

© 2009, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2009

Nicolao Merker

*Filosofie
del populismo*

 *Editori Laterza*

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel marzo 2009
SEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-8918-6

Filosofie del populismo

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza. Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

I.

Cosa c'entrano i filosofi?

1. Il populismo, un'entità cangiante

Di "populismo" oggi si parla molto. Ma se ci viene chiesta una definizione d'insieme, cominciano subito le difficoltà. Probabilmente perché con maggiore immediatezza abbiamo in mente definizioni soltanto parziali, anche se in gran parte convergenti.



Le incertezze nascono perché di solito la letteratura sul populismo ne fornisce gli aspetti soltanto fenomenologici: si limita cioè a registrare più o meno bene solo i connotati singoli delle dottrine populiste o dei movimenti populistici, solo i punti particolari su cui i populismi dichiarano di basarsi.



Inoltre la letteratura sul populismo ama definizioni molto generiche. Quando si dice ad esempio che il popolo del populismo è «un popolo virtuoso e omogeneo contrapposto a una classe elitaria composta di pericolosi "altri", tutti intenti a privare (o a tentar di privare) il popolo sovrano dei suoi diritti e valori, della sua prosperità, identità e voce» [Albertazzi/McDonnell 2007: 3], si dice qualcosa che si applicherebbe, tutto sommato, anche a quel che pensavano i seguaci di Cromwell ai tempi della prima Rivoluzione inglese del Seicento, o i portavoce del "terzo stato" alla vigilia della Rivoluzione francese. Ma né i cromwelliani né i politici borghesi del Settecento erano dei populistici.



La letteratura sul populismo ha una caratteristica: difficilmente cerca di risalire all'origine della matassa, esita a chiedersi da dove vengano i principi e le dottrine del populismo, quali ascendenze abbiano.

Due circostanze non vanno dimenticate, a questo punto. La prima è che alcuni aspetti ed elementi di quel che adesso chiamiamo populismo si sono presentati in epoca moderna assai prima di assumere

le forme che oggi ci appaiono specificamente "populiste". Sono aspetti che già alla fine del Settecento hanno fatto la loro comparsa nella cultura politica europea, esattamente all'indomani della Rivoluzione francese.

La seconda è che proprio a cominciare da quel periodo certi aspetti ed elementi che si potrebbero dire di "pre-populismo" si trovano – magari in forma non del tutto palese perché solo affiorano – anche in intellettuali e filosofi di spicco che tuttavia non possono venir associati al "populismo" vero e proprio. Epperò quelle tracce continueranno a vivere anche dopo, anzi fino ai nostri tempi. Il nome di "populismo" nel suo significato tecnico moderno è peraltro relativamente recente, risale a poco più di un secolo fa ed è nato negli Stati Uniti (cfr. cap. VIII, 3). Si tratta dunque davvero di tentare una ricerca dei suoi antenati: e vi sarà qualche sorpresa.

Concezioni in cui sono retrospettivamente individuabili idee più o meno robuste di tipo populista, appaiono già nel politologo settecentesco anglo-irlandese Edmund Burke (cfr. capp. II e III), nel savoiardo de Maistre e in romantici tedeschi come Novalis, Friedrich Schlegel e Adam Müller (cfr. cap. III), tutti contemporanei della Rivoluzione francese e di essa grandi avversari; poi in filosofi dell'idealismo tedesco come Fichte (cfr. cap. IV) e Hegel (cfr. cap. V); successivamente anche in Nietzsche (cfr. cap. VI) nonché, nel Novecento, in Heidegger e nei coevi Oswald Spengler, un filosofo della storia, ed Ernst Jünger, uno scrittore (cfr. cap. XI). Tutti costoro – senza essere dei "populisti" veri, senza cioè parlare del popolo nel modo in cui il populismo ne parla oggi – adoperavano, in certi snodi della loro teoria, concetti la cui analisi rivela non poche consonanze con idee del populismo odierno. Né erano "populisti" Giuseppe Mazzini o il coevo spiritualista cattolico Vincenzo Gioberti (per entrambi cfr. cap. VII), eppure più di un aspetto della loro concezione del "popolo di Dio" piacerebbe a qualche populista di oggi.

Un discorso a parte riguarda intellettuali che già a metà dell'Ottocento professavano un populismo anche tecnicamente esplicito, nel senso che si schieravano, ad esempio, per il popolo delle campagne, per il popolo dell'economia contadina, contro l'industrialismo delle metropoli, e teorizzavano tali loro posizioni. È il caso del gruppo di influenti scrittori, poeti e pubblicitari americani (Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson e altri: cfr. cap. VIII) che dal 1840-55 in poi diedero supporto ideologico al partito agrario dei piccoli e

medi proprietari contadini del Middle West, e le cui idee continuarono a influire sul movimento populista negli Stati Uniti ben oltre il XIX secolo.

L'analisi delle posizioni di costoro – e dei filosofi di cui si è detto poc'anzi – fa capire che il populismo di cui si parla oggi (e di cui spesso si hanno immagini confuse) non è nato dal nulla. Esso addirittura può vantare, nella linea per così dire "filosofica" di certi lontani antenati, persino alcuni autori di rilievo: le cui dottrine, a causa di specifiche ragioni che vedremo, non hanno tuttavia la capacità di portare crediti all'ideologia populista odierna.

Vi sono insomma pensatori precedenti all'epoca del populismo nei quali già esistono, palesi o nascosti, dei lembi di populismo. Vi sono poi filosofi dell'epoca vera e propria del populismo che nelle loro idee mostrano moduli indubbiamente populistici, ma si sarebbero molto offesi all'idea che qualcuno li potesse collegare al populismo: consideravano il "popolo" soltanto una massa primitiva rispetto alla quale il vate e profeta filosofico doveva conservare una solidissima collocazione di élite (di ciò è un caso emblematico Heidegger).

Tutti, quando parlavano di "popolo", partecipavano – in maniera molto acritica – a quel che genericamente intendeva per "popolo" la cultura più superficiale della loro epoca. In modo assai rilevante incidere poi sulla loro idea di popolo la particolare *struttura e morfologia* dei loro edifici filosofici, cioè la maniera specifica in cui costruivano i loro strumenti concettuali. Erano, di regola, grandi architetti di astrazioni aprioristiche speculative. È anche per questo motivo, nutrito di una ritrosia ad appurare le fattualità concrete dell'empiria, che il loro peso filosofico non controbilancia l'altra linea degli antenati del populismo odierno, quella rozza del populismo etnico-tribale e razzista. Quest'ultima fu massimamente rappresentata dal nazionalsocialismo (cfr. capp. IX e X). E a qualcuno di quei filosofi e intellettuali (ad esempio a Spengler, Jünger, Heidegger) anche il populismo nazista, almeno in parte, non dispiacque (cfr. cap. XI).

2. I colori del camaleonte

È sorprendente, ma per il populista il "popolo" non è un vero interlocutore, non ha vera voce in capitolo. Il populista ne parla sempre,

ma nomina un falso oggetto. Egli infatti non "sa" che cosa sia il "popolo", talvolta gli risulterebbe perfino scomodo saperlo. Alle nozioni che ne possiede mancano quei requisiti di affidabilità cognitiva, scientifica, che provengono da analisi serie e ipotesi attendibili. Costruisce l'idea di "popolo" su immagini approssimative. Sono confuse e generiche, inadatte all'esercizio del distinguere e analizzare perché la loro impronta è quella dell'"intuizione", a cui egli spesso si appella.

È perciò sostanzialmente "populista" anche chi del popolo diffida, chi non lo considera affatto un *deus ex machina* di ogni costruzione politica, ma, al contrario, una bruta massa indistinta che con il suo (ahimè inevitabile) esistere ostacola l'emergere dei rari spiriti superiori, destinati, per nascoste ragioni metafisiche, a incarnare il *genio* che sa reggere gli Stati. **Chi vede nel popolo il globale fattore negativo è un populista a segno rovesciato.** Anche per costui il "popolo" è un'entità sempre indistinta e mitizzata, un'astrazione concettuale ipostatizzata, metafisicizzata, insomma semplicemente un feticcio negativo invece che positivo, un *diabolus ex machina* invece di un *deus ex machina*.

Si può individuare il populista dal suo ricorrere, più o meno accentuato, a strumenti conoscitivi poco affinati, refrattari alle distinzioni e analisi, tali dunque da scegliere strade relativamente facili. Sono di solito due: o una affrettata generalizzazione concettuale, cioè un salto logico che tramuta concetti molto particolari in concetti di (falsa) ampiezza universale; o la convinzione che l'unica chiave per capire l'essenza del mondo è rappresentata dall'immediatezza dell'intuizione e della divinazione.

Il populista ha del popolo due visioni di fondo. Si rivelano spesso come le due facce complementari di un'unica concezione. L'una è l'immagine del popolo come *massa salvifica*, l'altra quella del popolo come *massa incolta*. **I due registri non sono in contraddizione.** Valga l'esempio di quando del "popolo" (beninteso sempre e soltanto del "proprio" popolo) si celebra la superiorità su ogni altro popolo per motivi di razza o di tradizione o di religione o di antichità. In tal caso esso incarna *valori salvifici* di carattere metafisico. Li incarna anche se, come massa reale, il popolo è *incolto*. Qui entra in gioco la figura del **Capo carismatico**, il quale, nato dal "popolo" e in armonia di sentire con esso, lo eleva alla consapevolezza di quei valori innati e lo accultura perché dichiara che la *particolare* cultura di

quel *particolare* popolo, la cultura della sua "razza", "religione", "tradizione", ecc., è *universale* cultura superiore. Perciò il Capo carismatico viene di regola considerato un "uomo della Provvidenza", provvisto di una investitura divina (cfr. cap. VII, 4).

I valori primevi, superiori a quelli di tutti gli altri popoli, che il populista assegna al proprio popolo devono venir protetti da qualunque commistione e inquinamento. Un ulteriore aspetto del populismo è dunque il suo essere una sorta di *protezionismo*. La tutela si esercita nei confronti della *stirpe etnica* del popolo, della sua *religione*, della sua *cultura*, di solito verso tutte e tre queste componenti insieme. Di ognuna si vuole tutelare anzitutto quel che essa ha di "originario", di più "antico". Quanto più la totalità dei "valori" scaturisce (come si afferma) da un passato remotissimo, tanto più ne cresce il peso sacrale.

Il "popolo" è dunque considerato un'appendice di qualcosa d'altro. In primo luogo del proprio passato: di un passato necessariamente mitizzato, perché dev'essere il più remoto possibile. Nell'atavismo si cerca la radice. Se il "popolo" viene ricondotto a una qualche remota entità tribale, da cui discenderebbe per stirpe e per sangue, abbiamo l'**etno-populismo**. Quel concetto di tribù è di regola costruito artificialmente, poiché nulla funziona senza le coloriture mitiche, senza la fabbricazione di concezioni del mondo più o meno fantasiose.

Il "popolo" può anche venir presentato come l'appendice di una qualche Chiesa. Gli si dice che la sua identità fondamentale consiste nel seguire una determinata religione istituzionalizzata. Se l'identità primaria di un popolo viene fissata in una religione siffatta, esso diventa automaticamente il "popolo di Dio". Anche a un tale popolo occorre la guida di un Capo carismatico, al quale esso perciò "appartenga". Dentro una religione pubblica il Capo o i Capi (a seconda di come storicamente quella religione si è organizzata) saranno del tutto speciali, leader di carisma ineguagliabile perché legati all'elemento divino e, se la religione (e relativa Chiesa) è quella giusta, addirittura luogotenenti di Dio in terra. L'hanno spiegato benissimo dapprima de Maistre (cfr. cap. III) e poi, almeno in una fase del suo pensiero, Gioberti (cfr. cap. VII). È un **populismo religioso** che tecnicamente si può chiamare **ecclesio-populismo**.

Che il "popolo" sia un'entità indispensabile alla vita di un paese, ma purtroppo una massa incapace di vedere il proprio bene e dun-

que bisognosa che qualcuno glielo indichi, è la premessa anche in chi teorizza l'“appartenenza” di un popolo a un re, a un monarca, a un casato dinastico. Il popolo è allora un'appendice del trono, una massa di minori che dipende dall'illuminata guida di un sovrano dinastico. Questo tipo di rapporto, una sorta di **veteropopulismo dinastico-paternalista**, venne proposto ad esempio con molta serietà dal filosofo Hegel (cfr. cap. V), ma precedentemente lo aveva teorizzato anche Novalis, nel quale la sudditanza politica del popolo si univa all'identità religiosa fino a coincidere (cfr. cap. III, 4). Hegel concepiva la dipendenza dalla dinastia secondo i dettami del suo metodo filosofico, quelli dell'idealismo speculativo. Era caratterizzato da concetti assolutizzati, da ipostasi filosofiche il cui contenuto si risolveva spesso nella santificazione di una cattiva empiria, nella fattispecie quella della monarchia prussiana dell'epoca della Restaurazione. Un'edizione moderna del populismo dinastico-paternalista, la quale cominciò a dispiegarsi nella seconda metà dell'Ottocento, sarà il cosiddetto **cesarismo e bonapartismo** (cfr. cap. XII, 2).

Il populismo è dunque un caleidoscopio variegato. Ma sotteso alle combinazioni dell'apparire si possono individuare un comune denominatore che riguarda la *forma* e uno che riguarda i *contenuti*.

Nei *contenuti* di qualunque populismo è implicito, come elemento generale, il *tribalismo*. Nella tribù vale il divieto, di tipo sacrale, di smuovere o riformare la tradizione. Vige il feticcio sacro dell'antichità ancestrale. Nell'origine mitica di ogni tribù non c'è forse, sempre, una qualche divinità? Ciò che è stato in origine continuerà a essere e non deve venir inquinato da influenze esterne. Proverrebbero da altre tribù, e con queste, e con i loro dèi, noi nulla vogliamo spartire. Recinti invalicabili devono proteggere ogni tribù, recinti materiali come in un *kraal* boero, e anche recinti spirituali che ci salvaguardino dalle lusinghe del Maligno, dalla tentazione di accogliere qualcosa che viene da fuori.

L'“altro”, il “diverso”, è sempre un potenziale attentatore. L'attentato peggiore è che qualcosa del popolo “diverso” passi al nostro. Tribalismo è sinonimo di protezionismo, isolazionismo, seclusione. Sono atteggiamenti a senso unico, propri di chi vuole visceralmente *allontanare e respingere* influenze esterne. L'ideologia isolazionista e protezionista può anche autopresentarsi come un esempio di tolleranza e filantropia. Nel senso dell'assioma secondo cui i popoli “diversi” facciano pur tutto quel che vogliono, ma a casa loro, senza

esportare nulla di inquinante fuori dal loro *kraal*. Chi formula quest'assioma ha di regola la convinzione che il proprio “popolo” sia superiore a qualunque altro, che dunque solo a esso spetti la missione di diffondere i propri valori superiori. Bisogna convertire gli altri a quei valori, se necessario anche con la forza. L'*espansionismo* (come *doverosità* di espandere la propria tribù e i “valori” di essa) è l'altra faccia del tribalismo.

A guardia del tribalismo sta una serie di idoli (cfr. cap. XII). I cacciatori di teste del Borneo mettevano ai confini della tribù le teste dei nemici uccisi. Gli idoli moderni sono più versatili. Fanno la guardia anche quando le teste infilzate non si usano più.

Dalla dottrina degli “idoli” proposta da Bacone potremmo prendere a prestito il termine di *idola tribus*: dando però al nome non il significato baconiano di generalissimi “idoli” o pregiudizi della “specie umana”, bensì quello, molto specifico, di “idoli” precisamente della *tribù*. Cioè feticci costituiti da quell'insieme di pregiudizi, luoghi comuni e assiomi inveterati sul quale brilla l'impronta del particolarissimo agglomerato umano storico che li ha prodotti. Esiste, accanto a questa, anche una seconda linea di “idoli”, quelli che si sono incarnati nelle istituzioni e strutture culturali del passato. Essi ancora oggi riescono a rianimare gli “idoli della tribù” quando questi si affievoliscono.

3. Una questione di filosofia

Le varianti delle dottrine populiste sono un labirinto, potenziato anche dai contesti storico-politici in cui le ideologie del populismo si trovano inserite. Ma hanno una componente morfologica di fondo. Consiste, al di là del contenuto specifico di dottrine e programmi, in una opzione mentale: ovvero nella convinzione che il vero strumento per affrontare e risolvere i problemi dell'universo mondo sia il fideismo, inteso nelle sue espressioni più varie.

