

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

11, 63, SETTEMBRE 2026

ENDOXA

Prospettive sul Presente



Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

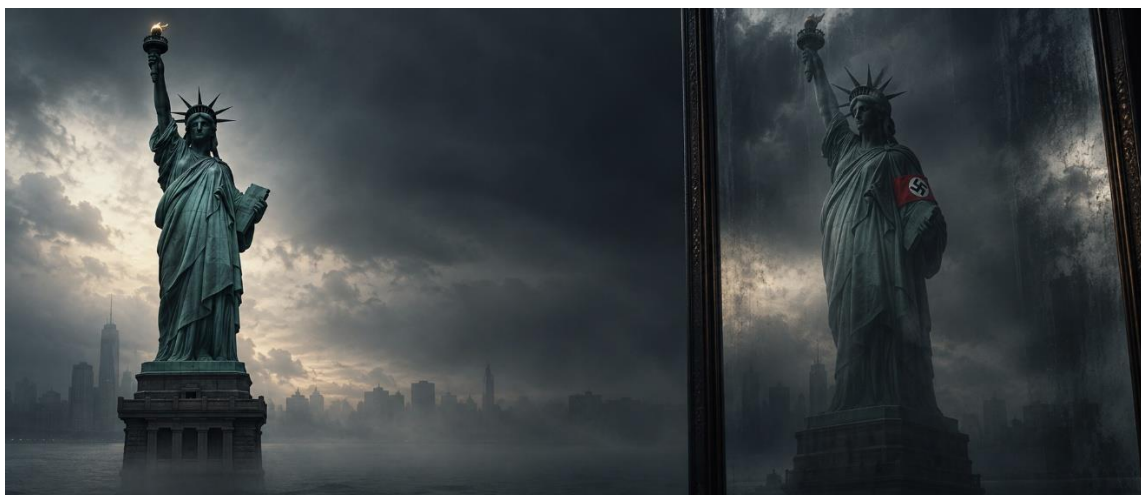
Endoxa – Prospettive sul presente, 11, 63, SETTEMBRE 2026**AMERICA**

7	TOMMASO GAZZOLO	<i>America irreale - Editoriale</i>
12	PIER MARRONE	<i>Manifest Nostalgia</i>
20	MARCO BASSANI	<i>Le origini europee dell'impero americano</i>
27	ROBERTO FESTA	<i>Odiare l'America</i>
35	FRANCESCO CARBONE	<i>Antologia tendenziosa della supposta scimunitaggine degli americani (per non parlare degli europei)</i>
49	LEANDRO COSSU	<i>Giochiamo a totoloke?</i>
53	GIULIO DI DONATO	<i>Kennan, Kissinger e l'America di oggi</i>
67	ALBERTO KOSTORIS	<i>Il mio sogno americano</i>
73	ANTONIO MARTONE	<i>La moderintà americana, Dalla frontiera al labirinto</i>
77	JESSICA MURANO	<i>La frontiera della fantascienza: Gibson, Le Guin e il mito dell'identità americana</i>
84	CRISTINA RIZZI GUELFI	<i>La verità è che ci nutriamo di specchi</i>
87	NICOLÁS SALVI	<i>America, A Horse with no Name</i>
91	MATTIA ZULIANELLO	<i>Non la stessa cosa: estrema destra e destra radicale</i>
97	EUSEBIO CICCOTTI	<i>L'amore oltre la polvere: John Fante sullo schermo</i>

104	KOR O'CONNELL	<i>Fashionism: style guide per misogini negli Stati Uniti della Sorveglianza</i>
110	FABIO CORIGLIANO	<i>La sfortuna di vivere in un impero morente</i>
116	GIOVANNI GIORGINI	<i>Rileggere John Rawls al tempo di Donald Trump</i>
122		<i>Info</i>

AMERICA

EDITORIALE – AMERICA IRREALE



TOMMASO GAZZOLO

1. **La cavalletta non si alzerà più:** circola clandestinamente il romanzo che rivela – perché lo descrive – il mondo in cui non i nazisti, ma gli Alleati hanno vinto la guerra. Non un sogno, dunque l’America, la sua democrazia, se questo è ciò che è veramente successo. Ma neppure realtà, a ben vedere, se per **Dick** ciò che è accaduto non può esistere, ed essere conosciuto, che attraverso la finzione, o meglio la doppia finzione del romanzo nel suo romanzo. L’America non esiste che come **fiction** – è la tesi che abbiamo imparato a conoscere con **Baudrillard**. Se la sua democrazia è “reale”, se è “reale” questo Occidente che essa è, contrapposizione all’Europa, cordone sanitario contro il vecchio uomo europeo, lo è solo nella modalità dell’**iperrealtà** o, se restiamo con Dick, di una ucronia invertita, in cui la storia vera è quella alternativa, è quella che può esistere ed essere pensabile solo nel “What if...”.

Baudrillard aveva distinto, si ricorderà, due momenti o logiche diverse. **Disneyland**, in un primo momento: ossia una simulazione che non esiste che per nascondere che il paese reale stesso, l’America reale, non era altro da Disneyland stessa – un po’ come, scriveva, «le prigioni sono lì per nascondere che è il sociale intero, nella sua onnipresenza banale, a essere carcerario». Ecco il punto: porre qualcosa come immaginario – Disneyland – per far credere che il resto non lo sia, che ci sia un “reale” dietro e al di là di esso. Dunque non **ideologia**, intesa come falsa rappresentazione della realtà, ma al contrario tentativo di salvare il principio di realtà, il reale, occultando il fatto che esso non esiste più. Sono pagine che

andrebbero lette e rilette. Ma che Baudrillard stesso supera, quando segue il secondo parco, **Disneyworld**: in cui non si tratta più di nascondere la fine del reale, nel mostrarne la falsità del suo spettacolo, ma, diversamente, di fare dello spettacolo stesso la realtà, perché qui «è la realtà stessa che si dà come spettacolo e in cui il reale medesimo diventa un parco d'attrazione».

Certo, bisognerebbe meglio capire come ciò che Baudrillard osservava dell'America sia giunto sino ad oggi – come si sia compiuto, trasformato, prolungato. Non occorrerebbe molto per tenersi su questa linea: Trump, in fondo, è il suo stesso **meme**, è perché la sua immagine non è una rappresentazione di alcunché, bensì la tecnica indispensabile perché egli possa essere se stesso, possa essere “innestato su se stesso”, avrebbe detto ancora Baudrillard. L'errore da evitare resta questo: non capire che l'America non è ciò che ha bisogno di una certa rappresentazione di sé, di un'immagine di se stessa, per occultare ciò che essa è realmente; piuttosto, che solo nell'immagine e come tale si realizza, diviene reale.

Non l'immagine di un oggetto, ma l'oggetto come immagine. Niente a che vedere dunque con la “società dello spettacolo”, con qualcosa che “altererebbe” la realtà: al contrario, abbiamo a che fare con una realtà che non comincia ad esistere se non attraverso l'immagine di essa, che la produce. La *diretta tv*, il *reality show*, il *live*: sono questi i dispositivi di un'America che – per dirla con Virilio – che non conosce rappresentazione, ma solo **presentazione**. Non c'è nulla che sia accaduto, che esista, e che possa poi essere rappresentato: le cose non avvengono, non sono reali, se non nel loro presentarsi. Bisognerebbe dire che non è mai esistito nessun filmato di quanto avvenuto l'11 settembre 2001, dal momento che esso è stato integralmente il suo accadere in quanto filmato, in diretta, il suo rendersi presente attraverso la propria immagine televisiva. Ogni tempo è **tempo reale**: ossia un tempo che non esiste, come Derrida ricordava, che non può logicamente esistere, un “ora”, in diretta, che non è già più ora nel momento in cui lo è, ma che è “reale” nel senso che è ciò che fa delle cose, di ogni cosa, la propria presentazione, superando ogni logica classica della rappresentazione.

Torniamo, però, alla cavalletta che non si alzerà più. L'ipotesi della simulazione classica non è sufficiente: non basta, cioè, affermare che immaginiamo un mondo in cui hanno vinto i nazisti, proprio per confermarci, per crearci l'illusione che nel mondo reale, invece, abbiamo perso, che il mondo in cui viviamo sia, in quanto reale, diverso da quello immaginario. Baudrillard, forse, suggerirebbe un'altra ipotesi – se seguiamo quanto egli aveva osservato circa il privilegio che il cinema americano ha dedicato, e continua a dedicare, al fascismo, alla seconda guerra mondiale, ed al fascino che questi temi esercitano. Ipotesi che sembra divenire tanto più importante, in tempi in cui si parla apertamente di un “fascismo democratico” o “liberale” di Trump.

È ingenuo – scriveva Baudrillard - «ricondere la revocazione fascista ad una qualche rinascita attuale» di esso: al contrario, è proprio perché non siamo più e definitivamente nel fascismo, nel fascismo storico, ma in una realtà in cui nulla accade, in cui non c'è reale, ma soltanto iperrealità, che il fascismo, la sua riapparizione, acquista il valore «non di una presa di coscienza, ma di nostalgia di un referente perduto». Insomma: se l'America va immaginata nazista, nel racconto di Dick, è per poterle dare una storia, diremmo, per poterle dare un tempo in cui in essa c'era o ci sarà qualcosa di “reale”, di “vero”, di accaduto, e non il vuoto della sua assenza di referenti, il reale che consiste nel suo presentarsi, ma senza rappresentazione possibile.

Disperata speranza, dunque, che il fascismo, il nazismo, ritornino – ed il cinema, in fondo, la incarna ancora perfettamente, sebbene in modo contraddittorio: perché a forza di far tornare le immagini del fascismo, del nazismo, ciò che si produce è il fascismo stesso come immagine, di modo che se il vero volto di Goering diventa quello Russell Crowe, allora in linea di principio anche il nazismo può diventare, nei futuri libri di storia, un movimento esistito negli Stati Uniti d'America negli anni '30 del XXI secolo. La realtà, cioè, diventa il suo tentare di occultare la propria inesistenza – ed ecco che il fascismo, perlomeno, sembra essere uno degli ultimi avvenimenti “reali”, “storici”, che possono garantire che qualcosa accada “veramente”.

Va da sé che gli americani non possano essere “realmente” fascisti o nazisti – per il semplice fatto che non possono essere europei, in alcun senso e modo possibile. Lo possono essere solo “iperrealmente”, ossia entro un mondo, il loro, in cui gli oggetti vengono ad esistenza solo con le loro immagini, in cui il reale non è più possibile, e dunque esiste solo come sua simulazione, e cioè senza referente. Se la scrittura di Dick è tutta incentrata sul problema di che cosa sia reale, la sua America sconfitta, occupata dall'Asse, su cui sventola la svastica, non è un'altra America possibile, immaginata, rispetto a quella vera, ma è l'America che esiste, ma che non può fare a meno di chiedersi che cosa di essa sia vero, che cosa la renda reale. Non c'era mai stata una nazione ossessionata da questa domanda: come posso sapere di essere reale?

Se Baudrillard ha ragione, sarebbe, nella sua prospettiva, perché l'America è la prima nazione che si è percepita come utopia già realizzata, come pertanto qualcosa che era sì reale, ma come ciò che non avrebbe dovuto esserlo: nata come promessa già tutta adempiuta, futuro già divenuto presente, tempo dopo la fine del tempo. Era forse impossibile che un popolo che esisteva come già redento, come “escatologia realizzata”, non cominciasse ad avvertire la paranoica implicazione di tutto questo, ossia il dubbio se, dopotutto, questa nazione fosse fatta davvero di “realtà”, o non piuttosto di una strana materia di cui sono fatti i sogni che si rivelano essere reali – che non è altro che la definizione stessa del trauma.

Per questo, in fondo, gli americani credono, e credono in qualunque cosa: che Hilary Clinton gestita un giro di pedofili nel retro di una pizzeria, che la terra sia piatta, che Obama sia l'Anticristo o che Paul McCartney sia morto. Emilio Cecchi, in America amara, diceva che questa "volontà di credere", di "credere quello che fa comodo", servisse ad "evitarsi il disturbo di pensare, di mutare, d'accettare il confronto col vero, d'entrare in un processo dialettico con la realtà". Forse però questa volontà di credere a ogni costo, a qualsiasi cosa possa essere, non è che l'altro lato della paranoia per la quale ciò che è reale potrebbe non esserlo affatto. In fondo, un'America nazista, o un'America popolata di rettiliani, hanno la paradossale proprietà di essere mezzi per garantire l'esistenza della realtà. Si tratta, purtroppo, di un'illusione: dove realtà e sogno non sono mai esistiti come distinti – dove cioè l'utopia è storia –, il reale non può esistere che come simulacro, immagine che non è rappresentazione di un oggetto, di qualcosa d'altro da sé, ma il presentarsi stesso di esso.

2. In una scena piuttosto nota di **Rumore Bianco**, il romanzo di DeLillo del 1985, Murray e il suo amico Jack si recano a fotografare il "fienile più fotografato d'America". Murray, dopo un silenzio prolungato, si rende conto che nessuna delle persone presenti, che fotografano da ogni prospettiva il fienile, è lì per "catturare un'immagine": "siamo qui per mantenerne una". Questa "accumulazione di energie senza nome", come Murray la chiama, ha questa funzione: quella di garantire che il fienile sia ciò che è, ossia il più fotografato d'America. Non si fotografa, pertanto, per poter catturare l'immagine **del** fienile, ma per fare in modo che esso possa continuare ad esistere come il suo essere fotografato. Murray sa che è impossibile rispondere alla domanda che egli fa: "come sarà stato questo fienile prima di essere fotografato?". O meglio: sa che la domanda stessa è insensata, perché quel fienile non esisteva prima: esso, per ciò che è, esiste solo come fotografato ed in quanto fotografato.

In fondo, potremmo dire che l'America è ciò che esiste solo nella propria immagine. Non è casuale che **Foster Wallace** abbia ricordato questa scena in suo saggio, ormai risalente al 1990, dedicato al rapporto tra gli scrittori americani e televisione. L'America reale, l'America che esiste, esiste in televisione, e non altrove. Quando, ironicamente, Foster Wallace osserva che, se è vero che la famiglia media americana guarda la televisione più di sei ore al giorno, è anche vero che lui non ha mai visto una famiglia media americana se non in televisione, va capito fino in fondo: non vuol dire che la famiglia media americana è una "invenzione" della tv, che non esiste davvero; al contrario: significa che è "reale", che ci sono un sacco di famiglie medie americane, ma che la loro esistenza può essere garantita solo in quanto la televisione le faccia vedere.

Occorre un'immagine, affinché qualcosa sia reale – direi che è questa la cifra specifica dell'America. Occorre che un televisore resti sempre acceso, perché la

realtà sia garantita, e non si disfi improvvisamente. Così ritorniamo ai nostri nazisti, che popolano i film hollywoodiani (diversi saggi indagano, in un'altra prospettiva e secondo altre spiegazioni, questo tema, da ultimo il libro di **Sabine Hake**, *Screen Nazis: Cinema, History, and Democracy*): più che di “fascinazione”, o di un uso di tipo “politico”, si tratta proprio di compensare un *deficit* di storia, di “realtà”, attraverso la sua riproduzione e riattualizzazione. Questa “coazione” a rivivere la storia, la realtà, si nutre della perdita di realtà che ha generato il mondo post 1945, ossia la sua americanizzazione.

Qual è il pericolo? Su questo punto, vale la pena riprendere ancora Baudrillard, in un intervento pressoché dimenticato, almeno in Italia, del 1988, dedicato al rinnovarsi del dibattito sul nazismo di Heidegger – e coincidenza vuole che, con la pubblicazione dei “Quaderni neri”, abbia conosciuto una ripresa proprio in questi anni. Ciò che notava, era che ad essere pericolosa non fosse la “nostalgia” per il fascismo o il nazismo, ma l'accanirsi sulla corretta “ricostruzione” e “comprensione” storica di ciò che era stato, fondata sulla continua riproposizione e produzione di immagini del passato. Ma non è proprio la trasformazione in immagine di ciò che è stato, a rendere possibile chiedersi se, dopotutto, esso sia esistito?

Qui si definisce l'inversione, il rovesciamento possibile del nostro discorso: se è l'immagine a dover garantire la realtà, essa è al contempo ciò che rende possibile dubitare di essa. Osservava Baudrillard, allora: «Così, quanto più ci siamo accaniti sul nazismo e sulle camere a gas nel tentativo di analizzarli, tanto meno essi sono diventati intelligibili, fino ad arrivare, del tutto logicamente, alla domanda improbabile: “In fin dei conti, tutte queste cose sono davvero esistite?”. La domanda può essere stupida o moralmente indifendibile, ma ciò che è interessante è capire che cosa renda logicamente possibile porla. E ciò che la rende possibile è il modo in cui i media si sono sostituiti agli eventi, alle idee e alla storia. Questo significa che, quanto più a lungo si esaminano questi fenomeni, quanto più se ne padroneggiano tutti i dettagli nel tentativo di identificarne le cause, tanto più la loro esistenza sfuma e tanto più essi finiscono per apparire come se non fossero mai esistiti: una confusione circa l'identità delle cose indotta dall'atto stesso di indagarle e memorizzarle».

A distanza di quarant'anni, da queste riflessioni, occorrerebbe chiedersi se la relazione tra la realtà e le sue immagini non si sia ormai definitivamente disfatta. Il problema non sono le immagini “false” che non possono più distinguersi da quelle vere, ma sono le condizioni stesse che hanno reso possibile porre tale problema: la nostra ossessione per le “fake news” non dipende proprio, infatti, dall'aver trasformato definitivamente i fatti nelle loro immagini, nella loro disponibilità ad essere rappresentati, e così resi continuamente riproducibili, analizzabili, scomponibili? Il nostro mondo è un incubo. Perché è un sogno. Perché è l'America.

MANIFEST NOSTALGIA



PIER MARRONE

Il giorno 8 giugno 1867 **Mark Twain** salpava da New York per compiere un viaggio all'estero, verso l'Europa e la Terra Santa a bordo del piroscafo ***Quacker City***. Il viaggio aveva richiesto molti mesi di preparazione. Infatti, Mark Twain non faceva questa esperienza da solo, ma era da parte di un folto gruppo organizzato che si apprestava a compiere quella che viene considerata la prima crociera organizzata moderna. Mark Twain ne ricaverà un libro che ebbe un enorme successo, ***The Innocents Abroad***. Nella mente di Twain l'idea dissacrante era quella di un enorme e enormemente prolungato picnic, una festa giornaliera di dimensioni gigantesche. Sarebbero stati evitati gli inconvenienti di escursioni dilettantesche e nulla sarebbe stato lasciato all'improvvisazione. Lo scopo era procurarsi un'iniezione di esotismo.

Già si pregustavano le ore passate a bordo a godersi un clima tiepido cullati dalle onde e contemplando il mare alla ricerca di squali o balene nell'Atlantico, in attesa di entrare nel Mediterraneo perennemente accarezzato dal sole. I partecipanti avrebbero visitato e conosciuto popoli a loro volta curiosi di vedere questi pellegrini, che ostentavano la medesima sicurezza nel conversare con chicchessia, gente comune, re, principi, mogul. L'idea aveva avuto il supporto di una vasta pubblicità, della quale, del resto, non ci sarebbe stato quasi bisogno. Chi non avrebbe voluto farne parte? "Avrebbero navigato per mesi sull'Atlantico ventilato e sul soleggiato Mediterraneo; avrebbero scorrazzato sui ponti di giorno, riempiendo la nave di grida e risate — oppure avrebbero letto romanzi e poesie all'ombra dei fumaioli, o avrebbero scrutato oltre la murata alla ricerca di meduse e nautilus, e di squali, balene e altri strani mostri degli abissi; e di notte avrebbero ballato all'aria aperta, sul ponte superiore, nel mezzo di una sala da ballo che si estendeva da un

orizzonte all'altro, sovrastata dalla volta celeste e illuminata da lampade non meno maestose delle stelle e della magnifica luna — avrebbero ballato, passeggiato, fumato, cantato, fatto l'amore e scrutato i cieli alla ricerca di costellazioni che non avessero nulla a che fare con il 'Grande Carro', di cui erano ormai così stanchi; e avrebbero visto le navi di venti marine — i costumi e le usanze di venti popoli curiosi — le grandi città di mezzo mondo — avrebbero frequentato la nobiltà e intrattenuto conversazioni amichevoli con re e principi, grandi mogul e i signori consacrati di potenti imperi!" Era un'idea "di audace originalità, il carattere straordinario, la natura seducente e la vastità dell'impresa suscitavano commenti ovunque e la fecero conoscere in ogni famiglia del paese. Chi avrebbe potuto leggere il programma dell'escursione senza desiderare di far parte del gruppo?", scrive Twain.

Erano passati più di 246 anni dall'arrivo dei Padri Pellegrini sulla nave *Mayflower* a Cape Cod in quello che sarà il Massachusetts. Era stata fondata una civiltà, ne erano state distrutte altre con la pretesa di essere approdati in una *terra nullius*. Di che cosa andavano esattamente in cerca coloro che avrebbero partecipato a questa spedizione *en reverse*? Attraverso l'Atlantico, dalle Azzorre a Gibilterra, e poi la Spagna, Marsiglia, con una puntata a Parigi, per visitare la grande esposizione universale che si teneva nella capitale francese, voluta come apogeo celebrativo dello splendore del Secondo Impero da Napoleone III: è molto difficile vedere nell'edonismo e nell'esotismo promesso dalla pubblicità una qualche prossimità ai dissidenti puritani che fondarono la colonia di **Plymouth** per sfuggire alla persecuzione di **Giacomo I** e della chiesa anglicana, che giudicavano deficitaria in materia di rettitudine morale, perché troppo vicina alla chiesa cattolica. Ma qualcosa in comune in effetti esiste. Sia i puritani sia gli edonisti andavano in cerca di un'esperienza che fosse un nuovo inizio.

L'idea del nuovo inizio, che talvolta si affaccia sia nella storia delle comunità e dei partiti politici riguarda anche la nostra vita individuale. Chi non ha mai pensato che alla propria vita mancasse una svolta che avrebbe capovolto tutto il grigiore nel quale spesso si è costretti a vivere, per procurarsi l'intensità di una esperienza finalmente autentica e realmente nostra? Talvolta, questa idea del nuovo inizio si affaccia anche nelle politiche delle nazioni, dove assume però più frequentemente la forma di un ritorno alle origini di quelli che si ritengono o propagandano come i propri principi fondativi, si tratti della razza, della civiltà cristiana, del califfato, dell'eccezionalità geopolitica del *Russkij Mir*, della "land of the free and the home of the brave", come recita la parte finale dell'inno nazionale statunitense. Si potrebbe sintetizzare dicendo che puritani ed edonisti guardano avanti, e sono progressisti, mentre le nazioni e le comunità in cerca dell'innocenza di un nuovo inizio guardano invece indietro e sono reazionarie? Ovvio che no, perché l'innocenza è un mito e come tutti i miti ha qualcosa di reazionario, ossia la pretesa di sostituire l'argomento con

l'emozione, un compito molto spesso destinato al successo, talvolta al di là di qualsiasi attesa, come avrebbero dovuto insegnarci molte tragedie del XX secolo.

Mark Twain acutamente intitolò il suo brillante *reportage* ***The Innocents Abroad***. Ma il fatto stesso che qualcuno si metta a cercare l'innocenza, che si prefigga di costruire un ambiente dove la regressione all'innocenza (una sorta di regressione all'utero materno, in definitiva) possa svilupparsi, prima o poi dovrà imbattersi nell'argomentazione, ossia nella difesa della propria scelta, sia nei confronti degli antagonisti che non mancano mai, sia nella propria opera di propaganda politica o pubblicitaria. Insomma: dovrà proporsi una opera di evangelizzazione per convincere gli altri di una buona novella, che di solito consiste nel tentativo di persuadere gli interlocutori che la loro esperienza è deficitaria e necessità di un surplus, di un *supplément d'âme*, secondo l'espressione coniata da **Henri Bergson** nel 1932 nella sua ultima grande opera, ***Le due fonti della morale e della religione***. Bergson pensava che questo supplemento d'anima fosse necessario di fronte all'esplosione della tecnica, che proietta il nostro corpo fisico verso orizzonti indefiniti, se non infiniti, mentre la nostra spiritualità rimane ancora confinata dentro a schemi inadeguati. Va da sé, però, che questa considerazione di Bergson è inadeguata e facilmente rovesciabile. La crociera del *Quacker City* è quel supplemento d'anima del quale dobbiamo andare in cerca, come lo è internet, il cellulare, Star Link, e tutto quanto di eccezionale, magnifico, bello e anche terribile riusciamo a immaginarci realizzandolo, dalla bomba atomica ai droni russi che fanno i safari umani in cerca di civili ucraini da ammazzare.

E se ti metti a argomentare a favore dell'innocenza e del supplemento d'anima, che è necessario per affrontare la vita e tutto quanto è necessario a renderci sopportabile l'esistenza, ossia la tecnica, prima o poi potresti doverti chiedere che cosa c'è di innocente nell'innocenza. Naturalmente, l'innocenza è un mito fondativo di una comunità in cerca di qualcosa di puro, ossia proprio di quel supplemento d'anima, che a qualcuno parrebbe necessario al di là della tecnica, mentre è proprio la tecnica a essere quel supplemento d'anima del quale Bergson andava in cerca e invocava la necessità.

Il *Quacker City* prometteva di trasportare i suoi *innocents* per incontrare un'esperienza unica, che li avrebbe riconnessi al luogo dal quale provenivano, l'Europa prima delle sue rovine, vista attraverso le testimonianze dell'arte e anche dell'archeologia, ossia proprio delle stesse rovine. Ma l'innocenza è spesso predatoria, perché vuole autoalimentarsi e il suo circolo può essere spezzato solo dalla delusione, ossia dalla riflessione. I passeggeri del piroscafo erano tutte persone e personalità di rilievo e di grande disponibilità economica. Infatti il biglietto per questa crociera di 5 mesi costava l'equivalente di 30mila dollari odierni. E cosa poteva testimoniare meglio l'incontro con il passato e la legittimità della propria ricerca se non acquisire *souvenir* da esibire al proprio ritorno? Ecco allora questa orda di turisti facoltosi appropriarsi di pezzi della Sfinge in Egitto, frantumando la pietra con martelli. Ecco Mark Twain mimare l'innocenza dei suoi compagni di viaggio

finendo un pianto diretto sulla presunta tomba di **Adamo** nel **Santo Sepolcro** a Gerusalemme.

