

**VOLONTA'
FONDAMENTALISMI SENZA VELI**

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Pietro Adamo Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Bunčuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Eugenia Lentini Elena Petrassi Ferro Piludu
Filippo Trasatti Salvo Vaccaro
Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico
Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl
sezione Edizioni Volontà
registrazione tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 50.000; estero lire 55.000
via aerea lire 60.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono e fax 02/2846923

corrispondenza redazione e amministrazione
Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

versamenti ccp 17783200
intestato a Edizioni Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Midilibri - via Guintellino, 26
20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale
Pea Italia - via Spallanzani, 16
20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione
Amber - via O. Guerrini, 14 - Milano

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini, 6 - Milano

Volontà numero 1/1996; anno 50

VOLONTA'



Nicolas Walter
I fondamenti del fondamentalismo 7

Colin Ward
Il pericolo integralista 29

Olivier Roy
In nome di Allah 47

Cesare Mannucci
I fanatici della chiesa di Roma 59

Paul Feyerabend
2001: odissea nella scienza 71

Gianni Rigamonti
Elogio del dubbio 91

Emmánuel Lizcano
La sacra scienza 105

Janet Biehl
I mistici dell'ecologia 117

Mario Ricciardi
La crociata contro la pornografia 127

Roberto Festa
***La vera storia
dei politicamente corretti*** 141

Roberta Tatafiore
Femminismo di stato 155

Pietro Adamo
Fondamentalismo anarchico 173

Illustrazioni tratte da: Pinuccia Di Gesaro
Streghe, Praxis 3, Bolzano, 1988;
Henry Lea, Storia
dell'inquisizione, Feltrinelli-Bocca, Milano, 1974.



Per molti i fondamentalismi sono una delle minacce più serie per lo stile di vita dell'Occidente. Gli islamici estremisti, la destra cristiana, i vari movimenti religiosi del terzo mondo animati da uno spirito dogmatico e intollerante, le sette di fanatici sembrano costituire uno dei peggiori incubi degli occidentali, probabilmente perché oggi questi «spettri» si annidano nel cuore stesso dei cosiddetti paesi avanzati.

Tuttavia il termine non segnala altro che una fedeltà a idee e credenze di base relative a particolari ideologie, modelli di vita, forme di pensiero. E questa fedeltà non è in sé elemento negativo, perché ogni sistema di pensiero organizzato presenta irriducibilità che lo connotano e lo definiscono: si tratta appunto di fondamenti, di segni di un'identità specifica. Ogni progetto di mutamento o di conservazione, ogni filosofia politica e sociale hanno punti di riferimento irrinunciabili pena la perdita del sé.

Ma i fondamentalisti contemporanei, quelli che in sostanza denotano il termine nella sua accezione usuale, sono qualcosa di più che gruppi fedeli a un particolare paradigma religioso. Il termine viene coniato negli Stati Uniti di inizio secolo, in seguito a una polemica tra i sostenitori di una teologia «liberale», propugnatrice del dubbio metodologico e antitetica a ogni dogmatismo, e i loro avversari, tenaci custodi della tradizione, nemici di ogni forma di modernismo e alfieri di una visione integralista della società.

In questo confronto il fondamentalismo ha trovato la sua definizione moderna: tentativo cosciente di riformare l'intera società secondo i criteri di un dogma. E da questo punto di vista possiamo rintracciare fondamentalismi in qualsiasi momento storico.

La peculiare mistura tra integralismo e dogmatismo che costituisce il nucleo dei fondamentalismi contemporanei si contrappone radicalmente non solo ai valori fondativi della civiltà liberale, che modellano (o che dovrebbero modellare) la società complessa in cui viviamo, ma anche ai progetti di mutamento in senso libertario.

Tuttavia, nelle società occidentali, in cui i principi della liberaldemocrazia hanno avuto partita vinta, si è formata una sorta di «fondamentalismo del realismo». Vale a dire, in esse la tensione utopica e lo spazio della sperimentazione si scontrano con un'artificiosa definizione delle aspettative e delle possibilità, che sul piano dell'immaginario emargina e svuota di senso ogni istanza alternativa e d'opposizione. Da questo punto di vista la stessa scienza ufficiale, le cosiddette leggi dell'economia, le tecniche stesse della democrazia possono rivelarsi, insieme a molti altri elementi costitutivi delle società liberaldemocratiche, strumenti di questo «fondamentalismo del realismo».

Per di più la tentazione fondamentalista non è affatto estranea alla cultura della sinistra. Anzi, per molti versi le differenti tradizioni che compongono l'arcipelago dell'alternativa hanno a volte adottato tratti ed elementi che rivelano un'influenza determinante della mentalità integralista: la retorica, l'intransigenza e l'ottusità hanno trasformato gli slogan in dogma, plasmando un immaginario e un linguaggio che sembrano annunciare un nuovo fondamentalismo. Ancora più pericoloso perché si colloca all'interno stesso di quello che dovrebbe essere il pensiero antidogmatico per eccellenza.





The boy

Nicolas Walter / *I fondamenti del fondamentalismo* ●●

Di fondamentalismo si parla oggi in molti contesti, dando al termine sensi diversissimi e talora opposti. Non di rado si cade nella pura genericità, o, di converso, nel semplice insulto polemico. È perciò importante definire il concetto in modo chiaro, riportandolo al suo humus di crescita specificamente religioso, per poi provare ad applicarlo alle altre sfere dell'azione e del pensiero umano. Nicolas Walter, redattore della rivista The Raven e autore, tra l'altro, di Blaspemy: Ancient and Modern (1990), ha affrontato l'argomento in questo saggio, frutto di una conferenza tenuta nell'ottobre 1994 alla South Place Ethical Society. Questo articolo è stato pubblicato su The Raven, numero 27.

«**F**ondamentalismo» è un termine utile, ma presenta i suoi pericoli. Oggi è sempre più usato nelle conversazioni casuali, e persino in commenti seri, in svariati modi: in genere sono sbagliati e si applicano a molte cose differenti, a volte contraddittorie tra loro. È stato usato per la prima volta all'inizio del Novecento per indicare una specifica posizione all'interno di una particolare controversia religiosa. In seguito si è identificato con la tradizionale dottrina protestante della verità letterale della *Bibbia* come unica fonte di verità. Oggi è largamente associato all'estremismo reazionario in ogni religione, e special-

mente all'atteggiamento che mette i particolari interessi di una particolare confessione al di sopra degli interessi generali della religione (o dell'umanità, o della moralità); in questo senso il termine viene spesso usato come puro insulto nei confronti di convinzioni religiose forti. Questa confusione non è né opportuna né necessaria.

«Fondamentalismo» è un vocabolo che dovrebbe essere usato correttamente e con attenzione. Dal punto di vista storico è un termine più sfumato e ragionevole di quanto si sia in genere disposti ad ammettere, mentre il fondamentalismo in generale è un fenomeno complessivamente più antico e dal respiro più vasto.

E dopo tutto, parlando in senso stretto, chiunque segua un sistema di pensiero coerente, religioso o non, è un fondamentalista di qualche tipo. Anzi, ogni sistema è basato su fondamenti (gli assiomi in matematica, le leggi nella scienza, gli articoli nella fede, le regole nei giochi, e così via) e sebbene vi possano essere dissensi sulle cose secondarie, deve necessariamente esserci accordo su quelle essenziali. Queste ultime, i principi base di ogni sistema, sono i fondamenti; l'insistenza su questi principi è fondamentalismo e le persone che restano attaccate a questi principi sono fondamentalisti.

Non voglio qui descrivere le varie manifestazioni attuali dell'estremismo religioso superficialmente note come «fondamentalismo»: questo è stato fatto, e si continua a farlo, piuttosto bene in altre sedi. Voglio invece tornare alla radice e discutere i fondamenti del fondamentalismo.

La genesi

Cominciare con la genesi del termine è rilevante e rivelatorio. Il movimento fondamentalista originario era un tentativo di riforma del cristianesimo. Fino all'Ottocento quasi ogni movimento intenzionato a riformare le confessioni cristiane era un movimento in favore del ritorno alle origini. Lo scopo era liberarsi degli errori del presente e tornare alle verità del passato, a Gesù e ai suoi primi

seguaci: in definitiva, alla *Bibbia*. La conclusione è obbligata perché tutto ciò che si sa di Gesù e dei suoi seguaci è contenuto nella *Bibbia* cristiana, che ha così acquistato la stessa pregnanza della *Bibbia* ebraica.

Questo modello si applica alle deviazioni più rivoluzionarie rispetto all'ortodossia. Gli eretici radicali del Medioevo e i protestanti radicali della Riforma avevano tutti tentato di recuperare le radici del cristianesimo e di mettere in pratica particolari dottrine tratte dalla *Bibbia*. I puritani volevano purificare il cristianesimo dalle corruzioni acquisite dal paganesimo, dal romanismo, dall'episcopato e dalla monarchia. I quaccheri volevano tornare dalla lettera allo spirito, dalla chiesa e dal clero a Cristo e agli apostoli. Gli unitariani e gli universalisti, che oggettivamente sembravano aver rigettato alcune dottrine essenziali del cristianesimo, soggettivamente tentarono di tornare all'essenza della religione e al testo della *Bibbia*. Persino i deisti, che obiettivamente sembrano aver dato inizio all'assalto dei moderni a tutte le religioni, soggettivamente sostenevano che il cristianesimo si sarebbe rafforzato se si fosse affidato alla ragione naturale e non alla fede sovrannaturale. Ma durante il Settecento alcuni deisti, sebbene continuassero a rispettare la persona e gli insegnamenti di Gesù, cominciarono a volgersi contro la stessa religione cristiana: nel secolo successivo molte specie di cristiani cominciano a mettere in dubbio e persino a rifiutare alcune dottrine di base della loro religione. Questo è il contesto del fondamentalismo.

Il primo movimento ad autodefinirsi fondamentalista e a lanciare nel contempo il termine è stato un tentativo da parte dei protestanti bianchi di origine anglosassone (Wasp) del nord degli Stati Uniti di riformare, agli inizi del ventesimo secolo, la loro religione. Dall'epoca in cui i protestanti dissidenti cominciarono a colonizzare l'America del Nord nel Cinquecento, grande influenza è stata esercitata dalle confessioni presbiteriane, congregazionaliste e battiste, a cui si sono uniti poi i metodisti e

altri gruppi, tutti nati da particolari tentativi di riforme. I risvegli e i revival religiosi sono stati un elemento costante nella vita americana dal Seicento al Novecento: gli Stati Uniti, nonostante l'eterodossia dei padri fondatori e la separazione costituzionale tra chiesa e stato, sono divenuti uno dei paesi più religiosi del mondo. Quasi tutti i dirigenti della vita pubblica americana sono stati membri attivi di congregazioni protestanti: quasi nessuno ha osato attaccarne apertamente i presupposti religiosi.

Ma verso la fine dell'Ottocento la preminenza delle confessioni protestanti è stata seriamente erosa dall'arrivo di milioni di immigranti dall'Europa (molti cattolici o ebrei), dalla comparsa di dozzine di nuove sette neocristiane o postcristiane (gli avventisti e i pentecostali, i mormoni e i christian scientist) e dalla costante avanzata del secolarismo. Ai movimenti noti come latitudinarismo (nella chiesa d'Inghilterra) e modernismo (nella chiesa cattolica) hanno fatto da corrispettivo analoghi sviluppi nelle chiese americane: il potere tradizionale dei conservatori ha dovuto così subire la minaccia di ciò che all'epoca veniva variamente definito come liberalismo, razionalismo e modernismo.

E soprattutto la *Bibbia*, fonte ultima del protestantesimo, si è trovata di fronte una serie di sfide sia interne sia esterne. Quelle esterne provenivano dalla crescita della scienza, prima la nuova astronomia di Nicolò Copernico e Galileo Galilei, che ha tolto alla terra la sua posizione speciale nell'universo, e poi la nuova biologia di Charles Darwin e Thomas Henry Huxley, che ha tolto all'uomo il suo posto speciale nell'universo. Le visioni scientifiche dell'universo e della terra, della vita e dell'umanità, nel loro insieme hanno distrutto le dottrine bibliche della creazione divina e dell'intervento di dio nel mondo. La sfida interna è invece venuta dalla critica biblica, ovvero dall'equiparazione delle scritture ebraiche e cristiane a tutti gli altri scritti umani: la ricerca scientifica applicata ai testi, ai canoni, agli autori, alle datazioni, alle composi-

zioni e ai significati ha così vibrato una serie di duri colpi all'autorità della *Bibbia*. I conservatori non si sono preoccupati tanto dell'incredulità, che aveva poco fascino per i cristiani, quanto del dubbio, che influenzava i membri e persino i dirigenti delle confessioni cui essi stessi appartenevano. Ci sono state numerose dispute e persino dei licenziamenti, che hanno coinvolto importanti studiosi e predicatori, la cui eterodossia era divenuta un problema per le istituzioni accademiche e religiose. I conservatori hanno preso sempre più coscienza della necessità di reagire e tornare al cristianesimo di Cristo.

Un evento importante nel contrattacco dei conservatori è stata la comparsa di *The Fundamentals*. Questa pubblicazione venne finanziata dai magnati del petrolio californiani Lyman e Milton Stewart (dal 1910 al 1915) ed è composta da dodici libretti che contengono novanta saggi di studiosi americani e inglesi sui diversi aspetti della fede cristiana. Questi pamphlet sono stati diffusi in milioni di copie tra i dirigenti protestanti di lingua inglese di tutto il mondo. Nel contempo, nel 1910 e poi nel 1916, l'assemblea generale dei presbiteriani aveva votato una dichiarazione che, nel tentativo di risolvere i contrasti esistenti in parecchie congregazioni, riaffermava cinque dottrine essenziali del cristianesimo: l'infallibilità delle Scritture, l'immacolata concezione, la redenzione degli uomini da parte di Gesù, la sua resurrezione corporea e l'autenticità dei suoi miracoli.

Il coinvolgimento americano nella prima guerra mondiale ha poi prodotto un sollevamento generale tra i protestanti conservatori. Nella vita pubblica essi erano stati in precedenza progressisti, fortemente impegnati in opere sociali. Dopo la guerra, nel momento di crisi internazionale caratterizzato dalla rivoluzione russa e in quello di crisi nazionale causato dal pericolo rosso, è emerso infine il movimento fondamentalista. Da un lato i conservatori in teologia sono divenuti conservatori in politica, dall'altro i conservatori in teologia si sono uniti per fondare un

movimento interconfessionale. Nel 1918 si è formata la World's Christian Fundamentals Association, che ha cominciato a tenere conferenze pubbliche nel 1919. Le persone coinvolte nel movimento sono state per la prima volta descritte come fondamentalisti dal leader battista Curtis Lee Laws (nel suo intervento sul *Watchman-Examiner* del 1° luglio 1920): nello spazio di un anno alcuni gruppi hanno iniziato ad accettare il termine e l'ideologia del movimento è divenuta presto nota come fondamentalismo.

Quali erano i suoi fondamenti? È stata adottata, o piuttosto adattata, la dichiarazione presbiteriana del 1910 e del 1916, divenuta nota in seguito come i «cinque punti» del fondamentalismo. Di fatto a questi, con il tempo, se ne sono aggiunti altri due, arrivando a sette proposizioni fondamentali: l'infalibilità delle Scritture, la divinità di Cristo, la redenzione degli uomini da parte di Gesù, l'immacolata concezione, l'autenticità dei miracoli di Gesù, la sua resurrezione corporea e il secondo avvento. Il primo era il più importante e da esso derivava il cristianesimo protestante; gli altri non comprendevano affatto tutti i veri fondamenti del cristianesimo, che non erano menzionati, perché dati per scontati; si trattava dell'esistenza di dio, la creazione del mondo e dell'umanità, l'incarnazione e/o il messianesimo di Cristo, la sua crocifissione e la sua ascensione, la vita oltre la morte e la salvezza o la dannazione. Ma si trattava di questioni particolari, di cui all'epoca si discuteva non poco nelle varie confessioni protestanti degli Stati Uniti (e anche quelle inglesi).

La caratteristica più emblematica, che identificava maggiormente i cosiddetti fondamentalisti, era il secondo avvento (sebbene vi fossero profondi contrasti sui suoi dettagli); tuttavia quest'idea è sembrata andar perduta nelle controversie successive, sebbene conservi oggi un certo significato. Contrariamente a ciò che si crede comunemente, fondamentalismo non è equiparabile a letteralismo. I fondamentalisti non credevano alla verità letterale

di tutto ciò che era contenuto nella *Bibbia*; i loro dirigenti erano piuttosto istruiti e ben informati, riconoscevano che nelle Scritture alcune cose erano contraddittorie e comprendevano che queste dovevano essere armonizzate con uno sforzo interpretativo. Ciò in cui essi credevano era che la *Bibbia* non sbagliasse mai e che al suo interno tutte le cose fossero in qualche senso vere.

Nei primi anni Venti una battaglia pubblica ha infuriato tra i fondamentalisti e i loro avversari (e anche una battaglia molto meno pubblica tra le differenti varianti del fondamentalismo). L'esito è stato ambiguo. Da un lato coloro che sostenevano idee fondamentaliste avevano la maggioranza in molte confessioni protestanti: dopo tutto, come dicevano in molti, i fondamentalisti si limitavano a riaffermare le idee religiose associate alla tradizione protestante. D'altro canto, la maggioranza fondamentalista presente in ogni confessione non intendeva spaccare il gruppo sull'argomento: dopo tutto la tradizione protestante comprendeva anche la pratica della tolleranza reciproca. Persino i fondamentalisti più fondamentalisti non potevano ignorare completamente il mondo esterno: per esempio, non credevano che il mondo fosse piatto!

Alla fine le fazioni dominanti si sono messe d'accordo sull'essere in disaccordo e i militanti fondamentalisti hanno dato vita a confessioni separate, oppure si sono orientati verso il mondo esterno, o hanno fatto entrambe le cose. Il loro primo obiettivo è divenuto il recupero dell'iniziativa cristiana nel campo dell'educazione, dal momento che nelle scuole pubbliche non era permesso insegnare direttamente la religione a causa della separazione costituzionale tra chiesa e stato: quest'ultimo fatto era ritenuto decisivo nel declino del cristianesimo. Il loro primo bersaglio è stato l'insegnamento dell'evoluzione e il loro metodo è stato di spingere, all'interno dei singoli stati, perché fossero approvate leggi contro di esso. L'evento culminante è stato il processo Scopes a Dayton (Tennessee); in questo frangente il fondamentalismo ha

ricevuto per la prima volta grande attenzione dal mondo esterno, insieme a grandi dosi di sberleffi. Questa campagna è andata avanti sino a oggi, favorendo lo sviluppo di un grande movimento in favore della cosiddetta scienza creazionista ed è stata seguita da campagne simili contro la pornografia, l'omosessualità, l'aborto, e così via.

Queste prese di posizione hanno provocato non poche ironie. La dottrina dell'evoluzione è palesemente contraria al resoconto biblico della creazione, ma l'aborto, la questione oggi più drammatica, nella *Bibbia* non è condannato. L'accumulazione di ricchezze e la pratica del divorzio sono tra le poche cose che Gesù ha inequivocabilmente disapprovato, eppure sono entrambe diffuse tra i fondamentalisti. E c'è l'imbarazzante questione del riposo domenicale, ovvero del giorno del Signore, che ha una posizione incerta nel cristianesimo delle origini, uno *status* tradizionale nel protestantesimo classico e una posizione nuovamente incerta nel fondamentalismo moderno.

Nel mezzo secolo successivo i fondamentalisti hanno assunto un ruolo sempre più rilevante in politica, formando alla fine organizzazioni come la cosiddetta Moral Majority e la Christian Coalition, che hanno avuto un'influenza primaria in molti aspetti della vita americana. Bisogna tuttavia notare che molti fondamentalisti si oppongono all'intervento in politica. Nondimeno gli esponenti del movimento americano hanno fornito un modello, nello slittamento dal conservatorismo teologico a quello politico, per il fondamentalismo cristiano del mondo intero, nonostante non siano stati capaci di esercitare la medesima influenza in altri luoghi, eccetto alcune parti dell'America Latina dominate da missionari protestanti.

Ebrei e musulmani

I principi fondamentalisti si applicano tanto bene al giudaismo e all'Islam quanto al cristianesimo: in tutte e tre le religioni vi sono stati sviluppi paralleli. L'illuminismo degli ultimi due secoli ha portato, nelle

comunità ebrae europee, all'abbandono della religione da parte di molti e alla formazione, da parte di coloro che sono rimasti, di congregazioni riformiste e liberali, ma ha condotto anche a una reazione conservatrice e a un nuovo trinceramento delle congregazioni ortodosse e ultraortodosse che hanno conservato una forma fondamentalista di giudaismo. E ciò ha aggiunto una dimensione politica al sionismo. Il bisogno pragmatico di un luogo di rifugio per un popolo perseguitato si è mescolato con riferimenti dogmatici a testi vecchi più di duemila anni: in questi il suo dio, mille anni prima, gli aveva promesso la terra che aveva posseduto una volta e in cui è oggi divenuto nuovamente un popolo persecutore. Ancora una volta, bisognerebbe ricordare che alcuni rigidi fondamentalisti si sono dichiarati contrari a fondare lo stato d'Israele prima dell'avvento del messia. Nondimeno il giudaismo fondamentalista, in alleanza con il sionismo fondamentalista, è divenuto una forza formidabile in Medio Oriente e in parecchie comunità ebrae in altri luoghi.

Nel corso della sua storia l'Islam ha subito aspri conflitti dottrinali e di culto: di volta in volta, da luogo a luogo, si sono sviluppati movimenti di riforma paralleli a quelli cristiani e giudaici, che hanno tentato di tornare al fondatore, Maometto, e alla sua *Bibbia*, il *Corano*. I primi movimenti di questo tipo erano reazioni alla varie forme di corruzione tra musulmani, ma i movimenti successivi sono stati anche una reazione nei confronti dell'influenza politica, economica e intellettuale dell'Occidente. Negli ultimi due secoli hanno dato vita sia a regimi oppressivi (come in Arabia Saudita, Pakistan, Sudan e Iran) sia a opposizioni sovversive (come in Egitto, Turchia, Malesia e Algeria). Nel corso degli ultimi decenni questo fenomeno è stato descritto come fondamentalismo, dal momento che condivide ovviamente molti elementi con il fondamentalismo cristiano e quello ebraico.

La situazione attuale è che i fondamentalisti cristiani, ebrei e musulmani costituiscono grandi pericoli in molte

parti del mondo, non tanto a causa della loro fede, ma a causa del loro comportamento: vale a dire, i loro aggressivi e intolleranti tentativi di imporre le loro rigide dottrine non solo ai seguaci della loro religione, ma anche al resto della società. I fondamentalisti cristiani stanno cercando di bandire l'insegnamento dell'evoluzione dalle scuole e di rendere illegale la pratica dell'aborto: per raggiungere questi scopi sono pronti a usare la violenza. I fondamentalisti ebrei stanno tentando di conquistare l'intero Israele antico in nome dell'Israele moderno e di imporre la tradizionale legge ebraica in tutto il paese: per raggiungere questi scopi sono pronti a entrare in guerra. I fondamentalisti islamici stanno tentando di prendere il potere ovunque ci siano popolazioni islamiche, incluse quelle minoritarie in Occidente, e di imporre la tradizionale legge islamica in tutti i paesi in questione: anch'essi sono pronti a scendere in guerra.

Ma queste forme di fondamentalismo non sono necessariamente negative. Potrebbe essere positivo, per gente che si dichiara ebrea, cristiana o musulmana (o in qualsivoglia altro modo), prendere sul serio le proprie idee, aderire ai propri principi, dire ciò che pensa e fare ciò che dice. Per lo meno con loro sappiamo con chi abbiamo a che fare. I fondamentalisti, di qualsiasi religione siano, non sono necessariamente fanatici o terroristi: sono anche santi e studiosi, monaci ed eremiti, quietisti e mistici. Molte tra le persone più ammirevoli in tutte le religioni sono fondamentaliste nelle loro credenze. E ci sono fanatici e terroristi in religioni che non hanno spazio per il fondamentalismo nel senso tradizionale del termine (l'induismo, il buddhismo). Il criterio di giudizio dev'essere concreto: come il fondamentalismo viene messo in pratica.

Le sacre scritture

La religione è un esempio paradigmatico di fondamentalismo, non solo perché il fondamentalismo è stato, dal punto di vista storico, un fenomeno religioso, ma perché

la religione è intrinsecamente incline al fondamentalismo. Ogni religione seria ha i suoi fondamenti: le sue dottrine di base, i suoi rituali principali, le sue autorità ultime. Facciamo l'esempio delle tre religioni semitiche: giudaismo, cristianesimo, Islam. Tutte e tre hanno fondamenti simili: un messaggio o una missione da parte di un essere divino, rivelato a dirigenti e profeti scelti, richiamato in riti sacri e registrato in scritture sacre. In tutti e tre i casi deve esserci stato un creativo periodo critico, quando le scritture non erano ancora state compilate, oppure erano in fase di compilazione, oppure non erano ancora pienamente accettate come sacre; e tuttavia storicamente e praticamente queste religioni sono basate sulle loro scritture, a cui si riferiscono le loro dottrine, i loro rituali e tutti gli altri dettagli.

La creazione di queste scritture è una questione complessa. Gli ebrei emersi in Palestina nel primo millennio avanti Cristo come popolo distinto che adorava un singolo dio si affidavano a una collezione di scritture in ebraico riguardanti la loro relazione con il loro dio. Queste scritture sono state prodotte da autori noti e ignoti in un lungo arco di tempo sino al primo secolo avanti Cristo, ma, alla fine, tutte sono state ritenute ispirate o effettivamente trasmesse da dio.

I primi cristiani apparsi in Palestina nel primo secolo dopo Cristo erano ebrei che adoravano il dio ebraico e accettavano le scritture ebraiche (usando la versione greca conosciuta come *Bibbia dei Settanta*), ma le interpretavano in un modo particolare che concedeva al loro fondatore Gesù il ruolo di «unto» di dio («messia» in ebraico, «cristo» in greco). I cristiani che seguirono nei due secoli successivi si separarono dalla comunità ebraica e aggiunsero nuove scritture, composte in greco da vari autori noti e ignoti nell'arco di circa un secolo, conosciute collettivamente come *Nuovo Testamento* (ovvero *Nuova Alleanza*). Le scritture ebraiche divennero allora note ai cristiani come *Antico Testamento*, mentre le due collezio-

ni considerate insieme divennero note come la *Bibbia* (*biblia* in greco, cioè libri). Tutte queste scritture sono infine state ritenute ispirate o trasmesse da dio.

I primi musulmani apparsi alla Mecca nel settimo secolo dopo Cristo erano arabi che si consideravano successori sia degli ebrei sia dei cristiani, ma che seguivano il nuovo profeta Maometto. Presero sul serio alcune scritture ebraiche e cristiane, ma ne produssero di proprie: una collezione prodotta da un solo autore in un arco di tempo limitato. Si credeva che il *Corano* (in arabo *Quran*, recita) fosse stato rivelato a Maometto negli ultimi vent'anni della sua vita (dal 612 al 632) dall'arcangelo Gabriele, secondo la reale parola di dio conservata in cielo; e che quest'ultima, recitata da Maometto, fosse stata trascritta in arabo da alcuni scrivani (di questa storia abbiamo un'eco affascinante, per quanto fastidiosa, dodici secoli più tardi: secondo i mormoni il *Libro di Mormon* è stato rivelato dall'angelo Moroni a Joseph Smith nel 1827 e trascritto da scrivani mentre costui lo dettava da tavole d'oro).

A tutte queste scritture è stato concesso uno *status* divino, ma tutte sollevano seri problemi di autorità e paternità, testo e canone, esposizione e interpretazione. L'autorità dipende dalla paternità, e da questo punto di vista quasi tutte le scritture sono state messe in discussione. La maggior parte di esse sono attribuite ad autori identificati per nome, ma tra queste attribuzioni ben poche possono essere accettate con certezza, mentre poco o nulla si sa degli autori. In genere i testi (le parole effettive dei libri) furono fissati in una fase relativamente precoce, pur contenendo tutti problemi insoluti, mentre i canoni (le collezioni dei testi) presero generalmente molto più tempo. Nel caso della *Bibbia* cristiana, i canoni di entrambe le parti non furono stabiliti per molti secoli.

Uno dei problemi derivava dal fatto che sia la collezione ebraica sia quella cristiana contenevano parecchi scritti di *status* incerto, alcuni dei quali vennero inclusi o esclusi

da differenti persone in differenti momenti. Alcuni furono infine esclusi dal canone ebraico perché non erano in quella lingua, ma un certo numero di questi era già stato incluso nella *Bibbia dei Settanta* e quindi comparve anche nell'*Antico Testamento* cristiano; questi testi sono ancora accettati dalle chiese cattoliche e ortodosse, ma sono stati rifiutati dai protestanti. In genere li si definiva apocrifi (in greco nascosti), ma ciò aveva un significato peggiorativo di falsità e quindi oggi li si definisce deutero-canonici (secondo canone), nel tentativo di concedere loro una qualche rispettabilità.

Tuttavia, laddove sia il testo sia il canone siano stati stabiliti, le scritture devono comunque essere interpretate da esperti: i rabbini ebrei, i preti cristiani, i mullah musulmani. Esse sono state comprese in vari modi, in senso letterale e allegorico, morale e politico, pratico e mistico. I commenti alle scritture sono antichi quasi quanto le scritture stesse, sono molto più vasti e continuano a essere pubblicati.

Inoltre le scritture non erano sufficienti e quindi si sono prodotti scritti sussidiari: il *Talmud* per gli ebrei, gli scritti dei Padri della Chiesa (dal primo all'ottavo secolo) e poi quelli dei Dottori della Chiesa (dal quarto al tredicesimo secolo) per i cristiani, e gli *Hadith*, ovvero le tradizioni sulla vita e gli insegnamenti di Maometto e dei suoi compagni, per i musulmani. Si è giunti infine allo sviluppo di differenti tradizioni per le varie confessioni e chiese, e differenti sistemi di leggi per regolare la vita quotidiana: la halakah per gli ebrei, la legge canonica per i cristiani, la sharia per i musulmani.

Nonostante le scritture, le interpretazioni, i commenti e le leggi, possono ancora presentarsi problemi su certe questioni. I primi cristiani ebbero grandi difficoltà con la dottrina della trinità (la natura della sostanza di dio e la relazione delle tre persone del padre, del figlio e dello spirito santo). Dopo essere divenuta la religione di stato dell'impero romano, nel cristianesimo queste questioni furo-

no discusse nell'arco di molti secoli in una serie di concili ecumenici convocati dall'imperatore di Costantinopoli e tenuti in vari luoghi di quella che oggi è la Turchia, con la presenza di vescovi provenienti dall'intera cristianità. Le decisioni dei concili furono accettate da molti cristiani; questo metodo di risolvere le questioni acquistò un prestigio tale che, quando vi furono problemi dottrinali nella chiesa d'Occidente verso la fine del Medioevo, si creò un movimento, fallito, che mirava a dare a questi concili l'autorità suprema. Ma in pratica tra i cristiani l'autorità era in realtà nelle mani dei vescovi anziani delle varie chiese; la chiesa d'Occidente si mise infine nelle mani del vescovo di Roma (il papa).

I cattolici romani si sono opposti ai punti specifici dei fondamentalisti del ventesimo secolo perché questi ultimi hanno omesso parecchi principi fondamentali, in primo luogo la caratteristica che contraddistingue la chiesa cattolica romana, il primato del papa, in precedenza rifiutato dalle chiese orientali, ma accettato da quella occidentale sin dal quinto secolo. Mille anni dopo il papa ha rivendicato l'autorità suprema sull'intera Europa occidentale e, in teoria, sul mondo intero (e così nel 1493 Alessandro VI divise le aree appena scoperte dell'Asia e dell'America tra il re di Spagna e quello del Portogallo). Alla fine Roma ha proclamato la sua infallibilità in fatto di fede e morale, non esclusa ovviamente l'autorità sull'interpretazione della *Bibbia*, la cui versione autorizzata non era quella degli originali ebraici e greci ma la traduzione latina portata a termine da Gerolamo nel quinto secolo.

Ma l'autorità papale si basa su un argomento circolare, dal momento che la giustificazione del primato di Roma deriva dalla *Bibbia*. In questa si racconta che Gesù abbia detto a uno dei suoi discepoli: «Tu sei Pietro (Petros) e su questa pietra (petros) fonderò la mia chiesa» (Matteo, XVI, 18). Con ciò, si è sostenuto, non è stata solo concessa a Pietro l'autorità sui seguaci di Gesù, ma anche ai suoi successori l'autorità su tutti i cristiani. Secondo questa

interpretazione Pietro si è recato a Roma, là ha guidato i cristiani ed è divenuto martire (circa nel 65 dopo Cristo), trasmettendo la sua autorità ai suoi successori, divenuti poi vescovi di Roma. Nella *Bibbia* Pietro è di fatto importante tra i primi cristiani per un certo periodo, ma negli *Atti degli apostoli* perde nei confronti cruciali con Paolo, ritorna a Gerusalemme e scompare. La storia del suo viaggio a Roma è stata aggiunta verso la fine del secondo secolo negli apocrifi *Atti di Pietro*, che non hanno alcuna autorità biblica.

Infine, tutte e tre le religioni hanno composto dichiarazioni di fede brevi e comprensibili. Per gli ebrei c'è la Shemà: «Ascolta, o Israele, il Signore è Dio, il Signore è uno». Per i musulmani c'è la Shahada: «Non c'è altro Dio che Allah, e Maometto è il suo profeta». Per i cristiani c'è una serie di credo. Tra quelli sopravvissuti, il primo è quello adottato dal Concilio di Nicea nel 325, ed è quindi noto come credo niceno (nonostante sia stato rivisto al Concilio di Calcedonia nel 451). Il credo più usato nella chiesa d'Occidente fu attribuito agli apostoli nel primo secolo e introdotto a Roma nel quinto secolo, divenendo così noto come il credo degli apostoli. Il più completo di tutti era il credo di Atanasio, che esponeva la dottrina del principale teologo del quarto secolo, adottata in Occidente nel sesto secolo.

I movimenti posteriori di riforma cristiana (le varie sette che nacquero e sopravvissero) produssero nuove formulazioni di particolari dottrine. La dottrina luterana dei protestanti tedeschi si espresse nella confessione augustana del 1530 (che subì una revisione nel 1552). La dottrina calvinista dei riformati svizzeri di lingua francese si incarnò nella confessione di Ginevra del 1537 e in quella dei loro confratelli francesi (gli ugonotti) nella confessione gallicana del 1559 (rivista nel 1571). La dottrina anglicana della chiesa d'Inghilterra si espresse, dopo la rottura con Roma all'epoca dei sovrani Tudor, in una serie di dichiarazioni congiunte della chiesa e della corona, dai

dieci articoli del 1536 ai sei articoli del 1539, ai trentanove articoli del 1563-1571. La dottrina congregazionalista degli indipendenti inglesi fu inserita nella confessione di Londra del 1658. La dottrina calvinista dei presbiteriani inglesi prese corpo nella confessione di Westminster, adottata dagli inglesi nel 1645 e dagli scozzesi nel 1647. La dottrina dei battisti inglesi si espresse in confessioni del 1646 e del 1677. La dottrina quacchera della Società degli Amici fu riassunta nei *Chief Principles* stesi da Robert Barclay nel 1678.

Nella Controriforma (la reazione ufficiale dei cattolici romani alla Riforma protestante) le dottrine tradizionali della chiesa d'Occidente vennero confermate nella professione di fede del Concilio di Trento del 1564 (leggermente rivista nel 1877, a seguito del Concilio Vaticano). Tre secoli dopo, l'analoga reazione dei cattolici romani di fronte all'avanzata dello scetticismo ha portato a una dichiarazione di fede negativa, con l'indicazione delle dottrine cui non bisogna credere: il *Sillabo degli errori* pubblicato da Pio IX nel 1864.

Ma anche con tutti questi credo, ci sono bisogni ulteriori, e questi vengono soddisfatti dai vari catechismi che istruiscono i fedeli sulla loro fede. I più noti nel mondo di lingua inglese sono il catechismo anglicano (compreso nel *Book of Common Prayer*) e il *Longer* e lo *Shorter Catechism* dei presbiteriani. La versione più recente del catechismo dei cattolici romani, appena ripubblicata, comprende parecchie centinaia di pagine.

Tutti questi scritti hanno concesso differente autorità alle diverse religioni. Tutte dipendono dalle scritture originali e naturalmente queste dipendono in primo luogo dalle persone dei loro autori e in secondo dalle persone che le hanno autorizzate e che continuano ad autorizzarle. Persino nelle religioni dove l'autorità ultima non risiede nelle scritture, ma nella tradizione o nella posizione (come l'induismo e il buddhismo), riemergono lo stesso argomento circolare e le stesse domande: chi concede

autorità alle autorità e qual è il fondamento fondamentale? In ogni caso la linea del ragionamento è circolare: il fondamentalismo rischia di farsi inghiottire nei suoi fondamenti.

Le ideologie moderne

L'elaborata struttura del fondamentalismo religioso mostra ovvi paralleli all'esterno della religione. Anche le ideologie politiche e sociali si fondano su principi di base, che potrebbero essi stessi fondarsi su autorità scritte e che all'occasione potrebbero produrre contrasti seri. Tutti i movimenti tendono a dividersi per dissensi sui mezzi da usare. In ogni momento storico si possono trovare moderati e radicali: nella storia inglese, per esempio, i presbiteriani e gli indipendenti durante la Rivoluzione inglese, i cartisti che insistevano sulla forza morale e quelli che insistevano sulla forza fisica, i suffragisti e le suffragette, la campagna per il disarmo nucleare e il Comitato dei cento, e così via. Ma i movimenti tendono anche a dividersi su dissensi a proposito dei fini da raggiungere. Nella storia si possono anche trovare pragmatici e dogmatici, possibilisti e impossibilisti, realisti e fondamentalisti.

Intorno a noi ci sono molti esempi interessanti. I verdi, che sono stati attivi in politica sin dagli anni Settanta, nel decennio successivo si sono divisi in fazioni chiamate di fatto realisti e fondamentalisti. I movimenti per l'eguaglianza tra i sessi, per l'eguaglianza delle preferenze sessuali, per i diritti degli animali, per i diritti dei disabili, stanno ricalcando lo stesso modello.

Ma il fondamentalismo non religioso è nel complesso prevalente. In Inghilterra, per esempio, il conservatorismo deriva dalla politica dei tory, basata sulla devozione alla chiesa di stato (di tendenza cattolica) e alla monarchia di stato (di tendenza giacobita), che si è espressa in vari scritti, da Robert Filmer e Jonathan Swift a Edmund Burke e Benjamin Disraeli, e che si è trasformata in devozione per il sistema economico e sociale vigente (qua-

lunque esso sia), sino agli anni Settanta. Il liberalismo deriva dalla politica dei whig, basata sul compromesso costituzionale della cosiddetta Gloriosa Rivoluzione del 1688; si è espresso in vari scritti, da John Locke e Charles de Montesquieu a Thomas Paine e John Stuart Mill e si è diffuso più tardi in America con la *Dichiarazione d'Indipendenza* del 1776 e la Costituzione del 1789 (con i suoi emendamenti). È tornato infine in Europa durante la Rivoluzione francese, con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e poi del 1793, con i principi di libertà, eguaglianza e fraternità. È stato esteso all'altra metà dell'umanità da Olimpe de Gouges nella *Dichiarazione dei diritti delle donne e delle cittadine* del 1791. Il liberalismo si è diffuso in tutto il mondo attraverso congressi internazionali (L'Aja, Ginevra e così via) e organizzazioni (la Lega delle nazioni dopo la prima guerra mondiale e le Nazioni Unite dopo la seconda guerra mondiale) ed è stato espresso in maniera definitiva nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948.