Non esiste soltanto il fideismo propriamente religioso, né soltanto quello che confida nell'immediatezza dell'intuizione che sola disvelerebbe ogni più arcana essenza del reale. Un fideismo sostanzialmente analogo è anche quello di chi elegge a bussola una ragione più o meno spiritualista. Le brame metafisiche di essa vincono sui protocolli dell'esperienza per il semplice motivo che quei protocol-

li, pur quando (e succede spesso) sono stati esposti correttamente, alla fine cedono al fascino delle soluzioni pronte per l'uso già prima che sia avvenuto il rilevamento dei fatti.

Si lavora con presupposti conoscitivi i quali, poiché assolutizzati sin dall'inizio, non corrono il rischio di venir falsificati dall'esperienza. L'opzione che viene assolutizzata può essere tanto la razionalità aprioristica quanto l'immediatezza dell'intuizione, allergiche entrambe alle disamine analitiche discorsive. Nell'opzione prevale sempre il desiderio di un'unica verità di fede (non necessariamente religiosa) piuttosto che l'uso di differenziate verità al plurale, contestualizzate a seconda dei tempi e luoghi.

Ancora più volentieri si aderirà a un sistema di vita civile e politica la cui dottrina e prassi provengano da un leader carismatico che, per una sorta di illuminazione divina, realizza lui il bene della comunità. Egli insegnerà ai seguaci la magia del sapere intuitivo, li illuminerà sull'unica verità di fede; e in base a quest'ultima organizzerà la loro vita. La comunità, nel preciso momento in cui viene proclamato che si tratta di intuizioni e di verità proprie soltanto di essa, diventa di necessità un gruppo secluso: più o meno grande, più o meno articolato, ma essenzialmente racchiuso in se stesso perché la coesione a cui aspira gli nasce dalla seclusione. È il modello della vita tribale.

Le concezioni liberal-democratiche (e le loro derivazioni storiche) provengono, in linea di principio, dal superamento della vita tribale. C'è un motivo abbastanza semplice per cui in quel che dicono su popolo, nazione e Stato, sono una bussola che nel contesto del mondo occidentale è, tutt'ora, più funzionale di altre.

Si tratta infatti di idee sulla società civile, e su come gestirne collegialmente la sfera politica, le quali hanno accompagnato, via via adattandovisi, letteralmente l'intero evolversi del mondo moderno. Nate dalla necessità di capire e governare strutture socio-economiche e politiche di crescente complessità, ed edifici ideologico-culturali perciò sempre più articolati, hanno mostrato una notevole agilità nell'adattarsi alle molte varianti di quel percorso. La cosa è stata facilitata dal fatto che struttura economica e fisiologia generale della società occidentale, come anche le espressioni politiche e culturali di essa e la dinamica delle classi sociali, hanno, attraverso i secoli, conservato parecchi connotati di fondo.

È dunque possibile registrare costanti storiche che dalle leggi dei

processi economici vanno alle articolazioni della società civile e politica e alle ripercussioni culturali. Per capire le costanti occorre però un'attrezzatura conoscitiva che sappia cogliere contemporaneamente tre cose. Cioè 1) la loro generalità o "universalità", 2) la veste "particolare", ugualmente storica, con cui via via si manifestano, 3) l'insorgere, infine, di fatti che possono modificare, anche rapidamente, tutto il diagramma. Rinchiudersi nella presunta (fideistica) semplicità dell'intuizione, ridurre la complessità dei fenomeni a qualche immaginaria causa unica ed elementare, affidarsi a un Capo carismatico e così liberarsi della difficoltà di dover capire il mondo per proprio conto, sono atteggiamenti che confliggono con l'uso di strumenti concettuali complessi ed equivalgono generalmente a una regressione al premoderno.

Populismo è il regredire a un *concetto assolutizzato di popolo, aprioristico e, soprattutto, mitizzato*. Il popolo viene concepito indifferentemente come *la sorgente o di ogni bene o di ogni male* (nel quale ultimo caso esso è "plebe"). È comunque un'entità indifferenziata di cui si postulano generalissimi "caratteri nazionali" come una globale identità mitica a cui ogni altra identità andrebbe subordinata.

Parallelamente un qualche connotato identitario particolare viene poi ipostatizzato (cioè estrapolato dal suo contesto ed elevato al rango di connotato universale che esautora gli altri). Così, a seconda di particolari costellazioni ideologico-politiche, la presunta identità primaria di un popolo viene riposta o nella "religione", oppure nella "lingua", o nella "tradizione" e "cultura", o nel "territorio" dove il popolo è insediato, o nella vetustà e purezza della sua "razza" ed "etnia". O, putacaso – ma qui in tutt'altra area ideologica, quella del movimento operaio moderno e delle sue molte sfaccettature –, l'identità che esaurirebbe le altre sarebbe la "struttura classista" della società.

In realtà nessuna di queste "identità" è mai stata l'unica, tutte hanno, in ogni momento diacronico della vita di un popolo, interagito tra di loro formando un'identità di esso straordinariamente composita. Ignorarlo produce i contraccolpi che sempre succedono quando si accantona un faticoso lavoro di analisi argomentative a favore di pretese intuizioni più o meno geniali sull'essenza del mondo.

Il guaio è che, imboccata la strada per cui una certa "identità del popolo" viene concepita come essenzialmente "unica" (nel senso di una mono-identità più o meno *metafisica* che esaurisce tutte le altre

possibili identità), succede poi, per chi fa quest'operazione, che qualunque mono-identità è, a seconda della convenienza, sostituibile con qualunque altra mono-identità. Ognuna – non appena viene potenziata a grimaldello universale – si riempie di *contenuti empirici acriticamente accolti*, di materiali grezzi semplicemente presi tra quelli che in un dato momento storico corrono per le strade, e di cui ci si impossessa considerandoli magari la scorciatoia per qualche finalità ideologico-politica del tutto particolare.

4. I populismi che qui non ci sono

 Non ci sono in questo libro i populismi che per matrice ideologica complessiva e risultati politici si sono collocati storicamente nell'area in senso lato socialista o comunque di appartenenza al movimento operaio. Ma vuol dire, dunque, che ci sono anche stati populismi di sinistra, o nella fattispecie populismi socialisti? Ne sono esistiti e ne esistono certamente, e la cosa non deve stupire.

Nelle immagini del "popolo" che si sono configurate nell'arena socialista è abbastanza facile rilevare connotati ugualmente presenti anche in quelle che chiamiamo le concezioni "populiste" del popolo.

 Tali immagini compaiono quando il popolo – anche ai fini della sua emancipazione e liberazione dallo sfruttamento, come è il caso nell'area socialista – viene elevato a entità comunque ipostatizzata: quando, come in effetti succede, alla creatività del popolo, al suo senso di giustizia, al suo senso della libertà e dell'eguaglianza, alla sua "coscienza di classe" si inneggia quasi come ad articoli di fede. Così però il concetto di "popolo" viene depauperato a entità generica e astratta, perciò riempiendosi di antinomie e contraddizioni (nascoste e camuffate, ma non perciò meno forti) le quali vengono alla luce non appena con quel concetto di "popolo" si vogliono poi trasformare in concreto le strutture dell'economia e della società.

Fu certamente astratto il concetto di "popolo" nei populisti russi democratici e antizaristi della fine dell'Ottocento, che lo adoperavano in quanto eredi di idee di pedagogia sociale e politica borghese nate nel secolo degli illuministi. Esso si palesò con analoghe astrazioni nel movimento anarchico e nell'anarco-sindacalismo, come pure nelle varie teorie che postulavano lo spontaneismo rivoluzionario della classe operaia (ad esempio nelle dottrine dello scio-

pero generale prerivoluzionario care alla Sinistra della Seconda Internazionale).

Insieme circolavano anche diffuse idee su come fosse abbastanza facile governare dopo che il popolo lavoratore avesse "preso il potere": una semplificazione ideologica che visse dalla Comune di Parigi in poi fino a Lenin e molto oltre. Quelle prospettive, con l'invocazione di un dinamico "spirito del popolo" destinato alla vittoria, avevano coloriture per più versi populiste. Nel 1871 vi era stata l'illusione che per rivoluzionare l'intera Francia bastasse una vittoriosa Comune di popolo a Parigi (e che nella capitale si potesse davvero vincere fu già di per sé un miraggio); in seguito vi sarà l'idea che dopo la rivoluzione sovietica del 1917 la questione del governare non sarebbe stata particolarmente difficile (sicché, secondo un detto di Lenin spesso citato, forse ci poteva riuscire persino una cuoca).

Nutriti di idee sulla creatività classista del popolo furono gli schematismi sociologico-politici della Terza Internazionale, l'Internazionale comunista del 1919, i quali miravano anzitutto a confermare la ineluttabilità dell'avvenuta "Rivoluzione d'Ottobre", e in secondo luogo ad aprire la prospettiva che altre rivoluzioni socialiste in altri paesi erano imminenti, quasi dietro l'angolo della storia (con la teoria del partito come avanguardia "evoluta e cosciente" che avrebbe organizzato e trascinato le masse).

Il "popolo" protagonista di simili successi futuri era di fatto più ipostatizzato che reale: ovvero un'entità la quale, ristretta al "proletariato" e ai suoi alleati e dunque assai particolare, veniva dilatata ad attore universale solo su un piano concettuale ottativo. Poteva funzionare come istanza morale di universalizzazione della giustizia sociale, molto meno come progetto politico. Questi schematismi (comprese le loro varianti di trotzkismo, operaismo, marxismi terzomondisti, "libretto rosso" di Mao ecc.) sopravvissero, si sa, fino dentro i decenni successivi alla Seconda guerra mondiale. Infine, e non ultimo aspetto, nel sistema degli Stati del cosiddetto "Socialismo reale" viveva la glorificazione dei leader carismatici con rituali che poi verranno chiamati "culto della personalità" e che già nelle concezioni populiste classiche avevano avuto prefigurazioni.

 Immissioni populiste non sembrano invece avvertibili (salvo sporadiche sopravvivenze) nella teoria di Gramsci sull'egemonia, sorretta da affinate analisi storico-sociologiche dei contesti nazionali e delle ideologie che in essi si erano formate: e in tal senso più vicina

sia a certi propositi riformisti della Seconda Internazionale (quelli di Kautsky e Bernstein), sia all'austromarxismo di Renner e di Otto Bauer. Anche quei progetti di riformismo secondinternazionalisti erano largamente immuni da elementi strutturali di populismo. Perciò soffrirono meno di quei cortocircuiti concettuali (e fatali contraccolpi nella prassi) che variamente afflissero le formule dei "marxismi-leninismi" dapprima nell'ambito del "Socialismo reale", poi nelle loro precipitose applicazioni terzomondiste durante il periodo delle decolonizzazioni. Si susseguirono conclusioni teoriche e teorico-pratiche affrettate (e dunque fallimentari), dovute fondamentalmente a illusioni circa i tempi della storia. Ci si illudeva che fossero ritmi molto rapidi e accelerati (e dunque vicinissimi i decisivi rivolgimenti politico-sociali). A governare la valutazione dei fatti erano più i desideri che la realtà.

Una ricerca sugli aspetti di populismo nella storia del movimento operaio porterebbe, credo, a risultati molto interessanti e istruttivi. Ma non è lo scopo di questo libro. **Qui invece il viaggio è attraverso il populismo vero e proprio.** Vuole tracciare qualche approccio storico-culturale (e moderatamente filosofico) ai tribalismi di vario colore ma tutti compendati nei feticci della seclusione ed esclusione di tipo localistico, cioè dell'etnia e della razza, delle religioni istituzionalizzate e dei Capi carismatici. Sono maschere molto consuete dalla storia, ma che gli attori populistici di oggi, in Italia e altrove, spacciano di solito come strepitosa modernità. Di costoro il libro non si occupa. Se però al lettore venisse spontaneo di accostare qualcuno degli improvvisati attori odierni a qualcuna delle vecchie maschere, è quasi certo che coglierebbe nel segno.

Nota bibliografica

Per il populismo in generale c'è, oltre a Gellner/Ionescu [1969] e Albertazzi/McDonnell [2007], anche l'utile libro informativo di Taggart [2000/2002] nel quale però, come in molta letteratura corrente sull'argomento, praticamente nulla si dice di temi di grande peso nel populismo, quali stirpe, razza e identità religiosa, e dunque etnicismo, razzismo, identitarismo religioso, ecc.

L'interessante raccolta di testi di vari autori in Dubiel [1986], dedicata al tema generale di "populismo e illuminismo", reca – nella sezione

"Impostazioni di metodo sul concetto di cultura" (pp. 51-73) – parecchie pagine dei *Quaderni del carcere* di Gramsci. Si tratta dei Quaderni 3 (1930: sull'organizzazione delle ideologie), 4 (1930-32: su base e sovrastruttura), 7 (1930-32: sul concetto di ideologia, e sugli articoli nella rivista dei gesuiti «Civiltà Cattolica» intorno a sistemi filosofici e sette dell'induismo), 11 (1932-33: sullo studio della filosofia e della storia della cultura, sulle questioni di terminologia e di contenuto, e sui problemi gno-seologici del "sapere-capire-sentire"), 24 (1934: sul superamento delle differenze culturali). Essi confermano l'assenza di populismo in Gramsci.

Nota bibliografica

Su Arndt è ancora utile Engels [1841/1975]; su Arndt nel movimento patriottico, Mori [1984: 189-96] e Wiebke [2007]; Petersen/Ruth [1934] è un esempio dell'utilizzazione nazista di Arndt.

Su Jahn: Ueberhorst [1969, 1978]; Düding [1984] sul ruolo nazionalistico delle associazioni di ginnastica; Sprenger [1985] sulla ricezione *völkisch* di Jahn dopo il 1871 e durante la repubblica di Weimar; Dürre [1935] e Theune [1937: 17-29] come esempi dell'utilizzazione nazista di Jahn.

La trattazione generale più esauriente su Fichte è ancora quella di Léon [1954²], con particolare riguardo al tomo II/2: *La lutte pour l'affranchissement nationale (1806-1813)*, e ivi alle dettagliate informazioni (pp. 54-133, 242-78) sui *Discorsi alla nazione tedesca* e sul tema della "guerra nazionale" del 1813.

Studi specifici su Fichte politico: Engelbrecht [1968, il nazionalismo], Batscha [1970, società e Stato], Gawlina [2002, il concetto di democrazia nel tardo Fichte]. Recentemente uno scritto di Fuchs [2006], richiamando l'attenzione sul vecchio luogo comune del Fichte "nazionalista", ne ha illustrato l'inattendibilità: nel senso che il "nazionalismo" di Fichte è comprensibile soltanto se lo si contestualizza in dettaglio.

Sul concetto fichtiano del "popolo primordiale" c'è Schneiders [1996], il quale si attarda però in un altro luogo comune, quello di Fichte sostenitore di una sorta di dispotismo illuminato e autocratico.

Su Fichte strumentalizzato dal nazionalsocialismo è esauriente Pesch [1982], e per un quadro generale dei problemi posti dal pensiero politico di Fichte si può ancora vedere Merker [1978].

V.

Hegel, il popolo e l'eurocentrismo metafisico

1. Un populismo nascosto

In Germania, quando all'inizio dell'Ottocento si trattò di capire che cosa fosse il "popolo", prevalse il richiamo all'identità di stirpe. Era il più facile per mobilitare gli animi a favore di una guerra di liberazione dal dominio straniero (ovvero napoleonico, ovvero francese). Se ci si doveva liberare dai francesi, bisognava che i principi basilari per costruire la nazione fossero diversi da quelli dell'odiato straniero. Quale migliore base per distinguersi, allora, se non la più radicale di tutte le diversità, la specificità etnica, la peculiarità della stirpe come unica vera essenza del popolo?

Ma Hegel, massimo rappresentante dell'idealismo filosofico in Germania nel primo trentennio dell'Ottocento, cosa poté mai sparire con un populismo siffatto? Nulla, parrebbe. Nel suo orizzonte non dominava nessuna idea di "popolo" in quanto tale, bensì quella di "Stato". Il popolo, diceva, è massa informe, suscettibile di diventare qualcosa solo grazie allo Stato, anzi grazie allo Stato monarchico che gli fa da tutore; è quindi irragionevole che il popolo partecipi al governo politico.