L'atteggiamento di Mark Twain ridicolizzava l'insicurezza non tanto degli americani, quanto di chi pensava che gli americani dovessero essere una popolazione ricca quanto si vuole, ma culturalmente arretrata, mentre ovviamente non era così. È un atteggiamento che si ritrova anche in una estesa riflessione del futuro premio Nobel per la letteratura, il norvegese **Knut Hamsun**, nel volume ***La vita culturale dell'America moderna***, che nasce dalla sua esperienza durante due lunghi soggiorni negli Stati Uniti, nei periodi 1882–1884 e 1886–1888. Inizialmente mosso dalle sue simpatie repubblicane e dal desiderio di migliorare la propria condizione economica, Knut Hamsun sedimentò negli anni una fortissima delusione e risentimento per quello che lui riteneva lo stile di vita americano e le opportunità che a lui sembravano essere negate e alle quali pensava di essere destinato. Gli americani sono orgogliosamente ignoranti, sciovinisti, esageratamente patriottici, incapaci di immaginarsi la vita di altre nazioni, se non pensando che siano inferiori alla loro. “La conoscenza di altre nazioni e popoli è così limitata che, ovunque abbia viaggiato in America, la maggior parte degli yankee ha chiamato svedesi tutti gli scandinavi. Se si vive tra loro per un po', si scopre facilmente, inoltre, che non appena si viene chiamati svedesi, lo si fa in senso dispregiativo, come se si dovesse davvero chiedere loro scusa per essere svedesi. Raramente serve a qualcosa cercare di dimostrare di non essere affatto svedesi, ma piuttosto norvegesi o danesi. Di norma è del tutto inutile; se sei scandinavo, sei svedese. Tuttavia, se è solo con indulgenza, con una sorta di pietà, che si chiama svedese un uomo della Scandinavia, è con assoluto disprezzo che si chiama francese un uomo della Francia.” Tutte osservazioni che potrebbero adattarsi altrettanto bene a tutti gli atteggiamenti culturali dove si manifesta sciovinismo, settarismo identitario, paura del diverso. In altre parole, non si tratta certo di manifestazioni che erano aliene alla Norvegia dove viveva Knut Hamsun, né a qualsiasi altro paese. Ma dopo le invettive sulla qualità, ovviamente bassissima, dei giornali americani, che hanno il demerito di dedicare anche sezioni alle vicende banali di persone del tutto comuni, Knut Hamsun pianta il chiodo sulla bara della cultura americana lamentandone la scarsa qualità della sua letteratura. “La letteratura americana è irrimediabilmente irreale e scarsamente dotata. Ha romanticismo e slancio, ma non ha la vitalità dinamica della vita. È priva dell'abbondanza smagliante della vita; non suscita emozioni.” Eppure almeno l'emozione all'origine della sua censura doveva pur averla suscitata, ma naturalmente questo non basta a renderla meritevole di attenzione, perché è lontana dalla vita. Certo, ci sono poi i racconti delle riviste, che hanno per lo meno il pregio di avere delle illustrazioni di eccellente qualità, ma queste illustrazioni suppliscono a un difetto di immaginazione dell'uomo americano che ha bisogno di essere guidato perfino nella produzione delle immagini.

Tuttavia, l'immaginazione è la capacità di riprodurre nella mente un oggetto anche se non lo abbiamo presente. Senza l'immaginazione non sarebbe semplicemente possibile vivere perché poi l'immaginazione è la base della produzione dei concetti, quello strumento incredibile che ci permette di raggruppare il molteplice in una unità. Naturalmente ci può essere un uso disinvolto e equivoco di questa capacità, quando si confonde la propria esperienza personale con l'esperienza che chiunque dovrebbe avere del mondo, ad esempio quando si crede che sia la letteratura la cifra distintiva di una cultura. Knut Hamsun non fornisce mai nessuna definizione di cultura nella sua invettiva, avendo deciso che la poca vita culturale che c'era, secondo lui, negli Stati Uniti d'America fosse definitivamente non degna di considerazione, almeno per il momento nel quale scriveva. Questa ultima sembrerebbe una clausola dettata da prudenza. Però, è anche chiaro che c'è qualcosa che impedisce alla cultura di fiorire in America. Di che cosa si tratta? Del materialismo, del culto del denaro, dell'abbandono delle proprie tradizioni nazionali da parte di chi cerca di integrarsi nel nuovo paese. In realtà, la maggior parte di coloro i quali cercavano di integrarsi nel nuovo paese non aveva tanto la preoccupazione di salvaguardare le proprie radici culturali, quanto di mettere assieme il pranzo con la cena. E il mosaico culturale americano una certa salvaguardia di queste tradizioni lo permetteva per la sua stessa storia.

Di che cosa, allora, lamentava l'assenza allora Knut Hamsun? Io credo fosse un'assenza di spiritualità, ma si trattava del medesimo equivoco che provocò l'antiamericanismo di Martin Heidegger. Heidegger equiparava il regime sovietico a quello americano, perché entrambi erano ignari dell'essenza più profonda della tecnica. Quale sarebbe poi questa essenza profonda non sono mai riuscito a comprenderlo bene. Sembrerebbe si tratti di ridurre il mondo a calcolo, a misura, a procedura e da qui l'ulteriore passo di ridurlo a qualcosa che si può comprare. Messa così, potrebbe essere la geremiade di qualsiasi curato di campagna o di qualsiasi professore universitario che si era immaginato per sé stesso una rilevanza sociale di maggiore rilievo di quella che è mai riuscito a ottenere. Tuttavia, ridurre i fenomeni a calcolo permette il progresso scientifico, che è anche qualcosa che può essere condiviso in una proprietà collettiva ed è anche qualcosa che può liberarci da preoccupazioni per dedicarci a qualcosa che calcolo non è, ad esempio la poesia. Anche Heidegger era preda di una nostalgia per un mondo che non aveva mai vissuto, nel quale gli dei erano presenti nelle vicende umane e tutto aveva un senso. Crogiolandosi in questo nostalgismo ipocrita possibile non gli venisse mai in mente che "il tempo della miseria" e quello della "povertà del mondo" fosse invece quello dove l'aspettativa di vita alla nascita fosse inferiore ai trenta anni?

Anche per Knut Hamsun quello che la vita americana annuncia è un tempo di miseria, dove tutto è ridotto a denaro e a merce di scambio e la vita culturale è poverissima. Knut Hamsun lo poteva dire perché forgiato dalla superficialità del letterato, che fatica a comprendere come nel mondo non gli venga riservato un posto degno del suo valore. E

penso che qui ci soccorra un saggio che scrisse **Robert Nozick** nel 1998: *Why Do Intellectuals Oppose Capitalism?* L'idea di Nozick è che quella parte degli intellettuali che eccellono nell'uso delle parole (i letterati, i filosofi, i critici letterari, i filologi, gli storici) sono anche quelli che hanno molto spesso ottenuto voti alti a scuola e all'università e che sono stati abituati a essere premiati. Quando entrano in un mondo diverso, nel mondo degli interessi umani e delle preferenze individuali, dove si deve riconoscere che ognuno persegue il massimo profitto per sé, ossia nel mondo del mercato, allora perdono i propri punti di riferimento e non comprendono perché mai i voti alti e i premi non continuino a arrivare.

Che cosa sia il mondo spirituale, ossia il mondo della nostra realizzazione culturale, è ovviamente cosa diversa per ognuno di noi. Per Heidegger credo lo si comprende bene dai *Quaderni neri*, i suoi diari privati, dove risulta chiara la sua adesione profonda, chiara e duratura al nazionalsocialismo e il suo antisemitismo, dove Hitler è visto come il rinnovatore dello spirito germanico. Per Knut Hamsun lo si vede in misura addirittura più chiara, dal momento che, in odio alle democrazie rette dal profitto e corrotte dal consumo, sostenne il regime collaborazionista di **Vidkun Quisling**, incontrò Hitler e donò la medaglia ricevuta per il premio Nobel a **Joseph Goebbels**. Di quale mondo avevano nostalgia Heidegger e Knut Hamsun? Di un mondo tripartito dove ci sono i molti che lavorano, i pochi che combattono e i pochi che pregano, ossia che utilizzano le parole per le loro magie verbali. Non a caso Heidegger venne soprannominato **il mago di Messkirch**, per il suo incredibile carisma esercitato sugli allievi e per sedurre allieve. Questo mondo è radicalmente distrutto dal capitalismo, che è un mondo dove non conta che tu sia stato bravo a scuola, o che tu sia capace di pensieri e pensierini profondissimi, ma le cose che fai e che i tuoi simili sono disposti a riconoscere e a acquisire, dando a te qualcosa che era loro, magari del denaro. I voti a scuola invece non costano nulla e possono essere dispensati in maniera munifica.

Tuttavia, anche gli statunitensi hanno coltivato spesso forme di nostalgia, fin da subito verrebbe da dire. Sia l'epopea dei Padri Pellegrini, sia anche l'idea del *Manifest Destiny*, espressione creata dal giornalista **John O'Sullivan** nel 1845, direttore della *Democratic Review*, mentre enfatizzavano l'idea di un mondo nuovo e gli ideali di una missione degli Stati Uniti d'America si rendevano anche complici tanto nell'immediato futuro quanto nel secolo successivo di una costante produzione di nostalgia per quanto gli Stati Uniti d'America non erano riusciti a produrre secondo quella che avrebbe dovuto essere la loro missione. Anni fa un collega americano mi disse che gli Stati Uniti erano la nazione più religiosa del mondo assieme all'Iran. Non so se sia così, perché bisognerebbe interrogare i sociologi della religione per capirne di più, però è sorprendente il numero di millenarismi religiosi che si sono riusciti a produrre in quella nazione, talvolta con esiti tragici e molto più spesso con esiti grotteschi, legati all'utilizzo disinvolto delle donazioni e agli scandali

sessuali. Anche il millenarismo religioso si nutre ovviamente di nostalgia. È il suo destino manifesto.

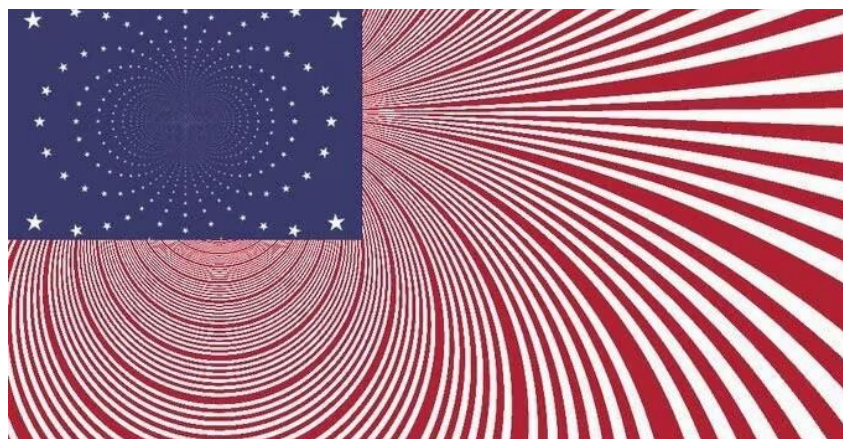
Nel 1941, **Henry Luce**, il magnate della carta stampata, marito di **Claire Boothe**, che sarà ambasciatrice a Roma, pubblicò un editoriale sulla rivista *Life*, il cui titolo fece epoca: *The American Century*. “Noi americani siamo insoddisfatti. Non siamo contenti dell’America. Non siamo contenti di noi stessi in relazione all’America. Siamo nervosi — o cupi — o apatici. Quando guardiamo al resto del mondo siamo confusi; non sappiamo cosa fare. ‘Aiuti alla Gran Bretagna a un passo dalla guerra’ è un esempio tipico di speranze a metà e misure a metà. Quando guardiamo al futuro — il nostro futuro e quello delle altre nazioni — siamo pieni di presagi. Il futuro non sembra riservarci altro che conflitti, disordini, guerra.” Gli americani godono di una straordinaria fortuna. La grande maggioranza della sua popolazione, se comparata con il resto del mondo, è semplicemente ricca non solo per la quantità di beni disponibili che sono alla portata di quasi tutti, ma anche per la quantità di tempo libero da impiegare in divertimenti, nella propria formazione personale, per godersi la vita. Proprio questa abbondanza mostra come gli americani abbiano fallito “miseramente”. La missione di una nazione così potente non può limitarsi al “cortile di casa”, l’*America’s backyard*, che costituiva il fondamento della politica estera americana enunciata dal presidente Monroe nel 1823. Lo slogan di Monroe “l’America agli americani” non significava che gli statunitensi dovessero nutrire l’imperativo di restare a casa propria, cosa che mai hanno fatto, ma implicava un disinteresse per le faccende del Vecchio Mondo europeo, che doveva essere lasciato alla deriva dei suoi disastri incancreniti. Tutto questo usando pure il cosiddetto “**corollario Roosevelt**”, dal nome del presidente Theodore, ossia la volontà di usare un “big stick” se qualcuno nei continenti americani, nel cortile di casa, avesse mai pensato di andare per conto proprio. Questo atteggiamento, che talvolta impropriamente si chiama “isolazionismo”, deve cessare di fronte alle responsabilità che gli Stati Uniti hanno nei riguardi del mondo.

Chi ha assegnato queste responsabilità agli Stati Uniti? Come si sarà capito c’è una enorme quantità di teologia politica in questa storia del destino manifesto, una storia tragica, dove a farne le spese sono stati indigeni americani, messicani e poi, interpretato il cortile di casa in senso coestensivo con il mondo, vari popoli e regimi politici in giro per il mondo, che con tutta probabilità non erano certo migliori degli statunitensi, solo più deboli, e ovviamente in alcuni casi, ben peggiori, come pur sempre occorre ricordare. La particolarità di questa tragedia, continuamente reiterata, è che può essere intesa come la smentita della celebre affermazione di **Marx** ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* che la storia si ripete due volte, la prima come tragedia, la seconda come farsa. Questa fortunatissima battuta, che era in realtà una chiosa a un passo di Hegel, dovrebbe essere anch’essa integrata, osservando che la tragedia si accompagna il più delle volte alla commedia. Così, anche tutta questa storia del destino manifesto, delle irrimediabili

mancanze culturali degli americani (Knut Hamsun), della miseria dell'epoca moderna traviata dalla tecnica e dal calcolo (Heidegger), che pure può salvarci la vita in sala operatoria, permettendoci di chiedere *Perché i poeti?* una volta tornati a casa dall'ospedale, è sempre stata costantemente inadeguata a sé stessa. Il destino manifesto divenne subito moneta di scambio per manovre speculative sui nuovi territori acquisiti (Texas, Oregon, New Mexico, California), per la costruzione di carriere politiche sia a Capitol Hill sia alla White House sia nella stampa e nelle confessioni religiose; le geremiadi sulla mancanza di cultura degli americani può provocare la reazione di credere che lo spirito si incarni nel Reich millenario esteso a tutta l'Europa; la nostalgia per l'abbandono degli dei, indubbiamente una forma di teologia politica, infine si radica nell'idea che sia necessaria una nuova religione. "Ormai solo un Dio ci può salvare", afferma Heidegger in una celebre intervista a "**Der Spiegel**", pubblicata postuma, per volere di Heidegger medesimo, nel 1976. Questo è equivalente a dire che solo una religione può ricondurci sulla retta via dello spirito dove abitavano gli dei e i poeti erano importanti. Questo è il nostro destino metafisico, che magari potrebbe non realizzarsi, se il Dio invocato non si manifesterà, e se il Dio è quello di Aristotele, si può stare certi che non lo farà.

Alla fine questa è una curiosa convergenza teologica con il destino manifesto americano, che è sempre stata anche e forse principalmente una teologia politica. Una teologia politica che è anche un millenarismo, non estraneo al dominio politico, militare, alla fine anche finanziario del "secolo americano". Sul retro della banconota da un dollaro si può leggere il motto latino: *Annuis coeptis. Novus ordo seclorum*. "Dio ha approvato le nostre decisioni. Ecco aprirsi il nuovo ordine dei tempi". Una nostalgia millenaristica che è sempre disattesa, equivoca e reazionaria come tutte le nostalgie per un tempo che non è mai esistito.

LE ORIGINI EUROPEE DELL'IMPERO AMERICANO



MARCO BASSANI

Gli Stati Uniti sono un impero? La risposta sembra scontata: basi militari su ogni continente, flotte in ogni oceano, una moneta che regge il commercio mondiale, una capacità di proiezione di forza senza rivali nel mondo contemporaneo o nella storia umana. Difficile chiamare diversamente una costellazione di tale portata geopolitica. Lo spazio vitale americano a tratti sembra essere così dilatato da inglobare quasi l'intero globo terraqueo. Ma questa risposta, così ovvia se si guarda al presente è un tradimento del passato. Perché l'America non nacque affatto come la culla di un impero, ma al contrario, proprio dalla volontà di restare fuori da un mondo a costante vocazione espansionista e imperiale: l'Europa. Se oggi la repubblica americana somiglia proprio a ciò da cui i padri fondatori volevano fuggire, la domanda interessante non è se sia davvero un impero (lo è), ma chi porta la responsabilità ultima, politica e morale, di aver reso tale la terra di Thomas Jefferson.

La generazione che fece la Rivoluzione temeva soprattutto una cosa: diventare una seconda Europa. Per i padri fondatori l'Atlantico non era solo un oceano, ma una benedizione geopolitica: separava il Nuovo Mondo dalle monarchie, dagli eserciti permanenti, dalle diplomazie segrete, dalle guerre interminabili del Vecchio Continente. Thomas Jefferson la riassunse in una formula che restò per decenni il manifesto della politica estera americana: pace, commercio e onesta amicizia con tutte le nazioni, alleanze permanenti in tempo di pace con nessuna.

Non era pacifismo nel senso moderno del termine: gli americani delle origini non avevano alcun orrore per la forza e anzi vivevano in una società che considerava le armi una garanzia di libertà. Temevano piuttosto la guerra perché sapevano che la guerra è la vera manna dal cielo per la costruzione dello Stato: eserciti, tasse, debito, burocrazie,

segreti, accentramento politico. Che preservi o meno “la salute etica dei popoli”, la guerra è stata la più grande levatrice della storia e i padri fondatori erano contenti di restare nella periferia della storia.

Per gran parte dell'Ottocento gli Stati Uniti non conobbero affatto lo Stato moderno nelle forme europee. Mentre il continente si affannava intorno alla costruzione di Machiavelli, Bodin e Hobbes, in America prevaleva una visione molto diversa: il potere era diviso fra molti Stati gelosi delle proprie prerogative, che coltivavano una diffidenza teorica prima ancora che pratica nei confronti del vocabolario politico europeo, tutto fondato sul concetto di sovranità. L'Europa aveva costruito lo Stato, l'America tentava faticosamente di edificare una repubblica federale che doveva essere un vero contraltare nei confronti dello “Stato (moderno)”.

Naturalmente, la storia americana fu tutt'altro che un idillio antistatalista: dalle guerre indiane, all'espansione continentale, fino alla guerra col Messico e alla Guerra Civile (il dramma cruciale di tutta la storia americana) il potere federale approfittò di ogni crisi per aumentare il proprio potere. Abraham Lincoln importò nella vita politica americana categorie (unità, nazione, sovranità indivisibile) che appartenevano alla storia europea e nei confronti delle quali la giovane repubblica si era dimostrata totalmente inospitale.

Nel messaggio al Congresso del primo dicembre 1862, Lincoln formula per la prima volta l'idea che l'America possa soppiantare l'Europa alla guida del mondo. Il ragionamento parte da un dato demografico-territoriale: gli Stati Uniti dispongono di un'estensione paragonabile a quella europea, e se l'Unione resta unita la popolazione crescerà, entro il 1900, fino a superare i cento milioni di abitanti, eguagliando la densità del Vecchio Continente. Nulla impedisce all'America di raggiungere e superare l'Europa in potenza, a patto di non disperdere questa forza nella follia della disunione. La ragione profonda non è però solo aritmetica: l'Unione per Lincoln è un organismo vivente che “esige l'unità e non tollera la separazione” e solo restando compatta può accumulare la massa critica necessaria a competere e poi sostituire un'Europa già percepita in declino. È il primo momento in cui la difesa dell'Unione si salda esplicitamente a un progetto di grandezza mondiale, trasformando una guerra combattuta per la sopravvivenza nazionale nella premessa di un futuro imperiale. In ogni caso, il risultato della guerra e della presidenza del “grande emancipatore” fu un governo federale più forte, una moneta nazionale, un debito pubblico permanente, persino la coscrizione obbligatoria. Vuoi le radici di uno Stato americano, vuoi il primo vagito di una visione imperiale per gli Stati Uniti erano stati innestati da Lincoln, ma, nemmeno dopo la conquista militare degli Stati del Sud, l'America diventò una potenza imperiale in senso europeo: l'esercito venne smobilitato quasi subito, e per trent'anni il paese tornò a guardare il proprio ombelico.

La prima svolta arrivò nel 1898. La guerra contro la Spagna fu brevissima: cominciò a Cuba e finì dall'altra parte del pianeta, con Puerto Rico, Guam e le Filippine in mano

americana, Cuba fuori dall'impero spagnolo e le Hawaii annesse nello stesso anno. Per la prima volta l'aquila americana attraversava stabilmente il mare: non a caso il Dipartimento di Stato indica proprio il 1898 come l'anno in cui gli Stati Uniti diventano una grande potenza.

Eppure il 1898 non basta a spiegare il secolo americano che si stava per aprire. Le Filippine non spiegano la NATO, Cuba non spiega lo sbarco in Normandia, Theodore Roosevelt non spiega il Pentagono. La tentazione imperiale esisteva (seppur in una tensione continua con i ricorrenti sogni popolari jeffersoniani) e una parte delle élite americane aveva cominciato a parlare il linguaggio delle grandi potenze. Ma la società americana continuava a opporre una resistenza formidabile alla trasformazione degli Stati Uniti in un attore permanente dell'equilibrio mondiale. Per capire allora quel che accadde davvero bisogna rovesciare la prospettiva abituale: l'America non conquistò semplicemente il mondo, in virtù di una propria irresistibile quota di potenza planetaria. Fu l'implosione del mondo europeo a trascinare l'America in un gioco di specchi e luci imperiali rifratte.

Soccorre quasi naturalmente un parallelo storico. Annibale produsse in Roma qualcosa di molto più importante del terrore per le battaglie perse: costrinse la repubblica romana a trasformarsi profondamente. Attraversò le Alpi, vinse a Canne, costrinse i Romani ad allargare il proprio orizzonte strategico fino a formare comandanti (Scipione su tutti) capaci di portare la guerra fino in Africa. Cartagine, sfidando Roma, la trasformò per sempre.

Qualcosa di simile, su scala planetaria e non mediterranea, accadde fra Europa e Stati Uniti. L'Europa fu l'Annibale dell'America, anche se forse nessuna singola potenza ha giocato il ruolo di Cartagine (il tutto va ben oltre l'assalto al potere mondiale della Germania dal 1914 al 1945, e la cristallizzazione del conflitto con il mondo comunista per oltre quarant'anni), ma l'intero sistema politico continentale spinse l'America su di una strada ineluttabile. L'idea di potenza, le rivalità, i nazionalismi, e financo i totalitarismi entrano stabilmente in un percorso americano che non si riesce a chiudere. Ogni volta che gli americani tornano a casa convinti di aver chiuso la partita (1918, 1945, 1989) questa viene riaperta.

La Grande Guerra fu innanzitutto una guerra europea, il punto di arrivo di venticinque secoli in cui il continente aveva riconosciuto nella forza il fondamento dell'ordine politico e di quattro secoli di formazione dello Stato. Da Machiavelli a Jean Bodin, che scrive il suo formidabile trattato in una Francia dilaniata dalle guerre di religione, fino a Hobbes, la riflessione politica nasce dentro la violenza e vede una via di uscita dalla crisi della modernità nelle paci territoriali, ossia nella creazione di un monopolio della forza. E nel 1914 quella formidabile macchina per l'obbedienza raggiunse una potenza che nessun secolo precedente avrebbe potuto immaginare. L'America tentò in ogni modo di restarne fuori: Wilson fu rieletto nel 1916 proprio su un programma di non intervento. La storiografia ufficiale, quella di corte, ci narra che fu la Germania a rendere

progressivamente insostenibile quella posizione, con la guerra sottomarina indiscriminata contro il traffico atlantico e con il telegramma Zimmermann, che arrivò a prospettare un'alleanza con il Messico in cambio del recupero di Texas, New Mexico e Arizona.

Finita la guerra, gli Stati Uniti cercarono subito di tornare in sé: il Senato bocciò l'ingresso nella Società delle Nazioni e l'America tentò per due decenni disperatamente di rientrare nel proprio continente. Un dato militare basta a misurare quanto: alla vigilia della Seconda guerra mondiale l'esercito americano contava meno di duecentomila uomini, diciassettesimo o diciannovesimo al mondo per dimensione, dietro al Portogallo, e forse appena davanti alla Bulgaria. La maggiore potenza industriale del pianeta (nel 1913 aveva già un quarto della ricchezza mondiale) non si era affatto dotata di uno strumento militare corrispondente. È una stranezza enorme se osservata con categorie europee: per la mentalità continentale, ben sintetizzata dalla famosa definizione di Stato di Treitschke, "*Macht, Macht und Wieder Macht!*" la cosa sarebbe stata incomprensibile. Una nazione dispone di ricchezza, popolazione, tecnologia, risorse naturali e capacità industriale gigantesche: perché non trasformarle in divisioni, cannoni e flotte? La spiegazione è semplice: l'America restava, almeno in parte, prigioniera della propria storia. E l'Europa ha voluto a tutti i costi da un lato svegliare il gigante, e dall'altro renderlo dimentico delle sue origini. L'europeizzazione dell'America è in effetti il capitolo più triste della storia del Novecento.

Quando l'Europa decise scientemente di dar luogo al proprio *harakiri* finale, fu di nuovo la Germania a trascinare l'America. Infatti, fu il collasso dell'Europa occidentale nella primavera del 1940, assai più che Pearl Harbor, a rendere non più eludibile la minaccia. Se il Giappone attaccò, Hitler avrebbe potuto lasciare separati i due conflitti, ma non lo fece: l'11 dicembre 1941 fu la Germania a dichiarare guerra agli Stati Uniti.

Per la seconda volta in venticinque anni la repubblica che aveva cercato di restare fuori dalle guerre europee si trovò in guerra con la maggiore potenza del continente. Ma questa volta non sarebbe più stato possibile un ritorno fra i due oceani. La vera rivoluzione geopolitica del secolo avviene qui: l'America entrò nella guerra come potenza riluttantemente imperialista e ne uscì come perno del potere mondiale. In pochi anni il minuscolo esercito del 1939 diventò una macchina militare di milioni di uomini. L'industria americana divenne l'arsenale dell'Occidente. E naturalmente il complesso militare-industriale, come avvertì anni dopo Eisenhower, incominciò a influenzare in modo decisivo la vita politica americana. Il paese che per centocinquant'anni aveva guardato con enorme sospetto gli eserciti permanenti e le alleanze militari in tempo di pace costruì il più formidabile apparato militare che il mondo avesse mai conosciuto e un'alleanza che seppur oggi appare scricchiolante domina ancora il mondo. Ma deve essere chiaro: l'innocenza imperiale americana aveva avuto molti momenti in cui aveva vacillato, ma è stata alla fine distrutta dall'Europa.

Come Annibale aveva insegnato a Roma che non poteva più difendersi restando semplicemente Roma, l'Europa ha impartito una lezione simile all'America. Ma qui la storia si biforca in modo decisivo: Roma, dopo Annibale, distrusse Cartagine. L'America, dopo la Seconda guerra mondiale, salvò, e poi salvò di nuovo, l'Europa legandola per sempre a se stessa.

Per venticinque secoli la forza era stata per la civiltà europea una virtù pubblica: l'*areté* dei Greci, la *virtus* dei Romani, la spada come presidio della cristianità. Poi l'Europa ne abusò fino a distruggersi. Il trentennio 1914-1945 fu il suo *harakiri*: due guerre mondiali, rivoluzioni, nazionalsocialismo, fascismi, comunismo, sterminî, decine di milioni di morti. Il continente che aveva conquistato il pianeta grazie alla propria superiorità tecnologica e organizzativa rivolse quella potenza contro se stesso. Si dissanguò, e oggi forse stiamo vivendo l'ultimo capitolo dell'*harakiri*.

Nel 1945 l'Europa c'era ancora, ma solo come entità geografica. Politicamente il destino del mondo aveva ben altri centri nevralgici. L'Europa aveva lasciato il trono vacante e gli Stati Uniti furono obbligati a occuparlo. La politica estera americana non ha avuto nulla di difensivo dal 1945: le avventure militari, gli interessi economici e le tentazioni imperiali sono rintracciabili in ogni decennio. L'America ha combattuto guerre folli, sostenuto governi criminali, confuso il proprio interesse con quello dell'umanità. L'apparato della potenza ha creato i propri interessi e le burocrazie sono sopravvissute al mutamento dei nemici (dall'URSS, al mondo arabo, alla Cina). Ma la sequenza storica rimane un dato incontrovertibile: l'America non costruì un esercito gigantesco per poi lanciarsi alla conquista del mondo. Fu il mondo europeo a bussare costantemente alle sue porte, finché la più grande concentrazione di potere militare accompagnò la massima concentrazione di potere economico e politico della storia umana.

