

Impero, nazionalismo e cristianesimo

[ideeazione.com/impero-nazionalismo-e-cristianesimo/](https://www.ideeazione.com/impero-nazionalismo-e-cristianesimo/)

November 27, 2022



di Philip Blond

Il documento esamina la storia dell'impero e lo sviluppo degli universali in parallelo. Prende spunto dal lavoro di Eric Fegelin, il quale sosteneva che gli universali si sviluppano nella storia attraverso "imperi universalizzanti". Riteniamo credibile questa tesi di base, poiché sono gli imperi a farci sviluppare approcci cognitivi che comprendono sia i colonizzati che i colonizzatori in qualsiasi struttura sociale. Il documento sostiene poi che gli imperi sono sinonimo di storia umana in quanto tale e che anche quelle entità (come le città-stato greche) che si vantano di sottrarsi a questa logica non sono, se considerate, meno imperiali degli imperi a cui si oppongono. Il documento sostiene poi che lo sviluppo degli universali non è un sottoprodotto dell'impero, ma è piuttosto il motore dell'espansione imperiale. Voglio sostenere che le idee sono un fattore accidentale nella storia, nelle strutture sociali e nei comportamenti umani. Sostiene che, contrariamente a pensatori come Francis Fukuyama, non esiste una base biologica per le differenze qualitative nella civiltà, piuttosto l'origine della civiltà risiede nella concettualizzazione umana e non nella biologia umana, nel terreno o in qualsiasi altra forza materiale che influisce sulla vita. Pertanto, la questione politica fondamentale è quella di mettere in relazione il bene con l'impero, un processo che è più avanzato nella storia umana grazie al cristianesimo.

Il termine "impero" è oggi altamente screditato. Dal punto di vista della storia moderna, si pone nella coscienza moderna come sinonimo di ogni tipo di male, di cancellazione e distruzione delle differenze, di dominio illegittimo, di imperialismo, di colonialismo, ecc.

Nel discorso contemporaneo, l'impero è troppo spesso contrapposto allo Stato-nazione, che a sua volta è inteso come portatore di differenze culturali e nazionali, l'unica forma legittima di organizzazione del potere che si difende dall'invasione imperiale.

Per quanto paradossale e incoerente, la difesa degli Stati nazionali contro gli imperi è troppo spesso condotta all'interno di un quadro universalistico, cioè all'interno di nozioni di autodeterminazione, a loro volta derivate da una dottrina giuridica applicabile a culture, tempi e confini diversi. Gli Stati che si oppongono agli imperi sfidando la loro autonomia sovrana utilizzano essi stessi argomenti universalistici. Ciò suggerisce che, in fondo, esiste un concetto che copre e protegge le loro particolarità, ma non deriva da esse.

Suggerisco quindi che per gli esseri umani gli "universalisti" sono inevitabili e che qualsiasi conflitto (almeno filosofico) non nasce tra universalisti e particolarità, ma tra diverse concezioni degli universalisti, di cui spesso le parti coinvolte non sono consapevoli. Non propongo di introdurre una forma generale del contenuto di tali universalisti nelle dispute tra le persone nel corso dei secoli, perché le guerre sono più spesso combattute sulla natura degli universalisti in questione (e sugli interessi coinvolti) piuttosto che sul fatto che esistano tali concetti. Poiché sosterrò che gli "universalisti", dalle nozioni di divinità dominanti ai diritti evidenti, sono inerenti alla simbolizzazione e all'autocomprensione umana, sosterrò anche che sono fondamentali per il potere umano, la legittimazione politica e l'ordine sociale. La loro naturale conseguenza sociale è gerarchica e o chiusa e difensiva o aperta ed estesa, con una necessaria tendenza logica verso la seconda e sociologica verso la prima. L'idea stessa di giustizia, ad esempio, è allo stesso tempo universalista ma aperta ed espansiva, implica la giustizia per tutti e afferma o implica il bene. Così facendo, la giustizia rende possibile un'estensione più ampia della propria logica (che mette in primo piano il bene). Opporsi agli imperi "cattivi" in nome della giustizia, quindi, significa semplicemente e propriamente opporre una versione di impero a un'altra, non opporsi all'impero in quanto tale.

Se si pensa, come tutti gli antichi pensavano, che gli dei (o, più spesso, le divinità) governano la vita sulla terra, questo deve includere volenti o nolenti le relazioni commerciali con gli stranieri o il potere su di essi. I popoli antichi sapevano che c'erano altre persone oltre a loro, ed erano altrettanto consapevoli che anche loro avevano degli dei con poteri, ecc. Con questa comprensione, sembra inevitabile che l'universale che vi governa debba alla fine governare (negativamente o positivamente) anche loro. Anche se lo straniero emerge come una minaccia da affrontare ferocemente, entrano in gioco l'ideazione, l'immaginazione, piuttosto che qualche principio fisso a priori dell'interazione umana. Sostengo qui che l'ideazione governa in larga misura l'interazione umana e che questa stessa generazione di concetti si basa su concetti intrinseci che si applicano al di là di coloro che li comprendono. Non nego certo che ci siano strutture e sistemi all'opera nella storia umana che influenzano il pensiero di chi nasce in quella storia. Ma io sostengo, seguendo Fustel de Coulanges, che queste stesse strutture materiali sono esse stesse il prodotto di idee primarie basate unicamente sulla religione e sugli dei[1]. Le cosiddette pressioni materiali o realiste che influenzano la formazione dello Stato e dell'identità di gruppo non sono di per sé materiali, ma ideali nella loro origine e natura.

Parallelamente, vorrei anche suggerire che l'Impero non è una formazione accidentale della specie umana in una fase tardiva, ma che la sua storia (buona e cattiva) è inestricabilmente legata alla storia dell'uomo e che, in larga misura, la formazione e la forza motrice dell'Impero sono ciò che ha plasmato e portato allo sviluppo umano nel tempo. Sia la storia che l'archeologia sembrano supportare quest'ultima affermazione, perché se guardiamo alla storia e all'evoluzione della politica, non si trova una vera e propria fase intermedia o di piena autonomia delle città-stato – si passa per lo più da tribù o capi di stato a “piccoli stati” che governano attraverso un rapporto di suzerain e vassallo fino agli imperi, e spesso una costante rivalità per il dominio tra questi stati più piccoli dà origine agli imperi. Si tratta anche di una rivalità tra gli imperi e quelle entità più piccole che sono ai margini degli imperi, che in risposta portano spesso alla formazione di altri imperi. Ciò che non sembra esistere, ad eccezione forse di tribù molto isolate geograficamente, è una formazione storica stabile attorno a una singola identità autonoma. Prendiamo ad esempio le città-stato greche: contrariamente a quanto spesso si crede sulla loro stabilità, autonomia e continuità, queste entità erano in uno stato di guerra quasi costante, perché il loro ambiente, lungi dall'essere stabile, era di costante anarchia senza alcun ordine, né accordi vincolanti indipendenti dalla variabilità degli interessi personali e dalle capacità militari in continua evoluzione. Le reazioni di questi Stati a questa situazione possono essere intese solo come imperiali, poiché tutti cercavano di distruggere o sottomettere i loro nemici e tutti cercavano di dominare e controllare il territorio al di fuori dei loro domini per l'espansione e la sicurezza di questi ultimi. Un sistema statale anarchico può durare a lungo, come dimostra facilmente la situazione in Grecia. Ma l'idea che possano essere separati così facilmente dalla logica imperiale che ha dettato la loro frontiera è concettualmente fantastica. Dopotutto, in questo rigido sistema multipolare, alcune città-stato hanno cercato di ottenere il dominio e l'hanno ottenuto per poi perderlo di nuovo per mancanza di scala e di massa (non di volontà) per garantire il loro dominio. Sparta ebbe la sua alleanza peloponnesiaca nel VI secolo a.C., fu sfidata da Atene e dal suo impero nel V secolo, un conflitto che alla fine si concluse con la vittoria degli Spartani, ma questi non riuscirono a imporre la loro volontà sul mondo greco, dando inizio a una guerra intestina ancora più aspra nel IV secolo, che fu ancora peggiore di quella precedente.