Anche i socialisti hanno i loro fondamenti, molto mutevoli (come quelli delle diverse confessioni cristiane), espressi in scritti di individui, risoluzioni di congressi e costituzioni di partiti. Il marxismo ha invero una storia scritturale e dottrinale stupefacentemente affine a quella del cristianesimo, ma molto più breve: i vangeli dei fondatori, le lettere dei missionari, le apocalissi dei dirigenti, i congressi e le costituzioni, e poi le sette e le purghe, gli scismi e le eresie, le crociate e le inquisizioni, i processi esemplari e gli auto da fé. A volte agli scritti di Karl Marx e Friedrich Engels, Nikolaj Lenin e Iosif Stalin, Lev Trozskij e Mao Dzedong, è stato quasi concesso uno *status* biblico o talmudico: le folle che sventolano il libretto rosso di Mao assomigliano molto a quelle che sventolano il *Corano*.

I socialisti moderati non sono mai stati così fondamentalisti, ma hanno avuto le risoluzioni della prima e della

seconda Internazionale e le costituzioni e le risoluzioni dei partiti nazionali. Il Labour Party ha la costituzione del 1918 con la sua clausola numero quattro, il famoso fondamento che è spesso citato in principio, ma mai applicato in pratica (nessun governo laburista ha seriamente proposto di stabilire la proprietà comune e la gestione popolare di alcunché, senza parlare dei mezzi di produzione, distribuzione e scambio), e ha le risoluzioni dei suoi congressi annuali, che sono altrettanto coerentemente ignorate (non deve quindi meravigliare se oggi la chiesa d'Inghilterra in preghiera sembra il partito laburista e non quello conservatore).

Ci sono stranezze individuali. Il partito socialista di Gran Bretagna ha mantenuto immutati i suoi obiettivi per novant'anni, presentando un aspetto speculare a quello dei protestanti fondamentalisti, ed è il solo partito politico a richiedere l'ateismo come condizione per l'ammissione. Il gruppo Solidarity, che è stato attivo dagli anni Sessanta agli anni Ottanta, ha inconsapevolmente riflesso i cattolici romani producendo sia una dichiarazione di fede positiva sia una negativa: «Come la vediamo e come non la vediamo».

Gli anarchici hanno fondamenti dello stesso genere: gli scritti dei padri, e poi, per i collettivisti e i comunisti, le risoluzioni dei congressi internazionali fondativi, da Saint Imier nel 1872 ad Amsterdam nel 1907, e qualche altro successivo. Ma gli anarchici (ancor più che altri socialisti) non sanno molto della loro storia, non leggono molto i loro autori e non si occupano più di tanto dei loro cosiddetti leader. Le divisioni tra gli anarchici sono avvenute tra differenti tendenze (gli individualisti e i comunisti), oppure tra differenti metodi (violenza e non violenza). Gli anarchici fondamentalisti, che prendono seriamente l'anarchismo e intendono ciò che dicono, non hanno altra scelta se non soffrire i dardi e le frecce dell'autorità oltraggiosa oppure prendere le armi e divenire emarginati o fuorilegge.

Tutte le ideologie di sinistra condividono tuttavia una forma di fondamentalismo completamente differente e più dominante, basata non sull'autorità positiva di un qualche scritto o di un qualche capo o di un qualche partito, ma su una serie di principi negativi quasi istintivi: il rifiuto di cose come la ricchezza, l'ambizione, il successo, la responsabilità, la tradizione, la famiglia, il romanticismo, la bellezza, la tolleranza, lo humour, la gentilezza, il tempo libero, il piacere e la sincerità. Tale fondamentalismo è più familiare tra le molte varietà del marxismo, ma in due secoli è stato presente anche in altri movimenti di sinistra, e non è sconosciuto tra gli anarchici.

Anche le ideologie che si oppongono con maggior forza al fondamentalismo, sia a quello teorico sia a quello pratico, hanno i loro distinti fondamenti e le loro definite tendenze fondamentaliste. In teoria la scienza può rifiutare i fondamenti, ma in pratica gli scienziati dipendono da alcuni assunti senza i quali non potrebbero lavorare: l'insistenza sul naturalismo e il rifiuto del sovrannaturale, l'uniformità della natura e la ripetibilità degli esperimenti, la possibilità o di verificare o di falsificare le ipotesi, e così via. Lo scetticismo tradizionale è basato sull'assunto che di tutto si possa dubitare, eccetto che di quest'ultima asserzione. Lo scetticismo moderno è basato sul presupposto che nessun evento sia paranormale. L'agnosticismo, che rifiuta gli assunti dogmatici, è basato sull'idea dogmatica che alle cosiddette domande ultime, l'esistenza di dio, l'origine e il fato dell'universo, l'origine e il significato della vita, il libero arbitrio, la vita dopo la morte, non si possa rispondere. Il razionalismo è basato sull'assunto che tutto debba esser soggetto alla ragione: secondo i razionalisti puri, tutto eccetto questo assunto; secondo i razionalisti critici, tutto questo assunto compreso. L'ateismo è basato sul presupposto che non esistano esseri divini o sovrumani. Il secolarismo è basato sull'assunto che questo sia l'unico mondo e questa l'unica vita. L'eticismo (la dottrina del movimento etico di un secolo

fa) si basava sull'idea che il bene avesse esistenza oggettiva. L'umanesimo è basato sul presupposto che tutti gli esseri umani siano fini in se stessi. In ogni caso, qualunque sia la teoria, in pratica l'ideologia non potrebbe funzionare senza i suoi fondamenti e non è possibile offrire prova alcuna che convinca i rispettivi fondamentalisti del loro errore.

Ma, ancora, un fondamentalismo di questo genere non è necessariamente una cosa negativa. Per quanto sia lunga la leva con cui muoviamo il mondo, abbiamo bisogno di un fulcro solido. Dobbiamo posarci su qualcosa, si tratti solo della fede nella nostra stessa esistenza, dell'affidabilità delle nostre osservazioni e della validità del nostro ragionamento: le cose su cui si basano i nostri fondamenti. Piuttosto che rifiutare il fondamentalismo, dovremo tentare di comprenderlo, non solo negli altri, ma in noi stessi.

traduzione di **Pietro Adamo**





Colin Ward / Il pericolo integralista ●



Per molti versi il fondamentalismo religioso sembra costituire uno dei pericoli maggiori per la società secolarizzata e i valori laici emersi dal crogiuolo dell'illuminismo. Non di rado le iniziative dei leader di questi movimenti mettono in discussione alcune conquiste basilari della civiltà occidentale, quali la libertà d'espressione, la tolleranza e il rispetto dell'autonomia individuale. Colin Ward, uno degli esponenti di spicco dell'anarchismo britannico (è stato redattore di Freedom, Anarchy e altre pubblicazioni libertarie) e autore di molti libri, tra cui La pratica della libertà (1996) e Dopo l'automobile (1992), ha affrontato l'argomento in una conferenza tenuta nell'ottobre 1994 di fronte alla Anarchist Society. Questo articolo è stato pubblicato sulla rivista inglese The Raven, numero 27.

La dichiarazione più caratteristica dell'anarchismo classico in materia di religione si trova in *Dio e lo stato*, la più diffusa opera dell'anarchico russo Michail Bakunin. Si tratta di un frammento scritto nel 1871, dove l'autore deplorava il fatto che la fede in dio fosse ancora viva tra il popolo, e specialmente «nelle zone rurali, dove è più diffusa che tra il proletariato delle città» [1].

Egli pensava che questa fede nella religione fosse sin troppo naturale, dal momento che tutti i governi traevano

vantaggio dall'ignoranza del popolo (una delle condizioni essenziali del loro stesso potere) mentre il popolo stesso, schiacciato dal lavoro, privato di tempo libero e di relazioni intellettuali, cercava una via d'uscita. Bakunin sostenne che vi erano tre metodi per sfuggire alle miserie della vita, due illusori e uno reale. I primi due erano la bottiglia e la chiesa, «depravazione del corpo e depravazione della mente; il terzo è la rivoluzione sociale».

Quest'ultima, dichiarò Bakunin, «sarà ben più potente di tutta la propaganda teologica dei liberi pensatori che mira a distruggere sino agli ultimi resti le credenze religiose e i costumi dissoluti del popolo, credenze e costumi connessi in un modo molto più stretto di quanto non si pensi». Bakunin analizzò poi le potenti classi dominanti della società, le quali, troppo esperte nelle cose del mondo per abbracciare esse stesse la fede, «devono almeno far mostra di credere», perché la semplice fede del popolo è un elemento utile per tenerlo in soggezione.

In questa peculiare esposizione delle sue idee, Bakunin passò infine a quei propagandisti della religione i quali, ieri come oggi, quando li si contesta su una qualche particolare assurdità dei loro dogmi su miracoli, immacolate concezioni o resurrezioni, spiegano altezzosamente che questi devono essere compresi come bellissimi miti piuttosto che come verità letterali, e che siamo più noi da compiangere per le nostre prosaiche domande che loro per aver diffuso mitologie spacciandole per verità.

Le opinioni di Bakunin erano più o meno le stesse di quelle del suo avversario Karl Marx, uno dei cui aforismi più noti è la descrizione della religione come oppio dei popoli. Non casualmente, gli storici delle idee sono abituati ad accomunare liberalismo, socialismo, comunismo e anarchismo, mettendo in evidenza la loro comune origine nel periodo illuminista e considerandoli frutti dell'età della ragione e del fermento di idee e dello spirito di ricerca che si sono sviluppati tra la rivoluzione inglese degli anni Quaranta del Seicento e le rivoluzioni francese e

americana degli anni Settanta e Ottanta del Settecento.

Per quel che riguarda in particolare l'Inghilterra, uno dei risultati dell'illuminismo, lento e contrastato, è stata la tolleranza religiosa. Noi tendiamo a dimenticare che l'Inghilterra aveva una chiesa di stato, fondata da Enrico VIII a causa di un contrasto con il papa su uno dei suoi tanti divorzi. La tolleranza rivendica i suoi martiri, come ci rammenta la lunga storia della repressione dei dissidenti e l'ininterrotta lotta per la libertà religiosa. Le interdizioni legali nei confronti degli ebrei praticanti sono state abolite solo nel 1858, mentre è stato necessario aspettare sino al 1871 perché fossero ammessi alle università di Oxford e Cambridge coloro che non potevano sottoscrivere i trentanove articoli della chiesa d'Inghilterra. La chiesa di stato può essersi ormai ridotta a una barzelletta per noi, ma ci ricorda comunque un fatto politico e sociale importante. Uno dei risultati dell'illuminismo fu che gli autori delle costituzioni di molti grandi stati cercarono di imparare dalle lezioni della storia e dagli orrori delle guerre di religione, insistendo sulla separazione assoluta tra le pratiche religiose e la vita pubblica. La religione doveva divenire un affare privato.

Altrettanto si può dire sia per i padri fondatori degli Stati Uniti d'America, i cui antenati erano fuggiti dalle persecuzioni religiose d'Europa, sia per la repubblica francese e, di conseguenza, per quei paesi che si sono liberati dell'imperialismo francese, con immense perdite di vite. E altrettanto si può dire per molte nuove repubbliche che sono state fondate in modo analogo, ovvero come risultato del collasso dell'imperialismo del ventesimo secolo. Alcuni esempi chiave: l'India, la Turchia, l'Egitto, l'Algeria e Israele.

In questo momento lo stato secolare è minacciato in tutto il mondo. Per esempio, i regimi politici laici di Turchia, Egitto, Israele e Algeria sono messi in discussione da movimenti religiosi militanti, mentre abbiamo una crescente minaccia fondamentalista per la costituzione

laica degli Stati Uniti. Questo non era stato previsto né da Bakunin né da Marx, né da nessun altro pensatore politico dell'Ottocento, da John Stuart Mill ad Alexis de Tocqueville.

E neppure da me, ma io non ho una disposizione mentale speculativa e non mi metto mai a riflettere sui grandi problemi filosofici che preoccupano tanto altri, come la natura e lo scopo dell'esistenza umana. Io mi interesso delle questioni che ci legano gli uni agli altri, come il bisogno di alloggi e di cibo e la produzione di beni e servizi, piuttosto che di quelle che ci separano, come il nazionalismo, il tribalismo e la religione, che mi sembrano dipendere da casualità geografiche e scelte estetiche. Non c'è scopo a discutere dei relativi meriti di Wolfgang Amadeus Mozart, del rock o del flamenco: analogamente, non ci si guadagna niente a discutere sulla grande varietà delle religioni. È più sensato sottolineare, con l'intento di progredire nell'arte della convivenza, il principio che molti di loro condividono e che hanno in comune con noi gente non religiosa. Si tratta del principio di reciprocità, ovvero «fai come vorresti ti fosse fatto», descritto da Pëtr Kropotkin come mutuo appoggio.

Morte al blasfemo

A me non è mai sembrato importante impegnarsi in attività antireligiose, quelle stesse che Bakunin aveva accantonato come «propaganda teologica dei liberi pensatori»; mi è sempre sembrato inutile esporre solenni argomentazioni contro l'esistenza di dio. Ho dato per scontato che la crescente secolarizzazione della vita, che in Europa si è riflessa per lo meno nelle sempre minori presenze nei luoghi di culto, avrebbe fatto della religione una questione di cui non avremmo dovuto preoccuparci. «Vivi e lascia vivere» è il mio motto: non mi sognerei mai di rompere le scatole a persone che non mi rompono le scatole.

Io vivo in un paese che non è uno stato laico, che ha realmente sia una chiesa di stato, frequentata da una pic-

cola minoranza della popolazione, sia una legge sulla blasfemia. Tutti pensavano che questa legge fosse lettera morta, ma pochi anni fa, nel corso di un processo intentato da un privato a Mary Whitehouse della rivista *Gay News*, al suo direttore e ai suoi distributori, per la pubblicazione di un poema di James Kirkup, essa è stata invece nuovamente tirata in ballo. La scoperta che abbiamo ancora una tale legge ha condotto alla richiesta che, per una questione di pura giustizia, essa dovesse essere estesa sino a proteggere altre fedi religiose, oltre al cristianesimo e alla chiesa d'Inghilterra.

Questa pretesa di una nuova legge non discriminatoria sulla blasfemia non è stata sostenuta soltanto dai rappresentanti della chiesa di stato, ma anche da quelli dei cattolici, degli ebrei e dei musulmani, e potrebbe entrare in vigore, anche solo per mancanza di opposizione politica. È toccato a Nicolas Walter ricordarci, nel suo libro *Blasphemy, Ancient and Modern*, che una tale legge «discriminerebbe ancora tra la religione e altre forme di credenze» e che «aumenterebbe drammaticamente il potere dei fanatici, sia nell'imporre le loro opinioni alla maggioranza, sia nell'ottenere che le loro opinioni siano protette dalle critiche» [11].

Parecchi anarchici possono pensare che il Criminal Justice Bill dell'attuale governo, che sta per diventare legge, produrrà un'immediata diminuzione delle libertà civili. Si tratta di un calcolato tentativo di criminalizzare un'ampia fascia di dissidenti: zingari tradizionali, nomadi, occupanti abusivi di terre, ogni tipo di dimostranti e di gente che protesta. Un corpo legislativo capace di approvare una minaccia tanto spaventosa per ogni genere di opposizione non parlamentare non esiterà a tutelare le maggiori confessioni religiose dalle critiche.

Ciò che rende disastrosa questa prospettiva è che nel nostro mondo diretto dai media, dove il valore della novità della notizia ha rimpiazzato i valori umani, i media sono sempre dominati dall'esposizione di opinioni

estreme. Delle idee di quei milioni di nostri concittadini che si sentirebbero insultati da una propaganda antireligiosa, ma che si sono adattati alla società laica, non sentiamo mai parlare. Questa gente osserva le antiche credenze in modo simbolico, per rispetto agli antenati, in occasione di nascite, matrimoni, decessi e festività, apparendo quindi nelle statistiche come credenti. Ma non fanno notizia e quindi, come risultato dell'azione dei media, si dà per scontato che il portavoce per la maggioranza non cattolica dell'Irlanda del Nord sia il reverendo Ian Paisley, o che il portavoce della maggioranza in Israele, uno stato-nazione fondato da socialisti atei, fosse il defunto rabbino Meir Kahana di New York, o che il portavoce del mondo musulmano fosse il defunto ayatollah Khomeini, oppure, per restare in argomento, che il mondo cattolico condivida le opinioni dell'attuale papa. L'esperienza quotidiana mostra che non è così.

Questo inatteso e sgradito cambiamento nell'atmosfera religiosa è noto come fondamentalismo e si è sviluppato negli Stati Uniti dopo la prima guerra mondiale, in una tendenza del revival cristiano che insisteva sulla fede nella verità letterale di tutto ciò è contenuto nella *Bibbia*. L'uso del termine si è diffuso come descrizione di certi elementi in alcune religioni (l'ebraismo, l'Islam, l'induismo e lo scintoismo) che agli occhi di noi profani presentano caratteristiche simili. Esse non sono una minaccia solo per il concetto, maturato a caro prezzo, dello stato laico, che gli anarchici potrebbero non considerare importante, ma anche per le libertà (anch'esse conquistate a caro prezzo) di ogni cittadino. In un suo recente intervento su *Freedom* Nicolas Walter ci ha spinto a prendere sul serio questa minaccia, sottolineando che i cristiani fondamentalisti stanno cercando di sopprimere lo studio dell'evoluzione e le pratiche dell'aborto e della contraccezione in Occidente e nel terzo mondo. Gli ebrei fondamentalisti stanno cercando di anettere a Israele l'intera Palestina e di imporre la halachah, la legge tradizionale del giuda-

smo. I musulmani fondamentalisti stanno cercando di erigere regimi religiosi in tutti i paesi in cui sono presenti loro fedeli (Gran Bretagna compresa) e di imporre la sharia, la legge tradizionale dell'Islam. E i fondamentalisti di ogni fede stanno usando in tutto il mondo l'assassinio e il terrore per sopprimere la libertà di discutere questi argomenti [12].

Questa è un'enorme tragedia sia per quella maggioranza di cittadini di ogni paese che si occupa semplicemente delle faccende più ordinarie (vivere, dar da mangiare alla famiglia e godersi gli usuali piaceri della vita) sia per chi aspira al miglioramento delle condizioni di vita attraverso l'azione comunitaria e la giustizia sociale. Con l'intervento governativo non si è mai riusciti a sopprimere la religione. In Unione Sovietica si è assistito a settant'anni di ostilità statale, a volte violenta, a volte benevola, nei confronti dell'attività religiosa. Quando il regime è crollato, si è assistito a un enorme revival della fede ortodossa, mentre si è sviluppata un'ampia riserva di caccia per l'evangelismo protestante americano. Uno storico ha suggerito che nell'Asia centrale sovietica «le élite locali attaccate ai costumi islamici, riconoscendo una certa affinità tra i valori dell'Islam e quelli del socialismo, hanno barato con assiduità sulle loro attività antireligiose, esattamente come hanno fatto con le cifre della loro produzione di cotone. I raduni degli anziani che leggevano il *Corano* venivano descritti ai fanatici dell'Associazione per l'ateismo scientifico come raduni dei veterani della grande guerra patriottica» [7]. In Turchia Kemal Ataturk, che condivideva le opinioni di Bakunin sulla religione, diede inizio a una politica dittatoriale che noi potremmo definire di «deislamizzazione». Ai suoi successori odierni viene impedito di presentare una facciata democratica proprio dalla minaccia del ritorno della religione. Passando a un fenomeno cronologicamente più vicino, all'Iran di quello spietato impostore dell'occidentalismo, lo Scià, è subentrato un regime che nessuno era riuscito a prevedere.

L'Egitto e l'Algeria sono lacerati da élite rivali che appartengono allo stato laico o a quello religioso. Negli Stati Uniti la lobby politica più potente è la Christian Coalition, che vanta una crescente influenza nel partito repubblicano. Ha negato ogni responsabilità per l'omicidio dell'ultimo medico che ha osato praticare un aborto nel sud del paese.

È tragico e inaspettato per noi (gli anarchici), che avevamo creduto che le guerre di religione appartenessero al passato, doverci confrontare, tra tutte le questioni possibili, proprio con quelle che riguardano il riconoscimento della differenza, poiché abbiamo sempre puntato a valorizzare gli elementi d'unione, non quelli di divisione. Il mio atteggiamento è simile a quello assunto novant'anni fa del propagandista anarchico Rudolf Rocker nella comunità ebraica di Whitechapel. Alcuni suoi alleati secolaristi avevano scelto la propaganda del gesto provocatorio, all'esterno della sinagoga di Brick Lane, ogni sabato mattina. A Rocker fu chiesta la sua opinione ed egli rispose dicendo che il luogo per i credenti era l'edificio del culto, e quello per i non credenti era il raduno radicale [2]. L'aneddoto ha le sue risonanze. Infatti lo stesso edificio, che ha visto molte fedi andare e venire (una chiesa ugonotta, un luogo di culto dei dissidenti protestanti, una sinagoga ebraica), oggi è una moschea. E oggi i disturbatori dei fedeli che escono dall'edificio non sono i laici del Bangladesh, ma i razzisti inglesi, minacciosi, intenzionati a seminare il terrore e a provocare disordini. La scena è cambiata.

È cambiata anche per me. Nelle rare occasioni in cui ho riflettuto su questo argomento, mi sono trovato d'accordo con le opinioni espresse, per esempio, sul Bjp indiano, che è riuscito a diffondere una violenza comunitaria in parti del Punjab dove in precedenza le comunità erano vissute insieme pacificamente: il nome della malattia non è fondamentalismo, ma nazionalismo etnico. Questa opinione si adatta ad altre parti del mondo, per esempio all'Irlanda del Nord. E in questi casi (così come in molte

parti del mondo islamico) possiamo anche dare la colpa alle infinite degradazioni e umiliazioni inflitte alla cultura locale dall'imperialismo occidentale. Edward Said, per esempio, ha scritto:

il timore e il terrore provocato dall'escalation delle immagini del «terrorismo» e del «fondamentalismo» rafforza la subordinazione dell'individuo alle norme dominanti del momento. Questo è vero sia per le nuove società post-coloniali sia per l'Occidente in generale, e per gli Stati Uniti in particolare. E così opporsi all'anormalità e all'estremismo incastonati nel terrorismo e nel fondamentalismo significa anche sostenere la moderazione, la razionalità e la centralità esecutiva di un *ethos* occidentale (o invece locale e patriottico) definito in modo vago. L'ironia sta nel fatto che questa dinamica, lungi dal concedere all'*ethos* d'Occidente quella fiducia e quella sicura «normalità» generalmente associata al privilegio e alla rettitudine, ci inculca una rabbia virtuosa e una posizione di difesa in cui gli «altri» sono considerati nemici pronti a distruggere la nostra civiltà e il nostro stile di vita [9].

A mio parere la non facile prosa di Said espone una grande verità. Per secoli i paesi del Vicino e del Medio Oriente sono stati assoggettati a diversi imperialismi, la loro cultura è stata ridicolizzata e trattata con condiscendenza, i loro confini sono stati addirittura ridisegnati dagli uomini politici e dagli affaristi europei. Oggi il loro valore è dato dalle loro risorse di petrolio o dalla loro posizione come potenziali mercati, mentre vengono sommersi da armi prodotte durante la guerra fredda. La laica religione d'Occidente del grande consumo è stata prontamente adottata dai governanti dei paesi orientali, ma ai loro sudditi poveri non può offrire altro che speranze frustrate.

Nonostante sia la versione islamica del fondamentalismo a fare notizia, in Occidente ne sono presenti altre con retroterra completamente differenti. La miglior fonte

d'informazione per il lettore comune (gli studiosi hanno invece a disposizione un'industria accademica chiamata Fundamentalism Project, con una serie di libri pubblicata dalla University of Chicago Press) è un libro del francese Gilles Kepel, appropriatamente intitolato *The Revenge of God* [3].

Kepel ha studiato il fenomeno dal punto di vista delle tre maggiori religioni abramaitiche: il giudaismo, il cristianesimo e l'Islam, anche se gli sarebbe stato possibile allargare il suo studio non solo ad altre religioni antiche, ma anche a varie fedi nuove. Io lo avrei esteso sino alla tendenza mondiale verso il mercatismo (che abbraccia lo stesso periodo), ovvero il culto del mercato (del quale il thatcherismo inglese degli anni Ottanta è solo uno dei riflessi) che pervade ogni aspetto delle nostre vite. Persino i più distratti tra noi dovrebbero aver notato che ora, come per magia, anche il nostro linguaggio è cambiato: una volta chi usava i trasporti pubblici era un «passaggero», oggi è un «cliente»; la «sanità pubblica» di una volta è ora un «prodotto». Qui c'è una teologia all'opera e la sua accettazione universale fa parte della nostra ricerca sul fondamentalismo.

Le intenzioni di Kepel sono comunque differenti. Il suo scopo è convincerci che la scena è cambiata dall'epoca in cui vecchi razionalisti anarchici come me si sono formati una loro visione del mondo. Egli sostiene che «gli anni Settanta sono stati un decennio di importanza cardinale per le relazioni tra religione e politica, mutate in modi inattesi nell'ultimo quarto del ventesimo secolo» e che intorno al 1975 l'intero processo di secolarizzazione si è invertito a causa della «formazione di un nuovo approccio religioso, che non mira più all'adattamento ai valori laici, ma al recupero finale di un fondamento sacro per l'organizzazione della società: cambiandola, se necessario». Questi movimenti, spiega, erano nati in precedenza, ma sino a quel momento nessuno tra essi aveva attratto il grande pubblico. Non avevano ancora conquistato le

masse; in un momento di diffuso ottimismo sociale, i loro ideali e i loro slogan sembravano superati o retrogradi. Il periodo successivo alla seconda guerra mondiale era infatti stato l'epoca del trionfo delle utopie terrene: nell'Europa che era emersa dall'incubo della guerra e della distruzione e aveva scoperto l'orrore dello sterminio degli ebrei tutte le energie venivano rivolte alla costruzione di nuove società che avrebbero esorcizzato i morbosi fantasmi del passato. L'edificazione del socialismo a est e l'avvento della società consumista a ovest hanno lasciato poco spazio all'espressione di ideologie che cercavano di basare sulla religione le linee direttrici dell'ordine sociale. I migliorati livelli di vita prodotti dai grandi successi tecnologici hanno promosso l'acritica fede nel progresso, tanto che la stessa «progressività» è divenuta un criterio di valore.

E, per ricordarci che non possiamo spiegare il rigetto dei valori laici attribuendolo semplicisticamente ai traumi del mondo post-coloniale, Kepel richiama la nostra attenzione sulla realtà politica americana. «Potremmo non esserci dimenticati del fervente battista Jimmy Carter, che nel 1976 è stato eletto presidente degli Stati Uniti e che ha purificato l'esecutivo americano dal peccato del Watergate in nome delle sue convinzioni morali e religiose. Nel 1980 il suo avversario, Ronald Reagan, è stato eletto soprattutto perché ha ottenuto i voti di molti elettori evangelici e fondamentalisti che hanno seguito i consigli di enti politico-religiosi come la Moral Majority. Creato nel 1979, questo movimento ha puntato a fare dell'America ... una nuova Gerusalemme! Anche qui i movimenti religiosi degli anni Settanta hanno influenzato tutti i livelli della società; non si sono limitati agli stati meridionali rurali e conservatori, ma hanno trovato adepti sia nelle minoranze nere e ispaniche sia nei Wasp (protestanti bianchi di matrice britannica), sviluppando, grazie alla loro eccezionale padronanza della televisione e delle più sofisticate forme di comunicazione, un'enorme

rete finanziaria e di predicatori. Sotto Carter, e soprattutto sotto Reagan, alcuni di loro hanno avuto facile accesso alla Casa Bianca e ai più importanti circoli politici, promuovendo così la loro visione di una società fondata sull'osservanza dei valori cristiani, dalle preghiere scolastiche alla proibizione dell'aborto».

Il libro di Kepel è del 1991; negli Stati Uniti di oggi l'organizzazione nota come Christian Coalition è giunta a dominare il partito repubblicano. Nell'estate del 1994 tutti i senatori repubblicani hanno sottoscritto una lettera indirizzata al presidente, in cui gli si chiede di «ritrattare» il suo attacco alla destra religiosa, definita «bigotta» [10]. Clinton sa che anche il suo partito dipende dal voto cristiano organizzato e dovrà impiegare tutta l'abilità dei suoi consiglieri per comprendere come meglio aderire alle sue richieste. Il punto da notare è che chiunque voglia proteggere lo stato laico dai propagandisti religiosi è un bigotto, mentre quelli che voi o io considereremmo bigotti rivendicano la protezione dello stato mentre tentano di imporre le loro idee a tutto il resto della popolazione. Lo stato laico del consumismo, della religione, della crescita economica e del libero scambio verrà sempre a patti con i fondamentalisti di altre religioni se questi forniranno mercati per equipaggiamenti militari: in un modo o nell'altro, questo genere di fondamentalismo economico non viene considerato un'ideologia irrazionale, ma una legge di natura.

Nella discussione sulle ideologie solitamente classificate come religioni, gli anarchici, con la loro onnicomprensiva critica dell'autorità, sia quella dello stato, sia quella del capitalismo, sono stati superati dalla rinascita della fede religiosa. Poiché sappiamo che la propaganda antireligiosa tradizionale non riesce a mutare la mente della gente e poiché sappiamo che i tentativi di sopprimere con la forza questo tipo di credenze le incoraggiano semplicemente a risollevarsi la testa nel momento in cui si allenta la pressione, noi (o piuttosto i nostri successori del prossi-

mo secolo) dobbiamo esplorare altre strade, e su queste abbiamo poche idee.

Una è l'ostinata difesa delle libertà civili e della libertà di espressione. I sostenitori di Amnesty International e i lettori della rivista *Index on Censorship* sanno che ogni giorno, in tutto il mondo, queste libertà chiedono nuovi martiri, non solo tra quelli abbastanza audaci da alzarsi e parlare ma anche tra quelli sorpresi nel fuoco incrociato. Di fatto, e ovviamente, anche i lettori dei quotidiani sono a conoscenza di questi eventi. Ma dal momento che i media hanno bisogno ogni giorno di un nuovo orrore da raccontare, la nostra stessa familiarità con i disastri del nazionalismo religioso o etnico o del tribalismo tende a oscurare il fatto che molte persone hanno enormi interessi acquisiti semplicemente nel tenere in funzione la società, e che non condividono gli interessi omicidi degli zeloti. Dietro alle scioccanti immagini proposte dalla televisione ci sono gli impiegati municipali che si occupano dei servizi pubblici ordinari, della fornitura di acqua ed elettricità, del corpo dei pompieri, delle ambulanze e degli ospedali, e che ripuliscono il casino che si lasciano dietro gli ideologi e i fanatici. Evidentemente non sono ancora a conoscenza della «buona novella» della religione del mercato dell'illuminato Occidente: tutto ciò è semplice merce.

Ciò mi suggerisce un altro approccio nei confronti del revival religioso: lo definirò approccio di compromesso. Senza dubbio voi, come me, avrete incontrato fedeli di una religione o l'altra con cui condividete almeno una cosa, vale a dire il disgusto per il mondo della pubblicità e delle relazioni pubbliche che ci circonda e che si occupa soltanto di irretirci, per convincerci a consumare di più. Potrebbe anche darsi che il rifiuto del modo in cui i consumatori delle nazioni ricche stanno sperperando le risorse mondiali, un argomento che lega noi anarchici al movimento dei verdi, leghi analogamente gente come noi a uno degli elementi presenti nei vari movimenti religiosi. Non è una questione di antimaterialismo puritano. Tutti

noi vogliamo una società in cui la gente sia vestita, nutrita e alloggiata in modo adeguato; per esempio, in passato molti di noi non avevano la minima intenzione di mettersi a discutere di dissidi teorici con i membri del movimento latino-americano noto come teologia della liberazione o con altri fedeli che sono stati costretti ad affrontare questioni trascurate dai loro governanti.

Lasciate che faccia un esempio tratto dalla mia esperienza personale. Nonostante non sia interessato a dio, sono interessato al problema degli alloggi; quindi mi viene spesso chiesto di presentare ciò che a me sembra il punto di vista anarchico in conferenze dove chi abita in modo soddisfacente discute i problemi di chi abita in modo insoddisfacente. In una di queste occasioni ho trovato un alleato in una donna con una vasta esperienza nell'alloggiamento autogestito dei poveri. Indossava lo hijab, il velo, e più tardi ho saputo che per questo motivo le è stato impedito di insegnare sul problema degli alloggi all'università di Ankara. Naturalmente vi sono paesi vicini in cui le sarebbe permesso di insegnare solo se indossasse il velo.

Prime vittime: le donne

Questo incontro mi ha suggerito un'ulteriore riflessione. Forse la più efficace reazione alle minacce che il fondamentalismo implica per la libertà di noi tutti sarà il movimento delle donne. Le donne sono certamente le sue prime vittime. In Algeria sono state uccise per la strada due studentesse che non indossavano il velo, mentre nel marzo del 1994 sono state uccise altre due ragazze fuori dalla loro scuola, stavolta velate. Aicha Lemsine offre il suo commento sulla rivista *Index on Censorship*: «È stata la prima volta che sono state uccise ragazze con il velo.

Improvvisamente non sono solo scrittrici e giornaliste (ovvero donne moderne) a divenire un bersaglio: essere una donna ora è sufficiente. Prese tra i fondamentalisti democratici e i fondamentalisti religiosi, le donne algeri-

ne, indipendentemente dall'età, sono diventate uno scudo umano, l'animale portato al macello, destinato da alcuni pazzi alla soluzione finale».

È evidente che nella «cintura della Bibbia» degli Stati Uniti devono esserci molte donne che non vedono l'ora di svignarsela. E lo stesso vale per le nuove famiglie ebrae iper-ortodosse di quello stesso paese, dell'Inghilterra o di Israele. Una delle ragioni del rinnovato grande interesse per Emma Goldman e le sue opinioni è che ella rappresenta l'emancipazione della donna dalla cultura dello shtetl, che teologi maschi hanno cercato di riprodurre a New York, Londra e Gerusalemme. Le implicazioni di questo problema e dei suoi equivalenti in altre tradizioni religiose, l'induismo e l'Islam, sono descritte in un affascinante libro sulle donne e il fondamentalismo in Inghilterra, intitolato *Refusing Holy Orders* [8].

Un altro aspetto dello stesso tema viene proposto dalla studiosa marocchina Fatima Mernissi, nella prefazione che le è stato chiesto di scrivere alla traduzione inglese del suo libro *Women and Islam*. Così conclude: «Quando ho finito di scrivere questo libro ho capito una cosa: se i diritti della donna sono un problema per qualche musulmano moderno, non è a causa del Corano o del profeta, o della tradizione islamica, ma perché questi diritti contrastano con gli interessi di un'élite maschile. Questa fazione elitaria sta cercando di convincerci che la loro visione della cultura e della società, mediocre, egocentrica e altamente soggettiva, ha una base sacra» [4].

Saprete che per aver espresso opinioni analoghe Taslima Nasreen, medico, scrittrice del Bangladesh e autrice di *Shame*, un romanzo sulla persecuzione della minoranza hindu in quel luogo, è stata costretta a fuggire dal suo paese e a rifugiarsi in Svezia. È stata riportata una sua dichiarazione: «È mia opinione che, se le nostre donne devono diventare libere, la politica non possa essere fondata sulla religione». Il 4 giugno 1994 il governo del Bangladesh ha emesso un mandato d'arresto in base

all'articolo 295a del codice penale; la clausola legale rilevante fa riferimento ad azioni dolose e deliberate miranti a offendere i sentimenti religiosi». È ironico che la legge in base alla quale Nasreen è stata messa in stato d'accusa era in origine una legge britannica imposta in epoca coloniale per prevenire i dissidi interreligiosi [5]. È evidente che le è stato concesso di lasciare il paese alla chetichella per evitare un confronto tra il governo laico e la lobby fondamentalista. Diversamente da Mernissi, che scrive dall'interno della tradizione islamica, Nasreen ha dichiarato:

di sognare un mondo senza religione. La religione genera il fondamentalismo automaticamente, così come il seme genera l'albero. Possiamo abbattere l'albero, ma se il seme rimane ne genererà un altro. Se il seme rimane, non possiamo sradicare il fondamentalismo [6].

Queste due donne coraggiose hanno opinioni completamente diverse sul fondamentalismo. Credo che la testimonianza della storia del ventesimo secolo sia che gli impulsi religiosi non possono essere sradicati. Si può usare il potere dello stato per reprimerli, ma essi continueranno a riemergere. Nel prossimo secolo sarà una dura battaglia semplicemente continuare a considerarli questioni private e impedire, con l'aiuto della maggioranza laica della società, agli zeloti di imporre le loro preferenze e i loro pregiudizi al resto di noi, distruggendo nel contempo le libertà civili.

traduzione di **Pietro Adamo**

Riferimenti bibliografici

1. Michail BAKUNIN, *Dio e lo stato*, Edizioni RL, Pistoia, 1974.
2. W.J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Duckworth, Londra, 1975.
3. Gilles KEPEL, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge, 1994.
4. Fatima MERNISSI, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.
5. Taslima NASREEN, *The case for secularism and free speech*, New Humanist, agosto 1994.
6. Taslima NASREEN, *Intervista*, in *Index on Censorship*, settembre-ottobre 1994.
7. Malise RUTHVEN, *Phantoms of Ideology*, in *Times Literary Supplement*, 19 agosto 1994.
8. Gita SAHGAL, Nira YUVAL-DAVIS, *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Virago, Londra, 1992.
9. Edward W. SAID, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Londra, 1993.
10. C. Vann WOODWARD, *What the South Can Teach Us*, *Times Literary Supplement*, 23 settembre 1994.
11. Nicolas WALTER, *Blasphemy, Ancient and Modern*, Rationalist Press Association, Londra, 1990.
12. Nicolas WALTER, *Lettera a Freedom*, in *Freedom*, 17 settembre 1994.



Insieme alla destra cristiana degli Stati Uniti, l'estremismo islamico è forse la più nota manifestazione contemporanea del fondamentalismo religioso. Tuttavia, dietro le usuali generalizzazioni della stampa e degli altri media, si nasconde una complessa realtà sociologica e culturale e una altrettanto intricata rete di rapporti internazionali. Oliver Roy, studioso del mondo islamico, redattore della rivista Esprit e autore di La fin de l'Islam politique (1993), propone un'attenta riflessione sulla situazione dell'Islam, illustrandone aspetti sui quali raramente si soffermano i mezzi d'informazione (il testo è tratto da Esprit, numero 163).

Il fallimento dell'islamismo rivoluzionario ha profondamente modificato le forme politiche del fondamentalismo musulmano, così come i suoi obiettivi strategici. Il tema populista del «ritorno all'Islam» mobilita ancora le masse, ma assume oggi una nuova forma conservatrice, polimorfa, dalla vocazione più socio-educativa che politica, pur giocando la carta dell'integrazione politica. Questo tema opera in profondità sulla società prima ancora di rimettere in causa lo stato, forse allontanandosi ancor più dai valori occidentali di quanto non avesse fatto l'islamismo politico, affascinato dalla modernità. Anche se i neofondamentalisti (espressione che rinvia a nuovi

protagonisti) sono spesso vecchi militanti islamici, diventati più conservatori e più religiosi, non c'è soluzione di continuità tra il movimento islamico e questo movimento neofondamentalista sul piano delle rivendicazioni, delle origini sociologiche e delle etichette politiche.

I movimenti islamici sono dunque mutati profondamente nel corso degli anni Ottanta: il modello politico rivoluzionario basato sul modello iraniano, che mira alla presa dello stato con l'azione violenta, fa posto a una strategia di reislamizzazione dal basso dell'insieme della società, nei costumi, nella cultura e nei comportamenti.

Questo movimento esige dallo stato, senza contestarne necessariamente la forma attuale, che prenda precauzioni valide o che imponga il modo di vita islamico. La violenza qui è puntuale e locale e gioca più sulla pressione esercitata su altri musulmani che sull'appello alla lotta rivoluzionaria, lasciando quest'ultima agli estremisti che rappresentano una minoranza.

Tuttavia questa mutazione non è un semplice ritorno al fondamentalismo tradizionale religioso, poiché mette in scena militanti che restano lontani, per origine e formazione, dal clero tradizionale, e che sono più vicini degli islamici, dei Fratelli musulmani sunniti o degli *ezbollah* al modello iraniano, anche se sono più numerosi, meno politicizzati e meglio integrati.