È questo il punto che costantemente sfugge quando si racconta il Novecento come il secolo dell'"imperialismo americano": espressione che coglie il risultato, ma cancella il processo che l'ha prodotto. È come raccontare Roma partendo da Augusto e dimenticando Canne. L'Europa, patria dello Stato, costrinse il paese che più a lungo aveva resistito alle lusinghe della sintesi politica della modernità a costruire un apparato di potenza capace di sovrastare tutti gli Stati del mondo. L'Europa finì per consegnare all'America la propria sovranità strategica.

Dopo il 1945 accadde qualcosa di ancora più sorprendente: l'Europa cominciò a provare orrore per la stessa forza che aveva venerato per millenni. La violenza del 1914-1945 lasciò una traccia così profonda che il continente si riorganizzò, politicamente e culturalmente, attorno alla necessità di impedire che si ripetesse: costituzioni che limitano il comando, istituzioni che moltiplicano contrappesi, una politica ridotta all'arte della mediazione. L'Europa che aveva prodotto Cesare, Carlo Magno, Napoleone, Bismarck, Hitler e Stalin, cominciò a considerare patologica ogni manifestazione di potenza.

Ma qualcuno doveva continuare a sorvegliare il castello. L'Europa ha potuto permettersi di dimenticare la forza solo perché un'altra potenza continuava a esercitarla al posto suo. L'America diventò così non semplicemente la potenza egemone dell'Occidente, ma la custode di una funzione che l'Europa ripudiava. Il rapporto fra le due sponde dell'Atlantico si rovesciò completamente: se nell'Ottocento l'America temeva di diventare un'appendice dell'Europa, nel Novecento, attraverso un processo di osmosi straordinario, fu proprio l'Europa a diventare un'appendice dell'America.

Hegel guardava ai nuovi Stati liberi del Nord America e liquidava la questione con una delle sue profezie involontarie: l'America era il paese del divenire e del futuro, e dunque, diceva ai suoi studenti, ancora non ci riguardava. Aveva ragione solo sull'avverbio. Pochi decenni dopo avrebbe cominciato a riguardare l'Europa. Un secolo più tardi ne avrebbe deciso i destini e financo la sopravvivenza.

Forse è qui il senso più profondo di una storia che ha reso gli Stati Uniti l'Occidente *tout court*. L'America è qualcosa che l'Europa ha generato e poi non ha saputo custodire, né replicare. Cristianesimo, capitalismo, idee di libertà, scienza e tecnica sono eredità comuni. Ma l'indottrinamento alla politica di potenza è stato impartito nel modo più brutale possibile: nel 1917 dimostrandole che l'Atlantico non bastava più, nel 1940 che una grande civiltà può crollare in poche settimane, nel 1941 dichiarando guerra all'America e nel 1945 costringendola a scegliere fra tornare a casa e lasciare l'intera Europa in mano all'impero comunista.

A quel punto Jefferson rimaneva il custode dell'anima americana e rappresentava certamente una visione della legittimità politica, ma non poteva più dettare la strategia americana. La repubblica era diventata impero, non perché desiderosa di conquistare il pianeta, ma perché per due volte il pianeta era venuto a cercarla e perché l'Europa, incapace di governare la propria smisurata voglia di potenza, aveva prima incendiato il mondo e poi costretto gli americani a fare i pompieri.

La storia non è un tribunale e l'America non ne esce assolta, né l'Europa condannata per sempre. Ma se si vuole stabilire dove la civiltà occidentale ha toccato, nel Novecento, i propri abissi, la geografia conserva una sua elementare testardaggine. L'impero americano è anche, e soprattutto, una creatura europea: il prodotto remoto della lunga tradizione politica dell'Occidente e quello immediato del suicidio europeo. Senza il 1914 è difficile immaginare Wilson in Europa; senza Hitler, milioni di soldati americani sul continente; senza il 1945, la NATO e una presenza militare permanente oltreoceano che avrebbe governato la seconda metà del secolo. L'Europa fu per l'America ciò che Annibale era stato per Roma: il grande nemico pedagogico, quello che attraverso la minaccia costringe l'avversario a scoprire possibilità che non pensava di possedere. Annibale insegnò a Roma a diventare una potenza mediterranea. L'Europa costrinse l'America a diventare una potenza mondiale.

Con una differenza finale, quasi crudele. Dopo averle insegnato e praticato la forza, gli europei decisero che la violenza era immorale. Dopo averla trascinata per due volte a solcare l'Atlantico, gli europei cominciarono a rimproverare agli americani di non voler più tornare a casa, salvo costantemente sperare che non li ascoltassero. Dopo aver prodotto lo Stato sovrano, la guerra totale e infine i totalitarismi, gli europei oggi scoprono da un lato la virtù della debolezza e dall'altro si crogiolano nella loro impotenza militare, accusando costantemente l'America di bullismo. Spesso dimenticano che né Auschwitz, né Kolyma sono in Wyoming.

ODIARE L'AMERICA



ROBERTO FESTA

Con i loro 350 milioni di abitanti, gli Stati Uniti d'America sono di gran lunga il Paese più popoloso del continente americano. Quindi non sorprende che, con riferimento agli Stati Uniti, si possa parlare semplicemente di America. Mi occuperò qui della diffusa tendenza a odiare l'America, cioè dell'*antiamericanismo*, nel senso definito da Paul Hollander (*Understanding Anti-Americanism*, 2004).

«L'antiamericanismo è una predisposizione irrazionale e in gran parte infondata (simile al razzismo, al sessismo o all'antisemitismo), espressione di un impulso profondamente radicato a trovare un capro espiatorio, una disposizione più strettamente legata ai problemi, alle frustrazioni e alle carenze di coloro che la nutrono e la esprimono – siano essi individui, gruppi, nazioni, partiti politici o movimenti –, che ai reali attributi della politica estera, della società o della cultura americana.»

Nel seguito, dopo avere accennato alla nascita e alla natura degli Stati Uniti, parlerò dello sviluppo dell'antiamericanismo europeo, con il passaggio dall'iniziale simpatia per l'esperimento democratico americano a una forte

avversione per l'America. Dedicherò poi qualche osservazione all'antiamericanismo italiano del Novecento.

La storia degli Stati Uniti d'America ha avuto ufficialmente inizio il 4 luglio 1776, quando il secondo congresso continentale delle tredici colonie britanniche del Nord America, tenutosi a Filadelfia, approvò la Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti, che segnò il loro distacco dalla Gran Bretagna. Successivamente, gli Stati Uniti, con l'aiuto della Francia, sconfissero la Gran Bretagna che, con il Trattato di Parigi del 1783, riconobbe l'indipendenza americana. Nel marzo 1789 entrò in vigore la Costituzione degli Stati Uniti, che comprendeva solo sette articoli: i primi tre stabiliscono il principio liberale della separazione dei poteri e i meccanismi della democrazia rappresentativa, mentre i tre successivi pongono le basi del federalismo. Finora la Costituzione è stata emendata 27 volte. I primi 10 emendamenti, approvati nel 1791, costituiscono il cosiddetto *Bill of Rights*, che pone restrizioni ai poteri del governo, definendo specifiche protezioni per le libertà individuali.

Il sistema istituzionale degli Stati Uniti, fondato sulla democrazia, la libertà individuale e il federalismo, ne favorì lo sviluppo economico e demografico. Tra gli inizi del Seicento e la fine dell'Ottocento, la loro popolazione si accrebbe con l'arrivo di immigrati provenienti da tutti gli stati europei. Diversamente da quanto comunemente si ritiene, le radici etniche degli Stati Uniti sono più tedesche che inglesi. Infatti, i 40 milioni americani di ascendenza tedesca sopravanzano i 31 milioni di ascendenza inglese e i 30 milioni di ascendenza irlandese. Gli Stati Uniti possono venire considerati più europei di qualunque stato europeo, poiché ospitano un variegato campionario di tutte le etnie europee.

Per alcuni decenni, le vicende politiche degli Stati Uniti suscitarono molto interesse tra gli intellettuali europei. Nell'aprile del 1831, il visconte Alexis de Tocqueville (1805-1859), uno dei più importanti esponenti del pensiero liberale, intraprese il suo famoso viaggio in America, rimanendovi fino al marzo dell'anno successivo. Anche se la motivazione ufficiale del viaggio era lo studio del sistema penitenziario statunitense, Tocqueville allargò lo sguardo all'intera realtà politica e sociale statunitense. La sua indagine sfocerà nel volume *La democrazia in America*, pubblicato in due volumi, tra il 1835 e il 1840. Tocqueville indagò, fra l'altro, le ragioni per cui la democrazia rappresentativa, che aveva miseramente fallito in Francia, era attecchita molto bene negli Stati Uniti.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, le riflessioni degli studiosi europei sull'America furono spesso caratterizzate da un forte antiamericanismo di orientamento reazionario. Questi studiosi erano ispirati dall'idea che l'America dovesse essere disprezzata per motivi filosofici. Come osserva Hollander (*Understanding Anti-Americanism*),

«dopo il fallimento della Rivoluzione francese, gli Stati Uniti erano l'unica società basata su una concezione illuminista della natura e divennero, quindi, il bersaglio

principale di molti pensatori romantici. Sopravvivendo e prosperando, gli Stati Uniti avevano confutato le accuse di intrinseca fragilità delle società fondate con l'ausilio della ragione. I romantici cambiarono, quindi, tattica e iniziarono a sottolineare che l'esistenza duratura dell'America avveniva a costo di tutto ciò che era profondo.»

Gli antiamericani europei ritenevano che la società americana fosse intimamente corrotta. A loro giudizio, la libertà americana era un'illusione che mascherava un soffocante conformismo. Pensavano, inoltre, che qualunque aspetto della società e della politica americane fosse sbagliato ed esercitasse una perniciosa influenza sul resto del mondo. La polemica antiamericana non era diretta contro questa o quella iniziativa della politica estera statunitense, ma investiva la civiltà americana in quanto tale. In definitiva, la colpa dell'America era semplicemente quella di esistere e di essere ciò che era.

Un atteggiamento di questo genere veniva nutrito, per esempio, dal poeta tedesco Heinrich Heine (1797-1856) che esprime così il suo scetticismo verso i miti americani della libertà e dell'uguaglianza:

«A volte mi viene in mente/di salpare per l'America/in quel porcile della libertà/abitato da bifolchi che vivono in uguaglianza.» (Heinrich Heine, *Romanzero*, 1851)

A più di un secolo di distanza dai versi di Heine, lo scrittore francese Henry de Montherlant (1895-1972) mette in bocca a uno dei suoi personaggi questa affermazione:

«Una nazione che riesce ad abbassare l'intelligenza, la moralità, la qualità umana su quasi tutta la superficie terrestre, una cosa del genere non si era mai vista prima nell'esistenza del pianeta. Accuso gli Stati Uniti di essere in uno stato permanente di crimine contro l'umanità.» (Henry de Montherlant, *Le Chaos et la Nuit*, 1963)

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, l'industrializzazione dell'America ispirò una nuova ondata di antiamericanismo in Europa. La fonte più profonda e diffusa di questo rinnovato antiamericanismo era l'avversione verso la civiltà industriale e la modernità, che gli Stati Uniti rappresentano in modo eclatante.

La punta di diamante del nuovo antiamericanismo europeo è costituita dall'opera di alcuni pensatori tedeschi, a partire da Friedrich Nietzsche (1844-1900), il quale sosteneva che, nella sua ricerca del dominio e della ricchezza, l'America riduceva ogni cosa al calcolabile. I seguaci di Nietzsche trasformarono l'idea di America in un concetto astratto. In particolare, Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), uno dei principali esponenti della Rivoluzione Conservatrice tedesca, introdusse il concetto di *Amerikanertum* (americanità), intesa come una categoria spirituale e tecnologica, caratterizzata dalla meccanizzazione della vita e dallo sfruttamento intensivo della natura attraverso la tecnologia.

Nello stesso periodo, lo scrittore Ernst Jünger (1895-1998) e il filosofo Martin Heidegger (1889-1976) proposero una visione dell'antiamericanismo ancora oggi molto influente. Secondo Jünger, l'America è il simbolo di un tecnologismo totalmente incontrollato. I saggi di Jünger, a partire da *Mobilitazione totale* (1930) e *L'operaio* (1932), sono stati la fonte delle riflessioni di Heidegger su americanismo e tecnologismo.

Heidegger sviluppa la propria versione dell'antiamericanismo in stretta connessione con l'esaltazione del popolo tedesco e del nazismo. A suo giudizio, Russia e America sono due facce della stessa medaglia.

«Questa Europa [...] si trova oggi nella grande morsa fra la Russia, da un lato, e l'America dall'altro. Russia e America rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico, la stessa cosa: la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato.» (Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, 1935)

L'antiamericanismo e l'antibolscevismo di Heidegger sono accompagnati da abbondanti dosi di antisemitismo.

«L'idea di un'intesa con l'Inghilterra [...] non coglie l'essenza del processo storico che oggi l'Inghilterra sta portando a termine nell'ambito dell'americanismo e del bolscevismo e cioè al tempo stesso anche dell'ebraismo mondiale.» (Martin Heidegger, *Quaderni neri 1931-1938*, 2015).

I termini “americanismo”, “bolscevismo” e “l'ebraismo mondiale” vengono qui intesi in senso filosofico. D'altra parte, Heidegger non nasconde la sua ostilità verso le concrete entità storiche dell'America, dell'Unione Sovietica e degli ebrei, viste come gli agenti della “macchinazione”, cioè del processo in cui ogni ente viene ridotto a risorsa da calcolare, manipolare e sfruttare all'infinito. Nonostante i ripetuti inviti da parte di istituzioni accademiche americane, Heidegger non mise mai piede negli Stati Uniti e non diede mai segno di curiosità per la storia e la società americana. Il suo antiamericanismo non fu certo suscitato dalla conoscenza dell'America, ma calava in terra dal cielo della filosofia e dell'ideologia.

Il sostegno di Heidegger al nazismo non distolse gli intellettuali di sinistra dall'accogliere favorevolmente il suo pensiero e, in particolare, il suo antiamericanismo. Diversi autori, da Jean-Paul Sartre (1905-1980) a Herbert Marcuse (1898-1979), combinarono heideggerismo e marxismo, dando vita a un'eterogenea corrente filosofica, che va talvolta sotto il nome sinistra heideggeriana.

A partire dalla seconda metà degli anni Ottanta si comincia a parlare di pensiero postmoderno, con riferimento agli scritti di Jacques Lacan (1901-1981), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) e altri pensatori attivi sulla scena intellettuale francese. Assieme alla filosofia neomarxista, capeggiata da

Louis Althusser (1918-1990), il pensiero postmoderno è stata la corrente più importante della filosofia francese degli anni Sessanta, che si è sviluppata in prossimità temporale con i movimenti di rivolta del 1968. Radicalizzando alcuni temi presi a prestito da Nietzsche e Heidegger, i filosofi postmoderni denunciano ogni forma di pensiero basata sul concetto di natura umana e sulle connesse nozioni di diritti umani e morale universale.

Alcuni tratti distintivi dell'antiamericanismo di sinistra di questi ultimi decenni appaiono nitidamente negli scritti sull'America del teorico postmoderno Jean Baudrillard (1929-2007). Negli anni Settanta e Ottanta, Baudrillard attraversò l'America da costa a costa diverse volte, visitando città, praterie e deserti. Il volumetto *America*, pubblicato nel 1986, è una sorta di diario di viaggio di quell'esperienza. Tuttavia, i lettori che affrontano la turgida scrittura di *America*, nella speranza di imparare qualcosa sulla realtà sociale americana, resteranno delusi, poiché l'America di Baudrillard è un'entità astratta, una collezione di metafore.

«L'America è la versione originale della modernità, noi ne siamo la versione doppiata o dotata di sottotitoli.»

Secondo Baudrillard la modernità americana dipende solo dalla quasi illimitata abbondanza di spazio. Forse per questa ragione, Baudrillard si dilunga sui deserti americani, visti come immagini metaforiche della cultura americana.

«La cultura americana è l'erede dei deserti. E questi non sono natura, in contrapposizione alle città: raffigurano il vuoto, la radicale nudità che è al fondo di ogni insediamento umano.»

Baudrillard non ci risparmia quasi nessuno dei suoi neologismi, a partire da “iperrealtà” e “utopia realizzata”. Veniamo così ad apprendere che

«L'America non è né un sogno né una realtà, è una iperrealtà. Ed è una iperrealtà in quanto utopia vissuta fin dall'inizio come realizzata.»

D'altra parte, la pretenziosa scrittura di Baudrillard non riesce a nascondere la sua adesione allo stereotipo del brutto americano – ricco, stupido e immorale –, che si è saldamente radicato in Europa a partire dalla fine dell'Ottocento.

«Il confronto tra America ed Europa rivela [...] una frattura incolmabile. [...] Siamo disperatamente lontani dalla stupidità e dal carattere mutante, dalla stravaganza ingenua e dall'eccentricità sociale, razziale, morale, morfologica e architettonica della loro società. [...] L'America è un mondo completamente marcio di ricchezza, potere, senilità, indifferenza, puritanesimo e igiene mentale, povertà e spreco, futilità tecnologica e violenza senza scopo.»

Piuttosto sorprendentemente, l'antiamericanismo si è accentuato dopo l'attacco contro gli Stati Uniti dell'11 settembre 2001. Jean Baudrillard non esitò a unirsi alla nuova ondata di ardente antiamericanismo e così pontificò:

«Il terrorismo è l'atto che restituisce una singolarità irriducibile al cuore di un sistema di scambio generalizzato. [...] L'orrore per le 4.000 vittime che morirono in quelle torri [le 4000 vittime si trovano solo nella fervida fantasia di Baudrillard; in realtà, le vittime nelle Twin Towers furono 2.753] era inseparabile dall'orrore di viverci dentro, l'orrore di vivere e lavorare in sarcofagi di cemento e acciaio.» (Jean Baudrillard, *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers*, 2002)

L'accostamento tra l'orrore di morire nelle Twin Towers e il presunto orrore di viverci è sconcertante. Tra le molte perle che brillano negli scritti di Baudrillard, ci limitiamo a ricordare la sua esilarante spiegazione estetico-politica della scelta delle Twin Towers come obiettivo dell'attacco terroristico.

«Perché proprio le Twin Towers del World Trade Center? Per quanto alte siano, le Twin Towers significano una pausa della verticalità. Non appartengono alla stessa categoria degli altri grattacieli. Culminano nell'esatto riflesso l'una dell'altra. Questi mostri architettonici hanno generato un ambiguo incanto, una forma contraddittoria di attrazione e di repulsione, e quindi, da qualche parte, la segreta brama di vederle scomparire. [...] Il crollo delle Twin Towers è l'evento simbolico massimo. Se non fossero crollate, o se ne fosse crollata una sola, pensate: l'effetto non sarebbe stato per nulla lo stesso.» (Jean Baudrillard, *Power inferno*, 2002)

L'Italia non è sfuggita all'ondata americana che, a partire dalla fine dell'Ottocento, si è diffusa in ogni parte d'Europa. Al contrario, l'antiamericanismo ha investito tutte le principali culture politiche del nostro paese. Dapprima si è diffuso nell'ambito della Chiesa cattolica, poi è stato entusiasticamente abbracciato dai fascisti e, infine, in una sorta di staffetta, è passato nelle mani dei comunisti.

Secondo Massimo Teodori (*Maledetti americani. Destra, sinistra e cattolici: storia del pregiudizio antiamericano*, 2002), l'avversione agli Stati Uniti di tanta parte della cattolicità italiana era determinata, specie nella prima metà del Novecento, da una forte ostilità nei confronti della modernità, del liberalismo e del protestantesimo. L'antiamericanismo cattolico, propagandato con grande forza da *La Civiltà Cattolica*, organo dei gesuiti, divenne ben presto la posizione ufficiale della Chiesa.

«Il pontefice Leone XIII, attento a che le teorie liberali, considerate dai gesuiti “il morbo americano”, non dilagassero, emanò nel 1895 l'enciclica *Longinqua oceani* per bloccare qualsiasi infiltrazione democratica e liberale nell'ordinamento della Chiesa, sull'esempio americano. L'antiamericanismo [...] de *La Civiltà Cattolica* diveniva così un importante riferimento nella Chiesa e poneva le basi di quell'avversione nei confronti degli Stati Uniti che sarebbe stata viva per oltre un secolo.» (Massimo Teodori, *Maledetti americani*)

Diversi autori cattolici attribuivano alla società protestante americana la responsabilità della modernità sessuale e inveivano, in particolare, contro la depravazione che si manifestava nei rapporti sessuali prematrimoniali, nella pornografia e nelle musiche immorali. Don Luigi Sturzo, fondatore del Partito Popolare, fu uno dei pochi cattolici di grande levatura politica a sottrarsi all'ondata antiamericana della Chiesa. Fino al 1947, Sturzo rimase in America dove era giunto come esule antifascista. Fortunatamente, la sua visione filoamericana fu adottata, nel secondo dopoguerra, da Alcide De Gasperi, che portò l'Italia nella NATO, vincendo la resistenza delle forti correnti antiamericane della Democrazia Cristiana, erede del Partito Popolare di Sturzo.

L'antiamericanismo fascista condivideva gran parte dei suoi bersagli polemici con l'antiamericanismo cattolico. Come mostra Michela Nacci (*L'antiamericanismo in Italia negli anni Trenta*, 1989), l'antiamericanismo fascista rifletteva posizioni diffuse in tutta Europa e si allineava a un comune sentire negativo nei confronti della società americana.

«La contrapposizione storica che viene prospettata è tra un vecchio mondo con le sue tradizioni che affondano le radici nella cristianità e una modernità sradicata da qualunque contesto in cui la ragione economica e il profitto prevalgono su qualsiasi altro elemento di coesione sociale. In America è il «dio denaro» che regna su una società individualistica senza valori spirituali.» (Michela Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli anni Trenta*)

Nel saggio *Americanismo e bolscevismo* (1929), Il filosofo fascista Julius Evola (1898-1974) sostiene che vi è una convergenza tra il comunismo «dispotico» e l'americanismo «democratico». Qui il pensiero corre alle posizioni sostenute da Heidegger. La vicinanza tra Heidegger ed Evola è tutt'altro che casuale, poiché Heidegger conosceva e ammirava alcuni testi fondamentali di Evola.

L'antiamericanismo degli intellettuali fascisti ottenne l'imprimatur di Benito Mussolini che così si esprime nei riguardi della «plutocrazia» statunitense.

«La Costituzione americana porta al potere, sotto il falso segno della democrazia, vere e proprie oligarchie capitalistiche, che io chiamo «plutocrazie». È innegabile che fra gli italiani si vanno estendendo certi gusti e certi atteggiamenti degli statunitensi, tutt'altro che consoni al nostro modo di pensare: musiche negriere o troppo yankee, orribili cocktail, i piedi sui tavolini, la gomma da masticare. Sembrano sciocchezze trascurabili, ma incidono nei caratteri e nei gusti.» (Michele Campana, *Un colloquio con Mussolini*, «Meridiano d'Italia», 1951.)

Parlando di demoplutocrazia la pubblicistica fascista si riferiva ai regimi, come quello degli Stati Uniti, in cui, anche se i processi democratici erano formalmente attivi, il potere politico effettivo era saldamente nelle mani delle classi più ricche. La democrazia americana era una mera facciata che serviva a nascondere il potere

reale dei ricchi capitalisti che, di fatto, governavano il paese. Sotto le spoglie della democrazia si celava una dittatura di fatto, esercitata dall'industria e dal capitale.

Nel secondo dopoguerra, i neofascisti vicini all'MSI ripresero i loro attacchi alla società americana, insistendo sulla sua corruzione morale. Per esempio, Emilio Canevari, seguace di Evola, parlava in questi termini delle ragazze americane.

«Specialmente fra le studentesse l'immoralità è estrema, cagionata non solo dall'indifferenza dei genitori, [...] ma dagli spacciatori di stupefacenti, onde un'enorme percentuale di tali ragazze si prostituisce al solo scopo di trovare soldi per la droga. Questa è la realtà americana.» (Emilio Canevari, *Ragazze americane*, «Meridiano d'Italia», 1952.)

Nel secondo dopoguerra, il Partito Comunista Italiano, massicciamente finanziato dall'Unione Sovietica, ottenne un seguito notevole, diventando il più grande partito comunista occidentale. I comunisti condussero una tenace campagna di denuncia della politica americana. I bersagli dell'antiamericanismo comunista erano più o meno identici a quelli degli antiamericani cattolici e fascisti. In particolare, la denuncia del carattere illusorio della democrazia americana – che, nel gergo comunista, veniva qualificata come democrazia formale, o borghese – era identico a quello della propaganda fascista.

L'unico aspetto davvero originale dell'antiamericanismo comunista era l'idea che gli Stati Uniti fossero un paese intrinsecamente guerrafondaio, desideroso di dominare il mondo, anche mediante il ricorso alla guerra nucleare. La sola via per fermare questo tentativo consisteva nel fornire il massimo appoggio al fronte della pace, guidato dall'Unione Sovietica. Questa visione manichea venne propagandata dai Partigiani della Pace e da molte altre organizzazioni ispirate dai comunisti. Il pacifismo comunista conquistò l'adesione della maggioranza degli intellettuali italiani. Gran parte di loro, tuttavia, se ne pentirono amaramente quando, alla fine del 1956, i carri armati sovietici entrarono a Budapest e schiacciarono nel sangue la Rivoluzione Ungherese.

ANTOLOGIA TENDENZIOSA DELLA SUPPOSTA SCIMUNITAGGINE DEGLI AMERICANI (PER NON DIRE DEGLI EUROPEI)



FRANCESCO CARBONE

«Questo è un paese libero!»
(V. NABOKOV, *Lolita*, 1955. Urlo di Lolita
quando la mamma la vuol mandare a letto presto)

«Nessuno mi farà un monumento una volta che
me ne sarò andato.» (D. TRUMP, dichiarazione
del 4 settembre 2026)

STUPIDI E VIRALI. «La stupidità è la malattia americana.» (N. MAILER,
intervista a *Rolling Stone*, giugno 2005); «Viene da chiedersi: questa gente è
stupida? Siamo tutti stupidi? È la politica che ci meritiamo?» (B. FONTAIN,
America brucia ancora, 2020); «Nell'America di oggi, gli intellettuali e i non-

intellettuali allo stesso modo, sia a destra che a sinistra, tendono a ignorare qualsiasi voce che non sia un'eco.» (S. JACOBY, *L'età dell'irragionevolezza, Stupidità e oblio nell'America contemporanea*, 2008).

«La razza umana è il cancro della storia umana... È l'America che ha inventato il concetto di vivere nella stupidità.» (S. SONTAG, intervista a *Partisan Review*, 1967).

INNOCENZA. «L'America non è mai stata innocente. Abbiamo perso la verginità sulla nave durante il viaggio di andata e ci siamo guardati indietro senza alcun rimpianto. Non si può ascrivere la nostra caduta dalla grazia ad alcun singolo evento o insieme di circostanze. *Non è possibile perdere ciò che non si ha fin dall'inizio.* La mercificazione della nostalgia ci propina un passato che non è mai esistito.» (J. LEROY, *American Tabloid*, 1995).

«Un'era di ipocrisia e di virtù esibita. L'era dell'inquisizione e dell'autocompiacimento morale, in cui ciascuno si sente in diritto di giudicare, condannare e purificare la vita degli altri in nome di un'innocenza che non esiste.» (Ph.- ROTH *La macchia umana*, 2000)

FORGET ABOUT IT! «Non c'è espressione che, quando era operaio in California, all'autore sia capitato di sentire con maggiore frequenza di “*forget about it*”. In questa esortazione spazientita al non pretendere di sapere di più di quanto è necessario sapere, echeggia sempre un certo risentimento contro lo *highbrow*.» (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 1956).

