cosiddetti «valori sociali». Non è un mistero per nessuno che la super-società attuale tende ad affermare a parole ma a negare nei fatti tutto quanto attiene a quei valori condivisi che dovrebbero essere alla base di un'accettabile convivenza sociale. Significa che temi come la tolleranza, la fratellanza, la solidarietà, l'aiuto reciproco si sono trasformati in pura retorica atta a mascherare un individualismo esasperato il cui epicentro è dato dalle grandi città metropolitane: dove regna l'esclusione e l'emarginazione di coloro che meno sono in grado di consumare e, quindi, di essere. La seconda crisi riguarda i valori religiosi. Le grandi religioni tradizionali dell'Occidente sono sempre più marginalizzate o meglio servono solo come un paravento conformista: senza che i loro precetti siano condivisi, seguiti o interiorizzati. Lo stesso rinnovato interesse per la religione sembra più ubbidire a una generica paura dell'esistenza che a un effettivo desiderio di trascendenza. Anzi, spesso la religione si risolve in una pura istanza estetica: in un narcisismo fine a se stesso che non «morde» nel tessuto sociale. La terza crisi inerisce alla vita politica, ovunque ridotta ad una forma di selezione di caste completamente avulse dalla realtà e accettate come un male inevitabile. La politica non è più vista come la matrice di valori comportamentali, ma come un supporto alla funzionalità (o alla non funzionalità) della società. Inoltre, si fa sempre più strada la convinzione di una scarsa tenuta del sistema democratico, accettato unicamente come il male minore rispetto ad altre forme di governo. La quarta crisi ha come oggetti i valori che si potrebbero chiamare di tipo affettivo (tanto di coppia che genitoriali, che famigliari). La crisi della coppia e/o della famiglia è, infatti, un dato acquisito nella super-società del benessere in cui il consumo si è esteso sia alla realtà

⁷⁹ Fare questo significherebbe affrontare, radicalmente, la congruenza di questo modello di società: cosa questa che si vuole evitare per timore degli effetti che ne deriverebbero.

affettiva che alla sessualità. Così, l'affettività è stata associata a un rapido *turn over* di coppia – nel matrimonio o fuori dal matrimonio – che se dà l'illusione di una libera dinamica del sentimento e del godimento lascia la sensazione di una perenne instabilità. A ciò si è aggiunta l'incapacità di reperire forme alternative alla famiglia la cui precarietà si è riversata sui figli che di questa crisi sono, di fatto, le vittime innocenti. Parimenti, la società post-moderna ha tradotto le istanze liberatorie nei confronti della sessualità – di cui pure si era fatta carico – in una degradante mercificazione della donna e anche dell'uomo. Una mercificazione che è diventata la moltiplica di frustrazioni e insoddisfazioni. La quinta crisi vede completamente distrutti i valori filosofico-ideologici che, nel passato, erano la chiave di volta della società borghese. Oramai, nessuno accetta più visioni sistematiche del mondo cui ispirare il proprio pensiero e i propri comportamenti. A fronte di esse, si è fatto strada un assoluto relativismo che mina alla radice ogni possibilità di costruire più ampi schemi di significato. Qualora se ne costruissero verrebbero, immediatamente, dissolti in un rapidissimo consumo. Ma sarebbero, comunque, l'espressione di ristrettissimi gruppi di opinioni: più auto che etero referenziali. La sesta crisi è quella scolastico-educativa ed è strettamente conseguente alle precedenti. Venendo meno tutti i valori che ispiravano il pensiero borghese, ci trova nell'impossibilità di insegnare alcunché che non si riduca ad una semplice informazione di carattere tecnico-pratica: correlata al funzionamento della società. L'educazione non costruisce più, di conseguenza, stili di vita destinati a lunga perduranza, ma schemi tecnologici di rapido consumo e da integrare continuamente con altri saperi: per non essere estromessi dal mercato delle competenze. L'ultima crisi – la settima e che le riassume – tutte si appunta sui valori umani, in generale. Ma su questo non è il caso di soffermarsi, in quanto non è che la risultanza complessiva di quanto è stato, fin qui, esposto.