Come nota Arthur Eckstein nel suo autorevole studio sull'epoca, l'attività imperiale nello spazio delle polarità greche era spesso motivata dalla paura piuttosto che dall'avidità: il timore che configurazioni di alleanze in continua evoluzione potessero mettere in pericolo i deboli, provocando un comportamento imperiale da entrambe le parti, deboli e forti[2]. Ma la paura, come l'avidità, è generata dall'immaginazione ed entrambe sono governate dai concetti e dalle percezioni della mente umana.

Tutte le società umane che emergono da strutture tribali si evolvono in entità statali e sembrano partecipare e formare entità che imitano strutture quasi federali e quindi imperiali, in contrasto con le entità più grandi, e/o formano esse stesse missioni, colonie e avamposti imperialisti.

Pertanto, l'idea di un'antica città-stato esistente senza (tentativi di) annessione da parte dei suoi vicini o delle colonie, esistente a prescindere da qualsiasi dimensione imperiale, sembra storicamente sbagliata. Gli Stati nazionali, come la ricerca ha dimostrato da tempo, sono formazioni tardo-moderne, spesso emerse dal crollo degli imperi, e spesso cercano essi stessi di creare nuovamente imperi trascendendo i propri confini (la Germania ne è un esempio particolarmente significativo). Mettendo insieme queste due idee, il problema filosofico o concettuale degli universali e la storia degli imperi come li conosciamo attualmente, spero di sollevare alcune domande sui meriti relativi dell'impero e del pensiero o della concettualizzazione filosofica che esso genera. Mi rifarò alle riflessioni dei grandi metateorici della civiltà umana in generale e di Eric Fegelin in particolare. In parte perché penso che le sue riflessioni mettano in luce la povertà concettuale e storica del nazionalismo come lo intendiamo attualmente, ma anche la natura "imperiale" della verità stessa e di quella che considero la sua incarnazione più universale, il cristianesimo. Perché metto il cristianesimo al centro del mio studio? Perché se sia l'universalismo che l'impero sono inevitabili per gli esseri umani razionali, la sfida consiste nel rendere questa necessità conforme alla giustizia, all'etica e alla verità. E questo, in ultima analisi, direi che è il progetto politico del cristianesimo.

Quindi, se il nazionalismo non è altro che un fenomeno nato dall'impero, un universalismo frustrato dai limiti del luogo e della razza, che dire del cristianesimo? L'opposizione del cristianesimo tra Stato nazionale e impero complica la situazione. Da un lato, la tradizionale indifferenza del cristianesimo nella sua forma precedente nei confronti dei governanti in carica (da Cesare a Cesare) ha permesso la sua diffusione attraverso la conversione di famiglie d'élite e di vari governanti. L'invito alla conversione non implicava una sovversione; il cristianesimo, d'altra parte, è un fenomeno universalistico. Sostiene una legge che giudica tutti i legislatori e pretende di essere la verità per tutti, e quindi esige di essere seguita sempre e ovunque. E se il cristianesimo è coerente con qualsiasi forma politica moderna (e non lo è, poiché il mondo cristiano immagina qualcosa di molto diverso da qualsiasi obiettivo politico), è molto più attratto dall'impero che dalla semplice localizzazione o, peggio ancora, dall'identificazione con una singola identità etnica, lingua o luogo.

L'argomento è un rifiuto dell'idea stessa di nazionalismo cristiano: il messaggio di Cristo non può essere ridotto a una nazione definita da un confine o da una presunta razza. Sostengo inoltre che il cristianesimo perfeziona la nozione di Impero attraverso la nozione di giustizia. A questo proposito, un impero cristiano avrebbe mantenuto piuttosto che cancellato le distinzioni nazionali. Sostenere questo significa sostenere che il cosmopolitismo, nella forma del liberalismo economico e sociale globalizzato, di solito vince perché usa correttamente il linguaggio e le pratiche dell'universale per imitare la verità e la giustizia, ma chiaramente non può raggiungere nessuna delle due. Per sconfiggere il globalismo non bisogna ripiegare sul particolarismo, ma abbracciare correttamente il linguaggio dell'universale e non cedere il linguaggio e la logica universale alla logica liberale, assolutamente nichilista e completamente distruttiva. Sto scrivendo questo articolo per una pubblicazione ungherese nel cuore di uno Stato dell'Europa centrale i cui membri (soprattutto Polonia e Ungheria) hanno reincorporato il

cristianesimo nelle loro proposte politiche e allo stesso tempo sono attaccati dal liberalismo globale per non essere liberali. È quindi comprensibile che accettino il nazionalismo e il particolarismo come alternativa, ma come spero di dimostrare, si tratta di una falsa consolazione. Essere un vero cristiano e difendere veramente le differenze tra le persone che costituiscono una giusta pluralità e una buona società significa essere il tipo di cristiano che ripristina l'universalismo sottraendolo al liberalismo. La revisione della concezione cristiana dell'impero comporterebbe, nella moderna politica nazionale, l'affermazione di una necessaria gerarchia (ad esempio, il bene sul male) e di un'ampia distribuzione dei risultati così ottenuti e di un'equa distribuzione di tutti i beni che tale società può produrre.

Se gli individui hanno bisogno di universali per proteggersi (e sono sicuro che ne hanno bisogno), allora si pone la domanda da dove provengono gli universali e che tipo di organizzazioni politiche possono legittimare e sostenere? Ciò solleva anche la questione di cosa intendo per universali, e a tal fine si potrebbe sostenere che questa spiegazione si applica ovunque, indipendentemente dal tempo o dallo spazio; un concetto o un assunto che è vero indipendentemente dalla relatività, dalle circostanze o dalla negazione; anche se naturalmente il contesto, la situazione e la storia modellano la natura di questa distinzione e la sua manifestazione e, in ultima analisi, ciò che possiamo sapere. È evidente la difficoltà di proiettare questa terminologia indietro nella storia, per non parlare dell'epoca precedente al giudaismo, a Socrate o a Platone. Ma è da questo ambiente che questo pensiero è emerso per primo, quindi non può essergli del tutto estraneo.

Se l'attuale confronto tra imperi e Stati nazionali è un conflitto di universali, allora essi stessi creano un conflitto tra o all'interno degli universali. Sorge quindi la domanda: possiamo evitare gli universali nella nostra discussione sulla legittimità politica? E se non è così, possiamo scegliere tra loro o, meglio, possiamo scegliere tra i rispettivi contenuti e affermazioni? Questa domanda ci porta, come indicato sopra, a un'argomentazione sulla natura e sulla storia della civiltà umana. La discussione sulla metastoria ha un pedigree lungo e fondamentale, da Spengler a Toynbee, Karl Jaspers e Christopher Dawson. Erik Fegelin, propriamente inteso all'interno di questo filone, riteneva che tutte le culture esistenti sulla terra fossero accompagnate da un'appropriata cosmologia, la convinzione che tutta l'azione politica e l'organizzazione affondino le loro radici in una descrizione mitologica/religiosa del significato e che questo significato sia universale) Questo è ciò che guida l'autocomprensione, l'azione politica e l'organizzazione. Per Fegelin, l'azione e la struttura umana emergono da questa metafisica e cosmologia generale e possono essere comprese solo insieme a ciò che queste culture credevano o ritenevano vero.

In questa configurazione, suggerisce che ogni cultura umana ha sempre avuto la sua metafisica, la sua cosmologia e i suoi principi legittimanti ultimi. Riflessivamente, questo suggerisce a sua volta che il segno distintivo dell'umanità era/dovrebbe essere il pensare in termini di "interi mitici" impregnati di divinità e regole, e le richieste che tale struttura impone alle persone che vivono sotto questa egida. Dal momento che gli uomini, fin dalla loro nascita, consideravano indubbiamente gli dèi come reali e veri, non è sorprendente

supporre che vivessero secondo i dettami divini. Quale termine utilizzare per caratterizzare questa struttura in relazione alla nozione moderna/medievale di universale, da cui indubbiamente deriva, è un compito difficile. Fegelin ha usato i termini “cosmologico” ed “ecumenico” per contrapporre le visioni del mondo mitico relativamente chiuse, come gli dei di Atene, a quelle aperte e contenenti altre culture, come l’Impero persiano.

