

Chantal Delsol - Il crepuscolo dell'universale
© 2025 Edizioni Cantagalli S.r.l. - Siena

Chantal Delsol

IL CREPUSCOLO
DELL'UNIVERSALE

L'Occidente alla resa dei conti

Traduzione e cura di
Antonio Tombolini



Chantal Delsol - Il crepuscolo dell'universale
© 2025 Edizioni Cantagalli S.r.l. - Siena

Titolo originale: *Le crépuscule de l'universel*

© Les Éditions du Cerf, 2020

© 2025 Edizioni Cantagalli S.r.l. – Siena

In copertina: George Frederic Watts, *Hope* (1886), Tate Britain, Londra

Grafica di copertina: Paolo Pepi

Stampato da Rotomail Italia S.p.A. nel febbraio 2025

ISBN: 979-12-5962-480-2

INTRODUZIONE

Dopo la stagione rivoluzionaria, vale a dire per due secoli, la cultura occidentale ha rivendicato il suo statuto universale per estendersi su tutta la terra¹. Le nostre conquiste assumevano l'aspetto di missione, nel solco della nostra tradizione – da Pericle che portava la democrazia nelle città assoggettate, fino ai cristiani che bandivano la crociata in nome della Verità. I diritti umani rappresentavano il nuovo discorso proselitistico, portato avanti dai suoi apostoli. E il messaggio passava. Dopo l'occidentalizzazione forzata della Russia da parte di Pietro il Grande, anche il Giappone e la Turchia ne avevano seguito l'esempio. Nel giro di due secoli, tutte le culture straniere non solo si occidentalizzavano più o meno volontariamente, ma molto spesso rivendicavano i nostri principi e il nostro vocabolario. Tutti i regimi, compresi i più autocratici, affermavano di essere «democratici». I governi occidentali, in giro per il mondo a dare lezioni di diritti umani, si vedevano accolti da dichiarazioni di buona condotta democratica.

La sensazione generale di una sorta di virtù legata alla cultura occidentale derivava dall'idea di progresso. Tutti volevano essere «moderni». Anche la storia veniva riletta in questa luce.

¹ Una parte di questa introduzione è stata pubblicata nella rivista *Politique Étrangère* 1 (2019), pp. 25 ss.

Forse più per diplomazia che per convinzioni, all'epoca della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, i Cinesi erano arrivati a vantarsi di essere stati, nel XVIII secolo, tra gli iniziatori dell'Illuminismo².

Tutto questo era vero fino all'inizio del secolo scorso. Da circa una ventina d'anni, la ricezione del messaggio occidentale è cambiata. E ciò è avvenuto in tutti i continenti: in Cina e in molti paesi limitrofi, in gran parte dei paesi musulmani e in Russia. La novità è che, per la prima volta, ci troviamo di fronte a culture esterne che si oppongono apertamente al nostro modello, lo rifiutano con varie argomentazioni e legittimano un tipo di società diversa dalla nostra. In altre parole, negano il carattere universale dei principi che abbiamo voluto portare nel mondo e li considerano tutt'al più come le aspettative di un'ideologia. Questo rifiuto, non nella lettera ma nella sua portata, è nuovo. Ribalta la nostra comprensione dell'universalismo di cui pensiamo di essere i detentori. Cambia la situazione geopolitica. Ci sono pochi dubbi sulla natura ideologica della frattura: come vedremo più avanti, è il nostro individualismo a essere messo in discussione, con l'insieme della sua situazione.

Si impongono diverse osservazioni che permettono di inquadrare meglio questa circostanza inedita. I diversi poli culturali in questione, per delegittimare l'Occidente, avanzano argomenti analoghi. Ci chiamano in causa come cultura dell'emancipazione e della libertà, e difendono gli uni o gli altri le comunità, piccole e grandi. Si direbbe che si è aperto di fronte all'Occidente individualista un vasto insieme olista. Certo, il mondo bipolare della guerra fredda, che aveva lasciato il posto al mondo unipo-

² P. E. WILL, *La contribution chinoise à la Déclaration universelle des droits de l'homme*, in M. DELMAS-MARTY (dir.), *La Chine et la démocratie*, Fayard, Paris 2007, p. 306.

lare sopraggiunto dopo la caduta del Muro, è diventato multipolare³. Ma anziché vedere qui un «conflitto delle civiltà», bisogna constatare l'ampiezza del movimento anti-occidentale che si esprime dappertutto, e apre una nuova era. Ci troviamo davanti a una rivalità tra due paradigmi. L'individualismo occidentale, liberale e mondialista, si trova di fronte a molteplici culture distinte che lo combattono in nome ogni volta di una forma di olismo e di radicamento. D'altra parte, tra gli argomenti utilizzati contro l'Occidente riecheggiano quelli degli avversari dell'Illuminismo e della modernità occidentale. Per esempio, alcuni pensatori cinesi di oggi stigmatizzano la democrazia e difendono il potere autoritario con argomenti che si trovavano nel XIX secolo in Maistre o Bonald; Aleksandr Dugin definisce la sua corrente una «rivoluzione conservatrice russa», legandola così alla corrente tedesca anti-moderna dell'inizio del XX secolo. Ma c'è di più: l'Occidente moderno incontra la sua antitesi anche internamente, proprio oggi, presso i suoi oppositori illiberali, i quali spesso si alleano con i suoi avversari esterni – si pensi per esempio alle affinità di una certa destra francese con la Russia di Putin, o dei paesi dell'Europa centrale con la Cina, oppure le richieste da parte degli eurasisti russi di allearsi con l'islam⁴.