(“*Forget about it*” è la frase che ripete continuamente Al Pacino in *Donnie Brasco* (M. NEWEL, 1997): nel doppiaggio italiano diventa, forse non troppo arbitrariamente: «Che te lo dico a fare?»).

HIGHBROW. *Highbrow* (fronte alta) è una sineddoche (parte per il tutto). Il termine nacque alla fine dell'Ottocento in Inghilterra tra i frenologi: tutt'altro che scienziati esatti. All'inizio del XX secolo, gli americani lo fecero proprio, dandogli il significato metaforico che si usa ancora. Anche se forse ormai un po' vecchio stile, *highbrow* lo si usa ancora per dire una persona di cultura alta, sofisticata e persino snob. Se in America ti trovi a un party e ti trovano *highbrow*, facile che ti stiano prendendo per il culo. Una *highbrow novel* è un romanzo colto che richiede da parte del lettore un background che non s'improvvisa!

CIME TROPPO TEMPESTOSE. La recente versione cinematografica di *Cime tempestose* (E. FENNEL, 2026) ha fatto scoprire, agli adolescenti americani che il romanzo di Emily Brontë (1847) è difficilissimo! Eppure per generazioni è stato goduto come un libro appassionante e perfetto per i giovani: la protagonista Catherine ha l'età della Rose del *Titanic* e muore a neppure

diciannove anni, mentre nel film Margot Robbie ne ha il doppio. Ora *Cime tempestose* è: una “highbrow novel”. Su questo, se ci riesci, verifica, navigando su TikTok (hashtag *BookTok*).

NIENTE SESSO, SIAMO U.S.A. Nel rapporto del 2023 «Our Epidemic of Loneliness and Isolation» del dipartimento della Sanità, si legge che oggi negli USA i single sono il 42%, e che la Generazione Z passa la vita sui social e coi videogiochi ma annoiandosi. I rapporti sessuali tra gli under 34 negli ultimi cinque anni sono crollati. In compenso molti si sono indebitati a vita per lauree che non valgono nulla. Certamente hanno almeno un fucile. Come si possano sprecare milioni di giovinezze...

In questa situazione, fa un certo effetto ridare un’occhiata ai saggi scritti in America, tra gli anni Quaranta e Cinquanta dall’ex allievo di Heidegger, e operaio alla Ford in California, Günter Anders. Per esempio, proprio a proposito di solitudine: «se si vuole ridurre l'uomo a uno zero (perfino a essere orgoglioso di essere uno zero), non occorre più affogarlo in maree di massa, non occorre più cementarlo in una costruzione massiccia fatta di masse. Non c'è modo migliore di togliere all'uomo la sua personalità, la sua forza di uomo, di quello che preserva apparentemente la libertà della personalità e il diritto all'individualità. Se il processo del *conditioning* ha luogo per ognuno separatamente, nella casa del singolo, in solitudine, nei milioni di solitudini, tanto migliore ne sarà la riuscita.» (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 1949-1956).

DIALOGO POSTUMO MA NON IMPOSSIBILE. Da libero lettore in libero stato, mi è capitato di leggere di fila un paio di testi che sarebbe stato lecito aspettarsi che stiano l’uno all’altro come i cavoli a merenda: la prima versione di *Fratelli d'Italia* di Alberto Arbasino e i saggi raccolti nei primi due volumi dell’opera omnia di Rachel Bespaloff pubblicati - prima edizione mondiale! - da Castelveccchi (*Eternità nell'istante*, 2022 e *La sfida della libertà*, 2024).

Cosa hanno in comune la tragica Bespaloff e l’ironico Arbasino? Che parlano magarti bene dell’America ma malissimo degli americani. Siamo tra la fine degli anni Quaranta e l’inizio dei Sessanta.

BESPALOFF: «Qui tutto è stereotipato. Il piacere, il lavoro, l'amore.»

ARBASINO: «Nessuno ride... non parlano, non sono capaci... neanche fra loro... curvi, sinistramente, sulle loro birre... e poi, in un momento, andati, perduti, incoscienti, via... Nessuno ha peccato...»

BESPALOFF: «L'America è un continente in cui il peccato originale non è stato mai compiuto.»

ARBASINO: «Lo straniero sempre li sconvolge; ma proprio fra di loro come si manifesta questo incredibile impaccio in ogni rapporto umano? Le ragazze no, sono come in Europa: disinvolute, senza imbarazzi, molto “acqua e sapone”.»

BESPALOFF: «Detestano la sofferenza. La sofferenza, la morte, questo è lo scandalo. Le sopprimono. Poiché è inevitabile morire, che si muoia e non se ne parli più.»

ARBASINO: «Quand'è che sono più loro, però? È questo che non si riesce a capire, come di fronte a certi tipi di uomini d'affari, che per tutta una colazione sono stati capaci di ripeterti una sola frase, sempre quella: "Sapete, io vendo acciaio". E anche dopo qualche scotch, per bene che vada, ti fanno un paragone fra le pinne dell'automobile di quest'anno con quelle dell'anno scorso. E basta.»

(Eccetera)

PRESUPPOSTI. La coincidenza tra Arbasino e Bespaloff ha allarmato la biblioteca. Alla domanda ingenua: se esista una specifica scimunitaggine americana (come la bambina che chiede a Forrest Gump: «Are you stupid or something?»), un numero imprecisabile di tomi è franata sulla scrivania, sommergendomi. Ne potrò riemergere solo più scemo di prima. In ogni caso, Dolly Parton è morta, pare che Clint Eastwood non faccia più film, e neppure io mi sento tanto bene.

Quanto ai presupposti, non ho *neppure un presupposto* che potrei dare per buono per svolgere un'indagine onesta sull'argomento. Infatti: per poter compilare un dizionario attendibile della scimunitaggine americana, dovrei almeno avere per certo che l'America esista, che esistano gli americani, e che esista un qualche punto di vista sufficientemente sicuro che permetta di dire chi è stupido e chi no.

Per esempio e partendo dall'inizio: se l'America era il paese che garantisce «l'uguaglianza nelle opportunità» (da Tocqueville a Ronald Reagan a Obama!) esiste ancora? E poi, se «la guerra civile è stata combattuta per stabilire se Stati Uniti fosse singolare o plurale» (forse di Mark Twain, forse no), a che punto siamo? Oggi, quelli che vedono CNN che farebbero a quelli che stanno tutta la vita sulla FOX, e viceversa? E soprattutto: se le dimensioni dell'America sono direttamente proporzionali a quanti credono nell'*American Dream*, che succede quando - come adesso - sette americani su dieci non ci credono più? «Siamo un paese inventato e pertanto dobbiamo costantemente reinventarci.» (G. FRIEDMAN, *Limes*, 11/22). E se gli inventori sono scappati?

FLYNN IN GIÙ, MOORE IN SU. Intanto, il famoso *Flynn Effect* che ha misurato per decenni le sorti magnifiche e progressive dell'intelligenza *sapiens sapiens*, specie occidentale (aumento di 3 punti di Q.I. ogni decennio dagli anni Sessanta!), dagli anni Novanta in poi, proprio in Occidente va all'incontrario. Si registra inesorabile un calo medio di Q.I. fino al 7% a decennio. Mentre in Cina cresce ancora.

In particolare negli USA, l'ultimo rilievo, su un campione di 390.000 persone ha confermato un calo generalizzato nelle abilità di «ragionamento logico-matematico, matrice visiva e risoluzione di problemi», questo a tutti i livelli d'istruzione.

Però, codesto effetto Flynn rovesciato (*Anti-Flynn effect*) non preoccupa nessuno, anzi. Nessun partito al mondo si presenta alle elezioni per combattere la scimunitaggine dilagante.

Nello stesso tempo, corre in su come mai la freccia della *legge di Moore* (Gordon Moore fu il co-fondatore di Intel), la quale afferma che - a parità di costi - ogni due anni il numero di microchip contenuti nello stesso spazio raddoppia. Ora la *legge di Huang* (Jensen Huang è il CEO di Nvidia) prevedeva già anni fa che il *computing power* di un'AI sarebbe raddoppiato ogni 18 mesi (Ch. Mims, *The Wall Street Journal*, 19/09/2020). Oggi questa è archeologia: il CEO di Google, Sundar Pichai, vuole che la potenza di calcolo dell'AI raddoppi ogni sei mesi: perché così esige il mercato! I rapporti di Pichai e di Haun con Trump sono strategici: entrambi gli sopravviveranno, avendone intanto ricavato vantaggi abnormi (M. Arvati, *Come i miliardari si stanno comprando la democrazia americana*, su "La valigia blu", 26/03/2026).

QUOZIENTE INTELLETTIVO. «E invece, nessuno voleva il suo dannatissimo IQ Cap! Non era semplicemente il fatto che nessuno *credeva* che i potesse veramente calcolare l'IQ dalle onde cerebrali, era che nessuno *voleva* crederci. Nessuno *voleva* credere che il potere di un cervello umano fosse... *predisposto così*. Nessuno voleva scoprire in un attimo che... *è la genetica a condurre il gioco*. Nessuno voleva scoprire di essere... *geneticamente predisposto alla mediocrità*... E che il massimo a cui poteva aspirare per attraversare questa Valle di Mortali Errori era vivere la vita mediocre di una lampadina da 25 watt non stressata.» (T. WOLFE, *La bestia umana*, 1998).

NELLA TESTA DEL PRESIDENTE. È vero che per ben quattro volte, Doland Trump si è sottoposto a un test per far valutare quant'è intelligente? Non esageriamo. Trump non si è mai sottoposto, almeno pubblicamente, a un test per misurare il suo Q.I. Solo a un MoCA (*Montreal Cognitive Assessment*), test che si sbriga in dieci minuti e che si somministra agli anziani per valutare se sono a rischio di demenza, Parkinson, Alzheimer, ecc.

Il test consiste in: 1) identificare figure di tre animali (nella versione standard, cammello, leone e rinoceronte); 2) disegnare un orologio analogico con le lancette poste all'ora giusta; 3) contare a ritroso da 100 in giù sottraendo 7; 4) ricordare queste cinque parole nella giusta sequenza: «person, woman, man, camera, TV».

Nel 2020, in un'intervista a Fox News, Trump si mostrò molto orgoglioso del risultato: 30/30! Soprattutto per aver ricordato le cinque parole (se le hai

dimenticate, guarda sopra): «Compito molto difficile!... E ho sbalordito l'équipe medica!... È incredibile, come ha fatto? In pochissimi sono capaci!... Provate voi! Provino i democratici! Mentre io ho stravinto (*I aced it*)!»

Su Donald Trump, molto deludente il libro della nipote Mary L. Trump, *Sempre troppo e mai abbastanza. Come la mia famiglia ha creato l'uomo più pericoloso del mondo*, 2020).

PIAGNISTEO (SCUOLA DI). «Abbiamo un'autostima grezza e priva di mediazione, il che significa che nessuno può dirti che sei stupido, o in errore, o anche disinformato, perché farlo danneggerebbe il tuo fragile senso di sé. Il risultato è una nazione di narcisisti fragili che pensano che qualsiasi opinione abbiano sia valida quanto i fatti che chiunque altro possa portare.» (R. HUGHES, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, 1993)

DIFFERENZE. «Gli americani non distinguono più la frase "hai torto" dalla frase "sei stupido".» (T. NICHOLS, *La conoscenza e i suoi nemici*. 2017)

LO STRANO CASO DEL SUCCO DI LIMONE SULLA FACCIA. Nel 1995, un certo Wheeler McArthur rapinò due banche. Lo fece a viso scoperto, in pieno giorno e sotto l'occhio di cento telecamere. Cosa aspettava che gli succedesse? Lo arrestarono subito: «Strano – dichiarò – ero convinto che il succo di limone spalmato sulla faccia mi avesse reso invisibile».

I due psicologi americani David Dunning e Justin Kruger studiarono il caso e scoprirono che i fanatici di succhi di limone (più o meno metaforici) sulla faccia sono legione. Ne ricavarono conclusioni generali che li resero famosi. Nel 1999, il mondo venne a conoscenza dell'effetto Dunningh Kruger! Che, come la luna, ha due facce: l'illusione dell'incompetente e l'umiltà dell'esperto:

1. *L'illusione dell'incompetente*: Tutti ci sopravvalutiamo, però l'incompetente esagera. Dicendolo da psicologi: l'incompetente è vittima di un *bias cognitivo* che gli provoca il *doppio peso* (*Dual Burden*) di commettere errori per ignoranza e sopravvalutazione (*Inflated Self-Assessments*) e di non avere gli strumenti metacognitivi per giudicare cosa ha combinato. Scemo a vita.

2, *L'umiltà dell'esperto*: Al lato opposto c'è un tipo coscienzioso che pensa che quello che conosce non sia mai abbastanza. È un Socrate nevrotizzato, paralizzato dal suo sapere di non sapere. Condannato alla sindrome dell'impostore a vita.

Dal momento che il sistema, specie scolastico, protegge gli incompetenti molto più di quanto aiuti gli amletici esperti, «la società dei consumi produce individui permanentemente infantilizzati: eterni adolescenti dipendenti dalle merci per soddisfare i propri bisogni ed incapaci di esercitare una vera autonomia critica» (R. HUGES, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, 1993).

TUTTI CONTRO. Casi particolarmente nefasti dell'effetto Dunning-Kruger, sono le sempre nuove teorie del complotto, tanto naïf quanto inconfutabili e pericolose. Tipo il *Pizzagate* contro Hillary Clinton nel 2016: «nulla può mai mettere in crisi la convinzione su cui si basa la teoria» di questi tipi (T. NICHOLS, *La conoscenza e i suoi nemici*. 2017). Jacques Lacan ha sempre detto che, poiché «ciò che caratterizza il paranoico è che è sicuro», l'unica psicosi incurabile è appunto la paranoia (J. LACAN, *Il Seminario, Libro III: Le Psicosi*, 1981). Vedi anche di R. HOFSTADTER *Lo stile paranoico nella politica americana* (1964). Sulla storia globale della paranoia, leggi soprattutto di LUIGI ZOJA, *Paranoia. La follia che fa la storia* (2011).

COSA VEDI? «Vedo una propensione per l'obesità. Povertà. Un forte desiderio di favole. Persone che mettono quei pochi dollari che hanno in un cestino di vimini che viene fatto girare. Penso sia sicuro dire che nessuno qui dentro arriverà mai a scindere l'atomo, Marty.» (*La stanza chiusa*, episodio 3 della serie *True Detective*. Scritto da N. PIZZOLATTO. Così il detective Rustin Cohle al collega Marty assistendo alla funzione religiosa di una comunità evangelica in Louisiana)

RICCO POTERE AMERICANO. Qui definiamo il potere come ciò che si manifesta soprattutto nella capacità di far pagare ad altri le conseguenze dei propri errori. Versione dell'ex presidente Obama: «Spendiamo per la nostra difesa più delle successive otto nazioni messe insieme (*We spend more on our military than the next eight nations combined.*). Di cosa dovremmo preoccuparci?»

Machiavelli e Nietzsche condividevano la certezza che, però, col tempo il potere, proprio perché viziato dalla sua invulnerabilità, si degrada: «E si potrebbe dimostrare con un lungo discorso quanto migliori frutti recasse la povertà che la ricchezza» (N. MACHIAVELLI, *Discorso sulla prima deca di Tito Livio*, 1513-1519). Più icasticamente: «La potenza instupidisce» (F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli dèi*, 1889)

ARMI, FARINA O CARTA IGIENICA? Facendo il verso a Tolstoj, potremmo dire che tutte le nazioni sono intelligenti allo stesso modo ma ogni nazione è stupida a modo suo? Su questo, un indizio potrebbe essere il comportamento dei popoli durante la pandemia (2020-2023): il Covid infatti fece comprare moltissima carta igienica agli inglesi, molta farina agli italiani e molte armi agli americani, che ne avevano già più di una a testa compresi i neonati e i moribondi!

Tutti gli studi dicono che mezza America è sempre più convinta che l'altra metà sia stupidissima. Per cui non solo non ci sono matrimoni che incrocino le opinioni, ma neppure la capacità di vivere negli stessi quartieri, nelle stesse città, negli stessi

Stati! E per di più, «questi sparano» (D. FABBRI, direttore di *Domino*, su YouTube).

Gli Stati Uniti hanno avuto 45 presidenti, almeno 20 hanno subito attentati, 4 sono stati uccisi. Tra il 2008 e il 2011, il numero di armi ha superato il numero di abitanti. Ora siamo a mezzo miliardo di armi da fuoco. Ci sono quattro omicidi ogni 100.000 abitanti (in Italia 0,5).

NARICISI Ancora utile per comprendere il secondo Novecento non solo americano è *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale nell'età delle aspettative decrescenti* di CHRISTOPHER LASCH (1979).

Molto diverso dal narcisista di Freud e di Lacan (ma ormai il DSM-5 è arrivato a individuare in un profluvio di sottotipi), questo di Lasch è un *Narcisista Terapeutico*: un tipo fragile e sempre sulla difensiva, prodotto – nota bene - dai mutamenti economici, sociali e familiari del capitalismo avanzato. Quindi non ce ne sarebbero in Cina. Avendo perso il senso del passato e del tempo, lo sventurato vive in una specie di *stadio estetico* (S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, 1843), ma, non essendo Berlusconi, senza godere neppure un momento.

P.S.: Sull'italianità di Silvio Berlusconi che in tutti noi spira, vale la pena di riportare la prima osservazione di MICHAEL MOORE su di noi, nel suo documentario *Where to Invade Next* (2015): «Come mai sembra sempre che gli italiani abbaino appena fatto una bella scopata?» Eppure, signora mia, sempre che ci lamentiamo.

SCUOLA MORTA «Nel momento in cui si decide che il compito fondamentale dell'istruzione non è insegnare a pensare in modo chiaro e rigoroso, ma far sentire ciascuno bene con se stesso, si è firmata la condanna a morte della qualità scolastica.» (R. HUGES, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, 1993)

IN NOME DELLE LEGGI (VARIAZIONI SULL'ENTROPIA). 1) L'opinione di una persona su un qualsiasi argomento può cambiare in base alle informazioni che legge su Internet, ma solo passando da un'opinione razionale o neutrale a una posizione completamente errata o strampalata. Il percorso inverso non avviene mai (Legge di Pommer).

2) La moneta cattiva – anche metaforica - caccia sempre quella buona (Legge di Gresham)

2) La quantità di energia necessaria a smentire una sciocchezza è di un ordine di grandezza superiore a quella necessaria per produrla (Legge di Brandolini).

3) La percentuale degli idioti corrisponde a una costante sigma (σ) uguale in qualunque ambiente umano di qualunque era. Ciò non di meno, questa frazione sigma resta «molto più potente della Mafia o del Complesso industriale-militare o

dell'Internazionale Comunista» (legge di Carlo Maria Cipolla, in *Allegro ma non troppo*, 1988).

4) Nel 1994, l'antropologo Eugenie Scott inventò l'espressione *Gish Gallop* (o galoppo di Gish). indica la tattica retorica del creazionista Duane Gish, il quale nei dibattiti in tv sommergeva gli scienziati evoluzionisti con decine di obiezioni e affermazioni lanciate a caso. Lo scopo è dare al pubblico la sensazione che, dal momento che il malcapitato non ha potuto confutare tutte le sciocchezze dell'avversario, sia lui quello in torto. La strategia l'aveva già descritta in realtà A. SCHOPENAUER nell'*Arte di avere ragione* (1831).

Al tempo dell'*infotainment*; (è una crasi tra *information* ed *entertainment*: agli americani piacciono questi giochi di parole), difficile trovare altro in tv che galoppi di Gish. Sull'impossibilità di dire in questo contesto qualcosa anche di cruciale e di semplice, vedi almeno *Don't look up* (A. MCKAY, 2021).

DELL'IMPOSSIBILITÀ DI SOTTOVALUTARE. «Nessuno ha mai perso soldi sottovalutando l'intelligenza del pubblico americano». Il celebre aforisma è H. L. Mencken, (1880–1956): in America lo conoscono ancora.

Mencken era un giornalista tra i più famosi del primo Novecento. Non aveva nessuna fiducia nel popolo americano e nella democrazia: «Man mano che la democrazia si perfeziona, l'ufficio del Presidente rappresenta sempre più da vicino la mente interiore del popolo. In un giorno glorioso, le persone finalmente realizzeranno il loro desiderio del cuore e la Casa Bianca sarà occupata da un perfetto idiota». Lo chiamavano il Saggio di Baltimora e scriveva sul *Batimore Sun*.

SMILE! «Sorridetevi per mostrare la vostra trasparenza, il vostro candore. Sorridetevi se non avete niente da dire, soprattutto non nascondete il fatto che non avete niente da dire. O che gli altri vi sono indifferenti. Lasciate trasparire spontaneamente questo vuoto, questa indifferenza profonda nel vostro sorriso. Fate dono agli altri di questo vuoto e di questa indifferenza. Illuminate il vostro volto del grado zero della gioia e del piacere. Sorridete, sorridete... In mancanza di identità, gli americani hanno una dentatura splendida.» (J. BAUDRILLARD, *America*, 1986).

LOLITA È L'AMERICA? «Da un punto di vista mentale, scoprii che era una bambina disgustosamente convenzionale. L'hot jazz edulcorato, le quadriglie folcloristiche, gli stucchevoli gelati col cioccolato fuso, i musical, i rotocalchi di cinema e così via. Erano quelle le ovvie voci nella lista delle cose che prediligeva. Sa Dio di quante monetine nutrii gli sfarzosi jukebox che ci seguivano a ogni pasto. Sento ancora le voci nasali degli esseri invisibili che le cantavano la serenata, gente dai nomi come Sammy e Jo e Eddie e Tony e Peggy e Guy e Patty

e Rex. (...) Le parole "novità" e "souvenir" l'ipnotizzavano con la loro cadenza anapestica. Se l'insegna di un caffè proclamava Bibite Ghiacciate, automaticamente Lo si eccitava, anche se le bibite erano ghiacciate dappertutto. Erano dedicate a lei tutte quelle réclame: la consumatrice ideale, soggetto e oggetto di ogni odioso manifesto.» (V. NABOKOV, *Lolita*, 1953).

TRUMP IN CINA. Quanti della delegazione di Donald Trump in Cina conoscevano il cinese? E quanti dei cinesi conoscevano l'inglese? Nella diplomazia planetaria, a che serve l'inglese? «È la lingua con cui si mente» agli americani (Luca Caracciolo, direttore di *Limes*, su YouTube). E gli americani ci credono?

MONEY MONEY MONEY. Quando era da tempo in America, un giorno, Igor Stravinskij, il compositore più famoso del mondo, conobbe il fenomeno musicale del momento: George Gershwin. Gershwin gli chiese se era disposto a dargli qualche lezione. «Scusi – chiese come un vero americano il russo Stravinskij –, lei quanto guadagna?». Gershwin disse la cifra. «Allora sono io che devo chiedere lezione a lei», chiosò Stravinskij.

Sul chiedersi subito quanto si guadagni: «Nelle classi medie americane, poi, il parlar chiaro in tutto quello che non riguarda le questioni di soldi è considerato addirittura sconvenientissimo. Due persone, appena presentate, si domanderanno per prima cosa, come se niente fosse, che mestiere fanno e quanti soldi guadagnano, cioè le frasi che tanti europei morirebbero invece di rivolgere a un primo venuto.» (A. ARBASINO, *America amore*, 2011). Un esempio lo trovi in *The Wolf of New York*: «Tu mi mostri una busta paga di 72.000 dollari e io mi licenzio all'istante e vengo a lavorare per te.» (M. SCORSESE, 2013).

Il che è coerente con la convinzione (calvinista?) che «A fool and his money are soon parted» (Uno stupido e il suo denaro si separano presto). Sarebbe quindi il denaro il vero misuratore dell'intelligenza di una persona.

Gli Stati Uniti hanno un debito pubblico di quarantamila miliardi di dollari: 113.000 dollari per ogni americano: record! Però quello non si conta, e si troverà il modo di non farlo pagare agli americani.

PADR E FIGLI. PADRE: Ti dispiacerebbe dirmi a cosa sono serviti quei quattro anni di college? Qual è stato lo scopo di tanto duro lavoro? - FIGLIO: Hai avuto me. (*Il laureato*, M. NICHOLS, 1967)

Disse il padre povero al figlio quando gli comunicò che era stato ammesso a Yale: «Avrai finto di essere nero o di sinistra» (J. D. VANCE, *Elegia americana*, 2016). Vance è l'attuale vicepresidente degli Stati Uniti.

SAFETYISM. È «un particolare metodo di insegnamento che, lungi dall'incoraggiare il dibattito critico su temi divisivi e scottanti, tende direttamente ad evitarli»; per esempio, «nei manuali di storia texani, i neri schiavi sono chiamati emigrati, non c'è il KKK e le leggi Jim Crow, mai nominata la schiavitù», ecc. In California faranno elusioni al contrario (*Limes* 11/22 219). Nel film *Tár* (T. FIELD, 2022), la protagonista, direttrice d'orchestra, fa una lezione alla Juilliard School e si scontra con uno studente che si rifiuta di studiare Bach perché «white man CIS composer» (uomo bianco eterosessuale) e cose del genere. L'insegnante (Cathie Blanchett) dice l'ovvio: una cosa è l'opera un'altra la vita. *Tár* non pratica il safetyism. Lo studente abbandona l'aula dicendo alla prof «You fucking bitch», «And you are a robot» risponde *Tár*.

IL NEMICO. Per Paul Thiel, (il fondatore della potentissima Palantir), il nemico è l'università. Thiel ha creato una fondazione, la Thiel Foundation, il cui scopo è far abbandonare le università ai giovani di talento. Come? Regalando a ognuno un finanziamento di 350.000 dollari in cambio di una buona *startup* e della disiscrizione dall'università. Ovviamente, vengono poi pubblicizzati i pochissimi che hanno successo.

Ho letto due libri di PAUL THIEL: *Il momento straussiano* (2025) e *Da zero a uno* (2023). Da Leo Strauss, l'autore ricava l'idea che, «invece delle Nazioni Unite, piene di interminabili e inconcludenti dibattiti parlamentari che assomigliano a favole shakesperiane raccontate da idioti, dovremmo considerare Echelon, il coordinamento segreto dei servizi di intelligence del mondo, come la strada decisiva per una pax americana veramente globale». In realtà, Echelon è il sistema che unisce i dati e le analisi dei servizi segreti non del «mondo» ma dei *Five Eyes*: Australia, Canada, Nuova Zelanda, Regno Unito e Stati Uniti. Questo *mondo*, scrive Thiel, deve determinare «la giusta miscela di violenza e pace» per – ripete – «una pax americana veramente globale». Sul pensiero di Peter Thiel si può leggere la biografia scritta da Luca Ciarrocca *L'anima nera della Silicon Valley* (2026): istruttiva.

Sempre di Thiel, *Da zero a uno* è il saggio che ha avuto più successo. Il talento di diventare ricchi per Thiel è la capacità di creare monopoli che aboliscano ogni possibile concorrenza. Esempi: Google, Apple, Windows, PayPal (cofondata da Thiel), l'XSpace di Musk... Ora c'è Palantir. Tra pratica del monopolio e culto del segreto, per Thiel vi è un legame inscindibile. Il segreto è essenziale: Palantir non è solo un'azienda che produce profitti stratosferici; è soprattutto un'arma essenziale impegnata in prima linea nell'attuale «guerra mondiale a pezzi» (Papa Francesco). Non si vendono gli algoritmi di Palantir alla Cina o alla Russia!