Questo mutamento richiede risposte differenti dai diversi stati in discussione, che vanno generalmente nel senso della concessione di privilegi, nella speranza di recuperare un movimento i cui obiettivi sono più limitati di quelli dell'islamismo rivoluzionario, con un'apertura prudente del gioco politico ai partiti islamici, in particolare per mezzo di elezioni, che in Algeria, Tunisia, Giordania ed Egitto raramente sono state libere.

L'unione sacra degli stati conservatori contro la minaccia fondamentalista non c'è più.

Ma, soprattutto, questo mutamento corrisponde anche a un cambiamento nel ruolo dei paesi musulmani: oggi

l'Arabia Saudita ha ritrovato il posto privilegiato che aveva relativamente perduto nel decennio scorso a vantaggio dei militanti iraniani e libanesi. Inoltre, questo mutamento comporta anche la soluzione di una contraddizione che il modello islamico iraniano era incapace di risolvere: quella dell'islamismo minoritario, e specificamente degli immigrati in paesi cristiani.

Il modello iraniano non ha avuto un considerevole impatto sugli immigrati, a parte la recrudescenza di alcuni esaltati che sono stati paragonati per la loro struttura e il loro sradicamento ai membri dell'Action directe. Quel modello, ponendo in primo piano nelle sue rivendicazioni la rivoluzione islamica, presuppone l'esistenza di una società a maggioranza musulmana, mentre il neofondamentalismo, che lavora sulla vita quotidiana e le relazioni sociali elementari, può perfettamente adattarsi a uno stato non musulmano, cioè, come nel caso del chador, può indirizzare allo stato (culturalmente) cristiano e (politicamente) laico la stessa richiesta che rivolge allo stato egiziano o algerino: il riconoscimento e la tutela legale degli spazi islamici.

Il fallimento del modello rivoluzionario è in primo luogo il fallimento della rivoluzione iraniana, ed è simboleggiato da due date: settembre 1980 e giugno 1989. La guerra con l'Irak ha definitivamente identificato la rivoluzione iraniana con gli sciiti e il nazionalismo iraniano, ma le masse arabe si sono rivoltate contro questo modello. L'esportazione della rivoluzione s'è limitata, in maniera parziale, ai ghetti sciiti del Libano e dell'Afghanistan. D'altra parte, pur conducendo una lotta contro gli estremisti islamici, i paesi arabi conservatori hanno accettato la reislamizzazione e si sono sforzati di manipolare i gruppi di fondamentalisti sunniti non rivoluzionari, ovvero i Fratelli musulmani, per obiettivi di politica estera.

La morte di Khomeini nel giugno 1989 ha lasciato ciò che rimaneva del movimento rivoluzionario privo di un capo carismatico. L'affossamento dell'Iran nella crisi eco-

nomica e le lotte per la sopravvivenza hanno tolto ogni prestigio alla sola rivoluzione islamica che era riuscita a prendere il potere. Tra le masse sciite in Iran, così come negli altri paesi a forte prevalenza sciita, la dinamica rivoluzionaria si è esaurita. In Iran la popolazione depolitizzata e apatica non partecipa più ai grandi movimenti di folla che avevano reso popolare la rivoluzione islamica. All'estero l'Iran non è riuscito a conservare la direzione del movimento sciita nel suo insieme, che si è diviso ed è spesso sconvolto da lotte fratricide. La scomparsa del prestigio iraniano appare nettamente nel movimento *azéri*, il cui punto di riferimento è la Turchia laica e nazionalista. In Irak, Saddam Hussein ha distrutto il movimento sciita contestatore, che a ogni modo non era riuscito a diffondersi nelle campagne. In Afghanistan i partiti sciiti, benché la loro base sia Teheran, sono apertamente stanchi della tutela iraniana e cercano un compromesso politico. Solo in Libano sopravvivono reti di militanti sciiti, ma si stanno trasformando in milizie comunitarie, cioè in reti di mercenari. Nelle comunità sciite è evidente un movimento generale di deideologizzazione, malgrado l'attaccamento ai riferimenti di legittimità (il martirio di Hussein, la figura di Khomeini).

Islam populista e messianico

Tuttavia i problemi che hanno dato vita all'Islam rivoluzionario permangono nel mondo musulmano. I problemi sociali si aggravano: la crescita demografica e l'esodo rurale continuano a gonfiare la popolazione delle immense metropoli in cui lo stato è incapace di assicurare il funzionamento dei servizi pubblici, cioè il semplice inurbamento. Nel contempo lo sviluppo della scolarizzazione, combinato con la restrizione dei bilanci e dunque con la diminuzione relativa degli impieghi offerti dallo stato, ha comportato la crescita di una vasta sacca di intellettuali declassati e proletari. Non solo questi ultimi non hanno raggiunto risultati pari alle loro aspettative, ma le loro

condizioni di vita nelle università si aggravano e ciò li rende disponibili prima come militanti e poi come quadri per ogni avventura contestataria.

Di fronte a una modernizzazione che si sviluppa sulla sola base dei criteri occidentali (tecnologia, consumi, media) e da cui non è esclusa la stessa struttura giuridica statale (a scapito della democrazia), e al fallimento delle ideologie universaliste (marxismo, socialismo arabo, solidarietà terzomondista), si estende una crisi di identità che spinge a cercare nuovi valori nel passato mitico dei primordi dell'Islam. Tra questi ambienti in ebollizione nei paesi musulmani e gli immigrati in Francia le analogie sono evidenti: abitano i quartieri più disastrati, conoscono una crisi di identità e i giovani devono confrontarsi con l'assenza di prospettive sociali.

L'Islam rimane dunque il più forte dei valori legittimati e la più potente delle forze di mobilitazione; tuttavia, contrariamente ai movimenti degli anni Settanta e dell'inizio degli anni Ottanta, i suoi adepti non denunciano a priori i governi del luogo come empì e incapaci di promuovere l'islamismo, ma domandano invece di poter promuovere essi stessi l'islamismo per mezzo di un'adeguata legislazione, attuata dalla forza pubblica. L'obiettivo non è la conquista dello stato, ma il cambiamento della società e dunque della sua forma politica, con la riforma dei costumi e il ritorno alla pratica religiosa individuale, scelta o imposta. Lo stato è un mezzo, non un fine. Il contrasto è forte: per esempio fra l'Iran islamico, in cui non si vede praticamente nessuno recitare le preghiere per strada, e i nuovi quartieri islamici di repubbliche laiche (Tunisia, Turchia), in cui alcune vie sono praticamente bloccate alle vetture dalla folla di uomini in preghiera.

Militanti neofondamentalisti

I militanti sono generalmente degli intellettuali declassati, che avevano intrapreso studi scientifici, e autodidatti in materia di religione e di pensiero politico.

Non si trovano quasi mai dei veri *mullah*. Ma lo sviluppo di «centri di formazione islamica» che fabbricano «predicatori», nel quadro di movimenti come il *Tabligh*, mette sul mercato militanti meglio formati, che conoscono molto bene la tecnica *da 'await*, cioè la predicazione militante, l'arma più efficace per la diffusione del movimento.

La predicazione mira a ottenere dagli individui il ritorno alla pratica islamica nella vita quotidiana (preghiere, digiuni, ma anche la consumazione esclusivamente di cibi *hallal* e il velo per le donne), e il tutto si accompagna a una socializzazione dal basso: spazi di incontro, club, prestiti di libri, corsi per bambini, ma anche cooperative, allestimento di trasporti comuni alternativi (non misti), e così via. Nel contempo questa nuova predicazione è diretta contro l'islam popolare, quello dei *marabutti*, della musica, ma anche del misticismo e del sincretismo, dunque della tolleranza. I nuovi militanti predicano il formalismo e lo scritturalismo e lottano anche contro l'Islam dei filosofi. Anche se non tutti *wahhabiti*, è proprio la scuola di Ibn Taymia, la più formalista delle scuole di giurisprudenza e teologia musulmana, che concede loro favori. Infatti c'è un ritorno al fondamentalismo tradizionale amputato dell'apporto rivoluzionario e terzomondista che è stato proprio della rivoluzione islamica. Per i neofondamentalisti la riforma della società passa per la riforma dei costumi grazie all'attuazione della *Shariat* e non tramite il cambiamento delle forme di potere. Ecco perché la creazione di spazi islamizzati come preambolo all'azione dello stato non è solamente tattica, ma corrisponde alla visione dei neofondamentalisti: non serve a nulla violare le leggi se i musulmani non tornano individualmente alla pratica del «vero Islam».

I soli elementi moderni che permangono sono una dottrina sociale (fondata sull'aiuto reciproco) e una volontà d'integrare la tecnologia. Il rifiuto di una grande strategia politica spiega la struttura poliforme dell'espressione pubblica del neofondamentalismo. Si forma dapprima un

certo numero di associazioni private, a vocazione internazionale, che predicano e non fanno politica, la più celebre delle quali è *Jama'at ul Tabligh*, che ha il suo centro in India e il cui ramo francese è l'associazione *Fede e Pratica*. Queste associazioni, spesso originarie di paesi non arabi (sub-continente indiano, Sudan), ricevono ormai finanziamenti sauditi.

La seconda espressione è quella dei partiti politici costituiti su basi nazionali, sprovvisti di ogni struttura tipo Comintern, ma spesso finanziati anche da fondi sauditi. Questi partiti sono stati generalmente fondati da vecchi militanti islamici, che hanno rinunciato all'azione violenta e auspicano una conquista pacifica del potere, conquista che giudicano ormai possibile (ogni analogia con movimenti rivoluzionari europei è pertinente). Si possono citare il Fronte islamico (Fis) in Algeria, il *Nahada* in Tunisia, le organizzazioni della crescita dei Fratelli musulmani in Egitto e in Giordania.

In Afghanistan, per esempio, si constata un'influenza crescente dei fondamentalisti conservatori, finanziati da ambienti sauditi e *wahhabiti*, nell'insieme dei partiti della resistenza, a eccezione dei gruppi più moderati. I militanti sono in genere dei rifugiati in Pakistan, con incarichi in scuole religiose o centri di formazione islamica patrocinati dai sauditi, e che talvolta fanno corsi di preparazione in Arabia Saudita. Essi sostituiscono a poco a poco la generazione dei militanti storici presenti sul territorio dall'inizio della guerra: detengono le leve di controllo nel governo afgano e nell'insieme dei partiti e conducono una lotta sempre più aperta contro gli occidentali e gli intellettuali afgani occidentalizzati.

Spazi islamizzati

L'obiettivo è organizzare spazi islamizzati nella società, retti da principi che si vorrebbero vedere applicati a tutto l'insieme della società, cioè il rispetto di un codice di comportamento personale, non l'attuazione di una

contro-società politica. Questa contro-società non fornisce, come nelle zone liberate dai guerriglieri marxisti, l'immagine di un contro-stato, ma piuttosto la realizzazione di un «uomo (o donna) nuovo», di un *born-again muslim*. La seconda tappa consiste nel cercare di ottenere dallo stato il riconoscimento di questi spazi, e la terza nell'estensione dei principi sui quali essi si fondano all'insieme della società. Per questo, una volta selezionato un terreno favorevole, si impongono misure parziali attraverso la pressione locale, poi si negozia con lo stato il riconoscimento e la generalizzazione del fatto compiuto. In questi spazi le donne sono spinte a portare il velo, l'alcol è bandito, la promiscuità è condannata e ci si sforza di promuovere la moralizzazione della società (molto vicino in ciò ai fondamentalisti cristiani) lottando contro la pornografia, il gioco, i locali pubblici, talvolta la musica, la droga e la delinquenza. Un altro punto fondamentale del programma di lotta è l'esigenza di adattare la vita quotidiana alla pratica dell'Islam (tempo libero per le preghiere, cibi *halla*, orari speciali per il ramadan).

Infine, uno dei temi prioritari è l'adattamento del sistema scolastico all'Islam (proibizione delle materie empie, non-promiscuità, arabizzazione). Insomma, si tratta di realizzare una microsocietà autenticamente musulmana in una società che non lo è più o non lo è ancora. Questi metodi sono adattabili, in differente misura, alle società europee dove i musulmani vivono in minoranze più o meno ghettizzate. Il «metodo Creil» è infatti un buon esempio del metodo dei militanti neofondamentalisti: creare dapprima un fatto compiuto (far portare il chador alle giovani musulmane); poi operare sulle comunità a partire dagli elementi più deboli, facendo appello a valori non sempre solo islamici (la paura dell'opinione altrui, il ricorso all'onore) e utilizzando la comunità come mezzo di pressione verso i suoi stessi membri; infine cercare di ottenere dallo stato una tutela giuridica di questo spazio islamico. Ecco perché ai neofondamentalisti piace molto il

gioco delle istituzioni (costituzione di associazioni, processi, riferimenti ai diritti dell'uomo).

Le tecniche sono quelle della predicazione porta a porta e negli spazi liberi da altri culti. Si gioca sul senso di colpa del musulmano che ha cessato di praticare, sull'immagine della dignità in un universo degradato, sull'anti-occidentalismo. Nei paesi musulmani si cerca di pareggiare l'insufficienza dello stato installando reti di aiuto reciproco (servizi di autobus non promiscui per studenti, prestiti per le dispense universitarie). Conseguenza del metodo è che i risultati sono molto contrastati. Infatti, sono state create sacche fondamentaliste soprattutto in relazione agli ambienti sociali, alle regioni e non agli stati. Laddove il contesto sociale e la tradizione sono favorevoli ai neofondamentalisti, essi impongono le loro rivendicazioni senza che lo stato abbia potuto dire la sua. I bastioni sono talvolta regionali ma generalmente il terreno più favorevole al neofondamentalismo è rappresentato dai quartieri popolari delle grandi metropoli.

Gli stati musulmani non hanno un progetto sociale da poter opporre ai fondamentalisti; paradossalmente sono i paesi europei che possono proporre ai loro musulmani altri modelli. Peggio, non si vede come i problemi sociali ed economici che si pongono oggi nei paesi musulmani possano essere risolti a breve termine. Gli stati tentano di disarmare i fondamentalisti con risposte simboliche colpo su colpo, ma anche con un tentativo di integrazione politica (con la chiara eccezione delle due dittature laiche, la Siria e l'Irak), accompagnate talvolta da una repressione molto puntuale delle manifestazioni più violente. A partire dal 1980, gli stati, che fin qui legiferavano senza tenere veramente conto della Shariat, hanno cominciato a richiamarsi apertamente (1982: codice della famiglia in Algeria; 1985: *Shariat Bill* in Pakistan). Ma non c'è nessun cambiamento politico brutale. Sono gli stessi governi che prima si riferivano al socialismo arabo, al nazionalismo o alla laicità a reclamare oggi la Shariat. La questio-

ne delle istituzioni dell'Islam costituisce raramente l'oggetto di una competizione tra due forze politiche, l'una islamica l'altra laica. In Egitto, Algeria, Marocco e Giordania sono i regimi del luogo che islamizzano i loro discorsi e le loro pratiche. In Pakistan, Bénazir Bhutto ha congelato la legislazione della Shariat, ma si è però ben guardata dall'abolirla e sottolinea al contrario in tutti i suoi discorsi che è il padre Ali Bhutto, e non il generale Zia, ad aver introdotto il concetto di islamizzazione nella costituzione pakistana.

I governi agiscono dunque con il più totale opportunismo. La Turchia è un caso a parte poiché la laicità è nella costituzione, ma, senza dichiararlo, lo stato fa concessioni in contesti locali (il velo autorizzato in alcune università, proibito in altre). Infatti il bilancio è ambiguo: niente prova che le concessioni fatte ai neofondamentalisti abbiano ridotto la loro influenza. Il solo punto positivo risiede nel fatto che, a parte Irak e Siria, le concessioni dello stato in altri paesi musulmani hanno permesso di reintegrare i fondamentalisti nel gioco politico, contribuendo anche ad allontanarli dal modello rivoluzionario. I neofondamentalisti hanno partecipato o stanno per partecipare alle elezioni in Giordania, Egitto, Algeria e Tunisia. Ora, tutte queste elezioni evidenziano una considerevole spinta elettorale in avanti dei neofondamentalisti, che riescono ad attuare le loro strategie di lavoro sociale e di riconquista della società dal basso.

C'è una strategia del neofondamentalismo?

I fondamentalisti hanno relazioni molto strette con alcuni governi (Giordania, Arabia Saudita), che li utilizzano soprattutto nelle relazioni con l'estero. Il caso più clamoroso è quello dell'Arabia Saudita, che finanzia le reti neofondamentaliste in tutto il mondo, con lo scopo dichiarato di controbilanciare l'influenza dell'Iran. Questo sostegno fa il gioco di gruppi estremisti che sono una minaccia oggi più per gli occidentali che per gli ira-

niani. Infatti, la politica saudita ha il difetto di accentuare le tensioni religiose e politiche nei paesi vicini a Riyadh, contribuendo così alla destabilizzazione di questi paesi invece di bloccare l'espansione iraniana sempre più improbabile. Se la strategia dei neofondamentalisti non è rivoluzionaria, si basa comunque sul rifiuto di ogni valore occidentale. Non è questo il caso degli islamici. I modelli politici e costituzionali che operano nella rivoluzione islamica dell'Iran sono moderni se confrontati con regimi come quello dell'Arabia Saudita o anche con il dibattito che agita i neofondamentalisti sulle virtù che deve avere il futuro *emiro* di uno stato islamico.

Contrariamente a ciò che in genere si crede, la Francia è molto più vulnerabile nei confronti del neofondamentalismo conservatore che rispetto all'islamismo rivoluzionario. Infatti la specificità del neofondamentalismo non è compresa fino in fondo dai non musulmani, mentre il discorso neofondamentalista è meglio recepito dagli immigrati operai sunniti che hanno familiarità con il discorso rivoluzionario più intellettuale (e sciita). Inoltre, la strategia degli spazi islamizzati è molto più facile da diffondere nel luogo in cui i musulmani vivono già, come le zone che comprendono ghetti debolmente socializzati.

traduzione di Eugenia Lentini



Cesare Mannucci / I fanatici della chiesa di Roma ●●

Nonostante il linguaggio e gli argomenti del fondamentalismo siano storicamente nati nell'ambito della teologia protestante antiliberale, il pensiero cattolico, nel suo complesso, è stato probabilmente l'espressione più significativa dello spirito assolutista e autoritario che oggi viene per molti versi associato all'integralismo di altre confessioni. Della persistente presenza di questo spirito e delle sue trasformazioni odierne ci parla il sociologo e giornalista Cesare Mannucci, ex vicedirettore di Comunità, che si è occupato a lungo dei rapporti tra la cultura cristiana e la persecuzione antisemita: Antisemitismo e ideologia cristiana sugli ebrei (1982) e L'odio antico (1993).

Mi sono risparmiato la fatica e la pena di trattare dei fondamentalisti o integralisti cattolici italiani con un esame analitico, poniamo, del Pivetti-pensiero o del Buttiglione-pensiero oppure con l'esegesi dei documenti di fondazione di formazioni come Comunione e liberazione o la filiale nostrana dell'Opus Dei. Infatti è mia convinzione che in queste e analoghe espressioni individuali e collettive dell'estremismo cattolico sia basilare, fondamentale, la piena adesione a quella che possiamo considerare la linea costante del vertice della chiesa di Roma. Costante perché non sembra che abbiano prodotto inno-

vazioni strutturali certi aspetti del concilio ecumenico roncalliano degli anni Sessanta, come alcuni propositi del suo promotore e qualche risultato finale (post-roncalliano), primo tra tutti la risicata delimitazione temporale, numerica e politica dell'accusa di deicidio mossa all'intero popolo ebreo di tutte le generazioni (accusa che peraltro non aveva carattere dogmatico, pur essendo stata tramandata con effetti rovinosi dall'antichità ai nostri tempi attraverso la predicazione, l'insegnamento, gli scritti, l'iconografia e molti riti).

Non dò per scontata la conoscenza delle origini del cristianesimo, le quali, insieme alla questione della vera o presunta storicità della figura di Gesù di Nazareth, sono l'oggetto di un dibattito sempre rinnovato, e quindi interminabile. Ma in questa sede non richiamerò l'attenzione su tale tematica. Mi è sufficiente prendere le mosse dal fatto che a partire dal primo secolo dell'era volgare si sia fatta strada lentamente, nell'area geografica in cui s'erano diffuse varie religioni, cosiddette misteriche, fondate tutte sul culto di un dio salvatore morto o risorto, una nuova concezione che si differenziava dalle altre anche perché la figura del redentore non era avvolta nelle nebbie di un passato mitico, ma, così si affermava, coincideva con un personaggio vissuto e ingiustamente messo a morte in Palestina in quello stesso secolo.

I cristiani, ma non soltanto loro, hanno sostenuto e sostengono che la nuova rivelazione ha fatto breccia soprattutto tra i poveri e gli schiavi. Sennonché, alla luce delle ricostruzioni degli storici dell'antichità, la vicenda della crescita ed espansione del cristianesimo appare alquanto diversa. Trattandosi di uno dei principali pilastri dell'edificio ecclesiastico, conviene soffermarsi un po' su alcune caratteristiche sociali della vastissima area dominata dal potere romano.

Nell'area dell'impero la stragrande maggioranza degli abitanti viveva in campagna. I più erano schiavi, pochi i coltivatori liberi. Tutti costoro sono rimasti fedeli per vari

secoli alle divinità e ai riti poi definiti pagani e proibiti. Nelle città grandi e piccole risiedevano le élites, plebei miserabili e, in mezzo, ceti che possiamo definire medi, e che comprendevano gli schiavi incaricati di svolgere mansioni qualificate. Il cristianesimo gentile di Paolo di Tarso e dei suoi continuatori (che va distinto dal giudeo-cristianesimo, scomparso il 70 dopo Cristo) è stato opera di appartenenti ai ceti medi (come conferma anche il greco semicolto delle scritture neotestamentarie) e si è rivolto nella prima fase a uditori della stessa estrazione sociale.

Ben presto le associazioni cristiane, tollerate dal potere al pari di molte altre confraternite religiose, e come queste aperte a donne, schiavi, stranieri, sono diventate chiese bene organizzate. Accanto ai fondatori o ai loro fiduciari c'erano gli ispirati, più sotto i presbiteri (poi preti) e al gradino più basso i diaconi. Tra i presbiteri venivano scelti ispettori o controllori, gli episcopi (poi vescovi). In breve tempo il primato gerarchico è passato ai presbiteri, ma soprattutto agli episcopi. In questi ultimi ha finito per concentrarsi tutto il potere, materiale e non. Sotto la loro direzione si è andata formando la corporazione detta clero.

Con l'affermarsi del principio gerarchico e la crescente burocratizzazione veniva creata anche l'ortodossia, cioè l'obbligo di aderire all'interpretazione del cristianesimo stabilita dai vescovi. L'organizzazione episcopale, che in generale si modellava sull'organizzazione statale romana, ha assunto un carattere sempre più decisamente politico. I vescovi, che in pratica si nominavano tra loro, e derivavano nuovi vescovati dai più antichi, preminenti grazie alla pretesa di avere alle proprie origini una fondazione apostolica diretta, acquistavano una sempre maggiore influenza politica e sociale e accumulavano grandi ricchezze mediante eredità, donazioni, redditi da possedimenti, raccolta di elemosine.

Arnaldo Momigliano ha fatto notare che a mano a mano che si aggravava la crisi delle istituzioni romane

«chi amava il potere scopriva ben presto la possibilità di trovare maggiore potere nella chiesa che nello stato». Infatti la chiesa «attirava gli uomini che in passato sarebbero divenuti eccellenti generali, governatori di province, consiglieri di imperatori». L'organizzazione statale si mostrava sempre più rigida e incapace di successo, mentre la chiesa «rimaneva una forza duttile e agile, pronta a offrire posti a coloro che non potevano venir assorbiti dagli organismi statali». Sicché all'inizio del quarto secolo l'imperatore Costantino è venuto a patti con una chiesa che era il risultato di una lunga e accanita corsa al dominio. Momigliano per primo ha anche messo in evidenza che la prosperità della chiesa è stata al tempo stesso una conseguenza e una causa della decadenza dello stato imperiale. Credo che si possa dire che a un certo punto la chiesa da «stato nello stato» ha potuto trasformarsi in «stato parallelo», il quale peraltro aspirava a raggiungere il ruolo di «superstato».

I vescovi, in gran parte usciti da famiglie ricche, potenti, colte, sono stati perlopiù gli abili elaboratori di quella ideologia che l'antichista Peter Brown ha definito «populismo cristiano». Già nel secondo e terzo secolo gli apologeti avevano sostenuto che individui umili e incolti (apostoli, ispirati, monaci) avevano portato parole semplici, peraltro dotate di autorità divina, alle masse dell'impero. Nel quarto e quinto secolo uomini che erano a un tempo alti dignitari ecclesiastici e scrittori di buona cultura filosofica e letteraria (come Ambrogio, Girolamo, Agostino e i tanti personaggi che in varia misura hanno contribuito a costruire e perfezionare l'ortodossia) riprendevano con efficacia quella tradizione. L'amore per i poveri offriva un'accettabile giustificazione per la crescente ricchezza della chiesa. La cura dei bisognosi era ristretta dapprima a quei membri delle classi inferiori delle collettività che si fossero venuti a trovare in difficoltà a causa di guerre, calamità o disgrazie familiari. Ancora nel quarto secolo il cristianesimo era ben lontano dal costituire un movimen-

to popolare. Rispecchiava la divisione in classi dell'impero, ma neanche nelle grandi città era la religione maggioritaria. Delle vaste masse di indigenti e senz'altro, un tempo destinatarie di distribuzioni di cereali conservati nei granai statali, la chiesa ancora non si occupava.

In una seconda fase, avendo ereditato dallo stato in crisi anche compiti di controllo sociale e mantenimento dell'ordine pubblico, e in armonia con la missione di evangelizzazione universale che aveva assunto, cioè con l'offerta a tutti (tutte le genti dell'impero, tutte le classi sociali, uomini e donne) di entrare nel suo seno, la chiesa ha esteso la sua «benevolenza» anche all'ultimo strato della popolazione. Dopo che il cristianesimo è stato proclamato religione ufficiale dell'impero, l'inclusione, facilitata da vari divieti, conversioni di comodo, conversioni anche forzate, si è ampliata moltissimo.

Tutto l'immenso edificio dottrinale cristiano ha avuto di mira quell'inclusione illimitata. Il meccanismo dell'elaborazione teologica che è stato alla base della formulazione di credi e alla proclamazione di dogmi non può essere descritto qui che in modo sommario. Singoli o gruppi davano proprie interpretazioni di ciò che era stato tramandato, o sollevavano interrogativi. Seguiva di solito una fase più o meno lunga di discussioni nonché scontri a volte anche violenti tra scrittori o maestri o correnti religiose. In una fase successiva si formava una maggioranza, che in sede di concili dei vescovi decideva tassativamente quali fossero le posizioni corrette e quali invece fossero da respingere come eresie e da reprimere anche con la forza. I risultati di queste deliberazioni si sono via via accumulati dando luogo all'ortodossia. Se si analizzano le scelte si può constatare che invariabilmente sono servite, attraverso uno sforzo intellettuale, a consolidare l'autorità e il prestigio della chiesa assicurandole una sempre maggiore capacità di attrarre e conquistare genti e ambienti diversi in un'area geografica sconfinata.

Prendiamo il caso della cosiddetta cristologia. Paolo di

Tarso aveva sostenuto la divinità di Gesù. Sorgeva però il problema di conciliare questa credenza con il monoteismo. Non potendo coesistere due padreterni, la divinità del Cristo paolino doveva essere in qualche modo collegata all'unico dio. Alcune soluzioni (adozionismo, docetismo e così via) hanno contraddistinto gruppi relativamente ristretti, e a un certo punto è rimasta forte sul campo solo la contrapposizione tra ariani e atanasiani. Nel 325, al concilio di Nicea, la posizione ortodossa veniva stabilita con il ricorso al concetto metafisico di *homoousios*, «essere di una stessa sostanza». Ma se il Cristo non era un secondo dio, bensì era della stessa sostanza del padreterno, come riusciva anche ad avere una natura umana? Varie soluzioni venivano proposte da apollinariani, monofisiti, nestoriani. Nel 451, al concilio di Calcedonia, si trovava la risposta diventata ortodossia: nel Cristo erano presenti la natura divina e quella umana, «senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione». Era un artificio dialettico, come quella sottile composizione metafisica (non a caso definita «mistero») che è la trinità, il dogma centrale del cristianesimo? Quello che è certo è che la doppia natura facilitava ai convertiti e ai convertibili l'identificazione con il Cristo-uomo sofferente e insieme l'attesa dal Cristo-dio della grazia, della redenzione, del premio eterno.

Questo mi sembra l'esempio massimo del modo di funzionamento del meccanismo di produzione di dogmi e dottrine fondamentali. Seguendo con assoluta coerenza questa linea la chiesa nel corso dei secoli è diventata una macchina di ineguagliata efficienza per la creazione, conservazione ed espansione di un potere capillare e multiforme: politico, sociale, economico, culturale, pedagogico, psicologico. In altri termini, almeno nelle intenzioni, totalitario. Tutto il genere umano, a partire dai battezzati anche nolenti, è incluso in linea di principio nell'ottica missionaria della chiesa: ogni altra soluzione dei problemi umani, religiosa e non, è definita non valida. Dottrine,

liturgie, festività, iconografia, pompa sono differenti aspetti di un'unica formidabile tecnica del potere. Un potere che anche nelle condizioni apparentemente meno propizie sembra perpetuarsi come fine a se stesso.

Potere illimitato

Con la proclamazione del papato nel secolo undicesimo e lo scisma d'oriente la chiesa cristiana sopra tratteggiata a grandi linee è diventata la chiesa cattolica apostolica romana. Ciò che era fondamentale, anche se applicato con duttilità, è rimasto tale. Anche al trauma della Riforma la chiesa ha trovato la forza di resistere. A partire dal diciassettesimo e diciottesimo secolo grandi mutamenti culturali e avvenimenti politici (anzitutto le rivoluzioni) l'hanno però messa in difficoltà in tutto l'Occidente. E qui, con un gran salto, ritorno all'Italia, anche perché vi hanno avuto luogo novità importanti.

Nel secolo diciannovesimo operano in tutti gli stati italiani movimenti nazionali liberali e democratici che in varia misura si ricollegano alle correnti di pensiero innovative del secolo precedente. Dopo il 1848 cresce, sia pure con grandi differenze di intenti e metodi, la determinazione delle forze che puntano all'unificazione del paese. Lo scontro con il vertice della chiesa è inevitabile. Le tappe dell'annessione al Piemonte dei territori dei vari regni esistenti provocano a Roma costernazione. Nei confronti della chiesa le correnti liberali e democratiche, dopo la proclamazione del regno d'Italia e l'indicazione di Roma come sua futura capitale, finiscono per convergere su alcune questioni concrete: l'abolizione del potere temporale del papato, la libertà di culto, la laicità dello stato e in particolare dell'istruzione pubblica.

Con le leggi Siccardi vengono soppressi i privilegi del clero e il foro ecclesiastico. Si dà inizio all'incameramento dei beni ecclesiastici e alla loro alienazione. La reazione di Roma non si fa attendere. Nel 1864 viene diffusa l'enciclica di Pio IX *Quanta cura*, la quale, con la condanna

assoluta della civiltà moderna, conferma che la linea fondamentale della chiesa rimane quella di sempre. La chiesa, viene ribadito, deve esercitare la guida dei singoli e delle collettività. Si è osato proclamare la libertà di coscienza e di culto, la sovranità della volontà popolare, la laicizzazione della scuola pubblica.

All'enciclica si accompagna una raccolta o *Sillabo* di «errori» nel quale si nega che il pontefice possa riconciliarsi con il progresso, il liberalismo e tutte le altre espressioni della civiltà moderna. Nel 1869 lo stesso Pio IX convoca il concilio Vaticano I, nel quale riesce a fare approvare da una maggioranza ben organizzata di vescovi il dogma dell'infallibilità papale in materia di fede e di morale. Si completa a quel punto il secolare processo di centralizzazione della chiesa. Pontefice e curia romana detengono ora un potere praticamente illimitato di guida di tutto il mondo cattolico.

Negli ultimi decenni del secolo diciannovesimo tra gli intellettuali ecclesiastici e laici anglicani, luterani e calvinisti si erano formati movimenti tendenti a conciliare il cristianesimo con le innovazioni introdotte dalle scienze, dalla filosofia, dalla filologia, dal pensiero sociopolitico moderni. Nel mondo cattolico queste aspirazioni (indicate complessivamente come «modernismo») erano arrivate più tardi: dapprima in Gran Bretagna, Germania, Francia, poi anche in Italia. Nel 1907 Pio X, con l'enciclica *Pascendi*, ribadiva la linea della chiesa condannando con espressioni durissime le velleità degli innovatori. Alla condanna dottrinale seguiva una purga spietata, che con lo spionaggio, le destituzioni, il confinamento, la riduzione all'indigenza dei reprobri, riusciva quasi a cancellare financo il ricordo di quel tentativo. Nei decenni successivi i concordati con Benito Mussolini e Adolf Hitler facevano inoltre intendere con quali forze ideologico-politiche ultrareazionarie e d'ispirazione dichiaratamente antimoderna la chiesa di Roma fosse disposta a venire a patti.

Progetti egemonici

Attualmente, nella cosiddetta civiltà dell'immagine, la chiesa di Roma si comporta come se fosse in buona salute e godesse di un grande prestigio, nonostante certe fronde o ribellioni tentate da alcune frange del clero. Non mancano però indizi che parecchi fedeli tengono in scarsa o nessuna considerazione certi precetti, soprattutto nel campo della morale sessuale, che la chiesa non si stanca di ribadire. In Italia i fondamentalisti, che insieme ai fascisti hanno dato battaglia per suo conto e in suo nome, hanno perso i referendum sul divorzio e sull'aborto. Statistiche di parte cattolica indicano invariabilmente che gli osservanti diminuiscono: a questo punto non più del venticinque per cento della popolazione frequenta con qualche regolarità le chiese.

Pochissimi italiani leggono i documenti dottrinali ecclesiastici o il nuovo catechismo. Soprattutto tra i giovani cresce l'indifferenza per le teorie in genere e per quelle della chiesa in particolare. Ma chi ritenesse che complessivamente la situazione presente mostri una minor presa del clero, dei suoi vertici e dei suoi accoliti sulla società italiana prenderebbe un grosso abbaglio. Poco importa che le dottrine, al di là delle apparenze rimaste sempre le stesse, non abbiano molto peso. L'azione concreta della chiesa continua a investire la quasi totalità degli italiani.

Gli strumenti di inclusione e controllo principali sono, tra i sacramenti, i sei che vengono somministrati a tutti, maschi e femmine. In Italia solo un'esigua minoranza di neonati non riceve il battesimo. Confessione e comunione hanno meno praticanti (ma ovviamente ciò non riguarda la prima comunione nè a breve distanza di tempo, la cre-sima). I matrimoni religiosi sono diminuiti, ma non in certe regioni. Negli ospedali, nei quali quasi sempre operano quotidianamente suore e preti, è facile indurre i ricoverati, e soprattutto i pazienti da operare, a confessarsi e comunicarsi. Sempre negli ospedali l'estrema

unzione per i moribondi è di routine.

Non va dimenticato l'insegnamento religioso nelle scuole, dalle materne alle superiori. Una piccola minoranza di genitori e di studenti degli ultimi anni opta per l'esonero. Le preghiere, almeno nei primi anni, sono abituali. I crocefissi sono arredi immancabili in tutti i gradi dell'insegnamento. Da ultimo va ricordato che la chiesa sovrintende a quasi tutti i funerali e ha un ruolo egemonico nei cimiteri. Anche nelle carceri, e ora nel cosiddetto recupero dei tossicodipendenti, il clero è molto attivo.

Il quadro non sarebbe completo senza almeno un accenno all'atteggiamento verso la chiesa e il mondo cattolico in genere dei settori che si definiscono laici e di quelli che si ricollegano alle correnti maggioritarie della sinistra storica. Non si tratta solo di tatticismo, come nei casi dell'articolo 7 alla costituente, o del «compromesso storico», o di Walter Veltroni che allega a l'*Unità* i quattro vangeli commentati dai vescovi, o l'approvazione del nuovo concordato negoziato da Bettino Craxi. Al tatticismo, dettato da velleità di espansione sempre vanificate da cinquant'anni a questa parte, va aggiunto il fatto che questi settori culturali e politici, nei quali appare evidente una totale amnesia circa la propria origine storica, l'illuminismo, ammettono l'esistenza, la rispettabilità e la positività di «valori cristiani» o «valori cattolici». Tutto ciò contribuisce a rafforzare il prestigio e i progetti egemonici della chiesa di Roma. Sicché questa forse non ha torto a considerarsi tuttora in buona salute.

Bibliografia

Lorenzo BEDESCHI, *Interpretazioni e sviluppo del Modernismo cattolico*, Bompiani, Milano, 1975.

Peter BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza, Bari, 1995.

COMMISSIONE FIDEI DEPOSITUM, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.

Adolf DEISSMAN, *Paul. A Study in Social and Religious History*, trad. inglese, 1911 e 1957.

Moses I. FINLEY, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari, 1974.

Paula FREDRIKSEN, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, Yale University Press, New Haven, 1988.

Edwin HATCH, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, Harper & Brothers, New York, 1957.

Eric J. HOBSBAWM, *Il secolo breve, 1914-1991. L'era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Milano, 1995.

Hans KÜNG, *La chiesa*, Queriniana, Brescia, 1969.

Cesare MANNUCCI, *L'odio antico. L'antisemitismo cristiano e le sue radici*, Mondadori, Milano, 1993.

Francesco MARGIOTTA-BROGLIO, *Stato e confessioni religiose. 2/Teoria e ideologie*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

Piero MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Bompiani, Milano, 1964.

Arnaldo MOMIGLIANO, *Il cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino, 1975.

Pierre VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Editori Riuniti, Roma, 1992.





Paul Feyerabend / 2001: odissea nella scienza

*Non di rado si ritiene che i fondamentalismi religiosi si contrappongano frontalmente all'ethos laico e razionalista emerso nell'età dell'illuminismo. I valori associati alla ricerca scientifica sembrano analogamente sconfessare il fideismo e la mancanza di spirito critico prevalente nei gruppi integralisti. Eppure, non potrebbe darsi che la stessa scienza occidentale, nel suo connubio con lo stato e le istituzioni, si riveli il fondamentalismo culturale e politico più pericoloso e minaccioso? A questa domanda ha risposto Paul K. Feyerabend, epistemologo anarchico e autore di *Contro il Metodo* (1979 e 1994) e *La scienza in una società libera* (1980), in questo suo provocatorio saggio del 1974 (titolo originale: *Philosophy of Science* 2001).*

Uno dei più importanti e meno discussi compiti di una democrazia è quello di proteggere i propri membri dalle ideologie che essa contiene. Tutte le ideologie vanno viste in prospettiva: non bisogna prenderle troppo sul serio. Vanno lette come favole che abbiano molte cose interessanti da dire, e che tuttavia possano anche includere errori rilevanti e menzogne esecrabili. Persino quando si agisce in conformità con un certo punto di vista, si dovrebbe adottare l'atteggiamento di un agente segreto che, per riuscire a farla franca in un paese straniero,

accetta le credenze del luogo e arriva a rispettarle fin nei minimi dettagli, senza però impegnarsi mai sino in fondo. Ciò si applica a tutte le credenze. Si applica alla fede nell'esistenza di un dio dei cristiani, si applica alla fede secondo cui tutti gli uomini sono essenzialmente uguali, e si applica alla scienza.

Ora, non si tratta di un atteggiamento strano e ridicolo? La scienza, senza dubbio, è sempre stata in prima linea nella lotta contro l'autoritarismo e la superstizione. È alla scienza che noi dobbiamo l'incremento della nostra libertà intellettuale nei confronti delle credenze religiose; è alla scienza che dobbiamo l'affrancamento dell'umanità da forme di pensiero rigide e sorpassate. Oggi queste forme di pensiero non sono nient'altro che brutti sogni: e questo lo abbiamo imparato dalla scienza. Scienza e illuminazione intellettuale sono una e una medesima cosa: persino i più radicali critici della società se ne sono convinti.