L'Occidente dell'Illuminismo ha sempre trovato di fronte a sé degli oppositori, il più delle volte all'interno dei suoi confini. Abbiamo davanti agli occhi niente meno che un ennesimo tenta-

³ Si veda la comunicazione di J.-D. LEVITTE all'Académie des sciences morales et politiques di Parigi, il 7 gennaio 2019.

⁴ F. THOM, *Comprendre le poutinisme*, Desclée de Brouwer, Paris 2018, pp. 121-126 [Della stessa autrice si veda, in italiano, l'articolo *La globalizzazione del "putinismo"*, in *Vita e Pensiero* 2 (2018), pp. 13-26; inoltre, riguardo alla grafia del termine islam, precisiamo che in francese ha l'iniziale minuscola quando viene usato per indicare la religione e la maiuscola per indicare la civiltà. Qui abbiamo seguito l'uso del francese (*ndc*)].

tivo di ricasazione. Ma è potente e multiforme. Fin dal tempo in cui gli Occidentali si spartivano il mondo come dei gangster che si dividono una periferia, i paesi colonizzati spesso non sognavano altro che assomigliarci. Tutta un'abbondante letteratura è stata scritta sugli influssi positivi e negativi dell'occidentalizzazione. Ma oggi ci troviamo di fronte a volontà dichiarate di non-occidentalizzazione, o di de-occidentalizzazione. Assistiamo a un nuovo regresso della legittimità universalista, che si manifesta in un rifiuto degli standard occidentali, riuniti attorno al liberalismo. In ogni parte del mondo si annunciano nuovi modelli del moderno. Questa situazione, oltre a imporre ai politici di ammainare le bandiere, obbliga i filosofi a interrogarsi sul nostro statuto universale.

Nel XX secolo, molti paesi musulmani avevano iniziato a modernizzarsi seriamente, cosa che si poteva constatare, ad esempio, dallo svelamento delle donne, un comportamento significativo. L'amplificazione del radicalismo islamico e la radicalizzazione di numerosi paesi musulmani, a partire dagli anni '80 e soprattutto dall'inizio del nuovo secolo, corrispondono a una rivolta contro l'Occidente – contro le sue colonizzazioni, la sua egemonia, i suoi moniti e le sue sanzioni, in generale contro il suo abituale comportamento – e in particolare anche alla difficoltà dei paesi musulmani ad adottare i costumi moderni tanto invidiabili quanto ripugnanti. Olivier Roy e Gilles Kepel hanno discusso per sapere se il terrorismo islamico traducesse una radicalizzazione dell'islam o un'islamizzazione della radicalità, il che equivale a cercare l'origine delle trasformazioni che abbiamo sotto gli occhi. In ogni caso, questo rifiuto dell'imperialismo occidentale, nelle sue espressioni radicali, si pone lo scopo di instaurare la società dell'islam antico e rivendica le forme tradizionali

dell'olismo musulmano⁵. La società musulmana è comunitaria e organica, intessuta da legami primordiali, come tutte le società storiche. Non ha deviato, come le società occidentali, verso la società modellata dai contratti, dove la solidarietà è volontaria e acquisita. Questo processo era quello dell'Illuminismo, che solo gli Occidentali hanno conosciuto in tutta la sua ampiezza. Il passaggio dall'olismo all'individualismo, dalla comunità organica alla società dei contratti suscita forti aspirazioni e allo stesso tempo un forte rifiuto. I movimenti islamisti sono tradizionalisti per rispondere alla minaccia che incombe sul loro mondo⁶. Osserviamo questo processo nelle stesse regioni occidentali – la proliferazione nelle nostre periferie dello hijab e persino del burqa traduce la volontà di salvaguardare la comunità premoderna.

I «valori asiatici» sono stati spesso considerati dagli Occidentali come pretesti, adottati da governanti asiatici autocratici per giustificare il perpetuarsi dell'autocrazia... Questo argomento è debole: il discorso asiatico sui valori ha lo scopo e la conseguenza di proporre un altro modo di intendere i diritti, fondato su un'altra antropologia, in cui l'uomo è sociale prima di essere un individuo, definito dalle sue relazioni e non dalla sua autonomia. Nel «Documento n. 9», il potere cinese attuale enuncia chiaramente fin dall'inizio i suoi antagonisti ideologici: la separazione dei poteri, il sistema multipartitico, le elezioni generali, l'indipendenza della giustizia. Respinge con forza «l'idea occidentale del giornalismo», ossia molto esplicitamente la libertà di stampa. Rifiuta quello che chiama «nichilismo storico», cioè la memoria storica che porterebbe a un riconoscimento della rivoluzione maoista e

⁵ Si veda per esempio F. KHOSROKHAVAR, *Radicalisation*, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2014, pp. 63 s.

⁶ Cfr. N. PICAUDOU, *Visages du politique au Proche-Orient*, Gallimard, Paris 2018.

dei suoi massacri. Traccia una descrizione forte e inquietante del dissenso cinese, che si infiltra ovunque e diffonde teorie di origine occidentale. E insiste presso i suoi quadri affinché non lascino passare nessuna di queste idee false, che deviano il popolo dalla retta via e dalle sue finalità. «Mantenere la direzione politica corretta» significa impedire di parlare e di scrivere, controllando la rete e i media, ed è ciò che il Partito si impegna a fare, chiedendo il sostegno attivo di coloro ai quali si rivolge.