9. La «messa in crisi» identitaria.

È scontato che il profondo disagio sopra evidenziata tende a produrre una crisi identitaria totale: sia a livello individuale e collettivo. Si manifesta in una «messa in dubbio» del senso del più generale senso dell'esistenza, in quanto l'uomo stenta a comprendere il proprio ruolo nella più ampia economia del cosmo. Ruolo che, in passato, era chiaramente deli-

neato e perfettamente conosciuto. Questa «incomprensione» viene ulteriormente aggravata dalle pericolose crepe che si stanno aprendo nell'ecosistema «terra» e che – nel mentre individuano nell'uomo il maggiore responsabile di tale crepe – gli prospettano un futuro di distruzione e di morte. A fronte di questa «apocalisse annunciata», non esistono più le antiche religioni di tale potenza che restituivano fiducia e producevano una positiva reazione dinnanzi al triste presente e all'ancor più triste futuro. La religione si assesta sempre più a livello di una «sociologia» spirituale, perdendo il carattere di trascendenza da tutti riconosciuta. Questo non significa che il fenomeno religioso sia trascurabile o in una fase di dissoluzione. Anzi, può persino aumentare di diffusione e di rilevanza in quanto sembra colmare un vuoto esistenziale. Si assesta, però, a un livello esclusivamente mediatico e di immagine, in cui centrale può essere la figura carismatica di chi, in quel momento, incarna una particolare funzione religiosa. Oppure si può incentrare sul fascino scenografico delle grandi manifestazioni popolari e liturgiche: sull'estetismo, come si è ricordato. Ciò che è carente è invece l'intera struttura di pensiero della religione che – almeno nel mondo occidentale – è subordinata ad una serie di fattori esterni il cui carattere secolarizzato stride o, persino, collide con i principi stessi su cui si articola il pensiero religioso. Il che crea una sorta di «effetto drogato» per cui ad un apparente ritorno di interesse per la religione non corrisponde una assimilazione dei suoi presupposti, dando luogo a un devastante effetto di estraneamento per cui si segue ciò che non si crede o non si è in grado di credere.

A questa crisi di identità spirituale, tanto profonde quanto difficilmente oggettivabile si associa, ancora, una non meno rilevante crisi di ruolo: un ruolo che spazia dall'ontologico al fisiologico. Fisiologicamente, l'uomo attuale non possiede più la sicurezza di una precisa identità. O meglio, non ha più la certezza assoluta della sua indiscutibile appartenenza, in senso lato, al genere maschile a un femminile. Per la verità, non è solo un fatto dell'oggi. Già dai primissimi anni del novecento, Otto Weininger aveva sottolineato come il maschile e il femminile avessero delle labili aree di confine⁸⁰. A ciò si era aggiunto l'apporto della psi-

⁸⁰ Cfr. O. Weininger, *Sesso e carattere*, trad. it., Feltrinelli-Bocca, Milano, 1978.

coanalisi – soprattutto junghiana – che aveva ribadito l'estrema rilevanza degli aspetti femminili nel maschile e del maschile nel femminile⁸¹, ipotizzando la necessità di una sorta di perfetto equilibrio come la risultanza ultima della persona umana. Ma se questa «androginia» spirituale era, sicuramente, in grado di costituire (anche se non sempre) un modello equilibrato per una personalità culturalmente ricca, colta, spiritualmente attenta e alla ricerca di una completezza, non altrettanto si poteva dire per chi non si trovava in questa felice situazione. Correlato a questo, è stato il processo di autonomizzazione della donna dagli *standard* di dominio, cui l'aveva sottomessa la società borghese maschilista e sessuofobia. Questo ha prodotto, da parte sua, l'assunzione di ruoli maschili nella ri-conquista della propria corporeità, nel lavoro, nella famiglia, nella vita affettiva e nella propria autocoscienza. Il che ha completamente messo in discussione (se non scardinato) la coscienza maschile che si è sentita insidiata nel proprio ruolo sociale e nella propria identità fisica. Ma un ulteriore scardinamento identitario è stato provocato dalla sfiducia nei confronti della corporeità causata dai mezzi di comunicazione di massa che hanno presentato – come normali – forme sempre più perfette e che confliggono con la normale corporeità di ogni individuo. Corporeità che, in tal modo, è stata declassata e ridotta a semplice oggetto da creme, palestre e massaggi: con le conseguenze che possiamo facilmente immaginare. Infine, sia donne che uomini provano la percezione estraniante del pericolo a fronte delle numerose e sempre nuove patologie – conosciute e meno conosciute – che insorgono dall'interno del corpo e che ne minacciano la vita e la vitalità: malgrado i rassicuranti progressi della medicina. La minaccia continuamente evocata di devastanti e incombenti pandemie sembra incombere – come una spada di Damocle – su di una umanità che si riteneva immune da questa cupa ombra di morte, appartenente, nell'immaginario collettivo, ad un passato remoto e obsoleto. Ma non meno devastante, a livello fisiologico, è l'inquinamento e il disastro eco-sistemico che ripropongono, continuamente, con il rischio di un indebolimento della razza umana la sua progressiva, costante, inarrestabile estinzione.