NEL MEZZO DEL CAMMIN. Il concetto della “mezza vita dei fatti” (*The Half-Life of Facts*) e delle conoscenze (*Half-life of knowledge*) è stato teorizzato

dal bibliometrista Samuel Arbesman. Misura la velocità con cui i "fatti" o le nozioni ritenute vere in una disciplina scientifica o tecnologica vengono smentite, affinate o rese irrilevanti da nuove scoperte. Dunque, c'è un'entropia dei *fatti* che li rende sempre più stupidi. La velocità con cui ciò accade sta sempre più accelerando (vedi la legge di Moore). La conseguenza è «Move fast and break things» (*Muoviti veloce e rompi le cose*), che è lo storico motto del fondatore di Facebook Mark Zuckerberg: e cioè di non fare più le cose bene come si potrebbe, dal momento che diventeranno presto obsolete. Le si mette a posto che sono già sul mercato e finché durano.

AMLETO SI È FERMATO A OTTAWA. «Credo che non vi sia nel mondo civile un paese in cui si si occupa di filosofia meno che negli Stati Uniti»; «Lo spirito americano si allontana dalle idee generali e non si dirige verso le scoperte teoriche»; «In America la parte puramente pratica delle scienze è mirabilmente coltivata e ci si occupa con cura della parte teorica immediatamente necessaria all'applicazione» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, 1834 e 1840).

«Paese in cui non esiste contraddizione, perché qui non si pensa mai fino in fondo, ma soltanto contrasti giustapposti, talora violenti.» (R. BESPALOFF, *Eternità nell'istante*, 2022)

ANCHE PRIMA DI INSTAGRAM. «La possibilità di presentarsi in pubblico senza *make-up* non è nemmeno presa in considerazione dalle *girls*.» (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, il diario californiano del 1942).

«Il miraggio del corpo è ovunque straordinario. È il solo oggetto sul quale concentrarsi, non già come fonte di piacere, ma come oggetto di smodate attenzioni, nella continua ossessione della decadenza e della cattiva prestazione, segno e anticipazione della morte, alla quale nessuno sa più dare altro senso se non quello della sua perpetua prevenzione. Il corpo è vezzeggiato nella certezza perversa della sua inutilità, nella certezza totale della sua non risurrezione.» (J. BAUDRILLARD, *America*, 1986).

IN GOD WE POST-TRUST. Già nel 2016 la parola dell'anno per l'Oxford Dictionary fu *post-truth*.

«I fatti non sono mai la verità. La verità è quello che riesci a far credere alla gente, o quello che riesci a nascondere sotto il tappeto prima che la luce si accenda.» (J. ELLROY, *American Tabloid*, 1995).

«Disponiamo di fatti alternativi», disse Kellyanne Conway, consigliera di Trump (primo mandato), dopo che apparvero le foto che mostravano che – smentendo quanto Trump sosteneva – al suo discorso inaugurale erano presenti molte meno persone che a quello di Obama.

Hannah Arendt, ottimista, ricordava che il primo ministro francese Georges Clemenceau, a chi gli chiedeva cosa avrebbero scritto gli storici sulla Grande Guerra, rispondeva: «Non so cosa diranno gli storici, ma una cosa è certa: non diranno che il Belgio ha invaso la Germania» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, 1951). Quindi, basta ignorare chi sia stato Clemenceau...

L'AMERICA È TAUTOLOGICA. «Alle cose, ai volti, ai cieli e ai deserti non si chiede che di essere quello che sono, *just as it is*. (...) Quando un fatto è accaduto, è accaduto, punto e basta. [Il presidente Roland Reagan] non conosce che l'evidenza della ricchezza, la tautologia della potenza, che egli dilata alle dimensioni della nazione, se non addirittura del mondo intero.» (J. BAUDRILLARD, *America*, 1986).

«*It's what it is.*» è la frase con cui nel film *The Irishman* (M. SCORSESE, 2019) due mafiosi cercano vanamente di spiegare al loro amico, il leader sindacale Jimmy Hoffa, che, se non cambia atteggiamento, la mafia lo ammazzerà. Jimmy Hoffa muore per non aver capito una tautologia.

L'EUROPA DA QUI. «Non inducete l'americano a parlare dell'Europa; egli mostrerà ordinariamente una grande presunzione e uno sciocchissimo orgoglio. Si contenterà di quelle idee generali e indefinite che in tutti i paesi sono di grande soccorso agli ignoranti.» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, 1835 e 1840).

ORMAI. Che la democrazia sia un rudere, è un pensiero sempre più dichiarato nella destra non solo americana. Ha avuto successo il saggio del 2025 *The King and the Swarm* (Il re e lo sciame) dell'inglese MARY HARRINGTON, l'inventrice del *Reactionary Feminism*. (Limes lo ha tradotto e pubblicato nel numero 2/26 col titolo *La rivoluzione digitale e il ritorno del re.*) È un testo illuminante.

Diagnosi della Herrington: l'era digitale ha ridotto in pappa il cervello dei più; il cambio epocale è stato il passaggio dal libro allo schermo del cellulare, che non si legge ma si scrolla col pollice. Se stai scrollando questo dizionario col pollice, ti prego smettila. Intanto è indiscutibilmente vero che l'effetto Flynn (vedi sopra) non c'è più. In questo mondo irrimediabile, conclude la Harrington, l'unica salvezza dalla dittatura dell'AI è *il ritorno del re*: un dittatore almeno umano. Il dilemma del resto è ineludibile: se «le tecnologie che strutturano la vita contemporanea sono comprese solo da piccole comunità di esperti», la democrazia non solo non ha senso ma è dannosa.

Scriveva già Marc Fumaroli: «In un retroterra sul quale il suffragio universale ha informazioni altrettanto scarse quanto al tempo dell'assolutismo», cosa aspettarsi (M. FUMAROLI, *Parigi-New York*, 2011)?

THIS IS THE END, THE ONLY END, MY FRIEND. 11 SETTEMBRE 2001. «Il 40 Wall Street era l'edificio più alto a Manhattan prima che fosse costruito il World Trade Centre. Poi è stato conosciuto come il secondo, ma ora è di nuovo il più alto! Ho appena parlato con i miei collaboratori e hanno detto che la vista è incredibile!» (mattina dell'11 settembre 2001, Donald Trump alla tv locale WWOR-TV).

«Gentlemen, Chicolini may talk like an idiot, and look like an idiot, but don't let that fool you: he really is an idiot.» (*La guerra lampo dei Fratelli Marx*, 1933. Traduzione: «Signori della corte, può essere che Chicolini parli come un idiota e abbia una faccia da idiota, ma non lasciatevi ingannare: è veramente un idiota.»).

TOO LATE. «Noi siamo irrimediabilmente in ritardo sulla stupidità e sul carattere mutazionale, sulla dismisura ingenua e sull'eccentricità sociale, razziale, morale, morfologica, architettonica di questa società.» (J. BAUDRILLARD, *America*, 1986).

GIOCHIAMO A TOTOLOQUE?



LEANDRO COSSU

1. Nel novantasettesimo capitolo della sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espana*, Bernal Díaz del Castillo, *conquistador* spagnolo e principale fonte dal lato europeo della conquista del Messico e del relativo crollo del regno degli Aztechi, narra dei modi con cui Hernán Cortés intrattenne l'imperatore Montezuma II durante la sua prigionia. In queste pagine ci viene offerta l'unica attestazione di un gioco mesoamericano chiamato *totoloque*. Conosciamo il funzionamento solo a grandi linee. Ogni giocatore aveva a disposizione delle piccole sfere d'oro che doveva lanciare verso un bersaglio dello stesso metallo. Al più si potevano fare cinque tiri a testa, e il vincitore avrebbe vinto premi ugualmente d'oro. Ignoriamo quindi se fosse simile al nostro gioco delle bocce per cui contava la vicinanza massima a un obiettivo assoluto, o se erano presenti altri bersagli, né conosciamo il calcolo che ripartiva i punti e decretava i vincitori. Díaz del Castillo racconta però un unico dettaglio, apparentemente imbarazzante, che riguarda il conto del punteggio, rispettivamente affidato da Montezuma a un proprio nipote e da Cortés a Pedro de Alvarado, altro *conquistador*. Quest'ultimo,

infatti, durante una partita si mise a barare a favore di Cortés segnando un punto in più, anche se il testo allude a una sua libera iniziativa e non a un inganno ordito da quest'ultimo. L'Imperatore aveva notato che stavano parando, ma si limitò a redarguire con un sorriso lo spagnolo solo alla fine del gioco, provocando ben più grasse risate dal lato europeo. Questo avvenne per un duplice motivo: da un lato, infatti, scatenò il divertimento per l'analogia tra la logorrea del bel *conquistador* dai capelli rossi (d'altronde erano stati gli stessi Aztechi a soprannominare de Alvarado *Tonatiu* come la loro divinità solare), e l'eccesso di punti segnati. Ma c'era un altro tragico contrasto a scatenare la loro ilarità, giacché i premi vinti da Cortés venivano poi donati al nipote di Montezuma, che stava tenendo i punti allo zio, mentre quando vinceva Montezuma regalava il premio ai soldati spagnoli. L'imperatore in catene aveva quindi segnalato il mancato rispetto delle regole di un gioco che, se avesse vinto, gli avrebbe fatto perdere comunque oro.

2. Questo piccolo episodio è stato commentato dalla storica Inga Clendinnen nel libro *Aztecs: An Interpretation*; lettura che è stata ripresa poi da David Graeber nel suo monumentale *Debito. I primi 5000 anni*. Siccome quest'ultimo commette qualche imprecisione nel riportare l'aneddoto, seppur assumendo correttamente la tesi fondamentale, ci riferiremo ora al saggio della storica australiana.

Innanzitutto, nonostante possa sembrare un gioco di abilità il cui esito dipenderebbe dalle capacità di lancio dei giocatori, dal punto di vista azteco si tratta di un *gioco d'azzardo*. Gli spagnoli stessi erano rimasti impressionati dal furore dei mesoamericani per il *gambling*. Non dobbiamo confondere il gioco d'azzardo stesso con il gioco d'azzardo praticato sull'esito di una partita di un altro gioco. Se io, per esempio, alla roulette punto dieci euro sul rosso, c'è solo un gioco, è un gioco d'azzardo, e io sono l'unico giocatore. Se io decido di puntare dieci euro sull'esito di una partita di calcio, i giochi sono due (il calcio e la mia scommessa) e gli ordini dei giocatori sono ugualmente divisi tra i calciatori (la cui abilità tecnica condiziona realmente l'esito della partita molto più delle condizioni casuali esterne), e io che scommetto su un evento indipendente dalle mie capacità e dal mio volere. Che venga messo in palio un premio non fa ovviamente di un gioco necessariamente un gioco d'azzardo, non più di quanto lo potrebbe diventare una partita di calcio qualora i giocatori gareggiassero in vista di una vincita finale. Quindi specifichiamo che il totolope non era un gioco d'azzardo perché in parallelo era presente un secondo livello di scommesse sull'esito della partita, né tantomeno per il bottino d'oro finale previsto per il vincitore.

La questione fondamentale, nota la Clendinnen, è che dobbiamo intendere il gioco come metafora della concezione di un popolo della vita e del destino, come caso specifico e controllato di un più generale ordine delle cose e di atteggiamenti pratici nei confronti del mondo e delle relazioni sociali. Gli aztechi pensavano che lo sforzo umano nei confronti di un obiettivo, per quanto grandi potevano essere

abilità, esperienza, intelligenza e volontà, era sempre subordinato a una irruzione possibile della fortuna, in grado di confermare o ribaltare il risultato di una determinata impresa, con esiti binari (vittoria o sconfitta totale) proprio come se si trattasse di un combattimento corpo a corpo per la vita e per la morte. Ciò significa che non solo l'atteggiamento dei giocatori, ma anche i giochi stessi avevano delle regole che favorivano, attraverso condizioni eccezionali ma che pure potevano verificarsi, esiti impreveduti e indipendenti dall'andamento della partita che in un attimo proclamavano vincitore e perdente. Per esempio, il famoso gioco della palla con il canestro verticale non aveva come scopo ultimo quello di fare passare la palla nello stretto pertugio di pietra, giacché si accumulava punteggio facendo rimanere la palla in gioco lanciandosela senza toccarla con mani e piedi. Qualora la palla fosse passata in quel buco, e la cosa era molto difficile per evidenti limiti pratici, allora veniva dichiarato immediatamente il vincitore della partita. E così anche un altro gioco da tavolo, il patolli, di cui disponiamo di molte più informazioni, prevedeva una situazione simile: vittoria totale se uno dei fagioli, usati come dadi, riusciva a rimanere in piedi sul lato più spesso dopo essere stato lanciato. La Clenninden suggerisce infine che, probabilmente, non è da escludersi che l'indolenza di Montezuma II altro non fosse se non attenzione per una regola analoga nel *totoloque* riguardante la caduta particolare delle piccole sfere d'oro.

Ciò non riguardava solamente l'esito in sé della partita. La storica australiana chiude la propria riflessione specificando che la centralità dell'intervento della fortuna non era un invito al lassismo o all'accidia verso degli esiti pur sempre indipendenti dal proprio volere. Il gioco in quanto tale diventava terreno controllato, *speculum mundi* in cui in una sottile rete di rimandi e presagi prefigurava il futuro *financo* dell'intera società azteca. Ed è qui che Graeber radicalizza ed esplicita quello che la Clenninden non ha detto. Che, forse, immerso in quell'intimo sospetto di una apocalisse imminente che da sempre caratterizzava la visione del mondo azteca, in tutte quelle circostanze drammatiche e violente che avevano caratterizzato l'invasione degli spagnoli, in fin dei conti Montezuma non stava semplicemente giocando contro Cortés, ma stava chiedendo agli dèi cosa ne sarebbe stato del suo popolo, a costo di mettere sul tavolo sé stesso in palio in caso della propria sconfitta totale. Interrogativo, questo, che tutto sommato poteva fare a meno persino del rispetto delle regole ordinarie del gioco.

3. Sembra quasi banale e scontato dire che il gioco scorretto di Cortés era l'esatto simbolo *di ciò che stava accadendo*. Non dobbiamo dimenticarci che in quel momento i giochi in corso erano due: la guerra e il *totoloque*. L'affinità naturale tra dimensione ludica e bellica è evidente, per cui non c'è bisogno di scomodare Huizinga o Caillois in questa sede. Ma sarebbe riduttivo limitarsi a pensare che si tratti dell'immagine di una più generale *assenza di regole* di uno

scontro regolato solo dalla legge del più forte. Entrambe le partite tra il conquistatore spagnolo e l'imperatore azteco si svolgevano al di là delle linee d'amicizia che, come ricorda Schmitt, segnavano il confine entro il quale la guerra era disciplinata da regole, morali e giuridiche, proprie invece dei combattimenti europei. Ma i comportamenti al di là delle linee non avevano regole proprio perché in relazione alla norma vigente al di qua, e l'assenza di regole si riferiva al reciproco rapporto tra gli stati europei stessi come attori dell'appropriazione delle terre del Nuovo Mondo. D'altronde, l'assenza totale di regole avrebbe reso *ipso facto* impossibile il gioco, a cui non sarebbe corrisposta nessuna prigionia di Montezuma, necessaria affinché la struttura verticistica della struttura azteca favorisse la spoliazione della loro stessa civiltà: cosa che, con il semplice esercizio della forza bruta, sarebbe stato impossibile (si leggano a tal proposito le pagine a metà de *L'alba di tutto*, sempre di Graeber e Wengrow). Se si è trattato di una esibizione di forza da parte degli spagnoli, lo è stato in virtù della separazione netta che hanno tracciato tra il gioco della guerra e il gioco da tavolo. L'assenza di simbolicità rispetto all'andamento della prigionia era per gli spagnoli già simbolo della incipiente vittoria. Barare, e quindi alla resa dei conti "far vincere" l'oro agli avversari, era un modo di ribadire la, di fatto, già avvenuta spoliazione di quell'oro. Tutto ciò diventa immagine sbiadita del successivo paradosso americano per cui, nella scissione e indipendenza tra i "giochi" dell'egemonia militare e del diritto internazionale, l'autentica esibizione di forza da parte della potenza egemone, più che l'eversione, è il rispetto di quella stessa legge: proprio perché i rapporti di forza stanno altrove e vengono conservati *pure* nell'osservazione del diritto.

4. Per la teologia cattolica (vedasi Guardini e Benedetto XVI) *la liturgia è un gioco* senza fini, che inizia, finisce, è normato e rimanda, anticipa la vita futura e ciò che sarà di noi per l'eternità. Per gli aztechi abbiamo capito che valeva l'esatto contrario, per cui *il gioco era una liturgia* che riproponeva in grande il funzionamento del mondo e in piccolo permetteva di interpretarlo e interrogarlo su questioni determinate. La grande mossa di Montezuma in quella partita fu riconoscere la stessa logica di Cortes, ma in secondo grado. Siccome il valore di verità del gioco è altrove, al di là di rispetto o infrazione, il baro è già in qualche modo ricompreso dalla regola. Separare da guerra e gioco la separatezza tra guerra e gioco apre lo spazio per l'irruzione della vittoria. In fondo, la domanda "Giochiamo a totolouque?" non è un invito, ma un interrogativo ultimo se il nostro modo di stare al mondo non sia diverso da quello di Montezuma; per cui, stretti tra monotonia, iniquità e catastrofe, non ci rimane altro che giocare per permettere l'irruzione della vittoria la cui posta in palio è *tutto*.

KENNAN, KISSINGER E L'AMERICA DI OGGI



GIULIO DI DONATO

Continuità e discontinuità si intrecciano nella storia della politica estera americana, e la nuova amministrazione Trump non fa eccezione. Per comprenderla occorre sottrarsi a due tentazioni speculari. La prima è pensare che tutto si ripeta uguale, come se la politica estera americana rispondesse sempre alla medesima logica e l'establishment statunitense fosse un blocco monolitico, privo di contraddizioni e articolazioni interne: categorie troppo rigide che piegano la complessità a schemi precostituiti, impedendo di cogliere novità e ambivalenze. La seconda, opposta, è enfatizzare ogni mutamento fino a perdere di vista le costanti di lungo periodo della storia statunitense.

Alcune continuità si spiegano con ragioni strutturali e tratti durevoli della vicenda politica e sociale americana. Basti pensare a una società profondamente

divisa e frammentata, percorsa da una violenza endemica periodicamente proiettata verso l'esterno anche attraverso l'individuazione di un nemico, esterno o interno, la cui rappresentazione svolge una funzione di coesione; al rapporto problematico con una storia nazionale relativamente recente, che si ancora a miti fondativi e narrazioni eccezionaliste, anche valorizzando il legame genealogico con l'Europa, di cui l'America tende a concepirsi come erede e insieme espressione più compiuta; al mito della frontiera, che ha accompagnato la proiezione di potenza statunitense e agisce ancora nell'immaginario; alla personalizzazione del potere accentuata dal presidenzialismo, cui si associa un bisogno di stabilità simbolica che ha favorito vere e proprie dinastie familiari, quasi attribuendo alla presidenza tratti della successione monarchica; agli imperativi della geoeconomia (dall'approvvigionamento energetico alle spinte extraterritoriali di tecno-scienza, finanzia-capitalismo e industria dell'immaginario); infine, al richiamo a Dio e alla missione civilizzatrice degli Stati Uniti, che conferisce una peculiare coloritura religiosa alla cosiddetta civiltà del dollaro.

Su questo fondo relativamente stabile si innestano, tuttavia, mutamenti anche profondi. Alla stagione dell'«interventismo globale» affermata soprattutto dopo la fine della Guerra fredda sembra oggi subentrare una nuova forma di «isolazionismo imperiale»: una postura solo apparentemente contraddittoria, che combina un relativo arretramento rispetto alla pretesa di erigersi a gendarme del mondo con una rivendicazione più esplicita delle proprie aree di preminenza strategica. Torna così in primo piano la logica aspra delle sfere di influenza, il cui raggio si estende però ben oltre la dimensione più ristretta del tradizionale «cortile di casa», fino a intrecciarsi, in Medio Oriente, con le esigenze di sicurezza ed egemonia di Israele.

A questo mutamento concorre anche un universo ideologico in parte nuovo, che trova espressione in alcuni settori dell'oligarchia tecnologica americana. È il caso, tra gli altri, di Peter Thiel e di quell'area culturale variamente riconducibile al cosiddetto «illuminismo oscuro»: una visione di tipo aristocratico, nel senso però di un aristocraticismo scettico e malpensante (contrapposto a quello perbenista e moraleggiante del mondo liberal), allergica ai vincoli e alle procedure della liberal-democrazia. A ciò si accompagna una fiducia prometeica nelle nuove frontiere dello sviluppo tecnologico e nell'idea che coloro che ne sono i principali artefici debbano essere lasciati liberi di agire, senza essere ostacolati da una ragnatela vischiosa di regole e interventi burocratico-statali. Anche per questo, la definizione di «tecnofeudali» che viene spesso attribuita ai nuovi magnati dell'industria tecnologica appare molto convincente.

In questa prospettiva, la sfida per il primato statunitense si intreccia con il rilancio dell'identità nazionale — da rianimare attraverso una diversa consapevolezza di sé, della propria decadenza e delle insidie, anche metapolitiche, che pervadono la vita individuale e collettiva — e assume talvolta tonalità apocalittiche e un lessico di matrice teologico-politica. Entro questa cornice,

l'impianto liberal-globalista e le istituzioni sovranazionali non sono più considerati strumenti dell'egemonia americana, ma fattori del suo declino. Dietro le parole d'ordine del mainstream neoprogressista, contestate perché presentate come espressione di un Bene astratto al quale sacrificare il benessere e i tratti distintivi della civiltà occidentale, si celerebbero, secondo questa diagnosi, forze che produrrebbero impoverimento, dissoluzione dei legami comunitari e fiacchezza dell'Occidente, finendo per avvantaggiarne i nemici. Ne deriverebbe una minaccia alla sicurezza economica ed esistenziale degli Stati Uniti: quasi una nuova incarnazione dell'Anticristo sotto sembianze «umane, troppo umane».

Né pura ripetizione né cesura assoluta, insomma: continuità e discontinuità convivono, e la nuova presidenza Trump offre un osservatorio particolarmente interessante. È riconoscibile, anzitutto, una versione aggiornata della *Dottrina Monroe*, più assertiva e spregiudicata e meno rivestita di giustificazioni ideologiche, secondo una sorta di pragmatismo da gangster. A questa impostazione corrisponde un copione che la realtà può tuttavia scompaginare (basti pensare ai diversi esiti degli interventi in Venezuela e in Iran nel 2026): colpire selettivamente, con operazioni a bersaglio definito, evitando il pantano di una guerra dispendiosa e logorante; alla rimozione integrale di un regime si preferisce una pressione serrata sulle componenti più accondiscendenti degli apparati di governo del Paese aggredito, preservando una relativa continuità nella trasmissione del potere in cambio di una sovranità limitata, o meglio saccheggiana.

Su un piano più generale, a questa postura si accompagna una ridefinizione in senso competitivo di una condizione di equilibrio tra le potenze, sempre a partire dalla priorità assegnata all'interesse nazionale statunitense, secondo la logica dell'*America First*. Sullo sfondo sembra riaffacciarsi, sia pure in un contesto completamente diverso, anche la logica del *containment*: non più rivolta verso l'Unione Sovietica, ma verso la Cina, con il tentativo di separare Pechino da Mosca e di impedire il consolidamento di un blocco eurasiatico che potrebbe ulteriormente erodere una supremazia americana già in declino.

La politica trumpiana sembra così collocarsi, pur tra mille oscillazioni e contraddizioni, dovute anche agli evidenti contrasti interni tra le diverse anime dell'amministrazione – da quella *neoon* di Marco Rubio a quella *MAGA* di J.D. Vance –, più sul terreno di quello che abbiamo definito un isolazionismo imperiale che su quello dell'interventismo globale: tendenze che hanno lungamente convissuto nella politica estera americana e che, naturalmente, non si presentano mai allo stato puro.

Il riaffiorare di temi e categorie che sembravano consegnati alla Guerra fredda – deterrenza, equilibrio di potenza tra Stati-impero, sfere di influenza – suggerisce di tornare a due figure che continuano a costituire riferimenti imprescindibili per pensare la politica estera americana: George F. Kennan e Henry Kissinger, uomini entrambi di pensiero e di azione, riconducibili alla grande tradizione del realismo

politico americano, ma profondamente diversi nel modo di tradurre nella realtà visioni non pienamente coincidenti.

Due recenti contributi offrono l'occasione per ripercorrerne il pensiero: il lavoro di Luisa Borghesi, *Realismo politico e Guerra fredda: da G. Kennan a H. Kissinger*, pubblicato sulla *Rivista di Politica* (n. 2/2025), e il saggio di Roberto Esposito, *Geopolitica e metafisica*, contenuto in *Kaos*, il volume scritto con Massimo Cacciari e pubblicato dal Mulino (2026). A questi lavori sono debitrice molte delle considerazioni che seguono.

KENNAN E IL REALISMO DEL LIMITE

George Frost Kennan è passato alla storia soprattutto come il padre della teoria del contenimento, ma ridurre il suo pensiero alla formula del *containment* rischia di oscurarne proprio gli aspetti più originali.

Diplomatico, analista e stratega, Kennan non riduceva la politica internazionale ai rapporti di forza: il suo realismo conservava una tensione etico-politica e un profondo senso del limite, vicino in questo a Reinhold Niebuhr e Hans Morgenthau. Pur da prospettive differenti, comune era la critica a quella tendenza messianica americana a considerare le proprie forme di vita come universali e quindi da esportare ovunque nel tentativo di rendere il mondo a propria immagine e somiglianza.

Il realismo di Kennan nasce anche da una singolare capacità di utilizzare la conoscenza dell'avversario come strumento di comprensione di sé. Durante il periodo trascorso in Unione Sovietica maturò un giudizio severo sull'esperienza del socialismo reale, ma nello stesso tempo guardò con crescente inquietudine alla trasformazione della società americana. Tornato negli Stati Uniti alla fine degli anni Trenta, rimase colpito dall'individualismo consumista e dall'atomizzazione sociale, che gli sembravano erodere quei legami comunitari che considerava parte essenziale dell'*ethos* democratico americano.

La comprensione che Kennan aveva della Russia, d'altra parte, non si limitava alla sua realtà politica. Ne conosceva profondamente la lingua, la storia e la cultura e seppe distinguere l'ostilità nei confronti del regime sovietico dalla capacità di penetrare la mentalità del popolo russo e le ragioni profonde che ne avevano plasmato l'identità e la percezione del mondo. Anche per questo la contrapposizione con l'Unione Sovietica non poteva trasformarsi in una rappresentazione manichea del Bene contro il Male. Comprendere l'avversario significava anche interrogarsi sulle proprie debolezze e, soprattutto, sottrarsi alla sua mostrificazione.

Questa impostazione emerge con chiarezza nel celebre *Long Telegram*, inviato da Mosca nel febbraio del 1946, e successivamente nell'articolo *The Sources of*

Soviet Conduct, pubblicato nel 1947 su *Foreign Affairs* sotto lo pseudonimo di "X".

Il punto di partenza di Kennan era una lettura della Russia che affondava le proprie radici nella lunga durata dei processi storici e culturali. La condotta sovietica non poteva essere spiegata soltanto alla luce della contrapposizione ideologica. Dietro di essa agiva un più antico sentimento di insicurezza, radicato nella storia russa, nella costante allerta di fronte al rischio di accerchiamento e nell'assenza di confini naturali sul versante occidentale. Tra il nazionalismo russo e il comunismo sovietico esisteva, sotto questo aspetto, una continuità profonda.

Come osserva Esposito, il *Long Telegram*, piuttosto che limitarsi a formulare indicazioni operative contro l'avversario, spiegava come «convivere con esso, pur senza cessare di avversarlo». L'URSS non era la Germania hitleriana: non cercava uno scontro militare immediato con l'Occidente, ma una competizione di lungo periodo. La risposta americana doveva quindi contenere la proiezione di potenza sovietica senza alimentare una dinamica che potesse condurre allo scontro diretto. È all'interno di questa impostazione che nasce il *containment*.