L'elemento essenziale è qui il rifiuto della libertà personale, la convinzione che il governo, in questo caso attraverso il Partito, conosce il bene del popolo meglio del popolo stesso. La libertà personale, che dà luogo alla libera parola e alla contestazione, allo Stato di diritto e alla democrazia, è descritta come la porta aperta ai disordini di ogni tipo, se non addirittura all'anarchia e al nichilismo – inadatta, quindi, allo sviluppo armonioso di un popolo. Questa convinzione cinese è immemorabile e non ci si stupisce di ritrovarla qui. Un'antropologia olistica non può adottare la libertà individuale. E la libertà personale ha poco significato in assenza dell'idea di persona. Quando gli antimoderni europei del XIX secolo attaccavano le libertà dell'Illuminismo, le loro argomentazioni facevano naturalmente eco alle argomentazioni cinesi di sempre: la libertà genera il disordine, minaccia la pace civile, impedisce i grandi disegni collettivi. Il «Documento n. 9» attacca tutte le libertà, da quella di stampa a quella economica. È proprio questo il nodo attorno al quale ruota l'insieme del rifiuto.

In tutte le aree culturali del mondo al di fuori dell'Occidente, negli ultimi due secoli la questione scottante è stata: bisogna o no occidentalizzarsi? Fino a che punto? Si può adottare il meglio dell'Occidente e respingere il resto? È possibile modernizzarsi senza occidentalizzarsi? Questo dibattito non finisce mai di occupare gli spiriti, come si vede in Russia con la contesa

lunga due secoli tra occidentalisti e slavofili, contesa particolarmente visibile perché la letteratura in materia è abbondante e vivace.

L'Occidente sarebbe davvero ingenuo a ritenere di aver definitivamente conquistato tutta la terra alle proprie idee. La forma di società che la modernità cancella – l'olismo – rimane ovunque ben radicata. Si può pensare che per lungo tempo abbia tentato, a tutte le latitudini, di trasformarsi in una sorta di attrazione irresistibile davanti all'Occidente. Ma sembra che quel tempo sia passato. Delusione o incapacità di assomigliare? Il fatto è questo, senza che possiamo spiegarlo completamente: ormai non ci troviamo più di fronte a culture esterne continuamente alla ricerca di imitazione e acculturazione, ma, al contrario, davanti a culture esterne fiere delle loro differenze, pronte piuttosto a deridere e screditare i principi e i valori che eravamo soliti offrire loro come regali. Abbiamo creduto a lungo di portare principi universali pronti a sostituire vantaggiosamente antiche consuetudini ripetute con la forza dell'abitudine, di essere il Nuovo Mondo, la Buona Novella che aspettavano tutti i popoli avviliti nelle gerarchie e nelle dominazioni. Ma si dà il caso che ai nostri principi universali si contrappongono altri principi, altrettanto validi agli occhi di un'umanità degna di questo nome.

Numerose culture/civiltà, molto diverse, si incontrano e si uniscono ora in un dibattito o in una lotta culturale contro l'Occidente. Le loro esigenze sono premoderne. Rifiutano l'individualismo, l'emancipazione a tutti i livelli, il pacifismo. In queste culture, oggi, c'è l'idea che la postmodernità occidentale susciti un mondo falso e invivibile, nel quale gli individui sono privati dei loro indispensabili radicamenti.

È possibile che l'Occidente abbia finito per attirare l'odio a forza di voler imporre un modello così diverso dagli altri. È an-

che possibile che si sia estremizzato fino al punto da rendersi insopportabile ad alcuni, poiché suscita vaste rivolte anche al suo interno. Una cultura può addomesticare i tempi a venire quando suscita, ovunque passi, correnti non-contemporanee? Ci troviamo comunque di fronte a un conflitto, non tanto di civiltà, ma di paradigmi antropologici. Sono l'individualismo e l'olismo a ergersi l'uno contro l'altro. E probabilmente dobbiamo prima interrogare noi stessi.

È possibile che questo rifiuto dell'Occidente, piuttosto improvviso, risponda alla recente evoluzione dell'Occidente, più che alla sua stessa sostanza. Per questo bisogna chiedersi quale sia questa visione del mondo occidentale, oggi messa in discussione, e perché susciti irritazione. Il pensiero moderno è cambiato molto da un secolo a questa parte. Si può dire che la visione *umanista* moderna ha prodotto una visione *umanitarista* postmoderna. I conflitti che ci oppongono a diverse aree culturali si spiegano meglio se teniamo conto di questa evoluzione.

La visione del mondo occidentale contemporaneo, o postmoderno, trova la sua espressione più manifesta nei documenti e nei discorsi istituzionali europei. La si può chiamare il «pensiero dei diritti umani». Prima del 1989, l'Occidente si descriveva come il difensore della libertà di fronte al totalitarismo, e così era la protezione dei diritti dell'uomo che lo definiva. Una volta scomparsi i due totalitarismi, dopo il 1989, si era instaurato un breve periodo di euforia (fino al 2001) durante il quale gli Occidentali credevano normalmente nell'insediamento su tutta la terra di sistemi democratici ereditati dai loro. Come se i totalitarismi costituissero gli unici ostacoli in grado di impedire l'avvento del regno dei diritti umani. Bisogna credere che gli Occidentali fossero accecati dall'immagine invidiabile che producevano ovunque, e anche dalla forte tentazione di vedere nella democrazia un surrogato del *radioso avvenire* co-

munista⁷, almeno quanto alla forma. Poco dopo la caduta del muro di Berlino, le differenziazioni si riconfigurano e il pensiero dei diritti umani si scopre in altri avversari, che non sono più totalitari, oppure in altri modi. Queste nuove configurazioni faranno emergere in modo più chiaro ciò che è il pensiero post-moderno dell'Occidente. Infatti una lotta ideologica contro il comunismo durata più di cinquant'anni ne aveva frantumato i contorni, come accade quando l'avversario è così radicale e così esagerato nei suoi orrori, nelle sue pretese, nelle sue menzogne, che finisce per ridursi a facili semplificazioni. Far valere la superiorità del pensiero dei diritti umani di fronte al nazismo, al comunismo, o al fondamentalismo islamico, esige argomenti piuttosto semplici in un faccia a faccia con il «diavolo». Ma la differenza che ci oppone alla Cina di oggi o alla Russia di Putin è infinitamente più sottile. Non è affatto sicuro che l'abbiamo definita veramente: ci accontentiamo di una salutare indignazione, che non ha nulla a che fare con un argomento.