⁸¹ Cfr. sugli aspetti di *animus* e *anima* E. Jung, *Animus e Anima*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Da ultimo – ma non meno importante – vi è la scomparsa di quella che si poteva chiamare la propria cultura di appartenenza: frantumata dalla massificazione e dalla globalizzazione. Quello che prima rappresentava il puntello spirituale di ogni esistenza e la rassicurante convinzione di appartenere a «quella» comunità (su cui già ci si è dilungati), ora non è più. Quasi del tutto scomparsi – malgrado i tentativi, spesso solo apparenti, di rianimarli – sono quegli aspetti che costituivano la memoria, di lunghissimo periodo, dell'individuo e della collettività. Coincidevano, tanto a livello minimo quanto massimo, con la percezione di una appartenenza che legava – nella continuità quotidiana – sia il passato che il presente che il futuro. Erano costituiti, *per un aspetto*, dallo stile delle abitazioni, dalle modalità agricolo-artigianale, dalla gastronomia, dalla tipologia dei vestiti, dalla pluralità di coltivazione, dall'arte povera dei comuni manufatti, *et similia*. Ma erano, *per un altro*, costituiti dalle espressioni linguistiche (i dialetti), dalle tradizioni religiose, da quelle locali, dai canti, dai proverbi, dalle consuetudini sino a forme giuridiche che rispondevano alle esigenze del luogo e alla sua conformazione geografica. Tutto ciò è stato colpevolmente appiattito dallo Stato nazionale che invece di preservarlo ha voluto distruggerlo: in nome della cultura borghese e degli interessi della società. Entrambi, in questo abbattimento, intravedevano la possibilità della loro assoluta e eterna (almeno così era pensata) supremazia.

In nome di questa inutile ed egoistica illusione, si è proceduto a fare *tabula rasa* di ciò che rappresentava la piccola, concreta, immediata (e ad un tempo grandissima) specificità culturale dell'uomo, sostituendovi una utopia della ragione. Una utopia che è durata «lo spazio di un mattino»: ossia poco più di due secoli. Con l'avvento della società post-moderna, massificata e indifferenziata, questa illusione è scomparsa senza nulla lasciare dietro di sé, eliminando però anche i residui ultimi di ciò che, con tanto accanimento, aveva combattuto. Oggi, la globalizzazione persegue il sogno – altrettanto impossibile e devastante – di un mondo globale e cosmopolita: un mondo che può esistere solo a patto di riassorbirvi, del tutto, l'individuo. In caso contrario, il singolo e la collettività si trovano a vivere senza alcun riferimento su cui appoggiarsi. Infatti, il vecchio quadro culturale borghese non esiste più ma, nel contempo, la cultura globale – per la sua stessa ampiezza – non può (e non vuole) soddisfare l'uomo in quanto gli necessita per la vita materiale spirituale di ogni giorno. Ne

risulta un radicale senso di spaesamento, un sentirsi senza centro e una condizione di abbandono che si riverbera, negativamente, sia sulle istituzioni che sulla percezione che di loro hanno tanto singoli e collettività. Ma la miscela di spaesamento unita al rifiuto delle istituzioni rappresenta una vera e propria miscela esplosiva.

10. Identità e cittadinanza

Si è ora citato lo spaesamento disidentitario. Non è un problema di poca rilevanza. Anzi, è relevantissimo. Esso tende a crescere a vista d'occhio e a fondersi con una più generale crisi di appartenenza, di modo che le problematiche del singolo si trasformano in collettive: riversandosi, così, sugli aspetti più generalmente istituzionali e intersoggettivi. È oramai assodato che nello scacchiere europeo e occidentale dilaga, a macchia d'olio, la convinzione che non esista più una comune cultura in cui sia possibile, ragionevolmente, identificarsi.

Sintomatiche in proposito sono le difficoltà sorte allorché si è tentato di predisporre un *Preambolo* alla Carta Costituzionale Europea. Tale *Preambolo* – in cui venivano cassate le origini ebraico-cristiane della cultura europeo-occidentale, limitandosi a quelle illuministiche – è stato vistosamente messo in discussione. Ciò ha mostrato come il cittadino europeo non è più in grado di stabilire le linee portanti della sua cultura di riferimento. *Da un lato*, infatti, si accorge che il pensiero illuminista, pur nella sua importanza, è sicuramente limitativo. *Nel contempo*, però, non riesce (o non osa) riandare alle sue origini storiche (l'Impero Romano e la Chiesa): nel timore di scontrarsi con altre culture presenti – ancorché importate – sul suo territorio. Questa conclusione – unita alla vittoria della secolarizzazione e all'omologazione di ogni sistema valoriale – implica un sostanziale rifiuto della propria storia e, con essa, la percezione di essere un *déraciné*: ossia di non avere radici né di poterle ricercare: se non colpevolizzandosi. D'altronde, chiunque rifiuti la precarietà di questa condizione – riandando alle grandi forme corali e popolari, religiose o laiche che siano, in cui si è espressa la storia (e quindi la cultura) dell'Occidente – incappa nelle maglie del *politically correct*: che ne stigmatizza l'intento e ne colpevolizza il pensiero.