Ciò campeggiava nelle lezioni di Hegel sulla filosofia politica, soprattutto berlinesi, e nel suo manuale del 1821 che ne era la base, i *Lineamenti di filosofia del diritto*. «Il popolo, preso senza il suo monarca, è la massa informe» alla quale non spetta nessuna sovranità perché «la sovranità esiste in quanto personalità della totalità, e questa personalità [...] è in quanto *persona del monarca*». Chi si rappresentasse il popolo senza il monarca, ne avrebbe una «rappresentazione *incolta*» perché in tal caso lo concepirebbe o «come una *tribù patriarcale*», cioè un'entità anacronistica, oppure «nella fase immatura in cui sono possibili le forme della democrazia o dell'aristocra-

zia», forme per Hegel tutte molto arretrate rispetto alla monarchia [Hegel 1821: § 279].

A questo punto ci si potrebbe rammentare che il rapporto di sottomissione del popolo al sovrano era un ingrediente già del *populismo dinastico* (cfr. cap. I, 2), presente anche nel romantico Novalis (cfr. cap. III, 4). Ma andiamo avanti.

Apprendiamo che solo nello Stato – e soprattutto in quello monarchico, essendo questo la personificazione più appropriata dell'idea di Stato – il popolo ha «un'esistenza universale e universalmente valida per sé e per gli altri» [ivi: § 349]. Vuol dire che le forme empiriche di esistenza (famiglia e società civile) che una popolazione ha indipendentemente dallo Stato, possiedono per Hegel un loro statuto concettuale solo come fasi inferiori rispetto al terzo superiore momento che è l'idea di Stato. Di questa esse sono soltanto una sorta di emanazione a ritroso, verso il basso.

Nelle lezioni berlinesi – di cui è un condensato la cosiddetta *Grande Enciclopedia* pubblicata postuma dai discepoli sulla base di loro appunti – la cosa veniva spiegata così: «nell'esistenza di un popolo, lo scopo sostanziale è di essere uno Stato e di conservarsi come tale», sicché «un popolo privo di forma statale» – come a dire «una nazione in quanto tale», solamente “nazione” dunque, insomma una nazione senza Stato – «non ha propriamente alcuna storia», dal momento che quanto «avviene ad un popolo e si sviluppa nel suo seno, ha il suo significato essenziale in relazione allo Stato» [Hegel 1832/2000: § 549]. Perciò lo Stato non può contaminarsi con il «principio della pluralità e della moltitudine» che caratterizza i momenti a lui subordinati; e il popolo, essendo «pluralità e moltitudine» e dunque «figura informe e inorganica», non potrà mai arrogarsi di assurgere, in veste di assemblea di rappresentanti, a vero «potere legislativo» [ivi: § 544].

Nel disegno hegeliano v'erano sì, a un certo punto, le “assemblee per ceti” come una sorta di ponte tra la società civile e il governo dello Stato. Ma non servivano a far partecipare i sudditi al *governo*, bensì a *educarli* alla soverchiante maestà dello Stato, a renderli convinti della razionalità della loro sudditanza, del doversi essi limitare a interessi che non riguardassero mai le grandi questioni vitali dello Stato, ad esempio «la guerra e la pace». Insomma, non a quelle assemblee spettava il potere legislativo, bensì soltanto alle “autorità governative” e anzitutto al “potere del sovrano” il quale si riservava le

decisioni finali “in modo assoluto” [ivi: § 544]. Essendo le attribuzioni politiche date da Hegel al “popolo” uguali a zero, si viene dunque davvero delineando un quadro di “populismo dinastico”.



La **sorpresa** è però che l'entità “popolo”, tanto espunta dalla prassi politica istituzionale, ha fitte presenze altrove. A cominciare dalla politica *in chiave filosofica*, ovvero dalla teoria *speculativa* dello Stato: dove leggiamo che «il popolo in quanto Stato è lo spirito nella sua razionalità sostanziale e realtà immediata, e dunque è il potere assoluto *in terra*» [Hegel 1821: § 331]. Esautorato nella prassi, il “popolo” acquista potenza nell'area del puro “spirito”, nelle terre della speculazione. **Privato del proprio corpo politico, acquista un corpo mistico.**



Inoltre, ed è la **seconda sorpresa**, esso viene contemporaneamente immerso dal filosofo in una quintessenza bio-naturalistica di rigida immutabilità, un'immobilità che ha basi metafisiche. La molteplicità dei popoli dipende infatti dai tanti modi in cui «l'universale vita planetaria dello spirito naturale [...] si particolarizza nelle concrete differenze della Terra, decomponendosi negli *spiriti naturali particolari* che esprimono complessivamente la natura dei continenti, e costituiscono la *diversità delle razze*» [Hegel 1832/2000: § 393].

Questo determinismo biologico-geografico portò Hegel alla conclusione che le diversità tra i popoli, le «particolarità che si possono chiamare *spiriti locali*», si manifestano non solo «nella conformazione e disposizione del corpo» (cioè nella componente più direttamente biologica della vita umana), ma anche «nelle forme della vita esteriore, nell'occupazione», e «ancor più nella tendenza e attitudine interiore del carattere intellettuale ed etico dei popoli». E tutti questi tratti – che vanno dall'empirico colore della pelle fino all'intelligenza e alla morale – si presentano assolutamente immutabili: «per quanto indietro si risalga nella storia dei popoli, essa mostra la costanza di questo modello delle particolarità nazionali» [ivi: § 394].

Perciò le differenze geografiche e razziali sono tutt'uno con quelle nazionali, immutabili le une e le altre. Hegel ci teneva a sottolineare, «per prima cosa», che «la differenza nazionale è una differenza non meno netta delle differenze razziali tra gli uomini»; poi, che «l'immutabilità del clima, delle caratteristiche complessive del territorio nel quale una nazione ha il proprio insediamento permanente, contribuisce all'invariabilità di questa»: e che perciò, ad esem-

pio, «gli arabi ancora oggi si mostrano dovunque come sono descritti nei tempi più remoti» [ivi: § 394, Aggiunta].

 Le particolarità immutabili della nazione-razza si trovano altresì nei popoli europei. Hegel salda le loro particolarità antropologiche immediatamente alle qualità dello “spirito”, e queste a quelle. Certo, in quanto europei hanno qualcosa in comune: «la principale determinazione nella natura di questi popoli è il preponderare dell’interiorità, della soggettività salda in se stessa» [ibid.]. Ma, questo, per quale motivo? A motivo di un assioma. Ovvero, perché gli europei sarebbero superiori a ogni altra gente del pianeta per volontà dello “spirito del mondo”; e perché un requisito della superiorità è l’esser capaci di riflettere su se stessi, insomma l’“interiorità”. Quest’ultima subisce però qualche variazione «a seconda della posizione più meridionale o settentrionale dei Paesi abitati da questi popoli» [ibid.], dunque ancora per determinismo geografico.

Il “carattere individuale” degli *italiani* è per tale motivo una «spontaneità non turbata da fini universali», e da ciò «dipende anche la vivace mimica degli italiani», onde «il loro spirito si riversa senza inibizioni nella corporeità» [ibid.]. Negli *spagnoli*, invece, «il contenuto individuale riveste già la forma dell’universalità [...], la saldezza della rappresentazione pensata». Via via poi che si sale al Nord, «i *francesi* mostrano tanto la saldezza dell’intelletto quanto la mobilità dell’ingegno»; gli *inglesi* hanno una “originalità della personalità” la quale «non è però spontanea e naturale, ma scaturisce dal pensiero, dalla volontà»; i *tedeschi* hanno «la fama di pensatori profondi, e tuttavia non di rado poco chiari» e inclini alla pignoleria, ma posseggono comunque uno «spirito in generale più introverso di quello di talune altre nazioni europee» [ibid.]. Il catalogo di queste presunte caratteristiche nazionali – governate dall’idea primitivista delle nazioni come grandi individui naturali che incarnano presunte qualità immutabili (ma dipendenti, in pratica, dalla capacità di qualsiasi autore di accrescerne l’elenco all’infinito) – impressiona per la solennità di cui il filosofo riveste una serie di luoghi comuni che nella sua epoca correavano per la strada.

 L’entità “popolo”, piena di tutte le particolarità nazionali che sarebbero rimaste invariate nei millenni, giocò infine un ruolo di assoluto rilievo nella concezione che Hegel ebbe della storia del mondo.

Nella sua filosofia della storia c’è un alternarsi di popoli alla guida dell’umanità, con l’“autocoscienza” di questo o quel popolo par-

ticolare a impersonare, a turno, il grado di svolgimento dello “spirito universale”. E quel tale determinato popolo «è nella storia del mondo, e per questa precisa epoca (e può farvi epoca una volta soltanto), il popolo dominante» [Hegel 1821: § 347]. C’è chi ha commentato che dunque, «di fronte a questo diritto assoluto, gli altri spiriti di popolo sono, in quella determinata epoca, totalmente privi di diritti» [Kiesewetter 1995²: 133]. Né va dimenticato che il filosofo, ogni qualvolta trattava dello “spirito del mondo”, non trascurava di sottolineare come – in corrispondenza delle inviolabili leggi della dialettica che si gloriava di aver formulato – soltanto i popoli germanici fossero capaci di attuare lo “spirito del mondo”: insomma «spetta al principio nordico dei *popoli germanici* portare a compimento» la “conciliazione” tra la “verità e libertà oggettiva” e la “interiorità” dello spirito [Hegel 1821: § 358].

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* la parte finale, sul “mondo germanico”, ribadiva che appunto nel mondo germanico «viveva uno spirito completamente nuovo, a partire dal quale il mondo doveva ormai rigenerarsi, vale a dire lo spirito libero, che riposa su se stesso» [Hegel 2003: 284].

Nella Germania della seconda metà dell’Ottocento, dopo l’unità nazionale, avrà fortuna la formula propagandistica che “spetta all’indole tedesca risanare il mondo”. C’è sicuramente un’affinità con la rigenerazione germanica del mondo auspicata da Hegel (e pure da tardoromantici come Arndt), ma senza che Hegel, per questo, debba venir arruolato nel pangermanesimo. Le idee sulla superiorità del popolo tedesco semplicemente circolavano ovunque.  Da chiedersi è, semmai, quale dinamica filosofica di Hegel e quali suoi procedimenti concettuali abbiano favorito l’ingresso di quelle idee nel suo sistema.

Il determinismo geografico-biologico, le immutabili caratteristiche nativistiche nella vita dei popoli, il “popolo” come macro-individuo al quale attribuire i predicati più fantasiosi e semplicisti, l’incarnarsi di simboli metafisici in popoli chiamati a essere “popoli-guida”, la qualifica di popolo dominante assegnata sempre al popolo cui appartiene l’autore di tali dottrine: sono articoli abbondantemente presenti in ogni populismo anche mediocre.

Un altro simile articolo era la preferenza che Hegel, nel definire identità e natura di un popolo, dava comunque a categorie prepolitiche. Così le “nazioni germaniche” avrebbero da sempre «la missione» (assegnata a esse, si presume, dallo “spirito del mondo”) «di

essere portatrici del principio cristiano e di attuare l'idea come fine assoluto della ragione» [ivi: 292]. Così una dottrina religiosa molto particolare non solo veniva assunta come il tratto quintessenziale di un popolo, ma in un sol fiato questo particolare tipo di identità era equiparato al primato della ragione e un fenomeno semplicemente storico veniva potenziato a valore universale. Analoga ristrettezza affliggeva la distinzione introdotta all'interno della "razza caucasica" tra gli europei e gli abitanti del Vicino Oriente in base all'essere gli uni "cristiani" e gli altri "maomettani" [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]: come se, a tacer d'altro, tra quei popoli non fossero esistite altre differenziazioni prima dell'aver essi acquisito le due diverse identità religiose, e altre differenze non si fossero aggiunte e continuassero a esserci dopo.

Hegel non era un "populista" nel senso tecnico della parola, non poteva esserlo perché amava la supremazia dello Stato, ma nel suo discorso comparivano temi del populismo tedesco del tutto palesi. Non era un vero filosofo "nazionalista", ma esaltava il "mondo germanico". Eppure, verso la fine dei *Lineamenti di filosofia del diritto* c'era anche, in via generale, la constatazione della natura troppo particolaristica degli "spiriti dei popoli": nei confronti della cui bassa realtà doveva invece riflettere, illimitato e superiore, «lo spirito universale, lo spirito del mondo» [Hegel 1821: § 340], l'unico di cui ci si doveva occupare davvero. Da dove venivano queste oscillazioni e incongruenze? Perché mai i temi del populismo reclamavano comunque un loro posto? E perché c'era anche la superiorità "germanica"? Vorrei ancora rinviare un tentativo di risposta.

2. Un eurocentrismo filosofico coloniale



Il determinismo geografico-biologico, le venature populistico-razziali, le tesi sulla gerarchia di superiorità e inferiorità "naturale" tra gli "spiriti dei popoli" giocarono un brutto ruolo quando, dentro un disegno complessivo di filosofia della storia, Hegel volle definire i rapporti politico-culturali dell'Europa con gli altri continenti.

La corrispondenza tra elementi geografico-fisici e qualità spirituali (e la celebrazione delle qualità europee che ne fu il corollario) non era un'invenzione di Hegel. Friedrich Schlegel, nel saggio *Sulla lingua e sapienza degli indiani*, aveva illustrato l'assioma secondo cui

ogni popolo che fosse fuori della linea di migrazione del ceppo indo-europeo da oriente a occidente condurrebbe un'esistenza priva di senso. «Dell'America e dell'Africa meridionale non esisterebbe storia se ivi tutto fosse rimasto allo stato della misera selvatichezza, se insomma quei paesi non avessero ricevuto dall'Asia e dall'Europa stimoli e germi di superiore attività spirituale, di cultura e di movimento» [Schlegel 1808/1958, VIII: 273]. Essendo quei paesi privi di vera identità, si sono ridotti giustamente a semplice oggetto per la colonizzazione e/o l'attività missionaria europea; e poiché il colonizzatore li «civilizza», gli è anche lecito «dominarli» [ivi: 279]. Già le lezioni schlegeliane di Colonia del 1805-6 sulla "storia universale" avevano offerto in proposito gravi luoghi comuni, ad esempio che i negri, «inadatti alla cultura spirituale a causa della loro grande sensualità», avrebbero «qualcosa di somigliante alla scimmia» [Schlegel 1805/1958, XIV: 15].

Di lì a poco il geografo Carl Ritter, scrivendo nel 1817-18 sulla geografia in rapporto alla natura e alla storia umana, addurrà per la superiorità della civiltà europea il paragone con il sole. Poiché esso «sorge a Oriente e nel suo corso regale descrive un arco luminoso che passa per il mezzogiorno e va fino al lontano Occidente» [Ritter 1822², I: 10], ciò sta a indicare che quel che si trova a Occidente ha il privilegio del maggiore sviluppo addirittura per ragioni naturali. Sempre per far risaltare l'Europa come l'entità più perfetta, Ritter costruì poi un legame immediato tra la conformazione fisico-orografica dei continenti e il loro peso culturale. Se infatti «l'Africa appare come un tronco senza membra», e «l'Asia si mostra ramificata su tre lati, ma con prevalenza del tronco», non può esservi dubbio che ogni genere di superiorità spetti invece all'Europa, la quale «si mostra articolata in tutte le direzioni», anzi «con una prevalenza della membra sul tronco compatto del continente» [ivi: 62]. Era una geografia rivestita di filosofemi fantasiosamente gratuiti.

La tesi della corrispondenza tra l'elemento geografico-fisico e quello spirituale raggiungerà l'apice in Hegel. A supporto di un eurocentrismo intessuto di filosofia, e dalla filosofia assolutizzata, egli mobilerà l'intero armamentario del suo sistema speculativo.

La serialità orografica ritteriana di Africa-Asia-Europa in scala ascendente venne da lui trasformata in una legge dello "spirito". Il quale nella filosofia di Hegel ha sempre uno svolgimento dialettico a tre fasi, triadico. Nelle lezioni del 1827-31 basate sulla sua *Enci-*

clopedia delle scienze filosofiche l'Africa raffigurava il momento iniziale del percorso dello "spirito del mondo", cioè l'unità astratta, priva di differenze perché «appare nell'insieme come una massa di unità compatta». L'Asia, in virtù «dell'altipiano e delle grandi vallate irrigate da ampi fiumi», ne costituisce «l'antitesi» e dunque è il secondo momento, quello delle differenze. L'Europa, momento terzo o unificante della triade perché qui montagna e pianura si compenetrano ovunque, è «l'unità di quell'unità indifferenziata dell'Africa, e dell'opposizione non mediata dell'Asia» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta].