Il pensiero dei diritti umani è ormai molto diverso, per esempio, da quello che rappresentava un secolo fa, all'epoca del personalismo e del bergsonismo. Ed è probabilmente perché è talmente cambiato, sempre a partire dalla trama originale, che si scontra frontalmente con numerose culture esterne – anche se più impreciso, è diventato più radicale.

L'essenziale, il cuore della trasformazione sta senza dubbio nella disaffezione verso l'umanesimo propriamente detto. L'umanesimo, *stricto sensu*, designa una credenza che pone l'uo-

⁷ [Nell'originale francese qui l'Autrice usa l'espressione «*lendemain qui chantent*» ripresa dai versi della canzone *Jeunesse* di Paul Vaillant-Couturier (1892-1937), tra i fondatori del partito comunista francese: «*Nous sommes la jeunesse ardente / Qui vient escalader le ciel / Dans un cortège fraternel / Unissons nos mains frémissantes / Sachons protéger notre pain / Nous bâtirons un lendemain qui chante*» (ndc)].

mo al centro, da un punto di vista metafisico e quindi morale – quanto alla sua dignità e alla sua responsabilità. Il pensiero classico occidentale di origine giudeo-cristiana, e il pensiero dell'Illuminismo che lo segue e lo radicalizza, è a questo riguardo tipicamente un umanesimo – anche se l'Illuminismo comincia a operare quel decentramento che detronizza l'uomo dalla sua posizione solare. Questo decentramento è oggi compiuto. Si avverte sempre una sorta di giubilo interiore quando un contemporaneo constata che l'uomo è caduto dal suo piedistallo dopo le tre rivoluzioni di Galileo (la terra non è più il centro del mondo), di Darwin (l'uomo non è più al centro della creazione) e di Freud (l'uomo non è più al centro di se stesso). L'annuncio delle cosiddette «ferite narcisistiche» esprime una sorta di sollievo, come quando si vede un individuo troppo arrogante che viene rimesso in riga. È con grande gioia che abbandoniamo questo umanesimo di stretta obbedienza, che forse ci metteva in imbarazzo. Da quel momento il nostro umanesimo acquisterà un significato talmente diverso che si dovrebbe addirittura usare un'altra parola. Ciò che ci spinge d'ora in avanti è piuttosto qualcosa di simile alla filantropia, che consiste nell'amare gli esseri umani e nel nutrire compassione per loro. Si potrebbe parlare di un credo umanitarista, termine più moderno di filantropia ma con un significato analogo. La postmodernità ha definitivamente, e con gioia, tagliato i ponti con la tradizione umanista, giudaico-cristiana e moderna, che riconosce all'uomo una dignità superiore e in tal senso un privilegio rispetto al resto della creazione. La postmodernità è maggiormente orientata, anche se in modo diverso e disordinato, verso una sorta di panteismo che conferisce a tutta la natura una dignità pari a quella dell'uomo – quel panteismo che non ha mai impedito agli Indiani, per esempio, di mostrare grande compassione e filantropia per gli esseri umani da proteggere. In altre parole, mentre l'umanitarismo occupa tutti i nostri

pensieri e struttura le nostre convinzioni, l'umanesimo in quanto tale si sta allontanando da noi. Il fatto che oggi delle menti sane possano parlare di «diritti animali» dimostra chiaramente che abbiamo perso ogni senso di che cosa siano i «diritti umani». Abbiamo ridotto la loro esigenza a quella di una semplice filantropia. Questo è il motivo per cui ormai possiamo descrivere la visione occidentale come un'etica umanitarista.

La filiazione di questa visione del mondo, la forma dei suoi avatar, la forza delle sue eredità accettate e rifiutate, le tracce impresse dallo spirito di queste eredità così come dai suoi contenuti, tutto ciò lascia nelle nostre mani un prodotto molto strano. Ogni cultura ha le sue credenze. La nostra si caratterizza anzitutto per la sua secondarietà. Proviene dall'origine giudeo-cristiana e dall'Illuminismo, ma ha «tradito» entrambi, non nel senso di un tradimento morale, ma nel senso di una deformazione o di una ri-naturazione dovute al passare del tempo. Si tratta quindi di un prodotto secondario, che i seguaci della visione originaria (ad esempio certi cattolici o ancor più alcuni ortodossi) potranno considerare come accessorio, minore o corruttore. E a tal punto secondario che alcuni potrebbero negare l'esistenza di origini scomode (come l'Unione Europea che nega le sue radici cristiane). Questa situazione – di una filiazione che può essere interpretata come degrado – è oggi la ragione principale che ci permette, ad esempio, di comprendere l'avversità della Russia nei nostri confronti.