Pëtr Kropotkin vuole fare a pezzi tutte le istituzioni e le forme di vita tradizionali, ma fa eccezione per la scienza. Henryk Ibsen critica le più riposte ramificazioni dell'ideologia borghese dell'Ottocento, e tuttavia lascia intatta la scienza. Claude Lévi-Strauss ci ha fatto comprendere che il pensiero occidentale non è il picco solitario delle conquiste umane, come si credeva un tempo, eppure esclude la scienza dalla sua relativizzazione delle ideologie. Karl Marx e Friedrich Engels erano convinti che la scienza avrebbe aiutato i lavoratori nella lotta per una liberazione mentale e sociale. Tutte queste persone si sono ingannate? Tutte hanno travisato il ruolo della scienza? Sono state tutte vittime di una chimera? A queste domande la mia risposta è un fermo *sì* e *no*. Vorrei ora spiegare la mia risposta.

La spiegazione si articola in due parti, una più generale e l'altra più specifica.

La spiegazione generale è semplice. Ogni ideologia che scuota il giogo di un sistema globale di pensiero contri-

buisce alla liberazione dell'uomo. Ogni ideologia che induca l'uomo a mettere in discussione credenze ereditate è un aiuto alla sua illuminazione. Una verità che regni senza freni ed equilibri è un tiranno che deve essere rovesciato, e ogni falsità che possa aiutarci a rovesciare quel tiranno deve essere la benvenuta. Ne segue che la scienza del Seicento e del Settecento fu davvero uno strumento di liberazione e di illuminazione. Ma non ne segue che essa debba *restare* tale. Non v'è nulla di intrinseco alla scienza o a qualsiasi altra ideologia che la renda *essenzialmente* liberatrice. Le ideologie possono deteriorarsi e diventare stupide religioni. Si guardi al marxismo. E che la scienza di oggi sia molto diversa dalla scienza del 1650 risulta evidente allo sguardo più superficiale.

Consideriamo, per esempio, il ruolo che oggi la scienza svolge nell'istruzione. «Fatti» scientifici vengono insegnati già molto presto ai bambini, e in modo molto simile a quello in cui solo un secolo fa venivano insegnati «fatti» religiosi. Non si fa nulla per stimolare le capacità critiche dell'allievo, se non *entro* i confini di un particolare approccio intellettuale. Non si tenta affatto di fargli vedere questo stesso approccio in prospettiva. Nelle università la situazione è perfino più grave, poiché qui l'indottrinamento è condotto in modo molto più sistematico. L'atteggiamento critico non è del tutto assente. Per esempio, la società e le sue istituzioni sono criticate molto severamente e spesso in modo alquanto ingiusto, e ciò accade già a livello di scuola elementare.

Lo scienziato e il cardinale

Ma la scienza è esclusa da tali critiche. Nella società il giudizio degli scienziati è accolto con la stessa reverenza con cui era accolto non molto tempo fa il giudizio di vescovi e cardinali. Il movimento che punta verso una demitologizzazione della cristianità, per esempio, è spinto in larga misura dal desiderio di evitare ogni urto fra mondo cristiano e idee scientifiche. Quando si verifica un tale

urto, allora la scienza ha certamente ragione e il cristianesimo ha certamente torto. Così si intende mantenere un margine di sicurezza (vi sono soltanto pochi coraggiosi individui che la pensano diversamente). Se porterete avanti questa indagine vi accorgete che oggi la scienza è diventata non meno oppressiva delle ideologie contro le quali dovette un tempo combattere. Non lasciatevi sviare dal fatto che difficilmente qualcuno potrebbe essere oggi ammazzato per aver aderito a un'eresia scientifica. Tutto ciò non ha nulla a che fare con la scienza, ma dipende dalla qualità complessiva della nostra civiltà. Gli eretici della scienza devono ancora subire le sanzioni *più severe* di cui dispone questa civiltà relativamente tollerante.

Ma questa descrizione non è forse profondamente ingiusta? Non ho presentato la questione in una luce assai distorta, usando una terminologia tendenziosa ed emozionale? Non dobbiamo descrivere la situazione diversamente? Ho detto che la scienza è divenuta *rigida*, che ha cessato di essere uno strumento di *trasformazione* e di *liberazione*, senza però aggiungere che essa ha trovato la *verità*, o gran parte di essa. Se prendiamo in considerazione questo fatto aggiuntivo, allora possiamo comprendere (così viene formulata) che la rigidità della scienza non è dovuta a una premeditazione umana, ma sta nella natura delle cose. Una volta che abbiamo scoperto la verità, quale altra cosa possiamo fare se non seguirla?

Questa replica è tutt'altro che originale. Essa viene usata ogni volta che l'ideologia desidera rafforzare la fede dei suoi seguaci. «Verità» è una parola così piacevolmente familiare. Nessuno negherebbe che sia lodevole dire la verità e sia un male dire bugie. Nessuno lo negherebbe eppure nessuno sa che cosa significhi un tale atteggiamento. E quindi è facile farsi abbindolare, e convertire la fedeltà alla verità di un'ideologia, la quale non è altro che la dogmatica difesa di tale ideologia. E naturalmente *non* è vero che noi *dobbiamo* seguire la verità. La vita umana è guidata da molte idee. La verità è soltanto una di esse.

Libertà e indipendenza mentale sono altre idee di questo tipo. Se la verità, qual è concepita da alcuni ideologi, entra in conflitto con la libertà, abbiamo una scelta: possiamo abbandonare la libertà; ma possiamo anche abbandonare la verità (alternativamente, potremmo adottare una più raffinata idea di verità che non contraddica più la libertà; questa fu la soluzione di Friedrich Hegel). La mia critica della scienza moderna è che essa inibisce la libertà di pensiero. Se il fatto che essa ha scovato la verità e che ora la segue è la ragione di ciò, direi che esistono cose migliori da fare che prima trovare e poi seguire una simile mostruosità.

Sono d'accordo: la scienza ha senz'altro prodotto alcuni individui e alcuni risultati straordinari. Vi sono parti della scienza che sono ricche d'immaginazione quanto una favola e parti che sono libere come il sogno di un poeta. Ma queste sono eccezioni. La maggior parte della scienza si è ormai trasformata in un rigido comitato d'affari che disapprova ogni devianza e cerca di mantenere lo *status quo*. Qui termina la parte generale della mia spiegazione.

Metodo e risultati

Esiste un'argomentazione più specifica per difendere l'eccezionale posizione che la scienza occupa oggi nella società. In breve, l'argomentazione dice (1) che la scienza ha infine trovato il *metodo* corretto per conseguire risultati e (2) che vi sono *risultati* che provano l'eccellenza del metodo. L'argomentazione è erronea, ma la maggior parte dei tentativi volti a dimostrarne l'erroneità conduce in un vicolo cieco. La metodologia è oggi così affollata di ragionamenti vuoti e pedanti che è estremamente difficile percepirla i semplici errori alla base. È come combattere l'idra: si mozza una di quelle spaventose teste, ed ecco che otto formalizzazioni prendono il suo posto. In questa situazione l'unica risposta è la superficialità: quando la raffinatezza perde contenuto, l'unico modo di conservare

il contatto con la realtà è quello di essere rozzi e superficiali. E così intendo essere.

C'è un metodo, dice la parte (1) dell'argomentazione. Che cos'è? Come funziona? Una risposta che non è più popolare come una volta è che la scienza opera collezionando fatti e inferendo da essi delle teorie. La risposta è insoddisfacente poiché le teorie non *seguono* mai dai fatti in senso strettamente logico. Dire che esse possono comunque essere supportate dai fatti presuppone una nozione di sostegno che (a) non presenti questo difetto e (b) sia abbastanza sofisticata da consentirci di dire in quale misura, per esempio, la teoria della relatività è sostenuta dai fatti. Nessuna nozione del genere esiste oggi, né è probabile che la si possa trovare in futuro. Se ne accorsero i convenzionalisti e gli idealisti trascendentali, i quali sottolinearono che le teorie *plasmavano* e *ordinano* i fatti e possono pertanto essere conservate qualsiasi cosa avvenga. Possono essere conservate perché la mente umana esegue, consapevolmente o inconsapevolmente, la sua funzione di ordinamento. Il guaio in queste concezioni è che presuppongono per la mente ciò che vorrebbero spiegare per il mondo, ossia che funzioni in modo regolare. C'è solo una concezione capace di superare tutte queste difficoltà. Essa fu inventata due volte nell'Ottocento: da John Stuart Mill nel suo immortale *Saggio sulla libertà* e da alcuni darwinisti (Ludwig Boltzmann, Herbert Spencer, e così via) che estesero il darwinismo alla battaglia delle idee. Questa concezione prende il toro per le corna: le teorie non possono essere giustificate e la loro eccellenza non può essere dimostrata senza fare riferimento ad altre teorie. Possiamo spiegare il successo di una teoria facendo riferimento a una teoria più ampia (possiamo per esempio spiegare il successo della teoria di Isaac Newton usando la teoria generale della relatività); e possiamo spiegare la nostra preferenza per essa comparandola ad altre teorie. Un tale paragone non stabilisce l'eccellenza intrinseca della teoria da noi

scelta. Di fatto, essa potrebbe essere una teoria pidocchiosa. Potrebbe contenere contraddizioni, essere in conflitto con fatti ben noti, potrebbe essere ingombrante, oscura su punti decisivi, e così via. Ma potrebbe essere comunque migliore di qualsiasi altra teoria disponibile al momento. Potrebbe essere la miglior teoria pidocchiosa che ci sia. Né i criteri di giudizio vengono scelti in modo assoluto. Il nostro livello di complessità si affina e aumenta ogni volta che compiamo una scelta, e ciò vale anche per i nostri criteri. I criteri entrano in competizione fra loro esattamente come le teorie, e noi scegliamo i criteri più appropriati alla situazione storica in cui ha luogo la scelta. Le alternative respinte (teorie, criteri, e così via) non vengono alimentate. Esse svolgono la funzione di correttivi (dopo tutto, potremmo aver fatto la scelta sbagliata) e possono anche spiegare il contenuto delle concezioni che sono state selezionate (noi comprendiamo meglio la relatività quando comprendiamo la struttura delle concezioni rivali: conosciamo appieno il significato della libertà solo quando abbiamo un'idea della vita in uno stato totalitario, dei suoi vantaggi, e ve ne sono molti, come dei suoi svantaggi). La conoscenza così concepita è un *oceano di alternative* incanalate e suddivise per mezzo di un oceano di criteri. Essa costringe la nostra mente a compiere scelte immaginative e così la fa crescere. Rende la nostra mente capace di scegliere, di fantasticare, di criticare.

Oggi questa concezione è spesso connessa al nome di Karl Popper, ma vi sono considerevoli differenze fra Popper e Mill. Per cominciare, Popper sviluppò la sua concezione per risolvere uno specifico problema di epistemologia, «il problema di David Hume». Invece Mill era interessato alle condizioni capaci di promuovere la fioritura umana: la sua epistemologia è il risultato di una certa teoria dell'uomo, e non viceversa. Inoltre Popper, essendo influenzato dal Circolo di Vienna, prima di discutere una teoria ne migliora la forma logica, mentre Mill utilizza ogni teoria nella forma in cui essa si presenta

nella scienza. In terzo luogo, i criteri di Popper eliminano i competitori una volta per tutte: sia le teorie che non sono falsificabili, sia quelle falsificabili e falsificate non hanno alcun posto nella scienza. Infine, i criteri di Popper sono rigidi, mentre quelli di Mill possono mutare con la situazione storica. Naturalmente, i criteri di Popper sono chiari, privi di ambiguità e formulati con precisione laddove quelli di Mill non lo sono. Questo sarebbe un vantaggio se la scienza stessa fosse chiara, priva di ambiguità e formulata con precisione. Fortunatamente non è così.

Per cominciare, nessuna teoria scientifica nuova e rivoluzionaria è mai formulata in modo tale da permetterci di dire in quali circostanze dobbiamo ritenere che sia un pericolo. Esistono versioni falsificabili, ma difficilmente sono in accordo con asserzioni di base accettate: ogni teoria moderatamente interessante è falsificata. Inoltre, le teorie hanno pecche formali, molte di esse contengono contraddizioni, adattamenti e via dicendo. Applicati con decisione, i criteri popperiani eliminerebbero la scienza senza sostituirla con alcunché di comparabile. Sono inutili come aiuto alla scienza.

Nel decennio scorso se ne sono resi conto vari pensatori, fra cui Thomas Kuhn e Imre Lakatos. Le idee di Kuhn sono interessanti ma, purtroppo, eccessivamente vaghe per dare origine a qualcosa che non sia una gran quantità di aria fritta. Se non ci credete, date un'occhiata alla letteratura. Mai prima d'ora la letteratura sulla filosofia della scienza è stata invasa da tanti noiosi e incompetenti. Kuhn incoraggia a parlare con sicurezza del metodo scientifico persone che non hanno un'idea del perché una pietra cada al suolo. Non intendo dire che *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* sia un libro privo di idee. Al contrario, è uno dei più affascinanti e istruttivi libri del Novecento, ma il suo fascino si è poi rivelato una lama a doppio taglio. Né io muovo qualche obiezione contro l'incompetenza per se stessa, ma faccio obiezione quando l'incompetenza è accompagnata da noia e ipocrisia. E

questo è esattamente ciò che accade. Non ci vengono offerte idee sbagliate interessanti, o idee rozze interessanti, ma ci vengono propinate idee noiose, o parole non legate fra loro da alcuna idea. In secondo luogo, ogni volta che si tenta di rendere più precise le idee di Kuhn, ci si accorge che sono false. C'è mai stato un periodo di scienza normale nella storia del pensiero? No, e sfido chiunque a provare il contrario.

Lakatos è molto più raffinato di Kuhn. Anziché teorie egli prende in considerazione programmi di ricerca che sono sequenze di teorie connesse da metodi di modificazione, la cosiddetta euristica. Ogni teoria nella sequenza potrebbe essere piena di errori, zeppa di anomalie, contraddizioni, ambiguità. Quel che conta non è la forma delle singole teorie, ma la tendenza presentata dalla sequenza. Noi giudichiamo gli sviluppi storici, i risultati ottenuti nel corso di un certo periodo di tempo, invece della situazione in un tempo particolare. Storia e metodologia si fondono in una singola impresa. Si dice che un programma di ricerca progredisce se la sequenza delle teorie conduce a nuove predizioni. Si dice che degenera se è ridotto ad assorbire fatti che sono stati scoperti senza il suo aiuto. Un carattere decisivo della metodologia di Lakatos è che tali valutazioni non sono più connesse a regole metodologiche che dicano allo scienziato se conservare o abbandonare il suo programma di ricerca. Gli scienziati possono aderire a un programma degenerante, possono persino riuscire a far sì che il programma si imponga sui programmi rivali, e procedono perciò razionalmente qualsiasi cosa stiano facendo (a condizione che continuino a chiamare degeneranti i programmi degeneranti e progressivi i programmi progressivi). È come se i ladri godessero dell'approvazione generale, e potessero continuare a compiere indisturbati i furti soltanto col dire, se qualcuno li interrogasse, «Oh sì, io sono un ladro».

Lakatos offre *parole* che *suonano* come elementi di una metodologia; egli non offre una metodologia. Non esiste

un metodo scientifico secondo la metodologia più avanzata oggi esistente. Così si conclude la mia risposta alla parte (1) dell'argomentazione specifica.

Secondo la parte (2), la scienza merita una posizione speciale perché ha prodotto *risultati*. Questo è un argomento soltanto se può dare per scontato che nient'altro abbia mai prodotto risultati. Ora, bisogna ammettere che quasi tutti coloro che discutono il problema operano su un presupposto di questo genere. Bisogna anche ammettere che non è facile dimostrare che tale presupposto sia falso. Forme di vita diverse dalla scienza o sono scomparse o sono degenerare in misura tale da rendere impossibile un'equa comparazione. Tuttavia la situazione non è oggi così disperata qual era solo un decennio fa. Siamo venuti a conoscenza di metodi di diagnosi e terapia medica che sono efficaci e che sono però fondati su un'ideologia che è radicalmente diversa dall'ideologia della scienza occidentale (alcuni di questi metodi trattano con successo disturbi circolatori che non sono accessibili a trattamento in base ai metodi «scientifici»). Abbiamo scoperto fenomeni come la telepatia e la telecinesi, i quali vengono distrutti da un approccio rigorosamente scientifico e che potrebbero essere usati per fare ricerca in un modo del tutto nuovo (pensatori del passato come Agrippa di Nettesheim, John Dee e persino Francis Bacon erano consapevoli di questi fenomeni; oggi essi vengono esaminati in numerosi istituti in tutto il mondo, in particolare da gruppi di studio in Unione Sovietica). E poi, non è forse vero che la chiesa salva le anime, mentre la scienza non lo fa? Ovviamente nessuno oggi crede nell'ontologia che è alla base di questo giudizio. Perché? A causa di pressioni ideologiche identiche a quelle che oggi ci fanno ascoltare la scienza a esclusione di ogni altra cosa. È anche vero che fenomeni quali la telecinesi e l'agopuntura potrebbero in fondo essere assorbiti nel corpo della scienza, e potrebbero quindi essere definiti «scientifici». Ma si osservi che ciò accadrebbe solo *dopo* un lungo periodo di resistenza,

durante il quale una scienza che non contenga ancora i fenomeni in questione intende soggiogare le forme di vita che li contengono. E ciò conduce a una ulteriore obiezione contro la parte (2) dell'argomentazione. Il fatto che la scienza possa contare su risultati andrebbe a suo favore solo qualora essa avesse conquistato tali risultati *da sola*, senza un qualsiasi aiuto esterno. Uno sguardo alla storia dimostra che difficilmente accade che la scienza consegua i suoi risultati in questo modo. Quando Niccolò Copernico introdusse una nuova concezione del mondo, non consultò solo i suoi predecessori *scientifici*, ma consultò pure un pitagorico folle come Filolao; ne adottò le idee e le tenne ferme contro tutte le sane regole del metodo scientifico. La meccanica e l'ottica devono molto ad artigiani, la medicina a levatrici e streghe. La decisione degli «scienziati» di ignorare tutti i fenomeni registrati nel *Malleus Maleficarum* e in simili compendi ha prodotto un pervasivo effetto di rallentamento sullo sviluppo di una soddisfacente teoria generale dell'uomo.

Contro il metodo

E ai giorni nostri abbiamo visto come l'interferenza dello stato possa far progredire la scienza: quando i comunisti cinesi non si lasciarono intimidire dal giudizio di «esperti» e fecero rientrare la medicina tradizionale negli ospedali e nelle università, in tutto il mondo si fece un gran chiasso intorno a un imminente crollo della medicina cinese. Accadde invece proprio l'opposto: la scienza cinese progredì, e quella occidentale imparò da essa. Dovunque volgiamo lo sguardo, possiamo osservare che importanti conquiste scientifiche sono dovute a interferenze esterne che riescono a spuntarla contro le più fondamentali, le più «razionali» e le più «scientifiche» regole metodologiche.

La lezione è chiara: non esiste un solo argomento che possa essere usato a sostegno del ruolo eccezionale che la scienza svolge oggi nella società. La scienza ha fatto

molto, ma ciò vale anche per altre ideologie. Spesso la scienza procede in modo sistematico, ma così fanno altre ideologie (per rendersene conto basta consultare i documenti delle numerose discussioni dottrinali che ebbero luogo nella chiesa), e inoltre non esistono regole inviolabili che vengano rispettate in *qualunque* circostanza. Non esiste nessuna «metodologia scientifica» che possa essere utilizzata per separare la scienza da tutto il resto.

La scienza è solo una delle molte ideologie che spingono avanti (o tendono a bloccare) la società e dovrebbe essere trattata come tale (quest'affermazione si applica persino alle sezioni più progressive e più dialettiche della scienza). Quali conseguenze possiamo trarre da questa conclusione?

La conseguenza più importante è che *deve esserci una separazione formale fra stato e scienza*, esattamente come oggi c'è una separazione formale fra stato e chiesa. La scienza può influire sulla società, ma solo nella misura in cui è permesso di influire su di essa a ogni gruppo politico o a ogni altro gruppo di pressione. Gli scienziati possono essere consultati su progetti importanti, ma il giudizio finale deve essere lasciato a gruppi di consulenti democraticamente eletti. Questi gruppi saranno formati principalmente da profani. I profani saranno in grado di pervenire a un giudizio corretto? Senza dubbio, poiché la competenza, la complessità e i successi della scienza vengono assai ingigantiti. Una delle esperienze più gratificanti è quella di vedere come un avvocato, che è un profano, riesca a trovare dei buchi nella testimonianza (la testimonianza altamente tecnica) dell'esperto più agguerrito, e preparare in tal modo la giuria (anch'essa composta da profani) per il verdetto. La scienza non è un libro chiuso che possa essere compreso solo dopo anni di preparazione. È una disciplina intellettuale che può essere esaminata e criticata da chiunque sia interessato e che appare difficile e profonda solo in conseguenza di una sistematica campagna di offuscamento condotta da molti scienziati

(sebbene non da tutti, e non in tutte le scienze; su questo versante le scienze sociali, con la loro brama di rispettabilità, sono molto più colpevoli delle scienze della natura). Gli organi statali non dovrebbero mai esitare nel respingere il giudizio di scienziati quando abbiano una ragione per farlo. Un tale rifiuto e la preparazione che sarà dedicata al caso avranno una funzione educativa per tutti i cittadini, li renderanno più fiduciosi sulle loro capacità di contribuire a ogni aspetto dell'attività governativa, e potrebbero condurre anche a miglioramenti. Considerando il notevole sciovinismo dell' establishment scientifico, possiamo dire: quanti più casi Trofim Denisovic Lysenko, tanto meglio è. Non è l'interferenza dello stato a essere riprovevole nel caso Lysenko, ma l'interferenza *totalitaria* che uccide l'opposizione anziché limitarsi a ignorarne i consigli. Tre evviva ai fondamentalisti della California che sono riusciti per un certo periodo a far rimuovere dai libri di testo una formulazione dogmatica della teoria dell'evoluzione e a farvi includere una formulazione della Genesi (ma so che diventerebbero altrettanto sciovinisti e autoritari degli scienziati di oggi se fosse loro lasciata la possibilità di governare la società da soli; le ideologie sono meravigliose quando sono usate in compagnia di altre ideologie, diventano noiose e dottrinarie non appena i loro meriti conducono alla rimozione delle loro rivali). Il mutamento più importante, in ogni caso, dovrà aver luogo sul terreno dell'istruzione.

Quasi tutti credono che il fine dell'istruzione debba essere quello di introdurre i giovani nella vita, ossia nella società in cui sono nati e nell'universo fisico che circonda la società. Il metodo educativo consiste nell'insegnamento di qualche mito fondamentale. Il mito è disponibile in diverse versioni. Versioni più avanzate possono essere insegnate grazie a riti di iniziazione che le impiantino saldamente nella mente. Conoscendo il mito, l'adulto è in grado di spiegare quasi ogni cosa (o, comunque, sa dove ottenere informazioni più dettagliate). Egli è il padrone

della natura e della società; le comprende entrambe e sa come interagire con esse. E tuttavia *egli non è il padrone del mito che guida la sua comprensione.*

Tale ulteriore padronanza fu perseguita, e in parte conseguita, dai *presocratici*. I presocratici non tentarono soltanto di comprendere il *mondo*. Essi si sforzarono anche di comprendere, e quindi di padroneggiare, *i mezzi per comprendere il mondo*. Anziché accontentarsi di un singolo mito, essi ne svilupparono molti e così diminuirono il potere che una storia ben raccontata ha sulla mente degli uomini. Non possiamo affermare che fosse loro intenzione diminuire tale potere. La loro *intenzione* era identica a quella dei vecchi costruttori di miti che essi rimpiazzarono. Ma il modo in cui essi realizzarono le proprie intenzioni creò un'atmosfera entro cui il potere del mito fu certamente ridotto. I primi pensatori (in Occidente) che operarono consapevolmente (e con una buona dose di spensieratezza) tale riduzione furono i sofisti. I risultati conseguiti da questi pensatori non furono apprezzati, e oggi senza dubbio non sono compresi.

Quando insegnamo un mito, noi desideriamo incrementare la probabilità che venga compreso (insegnare significa eliminare le perplessità), creduto e accettato.

Considerando che il mito dovrebbe servirci da guida per la vita, questa sembra essere la cosa più intelligente che si possa fare. In tal modo viene però accantonato il fatto che le persone hanno sempre cercato di modificare il proprio ambiente, comprese le idee di cui erano in possesso, e che tale mutamento ha talvolta innescato enormi progressi. Dopo tutto, gli ambienti ai quali dobbiamo adattarci includono gli effetti delle nostre azioni e pertanto si trovano in uno stato di continuo mutamento.

L'insegnamento deve allora far sì che anche le nostre idee permangano in tale stato. Ora, un metodo dogmatico non provoca alcun danno quando è controbilanciato da altri miti: anche il più scrupoloso (cioè totalitario) insegnante di una certa versione del cristianesimo non può

impedire ai suoi allievi di entrare in contatto con buddhisti, ebrei e altri personaggi screditati. La situazione è assai diversa nel caso della scienza o del razionalismo, in cui il campo è quasi interamente occupato dai credenti. In questo caso assume un'importanza primaria il compito di *rafforzare le menti dei giovani*, e «rafforzare le menti dei giovani» significa rafforzarle contro ogni facile accettazione di teorie generali. Pertanto, abbiamo bisogno di menti *robuste* che scovino problemi ovunque, che non «comprendano» mai completamente qualcosa, e *non* di menti *maturre* che acquisiscano di buon grado i tumori mentali. Abbiamo bisogno di un'istruzione che trasformi le persone in *Bastiàn contrari*, in sistematici oppositori, che non siano però incapaci di dedicarsi all'elaborazione di una qualsiasi concezione individuale.

L'immaginazione al potere

In che modo può essere conseguito questo fine? Protegendo la straordinaria immaginazione che posseggono i bambini e sviluppando appieno il loro spirito di contraddizione. Nel complesso i bambini sono molto più intelligenti dei loro insegnanti. Essi soccombono, gettano via la loro esistenza perché vengono coartati, o perché i loro insegnanti ottengono il meglio da loro facendo leva sull'emotività. I bambini sono in grado di imparare, capire, mantenere separate da due a tre lingue diverse. Quando parlo di «bambini» mi riferisco a quelli di età compresa fra i tre e i cinque anni e *non* a bambini di otto anni, come quelli che recentemente sono stati sottoposti a un esperimento in Inghilterra e non ne sono usciti bene; perché? Perché erano già stati rovinati da un insegnamento incompetente ricevuto a un'età inferiore. Ovviamente le lingue devono essere insegnate in un modo più divertente rispetto a quello usato di solito. Ci sono scrittori meravigliosi in tutte le lingue che hanno raccontato storie meravigliose: cominciamo il nostro insegnamento linguistico con loro e non con «la mamma ha un ombrello» e simili

sciocchezze. Usando storie possiamo senza dubbio introdurre anche resoconti scientifici, per esempio sull'origine del mondo, e così fare in modo che i bambini possano familiarizzare con la scienza. *Ma alla scienza non deve essere concessa alcuna posizione privilegiata*, a parte il riconoscimento che ci sono molte persone che credono in essa e si guadagnano da vivere in seguito a tale credenza.

Poi le storie potrebbero essere integrate con «ragioni», ossia esse potrebbero essere *ampliate* secondo le consuetudini proprie della tradizione cui appartengono. E naturalmente vi potranno essere anche ragioni contrarie. Sia le ragioni a favore sia le ragioni contrarie verranno esposte dagli esperti nel campo in questione, e così i giovani prenderanno confidenza con prediche e canzoni di ogni genere, e con tutti i tipi di suonatori ambulanti.

Prenderanno confidenza con loro e con le loro storie, e verranno a conoscenza del fatto che per ogni domanda vi sono numerose risposte, che vi sono persone che credono in una risposta escludendo tutte le altre, e che tali persone hanno un mucchio di cose da dire. A quel punto tutti sapranno qual è il ruolo della scienza nella nostra società e quindi molti decideranno di diventare scienziati. *Essi diventeranno scienziati senza essere stati ingannati dall'ideologia della scienza*, saranno scienziati perché avranno compiuto una libera scelta.

Ma non è stato sprecato troppo tempo in questioni non scientifiche, e ciò non andrà a danno della loro competenza? Assolutamente no! Il progresso della scienza, della buona scienza (in quanto opposta alla scienza ordinaria), dipende da idee nuove e dalla libertà individuale: molto spesso la scienza è avanzata grazie al contributo di outsider (si ricordi che Niels Bohr e Albert Einstein si consideravano tali). Molte persone non faranno la scelta sbagliata, finendo così in un vicolo cieco? Beh, dipende da che cosa si intende per «vicolo cieco». Oggi una buona parte degli scienziati è priva di idee, piena di timore, intenta a produrre qualche miserabile risultato da immergere nel

fiume di carte inutili che oggi costituisce il «progresso scientifico» in molte aree. D'altra parte, che cos'è più importante? Fare una vita che si è scelta a occhi aperti, o spendere il proprio tempo nel tentativo nevrotico di evitare quelli che alcune persone non troppo intelligenti chiamano «vicoli ciechi»? Ma il numero degli scienziati non diminuirà, così che alla fine non resterà più nessuno a far funzionare i nostri preziosi laboratori, le nostre fogne e le nostre università? Non credo. Avendo la possibilità di scegliere, molte persone sceglieranno la scienza, poiché una scienza gestita da libere individualità è molto più attraente della scienza di oggi, che è gestita da schiavi, schiavi delle istituzioni e schiavi della ragione. E se ci sarà una penuria temporanea di scienziati, si potrà sempre risolvere la situazione con vari tipi di incentivi. Naturalmente, nella società che io immagino, gli scienziati non svolgeranno alcun ruolo predominante. Essi saranno molto più che bilanciati da maghi, preti e astrologi.

Una tale situazione sembra essere assolutamente intollerabile per molte persone, vecchie e giovani, di destra e di sinistra. Più o meno ovunque attecchisce la salda convinzione che almeno una *qualche* sorta di verità sia stata trovata, che debba essere salvaguardata, e che il metodo di insegnamento da me sostenuto e la forma di società che io difendo la diluiranno e la faranno infine svanire. Quasi tutti hanno questa convinzione; molti dispongono di ragioni a sostegno. *Ma quel che si deve considerare è che l'assenza di buone ragioni contrarie è dovuta a un accidente storico; essa non sta nella natura delle cose.* Se costruirete il tipo di società che io raccomando, le concezioni che adesso vengono disprezzate (senza essere conosciute, questo si può darlo per certo) torneranno ad assumere uno splendore tale che voi dovrete lavorare sodo per continuare a difendere la scienza, e forse sarete del tutto incapaci di farlo. Non mi credete? Date un'occhiata alla storia. L'astronomia scientifica fu saldamente fondata da Tolomeo e Aristotele; due ingegni fra i più

grandi nella storia del pensiero occidentale. Chi scardinò il loro sistema ben congegnato, empiricamente adeguato e formulato con precisione? Filolao, il pitagorico folle e antidiluviano. In che modo riuscì Filolao a mettere in scena una tale riapparizione? Trovando un abile difensore: Copernico. Chi può dire cosa accadrebbe qualora la Genesi trovasse un difensore altrettanto scaltro? È chiaro, voi potete seguire le vostre intuizioni come io seguo le mie. In ogni caso ricordate che le vostre intuizioni sono il risultato del vostro addestramento «scientifico», e questo addestramento potrebbe trarvi in inganno. Come potreste scoprire se vi state ingannando? Avendo a disposizione un diverso sistema di riferimento rispetto alla linea di condotta che avete scelto, ossia realizzando il tipo di società da me caldeggiato.

traduzione di Antonio Moro







Gianni Rigamonti / *Elogio del dubbio*



Gli scienziati, la scienza e i filosofi della scienza potrebbero rivelarsi (con grande sorpresa per lo meno di alcuni) i custodi e gli amplificatori di uno dei fondamentalisti «occulti» più diffusi in Occidente, quello associato all'indiscutibile preminenza della «ragion fondatrice». Alcuni epistemologi contemporanei si sono invece assunti il compito di smascherare questa «cospirazione», svelandone le implicazioni autoritarie. Su questa lotta per una ricerca senza «fondamenti» si sofferma l'epistemologo Gianni Rigamonti, ricercatore presso l'università di Palermo e autore di Teoria e osservazione (1984)

In questo articolo racconterò di Karl Popper e di come scoprì che la conoscenza non è fondata sulla roccia, ma su palafitte piantate in un terreno paludoso. È una storia del ventesimo secolo, racconta un momento significativo del moderno e forse potrebbe aiutarci a inquadrare meglio, per contrasto, il fenomeno del fondamentalismo. Tuttavia il parallelo con questo insolito termine di paragone sarà trattato solo all'inizio, e molto brevemente; dopo di che l'analisi del pensiero di Popper proseguirà in modo autonomo.

Se un pretesto per un parallelo e contrasto può esserci, esso sta nel fatto che entro il Circolo di Vienna (a contatto con il quale Popper si formò, pur mantenendo sempre una

sua autonomia) il tema del fondamento della conoscenza (se esistesse, quale fosse la sua natura) era molto dibattuto; dove per «fondamento» si intendeva un insieme di conoscenze certe, incorreggibili (nel senso di né bisognose né suscettibili di correzione) e anteriori a tutte quelle esterne a tale insieme e perciò non fondamentali. Fu un dibattito breve ma molto importante, che si svolse grosso modo fra il 1928 e il 1935 (cioè proprio mentre Popper scriveva *La logica della scoperta scientifica*, pubblicata nel 1934) e giunse alla conclusione che un fondamento della conoscenza non c'è¹. Quel «fondamento» di cui discutevano gli empiristi logici come Otto Neurath (che non ci credette mai), Moritz Schlick (che continuò a crederci fino all'ultimo) o Rudolf Carnap (che da principio ci credeva, ma cambiò rapidamente idea) non aveva niente a che fare né con la fede religiosa né con il totalitarismo politico (anzi i filosofi viennesi erano tutti antifascisti); è chiaro tuttavia che la differenza fra un modello di conoscenza in cui si ammettono verità originarie e assolutamente certe e uno in cui simili verità non esistono è molto significativa. Popper (come Neurath, come il secondo Carnap o come, nella generazione successiva, Imre Lakatos e Paul Feyerabend) è appunto un non-fondazionista. Esaminiamo ora il suo pensiero sotto questo profilo.

Il gioco della scienza

Per Popper le teorie scientifiche sono caratterizzate, notoriamente, dalla *falsificabilità*. Secondo lui infatti *una teoria T è scientifica se e solo se è incompatibile con determinati dati osservativi D possibili almeno in linea di principio*.

Supponiamo ora che il dato possibile D venga effettivamente osservato: allora (a meno di una precisazione che

1. Per i testi essenziali si veda la bibliografia alla fine di questo lavoro. Per un'analisi più dettagliata rimando ai capitoli due e tre del mio *Teoria e osservazione* (Clueb, Bologna, 1984).

dovrà essere discussa più avanti) T è falsificata, infatti è incompatibile con D, e D risulta vero. Dunque una teoria è scientifica, nel senso della definizione data sopra, se e solo se è *falsificabile*. Così sono scientifiche, per esempio, la teoria della relatività (che se venissero osservati determinati dati sperimentali dovrebbe essere abbandonata) o l'evoluzionismo darwiniano, che andrebbe messo da parte se per esempio trovassimo sempre fossili dello stesso tipo in tutti gli strati geologici, per quanto distanziati nel tempo. Stanno fuori della scienza invece tutte le forme di metafisica, filosofiche o religiose, ma anche certe teorie che metafisiche non sono, come il marxismo o la psicanalisi. Il falsificazionismo popperiano deriva da una scelta etica, anzi è una scelta etica tradotta in teoria della conoscenza. Secondo Popper chi è disposto a rivedere le proprie asserzioni in presenza di dati empirici sfavorevoli gode di una superiorità *morale* su chi non lo è. Il primo è capace di ammettere il proprio errore quando i fatti dimostrano che ha sbagliato, dunque è intellettualmente onesto; il secondo, viceversa, non ammetterà mai di essere in errore, ma di fronte a un fatto sfavorevole cercherà sempre di inventare qualche argomento che dimostri che l'incompatibilità fra quel fatto e la sua teoria era solo apparente: in altre parole non ammetterà mai di avere torto, il che è la quintessenza della disonestà intellettuale.

Tuttavia questa distinzione, anche se in origine riguarda due *atteggiamenti* intellettuali opposti, viene immediatamente oggettivata, e Popper non parla (in genere) di studiosi capaci o incapaci di accettare l'eventuale falsificazione delle proprie teorie, bensì di teorie *intrinsecamente* falsificabili o non falsificabili, a prescindere dagli atteggiamenti soggettivi dei loro cultori. La falsificabilità delle teorie scientifiche è garantita da certi aspetti della loro struttura logica che qui non è possibile esaminare; e lo stesso vale per la loro non verificabilità (cioè per il fatto che non è mai possibile dimostrare in modo definitivo la verità di una teoria). Ma anche se sono consegnate a fatti

strutturali oggettivi, queste caratteristiche sono apprezzate da Popper soprattutto per la loro valenza etica: la falsificabilità come garanzia di onestà intellettuale, la non verificabilità come difesa da ogni dogmatismo, da ogni pretesa di possedere una verità assoluta. Questo ideale di una conoscenza eternamente capace di rimettere in discussione se stessa, e che in tanto sa progredire in quanto possiede tale capacità, è espresso con molta forza in un celebre passo della *Logica della scoperta scientifica*:

La scienza non è un sistema di asserzioni certe, o stabilite una volta per tutte, e non è neppure un sistema che avanzi costantemente verso uno stato definitivo. La nostra scienza non è conoscenza (*episteme*): non può mai pretendere di aver raggiunto la verità. [...] *Non sappiamo, possiamo solo tirare a indovinare.* [...] Come Bacon, potremmo descrivere la nostra scienza contemporanea...come consistente di «anticipazioni affrettate e premature» e di «pregiudizi».

Ma queste congetture meravigliosamente immaginative e ardite, o anticipazioni, sono controllate accuratamente e rigorosamente da controlli sistematici. Una volta avanzata, nessuna delle nostre «anticipazioni» viene sostenuta dogmaticamente. Il nostro metodo di ricerca non è quello che consiste nel difenderle. [...] Al contrario, tentiamo di rovesciarle. Usando tutte le armi della nostra armeria logica, matematica e tecnica, tentiamo di provare che le nostre anticipazioni erano false, allo scopo di avanzare, in loro luogo, nuove anticipazioni ingiustificate e ingiustificabili, nuovi «pregiudizi affrettati e prematuri». Il progresso della scienza non è dovuto al fatto che, con l'andare del tempo, si accumulano esperienze percettive in numero sempre maggiore. E non è dovuto al fatto che facciamo un uso sempre migliore dei nostri sensi. Per quanto industriosamente le raccogliamo e le scegliamo, da esperienze sensibili non interpretate non potremo mai distillare la scienza. I soli mezzi a nostra disposizione sono le idee ardite, le anticipazioni ingiustificate e le speculazioni «infondate»: sono il solo organo, i soli strumenti di cui disponiamo. E per guadagnare il nostro premio dobbiamo

azzardarci a usarli. Quelli tra noi che non espongono volentieri le loro idee al rischio della confutazione non prendono parte al gioco della scienza.