Questi “universali” si differenziavano per estensione e applicazione: potevano essere applicati semplicemente a un popolo o a un luogo (potremmo definire questo, in termini moderni, universalismo limitato) o potevano essere estesi a tutti i popoli e a tutti i luoghi (applicazione illimitata degli universali, in modo che si applicassero ovunque), come nel caso dell’avvento del monoteismo.

È una tale coincidenza che non abbiamo trovato un solo insediamento umano che non fosse anche segnato dal simbolismo. Gli archeologi erano soliti distinguere i fuochi umani da quelli di Neanderthal per la presenza di ocra rossa, che sappiamo essere stata utilizzata dai primi esseri umani per dipingere. Ma nel febbraio 2018, i ricercatori hanno pubblicato sulla rivista Science un rapporto sulle pitture rupestri in Spagna apparse 20.000 anni prima che l’Homo sapiens entrasse in Europa[3]. L’unica spiegazione ovvia è che i disegni, risalenti a 64.000 anni fa, siano stati realizzati dagli uomini di Neanderthal. Tutto ciò rafforza l’assunto metafisico di Fegelin (che purtroppo non ha mai spiegato il perché di questa affermazione, ma si è limitato a “sostenerla”, anche se studiando ripetutamente vari testi politici e religiosi antichi), in quanto suggerisce che la creazione di simboli da parte degli esseri umani e dei loro antenati è un meccanismo fondamentale dell’attività vitale come respirare o mangiare. Quindi, la creazione di simboli non è necessariamente un’universalità (come spiegherò in seguito), ma ogni universalità è simbolica e la creazione di simboli, che proviene dal passato umano primitivo, suggerisce che Fegelin stia descrivendo interi mitici. Perché ciò che viene disegnato e raffigurato rappresenta, per quanto possiamo dire, proprio questo.

Quindi, se è primordiale per l’essere umano pensare e agire politicamente e socialmente in modo “universale”, o questo è almeno implicito nel fatto stesso dell’esistenza umana, allora l’impero come forma politica sembra molto più naturale e molto meno improvviso di quanto credano i suoi critici progressisti. Perché la logica stessa incoraggia coloro che pensano in questo modo ad espandersi. Tuttavia, sarebbe sbagliato sostenere che tutta questa totalità mitica corrisponda a ciò che chiamiamo universalismo e alla sua realizzazione sociale sotto forma di impero, poiché ci sono, o meglio ci sono stati, molti gruppi tribali (a giudicare dalla loro arte e dal loro simbolismo) che sono abbracciati da essi ma non hanno ambizioni imperiali. È la trascendenza della tribù che sembra generare l’universale e l’aspirazione a realizzarlo. A parte Fegelin, mi è difficile immaginare qualcuno che abbia collegato (correttamente, a mio avviso) la logica spesso sanguinaria dell’impero con l’emergere dell’universale, che in definitiva pacifica e doma la violenza. Forse le due cose sono così inestricabilmente legate, perché teoricamente non si può pensare veramente all’universale se non si ha già a che fare con esso, cioè incontrando gli altri in una situazione trans o intertribale. Potremmo chiarire meglio il

nostro concetto parlando del passaggio dai manifesti significativi, che uniscono chiaramente tutte le persone, a quelli che io chiamo universali. Resta da capire quale combinazione di antropologia, struttura sociale e sviluppo cognitivo abbia prodotto per la prima volta questa mossa. Potrebbe essere l'equivalente intellettuale della grande domanda sull'agricoltura: perché gli esseri umani hanno abbandonato il nomadismo tribale a favore di un regime molto più duro e brutale di sedentarizzazione e agricoltura?

Con le avvertenze di cui sopra, associo l'universalismo all'impero, che credo sia esattamente ciò che sosteneva Fegelin. Accetto l'inizio simbolico che egli descrive ne *La nuova scienza della politica*. Egli scrisse che le società umane erano all'inizio "un intero piccolo mondo, un cosmo, illuminato di significato dall'interno da persone che continuamente lo creano e lo portano come modalità e condizione della loro auto-realizzazione"[4]. In forma assiale, questo monismo interiore di una tribù o di un popolo con i propri dèi è rotto dal riconoscimento che gli dèi possono favorire anche altri, che il nostro comportamento può non essere conforme a ciò che gli dèi intendevano, così che il loro favore si accumula altrove, o se i nostri dèi devono governare anche altri, come possono rimanere solo le nostre divinità? La scoperta dell'idea di verità trascendente, rispetto alla quale possiamo fallire, e la realizzazione dell'impero sembrano (come riconosceva Fegelin) avvenire contemporaneamente. Poiché la rappresentanza politica deve rappresentare "tutto", non può essere appannaggio di un solo popolo. Questo suggerisce che il mondo cognitivo della tribù incontra l'universale quando trascende se stesso, forse incontrando altri o una divinità che chiede loro qualcosa in relazione a quegli altri. Qualunque sia la causa o l'origine, la legittimità politica nel governare gli altri richiede che questi altri siano rappresentati anche nell'immagine di sé di quella società e quindi nel pensiero degli dei.

Per Fegelin, questa autocomprensione della società umana attraverso i simboli dà all'uomo un senso di luogo e di scopo. "I simboli esprimono l'esperienza che l'uomo è pienamente umano in virtù della sua partecipazione al tutto, che trascende la sua esistenza privata, in virtù della sua partecipazione allo xionone, il comune"[5]. La natura o la comprensione del tutto (la partecipazione che lo mette in relazione con gli altri esseri) è ciò che è discernibile, non la pretesa simbolica umana nei confronti del tutto.

E gli esseri umani sembrano aver sempre capito che per comprendere la parte, bisogna stabilire il tutto. È una tesi epistemologica, antropologica e ontologica secondo cui la conoscenza simbolica umana richiede una pretesa di totalità per spiegare qualsiasi cosa. Per Voegelin, quindi, pensare simbolicamente significa necessariamente avanzare di grado o di passaggio epocale verso il pensiero nell'idioma universalista. Se il pensiero precede l'azione e se l'azione ripete e quindi approfondisce il pensiero simbolico, allora l'ordine simbolico si riflette nell'ordine politico che segue. Poiché per gli esseri umani qualsiasi regola stabile deve essere legittima, non dobbiamo stupirci che l'ordine della società rifletta il suo ordine simbolico e che la forma politica che assume sia quella offerta dall'ideologia e dalla comprensione di sé.

Affermare questo, in termini moderni, significa assumere qualcosa di simile a quanto segue: prima della distinzione kantiana tra concetto e intuizione, l'esperienza formativa dei popoli antichi o meglio premoderni rappresentava un mondo non diviso da categorie filosofiche o concettuali moderne. Tutti gli uomini credevano davvero di trovarsi in un mondo interamente divino, dove forze trascendenti (gli dei) potevano favorirli se si fossero comportati secondo i loro dettami e valori universali.

Se non si pensa che Erik Fegelin fosse un emarginato particolare, anche se studioso, questo approccio è confermato dalle ultime ricerche sul periodo antico e classico. Prendiamo ad esempio l'eccellente libro di Greg Anderson, pubblicato nel 2018, *La realtà delle cose passate*. In quest'opera, egli ripropone molti dei punti sollevati per la prima volta da Fegelin, non ultimo il fatto che la concettualizzazione moderna e gli standard della storiografia ci rendono ciechi di fronte al mondo della vita in cui vivevano le società premoderne. Gli Ateniesi, sostiene Anderson, consideravano il loro mondo "come un unico sistema unitario di vita, un'ecologia divinamente ordinata attraverso la quale un pantheon di dei manteneva una comunità di persone a loro gradita"[6].

Si trattava di qualcosa di più di una semplice tutela: gli dèi ad Atene, e probabilmente in qualsiasi altra società umana dell'epoca, modellavano e determinavano tutti i principi dell'esistenza materiale e fisica. Secondo una ricerca scientifica, nel periodo classico in Attica c'erano oltre 200 divinità che controllavano e regolavano tutte le attività umane e la produzione. Questi dei, e in particolare Atena Polia, vegliavano sulla salute e sul benessere della polis e assicuravano e rendevano possibili tutti i suoi beni. Questi dei erano, come dice Anderson, "i "governatori" ultimi della polis"[7].