Una visione del mondo nasce da un'altra e poi crea il proprio percorso: all'inizio rimane attaccata ai principi fondanti all'interno dei quali la sua cultura ha sempre vissuto, e che continua a custodire come i migliori. Questi principi non sono solamente principi etici, ma credenze antropologiche, intensamente strutturanti, di cui non ci si sbarazza come di un vestito – sarebbe piuttosto una pelle (anche se, come vedremo, ci si arrangia

se queste credenze non corrispondono alle nuove esigenze). Per esempio: l'uguaglianza tra l'uomo e la donna oppure l'idea di persona umana. Quando questi principi e credenze hanno origine da una religione, come nel nostro caso, l'indebolimento di questa religione e persino la sua scomparsa dalla scena sociale non li privano necessariamente della loro forza. Rappresentano l'architettura della vita culturale e spirituale e danno un senso all'esistenza. È per questo che il XIX secolo occidentale si dà da fare, con più o meno successo e più o meno fortuna, per laicizzare e riorientare le credenze cristiane divenute obsolete, e per recuperare da questa religione sconfitta ciò che può ancora servire, ossia l'antropologia e la morale. Il XIX secolo, precursore dell'Occidente di oggi, è la cronaca di una grande moralizzazione del nostro mondo, come se la perdita della fede dovesse essere compensata da un potente fervore morale.

È logico che quando la trascendenza scompare – visto che stiamo parlando di una religione trascendente – ciò che rimane è la morale corrispondente. Infatti nessuna cultura vive senza morale. Allo stesso modo, sappiamo bene che nessuna cultura può esistere senza una qualche forma di religione. La morale servirà quindi come religione a questa cultura che si è deliberatamente svuotata delle proprie credenze religiose. Il desiderio di bene assoluto che si esprime nell'umanitarismo postmoderno potrebbe compensare la perdita di Dio, fungendo di per sé da religione per spiriti privati del loro Dio che sono alla ricerca di un significato e di un ideale. Questo processo è già presente in Saint Simon, in Comte e in tanti altri. Una religione superata e scartata può ancora servire in due modi. È sempre utile per tenere il popolo tranquillo – discorso machiavellico che si ritrova negli scritti di Comte o di Bonald, e più tardi di Maurras. Ma soprattutto lascia in eredità la sua morale. Una credenza può svanire, una fede può crollare, ma una morale è una questione di abitudine e fa parte, per così dire, dell'arredamento. Certamente muta con il tempo,

soprattutto se perde i fondamenti che la legittimano. Tuttavia resiste cercando altri fondamenti per gli stessi principi, come ha fatto Kant quando ha posto l'autonomia umana come fondamento della dignità, sostituendo la fede nell'uomo-immagine di Dio. Il cristianesimo crolla come religione comune, ma lascia, come l'onda quando si ritira, l'universalismo e il personalismo che daranno vita ai diritti umani e all'umanitarismo di oggi. Gli eredi del giudeo-cristianesimo danno estrema importanza alla dignità della persona, indipendentemente dalle trasformazioni, dagli slittamenti e dalle corruzioni a cui sottopongono questo principio.

I principi dell'umanesimo erano un tempo radicati nelle verità trascendenti delle religioni che li sostenevano. Il XIX secolo ha tentato di proporre altre verità, questa volta scientifiche, per sostenere gli stessi principi. Questo era l'obiettivo del marxismo, tra gli altri. Ma i tentativi sono falliti. I principi fondamentali che non vogliamo abbandonare hanno perso il loro statuto di verità per inserirsi nel nostro contesto con uno statuto di miti⁸. Gli enunciati morali ed esistenziali dell'epoca precedente non vengono disconosciuti, ma sono spogliati dei loro fondamenti dogmatici e ripresi con tenerezza e rispetto, persino elevati al rango di sacro. Lo stesso vale per i santi o i personaggi venerabili della religione che, se offrono un insegnamento che risponde alle aspettative contemporanee, sono messi in risalto e celebrati per il valore del loro messaggio. Prendiamo ad esempio Ildegarda di Bingen, il cui messaggio ecologico, spogliato delle sue argomentazioni cristiane, viene ampiamente ripreso. In un bel libro pubblicato di recente, Corine Pelluchon riprende la figura di Bernardo di Chiaravalle per tessere le lodi della considerazione per gli altri e dell'umiltà⁹. Bernardo di Chiaravalle fa dipendere la virtù della considerazione, al suo più alto grado, dal rapporto

⁸ Si veda il mio volume *L'Âge du renoncement*, Cerf, Paris 2011.

⁹ C. PELLUCHON, *Éthique de la considération*, Seuil, Paris 2017.

dell'uomo con il trascendente. Corine Pelluchon, invece, radica la considerazione in quella che chiama *transdiscendenza*, cioè l'esperienza e la conoscenza intima di sé e del mondo in tutti i suoi aspetti. Un'introspezione approfondita e sincera porta alla comprensione delle norme morali evidenti, insite nella propria persona. Non si tratta più di mistica, ma di psichica. Non si tratta più di una spogliazione, ma di una sensazione.