CONTENERE NON SIGNIFICA ACCERCHIARE

Il realismo prudente e misurato di Kennan non comportava, peraltro, il rifiuto della logica delle sfere d'influenza. Già prima della fine della guerra considerava sostanzialmente acquisita la preminenza sovietica nell'Europa orientale e riteneva che gli Stati Uniti dovessero consolidare la propria posizione nell'Europa occidentale, lungo una linea di separazione destinata a passare attraverso la Germania. La moderazione non nasceva dunque dalla negazione dei rapporti di forza, ma dal loro riconoscimento e dalla consapevolezza dei limiti entro i quali la politica di potenza poteva essere esercitata.

La successiva storia della Guerra fredda avrebbe in parte deformato il significato originario della teoria kennaniana. Il contenimento venne progressivamente interpretato in senso militare, espansivo e globale, fino a identificarsi con un sistema di alleanze e di contrapposizione strategica molto più esteso di quello immaginato dal suo autore: alla logica del limite finiva così per sostituirsi quella dell'illimitatezza.

Kennan tornò più volte su questo equivoco. Come avrebbe ricordato successivamente, la strategia da lui prospettata «non era un contenimento con mezzi militari di una minaccia militare, ma il contenimento politico di una minaccia politica».

Questo implicava un altro elemento importante: la forza americana non dipendeva soltanto dalla capacità di esercitare pressione sull'avversario, ma dalla solidità interna degli stessi Stati Uniti. Nel *Long Telegram* e negli scritti successivi, politica interna e politica estera sono strettamente collegate: una

società politicamente e spiritualmente vitale, coesa e consapevole di sé avrebbe avuto, nel lungo periodo, una capacità di attrazione e di resistenza superiore a quella garantita da una politica puramente aggressiva.

A ciò si accompagnava la necessità di educare l'opinione pubblica a una conoscenza lucida dell'avversario. Kennan riteneva essenziale evitare sia le reazioni emotive alimentate da una conoscenza superficiale della Russia sia le rappresentazioni caricaturali, perché una politica estera realistica imponeva di rifuggire dall'emotività e dalle semplificazioni manichee. La qualità della politica internazionale dipendeva così anche dal livello politico e culturale della società e dal buon funzionamento dei processi di formazione e selezione della classe dirigente.

Non era dunque necessario trasformare il contenimento in interventismo permanente. Occorreva impedire ulteriori avanzamenti sovietici, evitando un'escalation verso la collisione diretta e rinunciando a ipotesi di *regime change* impraticabili e rischiose, confidando che il tempo e le contraddizioni interne del sistema sovietico ne indebolissero progressivamente la forza. Diversamente dal *roll-back*, volto a ridimensionare attivamente la sfera d'influenza sovietica, il *containment* implicava senso della misura e pazienza.

Qui emerge uno dei tratti più attuali del pensiero di Kennan: il riconoscimento dell'esistenza dell'avversario e delle sue pretese geopolitiche e geoeconomiche come dato permanente della politica internazionale e, dunque, del carattere pluralistico dell'universo politico e della sua strutturale refrattarietà a ogni pretesa di *reductio ad unum*. Per il diplomatico statunitense, la Russia costituiva una presenza inaggirabile per l'Europa e un attore ineliminabile nello scacchiere internazionale. Inoltre, egli riteneva che l'Unione Sovietica non avrebbe mai attaccato per prima, anche perché convinta che il capitalismo si sarebbe prima o poi autodistrutto, e che non bisognasse pertanto offrirle alcun pretesto per farlo. Occorreva piuttosto confidare nel fatto che il sistema sovietico sarebbe inevitabilmente entrato in conflitto con le proprie contraddizioni e fragilità interne.

Bisognava allora affidarsi, come ricorda Esposito, a una strategia «armata ma non aggressiva, vigile ma non provocatoria, elastica ma non rinunciataria», fondata su un'intelligenza profonda dell'avversario: delle sue motivazioni e intenzioni, dei suoi punti di forza e delle sue debolezze. Occorreva perciò evitare tutto ciò che potesse esasperarlo, minacciandone i confini o insidiandone direttamente il tradizionale spazio di sicurezza ed egemonia. La risposta alla politica sovietica doveva essere pertanto misurata e proporzionale: occorreva tenere conto dei limiti dell'avversario, ma anche dei propri.

La comprensione dell'altro assumeva così un significato politico. Conoscere paure, percezioni e interessi vitali dell'avversario non significava condividerli o giustificarli, ma evitare che la propria azione producesse la reazione che si intendeva scongiurare. La sicurezza diventava necessariamente relazionale:

proteggere sé stessi significava anche non spingere l'avversario verso comportamenti capaci di esporre entrambi a un pericolo estremo. Come sintetizza Esposito, nella concezione kennaniana la propria «protezione coincide con quella dell'altro, dell'avversario». Ne consegue che i «nemici non vanno indotti all'errore, ma, al contrario, aiutati a non sbagliare», costruendo «l'argine in cui incanalare la loro possibile azione, ma anche la propria». Il limite imposto alla potenza dell'avversario implica dunque anche un limite alla propria.

La risposta americana doveva, in sostanza, dispiegarsi tanto sul terreno della forza – fortificando le aree più esposte dello scacchiere occidentale, a partire da Berlino Ovest – quanto, e soprattutto, attraverso un'azione volta a rafforzare la tenuta e la capacità di attrazione dell'Occidente. Da qui il convinto sostegno di Kennan al *Piano Marshall*, del quale intuì immediatamente il rilievo geopolitico. Nell'articolo firmato “X”, parlava dell'«abile e vigile attivazione di una contro-forza» nei punti nevralgici di volta in volta interessati dalle mosse di Mosca.

Non sorprende, allora, che Kennan guardasse in seguito con crescente preoccupazione alla militarizzazione del contenimento, si opponesse alla corsa agli armamenti nucleari e, negli ultimi decenni della sua vita, assumesse posizioni fortemente critiche nei confronti degli interventi militari americani. Negli anni Sessanta fu tra gli oppositori della guerra in Vietnam; nel 2002, ormai quasi centenario, si pronunciò contro l'intervento in Iraq. Alla fine degli anni Ottanta arrivò persino a rovesciare simbolicamente il significato della propria formula: il contenimento di cui l'America aveva bisogno era anche un autocontenimento, di fronte a una società sempre più attraversata dal nichilismo narcisista e dalla perdita del senso del limite e della misura.

KISSINGER: ORDINE E CAOS

Henry Kissinger appartiene alla stessa famiglia realista, ma ne rappresenta una variante diversa.

Anche per Kissinger la storia possiede una struttura tragica. Come nota Esposito, pur senza dipingerla a tinte soltanto fosche, egli «non ravvisa nella storia alcuna potenza salvifica. La storia non è che il tentativo, sempre frustrato e sempre rinnovato, di estrarre un ordine dal *chaos* che ci opprime. Dobbiamo sapere che, per quanto possa essere contenuto nella durata o nell'intensità, prima o poi il *chaos* tornerà a prevalere, fino a quando non riusciremo di nuovo ad arginarlo». Di conseguenza, «l'ordine non è mai dato e neanche definitivo». Diversamente, dunque, «dal motto virgiliano *ab integro nascitur ordo*, l'ordine possibile nasce sempre da una precedente disgregazione, che non può mai superare del tutto».

Il punto di partenza di questa visione, prosegue Esposito, è la consapevolezza che «non siamo soli al mondo, il mondo non è nostro, non tutto è possibile». Lo stesso «universale ha sempre dovuto fare i conti col particolare» e la «serietà del

male», se ignorata, espone al pericolo di precipitare nel suo vortice senza volerlo. L'universo politico è, insomma, un *pluriverso*: l'altro esiste e non cesserà di esistere, con una visuale che, come la nostra, è «parziale e provvisoria». Ciascuno costituisce, con la propria presenza, un limite per l'altro, in un rapporto che oscilla continuamente tra contrapposizione e negoziazione.

Si tratta, allora, di «stabilire un contatto tra i diversi punti di vista» e bilanciarli tenendo conto dei limiti reciproci, consapevoli che «la debolezza dell'avversario conta più della nostra forza». L'equilibrio assume così quel significato di *misura* che, già per i Greci, costituiva un argine alla potenza distruttiva della *hybris*. È lo stesso equilibrio che l'Europa, dopo essere stata squassata dalle guerre di religione, cercò di costruire attraverso lo *ius publicum* e che, dopo il fiume di sangue delle guerre napoleoniche, tentò per alcuni decenni di restaurare.

È questa la grande lezione che Kissinger ricava dalla pace di Westfalia e, soprattutto, dal Congresso di Vienna, studiato in *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812–1822*. Prima a Westfalia e poi a Vienna, «ordine e conflitto hanno trovato un punto d'incrocio che ha consentito all'Europa di sopravvivere e prosperare, prima che il nuovo, e ancora più devastante, cataclisma novecentesco si abbattesse su di essa».

Ne deriva che necessità e contingenza, equilibrio e caos, diritto e potenza, ragion di Stato e garanzie minime di ordine globale non possono essere definitivamente separati e devono trovare un punto e uno spazio di mediazione praticabile, con l'obiettivo di tenere «a freno i mastini della guerra». Quanto al rapporto tra necessità e libertà, osserva ancora Esposito a proposito di Kissinger, è «la consapevolezza della necessità, non il suo rifiuto, a consentire alla libertà di spingersi fino al limite estremo cui può arrivare, definendosi rispetto a essa». Contrapporre libertà e necessità significa invece rischiare di «approdare ai poli opposti dell'utopismo e del nichilismo»; interpretare la storia in una prospettiva tragica significa quindi «cogliere la tensione che le congiunge, facendo dell'una lo sfondo ineluttabile dell'altra».

In un simile quadro, l'ordine non costituisce la condizione naturale della politica internazionale: sullo sfondo incombe, al contrario, il caos. L'ordine deve perciò essere continuamente costruito e preservato attraverso un equilibrio sempre precario tra proiezioni di potenza, interessi divergenti da comporre e tendenze conflittuali.

Anche qui la distanza dalle concezioni messianiche della politica estera americana è evidente. Non esiste un ordine perfetto da realizzare una volta per tutte: ogni ordine storico è provvisorio e ogni risultato politico costituisce necessariamente un'approssimazione problematica. È però proprio su quest'ultimo aspetto che emerge la differenza con Kennan.

DUE REALISMI

Kissinger nutrì sempre una profonda ammirazione per Kennan e considerava la teoria del contenimento di eccezionale lucidità e lungimiranza. Gli rimproverava però di non essersi confrontato pienamente con lo scarto, anche tragico, che la traduzione della sua concezione sul piano della decisione concreta inevitabilmente comporta.

Seguendo Luisa Borghesi, per Kissinger Kennan era troppo «rigoroso» per accettare fino in fondo compromessi, variabili e conseguenze imprevedibili che la realtà impone a ogni disegno ideale. L'iniziativa politica, a differenza dell'analisi, è segnata da rischio, calcolo, scelta contingente e approssimazione. È nel diverso modo di misurarsi con questa refrattarietà del reale, con le sue zone d'ombra, che la distanza tra i due diventa più significativa.

Come abbiamo visto, in Kennan il realismo resta attraversato da una tensione etica, ma il suo è un realismo tragico, consapevole non solo dell'impossibilità di perseguire un *optimum* ideale, ma anche dei vincoli e dei limiti che gravano sull'esercizio del potere. È proprio questa consapevolezza del limite a preservare l'equilibrio e la pace come orizzonti regolativi, mai interamente sacrificabili alle esigenze immediate dell'interesse nazionale.

In Kissinger il realismo tragico assume invece una declinazione diversa, nella quale acquista maggiore rilievo il lato decisionista, anche spregiudicato e meno vincolato dall'adesione a un disegno predeterminato. Anche il suo è un realismo tragico, ma con una componente più spiccatamente volontaristica: maggiore è la fiducia nella capacità dell'uomo politico di intervenire nella storia e di modificarne il corso attraverso decisioni inevitabilmente imperfette; più marcato, al tempo stesso, lo scetticismo circa la possibilità di approssimarsi a un ideale regolativo di giustizia.

La distanza tra pensiero e azione assume dunque forme diverse in Kennan e in Kissinger. Nel primo l'analista e l'uomo d'azione non sempre coincidono, ma la distanza si manifesta anche su un altro piano: il realismo dell'analisi può lasciare spazio, sul terreno dell'iniziativa politica, a una significativa esigenza normativa e a una sostanziale diffidenza verso l'uso della forza. In Kissinger, invece, teoria e prassi risultano, sotto questo profilo, maggiormente integrate: il riconoscimento della necessità, della contingenza e dell'imperfezione costituisce la premessa di una decisione più duttile e disincantata.

In questo senso, l'approccio di Kennan può essere ricondotto a quello che Borghesi definisce un «ideal-realismo», nel quale l'idealismo e il realismo, così come l'intellettuale e lo stratega, non trovano sempre una sintesi compiuta, ma restano in una tensione costante, senza mai separarsi del tutto. Kissinger riconosceva tuttavia il proprio debito nei suoi confronti e ne condivideva la visione di lungo periodo, pur distanziandosi sul terreno degli obiettivi immediati e delle modalità concrete della loro realizzazione.

La differenza emerge anche rispetto all'estensione dell'interesse americano. Kennan e Morgenthau diffidavano della tendenza degli Stati Uniti a trasformare ogni crisi locale in una questione riguardante la propria sicurezza. In Kissinger, invece, l'interesse nazionale tendeva ad assumere una dimensione assai più vasta, fino a sovrapporsi, almeno in parte, alla costruzione e alla conservazione di un *ordo* americano nel quale non vi era area geografica o scenario globale del tutto estraneo all'orizzonte strategico statunitense. Una simile sovraestensione era invece lontana dalle prospettive di Kennan e Morgenthau. Non è casuale che questa distanza sia emersa con particolare evidenza durante la guerra del Vietnam e, molti anni dopo, di fronte alla guerra in Iraq.

La divergenza si manifesta anche rispetto al nucleare. Mentre la politica della *détente* aveva nella deterrenza una delle proprie premesse e attribuiva quindi anche all'equilibrio nucleare una funzione di stabilizzazione internazionale, Kennan se ne allontanò progressivamente. Arrivò persino a sostenere un impegno americano al «non primo uso» (*no-first-use*) delle armi nucleari e a interrogarsi pubblicamente se il dominio sovietico sull'Europa occidentale non fosse preferibile a una situazione pericolosamente sospesa sull'orlo di una guerra nucleare.

Kissinger si poneva dunque, per alcuni aspetti, sulla scia del contenimento, ma le due prospettive non coincidevano. A suo giudizio, la teoria kennaniana era un'intuizione strategica di grande portata che lasciava in ombra il lato operativo: spettava all'uomo politico tradurla in pratica, accettando una concretizzazione storica inevitabilmente imperfetta, incompleta e contraddittoria, che Kennan faticava maggiormente ad assumere.

Tutto questo aiuta a comprendere la distanza tra l'ideal-realismo di Kennan, segnato da una maggiore disponibilità a riconoscere le ragioni e gli interessi dell'avversario, e il realismo kissingeriano, più decisamente orientato alla costruzione di un ordine compatibile con l'interesse nazionale americano e, in ultima istanza, sacrificabile alle sue priorità. Una differenza che non cancella, tuttavia, una comune presa d'atto dell'elemento tragico della politica e una condivisa diffidenza verso la tendenza messianica e civilizzatrice degli Stati Uniti a proiettare sull'intero pianeta l'*American way of life*.

IL RITORNO DEL CONTENIMENTO?

È significativo che, dopo la lunga stagione unipolare seguita al crollo dell'Unione Sovietica, il linguaggio del contenimento sia tornato nel dibattito strategico americano.

Nel gennaio 2021 l'*Atlantic Council* pubblicò anonimamente il cosiddetto *Longer Telegram*, con l'esplicita ambizione di ripensare per il XXI secolo la grande intuizione kennaniana. Questa volta, però, l'avversario da contenere era la

Cina. Il documento proponeva una strategia americana di lungo periodo, concentrata in particolare su Xi Jinping, sulla sua cerchia dirigente e sulle fratture interne all'élite del Partito comunista cinese, con l'obiettivo di modificarne il corso strategico e ricondurre la Cina entro i limiti di un ordine internazionale a guida statunitense. Non si trattava, tuttavia, di una semplice trasposizione del modello kennaniano: lo stesso documento escludeva che si potesse fare affidamento, come nel caso sovietico, sul progressivo logoramento del sistema per effetto delle sue contraddizioni interne.

Il parallelismo è quindi suggestivo, ma rischia di essere fuorviante. La Cina contemporanea non è l'Unione Sovietica del secondo dopoguerra e il sistema internazionale odierno è profondamente diverso da quello bipolare della Guerra fredda.

Soprattutto, la strategia delineata nel *Longer Telegram* sembra richiamare, per alcuni aspetti, più Kissinger che Kennan. Uno dei suoi punti centrali consiste infatti nella necessità di impedire una saldatura strategica permanente tra Russia e Cina: una sorta di rovesciamento della manovra compiuta da Nixon e Kissinger negli anni Settanta, quando Washington aprì alla Cina di Mao per modificare a proprio vantaggio l'equilibrio triangolare con l'Unione Sovietica. Allora si trattava di avvicinare Pechino per contenere Mosca; oggi l'obiettivo sarebbe, specularmente, recuperare margini di interlocuzione con Mosca per contenere Pechino.

È difficile non riconoscere qualcosa di questa logica nella politica dell'attuale amministrazione americana. Ma è proprio qui che occorre guardarsi dagli automatismi interpretativi da cui abbiamo preso le distanze in apertura.

TRA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ

Trump non è il ritorno di Kissinger, così come il confronto con la Cina non costituisce una nuova Guerra fredda perfettamente sovrapponibile a quella con l'Unione Sovietica. Alcune categorie elaborate nel secolo scorso, tuttavia, sembrano riemergere sotto nuove forme.

Tornano la questione della definizione e ridefinizione delle sfere d'influenza e quella della competizione tra grandi potenze, in un contesto nel quale sono riemersi attori in grado di opporsi all'unilateralismo e al paninterventismo atlantista della stagione post-1989. Torna l'idea che il primato dell'interesse nazionale non coincida con l'ambizione di costruire un ordine universalistico fondato sulla progressiva omogeneizzazione politica e culturale del mondo, ma vada riaffermato all'interno di un quadro delle relazioni internazionali riconosciuto come costitutivamente pluralistico e disarmonico, senza che ciò implichi l'ipotesi di uno scontro aperto e totale tra i grandi Stati continentali. Si riaffaccia, inoltre, la ricerca di una geometria triangolare tra Washington, Mosca

e Pechino, che deve però fare i conti con una redistribuzione del potere più articolata e con un insieme di medie potenze intenzionate a esercitare un crescente protagonismo negli equilibri internazionali.

Sono tuttavia mutati il contesto, il linguaggio e gli strumenti. L'*America First* trumpiano appare assai meno interessato di quanto lo fosse l'*establishment* liberal-globalista a rivestire la logica di potenza di una missione universalistica. La politica di potenza tende ora a manifestarsi più apertamente come tale; l'interesse nazionale viene cioè rivendicato senza la necessità di ricorrere a giustificazioni ideologiche o umanitarie; la pressione economica e politica viene esercitata come parte di una negoziazione diretta e bilaterale, modellata di volta in volta dalle circostanze e dai rapporti di forza. Anche la riproposizione di una *Dottrina Monroe* aggiornata sembra rispondere a questa dinamica: delimitare con maggiore nettezza ciò che Washington considera il proprio spazio strategico prioritario e rivendicarvi una posizione di preminenza che non deve essere messa in discussione.

Il confronto tra Kennan e Kissinger consente di leggere questa trasformazione senza confondere il ritorno di alcuni problemi con la semplice ripetizione del passato. Alla tradizione kissingeriana rinviano la politica dell'equilibrio, la flessibilità delle alleanze, lo sfruttamento delle divergenze tra le altre grandi potenze e la subordinazione delle affinità ideologiche alla ragion di Stato. Al pensiero di Kennan rimanda invece la categoria del contenimento di un grande competitore strategico, oggi identificato nella Cina. Ma le due lezioni vanno oltre queste formule.

Come è emerso, Kissinger muove dalla consapevolezza che nessun ordine internazionale è naturale o definitivo. Ogni assetto è il risultato provvisorio di determinati rapporti di forza, di precarie mediazioni e di specifici meccanismi di deterrenza. Quando gli equilibri cambiano, pretendere di conservare indefinitamente l'assetto precedente può diventare esso stesso un fattore di disordine. Il realismo richiede allora la capacità di riconoscere il mutamento e di costruire un nuovo equilibrio prima che sia la guerra a imporlo.

Kennan richiama l'attenzione su un altro aspetto, tanto importante quanto spesso trascurato. Anche l'avversario ha interessi, paure ed esigenze di sicurezza di cui occorre tenere conto. Riconoscerli non significa legittimarne ogni comportamento. Significa comprendere che la sicurezza dell'uno non può essere perseguita indefinitamente attraverso la crescente insicurezza dell'altro senza produrre conseguenze. Il contenimento, nella sua concezione originaria, non era tentativo di annientamento, accerchiamento permanente o premessa al *regime change*: era il tentativo di governare una rivalità sistemica che non poteva essere eliminata senza rischiare di precipitare nella catastrofe.

Forse è proprio questo l'elemento più difficile da ritrovare nell'attuale politica internazionale: il limite e la misura, la visione d'insieme, la piena cognizione dei rischi e delle reazioni che ogni iniziativa può innescare e, soprattutto, quel respiro

storico-dialettico che sembrano largamente assenti nelle attuali classi dirigenti euro-occidentali, prigioniere di una visione non di rado fanatica e riduzionistica. Sullo sfondo, un Occidente transatlantico nel quale prevale un misto di umori cupi, attese fallaci di salvezza, ripiegamento sfiduciato nel proprio *particulare* e angosce apocalittiche.

CONCLUSIONI

Kennan e Kissinger, in modi differenti, si formarono entro un orizzonte politico e culturale segnato dalla consapevolezza del carattere tragico della storia e da una concezione antiperfettista della realtà come dimensione instabile e conflittuale, mai del tutto riconciliata e pacificata. Proprio per questo, la politica estera non poteva ridursi alla contrapposizione tra amici e nemici assoluti, anche perché il nemico restava, in senso schmittiano, un «nemico pubblico»: non «l'*inimicus*, ma l'*hostis*; non l'*echthrós*, ma il *polémios*». Kennan ne traeva soprattutto un'esigenza di moderazione e autolimitazione; Kissinger una teoria della decisione (scandita, nei fatti, da episodi ben noti di freddo cinismo) e dell'equilibrio. Il primo ricordava che anche la potenza deve sapersi contenere; il secondo che l'ordine deve essere continuamente ricostruito alla luce dei rapporti di forza effettivi.

È nella tensione tra queste due lezioni che emerge la loro persistente attualità. In un pianeta nuovamente organizzato intorno alla sfida tra grandi potenze, il realismo non consiste soltanto nel riconoscere il *lato duro* della politica internazionale. Richiede anche la consapevolezza che la forza non è onnipotenza e che nessuna potenza, neppure la più grande, può agire senza tenere conto degli interessi e delle esigenze vitali di sicurezza delle altre. Significa, inoltre, riconoscere l'inaggirabile «disunità del mondo», sottraendosi tanto all'illusione di ricondurlo a un unico principio ordinatore quanto alla rappresentazione manichea della contesa geopolitica.

Ma il realismo, almeno quello che qui vogliamo definire «critico», non può arrestarsi alla semplice registrazione degli attuali rapporti di forza, né confondere ciò che esiste con ciò che necessariamente deve esistere. Se è vero che la storia non realizza un processo lineare e che non si dà mai piena redenzione o compimento nel teatro di questo mondo, è altrettanto vero che rimane sempre aperta la possibilità di intervenire sulla realtà, introducendo, all'interno di una condizione di equilibrio di potenza, elementi crescenti di pace, giustizia, progresso, lavorando affinché tale equilibrio, per quanto instabile e imperfetto, assuma un carattere sempre più duttile, aperto e cooperativo e sempre meno chiuso, rigido e competitivo. L'alternativa, del resto, non è certo migliore (Montesquieu *docet*): è la subordinazione a un unico «signore della terra», sulla base di un paradigma omologante di idee, costumi e interessi.

Il realismo critico richiede quindi di sospendere il «dover essere» nel momento dell'analisi, per condurla con la necessaria profondità e radicalità, senza sovraccaricare il livello descrittivo di implicazioni normative, ma senza che da ciò debba derivare una cinica e rassegnata difesa dell'esistente. Di qui un passaggio ulteriore: non fuggire davanti al *negativo*, ma esporsi al suo urto, con l'obiettivo di addomesticarlo e contenerlo il più possibile. Se chi agisce sul terreno dell'iniziativa politica non può evitare di costeggiare il *negativo*, la sfida è quella di misurarsi produttivamente con esso, di trattenerlo entro certi confini e attutirne gli effetti più nefasti, lavorando sulle contraddizioni e sulle opacità del reale nel tentativo di volgerle in senso progressivo. In sintesi, per citare Robert Kaplan: «pensare tragicamente per evitare la tragedia».

Come conclude Esposito, la storia umana è attraversata dall'*immane potenza del negativo* – disordine, pulsione di morte, insocievolezza, aggressività –, ma anche dal tentativo, più o meno riuscito, di sfuggire alla sua presa. E allora, se il confine tra possibile e impossibile non può essere arbitrariamente cancellato, non possiamo neppure rinunciare a battere contro quel confine nel mai definitivo tentativo di passare dall'altra parte. È, in fondo, questo il senso del realismo tragico: «oltre la tragedia e l'utopia», per dirla con Reinhold Niebuhr.

IL MIO SOGNO AMERICANO



ALBERTO KOSTORIS

Cosa sono, ma prima ancora cosa sono stati per me, gli USA.

Da bambino erano i cowboy e le giubbe blu che combattevano contro i cattivi indiani: questo era ciò che passava il mainstream, cioè la TV. John Wayne, Gary Cooper, James Stewart: eroi senza macchia.

Poi arrivarono due capolavori: *Soldato blu*, che mostrò per la prima volta il massacro di Sand Creek con le truppe americane al comando di quel generale di vent'anni dagli occhi turchini e la giacca uguale, e *Il piccolo grande uomo*, con un giovane Dustin Hoffman. E la prospettiva cambiò radicalmente.

Ma avevo dieci, dodici anni ed ero troppo piccolo per percepire gli USA come responsabili del genocidio delle tante tribù aborigene di quelle terre.

Ripensandoci anni dopo, mi sono convinto che i film citati non vennero prodotti per caso, ma furono la conseguenza dei movimenti studenteschi e pacifisti del 1968 e del crescente dissenso per la guerra in Vietnam.

Passata la comprensibile esaltazione per la vittoria nella Seconda guerra mondiale, lentamente, ma con estrema forza, iniziò a montare il mito della pace, dei fiori nei cannoni.

E con il mito della pace montò di pari passo il dissenso e la protesta verso uno Stato che non ha mai nascosto le proprie mire imperialiste di controllo del mondo.

Questo dissenso ebbe molti leader e, tra questi, anche famosi musicisti come Bob Dylan, Joan Baez e Jimi Hendrix.

Il mito americano nato con John Wayne non venne quindi meno, ma si trasformò nel mito di Jimi che brucia la chitarra distortendo l'inno nazionale.

E la morte di Jimi Hendrix, Janis Joplin e Jim Morrison, avvenuta a poco tempo di distanza l'una dall'altra, ben lungi dallo spegnere il nostro ardore, ne fu invece linfa.

Ogni generazione ha bisogno dei propri eroi e loro furono, a quel tempo, i nostri eroi: maledetti, ma pur sempre eroi.

Furono anni fantastici, pieni di sogni e speranze, durati, per quanto mi riguarda, fino alla fine degli anni Settanta; anni in cui in tanti fummo convinti di poter avere la forza di costruire un mondo diverso, fatto di uguaglianza, di pace, di amore, di equità sociale, di giustizia.