Il rituale, onnipresente e continuo ad Atene, era un collegamento con il trascendente e l'introduzione degli dei nella vita quotidiana. Questo rituale quotidiano univa gli interessi delle persone con quelli degli immortali e dettava e modellava il modo in cui le persone si ordinavano all'interno e all'esterno.

Non deve quindi sorprendere che il mondo simbolico, così completo da dare un senso e una direzione definitiva a tutta la vita sotto la sua egida, abbia cercato di estendersi a regioni in cui non era conosciuto. Mantenere l'universale in modo così completo nel proprio regno significa che difficilmente si accetta la sua diminuzione o la sua retrocessione quando ci si confronta con un'altra forma universale sotto forma di un'altra città o impero. Per quanto riguarda i parallelismi, sembra che ci sia così poco in comune tra la formazione delle città-stato e la formazione degli imperi che ci si potrebbe chiedere (tornando ai commenti precedenti) se il concetto di città-stato autarchica sia applicabile. Dopotutto, Sparta aveva ridotto in schiavitù un altro popolo greco, gli Iloti, che all'inizio erano considerati un popolo non dorico nella società laconica e la cui popolazione fu annessa a Sparta quando la Messenia fu definitivamente conquistata dopo vent'anni di guerra nel 724 a.C.[8] Inoltre, naturalmente, Atene, che creò anch'essa un impero nel V secolo, esercitò un controllo imperialista sulla Lega di Delphi e fu suzera di altre 170 polarità greche intorno al bacino del Mar Egeo nella seconda metà del V secolo. Si può supporre che la decantata autosufficienza delle antiche città-stato poggi o raggiunga un fondamento che è anche inevitabilmente imperiale.

Con questo non intendo suscitare un dibattito storico sulla veridicità del concetto di città-stato, ma piuttosto dire che fin dall'inizio gli esseri umani erano consapevoli della presenza di altri, e di conseguenza l'intelligenza è stata costretta a creare concetti capaci di accogliere altre menti e altre culture. In quanto tale, l'universale è implicito in qualsiasi cognizione dell'altro, anche se tale cognizione nega che gli universali si applichino ai barbari, la cognizione deve essere concepibile perché un'altra cultura sia sconfitta, fatta oggetto di guerra o legittimamente schiavizzata. Come disse Tucidide, "gli uomini sono polis" (andres polis) e quindi l'origine della struttura sociale e delle idee va ricercata nella mente degli uomini e non nella loro località o posizione geografica.

E questo è forse il punto principale di Fegelin. John Milbank, in un saggio non ancora pubblicato, ha notato che Fegelin, come Carl Schmitt, opera in contrasto con il pensiero medievale, in cui il problema della rappresentanza politica è che si trova tra l'ordine qui sulla terra e l'ordine sopra, nello spazio[9]. Il compito del Medioevo è quello di conciliare il primo con il secondo, cosa che Fegelin chiaramente fallisce, poiché tiene troppo in considerazione l'incontro profetico o mistico individuale con l'ordine trascendente ed è troppo pessimista riguardo alla ricezione sociale condivisa della rivelazione. Tuttavia, Fegelin ha capito che non è un caso che l'universale stesso emerga attraverso gli imperi universalizzanti o persino nella resistenza e nella correzione di tali imperi (come nel caso di Israele). Ciò che è notevole sia nella tradizione greca che in quella israelitica, contro la lettura data da Fegelin, è che ognuna di esse immagina che l'unico bene trascendente sia l'instaurazione della pace tra tutti i popoli.

Stranamente, Fegelin sembra incapace di cogliere appieno la natura generale della rivelazione universale – come se pensasse che l'esperienza dell'universale sia un fenomeno singolare e individualizzato, necessariamente impegnato nella sua trasmissione e istituzionalizzazione. Ma nulla nella storia dell'universale suggerisce questo. Piuttosto, la rivelazione dell'universale porta all'emergere del diritto e all'estensione della sua protezione e dei suoi privilegi a coloro a cui prima era negato tale riconoscimento. Questa estensione dell'universale è qualcosa che l'universale sembra richiedere semplicemente in virtù del fatto di essere pensato. Nelle Leggi, Platone immagina una legge che si estende al di là dei membri di una singola città-stato e forma un codice che vincola tutte le città e che, alla fine, porta la pace alle polarità greche in guerra. Allo stesso modo, nella Genesi l'ebraismo vede il suo compito come una luce per tutte le nazioni, quindi dà al mondo la verità su Dio. In un modo strano, la negazione di Fegelin che il mezzo possa mai interagire in modo affidabile con l'inizio e la fine è accompagnata dalla negazione della mediazione platonica, ebraica e cristiana, che sostengono che l'ordine increato possa filializzarsi con l'ordine creato senza che ne derivi uno gnosticismo. Come sottolinea Milbank, sia l'esistenzialismo degli anni Cinquanta che la cattiva critica biblica tedesca si ritrovano in questa valutazione fortemente protestante dell'evento della rivelazione. Fegelin non coglie la posizione cattolica più profonda secondo cui la rivelazione rivela una connessione, non una rottura, e la relazione di questa con tutti gli altri eventi nel tempo e nello spazio.

L'essenza degli eventi profetici che Fegelin elogia è proprio il loro collegamento e la loro connessione con altri eventi. Israele, con la sua unione di sacerdote e re, e la Grecia, con i suoi re filosofi platonici, erano gli aspetti chiave unificanti della promessa occidentale di un giusto ordine sociale sulla terra, ed è questo aspetto che il cristianesimo cerca di realizzare nella Chiesa. Dopo tutto, si tratta di un'organizzazione creata appositamente per redimere la terra allineandola al cielo. Questa eredità storica è così particolare perché è nata dalla fusione tra la religione (nella sua forma specificamente monoteistica ebraica e cristiana) e la successiva filosofia greca. Entrambi non avevano precedenti nel modo in cui intendevano il cosmo, o meglio il suo autore, come intimamente coinvolto nella vita quotidiana e interessato al suo completamento e benessere. Di conseguenza, entrambi presentavano un'idea universale che doveva essere inculcata qui sulla terra, il che significava che doveva essere comunicata a tutte le persone sulla terra.

L'origine e la natura dell'universale e il suo impatto sulla storia dell'umanità sono spesso considerati con maggiore attenzione nella metastoria. È qui che si trovano i migliori resoconti dell'Impero Romano, del cristianesimo e della storia mondiale. Ma ci sono anche racconti più moderni dell'universale che trovano le loro origini non nelle idee o nella cultura, ma in qualche versione del materialismo. È la geografia che ci dà gli universali, sono i geni, è la sociologia, è l'antropologia, ecc. Nei casi più complessi si tratta di biologia mista a storia e antropologia. Forse l'esempio recente più eclatante di questo tipo si trova nel libro di Francis Fukuyama *Le origini dell'ordine politico* (2011), dove osserva che è la religione a darci l'idea stessa di legge indipendente dai legislatori.

In effetti, questo testo rafforza il problema in questione. Fukuyama ha un ordine ascendente di tre formazioni storiche ideali che possono emergere separatamente e lo fanno, ma quando lo fanno insieme rappresentano per lui l'ordine politico ideale:

1. lo Stato; 2. lo Stato di diritto; 3. un governo responsabile[10].

Poi offre una complessa spiegazione multivariata per le varie combinazioni e origini di quanto sopra.

Ma le menti serie non si accontentano di una descrizione a più valori, per quanto accurata, e occorre spiegare perché si è scelto o si è storicamente accettato. A questo proposito, Fukuyama ci presenta due spiegazioni contraddittorie delle origini della civiltà o, più precisamente, due spiegazioni contraddittorie di cosa sia la civiltà. Sembra incapace di decidere se la civiltà sia semplicemente un ordine o un particolare tipo o qualità di ordine. La prima opzione si presta a una spiegazione evolutiva, la seconda no.

Almeno inizialmente, il metaconto che spiega tutti gli altri che Fukuyama adotta è convenzionale (il che non significa che sia sbagliato), cioè sostiene una forma debole di causalità biologica. Ad esempio, Fukuyama sostiene che gli esseri umani hanno quattro predisposizioni evolutive o naturali: cooperiamo con i parenti, siamo nepotisti, seguiamo le norme e ci siamo evoluti come esseri religiosi. La forza trainante e unificante di questo sistema è il desiderio di status e di riconoscimento, che secondo lui è anche fortemente determinato biologicamente.