Questo slittamento da una credenza all'altra, con il recupero degli stessi principi, non è una novità assoluta nella storia; al contrario, si tratta di un movimento naturale che accompagna le evoluzioni. Nessuna nuova religione o sapienza può fare *tabula rasa* del passato: recupera sempre lo stato delle cose, lo riprende a propria volta e gli fornisce nuovi fondamenti, nuovi significati. Quello che abbiamo visto alle origini della storia europea è una verità religiosa, ebraica e cristiana, che si riappropriava dei miti delle credenze pagane precedenti e, dopo una pulizia a volte rapida, li trasformava in verità, ossia forniva loro nuovi fondamenti, questa volta trascendenti. Henri de Lubac mostra come Ambrogio facesse propria la saggezza di Seneca e Matteo Ricci trattenesse quella di Confucio, dimostrando così la continuità delle culture – il pensiero umano è una successione di prolungamenti, solo un'ideologia totalitaria potrebbe credere alla *tabula rasa*, ed è per questo che non dobbiamo affatto sostenere, come fanno alcuni, che il momento presente è nichilista¹⁰. Tuttavia, se nel corso dell'affermazione del cristianesimo abbiamo visto dei miti trasformarsi in verità, questa è la prima volta che vediamo delle verità tramutarsi in miti. Ne derivano un'impressione di fluttuazione e lo smarrimento dell'incertezza. Le verità sono per

¹⁰ Si veda ad esempio: H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), Cerf, Paris 2003 (tr. it. *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 2017³).

così dire conservate, ma disarmate, rese inoffensive, e si comportano, attraverso la narrativa che le sostituisce, come una carica di dinamite disinnescata. È ciò che Gianni Vattimo ha chiamato il «pensiero debole», o anche l'ontologia debole.

È apparsa così una cultura post-cristiana, in cui i principi tradizionali sono ampiamente condivisi da tutti, mentre il cristiano, diventato piuttosto raro, è l'unico a pensare che «questa è la verità» (in fondo, il cristiano che vuole convertire oggi deve convincere la gente che i miti attivi sono delle verità...). Possiamo d'altronde constatare che il cristianesimo si evolve in funzione dell'etica umanitarista e individualista postmoderna. È il caso della visione dell'inferno: fin qui inteso come un castigo assegnato e applicato dall'esterno per colpe passate, recentemente è diventato un'opzione personale e permanente di rifiuto di Dio. I nostri antenati temevano la dannazione che dipendeva dal Giudice ultimo. Oggi invece la nostra dannazione dipende ormai solo da noi stessi. Alain Besançon sottolinea giustamente che, su questo punto esemplare, il cattolicesimo subisce pesantemente l'influsso della religione umanitarista¹¹. L'istituzione cattolica ha a lungo negato l'esistenza di un «senso della storia». E, in un certo senso, è proprio il «senso della storia» che la raggiunge oggi, quando si vede costretta, per una sorta di concessione allo spirito del tempo, a considerare i preti pedofili come dei criminali. Difendere gli individui (in questo caso i bambini) contro l'Istituzione costituisce un'evidente concessione all'individualismo imperante.

Questa nuova cultura, benché erede diretta dei secoli precedenti, nel momento stesso in cui riprende le verità per farne dei miti, arriva a produrre delle vere e proprie metamorfosi

¹¹ A. BESANÇON, *Contagions. Essais 1967-2015*, Les Belles Lettres, Paris 2018, pp. 1431 s. («Problèmes religieux contemporains»).

per quanto riguarda i contenuti di questi miti. Ed è per questo motivo che dobbiamo parlare di un'etica umanitarista. Ma, per cominciare, essa manifesta alcune contraddizioni formali che ci permettono di comprendere i conflitti tra culture di cui si parlerà in questo libro. Una narrazione che dà senso all'esistenza – un mito – è sempre idiosincratca, cioè inscritta in una particolarità, propria di un territorio. Solo la verità è universale, ed è questa d'altronde la sua caratteristica distintiva. Eppure i nostri miti cercano di funzionare come verità universali: pretendono di essere validi per tutte le culture e di imporsi dappertutto. Hanno difficoltà ad accettare la pluralità e a volte si comportano addirittura in modo fanatico. Il fatto è che l'universalismo fa parte di quei principi che gli eredi del cristianesimo e dell'illuminismo non vogliono abbandonare – ma non si sono accorti che l'universalismo presuppone l'idea di verità.

Tutto ciò ci permette di accostarci alla natura di questa nuova credenza, di cui tenteremo più avanti di precisare i contenuti. È chiaro che si tratta di una credenza e di una visione del mondo. Le contraddizioni in cui cade non cambiano nulla a questo riguardo: ogni visione del mondo ha le sue, che si possono comprendere senza risolverle. Non è più un'ideologia trionfante, come quelle in cui si era specializzata la modernità, anche se il suo modo di usare la pressione morale per estendere ovunque le sue prerogative rievoca talvolta terribili ricordi. Si potrebbe piuttosto parlare di una religione, per un'epoca che non ne possiede più. L'eliminazione dei monoteismi ha lasciato delle società vuote e in grave carenza di religioni. In questa situazione, qualsiasi credenza organizzata e condivisa ne prenderà il posto. L'elaborazione di miti contemporanei, a cui è legato il fervore comune, rappresenta senza dubbio l'ultimo avatar del sacro. La comparsa di una religione o comunque di un sacro, costituito da principi orfani della religione soppressa, trasformati in miti e ri-

sacralizzati al posto delle verità cadute: questa è la nostra storia. Una nuova storia sacra, postcristiana.

Non si tratta più di un'utopia della salvezza terrena come ne abbiamo viste fiorire, e abbattere, nel corso del XX secolo. La salvezza non è più descritta con quella metodica precisione degli artigiani del terrore. Troppe delusioni ci hanno insegnato che non si potevano dipingere i contorni della felicità senza bruciarsi le ali. Eppure, si tratta di un miglioramento morale, di cui si pensa che stia marciando implacabilmente verso un trionfo che non si descrive più. Dunque non è più una religione del Progresso come nel XIX secolo, quando si attendeva la perfezione sulla terra – non si creano più utopie. Ma una religione del progresso morale, nel senso che essa si fonda sulla sacralizzazione dei progressi morali – o presunti tali. In altre parole, non c'è più una fine della storia, ma le conquiste morali sono diventate religione. È diventato impossibile, ridicolo, proporre un racconto della società perfetta, ma il progresso morale come processo funziona allo stesso modo: è universale, obbligatorio, intollerante.