La gerarchizzazione filosofica dei continenti, con l'Europa all'apice, conferma – come spiegavano le *Lezioni sulla filosofia della storia* – che «la storia mondiale procede da Oriente a Occidente» [Hegel 2003: 90]. Succede così perché quel movimento è la manifestazione di un ordinamento universale. Dunque «l'Europa è senz'altro la fine della storia» [*ibid.*], e pertanto, per ogni immaginabile futuro, il resto del mondo varrà come mera appendice dell'Europa. A pezza d'appoggio valeva subito il fenomeno astronomico empirico-naturale del corso del sole, già mobilitato da Ritter. Come «in Oriente sorge il sole fisico, esteriore, che tramonta in Occidente», così qui, in Occidente, «sorge il sole interiore della coscienza di sé, che diffonde uno splendore superiore» [*ibid.*]. La dimensione naturale risulta immediatamente trascesa in quella spirituale (o culturale), e questa immediatamente calata nell'elemento empirico.

In omaggio al movimento dialettico-triadico che fa vivere i continenti, anche i loro abitanti ripetono quel ritmo. Pertanto «i negri vanno visti come una nazione fanciulla, chiusa nella sua spensieratezza non interessata né interessante» (e, in politica, con il dominio del «più spaventoso dispotismo»). Insomma, «il loro spirito sonnecchia [...], non fa progressi, e corrisponde così alla compatta, indifferenziata massa del continente africano» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. I negri – rincaravano le *Lezioni sulla filosofia della storia* – «sono sempre stati come li vediamo oggi», il loro «unico legame essenziale» con gli europei è stata ed è la schiavitù [Hegel 2003: 86], certo una deplorabile ingiustizia, ma inevitabile finché l'uomo africano è «ancora tutto prigioniero nello spirito naturale» e non «maturo per la libertà». Sicché – ecco il bilancio – l'Africa «non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo» [ivi: 87].

La «razza asiatica» comincia sì «a separarsi dalla naturalità», ma non vi riesce in pieno [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. Essa «opera in modo soltanto distruttivo, non costruisce nulla, non produce alcun progresso nella storia mondiale. Tale progresso si realizza soltanto grazie alla razza caucasica» [*ibid.*]. Il tratto distintivo dei cinesi – spiegano le *Lezioni sulla filosofia della storia* – «è la mancanza di tutto ciò che appartiene allo spirito, libera morale concreta, moralità, profondità d'animo, religione interiore, scienza e arte vera e propria» [Hegel 2003: 119]. Avviene lo stesso per l'India: «astuzia e scaltrezza sono il carattere fondamentale dell'indiano», il quale «davanti al vincitore si mostra umile, strisciante e vile, davanti al vinto e al suddito è privo di riguardi e crudele» [ivi: 136]. Essendo tutti quei popoli rimasti «rinserrati al loro interno», chiusi al mondo, essi «entrarono in rapporto con la storia successiva solo quando furono visitati e scoperti a loro volta» [ivi: 89]. Ovvero, quando quei paesi vennero fecondati dalla positivissima penetrazione europea.

Infatti solo negli europei, «solo nella razza caucasica lo spirito giunge all'assoluta unità con se stesso [...], si coglie nella sua assoluta indipendenza [...] e dà in tal modo origine alla storia mondiale» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. Soltanto negli europei «lo spirito giunge, dalla sua astratta universalità, alla dispiegata pienezza della particolarizzazione» [ivi: § 394, Aggiunta].

La maggior parte del mondo e dei suoi abitanti non è dunque mai entrata veramente nella storia. In quest'ultima si colloca pienamente soltanto l'Europa, che perciò ha, rispetto al resto del globo, tutti i diritti che spettano alla storia. Ciò diventerà un luogo comune in occasione di tutte le prese di possesso coloniali. Il geografo Karl Dove dirà tranquillamente, a proposito della colonia del Togo in Africa, che «la sua storia comincia propriamente solo quando quella costa, con la bandiera della Germania che vi fu issata, venne messa sotto la protezione del Reich» [Dove 1909, I: 6].

Hegel già nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* e nella *Grande Enciclopedia* aveva spiegato i motivi vincolanti, a suo dire strettamente filosofici, del dominio fecondo e positivo dell'Europa sul mondo. Lo "spirito europeo" esprime una «inestinguibile sete di sapere che è estranea alle altre razze». L'europeo «è interessato al mondo [...], vuole far suo l'altro che gli sta di fronte, raggiungere, nelle particolarizzazioni del mondo, l'intuizione del genere, della

legge, dell'universale, del pensiero, dell'interna razionalità» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. L'espansione coloniale europea è dunque, in primo luogo, una faccenda squisitamente filosofica, l'esplicazione di una «legge dello spirito», quindi un evento di irresistibile destino.

Sul cammino metafisico dello spirito Hegel insistette anche nello spiegare la colonizzazione bianca dell'America. Certo, gli indigeni del Perù, del Messico e del Nordamerica si sono estinti, ma ciò rispondeva esattamente alla legge dello spirito. La cultura indigena, troppo immersa nella natura, fatalmente «doveva tramontare all'avvicinarsi dello spirito» [Hegel 2003: 71]. Prova ne è l'«impotenza fisica e spirituale» mostrata dagli autoctoni: «l'inferiorità di questi individui sotto ogni aspetto, perfino in relazione alla stazza, è riconoscibile in tutto». Essi perciò «dopo lo sbarco degli europei in America [...] si sono estinti a poco a poco al soffio dell'attività europea» [ivi: 72]. Una «estinzione», dunque, come fenomeno assolutamente naturale; e una «attività europea» il cui «soffio» suggerisce uno svolgersi del tutto tranquillo, quasi soave, senza nessun orrore di genocidio. L'incapacità e impotenza degli indigeni di opporsi ai colonizzatori era stata del resto un argomento usato già dai primi *conquistadores* iberici per dimostrare appunto l'inferiorità indigena e perciò il diritto dei bianchi a sottometterli. Solo che non tirarono in ballo una filosofia dello spirito.

Che poi all'interno del globale «spirito europeo» spettasse al «popolo germanico» la superiorità etico-civile e culturale, era dai romantici fino a Hegel un assioma da non discutere neppure.

Negli allievi di Hegel la visione etnicista travestita da speculazione filosofica ebbe aspetti ancora più grotteschi. Karl Rosenkranz, professore all'università di Königsberg e sedicente unico vero interprete di Hegel, si deliziava della barbarie degli africani riportata dal geografo Zimmermann in suoi resoconti di viaggio di inizio Ottocento («i neonati la regina Xinga li faceva pestare vivi nei mortai» [Rosenkranz 1843²: 29]). Rosenkranz ne concludeva che i negri (*homo aethiopicus*), miscuglio pressoché irredimibile di infantilismo e crudeltà, sono «incapaci di qualunque atto creativo» e anche nelle abilità artigiane sanno soltanto «muoversi a un livello subordinato». Nell'ambito della «razza gialla» i malesi (*homo orientalis*) sono «passionali» e raggiungono «apici di furia tropicale», gli indigeni nordamericani (*homo columbicus*) hanno «cupezza egotistica» e «smisu-

rato arbitrio individuale», i cinesi (*homo sinicus*) posseggono abilità e conoscenze che «però si fermano a un gradino oltre al quale non sanno andare», e infine i mongoli (*homo scythicus*) «uniscono l'egotistica mutria dell'americano alla sfrenata licenziosità del malese» e appunto perciò i regni di Attila e Gengis Khan furono effimeri [ivi: 31-34].

Tutt'altra musica, ovviamente, per la razza bianca. «La perfezione di questa razza consiste nell'aver essa superato le unilateralità delle altre» mediante «un incessante progredire dal passato verso il futuro». L'hanno fatto particolarmente le «tribù europee della razza caucasica». Se l'indiano (*homo indicus*) sviluppa una fiorente fantasia concentrata sul presente, e l'*homo arabicus* (il semita e in particolare l'ebreo) una «straordinaria attenzione al passato», sono gli europei (*homo japheticus*) a «mostrare la spinta verso il futuro, pur mantenendo vivi nella loro memoria i risultati del passato» [Rosenkranz 1843²: 34-35]. Potevano esservi dubbi, nel professore hegeliano che classificava le razze come Lineo le piante, che l'uomo europeo, quintessenza di passato, presente e futuro, e dunque di tutte le perfezioni, fosse filosoficamente predestinato al dominio del mondo?

Con sfoggio di erudizione professorale veniva data all'espansionismo coloniale la patina di una santificazione metafisica. Nella realtà dei fatti eurocentrismo ed euroetnicismo erano anzitutto un esistente fenomeno culturale storico, soprattutto incentivato e variamente usato come uno strumento utile al colonialismo. Quest'empiria ideologica i filosofi la coccolarono come l'espressione di una profonda, eterna legge dello spirito. A volte però il velo delle decorazioni speculative si squarciava di colpo.

Fu il caso di Constantin Rössler, docente a Jena e autore di un *Sistema della dottrina dello Stato* che si ispirava a idee hegeliane. La sintesi di tutte le funzioni etiche, diceva, va in direzione dello Stato, sia «come il dispiegarsi interno della sua potenza», sia «verso l'esterno come impulso di conquista» [Rössler 1857: 202]. Nella descrizione delle conquiste coloniali, la ricetta fu l'espansionismo europeo nudo e crudo: «se popoli incapaci e improduttivi posseggono terre di ricche linfe, la terra deve venir loro tolta, ed essi devono o venir dispersi o annientati, oppure costretti a servire e, mediante il servaggio, a diventare qualcosa» [ivi: 547]. La realtà mostrava se stessa, a tratti, senza veli.

3. Il guaio delle costruzioni speculative



Riassumendo: a Hegel il “popolo” – come gruppo antropico più o meno coeso in un determinato territorio, e con sfere di vita empirico-materiali e storico-culturali non necessariamente legate all’esistenza dello Stato – interessava soprattutto per le spinte e i motivi che avrebbero dovuto condurre tale gente non solo allo “Stato”, ma, assolutamente, allo Stato come lo concepiva lui, cioè suprema espressione di quel ch’egli chiamava lo “spirito oggettivo”. L’aveva espresso benissimo il § 262 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: secondo la formula speculativa di Hegel, è «l’idea reale, lo spirito» (qui in veste di idea dello Stato) che «scinde se stesso» nelle sfere a lui subordinate della famiglia e della società civile, e a esse «assegna la materia» (cioè le “finità” prodotte dallo “spirito” stesso e da lui calate nel mondo empirico). Lo fa per «scaturire dalla loro idealità come spirito reale, per sé infinito», insomma per godere della propria infinità.

Dunque le sfere subordinate sono teleologicamente orientate verso un’area che ha il valore aprioristico di essere superiore a esse sin dall’inizio; e la dinamica di quest’area viene stabilita dal filosofo speculativo. Costui sa tutto dei misteri dello “speculativo”: «il momento *speculativo*, o il *positivo-razionale*, concepisce l’unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di affermativo nella loro soluzione e nel loro trapasso», come affermava l’edizione del 1830 dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* [Hegel 1830³: § 82].

Il momento “speculativo” della filosofia impone di prendere il dato di fatto, il materiale empirico, non per quello che esso è, bensì secondo il suo rapporto con l’Assoluto “speculativo” e nei termini in cui questo rapporto è stato enunciato dal filosofo. Il materiale empirico va dunque trasceso, spogliato della sua propria natura e trasformato in “segno” o “segnale” esteriore di qualcosa che avviene in recessi che gli restano nascosti, dentro l’Assoluto. Ma se sempre l’empiria va letta secondo i dettami dell’Assoluto, allora qualsiasi empiria può ricevere il timbro che la segnala come simbolo dell’Assoluto. Una sorta di simultaneo doppio scambio, dell’empiria in speculazione e della speculazione in empiria, insidia il discorso filosofico hegeliano.

Il «rovesciarsi dell’empiria in speculazione» (usò quest’espres-

sione Marx in una sua critica del 1843 al metodo della filosofia politica di Hegel) deriva dall’aver «l’empiria [...] come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo» [Marx 1843/1976: 8]. «Il reale soggetto appare come qualcosa d’altro», come un momento di quella «mistica sostanza» che è l’Assoluto [ivi: 26].

Il “popolo”, ovviamente, è qualcosa che di fatto c’è. Ma il suo esistere empirico, quello che si coglie a prima osservazione, appare a Hegel troppo bassamente materiale, troppo “massa informe” che “non sa che cosa vuole” (la vera idea di popolo essendo, secondo l’assioma speculativo, un’emanazione dello Stato, cioè di quel che su questa terra più si avvicina all’Assoluto).

Ecco allora che con le ali della speculazione bisogna trasferire il popolo empirico nella sfera superiore dello Stato, anzi, farlo proprio diventare “Stato” e dunque “spirito”, e in tale veste celebrarlo. Abbiamo visto la celebrazione: «il popolo in quanto Stato è lo spirito nella sua razionalità sostanziale e realtà immediata, e dunque è il potere assoluto *in terra*» [Hegel 1821: § 331]. Peccato solo che questo celebrato «potere assoluto *in terra*» si rivela di fatto inesistente, fittizio (tant’è vero che Hegel di quel “potere” del popolo non dice più nulla in nessun altro luogo, né dunque spiega come “*in terra*” esso realmente si esplicherebbe). Al “popolo” egli non dà nessun potere reale nello Stato reale; esso neanche come “assemblea per ceti” può intromettersi in questioni vitali dello Stato.

Il popolo assunto nel cielo dello Stato ha assunto la veste di un ente mitico-mistico; e degli inventati paramenti speculativi di questo popolo-Stato, Hegel non dà particolari descrizioni (salvo, a proposito dei “popoli germanici” che ne sono presumibilmente gli indossatori migliori, varie assicurazioni su come in essi si realizzerebbe una conciliazione idealistico-metafisica tra “oggettività” e “soggettività”). A dire il vero: descrizioni “speculative” egli *neanche può darne*, perché una volta trascesi i contenuti empirici nel cielo dell’apriori, i contenuti da descrivere con la penna empirica non ci sono più. **Tuttavia, a una filosofia della politica i contenuti** (dunque una materia da descrivere) **sono indispensabili** (e altrettanto ne ha bisogno una filosofia della storia se essa vuole descrivere la missione dell’Europa nel mondo e la superiorità dell’Europa sugli altri continenti). **I contenuti empirici occorre dunque attingerli da qualche altra parte.**

Secondo il Marx del 1843, l’empiria trascesa in speculazione portò, come seconda battuta, un «rovesciarsi della speculazione in

empiria». Insomma, c'è «necessariamente il risultato che *acriticamente* viene assunta un'*empirica* esistenza come la reale verità dell'idea» [Marx 1843/1976: 44]. Il tutto sarebbe – come Marx osservò altrove [Marx 1844/1976: 359] – «una filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente». Da un lato un «idealismo privo di critica», venendo la realtà presentata come un'emanazione immediata dell'idea, dall'altro un «positivismo acritico» il quale nel discorso, altrimenti vuoto, deve immettere i contenuti sotto forma di quegli empirici dati materiali che si trovano più facilmente sottomano. Diventa un'empiria mal digerita, una «materia» desunta di peso dalle rappresentazioni ideologiche dell'epoca più in voga e semplicemente buttata dentro l'involucro del sistema speculativo. Ma ivi produce disordine, perché nel discorso immette scorie empiriche grezze che secondo il programma del filosofo non dovevano esserci.

Si potrebbe dire che nello scantinato dell'edificio speculativo ribolle (emergendone incontrollata e corrodendo l'edificio) una massa di dati empirici sostanzialmente casuali perché fortuito è nei loro confronti il vaglio critico. Riguardo a essa si trovano in Hegel sia riflessioni cognitivamente valide, sia un loro mescolarsi altrettanto casuale con i luoghi comuni più indigesti.

A riflessioni consapevoli del contesto reale appartengono, ad esempio nelle *Lezioni di filosofia del diritto* del 1824-25, considerazioni sullo spirito nazionale inglese basate su esatte notazioni di psicologia sociale a proposito del consenso collettivo di cui godeva l'espansionismo coloniale [Hegel 1989: 268-69]. O, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, il rilievo dato al problema del rapporto tra l'individuo e il suo popolo, al fatto che «l'individuo trova il popolo alla stregua di un mondo già pronto, consolidato, nel quale deve incorporarsi», sicché «nella sua opera, nel suo mondo, lo spirito del popolo gode ora di sé e si appaga» [Hegel 2003: 66]. È riflessione sociologica, non filosofema speculativo.