Scrive:

“I primati da cui si è evoluta la specie umana praticavano una forma indebolita di politica. Per capirlo, dobbiamo tornare allo stato di natura e alla biologia umana, che in un certo senso definisce il quadro di tutte le politiche umane”[11]. Per Fukuyama, “la biologia rappresenta un certo grado di solidità”, ed è di questo che si tratta[12].

Ma poi avanza una teoria diversa:

Le grandi differenze nelle forme politiche che osserviamo sia attualmente che nel corso della storia sono principalmente il risultato delle differenze nell’ambiente fisico in cui gli esseri umani vivono. Man mano che le società si evolvono e occupano nicchie ecologiche diverse in tutto il mondo, sviluppano norme e idee distintive in un processo noto come evoluzione specifica. Anche i gruppi di persone interagiscono tra loro e questa interazione è un motore di cambiamento tanto quanto l’ambiente fisico[13].

In breve, passa da una teoria biologica materiale, in cui le differenze umane sono spiegate dal luogo piuttosto che dalle idee, a una teoria in cui le interazioni con gli altri e le loro idee sono determinanti per la vita tanto quanto l’ambiente fisico. Eppure, conclude, “società umane ampiamente divise sono arrivate a soluzioni sorprendentemente simili al problema dell’ordine politico”[14]. La gamma di società che sono passate dalle relazioni di parentela alla monarchia e al governo impersonale di uno Stato centralizzato è, per Fukuyama, un “fatto di convergenza” che suggerisce “una somiglianza biologica di fondo”[15].

Qui sorge la domanda: la civiltà è la forma o il contenuto? L’apparente somiglianza della struttura risolve la questione dell’ordine politico, oppure vengono rivelate ampie differenze nei contenuti culturali, nei comportamenti, nei valori e nei risultati? Fukuyama risponde ambiguamente che la sopravvivenza dello Stato richiede legittimità[16] e che questa è chiaramente una questione culturale o ideologica. In questo caso, la sovrastruttura (scusate la terminologia marxista) determina la base. Sembra essere d’accordo anche quando sottolinea che il suo lavoro si concentra sulla “dimensione politica dello sviluppo”[17] e che i valori o i contenuti della civiltà possono essere storicamente determinanti. Ad esempio, riconoscendo che la religione può cambiare una società in una direzione o in un’altra, cita l’India e l’ascesa della religione brahmanica 2500 anni fa come un evento che ha cambiato l’intero corso dello sviluppo del subcontinente[18].

Se l’argomento riguarda solo l’ordine piuttosto che il caos, possiamo concordare sul fatto che la biologia preferisce l’ordine e la struttura all’anarchia (è evidente che lo preferisce), ma se l’argomento riguarda la natura e il carattere di tale ordine, allora non è chiaro come la biologia o la teoria evolutiva possano spiegare la variazione o la differenziazione dei contenuti delle civiltà umane. In effetti, l’idea che ci differenziamo intrinsecamente e principalmente perché viviamo in luoghi diversi sembra strana, soprattutto se si considerano le ampie differenze culturali e di pratiche che possono esistere in aree molto piccole con un paesaggio simile. E naturalmente, se un teorico ha qualcosa da dire sul contenuto reale, è la differenziazione tra e all’interno delle civiltà che vorrebbe esplorare.

Sembra (giustamente) che Fukuyama intenda farlo, visto che presenta una sezione introduttiva in cui, per lui, la questione è “arrivare in Danimarca”. La società sostiene di aver raggiunto i tre aspetti della governance che apprezza di più e che, a suo avviso, forniscono il tipo di risultato che vogliamo. Ma se la biologia privilegia l'ordine rispetto al contenuto, come sembra, non fa preferenze sul tipo di ordine che preferisce. Mentre la società umana e gli esseri umani sono nettamente diversi dal resto della creazione, in quanto solo loro, tra gli animali, possono (come ha sottolineato Aristotele) cambiare la loro natura per adattarsi alla loro cultura.

Fukuyama, almeno in questo testo, sembra soffrire di ambiguità: prima c'è la biologia, poi non c'è la biologia, e si tratta dell'origine dell'ordine, poi del tipo di ordine che è emerso. Inoltre, le quattro dispensazioni che egli dice essersi evolute hanno un potere meta-spiegativo, ma richiedono esse stesse una spiegazione più fondamentale o sono vuote? Prendiamo, ad esempio, “ci siamo evoluti per essere seguaci di norme”, ma quali norme? E dato che anche un esame sommario della storia dell'umanità mostrerà pratiche ampie e variegate in tutto, dai codici e dalle strutture matrimoniali a ciò che è l'onore, cosa aggiunge una tale affermazione? È certamente un'affermazione vuota: la società ha bisogno di ordine, ma quale ordine rimane incerto. Non è una spiegazione del tipo di ordine politico che abbiamo più di quanto non lo sia il ragionamento empirico secondo cui il potere tende a essere centralizzato. L'affermazione che ci siamo evoluti per essere religiosi è un'altra falsità, poiché le religioni (come il tipo di ordine politico) variano in modo naturale e ampio come tutte le variazioni umane sulla terra. Potremmo anche dire che ci siamo evoluti per pensare e considerarlo come una soluzione al problema di cosa e quando pensare. Fukuyama è certamente più incisivo quando discute di nepotismo e clientelismo, ma anche in questo caso parla solo della nostra propensione all'ordine, non di ciò che ordiniamo, della sua natura e del suo valore. Il libro *Le origini dell'ordine politico* ci dice alcune cose molto preziose sulle origini dell'ordine, ma molto meno sulle origini dell'ordine politico. Perché questa società aveva questa struttura, perché credeva in questo tipo di legittimazione e non in un altro? Perché ha sostenuto quegli dei e quelle pratiche e non quegli dei e quelle pratiche? Quindi, come storia delle idee e delle differenze politiche, o del perché abbiamo l'ordine politico che abbiamo, il libro contiene più descrizioni superficiali che chiare interpretazioni scientifiche.

Come spiegare meglio la diversità dell'ordine politico o la dispersione della legittimazione politica nelle diverse società? Piuttosto che partire da una spiegazione materiale dei risultati culturali, sarebbe meglio partire da una spiegazione ideologica dei diversi risultati ideologici. Se la cultura emerge da pratiche che nascono da credenze, come possiamo spiegare e scoprire il cambiamento? Ho il sospetto che la forza trainante della storia umana non sia costituita da resoconti sociologici del cambiamento seguiti da riflessioni, ma che la pratica guidi e le idee seguano. Piuttosto, la mente umana ha una curiosa e apparentemente unica capacità di negare ciò che ha davanti (si pensi al potere del negativo di Adorno) e di rifarlo secondo l'immaginazione. Ovviamente il vero cambiamento è una miscela di tutti i fattori, ognuno dei quali si somma e complica l'altro,

ma il potere della mente simbolica combinato con la capacità del “collettivo” umano di realizzare tali visioni mi fa pensare (e qui sono d'accordo con Fegelin) che la causalità o la direzione storica abbia una base mentale piuttosto che materiale.

Anche se da quanto detto capirete che sto sostenendo che le culture con universali sviluppano un senso di missione e una qualche versione di impero, alcune lo fanno in modo più stravagante di altre. E poiché voglio sostenere che gli imperi rendono possibile una società di massa e dignitosa che trascende tutte le divisioni che di solito fanno sprofondare le persone in conflitti assassini e violenti, voglio considerare ora dove penso che questa possibilità sia stata maggiormente esplorata e realizzata. Questo ci porta in Europa e in Occidente, dove particolari circostanze storiche hanno dato vita alla società più aperta del mondo antico e classico: l'Impero romano.