L'unico scrittore che ha affrontato in modo approfondito il tema della religione umanitarista postmoderna è l'ungherese Aurel Kolnai, a metà del XX secolo, ovvero ai suoi inizi. Questo lo rende al tempo stesso precursore e confutabile. Precursore perché ha capito anzitempo come sarebbe andato a finire l'umanesimo cristiano. E discutibile perché il futuro, peraltro vicino, in gran parte gli sfuggiva.

Kolnai ha descritto la comparsa di una morale secolare, senza Dio, che egli chiama «umanitarista» e riguardo alla quale si chiede se possa durare da sola, prima di disintegrarsi nel nichilismo e nell'anarchia¹². Per lui, il nazismo e il comunismo non ne sono che le premesse. La prima differenza rispetto all'atteggiamento

¹² A. KOLNAI, *The humanitarian versus the religious attitude*, in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 19/4 (2016), pp. 150-177.

religioso è la mancanza di trascendenza. Tuttavia, non possiamo supporre che dopo la caduta del monoteismo il nostro mondo cada nel nichilismo e nell'anarchia, perché ciò implica che esistano solo il monoteismo e il vuoto, il che è storicamente e geograficamente falso! È anche difficile credere che delle società che provengono da millenni di monoteismo non siano più in grado di dotarsi di nuovi principi di vita. È un punto di vista troppo parziale, anche se molti cristiani oggi condividono questa visione, che si potrebbe sintetizzare in «Dio o il diluvio». Tuttavia Kolnai ha visto molte cose importanti. Per esempio il fatto che l'uomo, a cui il giudeo-cristianesimo aveva conferito la dignità di «persona», diventa un individuo sotto la religione umanitarista, con tutte le conseguenze che ne derivano in termini di dimenticanza del bene comune. Ha ragione ad affermare che una società puramente individualista non è praticabile, poiché il termine stesso di società richiede un legame. Crudele problema al giorno d'oggi, e se i media rievocano il «vivere insieme» a ogni piè sospinto e talora in modo urlato, è perché questo legame manca terribilmente. Come vedremo, una delle critiche più dure (e forse più giustificate) che ci vengono rivolte dalle culture esterne è la nostra propensione all'individualismo. Kolnai ha descritto questo individuo che preoccupandosi solo di se stesso ha perduto il senso del tempo, vive nel presente, dimentica la morte e procrea poco. Tuttavia, la sua analisi pecca di radicalità, o forse di illusione sui poteri dell'uomo postmoderno. Ha ragione ad affermare che l'umanitarismo è «una guerra con l'essere», perché vuole emanciparsi da tutto, ma sbaglia a pensare che l'umanitarismo sia in grado di distruggere l'umanità dell'uomo. Le esigenze propriamente umane tornano sempre a galla, ed è proprio su questi punti che il nostro mondo non assomiglia a quello che ci prometteva. Non si può dire oggi che l'etica umanitarista sia interessata solo al momento presente: l'attenzione al lungo termine

sta tornando con l'ecologia. Kolnai pensava che l'umanitarismo avrebbe perso il senso intrinseco del male e avrebbe eliminato la nozione di colpa e di pentimento. Al contrario, l'epoca contemporanea è diventata manichea e abusa persino della nozione di pentimento che ha ereditato dall'ideologia comunista, la quale a sua volta l'ha ereditata dal cristianesimo. Non possiamo dire, come alcuni fanno imprudentemente, che la postmodernità è relativista: le posizioni del bene e del male sono assolutamente separate e radicalmente distinte.

Per Kolnai, la postmodernità opera una «riduzione dei bisogni umani»: non si tratta piuttosto di una antropologia differente? Possediamo poche riflessioni critiche su questa nuova religione. Come bisogna definire quel corpus morale che domina attualmente i paesi occidentali? Quando parlo di corpus morale, non so ancora se è il termine giusto. Un insieme di precetti, sì, che sono legati da una certa coerenza. Una morale? Sì, ma anche di più, perché si suppone che debba applicarsi necessariamente alla politica, sia estera che interna. Un culto? Sì, se dobbiamo credere alla liturgia, alla devozione e al clero che circonda e struttura questa credenza. Una religione? Sì, se consideriamo il corpo di credenze, il pentimento imposto, la punizione storica delle azioni malvagie. Chiamiamolo umanitarismo.

L'umanitarismo può essere descritto come un erede deluso dell'umanesimo giudaico-cristiano, che ha sostituito la sacralità dell'uomo con la sacralità del mondo (da cui l'ecologia radicale o il veganismo); che ha sostituito l'umanesimo *stricto sensu* con la filantropia; che ha sostituito la persona con l'individuo, insieme a tutte le conseguenze che ne derivano – sostituendo la vittimizzazione personale alla responsabilità personale; che ha spodestato la fede monoteista e ha eletto a religione il fervore moralizzatore. C'è da chiedersi se certe altre qualità non siano state smussate

di conseguenza. Flannery O'Connor, scrittrice cristiana, è molto severa e pessimista:

Una delle tendenze della nostra epoca è di usare la sferenza dei bambini per screditare la bontà di Dio, e una volta screditata la sua bontà, aver chiuso il conto con Lui. [...] In questa pietà popolare si guadagna in sensibilità e si perde in visione. Se sentivano meno, altre epoche vedevano di più, anche se vedevano con l'occhio cieco, profetico, insensibile dell'accettazione, vale a dire della fede. Ora in assenza di questa fede siamo governati dalla tenerezza. Una tenerezza che da tempo, staccata dalla persona di Cristo, è avvolta nella teoria. Quando la tenerezza è separata dalla sorgente della tenerezza, la sua logica conseguenza è il terrore. Finisce nei campi di lavoro forzato e nei fumi delle camere a gas¹³.