Si guarda, allora, al proprio passato storico e alle sue forme culturali solo in una funzione

aspramente critica e mostrando un atteggiamento di autocastrazione o di stupida invocazione di impossibili perdoni. Altro non è concesso fare. A meno di essere emarginati come anti-progressisti e anti-democratici e, con ciò, perdendo quel misero residuo identitario che ancora rimane quando si rivendica la propria appartenenza a un sistema democratico.

Non esistendo più una continuità culturale e storica diventa impossibile collocare gli atti collettivi e le politiche istituzionali in una prospettiva di lungo periodo. Ma senza una storia e una cultura di lungo periodo non può esistere, neppure, una progettualità di lungo periodo. Esiste solo il «qui e ora», lasciando che siano altri a operare decisioni di più vasta portata e prospettiva. Diretta conseguenza di questo atteggiamento è la condizione di stallo dinnanzi alle grandi decisioni che devono essere prese e che vengono colpevolmente rimandate. D'altronde, le grandi decisioni implicano sacrifici, ma questi ultimi si possono affrontare se sorretti da robuste convinzioni e da una forte coscienza di quello che in passato veniva chiamato (a torto o a ragione) «il destino dei popoli». In mancanza di questo, non rimane che ripiegare sull'effetto *placebo* dell'illusione consumista: l'unica che può distogliere da questo problema. Che comunque rimane.

A cascata, ne discende un'altra immane conseguenza: la diffusissima sfiducia nelle istituzioni dello Stato, se non nello Stato stesso. Lo si deve addebitare, sempre, al venir meno della cultura borghese che ha indotto uno strutturale indebolimento dell'immagine stessa dello Stato: che ne era il portato. La cultura borghese, dal canto suo, se si serviva dello Stato come del braccio armato della società, nel contempo, vi proiettava – a livello ideologico – tutto il suo bisogno identitario. Ne faceva l'icona stessa della sua esistenza. O ancor meglio vi vedeva l'immagine di quella fasulla e posticcia totalità – fatta di onestà assoluta, dedizione al bene comune, rigore morale, rispetto delle regole, rispetto per l'altro – proclamata a parole, ma nella realtà ampiamente disattesa. Come ha insegnato, se mai ce ne fosse stato bisogno, il ruolo statale nelle politiche imperialiste tra l'otto e il novecento. Ma come insegna anche l'esperienza, devastante, dei regimi totalitari di ogni segno e colore che hanno piegato l'autonomia dello Stato alle esigenze di una classe borghese impaurita e minacciata dall'insorgente società di massa (come nel caso dei totalitarismi di destra) o impegnata nei sogni utopici di un impossibile egualitarismo.

In entrambi i casi, è apparso con inoppugnabile evidenza che lo Stato non era che una *longa manus* della società: senza alcuna vera e sentita autonomia. Pronto a sacrificare persino i suoi cittadini sull'altare delle sue sicurezze (e insicurezze). Insomma, lo Stato – che da *Leviatano* si è trasformato, lentamente, in *Golem* – ha avuto un peso e una rilevanza sino a quando la società di massa ha tolto brutalmente di mezzo ogni vaneggiamento etico, mostrandone la cruda verità: anche a costo di distruggerne la credibilità. A far tempo dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, lo Stato non è stato altro che un semplice esecutore delle volontà confuse e contraddittorie di una società numericamente sempre più estesa, priva di cultura, governata da bande organizzate in partiti e dominata dai Signori dei voti: procacciati sulla base del mero interesse individuale. Se questo all'inizio ha creato l'inebriante sensazione di una effettiva libertà del singolo libero da gravami culturali (la cultura borghese), a lungo andare ha dato luogo a un incontrollabile effetto di straneamento. Si tratta di un effetto simile a quello verificatosi con la Rivoluzione Francese, ma privo di quelle effimere speranze e di quei pseudo fondamenti che la contraddistinguevano.

Oggi, il cittadino considera lo Stato – a tutti gli effetti e con ragione – come un nemico subdolo con cui bisogna fare i conti: un nemico che sottrae risorse senza dare in cambio protezione. Insieme a questo, si sono dissolti con la cultura borghese i principi ideologici che sorreggevano lo Stato che, di conseguenza, viene accettato perché non si sa cosa mettere al suo posto. Allo stesso modo viene accettato, *ob torto collo*, il sistema democratico: non per convinzione ma per il timore che qualsiasi alternativa sia peggiore.