Sull'altro versante il connotato principale dell'empiria trasportata dentro l'edificio filosofico come massa grezza o appena sbazzata, è che Hegel la presenta come se fosse pienamente consona alla filosofia speculativa aprioristica, anzi costituisse un eccellente elemento di comprova e sostegno di quest'ultima. Seriosi discorsi filosofici si basarono su nozioni empiriche prese senza analizzarle, su semplici luoghi comuni dell'epoca, su generalizzazioni affrettate e pregiudizi antichi. Se ne sono visti alcuni esempi: il «popolo» come una sorta

di macro-individuo disegnato con i parametri della empiricità nativistica; i panorami empirico-descrittivi delle razze umane costruiti con le scorie di un determinismo geografico-biologico adoperato altresì per mostrare la superiorità dell'Europa sul resto del mondo; infine la superiorità dei «popoli germanici» sugli altri popoli europei alimentata sia da quel tipo di determinismo, sia dall'assumere tratti empirici della realtà come altrettanti «segni» di misteri filosofico-metafisici i quali si svolgerebbero per così dire «dietro il sipario». Era d'altronde una strumentalizzazione «speculativa» di dati empirici già diffusa nell'ideologia del romanticismo politico.

In Hegel gli elementi di populismo scivolarono dentro una filosofia politica che, in base ai suoi principi costitutivi (quali la maestà dello Stato come personificazione dell'Idea, o lo Stato addirittura come lo Spirito assoluto in terra in quanto «spirito oggettivo»), avrebbe dovuto esserne assolutamente immune. Invece proprio a quegli elementi di empiria incontrollata aprì larghi varchi la struttura aprioristico-speculativa dell'edificio concettuale, essendo inevitabile che l'apriorismo si riempia – per sua propria struttura e per legge di contrappasso – dei contenuti empirici più nudi e crudi.

Alle piatezze derivanti dall'empiria di più o meno bassa lega che camminava per le strade appartiene ad esempio l'adesione alla prassi empirico-fantasia della craniometria, dove l'ampiezza di un certo angolo d'intersezione di due linee facciali dimostrerebbe la netta superiorità della «razza caucasica» poiché in essa quell'angolo «è quasi, o del tutto, un angolo retto» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. O la condivisione del luogo comune secondo cui la colonizzazione di territori extraeuropei sarebbe una benemerita azione etica di Stati i quali, per soddisfare con l'emigrazione i bisogni di chi, a causa della sovrappopolazione, non riesce a «guadagnarsi la sussistenza» dentro lo Stato, occupano oltremare «un terreno ancora incolto o ancora insufficientemente utilizzato dai suoi abitanti» [Hegel 1989: 326]. O il ricorso a fantasiose concezioni di geografia fisica per statuire che certe parti del globo hanno una «immaturità geografica» la quale suggerirebbe anche la loro immaturità spirituale: e dunque, a contrasto, la grande superiore maturità dell'Occidente.

Pareva ad esempio da scartare per la futura storia mondiale tutta l'Oceania, perché «l'arcipelago fra il Sudamerica e l'Asia rivela un'immaturità fisica» dovuta alle isole che sono emerse troppo poco; e una «non minore immaturità geografica mostra la Nuova Olan-

da» [Hegel 2003: 71], nome iniziale dell'Australia. Sarebbe "immatura" perché ha «fiumi immensi, che tuttavia non sono ancora riusciti a scavarsi un letto, ma vanno a finire in acquitrini» [*ibid.*]. Il procedimento è da manuale: un dato empirico di valore parziale (dell'Australia si conoscevano a malapena poche strisce costiere, e quasi nulla dell'interno) viene preso a conferma di una tesi aprioristica (ovvero l'immaturità globale, fisica e psichica, del resto del mondo rispetto all'Europa).

L'eurocentrismo unito al metodo speculativo rivelava la sua fragilità in particolare quando si cimentava in previsioni del futuro. L'assunto (aprioristico) della superiorità europea passata, presente e futura implicava come ovvia controparte il decadimento inevitabile di qualunque civiltà extraeuropea. La forma di civiltà che l'Europa avvertiva come un secolare nemico sulla soglia di casa, era l'islam (o "maomettismo" come si diceva allora): ai tempi di Hegel ancora bene insediato nei Balcani, dove il confine con l'impero ottomano correva lungo la Sava e il Danubio.

Perciò la filosofia hegeliana della storia, se voleva fornire una prospettiva gratificante doveva postulare un'uscita più o meno automatica dell'islam dalla storia mondiale. Con filosofemi speculativi si poteva affermare che ormai l'Oriente «è affondato nella massima viziosità» poiché, svanito l'entusiasmo delle conquiste, al posto del «fanatismo» è subentrato «il godimento sensibile, già presente nella figura primitiva della dottrina maomettana e collocato come ricompensa in paradiso» [ivi: 297]. Perciò, territorialmente «ricacciato ora in Asia e in Africa, tollerato in un angolo d'Europa solo per gelosia delle potenze cristiane, l'islam è svanito già da lungo tempo dal terreno della storia mondiale, per ritirarsi nella comodità e nella quiete orientali» [*ibid.*].

Le filosofie aprioristiche della storia hanno a connotato la fede apodittica che "Spirito del mondo", "Ragione", "Assoluto", o quali altre entità il filosofo abbia inventato, procedano proprio così come lui ha immaginato. Oggi agli europei non si mostra affatto un islam adagiato «nella comodità e nella quiete orientali». Potrebbe essere un motivo per diffidare delle costruzioni aprioristiche, quale sia la parte che le inventi.

Che poi dagli apriorismi della filosofia politica di Hegel gli interpreti abbiano cercato di distillare profitti per questo o quel partito politico-ideologico, è tutt'altro discorso. È fuori dubbio che in Ger-

mania, soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento in poi, parecchi portavoce del nazionalistico Stato di potenza hanno cercato di abbellire il loro Stato forte ed espansionista richiamandosi a Hegel. A cominciare dallo storico chauvinista Heinrich von Treitschke, grande portavoce del Secondo Reich del 1871. Ma è fuorviante concludere – come negli anni della repubblica di Weimar fece ad esempio il giurista socialista Heller [1921/1971, I: 158] – che «l'idea hegeliana dello Stato è altresì espressione della volontà espansionistica dell'intera nazione»: anzi, in quanto istanza di una «incondizionata personalità sovrana dello Stato», addirittura «la progenitrice dell'imperialismo moderno».

Dalla fine dell'Ottocento in poi – con un ponte che dal Reich guglielmino giunse fino al nazionalsocialismo – la virulenza dell'ideologia imperialista tedesca derivò dal connubio della dottrina dello Stato di potenza con il populismo etnico e il razzismo. In Hegel né il populismo né la razza hanno una morfologia propriamente politica.

In Hegel gli elementi populistici appartengono al sostrato di bassa empiria che si insinua nella speculazione clandestinamente, un prodotto collaterale che emana dalla struttura del metodo metafisico-speculativo. E gli assiomi sulla superiorità bio-culturale europea, cioè le esaltazioni della "razza caucasica", appartenevano talmente alla cultura diffusa dell'epoca che la loro presenza può difficilmente sorprendere. Semmai è da constatare, questo sì, quanto le impostazioni aprioristico-speculative indeboliscono gli anticorpi critici, cioè abbassano la soglia di guardia che normalmente rende più difficile all'empiria grezza di inquinare tranquillamente il discorso razionale.

Hegel restò al di qua della percezione dello Stato moderno come Stato nazionale, quello messo in piedi dalla società civile borghese, dove essa meglio faceva leva sul proprio immaginarsi come "nazione" a contenuto liberal-democratico. Questa percezione gli mancò, ma era anche rimasto sostanzialmente al di qua dei connotati torbidi – di intuizionismo irrazionalistico, spiritualismo vitalistico e organicismo biologizzante – che accompagnarono in Germania l'ideologia della nazione.

Al riguardo è emblematica la diffidenza che in momenti di coerente consapevolezza filosofica lo Hegel maturo mantenne nei confronti delle applicazioni politiche della teoria dei "Volksgeister". Cioè verso l'idea di fondare determinate qualità e caratteristiche delle istituzioni politiche su determinati "spiriti" dei popoli o loro "ani-

me" direttamente derivate da qualità di stirpe o di razza. Nell'alternarsi di popoli alla guida dell'umanità descritto dalla filosofia hegeliana della storia è l'«autocoscienza» di questo o quel particolare popolo a impersonare a turno il «grado di svolgimento» che in quel periodo storico è proprio dello «spirito universale» [Hegel 1830³: § 550]. In linea di principio non avrebbero dovuto quindi entrarvi né la *razza* né la *stirpe* di quel popolo (sebbene nella realtà dei testi esse invece compaiano spesso, ma appunto come un'incontrollata intrusione dell'empiria grezza).

Durante gli anni del nazionalsocialismo vi fu sì chi volle arruolare anche Hegel tra gli antesignani della teoria di uno Stato fondato "sul sangue e sulla terra", cioè sull'etnia e sul territorio ch'essa abita; ma a quegli interpreti la cosa non riuscì, e anzi creò parecchi contrasti tra gli ideologi del regime (cfr. cap. X, 3).

Nota bibliografica

Kiesewetter [1995²] sostiene la tesi (estremizzata, ma ricca di documentazione su aspetti poco noti della cultura tedesca) che la dottrina dello Stato totalitario di potenza si sarebbe prolungata da Hegel fino al nazismo. I contesti storici – a considerare bene l'epoca di Hegel da un lato e le vicende della Germania postunitaria dall'altro – sono però talmente diversi tra loro che la tesi di una continuità lineare non appare davvero praticabile. Come connotato comune di quelle epoche c'è soltanto, in varia accentuazione, l'autoritarismo in politica. Ma di quest'ultima caratteristica tanti altri, oltre Hegel, sono stati paladini.

Sulla filosofia politica di Hegel, complessivamente Merker [1997²].

VI.

Nietzsche, il populista elitario

1. *L'anarchismo del genio*

~~Il filosofo Nietzsche ebbe una sorte particolare. Solo abbastanza tardi il suo pensiero ebbe fortune lunghe e controverse, a cominciare dalla fine dell'Ottocento fino al periodo intorno alla Grande Guerra, poi durante la repubblica di Weimar, infine nel nazismo.~~

~~Sarà mai il caso di collegarlo anche al populismo? Del "popolo" aveva una concezione prevalentemente negativa, di popolo plebeo o massa informe, fornita di due soli connotati: la mediocrità intellettuale e psichica, e l'essere un male purtroppo necessario. Si poteva ricavarne qualcosa di utile soltanto a patto che un individuo superiore, un Capo capace di durezza e preveggenza, irreggimentasse il "popolo" e gli togliesse dalla testa l'ambizione di voler governare, un'insensata brama, quest'ultima, di cui sono ispiratrici le idee liberal-democratiche del 1789 e poi quelle socialiste.~~

~~Dunque cosa avrebbe da spartire Nietzsche con il populismo? Anzitutto ma ormai lo si è visto più volte le coloriture populiste non dipendono, in ottica filosofica, dalle qualità specifiche attribuite al "popolo" (positive o negative che siano). Dipendono da una globale nozione mitico-metafisica che si ha del popolo, dagli occhiali cognitivi con cui lo si guarda, da atteggiamenti in senso lato di concezione del mondo. Fa comodo raffigurare il "popolo" come un'indistinta massa di plebe quando si vuole giustificare un programma etico-sociale elitario. In quel caso diventa un comando del destino che pochi individui superiori esercitino il dominio sulla massa informe e la pieghino alle finalità dell'élite: quest'ultima presentata ovviamente come portatrice di altissimi valori spirituali. Era questa l'ottica di Nietzsche.~~

~~Una siffatta visione etico-sociale richiedeva una concezione della~~

ra» [Öhler 1935: 18]. Heinrich Härtle, segretario dell'ideologo ufficiale del partito Alfred Rosenberg, sosteneva che «soltanto un consapevole nazionalsocialista può comprendere Nietzsche appieno» [Härtle 1937: 6]; e il suo capoufficio, quando già la Germania nazista correva verso il crollo, spiegava ancora che «solamente nell'epoca nostra Nietzsche si avvia a ricevere il riconoscimento storico dei suoi meriti» [Rosenberg 1944: 3]. Per altri invece – ad esempio per il biografo di Wagner, Curt von Westernhagen [1936] – Nietzsche non poteva essere dei loro perché non sufficientemente razzista e antisemita. Ed Ernst Krieck – pedagogista e filosofo di regime, proveniente da idee nazionalistico vitaliste – quando gli nominavano Nietzsche ironizzava che, certo, avrebbe potuto diventare un ottimo predecessore teorico del nazionalsocialismo se solo fosse stato un nazionalista, un socialista e un fautore coerente della dottrina della razza, ma che proprio queste tre qualità gli mancavano [in Aschheim 1992/1996: 273].

Nota bibliografica

Per informazioni su Nietzsche: Kaufmann [1968/1974], Montinari [1981], Ottmann [1987], Frenzel [1999²¹], e recentemente Losurdo [2002] che presenta un Nietzsche molto politicizzato.

Una buona analisi del nesso tra l'anarchismo genialistico di Nietzsche e le sue idee politiche è quella di Schmidt [1988², II: 129-68]. La presenza di Nietzsche nell'ideologia guglielmina e nazista è stata esaminata da Thomas [1983], Taureck [1989] e Aschheim [1992/1996]. Della lettura nazionalsocialista di Nietzsche si sono specificamente occupati Münster [1995: 13-40] e Zapata Galindo [1995].

Sull'atteggiamento di Nietzsche nei confronti dell'antisemitismo si può utilmente vedere la raccolta di saggi curata da Golomb [1997].

Su Nietzsche in rapporto a nazionalismo e questione nazionale: Merker [2001: 123-27].

VII. Il popolo di Dio

1. Più di uno sono i "popoli di Dio"



Qualsiasi collettività i cui membri condividono una medesima fede religiosa può dirsi "popolo di Dio" se l'identità religiosa (temporanea o duratura che sia) appare (o la si considera) come prevalente su ogni altra identità.

Affinché l'identità religiosa incida sulla coscienza identitaria della comunità deve trattarsi di religione istituzionalizzata, con assiomi, dogmi, rituali, e un clero che la rappresenti. Dev'essere una delle religioni a cui va il nome di "religioni positive": ovvero consolidate in organizzazioni e statuti, onde distinguerle dagli infiniti possibili sentimenti religiosi individuali non correlati tra di loro, propri della religione cosiddetta "naturale".



Nella cultura dell'Occidente l'idea di religione positiva si è identificata con le tre fedi monoteiste – ebraismo, cristianesimo e islam – perché esse, grazie alla loro istituzionalità, hanno esercitato le maggiori influenze nella nostra area. Sono anche le tre religioni cosiddette "rivelate" – nel senso che i loro dettami si trovano in determinati testi ritenuti di ispirazione sovranaturale. E perciò si dicono anche religioni del "Libro": della Bibbia (veterotestamentaria per l'ebraismo e veterotestamentaria e neotestamentaria per il cristianesimo), e del Corano per l'islam. Sicché il concetto di religione "positiva" ha finito spesso per coincidere con quello di religione "rivelata".



Risale al Settecento illuminista l'individuazione del fattore di coesione sociale insito nelle religioni positive. L'illuminista tedesco Lessing ne trattò da filosofo storicista della religione nello scritto del 1753-55 *Sulla genesi della religione rivelata*. Spiegò che uno dei requisiti per la coesione sociale di una comunità umana primitiva, cioè l'esercizio omogeneo e pubblico di un culto, non poteva venir sod-



disfatto dall'individuale e privata religione naturale. Perciò, come «in ogni Stato, e a seconda delle condizioni naturali e casuali di esso», «è stato costruito dal diritto di natura un diritto positivo», così, per il medesimo motivo di coesione della vita pubblica, «si dovette costruire una religione positiva». Da quest'idea della genesi laico-storica delle religioni positive egli trasse la conclusione che perciò «tutte le religioni positive e rivelate sono ugualmente vere e ugualmente false». Ugualmente vere perché nella storia di ogni collettività si è «presentata la pari necessità di mettersi d'accordo» sulle diverse credenze religiose individuali onde «produrre uniformità e omogeneità nella religione pubblica» [Lessing 1753-55/1991: 40]. Ma anche ugualmente false perché ognuna di quelle religioni pubbliche accampa per sé un'ingiustificata pretesa di assoluta onnivaldità.