Ma, come aveva notato Platone molto tempo fa, noi esseri umani siamo creature imitative; impariamo ricordando e ripetendo, e molto a Roma era una ripetizione della Grecia in generale e di Alessandro Magno in particolare. Come nota Krishan Kumar nel suo testo *Visions of Empire*, è ad Alessandro che “dobbiamo la creazione più antica, diffusa e duratura dell'idea di impero e della sua missione”[19]. Il suo impero, che si estendeva dal Danubio all'Indo, non si basava su idee di sfruttamento, ma piuttosto su un'idea più alta: l'universalità. I resoconti storici dei suoi sostenitori, ammiratori e cronisti indicano tutti, come nota Kumar, l'idea di Alessandro di unire Oriente e Occidente nelle sue terre e di creare per la prima volta una cultura mondiale. Non per niente cercò, attraverso numerosi matrimoni e alleanze, sia lui stesso che i suoi parenti e signori della guerra, di unire culture totalmente estranee attraverso l'idea di un impero universalizzante. Chiese ai suoi satrapi macedoni di adottare la cultura locale in fatto di abiti e costumi, di imparare la lingua del popolo che governavano e di diventare un tutt'uno con loro. Il fatto che tutto questo sia crollato dopo la sua morte non è un rifiuto dell'idea, ma è un segno di quanto quest'uomo fosse progredito rispetto alle culture che stava cercando di unire. L'approccio e la politica della fusione sarebbero stati d'ora in poi ripetuti e riassunti dalla maggior parte degli imperi sostenuti. La fusione avviene, notiamo l'ovvio, senza alcuna causa materiale che possiamo identificare. Alessandro fondò il suo mondo sulle sue idee e sulla sua visione del mondo, rifiutando il suo maestro Aristotele, per il quale il non greco non era altro che un barbaro.

La migliore visione delle origini di queste nuove idee su Alessandro è contenuta negli scritti dell'ellenista britannico William Tarn. Presentato per la prima volta alla British Academy nel 1933, Tarn racconta dell'estensione dell'*Homonoieia*, o “unità”, da parte di Alessandro a tutti i sudditi del suo regno, sia greci che persiani. Nelle sue riflessioni successive su questa idea, Tarn disse che l'impero di Alessandro aveva tre aspetti distintivi: primo, che “Dio è il padre comune dell'umanità”, secondo, che “l'unità dell'umanità” e, terzo, che “i diversi popoli del suo impero potevano essere partner del suo regno, non sudditi”[20]. Secondo l'osservazione di Tarn, Plutarco riferisce che in Egitto Alessandro rispose a un filosofo che in omaggio a Omero diceva che Dio era il re di tutti gli uomini, Alessandro rispose che Dio era il padre degli uomini e non solo un

re[21]. Questa concettualizzazione porta inevitabilmente al secondo e al terzo aspetto di Homonoi menzionati da Tarn. Alessandro non giunse a queste conclusioni prima della vittoria. Queste conclusioni sono il motivo per cui ha vinto.

Questa missione universalizzante aveva un enorme potere simbolico e storico, non da ultimo per i Romani, che cercavano regolarmente di replicare e realizzare l'eredità simbolica di Alessandro. Il famoso "Elogio di Roma" di Elia Aristide, presentato alla corte imperiale, si conclude con un elogio di Roma che supera l'eredità greca per il suo carattere morale e politico. È, tra l'altro, un inno all'ordine romano, alla giustizia, alla tranquillità e all'uguaglianza. Roma realizza l'eredità di Alessandro creando una "comunità civica di pace". Sì, c'è il rango, l'ordine e la gerarchia romana (così come gli schiavi), ma a nessun cittadino libero è vietato appartenere a un rango superiore per motivi di razza, classe, religione o posizione geografica. Anche a livello di imperatore, Adriano discendeva da una famiglia italiana che si era stabilita in Spagna, ma nonostante fosse un nativo o piuttosto un periferico, mantenne stretti legami con Roma e fu eletto imperatore dal Senato contro la presunta candidatura di Traiano. È interessante notare che fu forse il più panellenico degli imperatori che ammiravano Alessandro e l'ideale greco. Anche lui, come gli altri Cesari, cercò di creare un'unità comune tra i popoli più disparati. Così, quando Aristide parlava di un impero che generava una nazionalità comune, dove "tutte le strade sono aperte a tutti [...] e si crea una comunità civile di pace", non parlava a vanvera. Questa era l'ideologia guida della classe dirigente romana, anche se si trattava di una cultura e di una società profondamente diseguale e stratificata. I benefici della civiltà erano percepiti da tutti, indipendentemente dalla loro posizione. Da qui la missione romana di civilizzazione o *humanitas*, sentita e vissuta come reale sia da chi viveva nelle terre romane e quindi aveva la garanzia della pace, sia da chi la voleva (spesso proprio dai barbari che attaccavano i confini romani). Roma era la società più aperta del mondo antico e forse anche di quello medievale, non definiva l'appartenenza al suo Stato in base alla razza, alla geografia, alla classe o al credo. Non si nasceva necessariamente in essa (a differenza dei Greci, il cui limite fatale era quello di pensare che solo i nati in Grecia potessero mantenere la civiltà), era qualcosa a cui si poteva aderire. Grazie all'impegno nei confronti dei suoi valori, coloro che non appartenevano allo Stato romano potevano, assorbendo e replicando la sua cultura e prestando giuramento di fedeltà, ottenere la cittadinanza dopo una debita considerazione. Si potrebbe anche procedere gradualmente: chi si avvicina agli standard "civilizzati" potrebbe acquisire ulteriori diritti e privilegi, fino alla cittadinanza. Lo *Ius Latii* era un modo per acquisirne gradualmente uno, offrendo, come sottolinea Kumar, "un modello per l'incorporazione di altri stranieri e persino dei barbari più remoti"[22].

Nel mondo antico e moderno, non sorprende che i popoli conquistati abbiano potuto partecipare così rapidamente alla gerarchia dello Stato vincitore. La proclamazione dell'imperatore Caracalla, nel 212 d.C., secondo cui tutti i sudditi liberi avrebbero goduto della piena cittadinanza romana, diede origine all'elemento forse più importante dell'uguaglianza nello Stato: l'appartenenza formale piena e uguale. Questo è molto importante, perché una volta concessa formalmente, la realtà della continua disuguaglianza perde la sua legittimità e i diritti vengono gradualmente accumulati e

distribuiti. In effetti, nel mondo moderno è stato fatto molto lavoro per esplorare il valore dell'appartenenza a uno degli Stati più prosperi e sviluppati. Il suo valore supera di gran lunga quello che presumibilmente guadagnerebbe una persona media, anche in questi Stati sviluppati. Si deve presumere che qualcosa di simile valga anche per l'orbis Romanus.

Quando la distinzione tra popoli conquistati e conquistatori scomparve, come avvenne con la proclamazione di Caracalla, l'impero passò nuovamente, per usare i termini di Fegelin, da un dominio relativamente chiuso a uno ancora più aperto e universale. Alcuni hanno suggerito che ciò rendeva Roma uno Stato-nazione (una nazione all'interno di confini) piuttosto che un impero, ma questa affermazione è fuori luogo. Lo Stato-nazione non ha altra grande missione che l'autoconservazione, o forse, in questa peculiare miscela di nazionalismo e imperialismo, l'espansione di se stesso. Ma Roma, in quanto detentrica e fornitrice di una cittadinanza universale, non avrebbe avuto ostacoli teorici o filosofici a diffondere ulteriormente i benefici della civiltà, a includere sotto la sua egida un numero ancora maggiore di popoli e culture e a riconoscere che l'esperienza l'aveva cambiata in modo tale che la sua espansione non significasse l'asservimento di altri. Una volta che Roma ha posto l'universalizzazione e la missione al centro dell'identità europea (che, a mio avviso, è il suo lascito ultimo), ha reso l'Europa romana diversa da quasi tutti gli altri. Forse è per questo che il cristianesimo vi ha messo le prime radici istituzionali.