Se ne può facilmente dedurre che il singolo e la collettività sono precipitati in una ulteriore crisi identitaria. Venuto meno l'appartenenza sentita e condivisa a un sistema vincolante di valori sociali (quelli borghesi e democratici) e dissoltasi la condivisione di un principio di cittadinanza fondato su regole uguali garantito dallo Stato, non può meravigliare che si sia ovunque scatenata una diffusa ostilità verso le istituzioni statuali. È l'ostilità nei confronti di tutto ciò che non è più in grado di far fronte alle richieste identitarie. Di conseguenza, ovunque in Europa ha preso piede un diffuso pessimismo verso la politica, i partiti, le istituzioni considerate come entità a se stanti da cui il cittadino deve difendersi: per non essere completamente dominato e sottomesso. Parimenti, la mancanza di alternative concrete ha reso

singoli e collettività facile preda per gli imbonitori e le falene istituzionali che propongono ricette-*placebo* in grado di ridare una parvenza di sicurezza e, con essa, di identità. Al pari delle sette che vogliono sostituirsi alle religioni, siffatte forme lasciano invariato l'esistente, rimpannucciandolo con una opera di effimero restauro. Invariato resta il disagio, ulteriormente accresciuto dal multiculturalismo, spesso coatto, che sta ibridando le società occidentali. Esso sono colpevolmente ignare che, *sic rebus stantibus*, il multiculturalismo – accrescendo l'assenza di identità – porterà alla loro implosione.

12. Identità e Multiculturalismo

Il disagio di una identità negata e impossibile – nato dal lungo percorso sopra ricordato e dalle crisi ricorrenti – si sta oggi aggravando. Sta viaggiando oltre i limiti consentiti: sino al punto di deflagrare nell'incontro con realtà sociali multiculturali che stanno, letteralmente, occupando l'Occidente. Va da sé che la parola «occupazione» ha una valenza puramente descrittiva e non già interpretativa. Ma ciò nulla toglie alla gravità dell'evento. Da oramai parecchi anni, si assiste a un aumento indiscriminato e incontrollato di gruppi etnici estranei – per convinzioni politiche, religiose, morali, comportamentali – agli *standard* di vita europei e occidentali. Ciò, sia ben chiaro, non è da imputarsi a una nobile volontà di integrazione culturale e umana e alla sua scarsa riuscita. È da imputarsi a una concomitanza di fattori socio-economici il cui controllo è sfuggito o è stato volutamente strumentalizzato dalle «bande» di politici che governano la società post-borghese. Soprattutto, lo si deve addebitare alla mancanza di una reale e condivisa cultura identitaria. Infatti, tale carenza motivazionale ha spinto, sempre di più, gli individui verso una fasulla identità del consumo e nel consumo. In nome dello *slogan* interiorizzato «sono in quanto consumo» e non già «sono in quanto lavoro e penso», solo il consumo senza alcuna giustificazione culturale (per altro, impossibile) ha occupato il primo posto nell'immaginario e nell'azione collettiva. Ciò ha causato la necessità di uno straordinario aumento della produzione, contraddistinta da un sempre più alto tenore tecnologico e dalla necessità di un conseguente e esasperato aumento del livello qualitativo della forza lavoro. Per contrappasso, ha prodotto il venir meno di mano d'opera non qualificata per i lavori più umili: se non a un costo salariale insostenibile.

La società post-borghese non è intervenuta su questa situazione, ripensando e rivalutando, adeguatamente, i ruoli sociali: come dovrebbe dovuto fare una cultura identitaria. Ha risolto il problema – in linea con il suo stile – importando, indiscriminatamente, un esercito di schiavi dalle zone più depresse del pianeta: preoccupandosi solo che fossero a basso costo. Questo esercito di diseredati – poco importava chi fossero, donde venissero e a quale cultura facessero riferimento – è stato immesso, senza alcun filtro, in una realtà in preda ai disagi motivazionali sopra già esplicitati. Dal canto loro, i nuovi schiavi del lavoro hanno accettato questa condizione, alcuni solo per sfuggire a una povertà assoluta e senza vie di fuga, altri in nome della speranza di un miglioramento dei propri *standard* di vita: sul modello di ciò che le televisioni europee e occidentali comunicavano loro.