È ingiustificata perché il connotato *storico-particolare* della religione "positiva" di esser stata *uno* tra parecchi altri fattori di stabilità della vita collettiva, viene *potenziato* e *universalizzato* a unico fattore identitario della collettività. Perciò il "popolo di Dio" introduce i valori statutari della propria religione anche in tutti gli statuti che regolano la vita associata non religiosa. Sicché, pur ispirati a una religione particolare, diventano obbligo anche per chi ha un'altra credenza religiosa oppure non ne ha nessuna.

Tecnicamente lo Stato diventa una *teocrazia*: o, meglio, un'*ecclesiocrazia* essendo caratterizzato dal trasferimento alla vita politico-civile pubblica delle norme e precettistiche di una determinata Chiesa. L'aveva già illustrato (e auspicato) **de Maistre** (cfr. cap. III, 3), quando, contro l'odiosissima separazione di Stato e Chiesa statuita dalla Rivoluzione francese, postulava – si ricorderà – la necessità di restituire al clero anche le funzioni di guida politica.

Per il "popolo di Dio" ne discende un **populismo religioso** che richiede, in linea di principio, la coincidenza di norme chiesastico-religiose e politico-civili. La forza della tradizione, dell'educazione, del conformismo o della comodità sociale induce gli stessi "popoli di Dio" a ritenere che ciò sia una buona ricetta. È il caso – la storia ne offre esempi cospicui – di popoli che, a un certo punto delle loro vicende, hanno ritenuto di essere (o di dover diventare con impegno) un "popolo eletto da Dio". Spesso l'ideologia del "Popolo Eletto" è stata una notevole forza motrice di eventi storici. Spronò i *conquistadores* spagnoli dell'America; aiutò i puritani inglesi non solo nella colonizzazione del Nuovo Mondo ma anche, in patria, nelle rivo-

luzioni democratico-parlamentari del Seicento; sostenne sia i boeri nelle loro imprese sudafricane che gli ebrei durante le loro tormentate vicende plurisecolari, e spinse i musulmani a conquistare territori all'islam.

Le esplicazioni concrete del populismo religioso-teologico lungo le strade della sua storia (dai primissimi albori sino alle sue manifestazioni più moderne, in Occidente quelle successive alla Rivoluzione francese) sono un altro discorso. Dipesero sempre da due fattori. In primo luogo da come veniva immaginato il Dio di cui si voleva essere (o diventare) il Popolo Eletto. Nel crearsi il loro "popolo", agivano diversamente il Dio veterotestamentario (ebraico) e il Dio neotestamentario (cristiano), il Dio cristiano-cattolico e il Dio cristiano-luterano e quello della Chiesa cristiano-ortodossa, e in altro modo ancora si comportava Allah per i suoi; e molto varia era l'organizzazione delle rispettive comunità di credenti. In secondo luogo c'era il ruolo degli svariati contesti storici – sia all'interno delle comunità dei "popoli di Dio" che al loro esterno. Potevano sia favorire sia ostacolare il connubio di norme religiose e norme politiche, cioè la teocrazia come ideale regolativo.

2. Mazzini e il popolo del deismo morale

Un "popolo di Dio" c'era in de Maistre (cfr. cap. III, 3), e c'era nei romantici di predilezioni cattoliche (cfr. cap. III, 4). Novalis desiderava il ritorno a una veterocristianità non ancora inquinata dalla Riforma protestante, sovversivissima quest'ultima perché troppo moderna; **Friedrich Schlegel** e **Adam Müller**, convertitisi alla Chiesa di Roma agli inizi dell'Ottocento, avevano conferito a quella svolta un'esplicita valenza politica, quella di sostenere l'Austria dinastico-cattolica della Restaurazione.

Parlavano di un "popolo" la cui base identitaria non era neanche il connotato religioso cristiano generale, bensì quello di una Chiesa cristiana particolarissima, la cattolica. Per de Maistre, Schlegel e Müller l'identità chiesastico-cattolica del *popolo* era in simbiosi con l'identità chiesastico-cattolica della *dinastia* che sul popolo regnava. A Novalis era bastato semplicemente – in quanto venerava un re non cattolico bensì luterano come Federico Guglielmo III di Prussia – che monarca e popolo insieme restaurassero il buon cristianesimo

medievale, buono perché non ancora colpito dal *vulnus* sovversivo protestante.

In **Giuseppe Mazzini**, appassionato propagandista in Italia di un moto patriottico-popolare per l'unità nazionale, c'era chiarissimo il concetto del "popolo di Dio", ma non era il Dio teologico cristiano, tanto meno il Dio delle varie Chiese cristiane istituzionali, né quello invocato da altre religioni positive. Bensì **un Dio senza dogmi teistici**, che dunque presentava valori religiosi assai diversi da quelli delle confessioni storico-chiesastiche. Somigliava per certi aspetti al Dio dei deisti del Sei- e Settecento, i quali imputavano alle Chiese un'idea di Dio troppo angusta e, soprattutto, autoritaria.

Sono emblematiche le parole di Mazzini in una lettera del 2 ottobre 1840 al napoletano antiborbonico Giuseppe Ricciardi: **«Non sono cattolico; non sono protestante; non sono Cristiano; ma sono sinceramente, e profondamente religioso»** [M/EN, XIX: 407]. La spiegazione c'è poco dopo, nello scritto *Dal Papa al Concilio* (del 1849, nel pieno della battaglia antipapalina per la Repubblica Romana): **«Né papa né re: Dio e il Popolo soli ci schiuderanno i campi dell'avvenire [...]. Al dogma dell'autorità assoluta, immutabile, concentrata in un individuo o in un potere determinato, sottentra il dogma dell'autorità progressiva, del popolo interprete collettivo, continuo, della Legge di Dio»** [M/EN, XXXIX: 190]. O ancora, nel coevo *Sull'Enciclica di Papa Pio IX agli arcivescovi e vescovi d'Italia*: alla Chiesa che **«non è religione, ma maschera di religione, [...] l'Umanità risponde oggi: DIO È DIO E IL POPOLO È SUO PROFETA: Dio fiammeggia al vertice della piramide sociale, il popolo studia, raccoglie, interpreta i suoi voleri alla base!»** [ivi: 358].

Ecco, il popolo è "popolo di Dio" in quanto è l'interprete della volontà di Dio. Mazzini lo diceva già nel 1832, nello scritto *D'alcune cause che impedirono finora lo sviluppo della libertà in Italia*. **Il popolo, certo, è la «grande unità che abbraccia ogni cosa: complesso di tutti i diritti, di tutte le potenze, di tutte le volontà: arbitro, centro, legge viva del mondo»** [M/EN, II: 189]. Ma è da Dio che esso **«derivò, come Mosè, la tavola de' suoi diritti e della sua legge, e ridusse l'universo a due termini: Dio e il popolo»** [ivi: 194]. Da Dio, **«primo elemento delle rivoluzioni»** [ivi: 166], il popolo attinge la forza per **«sradicare istituzioni consunte e impiantare nuovi principi**. Non è certamente un discorso di teocrazia *chiesastica*, piuttosto di teocrazia *popolare*. Non diversamente, nell'Inghilterra del Seicento, aveva-

no visto le cose i seguaci di **Cromwell** nella loro rivoluzione teocratico-parlamentare, con la differenza che le armi del loro "Popolo Eletto" erano di memoria rigorosamente teologico-teistica, veterotestamentaria.

Proprio la parola d'ordine **«Né papa né re»** (che dunque accoppiava papato e autocrazia), unita all'idea di Dio protettore delle rivoluzioni, valse a Mazzini anche *post mortem* l'accanita opposizione della Chiesa. Nel 1901 il gesuita tedesco Hermann Gruber, massima autorità nella pubblicistica cattolica antimassonica di allora, bollava Mazzini come **«il maggior capo spirituale di quel movimento rivoluzionario che in Italia aveva portato all'occupazione di Roma e alla soppressione dello Stato della Chiesa»**, nonché l'iniziatore di una **«generale rivoluzione mondiale continuata principalmente dalla massoneria»** [Gruber 1901: 4-5]. Il libro di Gruber, dedicato "a tutti gli amici dell'ordine pubblico" (affinché, ovviamente, tutelassero quest'ordinamento divino dai sovversivi), ebbe anche tre successive edizioni italiane e diventò un vademecum della Destra integralista cattolica.

Che **«Dio è Dio e il popolo è suo profeta»** significava che il popolo è lo strumento di Dio non solo per l'emancipazione umana e il progresso; ma anche, nel caso italiano, per la liberazione dal dominio straniero e per l'unità nazionale. Nelle battaglie risorgimentali combattute dal popolo è Dio il comandante supremo. Goffredo Mameli, discepolo di Mazzini e caduto nella difesa della Repubblica Romana, affermava nella sua poesia *Dio e il popolo* (1847) che **«quando il popolo si desta, / Dio combatte alla sua testa, / la sua folgore gli dà»**. Non era convinzione soltanto dei mazziniani. Lo era stata anche dei nazional-populisti tedeschi nella resistenza al dominio napoleonico. Poiché – così la poesia *Grido di battaglia della libertà tedesca* di Moritz Arndt, del 1812 – **«il Dio artefice del ferro / non volle che vi fossero servi»**, perciò **«i tedeschi tutti insieme»**, di quel ferro armati, dovevano **«dal primo all'ultimo, / schierarsi uniti nella guerra santa»**, che era poi la guerra antifrancese. Quell'appello diventò uno dei più trascinanti inni patriottici tedeschi.

Il Dio guida del popolo campeggiava anche nell'opera di Mazzini maggiormente nota, il celebre *Dei doveri dell'uomo* (1841-60). Ivi, ma anche in altri testi, proprio il concetto metafisico di Dio influenzò fortemente **due idee-base** della politica di Mazzini e due corollari operativi.

La prima idea era la sovranità popolare. Nei *Doveri dell'uomo* se ne parla come di una necessità ineludibile. Ma mai come di un diritto. La sovranità è solo una graziosa elargizione di Dio, e per giunta revocabile: «non esiste dunque Sovranità del diritto in alcuno», perché «quella parte di sovranità che può esser rappresentata sulla nostra terra è da Dio fidata all'Umanità, alle Nazioni, alla Società» [M/EN, LXIX: 92]. O ancora: «la sovranità è in Dio, nella legge morale, nel disegno provvidenziale che governa il mondo e ch'è via via rivelata dalla ispirazione del Genio virtuoso e dalle tendenze dell'Umanità nelle epoche diverse della sua vita» [ivi: 100]. La morale del popolo non è dunque del popolo, ma una morale metafisica datagli da Dio. Il quale è per un verso molto indeterminato, dall'altro anche connotato da palese terminologia cristianeggiante. «Cerchiamo che Dio regni sulla terra siccome nel Cielo, o meglio che la terra sia una preparazione al Cielo, e la Società un tentativo di avvicinamento progressivo al pensiero divino»: così si concludeva l'Introduzione ai *Doveri dell'uomo*. Un mistico cristiano eterodosso come il medievale Gioacchino da Fiore avrebbe forse usato termini simili.

La seconda idea-base era che proprio un tale Dio un po' trascendente e un po' immanente governa la storia dell'umanità e delle nazioni che la compongono. Ma cos'era la "nazione" per Mazzini? Egli oscillò tra intuizioni moderne perché plurivoche e aperte, e regressioni a uno spiritualismo privo di funzionalità conoscitiva. Certamente moderna – nella forma datale tardi, in *Nazionalismo e nazionalità* del 1871 – era l'idea che «lingua, territorio, razza» non sono che provvisori «indizi» della nazionalità, «mal fermi quando non sono collegati tutti, e richiedenti a ogni modo conferma, dalla tradizione storica, dal lungo sviluppo d'una vita collettiva contrassegnato dagli stessi caratteri» [M/EN, XCIII: 92-93]. Pareva l'apertura verso una rete di concetti abbastanza duttili.

Nello spiritualismo metafisico Mazzini scivolò invece non appena vedeva gli elementi che caratterizzano la "nazione" come un "incarnarsi" ontologico di Dio via via nei popoli dell'umanità; e come una peculiare missione morale che, dentro questo suo "educare progressivamente l'umanità", Dio assegnerebbe a quella sorta di "grande individuo" che è ogni nazione.

Oltre a molti voli retorici, la teoria delle "missioni" sfociò in una restaurata teoria dei "caratteri nazionali", cioè segni di presunta immediatezza di natura propri a ognuno degli individui-nazioni.

L'elenco dei caratteri nazionali – «Sulla fronte a ciascuno splendeva un segno di missione speciale: un segno che sulla fronte al Britanno diceva: *Industria e Colonie*; sulla fronte al Polacco: *Iniziazione slava*; sulla fronte al Moscovita: *Incivilimento della Asia*; sulla fronte al Germano: *Pensiero*; sulla fronte al Franco: *Azione*; e così via di Popolo in Popolo» (così in un appello del 1859 *Ai giovani d'Italia* [M/EN, LXIV: 163-64]) – conferma la regola che lo spiritualismo è sempre a un passo dal capovolgarsi in semplicismi di ingenua empiria.

Le due idee – sulla sovranità concessa da Dio e sulle missioni assegnate da Dio – ebbero due corollari.

Anzitutto, negando Mazzini che la comunità umana potesse esprimere autonomamente diritti, egli statui a categoria suprema il *Dovere* elevato ad astratto nume metafisico. Il *Dei doveri dell'uomo* si contrappose a tutte le Dichiarazioni democratiche dei "Diritti dell'uomo" nate dalla Rivoluzione francese. «La Rivoluzione francese, io lo affermo convinto, ci schiaccia» avendo essa creato «la fredda dottrina dei diritti» (così in *Fede e avvenire*, del 1835 [M/EN, VI: 339]): è «l'angusta e reazionaria idea del diritto» [M/EN, XXII: 362]) a far precipitare l'individuo «nel materialismo» [M/EN, VI: 340].

Come tutti i populismi, anche quello di Mazzini sentiva i principi dell'89 come il fumo negli occhi. Il suo spiritualismo di ascendenza mistico-romantica lo portò a confondere diritto e morale, diritto pubblico e convincimenti religiosi, etica e politica: sicché Mazzini nulla sa dire sulla sovranità se non genericità retoriche («la sovranità – così nello scritto del 1871 *Agli Italiani* – non risiede nell'io o nel noi: risiede in Dio sorgente della Vita: nel Progresso che definisce la Vita: nella Legge morale che definisce il Dovere» [M/EN, XCII: 112]).

Il secondo corollario, anch'esso segnato da un abbandono dell'argomentazione razionale, affiora nel passo, visto sopra, dove i *Doveri dell'uomo* menzionano l'«ispirazione del Genio virtuoso» la quale svelerebbe essa via via la «legge morale» ovvero il «disegno provvidenziale che governa il mondo» [M/EN, LXIX: 100]. Di incitamenti alla solidarietà, all'associazionismo e al solidarismo umanitario, è certamente pieno il *Dei doveri dell'uomo*. Ma non è dunque, alla fin fine, soltanto il solitario grande genio o profeta ispirato dalla Rivelazione a dare tutte le spinte al movimento riformatore? Il genialismo,

il Grande Uomo dotato di intuizioni risolutive, è nei populismi un ingrediente diffuso.

Il passo che contiene l'«ispirazione del Genio virtuoso» continuava infatti così: «Un individuo o è il migliore interprete della Legge morale e governa in suo nome, o è un usurpatore da rovesciarsi» [M/EN, LXIX: 101]. Dunque: la capacità del governare parrebbe spettare propriamente a un unico individuo solitario, investito di ogni carisma possibile e caratterizzato nel suo fare o da massima virtù o da somma nequizia. Dal *Dei doveri* emerge in effetti che a Mazzini il concreto esercizio del governo da parte del popolo interessava poco.

Il trattato si dilungava su come comportarsi verso la “Legge di Dio”, verso l’“Umanità” che ne è l’unica interprete, verso la “Patria” nazionale che è una “Umanità” in piccolo, verso la “Famiglia” che è la “Patria del core” – e alla fine elenca le riforme che “lo Stato, il Governo” (un “Governo Nazionale del Popolo”) deve fare. Ma non spiega affatto la struttura che in concreto deve avere “lo Stato, il Governo”. Quest’ultima locuzione, che tratta come identiche due istituzioni diversissime per natura e funzione, conferma che l’interesse per le istituzioni reali della politica non era soverchio. Mazzini tace sulle forme operative in cui il popolo esplica l’attività politica, nulla dice (salvo alla fine del *Dei doveri* un fugace accenno a “Consigli Comunali elettivi”) sull’esistenza o non-esistenza di organi democratico-rappresentativi di autogoverno, insomma sull’esercizio dei poteri in una democrazia concreta.