Come si è detto all'inizio, tutte le culture sono sature di significati propri. La mente umana, interagendo con la realtà (sia mondana che trascendente), crea forme che poi daranno forma al mondo sociale in cui le persone vivono. A un certo punto questa cosmologia governante e simbolica incontra qualcosa al di fuori di sé, forse sono altri popoli governati da altri dei, forse è anche la negoziazione tra insediamenti umani, la fortificazione e la guerra? In ogni caso, esiste un rapporto dialettico tra idea e impero, tra l'emergere degli universali, l'espansione imperiale e il conflitto. Questa relazione, che forse solo Fegelin ha incontrato pienamente, è difficile da riconoscere e decifrare. Bisogna ricordare che lo sfogo imperiale non avviene tra sudditi innocenti e vaganti in un idilliaco stato di natura. La realtà è che l'impero è spesso una risposta a una serie continua di piccoli ma ugualmente mortali conflitti locali e spesso fratricidi all'interno e tra tribù e gruppi strettamente correlati. Né l'universalismo o l'idea di impero sono una legittimazione a posteriori di un impulso istintivo più profondo; farlo significherebbe postulare una visione filosoficamente e storicamente insostenibile della natura umana come impulso alla violenza. Se è così, perché la violenza non è sempre, e se è così, perché le persone favoriscono esplicitamente la pace ancora e ancora quando questa viene fornita? L'universale gravita verso l'ecumenico, anche se naturalmente la realtà dell'espansione umana e della storia è anche una storia di universali limitati o di imperialismo nazionalista (per usare una terminologia moderna), ma a prescindere da ciò, vale la pena di riflettere sulla tesi di Karl Jaspers dell'età assiale. Si potrebbe sostenere che l'emergere della religione nel contesto dell'impero e dell'espansione sia in parte un tentativo di limitare gli spargimenti di sangue assegnando ad altri uno status o un tabù che impedisca la violenza estrema. Ricordiamo l'argomentazione di Agostino ne La città di Dio, secondo cui molti furono risparmiati dalla spada quando Alarico

saccheggiò Roma nel 410 proprio perché le usanze cristiane del santuario e della misericordia erano osservate dai barbari che avevano adottato la fede di coloro che conquistavano.

E, come sottolineano i commentatori, Agostino trova molto da ammirare in Roma, tanto da accettare i vantaggi del diritto romano come evidenti e dichiarare che la creazione dell'impero è stata diretta dalla provvidenza per sopprimere la violenza e le lotte tra le nazioni. "Le 'virtù' di Roma nella Città di Dio sono nominate attraverso l'autorità di Sallustio, che viene citato in quello che può essere solo un avallo. Sallustio chiama questa prima "virtù" romana libertà (libertas) o amore per la patria o, meglio ancora, amore per la vita e la visione comune che è Roma. Quando i Romani scoprono questo amore, vogliono che esso domini e regni, così prendono la gloria come obiettivo più alto. Questo desiderio di gloria (un'estensione del loro amore per Roma) porta alla conquista (dominatio) e all'impero. Come pensare a questo rapporto tra libertas e dominatio, che sembrano chiaramente in contrasto tra loro? Ma è così? In un certo senso, Roma ha rivelato ciò che ci preoccupava all'inizio di questo saggio: l'universalità che sia la logica che l'emozione richiedevano. La nozione di dominio implica che questa "libertà" è effettivamente buona e dovrebbe governare – e meglio governare il bene che il male. L'amore romano per la gloria era l'amore romano per la loro città (aperta) e per questo sopprimevano tutti gli altri vizi. Sarebbe però troppo forte definire la gloria una virtù cristiana; era chiaramente pagana, anche se sopprimeva una serie di vizi personali. La gloria per le lodi altrui dimostra che gli onori pubblici e la possibilità che le azioni delle persone fossero governate dal desiderio di onori pubblici piuttosto che da un vizio privato erano effettivamente possibili.

Non sto cercando di interpretare Agostino – sto semplicemente sottolineando che il più profondo pensatore cristiano dell'intero periodo classico ha riconosciuto ciò che Roma ha lasciato in eredità al cristianesimo successivo. All'inizio dell'articolo ho sostenuto che se l'universalismo è inevitabile per le persone consapevoli, esso si manifesta storicamente nella sua esternalizzazione: l'impero. La sfida politica non è cercare di negare che la storia dominante del mondo, come la struttura sociale che ha governato la maggior parte delle persone per la maggior parte della storia civilizzata, sia l'impero – ma piuttosto portare questa necessità in linea con la giustizia, l'etica e la verità.

Ciò presuppone che la bontà sia un'entità reale. Tuttavia, pochi nel mondo greco antico (tranne i sofisti) negavano l'esistenza di un vero bene nel mondo, le accademie semplicemente non erano d'accordo sulla sua natura e origine. Platone ha definito l'esistenza della bontà e ha inoltre affermato che la bontà è al di là di tutti gli esseri, ma che comunque governa, forma o dirige quegli esseri[23]. Come spesso accade con Aristotele, si scopre che il suo pensiero estende piuttosto che sfidare Platone. Per Aristotele, lo scopo dell'etica era quello di adempiere alla forma "morale" che vi è stata data, il precetto era quello di diventare ciò che è, che giace come una promessa incipiente dentro di voi. Questo, in fondo, è l'obiettivo dell'etica aristotelica delle virtù: permettere a una persona di prosperare diventando ciò che dovrebbe essere. I Greci così sintonizzati potevano pensare in termini di henologia e molteplicità, sapevano che c'era

l'uno e i molti, ma la difficoltà per loro era nella comunicazione e nella relazione tra loro. Perché l'assoluto dovrebbe preoccuparsi delle creature che ha creato? Perché avrebbe permesso a cose non divine di partecipare alla sua natura divina? O, come dice Plotino, – perché l'uno non era così soddisfatto di sé da produrre questa pienezza di esseri? Se vogliamo portare la moltitudine in armonia con l'uno, come possiamo essere sicuri che questo rapporto si realizzi? Potremmo dire (anche se sarebbe ingiusto nei confronti di Platone) che i Greci hanno scoperto la realtà morale (o la necessità di una gerarchia ontologica), ma non avevano la minima idea di come diffonderla ai molti che ne avevano disperatamente bisogno. Forse è questa la vera origine della limitazione dell'umanità dei Greci a se stessi? Mentre Roma è di fatto la spina dorsale della città di molti. Roma, fin dalla sua fondazione, si era gradualmente espansa fino a raggiungere una moltitudine tale da permettere a tutti di godere dei benefici della civiltà.

Come possono dunque stare insieme questi due vettori, il polo dell'uno (la Grecia) e il polo dei molti (Roma)? È qui che l'eredità giudeo-cristiana si interpola e crea la nuova drammatica fusione o possibilità di cui ho parlato: un impero che è buono. Gli Ebrei, come Platone, sostenevano una fonte di ordine cosmologico e di legge nell'universo – ciò che era veramente rivoluzionario in Israele era che si pensava di abolire il dominio dei re e di subordinare l'autorità reale all'autorità divina. Così che tutti dovevano obbedire o vivere secondo la legge di Dio. Ciò significa che non esiste un luogo dell'autorità temporale separato dall'autorità divina o esente dalla necessità di obbedirle. In questo caso si potrebbe dire: "Beh, è quasi la stessa cosa con i sistemi politeistici"; ma il politeismo tende a essere solo una proiezione feuerbachiana di narrazioni secolari di autorità esistenti, e poiché questi dèi sono arbitrari e spesso in guerra tra loro, non chiedono molto ai loro sudditi se non umiliazione e adorazione. Il monoteismo ebraico e cristiano, invece, avanza richieste spesso in contrasto con il mondo e con le richieste del mondo all'uomo. Limita e modifica le pratiche sociali esistenti e dominanti, trasforma piuttosto che riflettere il mondo in cui ha avuto origine.

Alla luce dei ragionamenti che ho fatto finora, che cosa ha ottenuto il cristianesimo come svolta? Penso che sia l'unione dei poli greco e romano, per cui la questione politica è sia gerarchica che distributiva. Con questo intendo dire che il cristianesimo ha raggiunto un accordo che, almeno teoricamente, è stato e continua ad essere adatto sia alle maggioranze che alle minoranze. Come fa il cristianesimo a raggiungere questo obiettivo? Per prima cosa, passiamo alla filosofia e alla teologia: il cristianesimo non descrive la divinità come sostanziale e quindi sempre separata da noi, ma come relativa, che è ciò che il pensiero trinitario realizza. Descrivendo Dio come un assoluto relativo, la creazione non minaccia la divinità del Creatore sotto questo aspetto. Inoltre, descrivendo la natura di Dio come amore piuttosto che come legge (e la legge viene dall'amore), il cristianesimo spiega ciò che i greci non potevano spiegare, ossia perché l'universale rivela tutto se stesso nel particolare (sebbene il particolare non esaurisca l'universale nella sua incarnazione). Questo significa che abbiamo il realismo cristiano, esemplificato, ovviamente, dall'incarnazione, in cui ogni forma e ogni essere è deificato e si rivela

partecipe dell'autocomprensione e dell'esistenza divina. Concepita in questo modo, siamo in grado di tenere insieme filosoficamente l'unità e la molteplicità, perché l'una è già legata dalla relazione e desidera estendersi come il bene che è.