Molti osservatori, subito, si erano resi conto che questo avrebbe innescato una ondata migratoria senza precedenti: favorita dagli stessi paesi da cui proveniva questa nuova, disperata, schiavitù. Molti altri avevano messo in guardia sull'impatto sociale che queste incontrollate ondate migratorie avrebbero causato su di un tessuto sociale sfilacciato e confuso: come quello europeo-occidentale. Ma a chi faceva rilevare i rischi e la gravità di una simile sconsiderata e brutale operazione, la società consumista faceva orecchie da mercante, mentre le «bande politiche» facevano già i conti dei vantaggi elettorali che, un domani, avrebbero potuto trarre da schiavi elevati al rango di liberti. Di conseguenza, questi veri e propri schiavi moderni – perché così sono stati considerati e trattati, senza alcun rispetto umano – non sono stati inseriti nelle varie collettività: con un accurato dosaggio proporzionale, con una preparazione linguistica, giuridica, culturale, religiosa e comportamentale. Il loro inserimento è stato puramente casuale e «selvaggio»: senza alcun sostegno e senza alcun progetto di informazione e integrazione nel sistema di valori dei gruppi con cui entravano in contatto. Gruppi i cui valori versavano, per altro, in una crisi motivazionale senza precedenti. Era evidente che questo esercito di trapiantati in una realtà altra, non solo avrebbe mantenuto – per sopravvivere alle nuove e stressanti condizioni di vita – le proprie caratteristiche d'origine (la propria identità), ma le avrebbe pure esasperate: per non venire travolti da un mondo a loro estraneo in cui venivano, forzatamente, immessi. È immaginabile – senza dilungarsi troppo in lunghe analisi socio-compartmentali – ciò che

ha causato una simile situazione: in un quadro sociale caratterizzato da una diffusa e radicata crisi di identità. Ha prodotto un immane disastro.

Non solo, ma ha innescato reazioni a catena dagli esiti imprevedibili. Infatti, mentre si è continuato a negare che esistesse una crisi di identità, la si è, ulteriormente, radicalizzata con questa criminale politica d'immissione multiculturale. Una immissione che è stata coperta dal velo ipocrita del «politicamente corrette» e da una ipocrita ideologia – ignorante, regressiva, stupidamente buonista – che bollava come razzista ogni critica: da qualunque parte provenisse.

Così, la crisi di identità negata e trascurata si è trasformata, lentamente, in una ombra proiettiva⁸². Essa si è riversata sull'immigrato (l'extraeuropeo), facendone un «capro espiatorio»⁸³: una vittima sacrificale della propria crisi di identità e della propria incapacità a risolverla. Si è innescato, così, un meccanismo estremamente pericoloso che ha generato – in un avvistamento senza fine – un comprensibile irrigidimento nei soggetti cui si è diretta l'aggressività. Tale irrigidimento ha dato luogo a un ulteriore arroccamento nei propri caratteri etnico-valoriali di provenienza (la loro identità) che, a sua volta, ha indotto la sensazione di una ulteriore minaccia alla identità (già in crisi) in chi li accoglieva. Come si può dedurre, il

⁸² Focalizzare l'ambito e la rilevanza dell'ombra non è cosa facile in quanto: "Ognuno di noi" come rileva Jung che le attribuisce particolare rilievo e interesse "è seguito da un'ombra, e meno questa è incorporata nella vita conscia dell'individuo, tanto più è nera e densa" (C. G. Jung, *Psicologia e alchimia* in *Opere*, volume dodicesimo, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 82). Inoltre, l'ombra inerisce alla psiche collettiva (o inconscio collettivo) nel suo stadio originario. Perciò, la si può ritenere l'eredità – storicamente persistente indipendentemente dal processo evolutivo – dell'uomo primordiale. L'ombra allora – oltre ad essere uno degli archetipi (o immagini psicologiche primordiali) di maggior rilievo dell'inconscio (cfr. C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, op. cit., p. 20) – è, senza dubbio, una presenza tanto importante quanto conturbante. Per la psicologia analitica junghiana, l'ombra rappresenterebbe, quindi, il lato oscuro della personalità: sia individuale che collettiva. Sarebbe quell'aspetto inconscio – operante sia nel singolo uomo che in ogni forma di vita associata (comunità, società, Stati, partiti, istituzioni religiose e civili, etc.) – accuratamente, occultato e rimosso in quanto inquietante. Aspetto, però, che deve, assolutamente, essere reso cosciente, onde evitare che gravi sull'individuo e sulla collettività: interagendo, in forma proiettiva, sull'uno e sull'altra.

⁸³ Sul «capro espiatorio» il riferimento d'obbligo, è a R. Girard, (*Il capro espiatorio*, trad. it., Adelphi, Milano, 1987) che analizza i meccanismi che stanno alla base dei processi persecutori e sacrificali. Una analogo riferimento, in chiave psico-analitica, è dato da Erich Neumann che considera il «capro espiatorio» come il tentativo di placare, proiettivamente, un conflitto o un disagio inconscio: altrimenti insanabile e, per questo, produttore di devastanti sensi di colpa (cfr. E. Neumann *Psicologia del profondo e nuova etica*, trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, p. 46 ss.).

circolo vizioso che si è venuto a creare – oltre ad esacerbare, oltre misura – gli animi ha impedito una reale e auspicabile, anche se non facile, integrazione. Ciò nei tempi lunghi provocherà – se non è già in atto – una altrettanto grave (e speculare) crisi di identità nei gruppi immigrati. Essi saranno incapaci, sotto la spinta consumista, sia di mantenere i valori di provenienza sia di assorbire quelli della società (in crisi) in cui sono stati inseriti. Con il che le crisi di identità si sommeranno, favorendo l'irrigidimento in pseudo o solo immaginati valori e ponendo le basi – allora sì – per un inimmaginabile e rovinoso conflitto tra civiltà.