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare a prima vista, non si tratta di qualcosa di vago, di un residuo sfilacciato delle credenze precedenti, in particolare religiose, diventate anemiche e frammentate. Se così fosse, si dovrebbe studiare il fenomeno piuttosto da un punto di vista sociologico, in attesa della sua fine, perché ciò che si disperde su una riva finisce sempre per scomparire. Ma si tratta di un'altra cosa: di una convinzione ferma e quindi dominante, che si impone alle nostre società e mira a imporsi alle culture esterne con i mezzi di cui dispone, avendo come bandiera il Bene e come prua il futuro. È qualcosa che, per quanto inedito, assomiglia molto a una religione.

¹³ F. O'CONNOR, *Introduction à la mémoire de Mary Ann*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 2009, p. 930 (or. ingl. *A Memoir of Mary Ann*, Introduction by F. O'Connor, Farrar, Straus and Cudahy, New York 1961 [la traduzione italiana qui riportata è tratta da F. O'CONNOR, *Il volto incompiuto*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 99-100, *ndc*]).

Proprio perché questo culto del progresso morale è intollerante e proselitista, si scontra con dei nemici in tutto il mondo. Addirittura si può dire che dall'inizio del secolo i suoi oppositori si sono sollevati da ogni parte. È iniziata una nuova guerra degli dei. Stranamente, i sostenitori occidentali di questa religione postmoderna non fanno valere alcun argomento: si accontentano di disprezzare gli avversari e di descriverli come retrogradi. Argomento coerente secondo la loro logica, poiché il loro vantaggio si stabilisce in termini di progresso. Tuttavia il ragionamento è debole. L'arretratezza in sé non ha senso.

Possiamo notare come i detrattori dell'Occidente sviluppino tra loro discorsi simili. Ciò dà origine a un paradigma archetipico, opposto all'Occidente postmoderno stabilito anch'esso come paradigma, nel senso di Kuhn: un mondo coerente che comprende i suoi principi, le sue credenze e le sue speranze. I paradigmi qui richiamati non sono culture, ma modelli o archetipi che le diverse culture possono rivendicare, una rappresentazione del mondo che dà significato e ideali a una società. I due paradigmi di cui stiamo qui parlando – individualista e olista – riuniscono ciascuno sotto la propria bandiera un certo numero di culture peraltro diverse (i Diritti dell'Uomo non sono vissuti allo stesso modo in America e in Europa, l'olismo non è lo stesso tra gli Asiatici e tra i Musulmani).

I discorsi anti-universalistici si oppongono all'Occidente nella sua versione postmoderna, umanitarista e non più umanista. L'umanesimo era una cultura, che irradiava e ispirava, sempre secondaria rispetto alla religione che la fondava. L'umanitarismo è una religione, e persino un'ideologia, una teoria autoritaria che sottomette la vita, dall'alto, alla sua legge. L'evoluzione è un aspetto importante per comprendere questo nuovo antagonismo, che si presenta sotto forma di conflitto culturale.

INDICE

INTRODUZIONE	5
1. IL RITORNO DELL'OLISMO	27
Evoluzione morale e irresistibile	32
Antimodernismo e olismo contemporaneo	35
L'olismo e la disuguaglianza di maturità	41
L'individuo e l'istituzione	49
Conseguenze politiche: l'esempio di Singapore	56
Nazione organica	62
2. L'UOMO DEI DIRITTI	69
L'uomo è re della natura	73
La rivendicazione dell'universalità: tutti gli uomini della terra sotto la stessa legge	78
L'uomo etico: l'ideale e le perversioni	86
L'uomo, essere di fede	89
L'uomo materiale o spirituale, immagine di Dio o individuo indipendente	91
L'uomo è o non è in situazione culturale	94
I doveri: l'uomo ha un debito?	100
I diritti collettivi	108
L'uguaglianza	111
	311

In quale misura l'uomo è libero?	118
L'uomo è un creditore?	124
3. IL PROGRESSO INELUTTABILE E LA SINGOLARITÀ DELLE CULTURE	
«Ogni cultura è immediata a Dio»	129
L'universale è un particolare	134
L'universale irresistibile	141
Disperazione e nichilismo	146
Il <i>Katechon</i>	152
4. L'ESALTAZIONE MORALE E LA POLARITÀ	
Guerre come ricatti alla virtù	163
L'umanitarismo come religione civile	169
L'universale astratto e l'Anticristo	172
Il provincialismo del tempo	176
Gli eccessi e la decadenza	182
La polarità	186
Equilibrio e decisione sovrana	189
Anche la virtù ha dei limiti	197
5. L'ASSALTO CONTRO LA DOLCEZZA E L'APOLOGIA DELLA FORZA	
Le accuse di mollezza e di decadenza	205
Le nostre autocritiche	210
Le nostre rivendicazioni di dolcezza	218
Apologia della forza, della guerra e della virilità	220
L'eleganza democratica	226
Rifiuti del pentimento	233

6. GUERRA DEGLI DÈI	247
Ideologizzazione della tradizione	253
Eccesso dell'universalismo	259
Guerra degli dèi, offese e provocazione	267
Brutalizzazione	272
CONCLUSIONE. MODERNITÀ PLURALI	283