Ora, proprio come la politica di inclusione e integrazione di Alessandro scaturisce logicamente dalla sua teologia, così anche il cristianesimo. L'Incarnazione ha divinizzato tutta l'umanità e ha portato direttamente all'ammonimento di San Paolo in Galati 3:28: "Non c'è giudeo né ellenico, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio né femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù". Questa era ed è l'ontologia e la teologia cristiana, che ha stabilito l'assoluta universalità della sua universalità. È la rivendicazione più ampia e il mandato universale: i suoi precetti si estendono a tutta la creazione.

È una promessa di piena partecipazione alla vita divina e alla restaurazione e al rinnovamento della terra. Dio crea nella Chiesa una società unica che non deve nulla a nessuno e che non sopporta l'idea stessa di essere governata da qualcun altro. Qualcosa governa sempre, e se non è la Chiesa, che ha come teleologia il bene ultimo, allora è qualcosa di malvagio che governa il bene. Ma il bene non si rivela mai in un solo essere o in una sola cosa. Come notarono in seguito i medievisti, molte cose rappresentano Dio meglio di qualsiasi altra cosa. Inoltre, poiché Dio è fecondo e creativo, non c'è fine alla differenziazione e alla molteplicità che Egli dona, che esprimono anche la sua natura. Così, paradossalmente, la relazione tra l'uno e i molti si inverte e diventa una questione non di regola diretta ma di distinzione: cosa è incluso nel modello del divino e cosa no?

In un certo senso possiamo già vedere i contorni di un impero cristiano: non ha confini, non ammette eccezioni, promuove una radicale uguaglianza ed equità, perché tutti devono prosperare. Evita le distinzioni di classe, razza e luogo, eppure è l'interazione con la realtà autentica a creare un ordine, un luogo e una scala simili all'armonia musicale. Almeno in teoria, possiamo vedere una forma di impero che potrebbe essere buona, che si impegna per una realtà etica donata dalla rivelazione, così come si impegna per la diffusione radicale del bene tra tutte le vite. Ora, il tempo e lo spazio non mi permettono di studiare più dettagliatamente l'impero cristiano nella sua realtà storica – ma la Pax Christiana fu una forza reale. Si può facilmente ricordare, ad esempio, il movimento della Pax Dei che emerse alla fine del X secolo in Francia, in mezzo a una crescente carneficina e a disordini. Imponeva in modo decisivo nuove sanzioni ai signori feudali o ai castellani che, dai loro castelli, erano in grado di sfidare l'autorità regionale e di devastare le terre nelle loro vicinanze. Questo movimento di laici e sacerdoti riuscì a limitare il numero di giorni per fare la guerra, introducendo anche nuovi tabù sull'uccisione di donne, bambini e persino animali da allevamento. Questo divenne parte della struttura istituzionale della Chiesa e contribuì a ristabilire l'ordine nell'Europa dell'XI secolo.

Una parte di ciò che volevo dimostrare è che tutta la politica ha a che fare con gli universali e che il conflitto umano si verifica sia tra di essi che al loro interno. Chi si preoccupa (spesso a ragione) di difendere le differenze nazionali di solito fallisce perché limita l'universale a una base nazionale e spesso etnica. Ciò che coloro che si oppongono al liberalismo economico e sociale spesso dimenticano è che i liberali non possiedono l'universale. L'egemonia liberale è avvenuta solo perché abbiamo ceduto loro

l'universale. Se il liberalismo viene sfidato solo sulla base di interessi particolari, i post-liberali perderanno sempre. La controargomentazione si baserà sempre sugli interessi personali degli altri e sulla necessità di uno Stato liberale per risolvere il conflitto. Eppure, proprio le cose che la maggior parte dei post-liberali vuole difendere, come il cristianesimo, l'ordine e la conservazione, sono state difese nella storia umana solo da una comprensione più universalistica della posta in gioco. Ora sappiamo che l'universalismo liberale è al servizio solo di un gruppo ristretto, potenziato ed egoista. Penso che sia meglio ripristinare la difesa della differenza nazionale attraverso la nozione di impero cristiano di cui ho parlato prima – qui la differenza può essere difesa non come un interesse personale, ma come un interesse comune. Paradossalmente, è l'impero che può meglio proteggere e sostenere le nazioni, perché se le nazioni non entrano in qualcosa di più grande di loro, saranno semplicemente spazzate via da nazioni più grandi. Dopo tutto, questa è una profonda lezione della storia. Solo gli imperi preservano le differenze.

Riferimenti bibliografici

1. Anderson, Greg, *The Realness of Things Past: Ancient Greece and Ontological History*. Oxford University Press, 2018.
Online: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190886646.001.0001>
2. Coulanges, Numa Denis Fustel de, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*. Baltimore–London: The John Hopkins University Press, 1980.
3. Eckstein, Arthur M, *Mediterranean Anarchy. Interstate War and the Rise of Rome*. University of California Press, 2006.
Online: <https://doi.org/10.1525/california/9780520246188.001.0001>
4. Fukuyama, Francis, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*. London: Profile Books, 2011.
5. Hoffmann, D L et al., 'U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art'. *Science* 359, no 6378 (2018), 912–915.
Online: <https://doi.org/10.1126/science.aap7778>
6. Kumar, Krishan, *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*. Princeton University Press, 2017. Online: <https://doi.org/10.1515/9781400884919>
7. Milbank, John, *Truth and the Ambivalence of Empire: On the Theoretical Work of Eric Voegelin*. Unpublished paper.
DOI: https://doi.org/10.30965/9783846764879_008
8. Piper, L J, 'Spartan Helots in the Hellenistic Age'. *Ancient Society* 15–17 (1984–1986), 75–88. Online: <https://doi.org/10.2143/AS.17.0.2011373>
9. Tarn, W W, *Alexander the Great. Volume II. Sources and Studies*. Cambridge University Press, 1948.
10. Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*. University of Chicago Press, 1952.

[1] Cm.: Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of*

Greece and Rome (Baltimore–London: The John Hopkins University Press, 1 980). Читатель узнает, насколько сильна и убедительна работа Фюстеля де Куланжа в том, что касается религиозного происхождения всех древних практик, кодексов, законов и поведения. Несмотря на то, что эта книга была впервые опубликована в 1864 году, самые последние исследования только подтверждают первоначальные положения книги.

[2] Arthur M Eckstein, *Mediterranean Anarchy, Interstate War and the Rise of Rome* (California: University of

California Press, 2006), 4 8–57.

[3] D L Hoffmann et al., 'U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art', *Science* 359,

no 6378 (2018), 912–915

[4] Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (University of Chicago Press, 1952), 27

[5] Там же. С. 27–28.

[6] Greg Anderson, *The Realness of Things Past: Ancient Greece and Ontological History* (Oxford University Press,

2018), 138.

[7] Там же. С. 152.

[8] См. L J Piper, 'Spartan Helots in the Hellenistic Age', *Ancient Society* 15-17 (1984-1986), 75-88.

[9] John Milbank, *Truth and the Ambivalence of Empire: On the Theoretical Work of Eric Voegelin*. Unpublished

paper.

[10] Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution* (London:

Profile Books, 2011), 1 6

[11] Там же. С. 25.

[12] Там же.

[13] Там же. С. 45.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 46.

[16] Там же. С. 17.

[17] Там же. С. 19.

[18] Там же. С. 21.

[19] Krishan Kumar, Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World (Princeton University Press, 2017), 45

[20] W W Tarn, Alexander the Great. Volume II. Sources and Studies (Cambridge University Press, 1948), 400.

[21] Там же. С. 435-436.

[22] Kumar, Visions of Empire, 58–59.

[23] См. «Государство» Платона, 509B

Traduzione a cura della Redazione

Foto: Idee&Azione

27 novembre 2022