Di questo rischio incombente, la società post-moderna inizia – seppur tardivamente – a rendersene conto ma, come il suo solito, oppone risposte parziali, episodiche e insoddisfacenti. Esse cercano di evitare la realtà, spostandola su altri piani. D'altronde, l'affrontare i problemi per ciò che sono configge con la endemica superficialità della società post-borghese: consumista e globalizzata. Pertanto, si ripete *ad infinitum* la vecchia solfa dell'incremento dei diritti umani: il fragile paravento ideologico che è sempre stato opposto ai problemi che non si volevano o non si potevano risolvere: concretamente. Le istanze formali e ideologiche, dal canto loro, non hanno mai risolto istanze concrete e stringenti. Hanno solo placato, provvisoriamente, le coscienze dei più stolti o quelle dei più furbi: naturalmente in mala fede. Cosa questa che sta, puntualmente, avvenendo. Altrettanto inutili sono le ricorrenti proposte di leggi-tampone avanzate dalle bande politiche. Esse non vanno alla radice del problema, ma posticipando all'infinito, la soluzione lo aggravano sempre di più: scontentando tutti e contribuendo a quel conflitto di civiltà che potrebbe, in un non lontano futuro, prospettarsi. Il tutto si riassume in quattro sole e significative parole: «colpevole rifiuto della realtà».

Quanto questo rifiuto possa durare non ci è dato saperlo. Sappiamo solamente – dall'effimera esperienza della storia – che la catalizzazione delle crisi avviene quanto meno ce la si aspetta e con effetti imprevedibili e imprevedibili. Senza voler essere profeti di sciagure, bisogna ricordare che, in pochi anni, abbiamo assistito alla catalizzazione annunciata di deflagranti crisi di identità: a livello locali. Sono le crisi che hanno dato luogo – a titolo d'esempio – alla dissoluzione della Jugoslavia e alla guerra del Kosovo, provocando la

sostanziale destabilizzazione dei Balcani. Ma le continue minacce secessioniste – causate dalla crisi di identità e presenti in quasi tutti i paesi europei – sono un segnale altrettanto importante e non da sottovalutare: soprattutto a fronte dell'inesistente presenza politica dell'Europa, anch'essa ostaggio di «bande politiche».

13. Prospettive future

La realtà effettuale – come sosteneva il grande Machiavelli – non si può ignorare. Se lo si fa, prima o poi bisogna aspettarsi che essa abbia la meglio, travolgendo chi l'ha – consciamente o inconsciamente – ignorata. Pertanto, se la realtà è quella che qui, brevemente, si è cercato di evidenziare, occorre anche avanzare qualche proposta: affinché il tutto non si risolva nella solita critica distruttiva o in una catarsi verbale, priva di qualsivoglia proposta alternativa. Nel contempo, bisogna evitare che «la montagna partorisca il topolino»: come spesso accade quando si affrontano problemi di questa portata. Infatti, ciò che sta accadendo ha una portata che si può, a buon diritto, definire «epocale». Non solo perché amplifica, a dismisura, il disagio dell'epoca post-borghese, ma anche perché esprime il travaglio verso mutamenti di cui ben poco, ancora, possiamo ipotizzare. L'unica cosa che si può, ragionevolmente affermare – anche se sembra la classica «scoperta dell'ombrello» – è che gli uomini, le collettività e le società non possono fare a meno di ritrovare un principio di identità: un coagulo individuale e collettivo, saldamente introiettato e esaustivamente vissuto. Certo, è più facile a dirsi che a farsi. Eppure è una via obbligata.

Si tratta, niente meno, che ricostituire – praticamente dal nulla – una comunità che, pur tenendo conto delle esigenze imprescindibili della vita moderna e delle conquiste tecnologiche, sia in grado di ricostituire quelle basi motivazionali e identitarie su cui si fondava l'antica comunità Quella, per intenderci, in cui nessuno si poneva il problema dell'identità. Quella in cui esisteva un senso della trascendenza espresso dal Sacro, in cui esisteva un'interazione uomo-collettività-natura e in cui le bande politiche (che esistevano anche allora) sapevano di avere un limite espresso dal sistema di valori (religioso, nello specifico) che professavano e in cui credevano.