Questo brano, letterariamente così efficace, non è una descrizione realistica dell'effettivo modo di procedere degli scienziati; e non è nemmeno ragionevole come prescrizione di un comportamento scientifico. Non si può dire a un povero diavolo di fisico o chimico che ha lavorato magari vent'anni a un problema difficile e finalmente, con enorme fatica, è riuscito a trovare una soluzione: «Cerca subito di rovesciare questa congettura plausibile che hai appena costruito». Quel fisico o chimico romperebbe la testa all'epistemologo che pretendesse di dargli un simile consiglio; e qualche ragione ce l'avrebbe. Ma se l'inno di Popper alle congetture ardite e ai tentativi di rovesciarle non è accettabile né come descrizione né come prescrizione, ha invece una sua validità come espressione di un ideale radicalmente illuministico, aperto, addirittura prometeico di conoscenza. Giocare il gioco della scienza significa non considerare mai definitivo nessun risultato. È chiaro che in una visione del genere non c'è posto per nessun fondamento «incorreggibile»; tuttavia è necessaria una precisazione senza la quale Popper potrebbe apparire un fondazionista suo malgrado. Dunque, chi gioca il gioco della scienza subito dopo avere costruito una teoria T dovrebbe «cercare di rovesciarla» sottoponendola a rigorosi controlli. Dimentichiamo per un momento l'irrealismo di questa posizione e cerchiamo solo di precisarla meglio. In che cosa dovrebbero consistere i «rigorosi controlli»? Su questo la posizione di Popper è chiarissima: le teorie scientifiche vengono controllate *sperimentalmente*. Se T appartiene alla scienza, e non alla metafisica, permette di prevedere *fatti osservabili*. E allora, in prima approssimazione il controllo di una teoria procederà così: sia F un fatto osservabile previsto per mezzo di T, e supponiamo di osservare non-F: allora T è

stata smentita sperimentalmente, ovvero, in linguaggio popperiano, falsificata. Facciamo un esempio: la cosmologia aristotelica prevede che la Luna sia una sfera perfetta, quindi priva di rilievi; Galileo Galilei osserva, grazie al cannocchiale, che la Luna ha delle montagne; questa osservazione di Galileo falsifica la cosmologia aristotelica.

Certezza e probabilità

Il nucleo centrale del falsificazionismo popperiano è sicuramente questo; tuttavia si deve aggiungere un'osservazione molto importante, o ci troveremmo ugualmente, per altra via, di fronte a un insieme di asserzioni indubitabili e incorreggibili: la falsificazione non raggiunge mai la certezza assoluta. L'unica cosa veramente certa è *l'incompatibilità* fra certe teorie e certi dati osservativi: ma «incompatibilità» significa semplicemente che teoria e dato *non possono essere entrambi veri*, e se sappiamo solo questo non possiamo ancora stabilire quale, fra una teoria e un dato reciprocamente incompatibili, sia vero e quale falso. «Di fatto», dice Popper, «non si potrà mai produrre nessuna prova conclusiva della falsità di una teoria: infatti è sempre possibile dire che non ci si può fidare dei risultati sperimentali».

Si potrebbe obiettare, ed è un'obiezione di senso comune, che il dato, in quanto attestato dall'osservazione, è sicuramente vero. Ma qui il senso comune ci porta fuori strada; questo infallibilismo dell'osservazione per un verso non farebbe che riportarci all'idea di un fondamento assoluto e indubitabile della conoscenza, e per l'altro non corrisponde affatto alla pratica scientifica reale (di fronte a un dato sorprendente o anomalo la prima cosa che fa uno scienziato è andare in cerca di un guasto nei suoi apparati misuratori, oppure di una perturbazione esterna che ne abbia compromesso il funzionamento; gli astronomi, per esempio, invocano continuamente le turbolenze dell'atmosfera quando trovano poco convincenti determinate osservazioni). Perciò la falsificazione di una

teoria non raggiungerà mai la certezza assoluta, ma avrà solo il grado di attendibilità di quei fatti incompatibili con essa che sono stati osservati. «È stato osservato che F», infatti, non equivale a «È vero che F»; implica che «È vero che F» è credibile, e a volte che è altamente credibile, ma a rigore non implica mai che è necessariamente vero (non dimentichiamo che in filosofia esiste, almeno dallo scetticismo antico in poi, una ricca tradizione di analisi sugli errori dei sensi). Qual è la conclusione? Dobbiamo distinguere la *falsificabilità di principio* dalla *falsificazione di fatto*. Se una teoria sia di principio falsificabile, è cosa che si può decidere in modo non ambiguo (almeno in alcuni casi) esaminando la sua struttura logica. Se prevede fatti osservabili in linea di principio ma non ancora osservati, allora è falsificabile, poiché non si può escludere a priori che l'osservazione attesti che un certo fatto previsto dalla teoria non sussiste. Ma supponiamo che un fatto incompatibile con la teoria sia stato effettivamente osservato: allora è certo che la teoria è stata falsificata? No; perché in tal caso sarebbe certa la proposizione «È vero che F» (dove F è il fatto «incompatibile»), e nessuna proposizione è certa. Di fronte a una teoria T e un'osservazione F incompatibili, dobbiamo scegliere quale delle due è vera: e se giudichiamo vera F allora T è falsificata, ma se giudichiamo vera T è falsificata F. Questo non significa che siamo nell'arbitrarietà. Quando si sceglie quale sia vera e quale falsa fra una teoria e una proposizione osservativa incompatibili, bisogna tenere conto di molti elementi - verosimiglianza a priori del fatto osservato F, sua concordanza con altri fatti noti, sua conferma sistematica da parte di osservazioni ripetute, e così via; e in certi casi l'insieme di questi elementi indica un grado non trascurabile di aleatorietà, ma in altri mostra che sarebbe irragionevole non accettare F - e quindi non falsificare T. Per fare un esempio molto semplice: è ragionevole non credere nell'esistenza degli Ufo, nonostante ci sia un sacco di gente che giura di averne visti, ma è irra-

gionevole non credere che ci siano montagne sulla Luna. Ed è altrettanto irragionevole non considerare falsificata una teoria che implichi che la Luna non ha montagne. Ma anche se in numerosissimi casi la ragionevolezza ci dice «Considera falsificata la tale teoria», questa prescrizione non ha mai il carattere della certezza, e in linea di principio è sempre possibile che una teoria che avevamo ragionevolmente considerato falsificata venga in seguito riabilitata, perché i fatti falsificanti non appaiono più così sicuri o così significativi come prima (è il caso dell'atomismo, perdente nel dibattito scientifico dell'antichità e riemerso, fino all'attuale posizione egemonica, in epoca moderna). L'epistemologia di Popper è un fallibilismo universale, nel quale a ipotesi teoriche fallibili si contrappongono «asserzioni di base» (cioè resoconti di osservazioni) altrettanto fallibili. Un fondamento certo della conoscenza non c'è da nessuna parte. Popper descrive questa situazione con una similitudine rimasta famosa: la nostra conoscenza non è fondata sulla roccia di verità assolute e definitive, che non esistono, ma sulle palafitte della semplice verosimiglianza e ragionevolezza. Queste palafitte le danno una certa affidabilità e stabilità; ma per quanto siano piantate a fondo, terminano sempre non nella roccia ma nel terreno paludoso della fallibilità universale. Non posano sul fondamento, per la semplice ragione che questo fondamento non c'è.

Io tuttavia non ho *dimostrato* che un fondamento della conoscenza non esiste; non credo che lo si possa dimostrare; e credo che anche in futuro, *per saecula saeculorum*, salteranno fuori di tanto in tanto degli Aristoteli, dei Cartesi, degli Hume, degli Hegel pronti ad affermare, ciascuno a suo modo, che esiste. Ho semplicemente fatto vedere che un importante pensatore del Novecento ha sostenuto con buoni argomenti che non c'è nessun fondamento. E per la verità si può dire anche qualcosa di più: nel ventesimo secolo tale posizione è assolutamente egemone. Da questo punto di vista le epistemologie antiem-

piristiche e antipopperiane che si sono affermate negli ultimi trent'anni, e i cui rappresentanti più noti sono Kuhn e Feyerabend, non hanno capovolto la situazione.

Trovo interessante e condivido simile rifiuto di un fondamento della conoscenza, quindi di ogni certezza assoluta, e dedicherò quest'ultimo paragrafo a discutere (con dichiarato spirito partigiano) la principale obiezione che gli si può fare: che se non c'è un fondamento, non c'è più nemmeno la conoscenza stessa. Noi non possiamo veramente sapere, recita questa obiezione, che viene da molto lontano, che una qualsiasi proposizione P è vera se non l'abbiamo dimostrata; ma dimostrare è dedurre da premesse di cui sia nota la verità, cosicché una volta stabilito che P è effettivamente deducibile da certe ipotesi il problema non fa che spostarsi: sappiamo che queste sono vere solo se di queste abbiamo una dimostrazione, e così via, di rimando in rimando e di premessa in premessa alla premessa. Non se ne esce se non ammettendo l'esistenza di un fondamento non bisognoso di dimostrazione e inattaccabile dal dubbio. Questo fondamento può avere le nature più svariate: *cogito* (Cartesio), sistema delle categorie a priori (Immanuel Kant), complesso delle «impressioni» dei sensi (David Hume); può addirittura essere la totalità del Pensiero, naturalmente con la P maiuscola (Friedrich Hegel). Ma rimane sempre il fatto che è inattaccabile dall'errore e non esiste verità che non sia basata su di esso. Ora, che accadrebbe se le nostre credenze e asserzioni fossero infondate? Sarebbero del tutto arbitrarie, prosegue questa obiezione; non ci sarebbe modo di distinguere il vero dal falso, perché di nulla ci sarebbe dimostrazione. Non potremmo più asserire, per fare un esempio molto forte, nemmeno che la Terra è rotonda. Possiamo infatti derivare questa conclusione da alcuni presupposti; poi possiamo anche derivare tali presupposti da premesse ulteriori, e magari riusciamo anche a dedurre queste premesse ulteriori, e così via, ma a un certo punto ci dovremo fermare, e non arriveremo mai a

dimostrare che la Terra è rotonda per il semplice fatto che non esiste niente di incorreggibile e assolutamente certo su cui fondare questa asserzione. Ma se non è dimostrato che la Terra sia rotonda, non possiamo privilegiare l'asserzione che la Terra è rotonda rispetto a quella che è piatta; non c'è niente che la privilegi. *Ergo*, se non c'è fondamento della conoscenza non esiste nemmeno la conoscenza in generale, perché niente è asseribile, niente è refutabile e tutto è arbitrario. L'argomento principe del fondazionismo è dunque, da molto prima del ventesimo secolo, che la rinuncia al fondamento della conoscenza porta allo scetticismo. Non dovremmo ricavarne conclusioni tragiche nemmeno se lo dessimo per buono, per la semplice ragione che non è una tragedia lo scetticismo: anzi è una posizione altamente rispettabile che ha avuto fra i suoi difensori alcune intelligenze di prim'ordine, e la sfiducia nella possibilità della conoscenza non ha mai impedito agli scettici di vivere vite normali, utili a sé e agli altri e spesso, nella misura in cui ciò è possibile, relativamente felici. Ma il punto è che la rinuncia al fondamento della conoscenza non implica lo scetticismo; implica solo il fallibilismo, e c'è differenza fra il dire che tutte le conoscenze sono fallibili e il dire che non esistono affatto conoscenze.

Conoscenze locali

Io so che la Terra è rotonda, so che morirò, so che le galline non fanno latte, so che gli uomini non sono millepiedi? Certo che lo so, in qualsiasi accezione ragionevole e realistica del verbo «sapere». Consideriamo questo argomento: se scopriremo qualcuno convinto che la Terra non sia rotonda, o convinto di essere immortale, o che le galline facciano latte, o che gli uomini siano millepiedi, considereremo pazzo questa persona; diremo che delira. E allora domando: è possibile considerare pazzo qualcuno perché crede P, senza essere convinti di *sapere* che P è falsa? Immaginatevi questo dialogo:

«È pazzo». «Perché?». «Crede che gli uomini siano millepiedi». «Ma gli uomini sono o non sono millepiedi?». «Ah, questo non lo so». Più in generale, l'intera nostra esistenza e attività e convivenza sociale è intessuta di una distinzione fra sapere e non sapere tale che, proprio nei termini di questa distinzione, molte sono le cose che non sappiamo, ma molte anche quelle che sappiamo. Io so dove e con chi ho passato la serata di ieri, ma non dove e con chi passerò la serata fra venti giorni. Non so che faccia hanno i compagni di scuola di mio figlio, ma so che faccia ha sua madre, e che faccia ha lui, e che faccia ho io. So qual è il mio paese, ma non so qual è il paese con la più alta percentuale di diabetici del mondo (naturalmente qualcun altro lo sa; ma non io). È incompatibile con l'uso quotidiano, consolidato, universalmente praticato delle espressioni «so» e «non so» negare che esistano moltissime cose che noi sappiamo. Ma siamo costretti, irragionevolmente, a negarlo se accettiamo i miti del «fondamento» e della «certezza assoluta». Dunque c'è la conoscenza; invece non c'è quella cosa mitologica, soprannaturale, impossibile che chiamiamo «certezza assoluta», e che alcuni pensatori inseguono vanamente, chi in una direzione, chi in un'altra. Si badi: questo non significa che non esistano certezze. Esistono moltissime conoscenze delle quali non dubitiamo affatto, e delle quali anzi sarebbe irragionevole dubitare. Io non dubito che gli esseri umani abbiano due piedi, non dubito che le biciclette siano veicoli senza motore, non dubito che luglio sia un mese caldo nell'emisfero boreale, non dubito che in Francia si parli francese. Il fatto è semplicemente che tutte le nostre certezze hanno, per così dire, un limite regionale: valgono nella porzione di mondo che ci è più vicina ma non in ogni realtà possibile, e in mondi sufficientemente diversi da quello che conosciamo potrebbero venir meno. Io posso immaginare un mondo in cui gli umani si trasformino in quadrupedi, le biciclette abbiano motorini in miniatura ben nascosti dentro i tubi del

telaio, le stagioni siano profondamente diverse da quelle attuali e il francese scompaia come lingua parlata. Dunque se si rinuncia al fondamento della conoscenza può esserci ancora la conoscenza stessa, può esserci ancora la verità, può esserci ancora perfino la certezza, dobbiamo solo rinunciare a certi mitici aggettivi (che poi a voler essere pignoli non si capisce che cosa significhino) come «assoluta», «eterna», «indistruttibile», che qualcuno attribuisce a questa conoscenza, verità e certezza.

È così grave doversi accontentare di conoscenze, verità, certezze non assolute? A me viene in mente, a questo proposito, una bella immagine con cui un grande empirista logico, Hans Reichenbach, conclude una delle sue opere più importanti, la *Teoria della probabilità*, se ricordo bene. Nonostante molti la considerino formalistica e astratta, la filosofia analitica del ventesimo secolo ha prodotto alcune immagini estremamente suggestive; abbiamo già visto quella, dovuta a Popper, della casa costruita su palafitte e non sulla roccia. Nella *Teoria della probabilità* Reichenbach, discutendo una delle sue conclusioni principali, che non esistono conoscenze assolutamente certe, ma solo conoscenze più o meno probabili, usa questa similitudine: ammettiamo pure che la conoscenza assolutamente certa sia paragonabile alla vista, e la conoscenza solo probabile al bastone con cui un cieco tasta la strada. Noi abbiamo soltanto il bastone; non ci vediamo. Ma questo non significa che non possiamo fare niente o andare in nessun luogo. Dopo tutto i ciechi si muovono e si orientano, spesso con grande efficienza, grazie al loro bastone. Se l'abbiamo in mano usiamolo, senza perderci in sterili aspirazioni a mitiche certezze assolute. Il bastone può servirci benissimo a tastare il terreno, scansare ostacoli e precipizi, seguire un sentiero.

Bibliografia

- Rudolf CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano, 1966.
- Paul FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Hans HAHN, *Die Bedeutung der modernen Weltauffassung, insbesondere für Mathematik und Physik*, Erkenntnis, 1930.
- Carl Gustav HEMPEL, *Oltre il positivismo logico*, a cura di Gianni Rigamonti, Armando, Roma, 1989.
- Otto NEURATH, *Sociologia e fisicalismo*, Astrolabio, Roma, 1977.
- Otto NEURATH, *Einheit der Wissenschaft als Aufgabe*, Erkenntnis, 1935.
- Otto NEURATH, *Pseudorationalismus der Falsifikation*, Erkenntnis, 1935.
- Otto NEURATH, *Radikaler Physikalismus und «Wirkliche Welt»*, Erkenntnis, 1935.
- Karl POPPER, *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1970.
- Moritz SCHLICK, *Fra realismo e neopositivismo*, a cura di Ludovico Geymonat, Il Mulino, Bologna, 1974.



Emmánuel Lizcano / *La sacra scienza* ●



*La minaccia del fondamentalismo viene ormai sbandierata da decenni nel mondo occidentale, il quale, a parere dei suoi apologeti, si distingue dai «concorrenti» per la sua capacità di valorizzare il pluralismo, di potenziare le scelte e le preferenze individuali, di incoraggiare lo sviluppo delle forme di vita e di associazione civile più diverse. Ma al centro di questo schema troviamo un nucleo centrale, il sapere scientifico con i suoi corollari, che si configura quasi come un sistema religioso, ovvero come un insieme di fondamenti indiscutibili. Delle implicazioni epistemologiche e dei riflessi politici di questo nucleo si occupa Emmánuel Lizcano, docente di sociologia alla Universidad nacional de education a distancia di Madrid, e autore di *Imaginario colectivo y creación matemática* (1993). Questo saggio è stato presentato al convegno *La culture libertaire*, Grenoble 1996.*

Attualmente i termini fondamentalismo o integralismo contengono una notevole carica emozionale, poiché hanno il potere di evocare una forte sensazione di pericolo, suscitando, al tempo stesso, un riflesso quasi condizionato di disprezzo e condanna. Il fondamentalismo religioso (e, in particolare, il fondamentalismo islamico), il fondamentalismo nazionalista o quello dei violenti (così si

definiscono in Occidente quelle forme di violenza che sfuggono al monopolio statale della forza bruta) sono spauracchi che, una volta invocati, conferiscono legittimità alle peggiori atrocità commesse contro gruppi o popolazioni così demonizzate: bombardamenti di popolazioni musulmane, colpi di stato come quello argentino, barbarie come quelle commesse dall'amministrazione socialista spagnola con il pretesto della lotta contro l'Eta e così via. In tutti i casi, una stessa caratteristica comune: i fondamentalisti sono sempre gli altri.

È come se una civiltà, perduto ogni fondamento, non riesca a sopportare che altre, o alcuni settori in essa compresi, abbiano i propri fondamenti etici: ogni base etica diversa diventa fondamentalismo, ogni visione complessiva, integralismo. Tuttavia anche noi abbiamo la nostra particolare forma di fondamentalismo, vale a dire certe convinzioni indiscusse e indiscutibili, alcuni dogmi assoluti che giustificano ogni sorta di sacrificio si ritenga necessario per conservarli, difenderli, diffonderli. In essi sono compresi i sacrifici umani, qualsiasi modo di vivere diverso e, a volte, qualsiasi forma di vita, *tout court*. Faccio riferimento al fondamentalismo tecnico-scientifico e alla sua variante politica, il fondamentalismo democratico. Entrambi sono soltanto due facce dello stesso fanatismo, quello che riduce e sottomette il particolare al generale, le minoranze alle maggioranze, la qualità alla quantità; quel tipo di fanatismo che concepisce il continuum natura-società come un grande laboratorio nel quale verificare programmi, che possono essere di partito o di ricerca.

Sia la scienza sia la democrazia, nell'ambito della nostra cultura, comprendono in sé tutte le caratteristiche dell'autentica religione, vale a dire il modo unico, necessario e universale tramite il quale si conferisce forma e credo alla verità. La sua bandiera ha preso il posto del segno della croce nella secolare impresa occidentale di distruggere qualsiasi forma di vita diversa. Con i termini di progresso, sviluppo e modernizzazione che via via si

sono succeduti si è andato dispiegando un unico progetto di dominio e di omologazione su scala planetaria.

All'interno del pensiero anarchico vi è un'ampia e lucida tradizione critica in merito alla democrazia. Non così per quanto riguarda la scienza, che, al contrario, ha costituito una delle principali fonti di ispirazione del pensiero libertario e rivoluzionario in generale, che ha fatto propri i nuovi dei: la Ragione, il Progresso, l'Individuo (tutti con le iniziali maiuscole). La conoscenza scientifica, unica, vera e universale, avrebbe dovuto smascherare sia i differenti discorsi ideologici sia il discorso teologico, tramite i quali il popolo era mantenuto nell'ignoranza e nella sottomissione. Quel tipo di pensiero, nella sua originaria innocenza, ha contribuito in ampia misura a gettare le basi della forma di ideologia e di teologia oggi dominanti, vale a dire l'ideologia scientifica, la fede nella scienza come discorso ultimo della verità e ultima istanza di salvezza, fede nei dettami degli esperti e dei tecnici (questi novelli sacerdoti) come forma di moderna impotenza.

L'eccezione anarchica

Per fortuna i movimenti sociali di impronta anarchica sovente non hanno tenuto in gran considerazione i deliri scientisti dei loro teorici e anche tra questi ultimi vi sono state alcune eccezioni: il movimento luddista in Europa occidentale, l'antintellettualismo russo dell'inizio del secolo, alcuni contributi di Michail Bakunin o dello spagnolo Ricardo Mella. Tali contributi hanno costituito delle eccezioni, poiché sono stati alieni o addirittura hanno apertamente contrastato l'immaginario sociale di cui abbiamo parlato. Mella, morto nel 1925, ha significativamente intitolato una sua opera *La ley del número. Contra el parlamento burgués (La legge del numero. Contro il parlamento borghese)*, nella quale la sua critica alla democrazia si incentra sull'elemento che essa ha in comune con la scienza, vale a dire il creare una costruzione astratta che consente di sottomettere «l'immensa varietà

degli interessi, dei costumi e delle condizioni» a una medesima legge: la legge del numero. Le leggi, politiche o scientifiche che siano, ignorano il continuo fluire, le incommensurabili individualità, reificandole e riducendole a una norma comune.

Bakunin, già nel 1882, in *Dios y el Estado*, [Altamira, Buenos Aires, 1990. Edizione italiana, *Dio e lo Stato*, Edizioni RL, Pistoia, 1974] denunciava esplicitamente la nuova alleanza tra sapere scientifico e potere politico propria delle società moderne, un'alleanza il cui radicamento nell'inconscio collettivo le conferisce una dimensione propriamente religiosa. Marxismo e positivismo coincidono in questa pedanteria scienziata:

«Il governo della scienza e degli uomini di scienza, anche se si definiscono positivisti, discepoli di Auguste Comte o discepoli della scuola dottrinarica del comunismo tedesco, può essere solo impotente, ridicolo, disumano e crudele, oppressore, sfruttatore e malfattore. [...] Se non possono fare esperimenti sul corpo degli uomini, non troveranno niente di meglio che compierli sul corpo sociale. [...] Gli scienziati costituiscono certamente una casta a parte, che presenta molte analogie con i sacerdoti. L'astrazione scientifica è il loro dio, le individualità viventi e reali sono le vittime ed essi sono i carnefici sacri e autorizzati». [pp. 68-69].

Come per Karl Marx momento centrale è il feticcio della merce, così per Bakunin è il feticcio dello stato e della scienza. Mentre la dominazione economica ha la propria origine nell'alienazione del lavoro, la dominazione politica è il prodotto dell'alienazione del sapere: «Questo mondo ideale, in quanto costituisce un settore *separato*, rappresentato soprattutto dal *corpo degli uomini di scienza*, ci minaccia andando a occupare, rispetto al mondo reale, il posto del buon dio, e riservando ai propri rappresentanti autorizzati la funzione di sacerdoti» [p. 76]. L'illusione scientifica è la nuova forma di alienazione

religiosa e il gruppo sociale che si erige a portavoce della scienza trova in essa solo la legittimazione di una nuova forma di dominio. È precisamente tale critica del sapere separato che induce questo autore a interessarsi della conoscenza spontanea e popolare, una forma di sapere che, in quanto prodotto dell'esperienza storica e non di indagine di laboratorio, è patrimonio comune e non di una sola classe, e neppure di coloro che pretendono di esserne i portavoce colti:

«Senza dubbio sarebbe ottima cosa se la scienza potesse sin d'ora illuminare il cammino del popolo verso l'emancipazione. Ma è meglio la mancanza di luce rispetto a una luce proveniente dall'esterno. [...] D'altra parte il popolo non mancherà assolutamente di luce. Non invano un popolo ha percorso un lungo cammino storico. [...] Il compendio pratico di queste dolorose esperienze costituisce una specie di scienza tradizionale che, sotto certi aspetti, equivale decisamente alla scienza teorica». [p. 77].

Questo sapere popolare o «scienza tradizionale», che Bakunin contrappone alla «scienza teorica», è di tutti e di nessuno, è un sapere non alienabile, quindi «ogni generazione trova nella culla tutto un mondo di idee, di invenzioni e di sentimenti che riceve in eredità dai secoli passati» [p. 121]. E, benché «si ponga come un sistema di fatti incarnato e realizzato» (in ciò Bakunin anticipa i «fatti sociali come cose» di Emile Durkheim), tuttavia questo coacervo di rappresentazioni immaginarie collettive ha «il potere di trasformarsi a sua volta in cause produttrici di fatti nuovi, non propriamente naturali, bensì sociali» [p. 122]. La scienza, soffocando il sapere popolare, non solo favorisce una nuova forma di potere separato, ma blocca anche l'emergere di fatti nuovi, conculca il saper fare e il poter fare che pulsa nel turbine dell'immaginario sociale. E ciò, tra l'altro, mette in pericolo l'avanzare della scienza propriamente detta, che tanto deve alle

conoscenze popolari, come ben sanno i rappresentanti dei laboratori farmaceutici che estorcono i segreti agli stregoni africani (e, dopo averli brevettati, impediscono loro di continuare a metterli in pratica), o i sismologi nordamericani che imparano dai contadini cinesi il metodo per prevedere i terremoti basato sull'osservazione del comportamento di certi animali. Su questa pericolosa frontiera si collocano gli studi attuali sulle *conoscenze locali* o i lavori delle cosiddette *etnoscienze*.

Ed è proprio questo uno dei meccanismi tramite i quali la scienza si dota di attributi sacri, cancellando, cioè, le tracce che potrebbero farci identificare l'origine socialmente costruita delle sue formulazioni, le quali, in tal modo, si presentano come scoperta della realtà vera, una realtà che si svela solo a certi individui, mediante strumenti costosissimi e con un metodo che si suppone canonico, quel metodo scientifico che non esiste da nessuna parte.

Friedrich Nietzsche, per evidenziare quanto abbiamo detto, coniugò una critica politica della scienza con una critica linguistica, critiche riprese attualmente dai cosiddetti «studi sociali della scienza» di Bruno Latour e altri. Secondo Nietzsche, «dopo la morte di Dio, la verità è andata a occupare il suo posto come valore indiscutibile». Ma tale verità è costruita dal linguaggio, del quale la scienza è solo un caso particolare, precisamente quello che ha messo in atto le migliori strategie per non essere considerato come mera costruzione linguistica, quello che con più sagacia ha fatto dimenticare la natura delle sue finzioni.

«Allora, che cos'è la verità? Un esercito in movimento di metafore, metonimie, antropomorfismi, in fin dei conti, una somma di rapporti umani realizzati, estrapolati e ornati poeticamente e retoricamente e che, dopo un uso prolungato, un popolo considera stabili, canonici, vincolanti; le verità sono illusioni di cui ci si è dimenticati la natura illusoria; metafore che hanno perso vigore e forza sensibile, monete che hanno perduto

il loro conio e che non sono più considerate monete, ma metallo». [Emmánuel Lizcano, *Immaginario colectivo y creación matemática*, Gesida, Barcellona, 1993, p. 125].

Nelle verità e teorie scientifiche, lungi dal rappresentare il metodo ideale della conoscenza, ciò che si mostra in modo esemplare è questo disconoscimento, questa dimenticanza ed estraniamento del linguaggio rispetto a se stesso, questo congelare in immagini pietrificate il turbine di estrapolazioni, interessi, metafore e metonimie che stanno all'origine di ogni concetto e teoria scientifica. «Tutta la regolarità delle orbite degli astri e dei processi chimici, regolarità che ci infonde tanto rispetto, coincide, in fondo, con quelle proprietà che attribuiamo alle cose» [p. 32]. La fisica è politica, l'interpretazione della natura in termini di regolarità non ha altro scopo se non quello di consolidare «gli istinti democratici dell'anima moderna» che invoca: «Ovunque uguali davanti alla legge: su questo punto la natura non si trova in condizioni diverse né migliori delle nostre!» [p. 44].

Agli effetti della funzione ideologica e sacra assoluta oggi dalla scienza poco importa che il paradigma di Isaac Newton rifletta (e rafforzi naturalizzandolo) un intento politico volto al controllo, all'ordine e alla predizione, mentre altri paradigmi più attuali (come quello relativista, quantico o quello del caos) riflettano, e siano usati per consolidare, intenti critici o dissolventi. In entrambi i casi la scienza svolge un ruolo ideologico come esportatrice di metafore (modelli, teorie) scientifiche non in ciò che queste hanno di poetico (letteralmente: ciò che crea la realtà), ma in ciò che hanno di prestigioso come linguaggio di autorevolezza.

Dopo Nietzsche il problema epistemologico si deve vedere come un problema antropologico e politico: la questione non è sapere perché la scienza è veritiera, ma perché si crede che sia veritiera e di quali interessi sia al servizio tale convincimento. E qui non serve sostenere che si

crede nella scienza per la sua dimostrata efficacia, poiché non esiste nessuna forma di conoscenza (dalla magia all'astrologia passando per tutte le forme tradizionali di sapere) che non si dimostri efficace per coloro che vi credono: se si dimostrasse inefficace, nessuno continuerebbe a mantenere tali credenze. Certo, la scienza ha mandato un uomo sulla Luna. Ma è altrettanto certo che la Luna è già stata raggiunta con altre forme di viaggio. Questa non è la Luna reale? Forse è più reale l'immagine rinviataci dallo schermo di una forma dall'aspetto umano che salta dolcemente su quelle che sembrano pietre bianche rispetto alle sensazioni tattili e visive cui si perviene con un viaggio procurato dal peyote? Ogni lingua, ogni cultura costruisce la propria realtà tramite le proprie paure e i propri sogni. Vi sono tante Lune quanti sono i modi per desiderarle. Le differenze si individuano tra i vari *desideri di Luna*. La Luna raggiunta dalla scienza è la risposta a una sfida, l'espressione di un desiderio di potere; la Luna in cui si trova qualcuno di cui si dice: «Sta sulla Luna!» è una Luna molto diversa.

Buona parte della fede nella religione scientifica (come profeticamente l'ha battezzata Comte) trova la sua base nel prestigio rivestito nel nostro immaginario sociale dal linguaggio matematico, un prestigio alimentato per anni da un sistema educativo che conferisce alla matematica il ruolo centrale che un tempo era svolto dalla teologia. A scuola impariamo che il discorso matematico è un discorso puro, separato e autofondante, vale a dire un discorso che gode di tutte le caratteristiche che definiscono il discorso sacro. Se, inoltre, a ciò si aggiunge che i suoi enunciati sono necessari e universali (ragione per la quale si può avere una sola matematica) ci troviamo di fronte non solo a un discorso sacro, ma anche di fronte all'unico discorso sacro possibile, l'unico vero. [Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1986].

Effettivamente l'uomo moderno può ammettere l'esi-

stenza di diverse religioni, di differenti morali, e anche di teorie scientifiche discordanti, ma si ritrae di fronte al solo sospetto dell'esistenza di diverse matematiche. La matematica è solo una, come la vera religione. Da ciò sorge il linguaggio ideale per esprimere questa moderna retorica della verità che è la retorica scientifica. Da ciò deriva anche che l'adesione automatica suscitata dalle asserzioni scientifiche è automaticamente usata da qualsiasi tipo di uomo politico e amministratore per mettere a tacere le ragioni di chi dissente con un perentorio: «Va benissimo, però due più due fa quattro e non c'è altro da dire!». Quando chi dissente realizza l'inutilità delle proprie ragioni di fronte all'ovvietà dei calcoli, o quando la ricerca più grossolana è elogiata dalle università o creduta dal pubblico per il solo fatto di contenere un certo numero di cifre e calcoli, ciò avviene perché, effettivamente, il linguaggio matematico oggi funziona come discorso ultimo in cui si rifugia una verità che già faceva acqua da tutte le parti.

Contro l'unicità

Con tutto ciò è opportuno chiarire che qui non si intende attaccare la scienza. Dopo tutto è il grande contributo dell'Occidente alla storia dei discorsi creatori di realtà. Ogni cultura vi ha contribuito con le proprie mitologie, riti e cosmogonie. E, in quanto discorso mitico, il discorso scientifico che le tribù dell'Occidente hanno ideato negli ultimi quattro secoli non ha nulla da invidiare alle altre culture. Né le sue metafore sono meno poetiche (il cosmo come macchina, la società come massa di particelle votanti, la dottrina della natura o dell'elettorato, l'antimateria...), né inferiore è stato il suo successo al momento di conferire a tali illusioni patente di natura.

La nostra critica si indirizza soprattutto alla volontà monopolistica e sterminatrice di questa religione particolare che è la religione scientifica, a quella volontà di annichilimento di qualsiasi altro corpo di credenze, pratiche e

saperi, vale a dire a quello che abbiamo definito il fondamentalismo scientifico. Ciò di cui non sono certo è se la scienza sarebbe in grado di convivere su un piano di parità con questi altri sistemi di credenze o se questa volontà di diffusione universale non faccia parte del cuore stesso del progetto scientifico. In ogni caso, credo che debbano essere considerate positivamente le sempre più numerose posizioni di resistenza all'imperialismo scientifico basate sulla rivendicazione dei saperi locali tradizionali. Così, per esempio, la progressiva consapevolezza, individuata dal messicano Gustavo Esteva in numerosi movimenti sociali latinoamericani, della necessità di voltare le spalle al mito dello sviluppo scientifico-tecnico per riscoprire le forme autoctone di cure mediche, di costruzione, di distribuzione del lavoro e di coltura agricola.

Ma se questo immaginario collettivo, questo substrato di sapere condiviso fosse un immaginario borghese, precisamente quell'immaginario dal quale nasce la scienza stessa, come succede nella maggior parte dell'Europa e degli Stati Uniti? Si potrebbe dire che questo è un problema degli europei e delle nazioni che, come gli Stati Uniti, hanno distrutto il substrato sociale autoctono per autoedificarsi sul vuoto. Più che risposte queste sono alcune tracce. Da un lato non si può parlare di immaginari puri, come le monadi culturali di Oswald Spengler; ogni immaginario (individuale, di gruppo, di classe, di epoca) è un miscuglio di immaginari che si contrappongono, si rafforzano, si fondono e si dinamizzano a vicenda. In particolare, l'immaginario borghese è così poco una costruzione ideale che, di fatto, presenta variazioni e fusioni, soprattutto dove l'Europa si è andata costituendo sulla base di un incrocio di razze. Forse bisognerebbe cambiare punto di vista, non solo per quanto riguarda gli atteggiamenti xenofobi, ma anche per ciò che concerne gli stessi atteggiamenti antixenofobi, basati su quel vago senso di umanità che nasce dal sentirsi, in fondo, superiori, per salutare la venuta di altri popoli (ispanici, turchi, arabi, asiati-

ci...) che possano fecondare quell'immaginario borghese arrogante e, nel contempo, ferito a morte.

D'altro canto questo stesso immaginario borghese è portatore di valori (come lo spirito critico) che potrebbero volgersi contro l'attuale superstizione scientifica, anche se di fronte a tale forma di superstizione ogni criticismo sembra scomparire: chi voglia controllare da sé la veridicità di qualsiasi enunciato delle cosiddette scienze si troverà immediatamente immerso in una fitta rete intessuta di argomenti autorevoli, di strumenti di accesso impossibile e di gerghi incomprensibili che lo faranno pentire delle proprie velleità critiche. E se questo improbabile curioso insistesse in quell'atteggiamento realmente scientifico quale è il dubbio di fronte a un'affermazione che non riesce a dimostrare, non tarderebbe a scontrarsi con qualche bello spirito che, irritato, lo assalirebbe: «Ma tu che vuoi? Distruggere la scienza? Tornare alla barbarie?». La stessa irritazione di cui erano preda i teologi di fronte alle irriverenze dei libertini, la stessa irritazione che assale coloro che credono nella democrazia di fronte alle critiche anarchiche.

Malgrado la tentazione scienziata delle origini del pensiero libertario, malgrado la fascinazione per i linguaggi costruiti in laboratorio con aspirazioni universali come l'esperanto, o malgrado il culto manifestato da certo ecologismo libertario per una natura costruita (come tutte le nature) a misura della propria ideologia, malgrado tutto ciò la sensibilità nei confronti della diversità degli immaginari popolari e locali ha sempre distinto l'anarchia dal marxismo, dal liberalismo, dallo strutturalismo e da tutti gli ismi che la storia è andata divorando. Da qui ha sempre tratto la propria forza e la propria creatività e a ciò si deve, paradossalmente, la sua permanente attualità.





Janet Biehl / *I mistici dell'ecologia* ●●

Negli ultimi anni il movimento dell'ecologia profonda ha rivelato, soprattutto negli Stati Uniti, forte vitalità e capacità di creare consensi. Tuttavia alcuni aspetti del suo programma si fondono su premesse misticheggianti e soggettivistiche che sembrano implicare forme di nuovo dogmatismo filosofico e politico. Janet Biehl, dell'Istitute for Social Ecology e autrice di Rethinking Eco-Feminist Politics, propone un'analisi (tratta da Green Perspectives, numero 33) dei contrasti tra ecologia sociale ed ecologia profonda che sottolinea gli aspetti più inquietanti del nuovo «fondamentalismo» ecologista.

A partire dall'estate 1987, allorché esplose il dibattito tra ecologia sociale ed ecologia profonda, in tanti si sono impegnati nel tentativo di riconciliare i due approcci e produrre così quella che percepivano come una sintesi più alta. Ma l'ecologia sociale e l'ecologia profonda restano, per diverse ragioni, incommensurabili. Gli ecologisti profondi differiscono tra loro per il contenuto dell'approccio, che spesso rende la stessa ecologia profonda autocontraddittoria e amorfa. Tuttavia, sulla base degli scritti dei suoi maggiori teorici, è possibile determinare le aree fondamentali di disaccordo con l'ecologia sociale.

L'ecologia sociale sostiene che l'idea di una natura dominante scaturiva dalla dominazione dell'umano da

parte dell'umano, anziché il contrario. Dunque, che le cause della crisi ecologica sono definitivamente e fondamentalmente di natura sociale. L'affermazione sulla scena storica di gerarchie, classi, stati e infine dell'economia di mercato e dello stesso capitalismo è l'affermazione delle forze sociali che hanno, sia ideologicamente sia materialmente, prodotto la presente spoliazione della biosfera.

L'ecologia profonda, per contro, colloca l'origine della crisi ecologica nei sistemi di fede, siano essi religioni o filosofie. Più precisamente, gli ecologisti profondi identificano le antiche religioni del vicino Oriente, comprese quelle della Mesopotamia e della Giudea, il cristianesimo e la visione scientifica del mondo come le fedi che alimentano una tendenza di pensiero che cerca di «dominare la natura». È «ponendo questioni più profonde», come ha rilevato Arne Naess, che queste origini vengono identificate, così che le cause sociali della crisi ecologica finiscono in qualche modo relegate nella categoria del «superficiale».

L'ecologia sociale vede il mondo naturale come un processo, e non un processo generico, ma come sviluppo verso una crescente complessità e soggettività. Questo sviluppo non era predeterminato o necessario sin dal principio, ma retrospettivamente la crescente complessità dell'evoluzione naturale e lo sviluppo di una crescente soggettività si sono rivelati fondamentali. Con la comparsa degli esseri umani, i processi evolutivi biologici (prima natura) sono continuati e sono stati negati dai processi evolutivi sociali e culturali (seconda natura). A differenza della sociobiologia, che riduce il sociale al biologico, l'ecologia sociale sottolinea le differenti gradazioni tra prima e seconda natura: la seconda natura derivava dalla prima natura. Eppure il confine che separa la natura umana e non-umana è reale e articolato.