Fu un sogno meraviglioso: la sensazione di avere in mano il potere per cambiare davvero la vita di tanti, di tutti, nata dalla falsa convinzione che la guerra in Vietnam fosse finita grazie a Woodstock.

Ma quel movimento, divenuto mondiale, si dimostrò un fucello esposto a chi davvero deteneva il potere.

Un fucello che, però, per un breve momento fece molta paura, e fu per questo che venne fottuto con l'eroina.

Perché fu proprio l'eroina a sconfiggerlo, insieme alla violenza terroristica che poi arrivò negli anni Settanta, specie in Europa — Italia, Spagna e Germania su tutte.

Mi piace pensare — senza con ciò giustificare nulla e senza nemmeno particolare convinzione — che quelli che scelsero la violenza terroristica lo fecero principalmente per l'acquisita consapevolezza del fallimento della rivoluzione Peace & Love.

La perdita della speranza.

Ma sto divagando. Torniamo quindi agli USA, che mi dicono essere l'oggetto di questo mio intervento.

Per quanto viviamo in un'epoca in cui tutto viene radicalizzato — bianco o nero, o di qua o di là — io resto disperatamente ancorato ai colori pastello, soffusi.

E allora, come non ricordare il tanto di buono che gli USA hanno prodotto e dato al mondo?

Una Costituzione che dovremmo tutti leggere e imparare bene, seconda, a mio avviso, solo alla nostra.

Una Costituzione, si badi, scritta nel 1787, ispirata al liberalismo di Locke e alla separazione dei poteri di Montesquieu, due giganti del pensiero filosofico illuminista.

La libertà, quella vera, come faro della convivenza civile.

E poi, come ricordo spesso, io agli americani che sono venuti a morire in Europa per sconfiggere il nazifascismo devo, da ebreo, la mia esistenza.

Se avessero vinto gli altri, io non sarei nemmeno nato.

Mi sento profondamente debitore, per questo, verso americani, inglesi, australiani, indiani ecc.: un debito che non sarò mai in grado di pagare, per quanto grande sia.

Gli USA, poi, restano il Paese della libertà e delle opportunità, anche se hanno perso la loro leadership mondiale.

Di economia non ne capisco nulla e quindi nulla dirò, ma è evidente che è ormai la vera leva del mondo: nulla è più importante dell'economia, tutto si regge sull'economia, mentre la politica ha perso il proprio primato.

Tutto vero, ma non basta a giustificare certe derive.

C'è un bellissimo video tratto da una serie televisiva che si chiama *The Newsroom*, dove l'attore protagonista, Jeff Daniels, interpreta Will McAvoy.

In questo video gli viene posta da una studentessa la seguente domanda: «Perché gli Stati Uniti sono il Paese più grande del mondo?».

Così risponde:

«Non è il più grande Paese del mondo, Professore. Questa è la mia risposta.

E lei, signorina, nel caso in cui accidentalmente un giorno capitasse in un seggio elettorale, ci sono delle cose che dovrebbe sapere. Una di queste è che non c'è assolutamente nessuna prova a sostegno dell'affermazione che siamo il più grande Paese al mondo. Siamo settimi in alfabetizzazione. Ventisettesimi in matematica. Ventiduesimi in scienze. Quarantanovesimi nell'aspettativa di vita. Centosettantanovesimi in mortalità infantile. Terzi nel reddito familiare medio. Al numero quattro nella forza lavoro e al numero quattro nelle esportazioni. Siamo al primo posto al mondo solo in tre categorie: numero di cittadini incarcerati pro capite, numero di adulti che credono che gli angeli siano reali e spese per la difesa, dove spendiamo di più dei più vicini ventisei Paesi combinati, venticinque dei quali sono alleati.

Ora, niente di questo è colpa di uno studente di college di vent'anni, ma lei è nondimeno senza dubbio un membro della peggiore, punto, generazione, punto, di sempre, punto. Perciò, quando chiede che cosa ci rende il Paese più grande al mondo, non so di che cazzo stia parlando. Di Yosemite?»

[Silenzio]

«Certo, lo eravamo. Lottavamo per ciò che era giusto. Combattevamo per ragioni morali. Passavamo leggi, annullavamo leggi, per ragioni morali. Dichiaravamo guerra alla povertà, non ai poveri. Facevamo sacrifici. Ci importava dei nostri vicini. Sostenevamo con il denaro quello in cui dicevamo di credere. E non ci battevamo mai il petto.

Abbiamo costruito grandi cose, fatto avanzamenti tecnologici pazzeschi, esplorato l'universo, curato malattie e abbiamo coltivato i più grandi artisti al mondo e l'economia più grande al mondo. Siamo arrivati alle stelle. Abbiamo agito come uomini.

Aspiravamo all'intelligenza. Non la sminuivamo — non ci faceva sentire inferiori.

Non ci identificavamo sulla base di chi avevamo votato alle ultime elezioni e non ci, oh, non ci spaventavamo così facilmente.

Siamo stati in grado di essere tutte queste cose e di fare tutte queste cose perché eravamo informati. Da grandi uomini. Uomini che erano riveriti.

Il primo passo nel risolvere ogni problema è riconoscere che ce n'è uno. L'America non è più il più grande Paese al mondo.

È sufficiente?»

Molti storcono il naso sulla seconda parte del discorso, negando i meriti degli USA nella ricerca scientifica, ingegneristica, medica, farmacologica e aerospaziale, ma costoro negano un'evidenza.

Un'evidenza che, naturalmente, non cancella i tanti torti commessi dagli USA. Mentre scrivo queste righe ricorre l'anniversario del golpe in Cile ad opera del criminale Pinochet, appoggiato dagli USA, che depose Salvador Allende, liberamente eletto dal suo popolo.

Ma allora, di fronte a un Paese con tante contraddizioni, con tanti chiaroscuri — spesso più scuri che chiari — perché il mio sogno americano è ancora vivo e pulsante?

Perché nel 1982 ho fatto i salti mortali a casa per poter strappare un semestre alla University of California, Santa Cruz, non certo per studiare, ma per percorrere i luoghi che erano stati battuti da Jimi, Jim e Janis?

Perché da allora quel sogno, magari sopito, magari dimenticato, non è mai morto, mi è rimasto dentro e, anzi, ultimamente rivive più forte di prima?

Per Bruce.

Grazie a Bruce.

Springsteen, naturalmente.

Colui che è diventato la colonna sonora della mia vita; colui che ho seguito in Italia, in Europa e negli USA ormai più di una cinquantina di volte, l'ultima due mesi fa, in un Madison Square Garden pieno di persone come me.

Bruce, una persona normale, uno di noi, da anni sofferente di depressione nonostante il successo planetario che ha raggiunto partendo da un'anonima cittadina, Long Branch, nel New Jersey.

Ma cos'ha di così attraente Bruce Springsteen?

Jon Landau, che poi divenne produttore di Bruce, lo vide in concerto il 9 maggio 1974 all'Harvard Square Theatre di Cambridge, nel Massachusetts, dove il giovane artista semisconosciuto faceva da spalla a Bonnie Raitt, e pronunciò la frase poi divenuta famosa e commercialmente sfruttatissima: «Ho visto il futuro del rock and roll e il suo nome è Bruce Springsteen».

Ma Bruce non è solo un mostro del rock 'n' roll, non è solo uno che ancora oggi, a 76 anni, ai concerti sta tre ore sul palco a suonare anche con 35 gradi di temperatura, come accaduto a San Siro, a Milano, la scorsa estate.

No, Bruce è molto di più.

Bruce è il messaggio che trasmette, che è il messaggio, rivisto, del '68; è la forza con cui lo fa.

Brotherhood, peace, freedom, equality, solidarity.

Questi principi universali Bruce li canta con forza e convinzione e li trasmette a noi che lo ascoltiamo, piangendo e ballando, direttamente in endovena.

Sono parte di noi.

Ma Bruce non è un sognatore, non vive in un suo limbo: ha i piedi ben piantati per terra ed è ben consapevole di quanto la terra sia dura.

E per questo ha la capacità di mescolare sconforto e speranza.

E questo lo rende immensamente vero.

Matamoros Banks, una struggente canzone composta nel 2005 per l'album *Devils & Dust*, racconta la storia della tragedia del Rio Grande.

È un'immagine choc, che ha scosso il mondo, quella dei salvadoregni Óscar Alberto Martínez, di 25 anni, e di sua figlia Angie Valeria, di 2 anni, riversi sulla riva del Rio Grande. Abbracciati. Riversi a faccia in giù tra le acque limacciose. Annegati mentre tentavano di passare il confine tra Messico e Stati Uniti. Una foto drammatica, scattata dalla giornalista Julia Le Duc e pubblicata sul quotidiano messicano *La Jornada*, che è subito diventata simbolo dell'immensa tragedia dell'immigrazione tra Messico e Stati Uniti.

Lui è un combattente e trasmette a noi la sua forza.

Nella primavera scorsa ha fatto un tour solo negli USA, che ha chiamato "No Kings Tour", iniziato non casualmente a Minneapolis, balzata alle cronache per imprese non proprio meritevoli di alcuni sgherri di Trump.

Ebbene, questo tour — io sono andato a vederlo a Brooklyn e, come ho detto sopra, a New York — è stato un tour di protesta contro Trump e le sue follie.

Mettersi così smaccatamente contro Trump non è proprio da tutti, senza aggiungere troppo altro.

Sto forse dilungandomi troppo e allora vi lascio con un pezzo che Alessandro Baricco, scrittore e critico musicale, ha scritto nel 1998 su una canzone di Bruce, *This Hard Land*, una canzone di speranza.

«Si intitola *This Hard Land*: e qui già è intraducibile perché l'inglese è una lingua meravigliosa e l'italiano meno: così bisognerebbe tradurre "Questa terra dura", ma capite bene che è tutta un'altra cosa: e allora per me, in italiano, si intitola "Questo cazzo di terra qui". Dunque, inizia col Boss che ci dà dentro con l'armonica, niente batteria, niente tastiere, solo una chitarra suonata in modo un po' sgangherato. Poi lui solleva la testa dall'armonica e inizia a cantare con quella sua voce da andate tutti a quel paese. E quel che canta è più o meno: Ehi, mister, sai mica dirmi che cavolo è successo ai semi che avevo seminato, mister, dico a te, tu lo sai perché non è cresciuto un bel niente? Si son messi a volare di città in città e alla fine se ne son tornati qui, mi son cascati di nuovo in mano, se ne sono tornati nella merda di questa cazzo di terra qui. A questo punto, mentre la chitarra

continua a sgangherare, il Boss dice piano “come on”, mi immagino che si giri un po’, per dirlo, verso gli altri, “come on”, e quel che succede è che partono batteria e tastiere, tutto: tu senti un piccolo idiota brivido sulla schiena, e quello che ti parte sotto il sedere è il rock, il caro e vecchio rock, del migliore, se ci credete, a tutta velocità, finestrini abbassati, non una curva, e intorno chilometri di hard land.

La melodia, quella non posso scriverla, e quindi bisogna sentirla, o immaginarla: ma comunque è di quelle da ballata rock, un po’ di malinconia e tanta forza, tutto mescolato insieme su un giro armonico da nulla. Springsteen ci canta su mozziconi di storie che non sto a tradurre, ma sempre sono un’unica storia, ed è quella di chi se ne viaggia tutto dove può per cercare un posto suo, in questa hard land, e cose così. Ogni tanto ci dà con l’armonica, giusto per strizzare un po’ i cuori, lui che sa. A bassa voce, alla fine, attacca l’ultima strofa. Nell’ultima strofa, quelle ballate lì tirano sempre in ballo un amico, vigliacche, un vecchio amico, quello con cui ti ubriacavi da giovane, quello che ti ha fregato la ragazza, quello che tutti i mercoledì comprava il giornale per leggerti, quel genere di amici lì. E infatti anche qui arriva l’amico: Frank. Bisogna immaginarsela con la sua voce, la voce del Boss: Ehi Frank, perché non metti tutto nella valigia e vieni da me, questa sera al Liberty Hall? Giusto per darsi un bacio, fratello, e poi magari ce ne andiamo in giro fino a che non ne possiamo più e ci lasciamo cadere per terra. Possiamo dormire nei campi, o in riva al fiume, e poi al mattino ci inventiamo qualcosa... comunque, se non puoi, non importa: *stay hard, stay hungry, stay alive, if you can*, resta forte, e affamato, e vivo, se puoi, e vedrai che un giorno ci incontreremo, in un sogno di questa cazzo di terra qui».

Stay hard, stay hungry, stay alive, if you can, and meet me in the dream of this hard land.

LA MODERNITÀ AMERICANA. DALLA FRONTIERA AL LABIRINTO



ANTONIO MARTONE

1. C'è una possibile metafora con la quale possiamo identificare la struttura simbolica che ha organizzato a lungo l'immaginazione politica dell'Occidente moderno. Mi riferisco alla linea mobile, tracciata sempre più a ovest, dietro la quale si apriva lo spazio del possibile. La frontiera americana rappresentò una vera e propria soglia ontologica. È il mito che l'individualismo americano ha trascritto in una metafisica dell'autofondazione: il soggetto come principio unico: una visione del mondo che non ha padri da onorare né debiti da saldare, perché è sempre pronto a ripartire da un "nuovo altrove".

Un mito, per essere operante, ha bisogno di uno spazio reale in cui incarnarsi. L'intero ordine giuridico e simbolico della modernità occidentale ha avuto bisogno del simbolo mitico della frontiera per pensare sé stesso come ordine. Al di qua di una certa linea vigevano la legge, lo stato territoriale, la civiltà; al di là, c'era il futuro da colonizzare. L'interno era pensabile solo in rapporto a un esterno assoluto in cui riversare l'eccedenza — di violenza, di popolazione, di desiderio,

di capitale, persino di colpa. In questo senso, l'America fu la condizione stessa che rendeva sopportabile l'ordine europeo, la sua valvola di sfogo, il suo altrove necessario.

2. Quest'architettura simbolica entra in crisi quando la frontiera, esaurito lo spazio geografico che la sosteneva, comincia a tradursi da fatto storico a programma politico, dal piano dell'essere a quello del dover-essere. Comincia così la fase dell'esportazione dell'intero paradigma inteso questa volta come modello universale: "guerre umanitarie", mercato senza confini e tecnica estesa su scala planetaria. Cessando di essere un mero luogo fisico, la frontiera diventa un imperativo — ed è proprio in questa metamorfosi che si annida il paradosso che oggi abitiamo. Se ogni angolo del pianeta diventa frontiera — mappato, connesso, mercificato, sorvegliato — allora non esiste più, in senso proprio, alcuna frontiera. È il rovescio esatto delle premesse iniziali: l'espansione planetaria di quel modello produce un mondo integralmente interno, senza più un fuori verso cui proiettare l'eccedenza. Non restano più un centro e una periferia distinti, ma un centro che si scopre, dall'interno, già periferia di sé stesso: anche chi occupa il punto più alto del sistema — il vincitore, il centro simbolico della competizione globale — vi trova la stessa esposizione, la stessa fragilità esistenziale che un tempo si credeva propria soltanto dell'"oltre".

La città che non ha più un fuori non è semplicemente una città più grande o più connessa: è una città i cui abitanti hanno perduto l'accesso a una trascendenza intesa in senso strutturale. Se la frontiera era il luogo in cui l'individuo trascendeva la propria condizione — reinventandosi, produceva futuro — la saturazione planetaria coincide con la chiusura di ogni possibilità di trascendenza. Restiamo dentro. Non abbiamo più un altrove: le ultime metafore della frontiera differita — lo spazio, la rete, l'aumento del PIL, la promessa tecnica del sempre-nuovo — confermano per assurdo la regola, mostrando quanto disperatamente si cerchi un supplemento di spazio per un immaginario che non sa più abitare l'immanenza che esso stesso ha prodotto. Esaurita la terra, insomma, rimane ancora lo spazio orbitale, la biotecnica, l'intelligenza artificiali. Queste "frontiere", tuttavia, non hanno più la consistenza di un luogo da raggiungere, sono già da sempre reticoli labirintici — piattaforme computazionali, spazi combinatori e architetture di dati — interamente percorribili e interamente mappati, prive di quella rozza exteriorità fisica tipica del vecchio mito.

È qui che la metafora del labirinto, a mio parere, è preferibile rispetto a quella di rete o di villaggio globale. La rete suggerisce connessione senza gerarchia, il villaggio suggerisce prossimità comunitaria: entrambe conservano un residuo di direzione. Il labirinto, invece, è la figura di uno spazio interamente percorribile e tuttavia privo di direzione: non ha un dentro e un fuori distinguibili ma solo diramazioni, ripetizioni e false uscite.

Il labirinto si stende, invisibile, sulla superficie piatta di un deserto — uno spazio già tutto disponibile, già tutto percorso, e per questo senza vie di fuga reali. In fondo, è l'esatto contrario della frontiera: non un margine da oltrepassare per rifondarsi, ma un centro senza periferia in cui ogni movimento è già previsto e già amministrato.

3. Il paradosso si chiude su se stesso quando si osserva che il primo luogo in cui il labirinto planetario si manifesta con la massima evidenza è proprio l'America. Il paese che ha fondato la propria identità sulla certezza di un altrove sempre disponibile scopre oggi, meglio di chiunque altro, che cosa significhi vivere senza altrove: città interminabili senza centro né margine, arterie e reti che si estendono senza condurre in nessun luogo preciso, un'interiorità collettiva percorsa da un'inquietudine che non trova più, come un tempo, un "ovest" su cui scaricarsi. Non a caso l'immaginario americano più recente ha sostituito la strada aperta con il non-luogo del centro commerciale e della piattaforma digitale: spazi tecnicamente illimitati, eppure privi di qualunque promessa di rinnovamento, perché già monetizzati e sorvegliati. La frontiera si è ripiegata su sé stessa fino a diventare interfaccia: uno schermo che promette un mondo nuovo ma restituisce sempre lo stesso spazio. È un'ironia della storia: il paese della frontiera è anche il primo a sperimentarne l'estinzione, ed è per questo che tanta parte dell'inquietudine occidentale contemporanea — politica, esistenziale, persino clinica — porta l'impronta e perfino il linguaggio di una terra che non riesce più a rinnovarsi.

Occorre non lasciarsi ingannare dall'ossessiva reiterazione dei muri, delle sanzioni o delle posture di forza geopolitica a cui assistiamo. Quando una potenza riattiva retoriche d'aggressione o perimetrazioni difensive — si pensi alla ciclica designazione di un nemico esterno o al riarmo dei confini — non assistiamo al ritorno della frontiera originaria, ma al suo fantasma difensivo. La vecchia frontiera era una soglia generativa, una promessa di spazio e di rifondazione; il confine contemporaneo è soltanto un dispositivo di contenimento, una polizia del margine. L'esterno che si pretende di combattere o di recintare non è più un «fuori» reale da colonizzare, ma un'esternalità negativa prodotta dal sistema stesso e reintroiettata sotto forma di minaccia. Il muro, insomma, non smentisce la saturazione del mondo: è la reazione nevrotica di un ordine che, non sapendo più dove scaricare la propria eccedenza, fabbrica simulacri di exteriorità per nascondere a sé stesso l'impossibilità di qualsiasi fuga.

4. La transizione dal simbolo della frontiera a quello del labirinto corrisponde a una mutazione precisa nella forma stessa del potere. Il potere contemporaneo gestisce flussi e popolazioni. Tutto ciò che accade nello spazio politico — anche la devianza, la crisi, e persino la rivolta — resta interno al dispositivo che lo

assorbe. Non si passa più da un territorio all'altro, da una soglia disciplinare alla successiva, si resta immersi in una modulazione continua, senza ingressi né uscite nette.

In questa diagnosi, tuttavia, c'è un rischio da scongiurare, ossia quello di trasformare la constatazione della chiusura in un nuovo mito, rovesciato ma speculare a quello della frontiera — il mito della cattura totale che finisce per assolvere il soggetto da ogni responsabilità. Se ogni diramazione fosse equivalente a ogni altra, se nessun percorso si distinguesse da un altro se non per l'arbitrio di chi lo percorre, il labirinto cesserebbe di essere una figura per diventare puro caos — ma il labirinto, a differenza del caos, ha una propria struttura. È in questa differenza — fra ciò che ripete e ciò che inventa dentro la ripetizione — che il limite torna pensabile nella forma del discernimento da esercitare a ogni bivio. Non tutte le diramazioni sono uguali: alcune riportano sempre allo stesso punto travestito da novità, altre — pur non conducendo fuori, perché un fuori non c'è — aprono uno spazio interno che prima non c'era. È questa differenza, interamente immanente al labirinto, a fondare la possibilità di un'etica senza esterno. Quando non c'è più un fuori da conquistare, il limite non può più essere proiettato all'esterno — su una linea da tracciare, su un territorio da sottomettere — ma deve essere riassunto all'interno del soggetto stesso, nella forma della soglia che resiste al potere. In questo senso, quest'ultima è una risposta post-frontaliera, poiché ridisegna una dignità del limite che non ha più bisogno di uno spazio per essere reale.

Forse è questo il compito che un pensiero mediterraneo, e cioè mai totalmente costruito sul mito della frontiera, può oggi restituire alla riflessione sul presente: non la nostalgia di un fuori perduto, né l'euforia tecnica di frontiere virtuali sempre nuove — digitali, biotecnologiche, cosmiche — che ripetono lo stesso gesto di rinvio all'infinito ma un'arte di vivere il labirinto. Un pensiero che non cerchi la via d'uscita ma che impari a distinguere, dentro l'immanenza totale, i percorsi che aprono spazi esistenziali umani da quelli che si limitano a ridistribuire la medesima entropia. L'atopia, la soglia, costituisce la condizione di chi è in grado di vedere i limiti interni del labirinto planetario, sapendo che la trascendenza va ora cercata nella qualità dell'atto e nella tenuta dello sguardo.

FRONTIERA DELLA FANTASCIENZA: GIBSON, LE GUIN E IL MITO DELL'IDENTITÀ AMERICANA



JESSICA MURANO

Il concetto di frontiera è intrinsecamente legato all'evoluzione dell'identità americana. Teorici come F. Jackson Turner (Turner, 1893) e Alexis De Tocqueville (De Tocqueville, 1835-40) hanno riconosciuto nella nozione uno degli aspetti cruciali del modo di essere americano, che si è definito in accordo alla vastità delle terre, alla mobilità della popolazione, all'incontro-scontro tra differenti civiltà lungo la linea di avanzamento verso ovest. Un'identità emersa a partire dal costante e diretto rapporto con la natura selvaggia, con la difficoltà di sopravvivenza in contesti isolati, con l'idea che il destino dell'essere umano coincida con il bisogno costante di andare verso l'ignoto, convertendo la frontiera

geografica nella ricerca di nuovi confini -materiali, speculativi, immaginativi- da superare.

L'oscillazione semantica tra *frontier* e *border* descrive bene la doppia tensione di questo concetto: *frontier* inteso come territorio non ancora del tutto esplorato o al limite estremo della conoscenza, *border* come confine sbarrato da difendere. Oggi, il muro al confine con il Messico racconta di un'America in cui la frontiera non è più il luogo dove la nazione si espande, ma la linea difensiva dove la nazione teme di essere dissolta. Space X e Blue Origin trasferiscono il concetto di frontiera dalla terraferma ai server e alle orbite spaziali, traducendo le decisioni di mercato in una sorta di missione morale inevitabile: conquistare il codice e il cosmo è il compimento del destino dell'umanità. Marte viene presentato da Space X come una tabula rasa per rifondare la civiltà; l'estrazione mineraria sugli asteroidi e sulle lune rimpiazza le grandi corse all'oro della metà dell'Ottocento.

Mentre alla fine del XIX secolo sociologi e filosofi elaboravano il concetto di frontiera come pilastro dell'identità americana, nella letteratura si faceva strada il genere fantascientifico che, emerso in Europa con Mary Shelley e Jules Verne, si sistematizza negli Stati Uniti intorno agli anni Trenta del Novecento anche grazie a editori come Hugo Gernsback e John W. Campbell Jr.; direttori di riviste interamente dedicate alla fantascienza, definiscono i confini del genere e ne accelerano il successo commerciale.

La science-fiction è stata lungamente discussa per la capacità di generare nuove mitologie a partire dal paesaggio tecnologico, dai mass media e dalle ossessioni della psiche collettiva. Ray Bradbury definiva la fantascienza come "*la mitologia del nostro tempo*", osservando che se gli antichi proiettavano speranze e incubi sugli dei dell'Olimpo, l'uomo moderno si rivolge invece alle stelle e ai cyborg.

"*Se la fantascienza è la mitologia della tecnologia moderna, allora il suo mito è tragico*" (Le Guin, 1979). Nel saggio teorico *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction* (Le Guin, 1979) Le Guin articola una serrata critica alla fantascienza classica, figlia, a suo parere, di una visione del mondo maschilista, lineare e distruttiva. Se la fantascienza del Novecento celebra la tecnologia come strumento di dominio, allora l'eroe fantascientifico è tale nella misura in cui utilizza la tecnologia per conquistare e sottomettere lo spazio e altre forme di vita aliena. In tal senso questo tipo di mito è tragico, in quanto guidato dalla hybris, dall'arroganza dell'uomo che crede di poter dominare la natura attraverso le macchine; una strada che porta inevitabilmente alla distruzione e alla fine dell'umanità stessa.

A questa concezione della fantascienza, indicata come "tecnologia del bastone e della lancia", l'autrice oppone la "tecnologia del contenitore": se la prima si incarna nel mito dell'eroe che uccide, caccia e domina, la seconda genera una narrazione circolare basata sulla sopravvivenza e sulla continuità.

In maniera opposta e contraria, per un altro pilastro della fantascienza americana, William Gibson, il genere fantascientifico rappresenta invece la mitologia principale e necessaria per decodificare il presente. “*Il futuro è già qui, è solo distribuito in modo non omogeneo*”, così affermava lo scrittore in un'intervista del 1999, dimostrando come la fantascienza possieda la capacità di isolare e ingrandire i grandi vettori tecnologici e culturali che plasmano la contemporaneità. Nelle sue opere, la tecnologia non è pura ingegneria asettica, ma un regno immateriale e simbolico in cui la mente umana si proietta, sostituendo i paradisi e gli inferni religiosi. Tecnologia come magia, tecnologia come paganesimo urbano. Le intelligenze artificiali del *Neuromante* (Gibson, 1984) si qualificano come divinità frammentate, che si manifestano come “spettri nella macchina”. In tal senso, la produzione letteraria di Gibson fa emergere chiaramente come la tecnocultura sia capace di veicolare nuove forme di superstizione.

Le opere di Gibson e Le Guin sono esemplari per osservare una duplice tensione della società americana, incarnata dal concetto di frontiera. La frontiera rappresenta la possibilità, immaginativa, speculativa, pratica, di oltrepassare il limite, di guardare oltre, di tendere verso l'ignoto. Una spinta propulsiva libera dal peso della tradizione che confina -e talvolta costringe- il pensiero e il *modus vivendi* europeo. Non a caso l'America è stata il luogo della proliferazione delle Avanguardie, animate da una spinta di rottura, anticipatrice, a tratti utopistica. La frontiera da superare intesa come limite oltre il quale gettare lo sguardo, può avere due esiti. Da una parte può immaginare le estreme conseguenze del presente, aprendo il regno di verosimili e distopiche possibilità future. Dall'altra può giocare con i concetti di potere, diversità, paura/fascinazione dell'altro, per immaginare mondi possibili, fornendo la cornice concettuale entro cui articolare altri tipi di realtà -politiche, sociali, valoriali.

Se i romanzi di Gibson rappresentano la *frontiera tecnologica*, legata all'espansione del capitale e dell'informazione, le storie di Le Guin incarnano invece la *frontiera sociale*, incentrata sulla ridefinizione dell'essere umano e delle sue capacità. Entrambi hanno interpretato paure, ansie e fantasie legate al futuro e al presente, giungendo tuttavia ad esiti molto diversi.