Ora, solo uno sprovvisto in mala fede può pensare che tutto questo si possa ricreare a

tavolino. Sarebbe impossibile e se lo fosse – magari grazie a qualche artificio informatico – sarebbe un assurdo senza senso. Sarebbe la caricatura di quello che si dovrebbe fare. Sarebbe una nuova e più sofisticata forma di schiavitù: simile se non peggiore a quella che si vive nella società attuale. Invece, è opportuno stimolare il sorgere spontaneo di una nuova identità che conduca alla naturale costruzione di quanto si è detto. A tal fine – e non immaginando risultati nel breve periodo – è opportuno stimolare, quasi omeopaticamente, alcuni aspetti della vita individuale e sociale che possono diventare agenti attivi del mutamento.

A livello individuale, è necessario, con ogni mezzo, stimolare una crescita culturale, al presente del tutto assente. Significa valorizzare, insieme all'immagine mediatica, la pratica della lettura e della riflessione, incentivando ogni forma possibile di dialogo e di confronto che da essa prenda origine. Parallelamente, bisogna stimolare il rispetto e l'orgoglio per le proprie tradizioni – quelle dell'Occidente – per la propria storia, per la propria specificità culturale e comportamentale: senza enfasi o retorica ma con serena e pacata convinzione. Ma insieme bisognerebbe instillare il senso della dignità (oggi inesistente) che – unita alla valorizzazione dei doveri dell'uomo – dovrebbe far maturare un atteggiamento di rispetto, disponibilità e di tolleranza nei confronti di chiunque: a qualsiasi etnia, religione o ideologia appartenga. Ma anche sarebbe opportuno ripensare, in termini razionali e insieme emotivi, il rapporto con la vita: che si esprime nell'empatia con la natura e con il prossimo. È quell'atteggiamento che Fromm chiama la «biofilia»: ossia il trionfo del desiderio vitale contro la «necrofilia» regressiva di chi privilegia l'«avere all'essere». Di chi, per il proprio utile, distrugge gli equilibri eco-sistemici ma anche di chi – in nome delle proprie paure – impedisce la ricerca di nuovi equilibri e di nuove forme sociali, familiari e scientifiche.

A queste poche cose si aggiunge, *a livello sociale*, una azione altrettanto profonda e incisiva. Si tratta di ristabilire alcuni valori collettivamente fondamentali. Sono l'onore, la fratellanza, lo spirito di servizio, il senso del *bonum commune*, la condivisione, la carità e il coraggio: oggi vivi solo nella borsa retorica ufficiale. Ma non nella realtà. Ne è correlato, il cambiamento totale della classe al potere, sostituendo alle attuali bande politiche persone leali, oneste, indipendenti e dedite alla *res publica* e non *alla res propria*: quindi, giuste. Non

dimentichiamo che Agostino, con spirito profetico, ricordava che: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*»⁸⁴. Sull'onda di questo cambiamento è d'obbligo l'introduzione di nuove e condivise regole di cittadinanza e di sociabilità, che tengano conto delle esigenze di tutti, ma da cui nessuno può e deve derogare. Infine, ma non ultima, la necessità di un effettivo governo europeo che – limitando al minimo se non esautorando del tutto gli inutili Stati nazionali – promuova forme federali che uniscano gruppi sociali e entità geo-politiche storicamente, geograficamente, linguisticamente e culturalmente affini. È fuor di discussione che questo governo debba essere un vero governo e non l'attuale pagliacciata, dove la sudditanza servile nei confronti della volontà politico-economica degli USA si accoppia al dominio dell'economia: ossia alla predominanza dell'«avere sull'essere».

Fare tutto questo equivale a ricostituire un tessuto sociale e individuale sfilacciato. Equivale a riproporre una identità che non deve essere esibita ma che esiste: e basta. Equivale, altresì, a porre le basi per una vera comunità che non neghi ma s'innesti, non in maniera subalterna, sulle conquiste tecnologiche: facendone anzi un positivo volano per i propri scopi. Se questo avverrà, se questa comunità del futuro prenderà piede, allora verranno meno – o quanto meno si ridurranno – i disagi del presente. E con una nuova, sentita e interiorizzata interiorità ricomparirà anche quel senso della sacralità dell'uomo, del mondo e della vita che oggi è scomparso, ma vive negli abissi dell'inconscio dell'uomo e della collettività. D'altronde, il Sacro e l'identità sono una cosa sola: tutta da riscoprire.

⁸⁴ “Una volta che si è rinunciato alla giustizia, che cosa sono gli Stati, se non una grossa accozzaglia di malfattori? Anche i malfattori, del resto, non formano dei piccoli Stati?” (Agostino, *La Città di Dio*, IV, 4, trad. it., a cura di L. Alici, Rusconi, Milano, 1990², pp. 221-222).



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.