L'ecologia profonda, per contro, vede la prima natura, in astratto, come un' «unità cosmica», che presenta sorprendenti similitudini con concetti ultraterreni tipici delle

religioni asiatiche. In termini concreti, essa vede la prima natura come «terra selvaggia», un concetto che per definizione significa natura sostanzialmente separata dagli esseri umani e quindi «selvaggia». Entrambe le nozioni sono rilevanti per il loro carattere statico e contrario alla civilizzazione. (Gli ecologisti profondi talvolta mettono in risalto strategicamente l'evoluzione dei grandi animali, come razionalizzazione dell'espansione delle terre selvagge). Gli ecologisti profondi sottolineano una continuità non-graduale e non-evolutiva tra natura umana e non-umana, fino al punto di un netto diniego di un confine tra animalità adattevole e umanità innovativa.

Verso l'ecocomunità

L'ecologia sociale aspira a reintegrare lo sviluppo sociale umano nello sviluppo biologico, e le comunità umane nelle ecocomunità, producendo una società razionale ed ecologica. Questa mera presenza biologica di un gran numero di umani non determina il tipo di società che essi formeranno. Anche esseri umani in grande numero sono capaci di organizzare società lungo direttrici che non solo non sono distruttive, ma progressive. Una combinazione sensata di ecotecniche e tecnologie esistenti prudentemente applicate costituisce la base tecnologica per la post-scarità, concedendo agli umani il tempo libero per dedicarsi ai loro affari sociali, politici ed economici lungo direttrici razionali e alimentando e ristabilendo la complessità ecologica della prima natura.

L'ecologia profonda, per contro, non aspira a integrare gli umani nella prima natura. Essa considera la mera presenza biologica degli esseri umani in grande numero come intrinsecamente nociva alla prima natura, e talvolta considera dannosi anche gli strumenti elementari della sopravvivenza umana. In realtà, l'ecologia profonda cerca di preservare ed espandere le terre selvagge, escludendo gli esseri umani da tratti di terra e foresta sempre più vasti. L'«agricoltura di sussistenza», scrive George

Sessions, «che distrugge le foreste tropicali, non può essere considerata un progresso economico a lungo termine per i poveri. La grave sovrappopolazione dei paesi del Terzo Mondo impone che nel prossimo futuro la maggioranza dei poveri vivrà nelle aree urbane». Di straordinaria importanza per l'ecologia profonda è un radicale e potenzialmente spietato decremento della popolazione umana. In effetti, la riduzione della popolazione come grande questione è stata definita dall'ecologia profonda la «prova del nove». Massimizzare le terre selvagge e minimizzare la popolazione umana (alcuni ecologisti profondi guardano con sfavore anche a un'agricoltura di questo genere) sono visioni che hanno legittimamente dato respiro all'accusa di misantropia lanciata contro l'ecologia profonda.

L'ecologia sociale asserisce apertamente che gli esseri umani sono potenzialmente la forma di vita più avanzata prodotta dall'evoluzione naturale, in termini cruciali di intelligenza, capacità morale e destrezza (il che non significa in alcun modo una licenza per gli umani di distruggere arbitrariamente la prima natura). In realtà, in una società razionale, gli esseri umani potrebbero acquisire una coscienza di sé dalla natura. Chiaramente questo fa parte della loro disposizione evolutiva a intervenire nel mondo naturale; ciò che non è determinato è se questo intervento sarà ecologicamente benigno o maligno, un problema che viene risolto in base al tipo di società che creano.

L'ecologia profonda, per contro, guarda alla centralità umana e all'antropocentrismo come elemento fatale comune ai sistemi di fede che generano le crisi ecologiche. Essa propone invece un concetto di biocentrismo o «ecocentrismo», che attribuisce un uguale valore morale intrinseco alle forme di vita umane e non-umane e anche agli ecosistemi. Essa considera le diverse sorprendenti capacità di creature particolari come «specializzazioni» di valore pari alle capacità umane. Nel prendere decisioni a

proposito dell'opportunità o meno di un impegno degli umani in un progetto potenzialmente nocivo dal punto di vista ecologico, l'ecologia profonda sostiene i «bisogni vitali» delle forme di vita contro i «bisogni non-vitali» degli umani. Quali bisogni siano da ritenersi vitali, comunque, rimane una questione irrisolta. Invocando la «terra etica» di Aldo Leopold, l'ecologia profonda è prevenuta contro l'intervento umano nella prima natura e spesso appare ritenere l'intervento umano come implicitamente distruttivo. Tuttavia, così facendo, dato che l'ecologia profonda invita gli esseri umani ad alterare il loro comportamento alla luce della crisi ecologica, finisce per riconoscere tacitamente che il comportamento degli esseri umani è decisivo. Ne consegue che l'ecologia profonda è implicitamente auto-contraddittoria.

Profonda e oppressiva

L'ecologia sociale, mentre sottolinea con forza il bisogno di una sensibilità ecologica, o per meglio dire di un'etica di complementarità, sostiene che per indirizzare la crisi ecologica occorre impegnarsi in un'attività sociale e politica per confrontarsi con le sue cause sociali oggettive e alla fine eliminare capitalismo, gerarchia sociale e nazion-stato. La dimensione politica dell'ecologia sociale, il municipalismo libertario, è un programma per instaurare democrazie dirette e confederarle in un potere duale per confrontarsi con queste forze. L'ecologia sociale, dunque, colloca se stessa nella tradizione illuministica e rivoluzionaria.

L'ecologia profonda, per contro, sottolinea in modo opprimente i fattori soggettivi. Prendendo spunto da soggettivisti quali Lynn White Jr., essa invita il popolo a sviluppare una «coscienza ecologica» quasi mistica, grazie alla quale si sentirà parte del mondo naturale, come un «sé-nel-Sé». Gli ecologisti profondi si avvicinano a questa coscienza attraverso filosofie altamente personalistiche o «ecofilosofie», che attingono a un'eterogenea miscela di

visioni del mondo alternative: nativa americana, buddhista, taoista, pagana e «pleistocenica». Senza preoccuparsi se queste visioni siano accuratamente comprese o, in alcuni casi, anche solo conosciute dagli individui di oggi, essi condividono il progetto di instillare la sommersione a un «uno» più vasto che, in quanto intero, ha più valore del singolo umano. L'ecologia profonda in pratica è quietistica, sottolinea la contemplazione piuttosto che l'intervento, per raggiungere uno stato di consapevolezza della presunta assenza di confini tra la coscienza umana e l'«unità cosmica». Nella misura in cui il fondamentalismo rifiuta le istituzioni che mediano tra il fedele e le scritture in favore dell'esperienza diretta delle scritture stesse, l'ecologia profonda assume un aspetto fondamentalista nel suo rifiuto delle istituzioni sociali che mediano tra l'individuo e la natura prima in nome di una diretta esperienza mistica. Alcuni ecologisti profondi eliminano esplicitamente gli imperativi morali da questa «coscienza ecologica». Sebbene un ecologista profondo affermi che il raggiungimento della «coscienza ecologica» promuoverà l'attività politica, l'ecologia profonda spesso esprime un'avversione a gran parte dell'attività politica, in quanto antropocentrica, al di là del conservazionismo di base e dei triti tentativi liberali di limitare la distruzione delle terre selvagge. La partecipazione a movimenti politici ha valore, comunque, nella misura in cui può contribuire alla trasformazione personale. Molto spesso l'ecologia profonda insiste sul fatto che gli individui intraprendono cambiamenti nello stile di vita che riducono il loro consumo.

L'ecologia sociale sostiene che uno degli elementi distintivi degli umani, la loro capacità di ragionare a un alto livello di generalizzazione, conferisce loro la capacità di comprendere potenzialmente i processi naturali e organizzare potenzialmente la società lungo direttrici ecologiche e razionali. Perfino mentre critica gli onnipresenti proclami di un razionalismo in cui i mezzi sono correlati ai fini, che ha storicamente strumentalizzato il fenomeno

umano e non-umano, essa propone un ragionamento dialettico che risulta appropriato per comprendere i processi umano-sociale ed evolutivo-naturale. Essa personifica in sé questo impegno alla razionalità sostenendo e dimostrando coerenza nel pensiero sociale.

L'ecologia profonda, per contro, sottovaluta e spesso anche demonizza la ragione come endemica alle visioni del mondo antropocentriche che hanno prodotto la crisi ecologica. Alternativamente, l'ecologia profonda sostiene l'intuizione come forma di cognizione uguale alla ragione se non superiore. Attraverso l'intuizione, argomentano gli ecologisti profondi, la continuità tra il sé umano e l'«uno cosmico» può essere afferrata e apprezzata. Come approccio intuitivo, tuttavia, l'ecologia profonda è soggetta ai pericoli rappresentati dalle prime visioni del mondo anti-razionali e intuizioniste che, tradotte nell'ambito politico, hanno prodotto movimenti antiumanistici e anche genocidi. L'ecologia profonda, grazie alla sua amorfia autentica, rende se stessa disponibile a usare una qualunque parte della moderna gerarchia sociale, a seconda dei bisogni definiti. Infatti, non è accidentale che alcuni teorici dell'ecologia profonda siano devoti della «tarda» opera di Martin Heidegger, le cui premesse di base sono socialmente e intellettualmente reazionarie.

Illuminismo e rivoluzione

Per riassumere: l'ecologia sociale ha le sue radici nell'illuminismo e nell'ideale rivoluzionario di una società razionale basata sull'emancipazione umana, senza la quale la società e il mondo razionale devono necessariamente entrare in conflitto. Essa si affida al principio della speranza, alla promessa del futuro e alla credenza nell'autoeducazione storica dell'umanità, in cui la cooperazione tra le persone fornisca l'indispensabile premessa per un atteggiamento creativo nei confronti del mondo naturale.

L'ecologia, per contro, ha le sue radici nel misticismo asiatico, presentando un'introspezione passivo-ricettiva

che trascura il sociale a favore del personale. Essa si affida a un mito prelapsariano delle «virtù» del primitivismo, secondo il quale la civiltà, la tecnologia, la scienza, la ragione e l'azione umana nella trasformazione del mondo sono i mali di uno sviluppo sociale contaminato. Nello sforzo di eliminare le mediazioni della ragione in nome di un incontro immediato con le emozioni, le mediazioni della storia in nome della biologia, quelle della cultura umana prima e quelle della civiltà secolare in nome di un'esperienza mistica non mediata, l'ecologia profonda può essere considerata parte dell'ondata fondamentalista che sta attraversando tanta parte del mondo contemporaneo.





Mario Ricciardi / *La crociata contro la pornografia*

Può sembrare curioso andare a scovare tendenze fondamentaliste in alcuni dei protagonisti del dibattito sulla legittimità della pornografia. Eppure l'argomento divide gruppi e movimenti per altri versi assai compatti. Mario Ricciardi, studioso di storia e filosofia del diritto e autore di diversi saggi sul tema delle libertà civili e politiche, ha rintracciato significative analogie tra la mentalità dei fondamentalismi religiosi e quella di alcune associazioni femministe americane che da anni propongono di adottare misure legislative anti-pornografia.

«Quando vidi la coppia entrare nel taxi, la mia mente si sentì come se, dopo essere stata divisa, si fosse nuovamente ricomposta in una fusione naturale. Il motivo più ovvio sarebbe il fatto che è perfettamente naturale che i due sessi cooperino tra loro. C'è in noi un istinto profondo, benché irrazionale, a favore della teoria secondo la quale l'unione dell'uomo e della donna crea la massima soddisfazione, la più completa felicità. Ma la vista di quelle due persone (...) e la soddisfazione che questo mi dava mi inducevano anche a chiedermi se nella mente esistano due sessi che corrispondono ai due sessi nel corpo, e se anche questi debbano unirsi per giungere alla completa soddisfazione e felicità?».

Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, Londra, 1929.

Nella prima parte dei *Minima Moralia*, scritta nel 1944, Theodor W. Adorno fa alcune considerazioni prendendo spunto dal modo di dire popolare «buttare il bambino con l'acqua sporca». La tesi della cultura come ideolo-

gia che cerca di affermare una «immagine della società umana che non esiste», comune ai marxisti e ai critici della modernità come Oswald Spengler, «ha un'ambigua tendenza a trasformarsi a sua volta in ideologia». L'identificazione della cultura con la menzogna finisce per condurre chi vuole agire in modo radicale alla distruzione completa, con le rappresentazioni sociali condizionate da interessi di parte, anche di quegli stessi elementi di critica e di eterodossia che la distanza tra teoria e prassi rende possibili [1, p. 40]. Nei movimenti di protesta e di contestazione dell'assetto sociale esistente è molto facile che le istanze giacobine si accompagnino, a volte fino a confondersi, a motivi anti-moderni e tradizionalisti.

Per comprendere queste bizzarre convergenze bisogna tenere presente che, sul piano concettuale, alle origini del fondamentalismo politico c'è uno speculare fondamentalismo *epistemologico* consistente nella pretesa di conoscere, attraverso l'applicazione di un metodo sicuro e infallibile, la struttura ultima della realtà. Respingere una rappresentazione sociale sostenendo che è falsa, è possibile solo se si nutre un'incrollabile fiducia nei propri parametri di verifica. Si tratta di un pericolo in qualche modo connesso all'idea stessa di *verità* come riflesso di un sostrato reale che si trova nella parte più profonda del nostro apparato categoriale. Sul piano politico, il fondamentalismo «implica la trasformazione sia dell'uomo sia della società. In nome della salvezza richiede la totale sottomissione dell'individuo alla generale visione totalitaria e alla comunità» [2, p. 55]. La negazione assoluta della mediazione sul piano del significato comporta l'eliminazione di «istituzioni e associazioni intermedie», cancellando «ogni autonomia di una società civile di cui si afferma la coincidenza con la comunità globale» [2, pp. 51-52]. Nell'azione per trasformare la società, i fondamentalisti tendono a respingere tutte le forme di ambiguità che il loro codice interpretativo, venendone messo

in discussione, non riesce a collocare [3, pp. 97-107].

Pur animato dalle migliori intenzioni, il politico fondamentalista non trova niente di meglio, per liberarsi dell'acqua sporca, che buttare via anche il bambino appena lavato. Si riproduce, in questo modo, un vecchio difetto dei massimalismi rivoluzionari che, nella foga di distruggere le manifestazioni di un ordine sociale ingiusto, finiscono per eliminare la stessa possibilità della critica del politico che nasce proprio dalla possibilità di pensare *altrimenti*, di concepire modi diversi di organizzare la propria vita e le relazioni con gli altri. Non *un* altro modo, ma *diversi* altri modi. L'idea di redenzione è particolarmente cara al fondamentalista, disposto a pagare un prezzo anche molto alto per eliminare il male dal mondo.

Tra gli esempi più preoccupanti di questo tipo di atteggiamento in politica c'è quello di una parte significativa del movimento femminista, in particolar modo nordamericano, che negli ultimi anni ha portato avanti una critica serrata e radicale dei presupposti filosofici dell'individualismo etico ritenendoli null'altro che l'espressione ideologica di un sistema sociale basato sulla sopraffazione sessuale. Poco importa che molti degli argomenti delle femministe vengano dall'arsenale teorico del marxismo, riproducendone gli schematismi e le insufficienze. Sembra esserci una particolare predisposizione dell'opinione pubblica americana a ridurre le donne «a vittime senza volontà propria, prive della facoltà di acconsentire come di respingere» [7, p. 26]. Questa «nuova ortodossia del femminismo sta abbandonando l'immagine della donna autonoma ed esistenzialmente responsabile a favore della donna vista come vittima inerme dell'oppressione maschile; trattarla da eguale di fronte alla legge significa aggravare la sua condizione di vittima». Ovviamente ai conservatori «non è parso vero di formulare i loro argomenti negli stessi termini vittimologici, con la differenza che, secondo loro, a produrre vittime è proprio il femminismo, in lega con il fallo opportunista» [7, p. 25]. Sempre

più spesso, esponenti del femminismo radicale si trovano in accordo con vescovi e prelati di ogni genere dando vita a una inedita alleanza papista e giacobina contro i reprobri seguaci del *sadismo libertario*.

Se l'individualismo etico diventa la copertura ideologica della sopraffazione sessuale, una delle conseguenze, sul piano del lessico politico e giuridico, consiste nell'annuncio del superamento della categoria di diritto soggettivo, intrinsecamente maschile, con il conseguente invito a non impiegarla più come strumento del ragionamento pratico. Per far valere una pretesa una donna non deve reclamare un diritto, perché rimarrebbe senza risposta. Il concetto di diritto soggettivo non è neutrale rispetto al genere, l'eguaglianza dei diritti è solo formale e maschera l'asimmetria nelle posizioni di potere tra individui dei due sessi. Il fondamentalismo femminista, per difendere le sacrosante pretese di riconoscimento delle donne, è disposto a sacrificare un intero discorso politico, quello dell'emancipazione individuale, con la motivazione che «la rivoluzione americana non liberò certo gli schiavi, e la rivoluzione francese liberò il marchese de Sade» [8, p. 112]. Il prezzo da pagare sarebbe altissimo per chi ha a cuore le ragioni della libertà e del pluralismo e non può essere accettato senza una attenta riflessione.

Maschi al potere

Una linea argomentativa di questo tipo è stata recentemente utilizzata da Catharine A. MacKinnon. Per la giurista americana, «la realtà maschile si è elevata a principio dei diritti umani, o quantomeno a principio che ne governa l'attuazione pratica. Gli uomini hanno o si prendono libertà che sono funzione del potere sociale attribuito loro in quanto uomini». Ecco perché «le violazioni dei diritti umani dei maschi rientrano più facilmente nel paradigma della violazione dei diritti umani, essendo questo fondato sull'esperienza maschile» [8, p. 107]. Si può dire che «le donne non sono viste come soggette alle

leggi dello Stato in quanto tale, sicché la loro condizione è di fatto considerata pre-legale, dal punto di vista sociale e quindi anche dal punto di vista naturale, e a maggior ragione al di fuori della giurisdizione internazionale dei diritti umani» [8, p. 109].

Per MacKinnon la tradizione del contrattualismo liberale nasce e si sviluppa in opposizione alle «concezioni medievali di *status* che assegnavano agli esseri umani un valore dipendente da una rigida gerarchia e basato sulla nascita» [10]. In questa corrente di pensiero, «spetta una collocazione assai marginale allo *status* delle donne in quanto tali, socialmente subordinate agli uomini ed escluse o ignorate, emarginate o soggiogate dalla politica statale. La consolidata diseguaglianza delle donne è una realtà sulla quale tutti i sistemi sono stati materialmente edificati, anche se in modo talmente privo di una logica coerente da apparire quasi invisibile» [8, p. 110]. Infatti, «nei suoi fondamenti filosofici la tradizione della legge naturale su cui si basano in primo luogo i diritti umani non è mai stata chiara a proposito del fatto che le donne siano o meno eguali agli uomini in natura. Piuttosto, semplificando all'estremo un dibattito assai complesso, è stata relativamente chiara nell'affermare che non lo sono, e non ha fornito alcun metodo valido per giungere a una conclusione differente, che potesse proporsi a sua volta come saldamente ancorata alla legge di natura. Né ha saputo conciliare la sua osservazione per cui il sesso è una differenza naturale con l'affermazione che l'eguaglianza è predicato dell'identità naturale» [8, p. 113].

Per MacKinnon, «il problema delle donne è che la società e la legge non sono d'accordo sul fatto che esse siano per natura umane, cosicché nessuno degli atti compiuti a loro danno è un crimine contro l'umanità, non essendo quest'ultima un loro attributo». Ne consegue che il compito delle attiviste «diviene quello di fondare la denuncia dei crimini contro l'umanità al di fuori dei diritti naturali, dei quali non è riconosciuta l'esistenza in

natura a meno che non ne sia già riconosciuta l'esistenza nella società». Sulle orme di Karl Marx, la giurista americana sostiene che il fondamento «dei diritti umani è stata la legge naturale, una religione laica che convince solo chi già ci crede. Il suo contenuto tende a riproporre lo *status quo* sociale e ad attribuirlo alla natura». La mistificazione è svelata, «ogni discorso sulla natura è un discorso sociale» [8, pp. 113-114].

Sarebbe facile a questo punto osservare che anche ogni discorso sulla cucina, o sui fumetti, è un discorso sociale. A ben vedere, ogni discorso è un discorso sociale e la critica dell'ideologia fatta in questo modo non rende un buon servizio alla causa che si proponeva di difendere. Il fatto che le nostre rappresentazioni sono in qualche modo condizionate dal contesto è una banalità di cui tutti gli studenti di filosofia del linguaggio, ma forse anche le casalinghe di Voghera, sono perfettamente consapevoli. Le ricognizioni storico-concettuali di MacKinnon lasciano un po' perplessi. Va bene arruolare John Locke, e forse anche Jean-Jacques Rousseau, nella schiera dei maschilisti oppressori, ma chi ha letto con attenzione Thomas Hobbes riesce con difficoltà a immaginarlo coinvolto nel complotto falocratico internazionale. Ma lasciamo perdere la filologia. L'emancipazione femminile è una cosa troppo seria per trasformarla in una disputa accademica. Dire che la rivoluzione americana non ha liberato gli schiavi ha un bell'effetto retorico ma è un po' come dire che il motore a scoppio non consente di superare la velocità della luce. Semplicemente, non è un argomento.

Ancor meno perspicuo è il modo in cui viene affrontato il problema dell'eguaglianza. Anche in questo caso, MacKinnon strapazza un classico della politica, Aristotele, che sarebbe responsabile di aver proposto una definizione di eguaglianza, trattare i casi eguali in modo eguale e i diseguali in modo diseguale, astratta e formale e di essere vissuto in una società che ammetteva schiavitù, prostituzione e ogni genere di brutalità sessuale

[10, pp. 1286-1287]. Poco importa che la ricostruzione della società dell'antica Grecia sia basata in buona parte su un lavoro a tratti un po' stravagante, *Il regno della fallocrazia* di Eva Keuls [13, p. 39-43], ed evitiamo di discutere un curioso atteggiamento nei confronti della storia che potrebbe fornire qualche argomento per la demolizione del Partenone, per concentrare l'attenzione sulla parte più teorica di questa critica dell'eguaglianza.

La definizione aristotelica sarebbe eccessivamente formale perché non consente di prendere in considerazione le ragioni sociali della diseguaglianza, cioè il contenuto di tale concetto [10, pp. 1286-1287]. Questa affermazione è seguita da esempi di diseguaglianze concrete, dal trattamento sul posto di lavoro alla legislazione in materia di aborto, che reclamerebbero un intervento correttivo da parte dello stato. Molte tesi di MacKinnon sul piano della politica del diritto sono condivisibili, ma non si capisce perché esse sarebbero il frutto di una diversa nozione di eguaglianza. Il problema è che il principio di eguaglianza nel diritto funziona in modo diverso, e più complicato, di quanto la definizione aristotelica lascerebbe supporre. Dire che bisogna trattare in modo eguale i casi eguali e diseguale quelli diseguali serve a poco se non si dispone di criteri normativi che consentano di selezionare le diseguaglianze rilevanti. Sono questi parametri, poco importa se morali o giuridici, che fondano i nostri giudizi su questioni di eguaglianza, ma essi non fanno in alcun modo parte del concetto di eguaglianza. Come tutte le nozioni logiche, anche l'eguaglianza è povera di contenuto informativo e non possiamo chiederle risposte che non può dare [6, pp. 214-239].

Non è poi del tutto chiaro dove dovrebbe condurre il rifiuto della logica dei diritti umani. Quale sarebbe il titolo che consente di fondare le pretese delle donne? Apparentemente si tratta di uno *status*, una posizione di svantaggio relativo corrispondente a una dissimetria in termini di potere sociale. Ma perché mai l'essere in uno

status dovrebbe costituire una buona ragione per essere trattati meglio? Di sicuro non era così nell'antica Roma o nel Medioevo. In realtà, si direbbe che dietro le pretese delle donne c'è una rivendicazione di valore *indipendente* da ogni gerarchia o ruolo sociale fatta in quanto individui che hanno diritto a *eguale* rispetto [12, pp. 32-35].

Libertà e differenza

Del tutto infondata appare poi l'obiezione che l'individualismo etico che costituisce uno dei presupposti del liberalismo sarebbe indifferente al problema della differenza. Esso è, al contrario, ben presente nella riflessione di John Rawls, che può essere considerato uno dei più rappresentativi esponenti del liberalismo contemporaneo. Come ha scritto Anna Elisabetta Galeotti, «l'interpretazione dell'eguaglianza di Rawls non coincide sicuramente col principio di trattamenti eguali, che risulterebbero appunto insensibili alle differenze. Non solo, ma la differenza di trattamento risulta giustificata dallo svantaggio di certe posizioni sociali» [5, p. 200]. Per Galeotti, applicando «la teoria rawlsiana alla differenza di genere, le donne, in una società rawlsiana, possono aspettarsi di vedere riconosciuto lo svantaggio della loro posizione, svantaggio dovuto in parte alla storia passata di subordinazione, in parte al perdurare di un ruolo familiare, associato tradizionalmente al loro sesso, che le penalizza nella vita sociale, in parte in forme insidiose di discriminazione tuttora largamente praticate, ma difficilmente afferrabili. Da un simile riconoscimento possono derivare relative compensazioni nella distribuzione dei beni principali che includono reddito, salute, educazione, e così via.

Questo significa che trattamenti speciali sono giustificati per rimediare lo svantaggio». Nella prospettiva liberale, «il presupposto di queste politiche è l'interpretazione della differenza di genere come indebito fattore di svantaggio; e il loro obiettivo è la rimozione dello svantaggio e, contemporaneamente, della differenza di genere quale

criterio legittimo per trattamenti pubblici differenziati» [5, p. 201].

Un'analisi attenta mostra che non ci sono ragioni teoriche per cui le donne dovrebbero respingere il linguaggio dei diritti e che le presunte ragioni pratiche di tale rifiuto dipendano da una certa confusione concettuale. Il tentativo di leggere la storia dell'Occidente e la struttura della società contemporanea dal punto di vista della sopraffazione sessuale, pur avendo delle ottime ragioni, conduce a una perniciosa assolutizzazione di uno dei possibili modi di interpretare la realtà. Questo atteggiamento fondamentalista mette in discussione la legittimità teorica e l'utilità pratica di tutti i tentativi di riformare le società che non accettano le premesse dell'impegno delle femministe radicali. Il prezzo da pagare è troppo alto per essere accettato. La ricerca di una alternativa al discorso dei diritti umani conduce alla filosofia del comunitarismo e a un modello politico organicista.

La deriva potenzialmente totalitaria di una sezione del femminismo può essere facilmente illustrata esaminando gli argomenti per la proibizione della pornografia [8, pp. 51-78]. Non è in discussione il fatto che buona parte del materiale comunemente definito «pornografico» presenti un'immagine delle donne come puri oggetti sessuali il cui unico scopo è la soddisfazione dei desideri maschili. Ciò è probabilmente vero, come può essere vero che, almeno in parte, questo tipo di rappresentazioni possono rafforzare le convinzioni in materia sessuale di uomini rapaci e potenzialmente violenti. Ciò che non si può accettare è la pretesa di sancire, sul piano dei principi, la legittimità di un intervento repressivo generalizzato. Se il contrasto è tra le ragioni della libertà di espressione e quelle dell'eguaglianza, le seconde possono prevalere solo in via eccezionale, con tutte le cautele del caso.

Ciò non vuol dire che ogni forma espressiva sia legittima. Ci sono buone ragioni per intervenire se c'è un esplicito incitamento alla violenza, se vengono effettivamente

compiute brutalità non solo nei confronti delle donne, ma anche di bambini e, perché no, di uomini. Ancora una volta, è possibile dare una risposta a parte delle pretese delle donne nella prospettiva liberale, presentandole come richieste di eguale rispetto fatte da persone che ritengono di subire una violenza ingiustificata. Ovviamente si tratta di una risposta parziale, e non potrebbe essere diversamente in una prospettiva fallibilista che prenda fino in fondo sul serio la libertà individuale. Dal punto di vista di un liberale, è meglio vivere in una società che non impone modelli di comportamento sessuale. Ove per imporre si intende imporre con la forza.

La persuasione è qualcosa di diverso e deve essere contrastata con altri mezzi che non implicano il ricorso alla violenza.

Il fondamentalismo, per quanto sia oggi popolare, non è storicamente una caratteristica delle femministe. Negli scritti di Virginia Woolf, ad esempio, la perorazione dei diritti e delle libertà delle donne non viene mai separata dalla rivendicazione di istanze *universali* di emancipazione. Il movimento femminista è concepito come parte, vitale e importante, dell'impegno pacifista e non-violento. La lettura di Antigone ripercorre un mito femminile, che negli anni Trenta aveva un forte senso antifascista, ed esemplifica un messaggio politico. È l'Antigone libertaria che non può sposare le ragioni di uno stato oppressivo e paternalista e che, prendendosi cura del corpo del fratello morto, afferma il diritto del dubbio [14, pp. 115-118]. *L'essenza* della libertà di cui parla Woolf è impolitica ma mentre rivendica la libertà di discutere le leggi dello stato non dimentica che per essere liberi c'è pur bisogno di avere delle leggi che difendano la libertà [14, pp. 115-118].

Fino a un certo punto, il miglior amico di un libertario è un liberale. Ma chi nutre un amore smodato per la libertà non può accontentarsi di una struttura protettiva, ovvero delle garanzie liberali classiche, che pure ritiene necessarie ed è disposto a difendere. Chi ama la libertà

deve essere pronto a discutere, e accettare che altri mettano in discussione, l'ordine sociale, sottoponendone i presupposti teorici a continue tensioni concettuali e tentativi di ridefinizione. Ciò vale anche per i rapporti tra i sessi. La presunta complementarità naturale tra uomo e donna non deve necessariamente essere interpretata come subordinazione gerarchica. Può essere relazione paritaria. La stessa complementarità non deve unicamente essere tra due corpi, il maschile e il femminile, ma può anche mettere in gioco diverse componenti psicologiche della stessa persona. Il dubbio espresso da Woolf indica un campo di sperimentazione morale, uno spazio di cui appropriarsi rivendicando la propria libertà [11, pp. 125, 330, 337, 353].

In questo senso, il limite del fondamentalismo femminista è proprio quello di riprodurre in modo speculare la *naturalizzazione* del dato sociale che critica nella falsa rappresentazione dell'etica in una società patriarcale basata sulla sopraffazione sessuale. C'è una sorta di essenzialismo concettuale al fondo dell'atteggiamento di chi ritiene di aver separato la *sovrastruttura* dalla *realtà*, l'*ideologia* dal *fatto* dello sfruttamento. Quanto ha in comune la critica dei diritti umani della giacobina MacKinnon con quella di un cattolico conservatore? Quanta della nostra, di noi uomini e donne, libertà individuale sono entrambi disposti ad affidare al giudizio della comunità? Quanto hanno da temere le donne dalla maggioranza morale? Su questo, care compagne, abbiamo ancora da riflettere.

Riferimenti bibliografici

1. Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, 1994.
2. Serge N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Bari, 1994.
3. Paul K. FEYERABEND, *Contro l'ineffabilità culturale*, in *Volontà*, numero 2-3/1994.
4. Paul K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano, 1980.
5. Anna Elisabetta GALEOTTI, *Cittadinanza e differenza di genere. Il problema della doppia lealtà*, in BONACCHI e GROPPI (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
6. Letizia GIANFORMAGGIO, *Eguaglianza e differenza: sono veramente incompatibili?*, in BONACCHI e GROPPI (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
7. Robert HUGHES, *La cultura del piagnisteo*, Adelphi, Milano, 1994.
8. Catharine MACKINNON, *Crimini di guerra, crimini di pace*, in Stephen SHUTE e Susan HURLEY (a cura di), *I diritti umani*, Oxford Amnesty International, Milano, 1994.
9. Catharine MACKINNON, *Only Words*, Londra, 1995.
10. Catharine MACKINNON, *Reflections on Sex Equality Under Law*, in *The Yale Law Journal*, C, 1991.
11. Mary MIDGLEY, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Londra e New York, 1995.
12. Tamar PITCH, *Diritto e diritti. Un percorso nel dibattito femminista*, in *Democrazia e diritto*, XXXIII, 1993.
13. Lawrence STONE, *La sessualità nella storia*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
14. Virginia WOOLF, *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano, 1992.





Roberto Festa / *La vera storia dei politicamenti corretti* ●

L'interesse sollevato dal politically correct, ormai una locuzione affermata e pregnante del lessico politico, sembra riflettere una delle ambiguità più significative del fondamentalismo come categoria storica e filosofica. Per alcuni gli esponenti di questa tendenza sono gli alfieri più fedeli di una tradizione di pensiero incentrata sull'egualitarismo a oltranza, sulla difesa dei diritti delle minoranze, sul rispetto per i «diversi» e gli «svantaggiati». Per altri si tratta del volto peggiore e autoritario della sinistra puritana, di fautori dell'imposizione di una morale unilaterale, di abili progettatori di uno stato etico nella sfera del linguaggio. Secondo Roberto Festa, storico e giornalista, che vive e lavora a New York e Princeton (Usa), il dibattito occulta uno scontro politico la cui posta (almeno negli Stati Uniti) è ben più seria di quanto possano far pensare le amenità dei politically correct d'oltreoceano.

Stephan Therstrom ha 56 anni, da 25 insegna ad Harvard. È un accreditato studioso di storia delle relazioni razziali negli Stati Uniti, ha numerose pubblicazioni al suo attivo, è anche responsabile per la pubblicazione della Harvard Encyclopedia of American Ethnic Group. Si trova insomma al culmine del successo accademico. Con l'amico Bernard Baylin, per due volte Premio Pulitzer, offre agli studenti di Harvard un corso dal titolo

«Peopling of America». Baylin copre l'età coloniale, Therstrom il periodo successivo, sino ai giorni nostri. Improvvisamente, nell'autunno 1987, un giornale locale, *Harvard Crimson*, lancia una serie di articoli che accusano i due di «insensibilità razziale». Di che si tratta, e soprattutto, chi sono gli autori? Dopo alcune settimane gli accusatori escono allo scoperto. Sono due studenti, allievi di Baylin e di Therstrom. Scrivono una lettera fiume di sei pagine, precisando le accuse. Eccole. Baylin, in classe, aveva letto alcuni passi del diario di un piantatore di cotone del Sud, senza dare uguale spazio a testimonianze di schiavi. Durante le lezioni aveva precisato che non esistono lettere, diari, *journals* di alcun tipo usciti dalla penna di uno schiavo. Giustificazione del tutto risibile, secondo i due giovani. Non essendo possibile quella che negli Stati Uniti viene chiamata *equal opportunity*, la pari opportunità, Baylin avrebbe dovuto astenersi dalla lettura del diario dello schiavista.

Ancora più gravi i crimini di Therstrom. In classe aveva pronunciato la parola *Indian*, invece del ben più democratico *native American*. Di più: gli era sfuggita la definizione *oriental religion*, con il termine *oriental* che, a detta dei due, racchiudeva una chiara e inaccettabile sfumatura imperialista. Al povero Therstrom non resta che avventurarsi in complesse acrobazie verbali: molti *native American*, spiega, usano definirsi *Indian*, quanto a *oriental*, aggiunge, l'aveva utilizzato come aggettivo, non certo come sostantivo. I due giovani Torquemada si placano? Nemmeno per sogno, tornano anzi alla carica. Therstrom aveva consigliato la lettura di un libro schierato contro l'*affirmative action*, cioè contro quel complesso di leggi e disposizioni che tende a riservare, sui luoghi di lavoro, nelle scuole, negli incarichi pubblici, una quota fissa ai rappresentanti delle minoranze. Opinione razzista, ovviamente. Il nuovo anno, intanto, è alle porte. Therstrom deve preparare il corso. Che fare? In giro per il campus la freddezza nei suoi confronti è palpabile.

Professori che lo evitano, studenti che mugugnano. Therstrom pensa di aggirare gli ostacoli registrando le lezioni. Ma poi si tratterebbe di registrare anche il ricevimento studenti. E che fare con le conversazioni private? Registrare anche quelle? Girare armato di un piccolo Sony che testimoni la correttezza dei propri discorsi? E su quella dei pensieri, poi, chi ci giurerebbe? L'epilogo è obbligato. Un corso di «Peopling of America», a Harvard, non esiste più.

Agli appassionati di cinema tornerà forse alla mente un vecchio film di William Wyler, *Quelle due*, in cui le povere Audrey Hepburn e Shirley MacLaine venivano accusate di lesbismo da un gruppo di allieve viziosette. Nel caso di Therstrom e Baylin, invece, manca qualunque accenno alla sfera sessuale. Nessun sospetto di relazione tra i due, probabilmente buoni e un po' noiosi padri di famiglia. Ciò che, a ben vedere, non li ha certamente aiutati: nessun rappresentante di una minoranza oppressa ha alzato la voce per protestare. Ad altri verrà invece facile il richiamo a quella che è un po' la pietra di paragone di ogni fenomeno di intolleranza in terra americana, i terribili anni Cinquanta del senatore Joseph McCarthy, uno che di vite spezzate dal sospetto se ne intendeva.

Tutti precedenti che non reggono. La storia che ha per protagonisti Therstrom e Baylin ha come sfondo Harvard, tra le comunità più evolute e liberal di tutti gli Stati Uniti. Gli accusatori non sono esponenti della destra religiosa che vede comunisti annidati anche tra i sette nani, ma due studenti che probabilmente non esiterebbero a definirsi infiammati progressisti. In effetti, la storia che ha per protagonisti Therstrom e Baylin è una storia tutta interna alla sinistra. È una storia *politically correct*.

Politically correct, politicamente corretto. Con il termine corretto che suona familiare, e che ci riporta ad antiche professioni di fede in un pensiero che non a caso veniva definito «scientifico», a un paese, l'Unione Sovietica, a

un gruppo di uomini, Nikolaj Lenin, Iosif Stalin, (o Lev Trozskij, per i dissidenti all'interno della tradizione), che quel pensiero avevano storicamente realizzato. Gli ortodossi erano «corretti», e quindi nel giusto, perché sapevano dove la storia stava andando, ne conoscevano le leggi, erano «fissati come ostrica alla roccia nella loro illusione di possedere la verità assoluta», come ha scritto Carlo Rosselli, uno che di ortodosso aveva poco o nulla. *Correct* rimase nel vocabolario della sinistra americana degli anni Sessanta e Settanta, a definire la stretta aderenza alla «linea», ma acquistando progressivamente un senso ironico nei confronti di ogni certezza e visione politica totalizzante. Era insomma pronto per l'uso, questa volta del tutto ironico e peggiorativo, che se ne sarebbe fatto a partire dalla fine degli anni Ottanta. Come ha scritto Richard Bernstein sul *New York Times*, «il termine politically correct è detto più con ironia che con reverenza [...] non c'è nessuna serietà nell'uso che se fa»

Esempi di follia

Ma chi è, e cos'è, politicamente corretto (d'ora in poi, all'uso americano, lo abbrevieremo in PC)? PC è per esempio parlare di storia non soltanto come his-tory, ma anche come her-story, a sottointendere che le donne non sono state certo a guardare mentre gli uomini facevano le guerre e passavano le colonne d'Ercole. PC è riferirsi alle persone con problemi di sovrappeso non, orrore, con l'epiteto grassi, ma con quello ben più gentile di esseri *horizontally challenged*, cioè con problemi di espansione in senso orizzontale. Politicamente corretto è lo studente che interrompe il professore chiedendo, ogni volta che si riferisce al personaggio nelle tragedie di William Shakespeare, di usare il pronome femminile she accanto a quello maschile he, di modo che il professore d'ora in avanti utilizzerà, il grazie a dio neutro, it. Ma politicamente corretto è anche il professore che riceve nel suo studio le studentesse lasciando la porta aperta, non si sa

mai quello che potrebbe succedere (e con gli studenti maschi come la mettiamo? Chiudere la porta facendo implicita e pubblica dichiarazione di eterosessualità, possibile causa di conflitto con la comunità gay del campus? E i membri femminili della faculty la porta come dovranno lasciarla, socchiusa?).