Iperbolico edificio morale dunque, e povertà dell’orizzonte specificamente politico. Non è una sorpresa. I populismi di qualunque natura, dopo aver molto celebrato il popolo, sono restii a dargli strumenti con cui possa effettivamente decidere qualcosa. A decidere sono singoli uomini carismatici, ammantati della finzione di agire in “rappresentanza” del popolo, talvolta affiancati da comitati popolari decorativi. Il “popolo” resta vaga entità generica, spesso magma mitico-mistico evocato nelle sue potenzialità con giaculatorie sulla razza e stirpe, o sull’antichità del territorio e delle tradizioni, o sull’identità religiosa o, nel caso di Mazzini, sul comunitarismo e l’amore filantropico i quali di per sé emanerebbero dalla Legge morale e basterebbero come ricette.

Mazzini appare imparentato ai populismi anche per un altro aspetto, cioè per il suo desumere i valori di riferimento da un qua-

dro di società premoderne, agrarie o comunque pre-industriali. Nel cap. XI del *Dei doveri* – dedicato alla “Questione economica” e dove la panacea è «l’unione del capitale e del lavoro nelle stesse mani» – l’ideale di prosperità e benessere proposto è, in piena rivoluzione industriale, quello della piccola proprietà contadina in Europa, o della partecipazione agli utili come vigeva in sopravvissute ghilde della marineria americana o delle aree minerarie inglesi.

Gli esempi rifiutano l’industrialismo moderno. Riguardo all’economia industriale – è stato osservato – «vogliono far valere dentro lo sviluppo del capitalismo le ragioni sociali di strati intermedi, piuttosto artigianali che operai» [Asor Rosa 1988²: 34], ovvero di strati sociali fattualmente residui. E se l’obiettivo pare quello «di reprimere o arginare l’egoismo operaio, contrapponendogli il disinteresse, la generosità, l’idealismo del popolo» [ivi: 35], questo popolo così mitizzato non è un’entità sociologica, tanto meno un’entità sociologica moderna. È solamente il prodotto delle personali idee etiche di Mazzini.

3. *Gioberti e il popolo del Dio cattolico*

Tra gli esponenti moderati del Risorgimento spicca il sacerdote Vincenzo Gioberti. La sua opera *Del primato morale e civile degli italiani* (1843) proclamava la superiorità del popolo italiano su altri popoli in virtù della discendenza dall’antica “stirpe pelasgia” (i discendenti del biblico Jafet figlio di Noè) e dell’essersi trovato, il popolo italico, provvidenzialmente al centro dell’universalismo cattolico impersonato dal pontefice romano. Se l’assioma mazziniano era “Dio e il popolo”, quello giobertiano potrebbe configurarsi come “Dio e il popolo del papa”.

La premessa era, in Gioberti, una filosofia di ontologismo teologico elaborata nella *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), dove aveva illustrato sia la dipendenza ontologica dell’uomo da Dio (l’“esistente” dipende dal supremo “Ente”), sia quella spirituale in quanto Dio ha dato alla creatura anche le norme di valore da seguire. Gioberti lo sintetizzò nella formula che «l’Ente crea l’esistente, e l’esistente ritorna all’Ente»: nel senso che l’uomo deve riconoscere il rapporto Creatore-creatura e comportarsi di conseguenza. Dunque

anche la sovranità politica, come ogni altra cosa, ha per Gioberti origine e fondamento in Dio.

Che essa risieda primariamente in Dio e da Dio discenda soltanto giù per i rami («in ogni stato politico la sovranità dei rettori è soltanto rappresentativa [...] della sovranità assoluta e suprema di Dio, risalendo per un'investitura esteriore sino alle origini del genere umano, e connettendosi per tal modo al fatto divino della creazione» [Gioberti 1843/1919, II: 203]), era convinzione anche di Mazzini. Ma per il Gioberti del *Primato* la sovranità di cui vedeva investito il papa come ministro di Dio in terra, era oltretutto spirituale anche terrena, propriamente politico-civile e nazionale.

Guai dunque a voler «rigenerare l'Italia colla separazione assoluta del potere civile e del sacerdozio» [Gioberti 1843/1919, I: 54], con la separazione di Stato e Chiesa insomma. All'Italia ha dato identità nazionale il papato proprio in quanto investito di autorità insieme religiosa e politica, e politica, anzi, perché religiosa. Esso «fu creatore del genio italico» anche «negli ordini civili», onde «si può dire con verità esser l'Italia spiritualmente nel Papa, come il Papa è materialmente in Italia, allo stesso modo che [...] il corpo è nello spirito» e «lo spirito nel corpo» [ivi: 50-51]. Proprio la figura storica del papa incarna quel «principio nazionale» il quale «creò la nazione ed è radicato in essa da diciotto secoli: è concreto, vivo, reale, e non astratto e chimerico, perché è un istituto, un oracolo, una persona» [ivi: I: 99]. Il carisma e l'essere un «oracolo» sono legati tra loro.

Nulla ha in comune il papato con un principio nazionale come quello del «popolo» mazziniano (solo vano e fantasioso agli occhi del Gioberti del 1843), né, ovviamente, è l'autocrazia dispotica denunciata da Mazzini. Gli parve anzi la sola vera base di una unificazione del paese nel senso di un'italica «monarchia cristiana», cioè una confederazione di Stati sotto la presidenza del pontefice. Questi, Pio IX, si rivelerà però di così robusto illiberalismo da far presto ricredere Gioberti sulla praticabilità di quella ricetta.

Il *Primato* tuttavia – a differenza di de Maistre alfiere della Restaurazione (cfr. cap. III, 3) – non concedeva al clero un esercizio diretto di potere temporale nella sfera civile. Per Gioberti «l'ufficio civile del sacerdozio cattolico è il far penetrare nelle cittadinanze gli spiriti evangelici [...] coi pacifici influssi delle verità razionali e divine [...]. Il che può fare, senza intromettersi negli affari del secolo» [Gioberti 1843/1919, II: 25]. Non il clero dovrà assumere funzioni

civili e di guida della nazione, bensì unicamente (e solo individualmente) il papa in quanto monarca illuminato da Dio e quindi di carisma assolutamente superiore a qualunque altro regnante. Egli deve trasmettere il suo carisma al popolo direttamente e senza filtri.

Emerge anche qui la dottrina essenzialmente populista circa il singolo grande leader con il quale il popolo è in simbiosi (e chi, in questo caso, potrebbe essere più carismatico di un Vicario di Dio in terra?). È il popolo ad aiutarlo contro chi gli ostacola l'alta missione. Gliela insidiano soprattutto i gesuiti, per Gioberti un contropotere che impedisce al papa di esercitare la sua funzione carismatica. Augurandosi lo «sterminio» di essi, incitava opinione pubblica e «municipi» (in altri termini il popolo come vero sostegno del leader carismatico) a bandire «una crociata morale contro di loro» [Gioberti 1846, IV: 595].

Presenza più articolata ebbe il popolo nell'altra importante opera politica di Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia* (1851), che appartiene alla seconda fase del suo pensiero: quando, naufragata la «monarchia cristiana», le sue idee nazional-unitarie si erano rivolte allo Stato sabaudo. Comunque all'unificazione politica doveva sempre precedere il rinnovamento spirituale, anzitutto perché per Gioberti l'Italia restava «la nazione creatrice d'Europa negli ordini religiosi, intellettuali, civili» [Gioberti 1851/1911, III: 66]. Sicché qualunque «primato scientifico, politico, industriale» esibiscono Germania, Francia e Gran Bretagna, esso sempre, svolgendosi sul terreno meramente pratico, «presuppone adunque il primato italiano, il quale è morale e civile» ovvero è primato spirituale metafisico [ivi: 203].

Soddisfatto così l'orgoglio nazionale (bastando a ciò l'evocazione nominalistica di un primato morale metafisico), si poteva passare al lato politico. Ossia ai compiti che l'«ingegno» (come lo chiamava Gioberti: in concreto l'insieme dei ceti sociali che ne sono dotati) deve assolvere affinché quel primato si consolidi e sviluppi. La «norma dell'ingegno» è un «circuito naturale» che «viene pure dalla plebe e a lei fa ritorno»: e questo riconoscere qualità nascoste a una «plebe» che dall'«ingegno» deve venir educata a «popolo», sembra un'apertura alla partecipazione del popolo alla cosa pubblica. Tanto più che «l'ingegno è per natura civile», ovvero mira agli interessi collettivi; e perciò «l'ingegno e il popolo, benché in apparenza così disformati, avvertono di aver bisogno l'uno dell'altro. Dunque, «l'ingegno es-

sendo democratico», esso anche «è eziandio nazionale, e questa dote è la somma e la cima di tutte le sue perfezioni» [Gioberti 1851/1911, III: 193-94]. Altrove l'indicazione del connubio tra le classi è addirittura esplicita: all'anarchia, massimo pericolo per la cosa pubblica, fa da rimedio «la lega dei conservatori coi democratici, la quale in sostanza non è altro che il connubio della borghesia e dell'ingegno colla plebe» [ivi: 15].

L'idea di quel patto riformista morì però subito dentro sospette diffidenze verso assemblee parlamentari rappresentative che si sarebbero dunque dovute creare mediante un ampio corpo elettorale. Tali assemblee, dice infatti Gioberti, non sono «essenziali» alla democrazia, perché potrebbero perfino voler elaborare una Carta costituzionale, buona soltanto a produrre «vergogne e disastri» [ivi: 48-49]. L'antiparlamentarismo vieta a Gioberti di tradurre in pratica qualunque ipotesi di diritto elettorale. Nei «consessi pubblici» non vi sarebbe la vera sovranità popolare. Questa secondo lui si trova solo nella «opinione pubblica», l'unica che è davvero «la somma di tutto» [ivi: 52].

Ora però l'opinione pubblica – lo sapeva già Sieyès – è il più ondivago degli elementi. Lasciata a se stessa produce semplicemente anarchia, cioè proprio quel che Gioberti voleva evitare. Appunto perciò Sieyès identificava la nazione sovrana non già con una chimera e mitizzata “opinione pubblica”, bensì con la prosaica e concreta assemblea legislativa elettiva che dà alla sovranità popolare un corpo visibile e funzionale (cfr. cap. II, 1).

L'antiparlamentarismo è un ingrediente classico del populismo (nonché dell'antipolitica): le assemblee rappresentative – esso dice – sono il luogo degli intrighi, e della mediocrità che pretende di governare senza averne la stoffa. Anche per Gioberti sarebbe meglio eleggere soltanto «dei magistrati legislativi od esecutivi» [ivi: 44]: sicché, insomma, l'intero rinnovamento «dovrà fondarsi assai più nei magistrati esecutivi che nei consessi pubblici» [ivi: 49]. **La supremazia dell'esecutivo è un'altra tendenza dei populismi.** Consente di celebrare un “popolo” immaginario e, nella realtà, precludergli strumenti di autogoverno rappresentativo: ma mitizzando nel contempo un esecutivo di splendidi capi e condottieri presentati come “rappresentanti” di quel popolo e dotati di ogni immaginabile virtù. Nella realtà quest'esecutivo governerà in modo variabilmente autocrati-

co perché non è sottoposto a organi democratico-istituzionali di controllo.

Per i teorici del “popolo di Dio” il connotato fondativo del popolo (e della “nazione”) non risiede nella morfologia delle istituzioni politiche. Esso anche per Gioberti resta l'identità religiosa. La quale, nel caso concreto, è racchiusa nelle regole e norme di una religione “positiva” chiesastica, dunque nella dottrina di una comunità di per sé seclusa perché per definizione di eletti e privilegiati: vi può partecipare solo chi è già inserito per nascita e tradizione in quel determinato tipo di religione istituzionale o a esso altrimenti si converte. Sia nel *Primato* che nel *Rinnovamento* i connotati fondativi discendono dal cattolicesimo governato dal pontefice romano.

Certo, sotto l'urto dei fatti le idee di Gioberti su quel cattolicesimo come strumento di riforme nazionali cambiarono non poco negli anni tra il *Primato* e il *Rinnovamento*. Affinché il cattolicesimo influisse beneficamente sulla vita politica nazionale, si sarebbe dovuta – così Gioberti dopo il fallimento del 1848 – riformare radicalmente la struttura chiesastica in senso modernista. Il suo scritto (fragmentario) *Della libertà cattolica* – composto a Parigi dove si esiliò dopo i disastri italiani del 1849 – contiene un bilancio amaro: «Io volli rinnovare e purgar Roma e il Cattolicesimo colla riforma politica di Roma, e coll'associarla al risorgimento italiano. Ma [...] bisogna procedere a rovescio. Purgar prima Roma, il papa, il Cattolicesimo, per abilitarli a essere italiani» [Gioberti 1910: 153]. Per affermazioni come questa, la Chiesa condannò nel 1852 l'intera produzione di Gioberti.

Quell'operazione di riforma reclamava anche che la cosiddetta “infallibilità” del papa non andasse mai al di là delle sue dichiarazioni “ex cathedra”, attinenti cioè soltanto a dottrine di fede. Altrimenti sarebbe sempre potuto accadere che «un uomo mediocre, inetto, corrotto, ignorante, soggetto a un'oligarchia d'inetti e corrotti sia arbitro e tiranno del pensiero di tutto il genere umano» [ivi: 290]. Ma anche se ci si fosse tutelati da questo pericolo, l'identità vera di un popolo restava per Gioberti comunque la religione: e in ogni caso, modernisticamente purgata finché si vuole, una religione confessionale. Se il popolo è primariamente il “popolo di Dio”, può essere solo la religione ad abilitare quel popolo a esser anche, in aggiunta, una nazione.

4. "Popolo di Dio" e "Uomini della Provvidenza"

Il "popolo di Dio" è sempre un "Popolo Eletto". A governarlo saranno perciò (lo auspicano di solito anche quei popoli, oltre che, naturalmente, i teorici del "Popolo di Dio") uomini inviati dalla Provvidenza. Dotati a volte persino di mani che trasmettono influssi salvifici come si credeva di certi monarchi (non solo medievali). Il populismo moderno, più prosaico, tenderà a celebrare dei capi e leader del "popolo" le eroiche virtù morali e politiche (o magari anche religiose, quando conveniva). In essi essendo concentrata la quintessenza di ogni eccelsa dote di razza, stirpe, religione e tradizione del popolo, ne sono i soli legittimi rappresentanti.

Sull'onda di populismi variamente nazionalisti emersero dalla fine dell'Ottocento in poi – e con maggior frequenza e vigore dopo la Grande Guerra – capi nazional-populisti autocrati (o aspiranti tali) di varia connotazione. Ne fece parte pure una testa coronata come, in Germania, l'imperatore Guglielmo II (cfr. oltre, cap. IX, 5), di idee sostanzialmente populiste. A costoro la dottrina degli "Uomini della Provvidenza" piacque subito, e si autoassegnarono anche le complementari doti di genialità.

Guglielmo II, convinto di essere un inviato di Dio, considerava i propri discorsi alla stregua di altrettante prediche. Hitler, il Führer nazionalsocialista, era ugualmente sicuro che una non meglio precisata Provvidenza guidasse i suoi passi: da quando, nella Grande Guerra, una imperiosa voce interiore gli avrebbe ordinato di allontanarsi da un angolo di trincea dove, un istante dopo, una granata dilaniò i suoi compagni. Le sue allusioni alla "Provvidenza" furono frequenti anche in discorsi pubblici. In uno, del 15 marzo 1936 a Monaco, dichiarò che «la strada che la Provvidenza mi detta, io la intraprendo con la fiducia di un sonnambulo». E attribuì sempre a una specialissima Provvidenza l'esser uscito illeso dai numerosi attentati contro di lui.

Il fascismo mussoliniano sacralizzò se stesso e il proprio Duce. Nella rivista «I fasci italiani all'estero» si leggeva, nel 1925, che «fra un secolo si dirà nelle storie che dopo la guerra surse in Italia un Messia, che cominciò a parlare a cinquanta persone e finì per evangelizzarne un milione» [in Gentile E. 2007⁴: 96]. Il motto «credere, obbedire, combattere», inculcato da una propaganda capillare, funzionò come un articolo di fede. Si appellava anch'esso all'irraziona-

lità istintuale. A osservatori stranieri il fascismo pareva anche «una vera e propria religione che si serve delle tecniche di un culto religioso» [Schneider/Clough 1929: 189].