Come si vede, episodi avvenuti in genere entro le mura dei college, e che potrebbero fare la gioia di qualche giornale italiano, d'estate, sotto l'ombrellone, quando si sono esauriti tutti i test del tipo *Siete bisessuali o coprofagi?* Qualcosa di simile, in Italia, era accaduto quando l'unta dal signore, Irene Pivetti, aveva preteso di essere chiamata «Signor Presidente», salvo poi finire immortalata su *Gioia* e *Anna* per la nuova acconciatura esibita alla prima del teatro alla Scala. Ma, si sa, noi la Riforma non l'abbiamo mai avuta, nessuna coerenza tra professioni di fede e atti, si finisce, amici e nemici, come nel *Falstaff* verdiano, «tutto il mondo è una burla» e poi con sir John andiamo a cena. Gli americani invece, che la Riforma l'hanno avuta, anzi, che da uno scisma entro la Riforma sono nati, a queste cose fanno più attenzione. Ed ecco quindi che, intorno al *politically correct*, nasce la tempesta cultural-giornalistica più feroce di questi ultimi anni. Provate a dare un'occhiata alla banca dati Nexis, che raccoglie centinaia di periodici americani. Il termine *politically correct* ricorre sette volte nel 1988, 15 nel 1989, 66 nel 1990, 1.553 nel 1991, 2.672 nel 1992 e 4.643 nel 1993. Sempre nel 1993 Comedy Channel inaugura una serie televisiva dal titolo *Politically Incorrect*, in modo non dissimile dallo showman Jackie Mason, che chiama un suo spettacolo a Broadway *Jackie Mason, Politically Incorrect*, e dai proprietari del club newyorkese *Politically Incorrect*, su Lexington Avenue, si mangia e si ascolta jazz a buoni prezzi. Nel 1994 Hollywood realizza un film, *PCU*, storie *politically correct* con scenario la Wesleyan University, e nella stagione 1994-1995 *Politically Correct Bedtime Stories* diventa un grande successo editoriale.

Che cosa dovremmo pensare? Che si sia trattato, come per esempio scrive Todd Gitlin sull'ultimo numero di *Dissent*, Vangelo dei radicali americani, soprattutto di una montatura giornalistica? O che invece non abbiano poi tutti i torti gli ideologi della destra, gente come Roger Kimball, Allan Bloom, Dinesh D'Souza, anni interi passati a gridare contro il fondamentalismo PC e i *sixties radicals* dalle colonne di *New Criterion* e degli altri organi conservatori? Quel che è certo è che il giudizio sul PC ha scavato un solco nella stessa sinistra americana. Provate a chiedere un'opinione a Nat Hentoff, libero pensatore con rubrica fissa sul *Village Voice*, che al tema ha dedicato un libro, *Free Speech for Me- but not for Thee: How the American Left and Right Relentlessly Censor Each Other*.

Vi risponderà che il PC non è stato certamente un cliché, ma una triste realtà di intolleranza e conformismi. E ben presto, a ritagliarsi una piccola Svizzera tra le artiglierie in guerra, ci si sono messi intellettuali di provata fede progressista, Irving Howe, Arthur Schlesinger Jr., David Bromwich, Robert Hughes, John Higham, Barbara Epstein, intenzionati a rifiutare sia lo zelo persecutorio della destra sia il campionario di baggianate che veniva dai virtuosi del super-corretto.

Proviamo a fare un po' di ordine. La frenesia dei media, anzitutto. Perché stupirsi? Il *politically correct* era la classica buona storia. Difficile trovarne una migliore. Gli episodi con al centro il mondo accademico non hanno mai fatto vendere più giornali, ma con il PC è diverso. Tutti i principali miti che hanno fatto questo paese sono in gioco. Cosa c'è di più americano della difesa del *free speech*, della libertà di parola, e dei diritti individuali contrapposti a quelli dei gruppi? L'America è tante cose insieme, ma è soprattutto la fede in un'opportunità per tutti, non importa da dove tu venga e in che cosa tu creda. Vero, falso? Anche questo poco importa, l'essenziale è che abbia funzionato. L'idea che alcuni dovessero essere premiati per il solo fatto di essere donne, o portori-

cani, con poco riguardo ai meriti effettivi, era fatta per far saltare sulla sedia tutti quelli che magari quel sogno hanno pagato caro, senza però mai smettere di crederci.

Senza contare che un po' di sana demagogia anti-intellettuale, soprattutto negli Stati Uniti, funziona sempre, soprattutto sulle pagine del *Post* o in quel gran circo degli orrori che sono molti talk show pomeridiani. E quindi dagli alle élite di Yale e Stanford e alle loro traduzioni di improbabili frasi francesi, cosa diavolo vogliono decostruire, piuttosto si facciano capire.

Intendiamoci, molti dei fatti *politically correct* narrati sono realmente accaduti, lo stesso Bernstein ne ha raccontati a decine in un libro, *Dictatorship of Virtue*, titolo tratto dalla Rivoluzione francese con epigrafe, guarda un po', di Maximilien Robespierre. È vero che in alcuni college il codice di comportamento sessuale richiede che i giovanotti prima di passare all'attacco formulino richiesta verbale e ufficiale alle signorine. È vero che l'università di Pennsylvania ha accusato di razzismo uno studente che si era rivolto ad alcuni compagni neri con l'epiteto «water buffalo», traduzione di una imprecazione ebraica che potrebbe suonare anche come un complimento. È vero che più di un incarico, nelle università ma anche nell'amministrazione pubblica e persino nel settore privato, è stato assegnato sulla base di un «manuale Cencelli» delle razze e delle preferenze sessuali. Ma tutto ciò basta per affermare, come ha fatto Kimball, che «la lunga marcia attraverso le istituzioni dei contestatori anni Sessanta si è conclusa con la capitolazione di gran parte delle istituzioni culturali americane alle forze del PC»? O a deplorare la «nuova tolleranza» e il «clima di divisione» nelle università, come fece nel 1991 George Bush, uno che per la libertà della cultura non ci dormiva di notte?

La posta in gioco

In realtà, attorno al *politically correct* si è combattuta una battaglia la cui posta in gioco era ben più alta.

Diamo un'occhiata alle date. La crociata anti-PC monta nella seconda metà degli anni Ottanta e raggiunge il suo apice all'inizio degli anni Novanta quando, guarda caso, alla Casa Bianca siedono due presidenti repubblicani. Una coincidenza? La controffensiva contro l'egemonia della sinistra nelle istituzioni culturali risale del resto agli anni delle presidenze di Richard Nixon e Gerald Ford, quando in molti, intellettuali e politici repubblicani, uomini d'affari e dirigenti delle grandi corporation, cominciano a porsi il problema di come rinnovare un bagaglio ideologico e morale che gli anni Sessanta avevano spazzato via. Sentite cosa diceva nel 1976 William E. Simon, segretario al Tesoro sotto Nixon e Ford, al momento di assumere la presidenza della John M. Olin Foundation: «La ricchezza prodotta dagli affari deve servire ad aiutare quegli studiosi, scienziati sociali, scrittori e giornalisti che comprendono il nesso tra libertà politica ed economica, e i cui lavori dissentono dalla predominante ortodossia socialista-statalista-collettivistica che prevale ormai in molti dei media, nelle maggiori università, tra i nostri politici e persino tra alcuni dei maggiori uomini d'affari». Simon concludeva che «la sola cosa che può salvare il partito repubblicano è una *counterintelligence*». Non sarà forse inutile ricordare che la Olin Foundation ha in questi anni sostenuto finanziariamente alcuni tra gli esponenti di spicco della vague conservatrice, tra gli altri i già citati Bloom, Kimball e D'Souza, e che lo stesso Simon è stato tra i fondatori, nel 1978, dell'Institute for Educational Affairs, gallina dalle uova d'oro per molte organizzazioni di attivisti conservatori nei campus di mezza America. È però soltanto con l'elezione di Ronald Reagan che gli ideologi della destra repubblicana celebrano il definitivo trionfo. Mentre Reagan racconta barzellette dallo studio ovale e taglia i fondi dello stato sociale, l'ultraconservatore Pat Buchanan ottiene una striscia quotidiana sulla Cnn e la stampa di destra (*Commentary*, *Washington Times*, *Human Events* e

Conservative Digest; degli ultimi due non mancava mai una copia sul tavolo di lavoro del presidente: che se ne faceva?) acquista nuovi lettori. Sono gli anni in cui William Bennet dal National Endowment for the Humanities si scaglia contro le forze «dell'ignoranza, dell'irrazionalità e dell'intimidazione» annidate a Stanford, e Bloom diventa più richiesto di Marlon Brando per aver scritto *The Closing of the American Mind*.

Tutto era pronto, come si vede, per l'assalto finale. C'era bisogno, è vero, di identificare il nemico, un nemico semplice e riconoscibile, ora che l'impero del male era caduto e di comunisti in giro se ne vedevano pochi. Un nemico che puntasse al cuore dei principi americani, che compattasse le truppe allo sbando dopo il passaggio di poteri da Reagan a Bush, uno troppo giacca di tweed e casa nel Connecticut per piacere ai duri del partito. Il tema della *higher education*, dell'istruzione superiore, era lì, a portata di mano, con il suo campionario di conformismi, vigliaccherie, intolleranze, fanatismi da quattro soldi con Harvard e Stanford sullo sfondo. Si trattava soltanto di unificare i fili dispersi in un sistema, dargli un nome, passare su scala più vasta, da Harvard alla Modern Language Association sino a Hollywood e al rock n' roll, e farla finita una volta per tutte con neri, donne e gay rompicoglioni. Il PC era nato.

Nessun complotto della destra reazionaria, per carità, piuttosto l'uso astuto dello sciocchezzaio accademico per contrastare l'egemonia progressista e democratica in un settore vitale, quello dell'educazione e della cultura. L'abbiamo visto, l'aria che ha tirato in molte università in questi anni è stata spesso irrespirabile, ma parlare di un fondamentalismo del PC non corrisponde a realtà. L'America è «terra di sterminate diversità», come ci ha insegnato Michael Walzer, e i campus sono spesso una realtà remota, distinta dalla *real life*, come non a caso viene qui chiamata la vita fuori dalle aule. E quello che vince a Princeton e Berkeley può non vincere tra le pan-

nocchie dell'Ohio, tra i cervelli di Silicon Valley o i messicani che ogni giorno passano il confine con la California braccati dalla polizia. I «barbari» del PC non hanno vinto, sepolti dal ridicolo. Non hanno vinto in trasferta, tra le pannocchie dell'Ohio, ma a ben guardare non hanno vinto neppure in casa. A Stanford, fortino di etnici e nipotini di Jacques Derrida, per un corso di letteratura che proponeva la lettura di *Io Rigoberta Menchù* ce n'erano otto che richiedevano la *Bibbia*, Sigmund Freud e Karl Marx, sei Cartesio, Niccolò Machiavelli, san Tommaso e Platone, cinque Dante, Euripide, Montaigne, Omero e Lutero. E alla Northwestern University, tra il 1986 e il 1990, su uno studente che leggeva *The Color Purple*, *Bibbia* femminista di Alice Walker, ottantatré esercitavano il loro inglese su Shakespeare.

Conseguenze politiche

In questo inizio di 1996 il *politically correct* è ormai un ricordo piuttosto sbiadito. A parlarne si prova una sensazione strana, come risentire a gennaio una canzone che si ballava ad agosto o sfogliare un numero dell'*Espresso* premario Chiesa, con l'ultimo parere di Giusy La Ganga sulle riforme istituzionali. Forse dovremmo leggere soltanto Fernand Braudel, nutrirci di massacri dei gatti e *longue durée*. Sbaglieremmo comunque a considerare il PC una polemica tra le tante. Il PC è stato un barometro, le sue lancette ci hanno detto che cosa stava cambiando nei cieli. Il dibattito sulla libertà di parola e opinione, per esempio. Se negli anni Settanta e Ottanta era implicito che non si potesse insultare uno per il colore della pelle o i gusti in camera da letto, oggi non è più così semplice. La Corte suprema (caso Rav versus Saint Paul) ha trovato incostituzionale una sentenza che puniva l'accensione di una croce di fuoco (simbolo del Ku Klux Klan) nella proprietà di una famiglia nera. Illegittimo sopprimere un'opinione sulla base dei punti di vista espressi, questo il senso, illegittimo mettere il naso in questioni che

riguardano l'autonomia dei singoli, la loro libertà di coscienza, la ricerca della verità. Anche quando l'opinione invita all'odio razziale? Anche quando certe parole sono udibili indicatori di una ideologia di supremazia? Mentre si discute viene alla mente Toni Morrison, che ha detto: «Le parole sono potere».

Ma la crociata contro il *politically correct* ha preparato il campo a un altro scontro, quello che ha come posta in gioco l'*affirmative action*. Anche qui l'aria è cambiata parecchio da quando nel 1964 Lyndon Johnson firmò il Civil Rights Act, che proibiva ogni discriminazione sulla base di razza, colore, religione o sesso. Negli anni la legislazione era stata interpretata in modo da garantire un trattamento preferenziale ai membri delle minoranze. Johnson e compagni lo capivano benissimo: eliminare le barriere alla libertà individuale non sarebbe bastato, bisognava aiutare i più deboli, chi aveva meno possibilità ed esperienza. Molto è cambiato da allora. La Corte suprema (giova ricordarlo, a maggioranza conservatrice) ha da poco rimesso in discussione la costituzionalità di un trattamento preferenziale sulla base del colore della pelle o del sesso. E il tema darà il tono politico alla campagna presidenziale di questo 1996, con il partito repubblicano pronto a cavalcare la tigre del risentimento della maggioranza bianca e a scaricare sull'*affirmative action* ogni nefandezza, indici di disoccupazione e divorzio. Difficile dire che faranno i democratici, la sinistra in genere. Riproporranno le vecchie parole d'ordine della solidarietà e della giustizia sociale? Improbabile, con i tempi che corrono. Cercheranno di ridefinire il concetto di *affirmative action*, non più su base razziale ma questa volta economica? Probabile. Eppure non si può fare a meno di ripensare a quello che Johnson raccontava nel 1965 alla platea di ragazzi della Howard University: «Tu non prendi una persona che per anni è stata tenuta in catene, la liberi, la porti alla linea di partenza di una corsa e le dici "Sei libero di gareggiare con gli altri", per poi credere che sarà in

grado di competere davvero».

Questa, comunque, è un'altra storia. La nostra riguardava il *politically correct*, e forse più di una semplice storia si è trattato di un feuilleton, buoni contro cattivi, un'aura di minaccia, pubblici valori in gioco, un'interminabile sequela di fatti e personaggi. Ora che il feuilleton è finito, i buoni si sono rivelati cattivi e viceversa, come in un *Flauto Magico* fine secolo dove la Regina della Notte nera e lesbica e femminista incazzata dà l'assalto al Centro per la difesa dell'Occidente oppresso di cui Sarastro è segretario. Quanto a Therstrom e Baylin, chissà se hanno riaperto il loro corso di «Peopling of America». *Are you politically correct?*, titolava il *New York Times* di qualche anno fa. Probabilmente anche i due giovani Torquemada dell'*Harvard Crimson* ora scuoterebbero la testa: «No, no che non lo siamo».





Roberta Tatafiore / *Femminismo di stato*



Tra i movimenti di liberazione emersi dal crogiolo libertario degli anni Sessanta non sono state rare le inversioni di tendenza. Nel caso del femminismo, alcuni sviluppi (dal pensiero della differenza alle crociate antiporno) sembrano imperniarsi su una tendenza dogmatica, e in certi casi autoritaria, antitetica all'impostazione originale. Roberta Tatafiore, scrittrice e giornalista, redattrice di noi donne e autrice di Sesso al lavoro (1994) e del recente millelire De Bello Fallico. Cronaca di una brutta legge sulla violenza sessuale (1996), si sofferma sulle vicende del femminismo italiano, alla ricerca dei suoi differenti «fondamentalismi».

Questo secolo ha visto la rivoluzione femminile. Che non è ultimata e, forse, non lo sarà mai. La scintilla è stata la rivolta fondamentale delle neofemministe. Fondamentale-fondamentalismo. La radice comune alle due parole dice che c'è un nesso. Il percorso che propongo non lo nega, ma non lo assume. Esplora la memoria di quella rivolta fondamentale e guarda il presente.

Stati Uniti, 1994

L'americana Nadine Strossen, presidente della più importante associazione liberal per la difesa dei diritti civili (Aclu, American Civil Liberties Union), definisce le

è) di questa fine secolo (come la parola comunismo, ecologismo e via dicendo) si presenta dunque con un doppio volto: termine di oppressione culturale nei democratici Stati Uniti, termine di speranza democratica in Algeria e nei paesi ad alto conflitto religioso. Perché una parola storicamente legata al desiderio di libertà femminile può esprimersi in due modi così differenti? Solo per questioni geopolitiche? Un'interpretazione, infatti, potrebbe essere questa. Il femminismo, nel suo stato nascente, ha un segno progressivo nei paesi come l'Algeria soffocati dal mancato decollo della democrazia economica e politica e sottoposti all'influenza del «pensiero unico» (l'espressione è del direttore di *Le monde diplomatique*, Ignacio Ramonet) di progresso che è il pensiero liberal-democratico, e dunque attaccabili dall'unica ideologia planetaria che, con caratteri fortemente religiosi, indica un'opposizione all'omologazione e un riscatto di identità per le masse. Il femminismo, nel suo stato discendente, ha un senso regressivo in quei paesi, come gli Usa, dove è nato e dove il «pensiero unico» liberaldemocratico è autoctono e per le masse non rappresenta una minaccia perché è largamente introiettato. Certo, poi anche negli Usa ci sono i Louis Farrakahn che, in nome dell'Islam, guidano quel raduno di un milione di uomini francamente conturbante, rispetto al quale le donne nere emancipate sono insorte dicendo che i «fratelli soli» hanno leso il principio dell'uguaglianza tra i sessi (*noi donne*, gennaio 1996).

Il «pensiero unico» liberaldemocratico, laddove vive incardinato nel senso comune e mostrando tutta la sua capacità egemonica imperiale, ha sedimentato la coscienza (e la pratica normativa) dei diritti individuali e delle libertà personali di espressione e di scelta. In questi contesti il femminismo, che ambisce a un ordine sociale e delle relazioni tra i sessi oltre i limiti della democrazia, a trent'anni dalla sua nascita, si mostra spesso come un ritorno all'indietro perché per superare l'oggettiva asimmetria tra i sessi propone di spazzare via libertà persona-

li acquisite e lo fa in nome (paradossalmente) del diritto all'uguaglianza. Strossen colloca la pornografia sul terreno della libertà d'espressione, sacralizzata dal primo emendamento della Costituzione, e dice che questa libertà non può essere negata alle donne da altre donne, pena la negazione dell'uguaglianza tra i sessi e un'involuzione integralista del pensiero e dell'azione. Mi sembra evidente che il «pensiero unico» produce non solo colonizzazione geopolitica all'esterno, ma aporie al suo interno, all'interno del suo stesso paradigma fondativo.

Made in Italy

L'Italia è un paese un po' particolare: una grande cultura dei diritti non l'ha mai avuta. E gli italiani sono stati lungamente egemonizzati da due culture dominanti, quella cattolica e quella comunista. Il nostro sistema politico è stato, come si dice, consociativo e si sta adeguando ora (a calci in culo, scusate l'espressione) al «pensiero unico» della democrazia economica (privatizzazioni) e politica (maggioritario): è una fase di passaggio. Un paese proiettato, geograficamente, nel Mediterraneo. E il femminismo? Di questo parlerò. Per ora, va detto, il conflitto tra donne (conflitto politico-culturale, intendo) sulla sexual politics ha (aveva) altri connotati e le «femministe fondamentaliste» non hanno (finora) dettato legge. Perché le femministe italiane, molto politicizzate, per lungo tempo (diciamo fino alla fine del Pci) hanno agito e operato sotto l'ombrello dell'egemonia culturale comunista che ha inglobato la cultura dei diritti e della libertà «borghesi» d'espressione. Non tanto sul piano formale quanto su quello sostanziale. Marco Pannella, oggi maschera sfinite di un passato libertario, sussulterebbe di sdegno a questa affermazione, ma sono propensa a credere che l'idea comunista italiana, mai inverata e mai realmente al potere, abbia rappresentato un baluardo per le libertà di espressione, abbia sussunto il paradigma dei diritti, liberandoci anche dal pensare alle questioni in ter-

mini di diritto e dall'infilarci in quelle dispute in nome dei diritti che trovo, francamente, noiose. Non solo: movimenti femminili antipornografia (che dagli Usa si sono diffusi nel Nordeuropa, in primis in Germania, incontrando ovunque obiezioni e risentimenti di altre femministe) non hanno attecchito. Solo perché siamo cattolici e non protestanti? È una spiegazione. Ma anche perché ci sono state tempestive mosse politiche. Nei primi anni Ottanta Michi Staderini, femminista romana, fece un viaggio negli Usa e tornò, come si dice, con gli occhi di fuori per quello che aveva visto e sentito tra le donne galvanizzate dalle nascenti Leghe antiporno. Ne parlò con le amiche, ne scrisse [9; 10; 11], organizzò un corso sulla pornografia al centro culturale Virginia Woolf (allora noto come «l'università delle donne»). Michi e io ci siamo imbarcate in quegli anni in faticose ma utili corvée di dibattiti, discussioni, per spiegare, anche alla luce dell'involuzione storica del femminismo ottocentesco, la strada sbagliata imboccata dalle «sorelle» americane, le quali, per la foga della lotta all'oppressione sessuale, si ritrovavano a «difendere le donne contro se stesse» per tenerle alla larga da comportamenti ideologicamente stigmatizzabili, dividendo tra comportamenti giusti (schifare il porno) e comportamenti sbagliati (divertircisi). Quello che alcune di noi, sull'esempio di Staderini, hanno detto, fatto, praticato nel movimento delle donne ha costituito senz'altro un precedente di forza contro le tentazioni, posso dire a questo punto, «fondamentaliste».

Credo però che la ragione più profondamente politica per cui il femminismo italiano non ha litigato a colpi di accuse e contraccuse di integralismo, bensì su questioni più sensate, vada ricercata nelle peculiarità con cui una parte del movimento delle donne italiano ha posto fin dall'inizio la questione della sessualità e della liberazione femminile senza ricorrere alla delega istituzionale, senza invocare la tutela della legge, superando quindi il giro di boa della fine dello «stato nascente» in modo del tutto ori-

ginale. Infatti, dopo gli anni Settanta rumorosi, ovunque in Occidente, di voci femminili che parlavano di corpo aborto libertà sessuale, gli anni Ottanta sono quelli cruciali. In controtendenza con la crisi della sinistra che ha iniziato a rosicchiarne l'egemonia fino a renderla asfittica, il femminismo della differenza sessuale, che è pensiero e pratica politica e non pane da accademia, è fiorito in Italia proprio negli anni Ottanta. Non si tratta del fatto che il femminismo della differenza sessuale italiano è «libertario» mentre l'altro, quello dei diritti e delle leggi (italiano o straniero), è «codino». Le categorie non sono queste. Si è trattato e si tratta di una tematizzazione politica della differenza sessuale come relazione tra donne per potenziare il desiderio della singola donna, come lavoro sul simbolico, come creazione di autorità femminile¹. In forza di questo femminismo la tematizzazione della sessualità, e dunque della relazione tra i sessi, è stata tenuta lontana da quella centralità ossessiva in cui scivola puntualmente sia la rappresentazione mediatica voyerista del femminismo sia l'autorappresentazione perbenista del «femminismo di stato». Più avanti spiegherò cosa intendo con questa espressione. Ma prima devo fare un passo indietro e ricordare quali sono stati i termini della rivolta fondamentale.

Sesso e politica

«Il corpo della donna, la sua sessualità, il suo godere non esigono necessariamente quei modi e quelle forme di intimità (coito) che poi fanno rimanere incinta. Al contrario noi donne preferiamo: o essere lasciate in pace (le statistiche sulla frigidità parlano chiaro) o cercare gioia e godimento in altri modi». È il passo di un volantino

1. La bibliografia del e sul femminismo della differenza sessuale è troppo vasta per essere citata. Mi limito a indicare il foglio non periodico della Libreria delle donne di Milano *Sottosopra*. Dal 1983 (*Sottosopra Verde* «Più donne che uomini») ad oggi (*Sottosopra Rosso/Blu* «È accaduto non per caso») questa pubblicazione scandisce un percorso di pratica politica.

(1975) di un gruppo di donne (il Collettivo di via Cherubini di Milano, dal quale è poi nata la Libreria delle donne) che si dissociava dalle manifestazioni di altre femministe per l'aborto libero e gratuito sostenendo che il problema era il coito e che l'aborto ne era la conseguenza, una vergogna degli uomini e del loro modo di imporre l'atto sessuale senza consentire alle donne di separare il piacere dalla procreazione, come è nella loro biologia. Alcuni anni prima *La donna vaginale e la donna clitoridea* era stato un pamphlet esplosivo di Carla Lonzi letto da migliaia di donne. In esso i termini della rivolta femminile (il nome del gruppo di Lonzi) era posto in maniera fondamentale con una critica spietata tanto alla rivoluzione sessuale di stampo sessantottino, quanto alla sessuologia progressista, entrambe inneggianti al libero coito coronato dall'orgasmo simultaneo. Nel 1976, a Roma, ci fu una gigantesca manifestazione notturna che aveva come tema la sessualità. Dentro questa parola c'era tutto: lo stupro «di classe» del Circeo, la violenza degli uomini che infastidiscono per strada di notte, la violenza nelle famiglie, quella dei compagni, dei mariti e degli amanti, quella della stampa prestigiosa, come il quotidiano *la Repubblica*, e quella dei cinema-varietà intorno alla stazione. Ricordo, tra gli slogan, uno che diceva: «La frigidity è resistenza».

Elogiare la frigidity era pericoloso quanto maneggiare una bomba a mano perché voleva dire servirsi, per scopi eversivi, di uno degli strumenti più utilizzati dall'ideologia sessista per dividere e controllare le donne: valorizzare moralmente la donna frigida per scaricare lo stigma morale sulla donna che gode. Ma in quegli anni non avevamo paura di niente, né di provocare gli uomini né di provocare le donne. Non ci interessava né il destino né l'esperienza di quelle che godevano, a letto, senza essere affatto «liberate» e che con l'uomo intrecciavano rapporti basati su diverse strategie di convivenza. Non prendevamo in considerazione la possibilità che in questa condizio-

ne ci potesse essere la benché minima libertà di scelta. Esaltavamo, all'opposto, l'altro modello, quello della donna con «problemi sessuali», impossibilitata a scegliere perché condizionata dalla colonizzazione maschile ma capace di prendere coscienza, ribellarsi. Questo modello femminile ci serviva ad affermare la figura di donna «che cerca piacere e godimento in altri modi». Ma allora bisognava stabilire come e con chi. Con se stessa? Con le sue simili che esprimono la sua stessa sessualità? Con gli uomini? E a quali condizioni?

A queste domande non è stata mai data una risposta. Per fortuna. Le spiegazioni sono molte e tutte meriterebbero un maggiore approfondimento. Per esempio, per Staderini (questa tesi è contenuta in un manoscritto non pubblicato) il non aver elaborato (dai gruppi di autocoscienza che sono stati la prima forma di aggregazione del femminismo) una teoria della sessualità, ha segnato una sconfitta del femminismo che da allora ha perso anche la sua bussola politica. Io non parlerei di sconfitta ma sono propensa a credere che la pratica dell'autocoscienza, luogo proprio dell'agognato potenziamento tra esperienza sessuale e politica, sia stata abbandonata proprio per il pericolo avvertito di creare, dalla pratica, una «dottrina dei comportamenti». Se c'è stato un blocco, si è trattato della presa d'atto che «il binomio sesso e politica ha perso la sua carica eversiva». L'affermazione è di un intelligente Jean Baudrillard [1] che però risolve il passaggio di fase negando la differenza sessuale tout court per via dell'irrompere sulla scena dell'immaginario e della rappresentazione (maschili, dico io) delle figure terze: il bisessuale, il transessuale, il travestito. Oggi il cyborg.

Il binomio sesso e politica, nel pensiero e nella pratica differenza, ha avuto altri esiti. Per esempio, l'esplorazione del desiderio che se viene declinato solo come sesso si riduce: non dice tutto e rischia di dire male, quando dice. E in questa riduzione sta il pericolo della prescrizione. Anche perché, di fatto, le donne che operano nella produt-

tività delle relazioni e nell'economia del proprio desiderio hanno prodotto un ordine dei rapporti, tra le donne e tra le donne e gli uomini, che è già sottratto alla presa normativa maschile. E senza la pretesa di sostituire alla normativa maschile una normativa femminile. Questo passaggio inedito è stato assai ben articolato da Rosetta Stella nel seminario tenuto presso il Centro culturale Virginia Woolf il 10 e l'11 aprile 1995, intitolato, appunto, *Che fine ha fatto la sessualità femminile?*, nel quale Stella ha messo in evidenza che le attuali interrogazioni sulla sessualità devono misurarsi all'altezza dei tempi. Tempi di fondamentalismo femminista? Francamente questo aggettivo messo accanto a questo sostantivo, con buona pace di Strossen, serve solo alla polemica politica spicciola, ancorché doverosa, contro quella iattura delle femministe antiporno. Sono tempi, piuttosto, che chiedono una riflessione seria sul nesso sessualità/legge/stato. Quello che qui voglio analizzare.

L'aborto

«Noi di *Rivolta femminile* sosteniamo che da uno a tre milioni di aborti clandestini calcolati in Italia costituiscono un numero sufficiente per considerare decaduta di fatto la legge antiabortiva». Anno 1971. Con queste parole, incipit dello scritto *Sessualità femminile e aborto* [5], Lonzi dichiarava l'assurdità della legge vigente sull'interruzione di gravidanza (reato contro la stirpe). In quel gesto sovrano di stabilire unilateralmente da parte femminile l'abrogazione della legge antiabortista vive ancora oggi il senso della questione dell'aborto: l'essere «sopra la legge»² della competenza femminile in materia di procreazione. Dai primi anni Settanta fino al 1978, anno di approvazione della legge 194, la battaglia sull'aborto è stata la battaglia di tutto il movimento femminista. Ma

2. *Sopra la legge* è il titolo del numero 5/1992 di *Via Dogana*, rivista di politica della Libreria delle donne di Milano.

quel gesto non era comune alle migliaia di donne che erano stufe della vergogna dell'aborto clandestino, che praticavano gli aborti illegali con il metodo dell'aspirazione, che indicevano manifestazioni e nelle manifestazioni sfidavano l'essenza mortifera dell'interruzione di un concepimento cantando e ballando. Quel gesto di *Rivolta femminile* era visto in maniera ostile dai partiti laici di allora, dalle organizzazioni femminili di sinistra e di massa come l'Udi (disponibili al massimo a considerare la legalizzazione dell'aborto come corollario della «maternità consapevole»). Eppure uno dei partiti laici, quello radicale, ha avuto un grande ruolo nel dare avvio alla questione istituzionale dell'aborto. Ma i radicali e le radicali (valorosi: si facevano arrestare con le autodenunce!) si muovevano sul piano dei diritti. Lonzi e il suo gruppo di *Rivolta femminile* su quello delle coscienze. Molti anni più tardi la Libreria delle donne di Milano [4] ha ricostruito la vicenda dell'aborto a partire dalla propria posizione originaria: «fare sull'aborto un lavoro politico diverso», diverso da quello del resto del movimento delle donne. La Libreria infatti ripudiava le manifestazioni, lavorava sulla pratica dell'inconscio e soprattutto si differenziava da quelle donne incoscienti che, riempiendo le piazze di disperazione ed esultanza, tagliavano corto sulla sessualità. «Il problema è il coito, non l'aborto», questa frase, che forse alcuni ricorderanno, non era di una femminista, ma di Pier Paolo Pasolini. Quando Pasolini la scriveva sul *Corriere della sera* le coscienze borghesi fremevano sotto i propri rossori, quando lo dicevano alcune femministe, con un linguaggio aderente all'esperienza femminile, le medesime coscienze si terrorizzavano e contemporaneamente si tranquillizzavano pensando che fosse solo folklore. Invece la felice intuizione di vedere l'aborto come una questione di sessualità è stata molto importante nel movimento delle donne perché ha messo in guardia dalle contraddizioni che si aprivano, soprattutto sul terreno della legge. Né dottrina né legge: la libertà non le soppor-

ta. Infatti le aporie insite in una rivolta fondamentale come quella femminista si sono mostrate fin da subito non solo sul terreno della sessualità ma (ovviamente) su quello della legge.

Come la Libreria di Milano, come *Rivolta femminile*, una parte minoritaria ma consistente ha sempre sostenuto la depenalizzazione (oggi è più corretto chiamarla degiuridificazione) dell'aborto e basta. I radicali proponevano un referendum abrogativo della legge esistente, ma solo per poter poi «fare una buona legge». Chi scrive sosteneva la depenalizzazione ma contemporaneamente faceva parte delle «incoscienti» (la piazza ha avuto il suo fascino) e può testimoniare come il movimento delle donne degli anni Settanta sia stato percorso, proprio per «dare uno sbocco alle lotte» (così si diceva allora e temo che qualcuno lo dica ancora adesso), dallo spirito del *fare legge*. Inoltre la pressione sul movimento da parte delle donne dei partiti e gruppi extraparlamentari (che però da metà degli anni Settanta ebbero le loro rappresentanze parlamentari) gettava benzina sul fuoco delle aspettative e delle delusioni nei confronti della mediazione legislativa. Una proposta di legge presentata da due deputati di Democrazia proletaria spaccò il movimento in mille pezzi e fu alla fine rifiutata. Diceva aborto gratuito e assistito fino al settimo mese di gravidanza: tutte le donne «incoscienti» fecero un balzo indietro nel vedere così prefigurata e sfigurata la sovranità della competenza femminile in articoli di legge. Ma la tendenza a «chiedere legge» rimase e infatti dopo la legge sull'aborto (compromesso tra i partiti sull'aborto di stato), alcuni gruppi di donne promossero una legge contro la violenza sessuale di iniziativa popolare (1979).

La violenza sessuale

L'esito teorico e pratico dello stare contro e dentro la legge è evidente: la sessualità femminile viene inchiodata all'immanenza corporea: prima l'aborto, poi lo stupro. La

biologia femminile, che è parte importante ma non determinante della differenza sessuale, viene sottomessa alle ragioni di una nuova codificazione normativa, voluta dalle donne stesse, con un'operazione culturale opposta e speculare a quella maschile. Gli uomini hanno degradato la differenza biologica femminile per giustificare la svalorizzazione delle donne. Le donne, oppresse dal patriarcato-rivoltose contro il patriarcato, hanno fatto della biologia femminile un piedistallo per costruire le coordinate di un nuovo «soggetto sessuale», da tutelare con la legge. Con la proposta di una legge di iniziativa popolare contro la violenza sessuale che aveva la pretesa di far assurgere a soggetto legiferante la donna vittima (mentre come è ovvio una legge penale sullo stupro ha come soggetto il principio ordinatore giuridico e come oggetto il reo da punire) è nata la «rappresentanza di sesso»: un sesso sottomesso e da continuare a sottomettere. E credendo che lo si fa per il suo bene! Infatti il progetto di legge «del movimento» prevedeva la denuncia del reato con procedura d'ufficio, per significare la gravità del reato, ma espropriando la vittima della sua decisionalità e delegandola allo stato. (Mi scuso per la schematicità che deriva dall'uso della parola stato, ma non voglio qui lanciarmi in una disputa sul soggetto del diritto e sulla natura del potere statale).

È incredibile la vicenda della legge contro la violenza sessuale! Voluta da poche (tre i gruppi promotori: il Movimento di liberazione della donna, il Collettivo romano di via Pompeo Magno, l'Udi) con la netta opposizione di gran parte degli (allora) gruppi e collettivi femministi, ha marciato come un panzer, tra ostacoli, divisioni, contorsioni tutte le volte che, lungo un'agonia di ben 17 anni, è approdata in parlamento [2].

E così, anno di grazia 1996, la riforma del Codice Rocco sui reati di violenza sessuale, varata a febbraio di quest'anno dalle parlamentari unite-per-la-legge, è stata approvata. È semplicemente un obbrobrio giuridico per-

ché frutto di mediazioni inesistenti, per non parlare di relazioni tra donne. Non di meno l'onore dell'essere riuscite, finalmente, a far approvare la legge è stato fin da subito rivendicato, con metodi blindati, da quel gruppo di deputate e senatrici che si sono autoelette rappresentanti degli interessi delle donne. In realtà hanno fatto gli interessi di quanti in Italia sono preda delle risposte emergenziali e del giustizialismo. Ma non se ne sono neanche accorte. O forse sì, e stava loro bene. Non è questa le sede per dilungarmi nell'analisi del testo della legge approvata e rimando i lettori interessati a questo argomento alle analisi e commenti che hanno seguito tutto l'ultimo iter legislativo sul *manifesto* e su *noi donne*.

Partito delle donne

Quando, nella primavera scorsa, sono andata ad assistere, nella sala della Lupa del parlamento, alla presentazione del progetto di legge sulla violenza sessuale, elaborato in gran segreto dal gruppo di parlamentari «trasversali», da Alessandra Mussolini di Alleanza nazionale a Rita Comiso di Rifondazione comunista, ho visto proprio all'opera il femminismo di stato. Erano lì schierate, parodia di un minaccioso separatismo politico che, nei fatti, non esiste più. Il giorno dopo, infatti, la solita *Repubblica* ha titolato in prima pagina: *Nasce il partito delle donne*. Ovvero la rappresentanza istituzionale della libertà femminile.

Avevo coniato l'espressione «femminismo di stato», durante una discussione pubblica sui primi numeri della rivista *Via Dogana* (ottobre 1991), per definire quel passaggio cruciale degli anni Ottanta in cui a partire dalla necessità di promuovere la rappresentanza femminile nelle assemblee elettive, venne creato un apparato di leggi, istituti, agenzie, percorsi per favorire la parità e le pari opportunità, seppellendo sotto ruoli e compiti burocratici separati (la commissione per le pari opportunità, la responsabile della commissione parità, il progetto

donna, e via dicendo) il libero relazionarsi tra donne per realizzare progetti e ambizioni. Le parlamentari-unite-per-la-legge si presentavano appunto come «femministe di stato» che al proprio compito istituzionale aggiungevano quello di rappresentare il sesso femminile e di agire esse stesse nel separatismo: in quel momento chiedevano persino (poi si accorsero dell'enormità) che la commissione giustizia, in cui il testo di legge doveva essere redatto, espellesse gli uomini e li sostituisse con le donne. Questa modalità intimidatoria ha agito durante tutto l'iter parlamentare, fino all'approvazione, mettendo a tacere (letteralmente) quelli/quelle che cercavano di migliorare o peggiorare il testo, comunque di introdurre delle modifiche. Ma non hanno taciuto, in nessuna occasione, le cinque parlamentari (tre del Pds, una di Forza Italia, una di Rifondazione comunista) che si sono opposte apertamente e, alla fine, non l'hanno votata. Segno che c'è ancora, fin nelle istituzioni, conflitto tra donne su questioni sensate. La pratica messa all'opera nel parlamento è stato il primo esempio di politically correct all'italiana: un gruppo di donne si è autoproclamato depositario del modo corretto di dirimere una questione che attiene al conflitto tra i sessi. Perché questo è lo stupro, e ha imposto a tutte la logica (democratica!) maggioranza-minoranza.

Credo proprio che siamo a un altro giro di boa: si è chiusa un'epoca in cui, sia pure tra mille contraddizioni, le aporie del femminismo non erano sfociate in una «legge delle donne» regolativa della sessualità, benedetta dal presidente del consiglio, dal presidente della repubblica e dal parlamento. La legge contro la violenza sessuale apre così la strada all'affermarsi di una «morale pubblica femminile» e con questo bisognerà fare i conti. Ma non mi lambiccherei il cervello a definirla o no «fondamentalista» e non vorrei coniare un altro termine, «femminismo fondamentalista», perché, l'ho detto all'inizio, non vorrei potenziare quella parola (tanto amata!), femminismo, che non sa più significare la rivoluzione femminile in corso.

Inoltre penso che se vogliamo combattere le involuzioni fondamentaliste della nostra epoca (religiose, etniche, ecologiche) dobbiamo proprio imparare dalla pratica della differenza sessuale: tenere il conflitto in maniera sensata e non distruttiva e tenere salda la rivolta fondamentale che sta al nocciolo di quello che riteniamo (giustamente) una degenerazione. Nell'essenza di una rivolta fondamentale c'è sempre una necessità. Tocca alle donne e agli uomini farla vivere: cambiando, correggendo, rischiando.

Voglio chiudere questo mio scritto citando le parole più belle che tracciano la fine di una fase della rivoluzione femminile, senza scoramento, ma per aprire nuove prospettive. Le ha scritte Luisa Muraro in un suo articolo intitolato, non a caso, *Quando lo stato diventa femminista*: «Sinceramente non ho dubbi sul giudizio da dare di questo fenomeno. Penso che lo stato femminista sia, per la libertà femminile, quello che fu lo stato comunista per la libertà delle classi lavoratrici: una tomba. Quello che, ragionando sui paesi comunisti, è stato detto dello stato che si mangia ogni umanità, vale in sostanza anche nel nostro caso. La mostruosità dei regimi socialisti non era nell'apparato repressivo (sono caduti così facilmente) ma nella pretesa di realizzare la libertà umana a forza di circolari, di commissioni, di direttive. Tanti ci hanno creduto in buona fede ed è stato ancora peggio». [7]

Riferimenti bibliografici

1. Jean BAUDRILLARD, *Siamo tutti transessuali*, in *Panorama*, 1 novembre 1987.
2. Ida DOMINIJANNI, *Violenza sessuale: un progetto di legge si aggira da 13 anni*, in *Via Dogana* numeri 5 e 6/1992.
3. Donna HARAWAY, *Manifesto Cyborg*, Feltrinelli, Milano, 1995.
4. LIBRERIA DELLE DONNE, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
5. Carla LONZI, *È già politica*, Scritti di rivolta femminile, Roma, 1977.
6. Kate MILLETT, *La politica del sesso*, Rizzoli, Milano, 1971.
7. Luisa MURARO, *Quando lo stato diventa femminista*, in *Via Dogana*, numero 5/1992.
8. Giuliana SGRENA (a cura di), *La schiavitù del velo*, Manifestolibri, Roma, 1995.
9. Michi STADERINI, *Sesso porno o sesso sano?*, in *Orsa minore*, numero 6-7/1982.
10. Michi STADERINI, *La pornografia e il femminismo americano*, in *Affinità*, numero 1/1983.
11. Michi STADERINI, *Pornografie*, in *Scibbolet*, numero 2/1995.
12. Nadine STROSSEN, *In difesa della pornografia*, Castelvecchi, Roma, 1995.



Pietro Adamo / *Fondamentalismo anarchico* ●



Non pochi dei saggi presenti in questo numero di Volontà hanno mostrato che alcuni settori della cosiddetta «sinistra» non sono affatto immuni dalle tentazioni del fondamentalismo. E poiché gli anarchici sono noti (o per lo meno così speriamo) per il loro spirito di autocritica e di autoironia, proponiamo una riflessione finale sulla natura e la dimensione delle tendenze integraliste e dogmatiche all'interno del movimento libertario stesso. Ne è autore Pietro Adamo, storico, autore di Il Dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella Rivoluzione inglese (1993), curatore di Paul Goodman, Individuo e comunità (1995) e redattore di Volontà.

Per certi versi la locuzione «fondamentalismo anarchico» potrebbe rivelarsi un ossimoro. «Per il fatto di essere alla testa del movimento, non istituiamoci a capi di una nuova intolleranza, non posiamo ad apostoli di una nuova religione, foss'anche la religione della logica, la religione della ragione», scriveva Pierre-Joseph Proudhon a Karl Marx nel 1846, «accogliamo e incoraggiamo tutte le proteste; stigmatizziamo tutti gli esclusivismi, tutti i misticismi; non consideriamo mai nessun problema come definitivamente esaurito; e quando avremo consumato il nostro ultimo argomento, ricominciamo, se necessario, con eloquenza e ironia». Questa visione dinamica e anti-dogmatica dell'anarchismo come filosofia sociale e politica

antitetica a soluzioni definite e definitive nella storia ha potenziato le elaborazioni di non pochi militanti e intellettuali: da William Godwin a Benjamin Tucker, da Lysander Spooner a Camillo Berneri, da Errico Malatesta a Paul Goodman. Tutti costoro hanno infine optato per una specie di pragmatismo fallibilista, ovvero per una versione «senza aggettivi» dell'anarchismo, in cui la prospettiva utopica (una società egualitaria, non egualitaristica, in cui le relazioni tra gli uomini non siano determinate da meccanismi di dominio) non viene legata né a rigide prescrizioni istituzionali, politiche o economiche, né a precise metodologie e linee d'azione, ma piuttosto a una sperimentazione individuale e collettiva che, per dirla con Nico Berti, se da un lato è «nella storia» (ovvero calata in una specifica e concreta realtà sociale), dall'altro è «contro la storia» (ovvero frutto di un costante sforzo utopico e visionario di raggiungere «l'emancipazione integrale»).

Questioni d'identità

E tuttavia, se nell'anarchismo esiste una salda tradizione antidogmatica, che si caratterizza per la sua disponibilità a discutere tutti (o quasi tutti) i «fondamenti», dall'altro abbiamo un orientamento opposto abbastanza diffuso tra la non certo foltissima popolazione anarchica. Non alludo alla concezione «cupa» e priva di allegria della militanza politica cui accenna Nicolas Walter e che ricordava anche Proudhon quando menzionava la mancanza di «ironia» dell'avversario, quanto piuttosto a un atteggiamento mentale imperniato sull'esistenza di «certezze» incontrovertibili, non problematiche e non discutibili: insomma, a una fisionomia intellettuale non molto distante da quella dei protestanti americani che si abbarbicano cocciutamente alla Bibbia nella sua sostanza letterale, convinti che là sia depositata la verità assoluta. La sfera cui attiene questo genere di «fondamentalismo» è quella ontologica, o, per meglio dire, quella dell'identità.

Gli integralismi religiosi (islamici, cristiani o altro) hanno tratto linfa vitale dai tentativi delle modernità di disgregare l'unità culturale di un paradigma, di un modello complessivo che conferiva senso alla presenza e all'azione di uno specifico gruppo. I fondamentalismi sono sorti nell'epoca dei «modernismi» e come reazione a questi: nella cristianità come nel mondo arabo gli agenti del disincanto, con i suoi presupposti scettici e le sue pretese normative «razionalizzatrici», hanno spinto tutti coloro che vedevano messi in discussione il proprio stile di vita e i propri riferimenti culturali a una riaffermazione, a volte violenta, dei principi e dei valori che costituivano il nucleo del proprio paradigma, una riaffermazione in chiave fideistica che ha presto assunto, a partire dai suoi originali caratteri difensivi, tratti marcatamente aggressivi.

Possiamo forse comprendere meglio le meccaniche «aggressive» dell'integralismo e le sue relazioni con la questione dell'identità prendendo a prestito parte della strumentazione concettuale del filosofo della scienza Imre Lakatos. Secondo quest'ultimo la ricerca (scientifica e non) è costituita dalla competizione tra una serie di programmi, ciascuno dei quali caratterizzato da un «nucleo» di idee fondative e da una «cintura protettiva» che contiene tutto ciò che risulta utile per la difesa delle idee di base del nucleo e per la crescita del programma stesso, sotto il profilo dell'intelligibilità e del successo predittivo: ipotesi ausiliarie, esempi e controesempi, dimostrazioni e controdimostrazioni, nuovi esperimenti, e così via. Se tornassimo all'inizio del secolo, nell'epoca della formazione degli integralismi contemporanei, e applicassimo questa parte dello schema di Lakatos alle confessioni religiose principali, ne risulterebbe un quadro per loro disastroso: la scienza e la tecnica da un lato e il disincanto dall'altro avevano gradualmente ridotto la dimensione della cintura protettiva, lasciando lo stesso nucleo quasi allo scoperto, nudo di fronte agli attacchi di atei, materialisti, riformatori della famiglia, semplici *viveurs*, e

costretto a recuperare rispetto ai successi degli avversari.

La reazione è stata duplice. In primo luogo i fondamentalisti hanno rimodellato il rapporto tra il nucleo e la cintura protettiva, usando la fede per staccare il primo dalla seconda, smorzando così l'impeto e la capacità di penetrazione dei razionalisti e degli apologeti delle virtù del materialismo consumista. In secondo luogo, hanno compiuto una creativa operazione sull'immaginario dei propri adepti, dando inizio a un processo di riassorbimento nell'*hard core* di tutto ciò che prima sembrava situarsi nella cintura protettiva. In altri termini, se adottiamo questa prospettiva, la tecnica fondamentalista sembrerebbe consistere nella costruzione di una «zona protetta» dagli attacchi esterni, nella quale si posizionano elementi che strutturalmente, rispetto cioè al nucleo del programma in questione, ricadevano in passato nelle sfere del contingente e del discutibile.

Gli integralisti hanno elaborato questa loro ricostruzione epistemologica del rapporto tra il nucleo e la cintura protettiva attraverso una revisione dei punti di riferimento ideali e testuali, avanzando interpretazioni (nello specifico, del Corano e della Bibbia) che sanzionano l'inclusione nel «canone» di elementi altrimenti considerati contingenti, secondari, sottoponibili a verifica e discussione. Questa rilettura risolve le ambiguità concettuali dei testi nel senso della protezione a oltranza dell'identità culturale. Per esempio, la nuova enfasi della destra cristiana americana sui mali dell'aborto e della contraccezione, fondata su una specifica rilettura dei passi biblici rilevanti, riflette la consapevolezza della situazione di crisi della famiglia monogamica, sottoposta a massicci attacchi negli anni Sessanta e Settanta. Se si pensa che altre confessioni cristiane considerano legittima la contraccezione (anche i Testimoni di Geova) e alcune addirittura l'aborto (certe chiese protestanti del nord Europa), l'atteggiamento dei fondamentalisti americani diviene leggibile come il prodotto di una particolare strategia

ermeneutica tesa a recuperare e confermare una peculiare identità culturale minacciata dalle oscure forze storiche (e metastoriche) che la circondano.

Si potrebbe anche pensare che questo sforzo di conservazione di una peculiarità culturale non sia necessariamente negativo. E tuttavia, sempre secondo Lakatos, i programmi di ricerca che scelgono la strada del riassorbimento nel nucleo di elementi appartenenti alla cintura protettiva compiono una scelta suicida: la crescita è infatti legata all'apertura verso l'esterno, alla discussione, al dibattito, al dialogo con forze differenti.

Quando nasce il dogma

Esiste una tendenza nell'anarchismo che si possa definire, da questo punto di vista, «fondamentalista», o, per restare al vocabolario lakatosiano, «regressiva»? La risposta, purtroppo, è «sì».

Per chi si riconosce nella tradizione fallibilista, antidogmatica e sperimentalista il nucleo dell'anarchismo sta nella fede nella libertà, nel rifiuto del dominio, nell'irrinunciabilità all'eguaglianza quale condizione stessa della libertà, nella fiducia nell'autonomia dell'individuo come strumento di autorealizzazione dei singoli nella storia. Il resto della strumentazione teorica, storica e culturale dell'anarchismo ricade nella sfera del contingente e del discutibile: nella cintura protettiva. Non è quindi sorprendente che questa particolare genia di anarchici provi una certa avversione per i confratelli che si dichiarano custodi della verità rivelata, che sono pronti a giurare su determinati articoli di fede e a inserirli a pieno diritto nell'*ethos* libertario tout court. Secondo costoro l'anarchico, per essere tale, deve magari essere comunista, anticapitalista, insurrezionalista, rivoluzionario, astensionista, terzomondista, e così via: nello sparuto mondo dell'anarchia il fondamentalismo si presenta (nella stragrande maggioranza dei casi) come un elenco di pretese che corrisponde, nel suo complesso, a una parodia iperrealista del-

l'immaginario «antagonista» e «di sinistra».

Anche nel caso dell'integralismo anarchico al cuore del problema troviamo una questione d'identità. Come è capitato ai protestanti americani e ai teorici della purezza coranica, anche gli anarchici hanno dovuto affrontare una crisi storica epocale. Nel corso della prima metà di questo secolo l'ascesa dei totalitarismi, il recupero «politico» della classe operaia a opera delle élite e dei gruppi riformisti, la scomparsa del mondo contadino, l'avvento della tecnocrazia, hanno ridotto drasticamente la dimensione della cintura protettiva dell'anarchismo, mettendone in discussione strategie, metodologie e obiettivi: la fiducia nella rivoluzione come panacea socio-politica, la centralità dell'oppressione di «classe», l'ipotesi del comunismo libertario, e così via. La sconfitta in Spagna nel 1939 ha spazzato via le illusioni, le speranze e forse anche le prospettive utopiche di una generazione, interrompendo peraltro un processo di ripensamento e riorientamento globale delle istanze e degli obiettivi: penso in particolare all'ultimo Malatesta e al «revisionismo» di Berneri. Il dopoguerra è stato contrassegnato dalla scomparsa dell'anarchismo come presenza di massa, consegnando i militanti a un periodo di stagnazione intellettuale, di crisi generazionale e di sostanziale subordinazione alle parole d'ordine della «sinistra». Di conseguenza, l'immaginario di parte degli anarchici si è sclerotizzato intorno ad alcune credenze, alcuni fondamenti, che hanno assunto teoricamente forma di *dogmi* e praticamente forma di *miti* e che hanno avuto una funzione di non poco conto nell'«allineamento» dell'anarchismo alla retorica del socialcomunismo. Riprendendo il linguaggio di Lakatos, questo irrigidimento ha preso due aspetti speculari: da un lato un processo (psicologico prima ancora che strettamente teorico) di inserimento nel nucleo dell'anarchismo di una serie di tratti associati in primo luogo all'esperienza storica e culturale «classica» (1860-1940 circa); dall'altro l'incapacità di registrare i suggerimenti e le elaborazioni del

pensiero postclassico che avrebbero forse allontanato l'anarchismo dalla sfera della sinistra «ufficiale».

Proviamo a dettagliare con maggior precisione la fisionomia psicologica del «fondamentalista» (non in forma scientifica, non avendo dati sociologici e antropologici affidabili al riguardo, ma in forma francamente polemica). La propensione all'integralismo è condivisa da intellettuali e militanti di ogni età, professione, appartenenza culturale e provenienza: vecchi e giovani, operai e professori universitari, aristocratici e proletari, attivisti da quarant'anni e reclute mai passate per il movimento. La loro caratteristica più evidente e forse la più significativa è il *dogmatismo*, ovvero ciò che ne permette l'accostamento ai fenomeni religiosi: l'inclusione nel nucleo di particolari credenze con lo scopo di sottrarle alla libera analisi e alla libera discussione. L'atteggiamento viene in genere giustificato ricorrendo all'argomento della difesa dell'identità: non si tratta di pronunciare un dogma, ma di stabilire, con significative sfumature moralistiche, i contorni di una precisa personalità, evidentemente minacciata da tentazioni «esterne». Spesso questa condizione (che alcuni maligni farebbero rientrare in un quadro patologico) sembra esser frutto di ciò che in altre tradizioni si definisce *vulgata*: il prodotto di consuetudini intellettuali, costumanze sociali, militanze, attivismi, e così via. Ciò che contraddistingue questo prodotto è quindi la sua *irriflessività*, la sua natura di già dato, già deciso, già determinato. Non che questo implichi un giudizio sulla disponibilità e la capacità di giustificare tali scelte. Non pochi intellettuali sofisticati (merce affatto rara nell'anarchismo contemporaneo) sono in grado di sviluppare argomenti ed elaborare dimostrazioni in difesa del loro punto di vista, ma sotto i ragionamenti e le razionalizzazioni si scorge un'inossidabile vernice *fideista*: queste scelte finiscono per configurarsi più come accettazione di idee e tradizioni consolidate che come prodotto di una riflessione autonoma e spregiudicata.

Questo genere di fideismo produce quindi un'articolata e complessa *mitologia*. L'anarchismo sembra essere fertile terreno per vacche sacre di ogni genere: eventi, personaggi, principi, idee. Metterne in dubbio lo statuto equivale per alcuni alla bestemmia. Negli ultimi decenni (a partire da un penetrante articolo di Walters del 1959, intitolato *Gli anarchici: una setta non conformista?*), i libertari sono stati spesso accostati alle sette religiose radicali, soprattutto in virtù della comune aspirazione alla libertà, della comune avversione per i poteri istituzionalizzati, del comune progetto utopico di una società altra. Ma con le sette non pochi anarchici paiono condividere anche aspetti meno gradevoli: per esempio, un attaccamento alla propria martirologia e alla propria tradizione rivissuto in chiave di fede sentimentale e di identificazione moralistica.

Poiché non intendo passare per un originale a tutti i costi, citerò ora un ritratto psicologico del fondamentalista anarchico offerto qualche anno fa dall'anarco-situazionista-grouchomarxista Bob Black, da una prospettiva che onestamente non coincide esattamente con la mia, ma che vanta un titolo irresistibile, *L'anarchismo e altri impedimenti all'anarchia*:

Dopo anni di scrutinio e talvolta di attivismo un po' straziante nel milieu anarchico, sono giunto alla ponderata conclusione che gli anarchici sono una delle ragioni principali (sospetto anzi una ragione sufficiente) del perché l'anarchia rimanga un nome, senza possibilità alcuna di esser realizzata. Francamente molti anarchici sono incapaci di vivere in un modo autonomamente cooperativo. Molti di loro non sono molto intelligenti. Tendono a privilegiare i propri classici e la propria letteratura interna escludendo la più vasta conoscenza del mondo in cui viviamo. Essenzialmente timidi, si associano ad altri come se stessi, con il tacito accordo che nessuno giudicherà le opinioni e le azioni degli altri in base a un qualsivoglia criterio di critica intelligenza pratica; che nessuno, con i suoi risultati pratici, salirà troppo

al di sopra del livello medio; e soprattutto *che nessuno metterà in discussione i capisaldi dell'ideologia anarchica*. L'anarchismo come milieu non è tanto una sfida all'ordine esistente, quanto piuttosto una forma altamente specializzata di adattamento a esso. È un modo di vivere [...]. La povertà è obbligatoria [...]. La storia dell'anarchismo è una storia di sconfitte e martirio senza paragoni, eppure gli anarchici venerano i loro antenati vittimizzati con una devozione morbosa che spinge a sospettare che per loro, come per chiunque altro, l'unico anarchico buono sia un anarchico morto [...]. Hanno elaborato una routine giornaliera di militanza che viene inconsciamente percepita come eterna, dal momento che la rivoluzione non è veramente immaginabile nel qui e nell'ora. (Corsivo mio).

Tre miti

Passiamo a qualche esempio concreto che mostri le modalità di funzionamento dello spirito dell'integralismo e delle sue capacità mitogeniche. Cercherò di confutare i «fondamentalisti» sul loro stesso terreno, prendendo in esame tre specifici «miti» con l'obiettivo di dimostrare in primo luogo che essi sono nati in situazioni contingenti, rivelandosi pregnanti solo per un periodo limitato; in secondo, che essi non sono affatto centrali nell'anarchismo (ovvero che strutturalmente appartengono, o sono appartenuti, alla cintura protettiva e non al nucleo); in terzo, che il loro inserimento nell'*hard core* è dovuto a una crisi d'identità ormai storica, che consiste in sostanza nell'incapacità di alcune frange del movimento di superare le ragioni dell'anarchismo classico.

La rivoluzione

Che l'anarchismo sia «rivoluzionario» sembra assodato. Tuttavia il concetto è molto più problematico di quanto in genere si creda, tant'è vero che alcuni alfiere della conservazione, da Benito Mussolini a Ronald Reagan, da Juan Perón a Silvio Berlusconi, hanno potuto credibilmente (o quasi) presentarsi come propositori di mutamenti epocali,

ammantandosi nella bandiera di una più o meno decisiva «rivoluzione». Nella tradizione della cosiddetta sinistra la «rivoluzione» è invece associata a un cambiamento globale della società in senso egualitario. Nelle elaborazioni dei pensatori, nell'immaginario delle masse e nelle pratiche degli attivisti le modalità di svolgimento di questo evento si rintracciano in una rete di possibilità tesa tra due poli opposti. Il primo prese forma negli infuocati anni della Rivoluzione francese, delle *journées* e del Terrore: possiamo definirlo modello giacobino insurrezionalista. Le sue caratteristiche sono l'iniziativa popolare violenta, la «presa del potere» (centralista o meno), l'instaurazione di un nuovo ordine che sostituisce completamente quello precedente. Il polo opposto viene in genere definito riformista; implicito nelle dottrine liberali settecentesche, è stato man mano adottato in versioni più o meno moderate da gran parte delle tradizioni eredi dello spirito «rivoluzionario». Le sue caratteristiche sono l'azione politica orientata al cambiamento graduale, il tentativo di incidere in modo pregnante sull'immaginario e sulle idee, il rifiuto della sovversione violenta delle istituzioni esistenti. Tra questi due poli esistono possibilità sterminate. Gli anarchici, come altri gruppi e altre tradizioni, si sono mossi liberamente tra di essi. I fondamentalisti e i fedeli alla *vulgata* identificano in genere la progettualità rivoluzionaria anarchica con un'adesione più o meno incondizionata al primo modello. Ma le cose stanno ben diversamente. I pensatori anarchici si sono avvicinati al polo «giacobino» solo in un preciso momento storico, che coincide con la preponderante influenza del bakuninismo e della «propaganda del fatto».

Godwin era un deciso avversario della «rivoluzione» intesa come rovesciamento degli enti positivi esistenti. Testimone prima entusiasta, poi disgustato e infine disilluso degli eventi di Francia, in essi e più in generale nello stesso spirito della «rivoluzione» scorse la tendenza a ricostituire il potere tradizionale in forme differenti. A

suo parere ogni tentativo di mutamento reale doveva passare per un cambiamento che incidesse in primo luogo sui singoli e sulla comunità. Proudhon adottò una prospettiva simile, sconfessando il giacobinismo e identificando l'unica rivoluzione possibile in una profonda trasformazione dei rapporti sociali ed economici, una «rivoluzione nelle idee e nei cuori» che si sarebbe affermata solo nei «secoli». Entrambi scorgevano nei periodi rivoluzionari elementi positivi, in primo luogo l'incremento della diffusione di nuove idee, ma lo sfondo interpretativo era pessimistico. Nell'anarchismo americano il presupposto gradualista, fondato sull'idea che la società stessa, così com'era, contenesse radicati germi antistatalisti e spontaneisti, è parte integrante dell'*ethos* libertario.

Con Michail Bakunin entriamo in un momento differente. Sia pure con un progetto che conteneva elementi di spontaneismo e federalismo, egli sposò la mistica della Rivoluzione in senso giacobino, influenzando in questo senso il movimento anarchico per un quarantennio. In Pëtr Kropotkin e Malatesta scorgiamo invece una traiettoria emblematica: da una iniziale fede bakuninista nei meriti dell'insurrezione e della sollevazione di massa entrambi passarono a posizioni più articolate, Kropotkin sottolineando sempre più la funzione dell'auto-organizzazione spontanea in un quadro di assorbimento graduale delle funzioni statali da parte di comunità indipendenti, Malatesta giungendo a concettualizzare nei suoi ultimi anni l'azione degli anarchici come «separazione» e «autonomizzazione» dal corpo della società capitalista.

Il ritorno a Godwin è ancora più evidente nel secondo dopoguerra. Murray Bookchin e Colin Ward, per esempio, hanno messo l'accento sul decentramento dei poteri e l'autonomia delle comunità, scartando in modo esplicito ogni ipotesi «giacobina» (con qualche dubbio nel 1968). Pur muovendosi nella medesima ottica, Goodman e Hakim Bey hanno però affrontato di petto il problema, ritenendo entrambi, sia pure con argomenti e linguaggio

differente, che la struttura della società tardocapitalista renda sconsigliabile e indesiderabile ogni forma di «rivoluzione» o insurrezione di stampo giacobino, la quale, più che introdurre un'«emancipazione integrale», produrrebbe solo forme di dominio più articolate e integrate, sottraendo spazio a ogni tipo di azione antagonista.

La vocazione «insurrezionale» dell'anarchismo è quindi molto più epidermica di quanto non si pensi; di converso, all'interno della tradizione molti, e non una minoranza, hanno valorizzato un approccio gradualistico che proietta la rivoluzione e il cambiamento nel lungo periodo. Tuttavia ciò richiederebbe l'abbandono, da parte degli anarchici, dell'atteggiamento escatologico, dell'attesa messianica, della rivoluzione come cesura della storia: del «sogno», ha scritto Bey (mai completamente serio, occorre ricordarlo), di uno «stato senza Stato, [...] della zona autonoma di durata, della società libera, della cultura libera» nel qui e nell'ora. Occorrerebbe quindi studiare strategie di sopravvivenza e di azione politica nella società tardocapitalistica: di fronte a tale ardita ipotesi di contaminazione del (presunto) ideale dell'anarchia, il «fondamentalista», ricordando tra nostalgia ed entusiasmo la Comune di Parigi e il Matese, Kronstadt e Nestor Makhno, la guerra di Spagna e (i più sofisticati) il maggio '68, reitera con trasognata convinzione il carattere «rivoluzionario», nel senso insurrezionalista-giacobino, dell'anarchismo.

Il comunismo

Altrettanto pochi dubbi si hanno sul fatto che l'anarchismo condivida con la tradizione socialista una progettualità fondata sugli ideali di eguaglianza e di solidarietà e sul riferimento alla comunità (in senso proudhoniano-kropotkiniano, non tayloriano-sandeliano) come quadro ideale e intellettuale dell'azione umana. La concezione di una vita sociale basata almeno in parte sulla proprietà collettiva ha una lunga storia nell'immaginario d'Occidente ed è stata riproposta a più riprese, molto

spesso in una versione che deve molto al cristianesimo delle origini. A partire dai primi decenni del secolo scorso, nell'ambito del movimento operaio cominciò a prendere forma un progetto di rinnovamento globale della società in cui alla proprietà privata veniva sostituita la gestione collettiva dei mezzi di produzione, mentre all'atomizzazione individuale e alla competizione subentravano, come valori fondanti della convivenza, la solidarietà e la cooperazione. L'aspirazione comunista di queste tendenze, dette «socialiste», si richiamava all'ideale di una società fondata su comunità e organizzazioni autonome e indipendenti (Robert Owen, Etienne Cabet, Charles Fourier, gli anarchici Josiah Warren e Proudhon), cui gli individui partecipavano creativamente e liberamente, in una cornice sociale complessiva vicina all'ideale di «società di mercato», privata però, in virtù dello sviluppo di un pluralismo economico democratico, degli elementi di aggressione e dominio.

Contro questa concezione decentralista e antistatalista della convivenza umana si schierò, a partire dalla metà del secolo scorso, il cosiddetto «comunismo scientifico», nella versione marxista: potenziamento dello stato (nelle mani di un fantomatico proletariato), rigida centralizzazione, pianificazione economica, ovvero, in poche parole, soppressione di ogni spontaneità e creatività individuale. Dal punto di vista teorico gli anarchici si sono sempre contrapposti frontalmente a questa ipotesi: anzi, Marx e i suoi seguaci rappresentano, nella loro spiccata propensione totalitaria, l'antitesi più pregnante dell'anarchismo. Ciò nonostante, non sono pochi i «fedeli» convinti che lo sviluppo della società in senso anarchico implichi necessariamente lo svilluppo del comunismo.

I libertari hanno ovviamente offerto elaborazioni molto distanti da questa posizione. Godwin difese con convinzione la proprietà in un quadro comunitario; altrettanto fece Proudhon. Entrambi ritenevano che la proprietà privata fosse necessaria per lo sviluppo dell'autonomia del

singolo e della sua indipendenza di giudizio; entrambi, con argomenti ed enfasi differenti, misero in stato d'accusa il sistema capitalistico non perché imponeva il principio della proprietà, ma perché ne pervertiva il senso. Anzi, per entrambi la proprietà era in fondo «garanzia di libertà» (scrisse Proudhon): si trattava, sempre secondo Proudhon, di un'assicurazione contro «gli assalti del potere e l'incursione dei propri simili». Gli anarchici americani adottarono una prospettiva simile, contrapponendo costantemente ai poteri forti una concezione della proprietà «difensiva», formulata peraltro intorno alla confutazione della versione del credito e della moneta fornita dagli apologeti del capitalismo: frutto di scambio equo (Josiah Warren), prodotto di un ambiente comunitario-socialista (Stephen Pearl Andrews), effetto dell'abolizione del monopolio bancario (Spooner), libero risultato di una «società di mercato» non aggressiva (Tucker).

Con Bakunin, Carlo Cafiero, Malatesta, Kropotkin, James Guillaume, Fernand Pelloutier, nonché con i celebrati fuorilegge antiborghesi della Belle Époque, l'anarchismo si è molto avvicinato al marxismo, interpretando la storia in senso materialistico e in chiave di guerra di classe, sottoponendo il principio della proprietà a un attacco quasi indiscriminato e sposando, in modo più o meno elaborato, l'ipotesi dell'abolizione di ogni possesso individuale (la tesi della cosiddetta «presa nel mucchio»). Anche in questo caso tali elaborazioni erano il prodotto della precisa situazione storica della seconda metà dell'Ottocento, in cui i meccanismi del dominio sembravano riassumersi nell'oppressione delle classi operaie e contadine. Questa semplificazione è stata ripudiata dagli anarchici della generazione successiva. Ancora una volta, è emblematica la traiettoria intellettuale di Kropotkin e Malatesta, che passarono entrambi da una progettualità «comunista» (nel senso deteriore del termine) a posizioni più aperte e possibiliste. Esempio il percorso del secondo. A metà degli anni Venti, in amichevole polemica con

l'«individualista» Max Nettlau, riaffermò la sua fede nel comunismo libertario (contrapposto a quello autoritario), ammettendo però che l'antagonista aveva ragione nel dire che, «per esservi veramente libertà, [...] occorre che vi sia possibilità di scelta e che ciascuno possa accomodare liberamente la propria vita abbracciando la soluzione comunista o quella individualista». Tre anni dopo la riflessione l'aveva portato a definire la sua scelta nei termini di pura preferenza personale e a sposare un pragmatismo sperimentalista e antidogmatico che scartava a priori l'ipotesi della soluzione «comunista»:

In conclusione a me sembra che nessun sistema possa essere vitale e liberare realmente l'umanità dall'atavico servaggio, se non è il frutto di una libera evoluzione. Le società umane [...] debbono essere il risultato dei bisogni e delle volontà, concorrenti e contrastanti, di tutti i loro membri che, provando e riprovando, trovano le istituzioni che in un dato momento sono le migliori possibili e le sviluppano e cambiano a misura che cambiano le circostanze e le volontà. Si può dunque preferire il comunismo, o l'individualismo, o il collettivismo, o qualsiasi altro immaginabile sistema, e lavorare con la propaganda e l'esempio al trionfo delle proprie aspirazioni; ma bisogna guardarsi bene, sotto pena di un sicuro disastro, dal pretendere che il proprio sistema sia il sistema unico e infallibile, buono per tutti gli uomini e in tutti i tempi, e che si debba far trionfare altrimenti che con la persuasione che viene dall'evidenza dei fatti.

Le elaborazioni di Malatesta si situavano nel momento di snodo dell'anarchismo dal paradigma classico. La maggior parte dei pensatori anarchici successivi (da Berneri a Goodman) si sono mossi lungo questa stessa linea. Ciò nonostante, tra gli esponenti della *vulgata* non pochi rivendicano una qualche forma di «comunismo libertario» (un palese ossimoro): in questi casi con la locuzione si intende alludere all'organizzazione della società futura che dovrebbe prendere forma dopo la (cosiddetta) rivolu-

zione. L'adesione dogmatica al paradigma classico ha condotto allo sviluppo di un linguaggio in cui sono presenti, in forme più o meno striscianti, scorie marxiste; i modelli di azione politica e di elaborazione intellettuale degli anarchici si sono in genere orientati, soprattutto nel secondo dopoguerra, verso una critica delle istituzioni capitaliste vicina, per argomenti, retorica e linguaggio, a quella della tradizione socialcomunista. Anche in questo caso mi pare evidente la presenza dello stesso dilemma: la complessità delle scelte e la prospettiva di soluzioni inusuali e creative implicite nel modello postclassico (per esempio, attività di interazione/trasformazione nei confronti del capitalismo) sembrano postulare il posizionamento dell'identità anarchica in una zona indipendente e autonoma rispetto alle «ragioni della sinistra», nel cui quadro non pochi militanti e intellettuali si sono mossi per molto tempo. La situazione scatena quindi la reazione di difesa tipica del «fondamentalista»: il «comunismo» diventa così, per alcuni, mito fondatore, presupposto irrinunciabile, obiettivo finale, trasformandosi in un vero e proprio «caposaldo».

L' astensionismo

La questione dell'astensione si pone su un piano diverso rispetto ai due miti di cui ci siamo già occupati. Da un punto di vista teorico ha una rilevanza indubbiamente minore; d'altro canto, il suo statuto nell'anarchismo è molto meno ambiguo della «rivoluzione» e del «comunismo». Tuttavia, essa rivela forse più di questi ultimi la natura moralistica e dogmatica del «fondamentalismo» anarchico e la sua connessione con il dilemma dell'identità storica.

L'anarchismo è notoriamente incompatibile con qualsiasi modello politico fondato sulla rappresentanza (nel senso usuale del termine). I suoi esponenti di maggior spicco hanno condannato all'unanimità la mistificazione intrinseca nel nucleo nella democrazia rappresentativa,

riprovando senza mezzi termini i processi decisionali a essa associati e contrapponendole l'auto-organizzazione, il federalismo libertario e la democrazia diretta. Tutto ciò per quel che riguarda le questioni di principio. In quanto alla strategia, nella seconda metà dell'Ottocento i teorici dell'anarchia hanno predicato quasi unanimemente l'astensione, in quanto metodo di mobilitazione delle masse e di incoraggiamento all'azione popolare diretta, giungendo persino a pronunciarsi esplicitamente contro il suffragio universale (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Tucker). Tuttavia, è importante rendersi conto che la critica anarchica dei processi elettorali si situa nella sfera delle valenze etico-politiche: il voto è una pratica assurda quando se ne accetta l'interpretazione in chiave di rappresentanza, leggendolo come segno di un progetto di piena espressione politica, come esaurimento di speranze e progetti del cambiamento. In altri termini, partecipare alle elezioni è mistificante solo se ciò esprime consenso o assenso nei confronti delle strutture statali, governative, e così via. Tant'è vero che Proudhon si fece eleggere deputato, Cafiero e Bakunin consigliarono in alcuni frangenti di votare, Malatesta espresse larvate opinioni possibiliste. «Vale a dire che noi, socialisti rivoluzionari, preferiamo al suffragio universale sia il suffragio ristretto sia il dispotismo di uno solo?», scrisse Bakunin, «Niente affatto! Ciò che noi affermiamo è che il suffragio universale, considerato di per se stesso, [...] non è altro che un'esca per il popolo». Goodman, che si vantava in pubblico del suo astensionismo di principio («io sono un anarchico, non voto», dichiarò a Judith Malina in uno dei loro primi incontri), nondimeno s'impegnò in più di una campagna elettorale, a fini pacifisti e antinucleari.

L'astensione si configura quindi come un «caposaldo» di natura etico-politica, implicando però la possibilità di un voto strumentale, sganciato da qualsivoglia senso «esistenziale»: quest'ultimo parrebbe pienamente compatibile con la scelta anarchica, senza nulla togliere, ovviamente,

alle potenzialità di mobilitazione e di politicizzazione (in senso alto) che le campagne astensioniste possono assumere in circostanze storiche e geografiche favorevoli. Per meglio dire, il voto è indifferente rispetto all'identità profonda dei singoli: accettare l'ipotesi opposta (caricare cioè il comportamento elettorale di impegno e valore) significa semplicemente convalidare, per specularità, la mistificazione della rappresentanza. E tuttavia in alcune frange del movimento anarchico l'astensione è divenuta segno imprescindibile di vocazione, testimonianza più vera della differenza degli anarchici: in questa chiave il riferimento al pensiero classico diviene prova di alterità, e, di converso, prova di identità. Non è quindi un caso che l'astensione sia caricata di valori tanto profondi: essa costituisce la pietra di paragone più semplice, facile e aproblematica disponibile sul mercato, trasformandosi, in virtù della sua artificiosa centralità, in strumento moralistico di condanna e scomunica. Il linguaggio assume sfumature religiose (anche in questo gli integralisti anarchici assomigliano alla destra americana e agli estremisti islamici): l'«anarchico» che vota si contamina, rigetta la sua identità, e così via. Il paradosso diviene palese se teniamo presente che tra i più pervicaci sostenitori dell'astensionismo in chiave religiosa si trovano persone che per professione «collaborano» con ogni tipo di potere forte: insegnanti, professori universitari, giornalisti, consulenti di multinazionali, e così via. I commenti sono superflui.

Oltre la crisi

I tratti di questa *forma mentis* che ho cercato di identificare mi sembrano il prodotto di una crisi storica di grande portata, ovvero dei problemi che derivano dal dover concettualizzare in modo nuovo, rispetto ai maestri dell'Ottocento e del primo Novecento, la funzione e il ruolo dell'anarchismo nel mondo contemporaneo. Lo sviluppo dei meccanismi che ho definito «fondamentalisti» (in forma più polemica, lo si sarà capito, che non rigorosa-

mente sociologica o filosofica) ottempera quindi la funzione di proteggere un'identità ideologica messa in crisi dallo sviluppo della tarda modernità, evitando che i confronti e le sfide significative (penso, per esempio, all'ipotesi bookchiniana del municipalismo libertario) provochino riflessioni traumatiche e debilitanti. Questa mentalità integralista sembra tuttavia antitetica allo spirito di libera ricerca e di pragmatismo sperimentalista tipico dell'anarchismo, sembra anzi esserne una negazione di principio più «pericolosa» per la sua identità di qualsiasi altra, di qualsiasi genere sia. Indossate infine anch'io le vesti del «fondamentalista» (ma dell'antifondamentalismo), chiudo con una considerazione di Lakatos, che Paul Feyerabend considerava un «compagno nell'anarchismo»: «Un programma di ricerca ha successo se conduce a uno slittamento progressivo del problema; non ha successo se conduce a uno slittamento regressivo del problema. [Per ottenere il primo risultato] la cintura protettiva di ipotesi ausiliarie deve resistere agli attacchi dei controlli, essere adattata e riadattata, o anche, per difendere il nucleo consolidato, completamente sostituita».

●

Volontà

gli ultimi numeri

I due volti della libertà

scritti di Pietro Adamo / April Carter / Richard Falk /
William Godwin / Howard Harriott / Robert Nozick /
Carole Pateman / Franco Riccio / Alan Ritter

La città è nuda

scritti di Giorgio Agamben / Juan Martinez Alier / Massimo Alvito /
Franco Bunčuga / Giancarlo De Carlo / Carlo Doglio /
Heidi Dumreicher / Paul e Percival Goodman / Franco La Cecla /
Richard Levine / Louis Mannie Lionni / Alberto Magnaghi /
Dunia Mittner / Fabrizio Paone / Pietro M. Toesca /
Nicoletta Vallorani / Colin Ward / Piero Zanini

I tempi della libertà

scritti di Fernando Ainsa / Marcello Bernardi / Sandra Bonfiglioli /
Cornelius Castoriadis / Edoardo Colombo / André Gorz / Leopold Khor /
Francesco Maiello / Elena Petrassi / Pietro M. Toesca

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 5.000 lire /
abbonamento annuo 50.000 lire /
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A,
cas. post. 17120, 20170 Milano

●

Elèuthera

ultimi volumi pubblicati

Alex Comfort / Potere e delinquenza
Colin Ward / La pratica della libertà
Paul Goodman / Individuo e comunità
G. Antonucci, A. Coppola / Il telefono viola
Bruno Latour / Non siamo mai stati moderni
Cristina Valenti / Conversazioni con Judith Malina
Kurt Vonnegut / Buon compleanno Wanda June
René Dumont / Liberismo o democrazia
Marge Piercy / Cybergolem
Giampiero N. Berti / Un'idea esagerata di libertà
Giorgio Triani / Bar Sport Italia