Da parte cattolica Mussolini venne collegato alla Provvidenza già prima dei Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929, ovvero del Concordato tra lo Stato fascista e la Santa Sede. Una sintonia era data anzitutto dalla comune avversione al liberalismo. Da parte della Chiesa, tale collegamento risaliva alla lotta contro l'illuminismo e contro l'89, ai fervori antiliberali del de Maistre restaurazionista e della *Romantik* cattolica, al *Sillabo* di Pio IX del 1864 e al fatto che la Chiesa aveva dovuto subire nel 1870 l'indimenticata offesa della soppressione dello Stato pontificio. Poiché intendeva se stessa come alternativa globale alla liberal-democrazia politica e culturale, la Chiesa assecondò, negli anni Venti e Trenta del Novecento, la genesi di Stati autocratico-dittatoriali non solo perché antiliberali, ma anche perché baluardi contro ateismo, materialismo, socialismo e comunismo elencati dal *Sillabo* come rampolli del liberalismo.

Mussolini aveva ricevuto riconoscimenti chiesastici già nel 1926, praticamente all'indomani della soppressione dei partiti politici di opposizione e della loro stampa. In ottobre il cardinale Merry del Val lo definì «l'uomo che con tanta energia governa le sorti del paese, da far giustamente ritenere pericolante il paese stesso ogni qualvolta pericola la sua persona»; in dicembre Pio XI lo lodò perché «con chiara visione della realtà delle cose ha voluto e vuole che la religione sia rispettata, onorata, praticata» [in Miccoli 2004: 13]. All'indomani del Concordato – che diede alla Città del Vaticano la dignità di Stato, dichiarò il cattolicesimo religione di Stato, adeguò il regime matrimoniale statuale alla precettistica del diritto canonico, statui l'insegnamento obbligatorio della dottrina cristiana cattolica nelle scuole e garantì privilegi finanziari alla Chiesa – Pio XI dichiarò che i Patti Lateranensi avevano restituito Dio all'Italia e l'Italia a Dio e posto rimedio ai «disordini liberali».

Attive contropartite cattoliche vi furono nelle elezioni della Camera del marzo 1929, da Mussolini volute come un plebiscito per il regime, ciò che effettivamente saranno. I cattolici – così la rivista dei gesuiti «La Civiltà Cattolica» – hanno operato al meglio per «rendere più solenne il plebiscito in favore di un Governo, che spastoiatosi dalle mene settarie e dalle grettezze della scuola liberalesca, aveva avuto la saggezza di rendere possibile la tanto desiderata conclusio-

ne del dissidio, che aveva avvelenato sì a lungo la vita pubblica italiana e contristato l'animo dei migliori cittadini» [in Mangoni 2004: 95]. I cronisti della «Civiltà Cattolica» videro insomma nel trionfo elettorale fascista anche qualcosa di più, un'«opera immensamente più alta e più universale: l'opera della pacificazione e della ristaurazione cristiana» [ivi: 95-96].

Quel che interessava, nell'appoggio ai regimi autoritari, era certamente di poter immettere tracce di cattolicesimo nei loro programmi (o almeno in talune forme esteriori della loro politica, se altro non fosse stato realizzabile). Ma soprattutto che la Chiesa, riconosciuta come una controparte che poteva fornire sostegno ideologico, ricevesse attribuzioni di potere temporale. Le riuscì in buona misura nell'Italia di Mussolini, e anche nell'Austria del 1932-34 quando il Concordato del giugno 1933 sancì per essa una serie di influenze istituzionali. Le riuscì in maniera insuperabilmente anacronistica nella Spagna del 1936-75, lungo l'intero quarantennio del cosiddetto nazionalcattolicesimo presidiato dal "Generalissimo" Francisco Franco. Non le riuscì nella Germania nazista, dove il Concordato del luglio 1933 recò meno dei frutti sperati.

Sul palcoscenico pubblico il "popolo fascista" e il "popolo di Dio" si prodigavano riconoscimenti. Mussolini dichiarò in un'intervista del dicembre 1934 al giornale francese «Le Figaro» che «un popolo non può divenire grande e potente, conscio dei suoi destini, se non si accosta alla religione e non la considera come un elemento essenziale della sua vita privata e pubblica» [in Miccoli 2004: 11]: e tale religione era il cattolicesimo. Nell'ottobre 1935, all'indomani dell'aggressione all'Etiopia, una predica del cardinale di Milano Schuster restituì il gesto: «Cooperiamo con Dio, in questa missione nazionale e cattolica di bene, soprattutto in questo momento in cui sui campi di Etiopia il vessillo d'Italia reca in trionfo la croce di Cristo, spezza le catene degli schiavi, spiana la strada ai missionari del Vangelo» [in Klinkhammer 2004: 200].

In **Austria**, nel marzo 1933, Dollfuss aveva abolito con un colpo di Stato le funzioni del parlamento, governando con decreti legge e instaurando uno Stato cetuale-corporativo a ispirazione religiosa cattolica. Impose nel 1934 una Carta costituzionale il cui preambolo recitava che «nel nome di Dio onnipotente, fonte della giustizia e della legge, il popolo austriaco riceve questa Costituzione di uno Stato che è cristiano, germanico, federale e a base corporativa». Con les-

sico da Santa Alleanza, era un conglomerato di fascismo populista italiano e di passatismo cattolico austriaco. Gli storici l'hanno chiamato austrofascismo.

In **Spagna** l'episcopato si schierò pressoché compatto a favore della rivolta militare contro il governo repubblicano parlamentare, capeggiata nel luglio del 1936 dal generale Franco, *caudillo* cioè Condottiero, e finita nel 1939 con la sconfitta della repubblica. Considerò la guerra civile contro la repubblica un'impresa da condurre con *Tizona y Cruz*, con "la spada e la Croce", una crociata che doveva ristabilire i valori della tradizione contro il comunismo ateo e materialista. Perciò l'annientamento degli empi repubblicani venne esaltato come una ripetizione delle gloriose imprese dei *Matamoros*, gli sterminatori di musulmani al tempo della *Reconquista* nel Quattrocento, o delle gesta dei *Mataindios*, gli uccisori degli indios "selvaggi" durante la conquista dell'America. La militarizzazione della religiosità si riempì di lampanti superstizioni come la resa di onori militari ai Santi reclutati come soldati onorari nelle file delle milizie franchiste. Non sorprende che in questa simbiosi di restaurazione religiosa e di restaurazione politica, degna di altri secoli, il Concordato del 1953 con il franchismo recasse, in stile e contenuto, monumenti stupefacenti di regressione a tempi passati. L'art. 1 recitava: «La religione cattolica apostolica romana continua a essere l'unica religione della Nazione spagnola e godrà dei diritti e delle prerogative che le spettano in conformità con la Legge Divina e il Diritto canonico». Era, per forma e contenuto, un testo letteralmente da Controriforma.

La politica cattolica verso la **Germania** del nazionalsocialismo, al contrario, fu resa assai complicata da parecchi fattori.

Anzitutto il cattolicesimo era minoritario rispetto alla confessione protestante (32% di fronte al 64%), e ciò non conferiva alla Chiesa la posizione egemonica e la libertà di manovra ch'essa aveva in Italia (e in Spagna e Austria). Inoltre, all'interno della confessione rivale esistevano sin dalla fine dell'Ottocento attive correnti che volevano una "germanizzazione del cristianesimo", ovvero introdurre nel cristianesimo confessionale idee nazionaliste e razziste di impronta *völkisch*, insomma nazional-populiste. L'influente "Movimento di fede dei Cristiani Tedeschi", fondato a Berlino nel 1932, mostrava il suo filonazismo già nel programma: reclamava una «Chiesa del *Reich*» che badasse alla «purezza della razza germani-

ca», non accogliesse ebrei convertiti e mirasse alla distruzione del «marxismo nemico del popolo». Alla Chiesa romana andava bene la lotta al marxismo, ma non poteva che respingere la riduzione del cristianesimo a una religione di selettività razziale, antitetica all'ecumenismo e universalismo cattolico il quale conferiva un'uguaglianza almeno spirituale ai battezzati di ogni razza e stirpe.

Secondo i Cristiani Tedeschi, era dalla loro comunità ben germanizzata che – come dichiarava una loro “professione di fede” del 1933 – «deve crescere nello Stato nazionalsocialista di Adolf Hitler la “Chiesa nazionale cristiana tedesca”, comprendente tutto il popolo. Un popolo!-Un Dio!-Un Reich!-Una Chiesa!» [in Hofer 1957/1964: 105]. Si profilava la minaccia concreta che la Chiesa romana si sarebbe trovata, se il regime di Hitler reggeva, dentro una Germania in cui non solo la parte protestante, ma addirittura «tutto il popolo» avrebbe preso strade ben diverse da quelle del “popolo di Dio” inteso nel senso cattolico.

Potevano esserci anche pericoli ancora più seri di un neocristianesimo germanizzato. Nei documenti pubblici il regime si limitava a dichiarare come suo scopo la «*deconfessionalizzazione di tutta la vita pubblica*» perché «noi non vogliamo né dei funzionari cattolici, né dei funzionari protestanti, noi vogliamo dei funzionari tedeschi» (così nel 1935 un discorso di Wilhelm Frick, ministro degli interni del Reich [ivi: 101]). In privato i dirigenti nazionalsocialisti, e Hitler per primo, dichiaravano invece un'ostilità totale verso il cristianesimo di qualunque forma. Rauschnig, presidente del Senato di Danzica, riferisce di colloqui in cui Hitler affermava che il popolo tedesco doveva professare «una fede energica ed eroica in Dio e nella Natura, nel Dio che esiste nel suo popolo, nel Dio che esiste nella sorte di esso, nel suo sangue», poiché «una Chiesa tedesca, un cristianesimo tedesco sono frottole. Si è o cristiani o tedeschi. Non si può essere questo e quello» [ivi: 93]. L'opzione vera era dunque un Dio germanico pagano, senza Cristo né Chiesa: per i cristiani di qualunque confessione un'eresia macroscopica. Che il rituale pubblico del nazionalsocialismo fosse rivolto a esautorare le Chiese e a creare con la propaganda di massa un proprio universalismo autoritario, è ormai ampiamente documentato. C'è chi l'ha definito un «cattolicesimo senza cristianesimo» [Schmeer 1956: 85].

Dover manovrare in un'area di confessioni cristiane contrapposte nonché di pericoli neopaganeggianti, costituiva per la Chiesa cat-

tolica una debolezza che al tavolo di un concordato si traduceva in diminuite capacità di contrattazione. La soluzione di emergenza fu un concordato difensivo, e da stipulare in gran fretta. Avrebbe tamponato prevedibili falle e garantito alla Chiesa un recinto di relativa stabilità, cioè le libere manifestazioni anche pubbliche del culto cattolico. La Chiesa, a fronte del divieto di patrocinare essa qualunque attività associativa, sindacale e di partito, avrebbe almeno conservato visibilità in una società dove, altrimenti, sarebbe stata un corpo sempre più estraneo dal momento che l'appoggio popolare al regime vi stava quotidianamente crescendo.

Nel settembre del 1939, all'indomani dell'aggressione alla Polonia, i vescovi tedeschi poterono quindi scrivere una lettera pastorale perfettamente allineata: «In quest'ora decisiva incoraggiamo ed esortiamo i nostri soldati cattolici, in obbedienza al *Führer*, a compiere il proprio dovere e a essere pronti a sacrificare tutto di se stessi. Esortiamo i fedeli a unirsi in una ardente preghiera affinché la Provvidenza divina conduca questa guerra a una fine benedetta e assicurati la pace alla patria e al popolo» [in Lewy 1964/1965: 327].

Non appena il popolo viene considerato un popolo “di qualcuno” o “di qualcosa” (“popolo di Dio”, popolo “del *Führer*”, popolo “della Germania” o di qualsiasi altra cosa), ne segue la lotta di concorrenza tra chi in nome dell'una o dell'altra di quelle entità cerca di mettere sotto il proprio ombrello quanto più “popolo” può. Il nazionalsocialismo riuscì ad afferrarne praticamente la totalità riducendo il “popolo di Dio” a “popolo della Germania”, e giustamente gongolò del successo perché con esso attuò la regola che il territorio della tribù va imperativamente esteso quanto più si può. La contesa sui recinti tribali appartiene per natura alla fenomenologia dei populismi e quanto si può arraffare di beni e animi dipende sempre dalla forza materiale e ideologica che la tribù ha in quel particolare momento. Non fanno eccezione neanche i populismi del “popolo di Dio”.

Nota bibliografica

Sul pensiero politico di Mazzini mantiene ancora utilità, essendo opera molto informativa, la pur datata (del 1917) monografia di Levi [1967³]. Da menzionare sono anche Musolino [1982], Mastellone [1994], Sarti

[1997/2005] e Goussot [2000]; insostituibile è l'ampia ricerca di Mack Smith [1994/2000]. Sulla ricezione nazionalistica di Mazzini nel fascismo c'è Dickmann [1982].

Sul Gioberti politico (ha incontrato a torto un assai minore interesse di studi di quello filosofico) le più recenti utili ricerche sono di Mustè [2000] e, per un'analisi particolarmente del *Primato*, di Rumi [1999].

Sulle connessioni tra il populismo religioso e le dittature nazional-populiste successive alla Grande Guerra si vedano le ricerche di E. Gentile [2007, 2007⁴], rispettivamente sugli elementi di sacralizzazione nel fascismo e sulla nascita moderna della politica come religione; nonché i saggi di Miccoli [2004], Ferrone [2004] e Verucci [2004]. Istruttiva la raccolta di Bellocchi [1994] dei documenti pontifici dal 1740, un quadro di due secoli e mezzo di storia visti dal Vaticano.

Sull'imperatore Guglielmo II "inviato di Dio" informa bene la raccolta delle sue prediche in Johann [1966]; utile anche l'agile sintesi di Hartau [1984]. L'episodio del colpo di granata che nella Grande Guerra non uccise Hitler è contenuto originariamente in Price [1937: 40]. Sulle "voci interiori" che guidano Hitler si è soffermato Langer [1972/1973]. Sul "mito di Hitler": Kershaw [1987/1998]. Sui rituali pubblici del nazionalsocialismo, palesemente parachiesastici e parareligiosi, si veda ad es. Grunberger [1995, cap. V].

Una ricerca interessante sulla militarizzazione della religiosità nella Spagna franchista è lo studio di Di Febo [1988]. La medesima autrice ha anche curato due raccolte di saggi, una sulla società franchista [Di Febo 1986] e un'altra, sostanziosa, sulle relazioni tra fascismo e franchismo [Di Febo/Moro 2005]. Sulla storia dei rapporti tra Chiesa e franchismo anche Piñol [1999].

~~VIII.~~

~~L'America di Thoreau e del populismo manicheo~~

~~1. I Destini americani del "Popolo di Dio"~~

~~Non vi sarebbe stato populismo americano senza i romantici tedeschi. Non almeno il populismo filosofico, di cui fu iniziatore nella prima metà dell'Ottocento lo scrittore e poeta Henry Thoreau. Ma qui occorre fare qualche passo indietro.~~

~~La colonizzazione del Nuovo Mondo aveva mostrato notevoli componenti profetico-religiose, da parte sia iberico-cattolica che anglosassone protestante. Cristoforo Colombo, nel *Libro delle profezie* (1501) e nella relazione del quarto viaggio americano, vide nella propria impresa il preludio di una riedificazione dell'antica "Gerusalemme" in quelle terre. Il biblismo protestante fu ben presente nella colonizzazione inglese. Giosuè aveva incitato gli ebrei, il "popolo eletto", a estendere il loro territorio verso le foreste e le montagne (*Giosuè 17, 14-18*). Robert Gray – nell'opuscolo *A Good Speed to Virginia* (1609), che augurava dunque un «buon rapido viaggio» verso quella colonia aperta soprattutto agli anglicani – interpretò l'appello di Giosuè come un ordine divino di allargare la colonia con guerre contro gli indiani. Winthrop, governatore del Massachusetts, nel 1634 registrò nel suo diario come un segno di Dio il vaiolo che faceva strage dei pellerossa. È «come se il Signore avesse voluto in questo modo intestare a noi la proprietà delle terre su cui stiamo» [in Crosby 1992²: 208].~~

~~Erano stati i "Padri pellegrini", i puritani del *Mayflower* sbarcati il giorno di Natale del 1620 in una baia del Massachusetts, ad aver potenziato di molto l'idea del "Popolo di Dio". L'esilio politico-religioso di dissidenti del cristianesimo anglicano della madrepatria lo avevano vissuto come una missione. Erano un manipolo di "Eletti da Dio" che doveva cercare in America la biblica Terra Promessa.~~