Gibson, padre spirituale del concetto di cyberspazio, ha inventato mondi nei quali la frontiera si ripiega su se stessa, verso l'interno dei circuiti neurali. Con *Neuromante* (Gibson, 1984), l'Ovest non è più un luogo di montagne e pianure, ma la Matrice: un'astrazione grafica di dati estratti dai computer, definita come un'allucinazione consensuale. L'infinita distesa della *wilderness* viene sostituita da griglie di codice, blocchi neon di dati e architetture informative. La frontiera non è più la natura da domare, ma un territorio immateriale da mappare, lottizzare e colonizzare. Il cyberspazio si configura così come una *terra nullius* — un

territorio privo di una giurisdizione pubblica o di garanzie democratiche — dove il diritto del più forte è stabilito dalla potenza degli algoritmi e dai sistemi di difesa informatica (*ICE - Intrusion Countermeasure Electronics*). In questo scenario, le informazioni rappresentano la nuova risorsa mineraria: i dati sono il nuovo oro, il nuovo legname e il nuovo petrolio. La corsa all'Ovest si trasforma in una guerra sotterranea di spionaggio industriale, incursioni informatiche e scontro tra feudi aziendali.

In questa terra di nessuno si muove la figura iconica del Console Cowboy, incarnata dal protagonista Case. Il cowboy digitale è il discendente diretto del pistolero solitario, del cacciatore di pelli o del pioniere sradicato. Armato non di una Colt, ma di un *deck* e di elettrodi applicati alle tempie, l'hacker penetra la frontiera dei dati per estrarre segreti e rivenderli al miglior acquirente. Gibson spoglia tuttavia il mito americano dalla sua epica eroica, rivelandone la natura tragica e alienata. L'indipendenza del cowboy infatti, non coincide con la costruzione di una comunità o con la conquista della libertà, ma con la pura sopravvivenza all'interno di un'economia precaria e deregolamentata. Il cowboy è un mercenario sostituibile, costantemente esposto al tradimento.

Case disprezza il suo involucro di carne biologica, imperfetto e vulnerabile. Il romanzo è costellato da personaggi cyborg, innesti di biologia animale e robotica compongono i corpi della narrazione, lasciando presagire una fobia generalizzata per i limiti del corpo fisico. Nella narrazione emerge la costante tensione dei personaggi verso la trance sintetica del cyberspazio, in cui la mente si sgancia dal corpo biologico per librarsi tra i flussi di dati. Il cowboy del *Neuromante* è una pedina sostituibile e alienata: lungi dall'avere autonomia di pensiero e d'azione, lavora sempre per gli interessi di un'entità superiore, che sia una corporazione o un'intelligenza artificiale.

Il romanzo è ambientato in un mondo in cui la natura è scomparsa: il cielo mima “il colore di un televisore sintonizzato su un canale morto” (Gibson, 1984, 84). Il cyberspazio si compone di paesaggi urbani saturi, reti digitali e non luoghi corporativi, demistificando l'idea di una purezza incontaminata della natura.

La traiettoria tratteggiata da Gibson ammonisce il lettore sulla promessa di democratizzazione insita nella tecnologia; lo spazio digitale, inizialmente libero e aperto, viene progressivamente recintato da piattaforme proprietarie, algoritmi opachi e sistemi di sorveglianza, trasformando la spinta pionieristica nell'infrastruttura del controllo contemporaneo.

In *Inverso* (Gibson, 2014) la parabola giunge al termine: l'accelerazione tecnica e l'estrazione illimitata non hanno salvato il pianeta, ma hanno causato il *Jackpot*, un lento collasso ecologico e sociale. La nuova frontiera diventa l'esplorazione e lo sfruttamento di linee temporali alternative da parte di una ristretta élite di cleptocrati.

In maniera opposta e contraria, nei mondi immaginati da Ursula Le Guin la frontiera non è un confine da oltrepassare con la forza o un territorio da privatizzare, ma una soglia relazionale di incontro dell'alterità, dove l'obiettivo non è il dominio ma la comprensione reciproca.

Innate or acquired, an ability to learn an unfamiliar meaning, and an ability to limit significance to one side of the frontier, have shaped my writings. Americans have considered the future as a frontier, an empty place to be annexed and filled. In my science fiction works the future is already full; it is very much older and larger than our present; and we are aliens in it. My fantasies explore the use of power as art and its misuse as domination; they play back and forth along the mysterious frontier between what we think is real and what we think is imaginary.
(Le Guin, 1996)

Le Guin è stata capace di decostruire la narrazione egemonica americana che intende la frontiera come una linea di conquista militare o tecnologica, proponendo un'alternativa etica e politica che trova la sua massima espressione nei capolavori del Ciclo dell'Ecumene. Il fil rouge di questo universo inventato non è un personaggio o una trama continua, piuttosto il tentativo di sviscerare la comprensione della diversità umana attraverso l'incontro con l'altro.

L'Ecumene è una confederazione galattica formata da pianeti abitati da esseri umani, un'associazione basata sul pacifico scambio di cultura, tecnologia e conoscenza. Gli abitanti dei vari mondi discendono tutti dagli antichi Hainiti, che millenni prima colonizzarono la galassia e modificarono geneticamente le popolazioni per adattarle ai vari pianeti. Nei romanzi, il protagonista è quasi sempre un antropologo, uno scienziato o un diplomatico, inviato da solo su un altro pianeta per capire se lo stesso sia pronto a unirsi alla lega dell'Ecumene.

Ne *La mano sinistra del buio* (Le Guin, 1969) la frontiera è prima di tutto antropologica e cognitiva: il protagonista, Ganly Ai, è un diplomatico inviato su un pianeta glaciale abitato da individui ambisessuali privi di sesso biologico fisso, che assumono tratti maschili o femminili solo temporaneamente (*kemmer*). Il protagonista è allora chiamato a confrontarsi con i propri pregiudizi patriarcali sul sesso e sul modo di relazionarsi all'altro, rinunciando via via a incasellare la realtà secondo le proprie categorie. Nella storia affronterà una lunghissima traversata sul ghiaccio in compagnia di uno di questi esseri, l'esiliato Estraven, e il romanzo si innesta sulla frontiera che divide due individui ontologicamente diversi chiamati a compiere una sfida comune. Sarà nell'isolamento della terra dei ghiacci, in una tenda in mezzo alla calotta polare, che i due si spoglieranno dei rispettivi ruoli politici -l'inviato e l'esiliato- per conoscersi senza sovrastrutture.

Se la natura nei romanzi di Gibson svanisce per lasciare il posto alla tecnologia, nelle storie di Le Guin la natura detta i limiti di azione agli esseri umani.

Decostruendo la narrazione americana della domesticazione e sottomissione del regno naturale, nella *Mano sinistra del buio* gli abitanti del pianeta Gethen sviluppano la loro cultura in accordo con i limiti imposti dal clima, basata sul contenimento, sulla conservazione dell'energia e sulla sopravvivenza cooperativa.

L'escamotage narrativo della guerra tra le due grandi nazioni del pianeta serve a Le Guin per proporre una parodia dei confini politici: Karhide e Orgoreyn sono sull'orlo di una guerra per il controllo del territorio montano di Sinoth. La guerra permette di mostrare l'assurdità della frontiera politica convenzionale: in un mondo dominato da un clima estremo dove la sopravvivenza richiede cooperazione, le élite locali inventano confini artificiali e nazionalismi per accumulare potere.

Spostando il concetto di frontiera dal piano della conquista a quello della sperimentazione sociale, la scrittrice rifiuta la riduzione della natura e del corpo a risorse da sfruttare per il profitto. Decostruire il mito della frontiera significa quindi smettere di trattare il pianeta e i corpi come frontiere commerciali. Le Guin dimostra che la vera "nuova frontiera" del XXI secolo non è scoprire nuovi territori da violare, ma imparare l'arte dell'abitabilità e della reciprocità all'interno dei limiti del nostro mondo. Tuttavia, la forza dirompente della penna di Le Guin è da rintracciarsi nella decostruzione delle strutture sociali, della pretesa di naturalità legata alla biologia umana e delle strutture di potere. *I reietti dell'altro pianeta* (Le Guin, 1979) è esemplare nel dimostrare come il capitalismo non è l'unica alternativa possibile e come i concetti che popolano il nostro senso comune -l'idea di proprietà, possesso, dominio, sfruttamento- altro non siano se non abitudini artificiali, anziché inclinazioni "naturali" degli esseri umani.

Frontiere tecnologiche, frontiere sociali. Entrambi gli scrittori hanno certamente anticipato molti dei temi urgenti della contemporaneità: l'incubo oscuro del *Neuromante* sembra descrivere con incredibile precisione la distopia del presente, oscillante tra corporazioni transnazionali più potenti degli stati, corpi modificati, alienazione, dipendenza dai dispositivi tecnologici e dai flussi di dati. I temi sollevati da Le Guin anticipano di molti anni i dibattiti sull'ecofemminismo, sulla fluidità e sulle utopie politiche di stampo solar punk.

L'identità americana è il punto di partenza di entrambi: Ursula Le Guin, cresciuta nella Berkeley degli anni Trenta e Quaranta, eredita l'approccio antropologico californiano proprio del periodo, incentrato sullo studio delle culture native e sull'autonomia culturale delle stesse. Il misticismo californiano permette alla scrittrice di entrare in contatto con le culture orientali e con il taoismo, grande fonte di ispirazione delle sue narrazioni.

Gibson, nato nella Carolina del Sud, si trasferisce in Canada per evitare l'arruolamento e compie un viaggio illuminante a Tokyo (che fa da sfondo ai suoi romanzi). Il passaggio da un territorio all'altro ha proiettato lo scrittore verso una

visione del mondo dominata dalla globalizzazione, dal cemento e dal potere delle multinazionali.

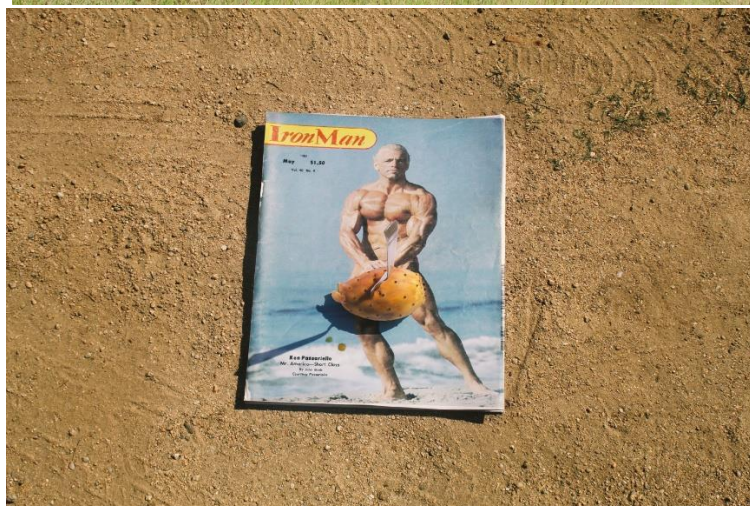
La potenza della loro scrittura si incarna nei confini del loro stesso habitat, che diviene materiale di indagine speculativa, fantastica, filosofica. La frontiera dunque, oltre ad essere un tratto distintivo del *modus vivendi* americano, una tensione dello spirito, diventa nella fantascienza oggetto epistemico di indagine, aprendo a scenari capaci di offrire immaginari e spinte propulsive per interpretare il presente.

LA VERITÀ È CHE CI NUTRIAMO DI SPECCHI



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

Da piccola ho acceso la televisione e vi ho visti. Non capivo nemmeno una parola, quei suoni diacca aspirata mi si sbriciolano in bocca e mi saltano in aria come biscotti lanciati contro il muro. Ma adoravo quelle parole. Ero invidiosa dei vostri divani dei vostri giocattoli di plastica dalle linee arrotondate, dei vostri scaldavivande con i topi e i paperi rosa come le vostre caramelle americane. Quelle che si sono mangiate sulla luna, mentre fingevano di piantare bandiere mosse da una macchina che serve ad asciugare i capelli. Ma io non ho detto niente a nessuno. Potevo fantasticare sui vulcani incendiati di rosa come farfalle immaginari e seduttive solo per me, attratta da sempre dai giardini con case di cartone costruite con le squadre da geometra e i quadretti colorati, paesaggi di robot sintetici e vasi pieni di luce, o cervi in ceramica bianca. Era sempre tutto così perfetto, con surfisti in cappello di piume da indiani in riserva posati davanti a case bianche in betulla. Ho sempre adorato la vostra America di provincia, ma da grande ho capito che le donnine con le pose da madonne, le lolite alle spalle dei vecchi signori e le mamme magrissime davanti a un grosso tacchino, mettono addosso un'angoscia divertita e attonita o meravigliata o intorpidita come quella che si prova la prima volta che si va al circo, o ci si droga.





AMERICA, A HORSE WITH NO NAME



NICOLÁS SALVI

1. All'inizio degli anni Settanta, gli America erano in Inghilterra. Gerry Beckley, Dewey Bunnell e Dan Peek si erano conosciuti a Londra, dove i loro padri prestavano servizio nell'Aeronautica militare degli Stati Uniti. Erano tre giovani statunitensi che avevano finito la scuola superiore dall'altra parte dell'Atlantico e avevano cominciato a suonare insieme mentre cercavano un posto nella scena musicale londinese. La band nacque lì e sempre lì scelse il proprio nome.

Molto tempo dopo, Bunnell avrebbe ricordato che allora sentivano una certa nostalgia per gli Stati Uniti. Si erano abituati alla vita britannica, anche se continuavano a pensarsi come statunitensi. America condensava quella nostalgia e, allo stesso tempo, una certa distanza rispetto a ciò che evocava.

Sempre in Inghilterra, Brunell compone la canzone che sarebbe diventata il suo grande successo, *A Horse with No Name* (inizialmente *Desert Song*). Il testo descriveva un viaggio attraverso uno spazio arido, tra piante, uccelli, rocce, un letto asciutto e, infine, il mare. Le immagini provenivano da ricordi d'infanzia legati alla California, al Nuovo Messico e ad altri paesaggi del sud-ovest degli Stati Uniti. L'Inghilterra offriva il contrasto. Bunnell scriveva di terra secca mentre viveva tra pioggia e nebbia.

Tutto questo, in sella a un cavallo senza nome. Come avrebbe spiegato anni dopo, l'animale era prima di tutto un veicolo per entrare nel deserto. Il produttore Ian Samwell si accorse che quell'immagine era molto più potente del titolo originale. *Desert Song* finì per diventare *A Horse with No Name*.

Il cambiamento fu fortunato. La canzone divenne il primo grande hit del gruppo e accompagnò il suo arrivo negli Stati Uniti. Gli America arrivarono in America cantando di un cavallo senza nome che avanzava attraverso un deserto immaginato dall'Inghilterra.

2. Il testo descrive uno dei paesaggi più vaghi della musica popolare. Bunnell scrive che lungo il suo percorso vede "*plants and birds and rocks and things*". Descrive inoltre un luogo caratterizzato da "*sand and hills*". C'è caldo, un letto di fiume in secca e infine il mare. Il viaggiatore attraversa per diversi giorni uno spazio praticamente privo di riferimenti geografici

La California resta fuori. Anche il Nuovo Messico. Manca qualsiasi città, strada, Stato o frontiera capace di fissare il percorso su una mappa. Bunnell era partito da ricordi concreti, ma la canzone conserva appena alcuni elementi di base. Il deserto è calore, sabbia, pietra e distanza.

Eppure, è facile immaginare un paesaggio tipicamente statunitense.

Meno dati offre la canzone, più spazio lascia per completare la scena. Il paesaggio potrebbe essere anche Atacama o Tatacoa. Eppure, assorbe immagini precedenti dell'Ovest statunitense come western, strade, cactus, montagne, orizzonti aperti, California, Arizona e Nevada. Ogni ascoltatore riempie i vuoti con il proprio archivio.

È difficile immaginare un testo con una vocazione cartografica minore. È altrettanto difficile immaginare un'immagine più efficace dell'Ovest statunitense.

3. Il problema acquista un'altra dimensione quando la parola America viene pronunciata dall'Argentina.

Sono nato in America. La frase suona del tutto naturale. Potrebbe dirla qualcuno nato a Tucumán, Valparaíso, Cuenca, Mérida, Kingston o Halifax. Le città sono separate da migliaia di chilometri, appartengono a paesi diversi e hanno tra loro poche somiglianze evidenti. Eppure, i loro abitanti possono riconoscersi dentro uno stesso nome continentale.

La parola possiede un'elasticità sconcertante. I tre giovani statunitensi che formarono una band a Londra poterono chiamarla semplicemente America e fare

di quel termine un riferimento al proprio paese d'origine. Dall'Argentina, allora, America può essere il luogo proprio e anche un luogo altrui. Può designare ciò di cui facciamo parte e, appena qualche frase dopo, indicare gli Stati Uniti.

Per chi è cresciuto nel mondo di lingua spagnola esiste inoltre un'altra America, imparata anche attraverso le canzoni. Nino Bravo, cantante valenciano che raggiunse un'enorme popolarità in Spagna e in America Latina nei primi anni Settanta, incise nel 1973 *América, América*, una composizione di José Luis Armenteros e Pablo Herrero. Lì il continente diventa una specie di giardino prodigioso. Convivono il sole e la sabbia, le selve e le praterie, i fiumi e le stelle. Verso la fine, l'immagine raggiunge una dimensione biblica e apoteotica: "*cuando Dios hizo el Edén, pensó en América*".

Quale?

Quell'America può trovarsi nei Caraibi, nelle pampas, accanto a una catena montuosa, in una foresta tropicale, su una costa o in una grande pianura. Può trovarsi in tutti quei luoghi nello stesso momento. Paesaggi, popoli e storie vengono riuniti fino a fabbricare un'America capace di contenerli tutti.

Bunnell era arrivato qualche anno prima a un risultato simile seguendo il percorso inverso. Il suo deserto è riconoscibile proprio perché perde coordinate; l'America di Nino Bravo è un collage costruito per accumulazione. Uno lavora per sottrazione e l'altro per abbondanza.

Qualcosa di simile accade con lo stesso termine America. Più cerca di comprendere, più diventa difficile sapere che cosa contenga esattamente.

4. Che cosa designa esattamente la parola America?

Può nominare una realtà geografica, una comunità storica, un'identità politica, una potenza, una periferia o un modo di immaginare il mondo. Può essere un continente, oppure due, secondo la tradizione geografica.

America cambia referente senza perdere riconoscibilità. Qui compare una forma particolare di vuoto semantico. La parola ha accumulato così tanti significati che nessuno riesce a esaurirla. Conquista, emancipazione, imperialismo, migrazione, rivoluzione, frontiera.

Ogni uso seleziona alcuni tratti, ne lascia altri in sospeso e agisce per un istante come se il significato scelto fosse evidente.

5. Conviene precisare in quale senso America può essere pensata come un significante vuoto. Per Ernesto Laclau, lo svuotamento avveniva quando una particolarità comincia a rappresentare una totalità che la supera. Il significante perde parte del proprio contenuto particolare per assumere una funzione più ampia.

Il caso di America offre una versione quasi letterale di questa operazione. La linguistica ha descritto l'uso di America per designare gli Stati Uniti come una metonimia del tutto per la parte. Una parte del continente occupa il nome dell'insieme. Dall'Argentina, entrambi i significati restano attivi. America designa

lo spazio continentale al quale apparteniamo e può anche arrivare come un altro nome per gli Stati Uniti.

Il vuoto apre una disputa su ciò che riesce ad apparire sotto il nome comune. L'America latina, quella anglosassone, quella indigena, quella rivoluzionaria o quella imperiale aspirano, in modi diversi, a occuparlo.

A Horse with No Name produce qualcosa di simile in miniatura. Quando scompaiono i nomi propri, un paesaggio concreto acquista una capacità di rappresentazione molto maggiore. Smette di essere un punto preciso della mappa e comincia a sembrare l'Ovest assoluto. Può persino cominciare a sembrare America.

Bunnell spiegò che il cavallo era un veicolo per entrare nel deserto e che l'ambiguità faceva parte della canzone. L'animale attraversa un paesaggio privo di nomi. Gli America mantengono il nome aperto, disponibile e, soprattutto, in grado di evocare immagini diverse.

Il cavallo è senza nome.

America ne ha uno.

La disputa riguarda ciò che nomina.

NON LA STESSA COSA: ESTREMA DESTRA, DESTRA RADICALE E IL RAPPORTO CON GLI STATI UNITI



MATTIA ZULIANELLO

Negli ultimi anni si è assistito a una crescita senza precedenti dei lavori dedicati alla cosiddetta «ultradestra» (far right), termine-ombrello che comprende sia l'estrema destra sia la destra radicale. Tuttavia, proprio mentre l'attenzione cresceva, si è ridotta l'abitudine a distinguere tra le due famiglie: nel dibattito pubblico, e sempre più anche in quello accademico, partiti piuttosto diversi come la Lega e Forza Nuova, Fratelli d'Italia e CasaPound finiscono nella stessa categoria analitica. L'etichetta generica coglie qualcosa di reale, ossia il nucleo condiviso da questi attori: nativismo e autoritarismo (Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, 2007). Il punto,

però, è che tale nucleo non ci dice nulla su ciò che da esso non discende, e gli ambiti sono numerosissimi: la politica estera è uno di questi.

In questo pezzo sosterrò che una delle principali linee di divisione passa oggi per il rapporto con gli Stati Uniti: la destra radicale tende a collocare l'America dalla parte dei «nostri» perché crede nell'Occidente come civiltà, mentre l'estrema destra ne fa il nemico per eccellenza, per ragioni storiche, valoriali e di critica al capitalismo e alla globalizzazione. Procederò chiarendo su quali basi la distinzione possa essere rifondata, presentando le evidenze disponibili e mostrando, infine, perché il ritorno di Donald Trump non abbia sanato la divaricazione.

Per lungo tempo il criterio di separazione è stato il rapporto con la democrazia: come nota Mudde (*op.cit.*), la destra radicale è nominalmente democratica, pur opponendosi ad alcuni valori fondanti della democrazia liberale, mentre l'estrema destra ne rifiuta il principio stesso. Tuttavia, questo criterio ha perso capacità discriminante, per una ragione piuttosto banale: in una liberaldemocrazia gli attori di estrema destra hanno forti incentivi a occultare le proprie credenziali antidemocratiche, per motivi strategici o giudiziari. Se il criterio distintivo è proprio ciò che i partiti hanno interesse a nascondere, la sua utilità operativa si riduce drasticamente.

Per risolvere questo impasse, con i colleghi Daniele Albertazzi e Jakub Wondreys ho sostenuto in un lavoro in corso di stampa che non bisogna abbandonare la distinzione, ma rifonderla. Applicando l'approccio morfologico alle ideologie sosteniamo che il tratto discriminante si trovi nella palingenesi escatologica, che non è una caratteristica aggiuntiva, bensì un concetto del nucleo ideologico dell'estrema destra, accanto a nativismo e autoritarismo. Di conseguenza, antidemocrazia, elitismo, vocazione rivoluzionaria e violenza diventano corollari: il fatto che vengano taciuti non fa venire meno la classificazione, perché discendono comunque dal nucleo.

Chiarisco il punto. La destra radicale vuole proteggere la comunità nativa così com'è: il suo orizzonte è quello dell'etnocrazia fondata su una *Leitkultur*, per riprendere Mudde e Rovira Kaltwasser («Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America», *Government and Opposition*, 48, 2, 2013, pp. 147-174), che parlano appunto di «un'etnocrazia, o democrazia etnica, fondata su una *Leitkultur* etnica» sottratta al dibattito politico. L'estrema destra, invece, ne vuole la ri-fondazione, la palingenesi in senso letterale, attraverso la creazione di un uomo nuovo: una rigenerazione che risponde a un ordine provvidenziale più che alla politica ordinaria e che è per definizione ineluttabile, dunque non può dipendere dalla legittimazione del voto. Usando una metafora, la destra radicale vuole ristrutturare la casa e sceglierne gli inquilini, mentre l'estrema destra vuole demolirla e ricostruirla, convinta che chi la abiterà sarà un uomo diverso.

Gli esempi italiani che proponiamo in quel lavoro sono particolarmente efficaci. Fratelli d'Italia, nelle Tesi di Trieste approvate al congresso fondativo del dicembre 2017, invoca la rigenerazione del valore della patria, ma pensa a un patrimonio che permane cambiando. Forza Nuova, al contrario, descrive una nazione «scelta dal Cielo» posta davanti a una soglia oltre la quale c'è il caos, e CasaPound dichiara di voler educare l'uomo «totale», parte di una comunità di destino.

Le evidenze disponibili sono piuttosto nette. In un articolo pubblicato nel 2024 sulla *Swiss Political Science Review* assieme a Jakub Wondreys («Choosing who to hate? The Extreme and Radical Right's Foreign Policy between Anti-Semitism, Islamophobia, and Russophilia», *Swiss Political Science Review*, 30, 4, 2024, pp. 486-499), ho classificato le posizioni di quarantadue partiti (sedici di estrema destra e ventisei di destra radicale) in ventuno paesi dell'Unione su due conflitti: quello israelo-palestinese dopo il 7 ottobre 2023 e quello russo-ucraino dopo il febbraio 2022. Nessuno dei sedici partiti di estrema destra ha assunto una posizione favorevole a Israele; oltre la metà è risultata apertamente ostile, e una maggioranza analoga si è collocata su posizioni amichevoli verso la Russia. Specularmente, quasi il novanta per cento dei partiti di destra radicale si è schierato con Israele, nessuno contro, e la maggioranza relativa ha adottato una linea ostile a Mosca. In quell'articolo abbiamo sostenuto che questi partiti non scelgono tanto chi amare, quanto chi odiare di più. Dietro i diversi posizionamenti della destra radicale e dell'estrema destra c'è però un asse raramente esplicitato: il rapporto con gli Stati Uniti.

Sostenere che la destra radicale sia strutturalmente atlantista sarebbe eccessivo, perché la storia dei suoi rapporti con Washington è fatta di oscillazioni. Tuttavia, esiste una ragione ideologica per cui, nell'ultimo quindicennio, essa ha collocato gli Stati Uniti dalla parte "giusta" della frontiera: il passaggio dal nazionalismo a quello che Rogers Brubaker ha definito *civilizationism* («Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective», *Ethnic and Racial Studies*, 40, 8, 2017, pp. 1191-1226), ossia la ridefinizione della comunità di appartenenza in chiave civilizzatrice. Il soggetto da difendere non è più soltanto l'Italia, il Regno Unito o la Spagna, ma l'Occidente giudaico-cristiano minacciato dall'islam: non a caso Farid Hafez ha individuato nell'islamofobia il collante paneuropeo di una famiglia divisa da rivalità nazionali («Shifting Borders: Islamophobia as Common Ground for Building Pan-European Right-Wing Unity», *Patterns of Prejudice*, 48, 5, 2014, pp. 479-499).

Se il soggetto da difendere è la civiltà occidentale, allora gli Stati Uniti, e con essi Israele, presentato come suo avamposto e fortezza in Medio Oriente, smettono di essere l'egemone da contestare e diventano parte del «noi». È la logica che Christina Schori Liang coglieva già nel 2007, quando osservava che molti partiti radicali avevano cominciato a vedere nell'«ebreo militarizzato» un potenziale

alleato nella loro lotta contro l'islam in Europa (*Europe for the Europeans: The Foreign and Security Policy of the Populist Radical Right*, a cura di C. Schori Liang, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 26). Chiaramente gioca la sua parte anche l'opportunismo reputazionale: non a caso Jean-Yves Camus e Nicolas Lebourg individuano nella sostituzione dell'antisemitismo con l'islamofobia il vero spartiacque della destra radicale contemporanea (*Far-Right Politics in Europe*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017; ed. orig. *Les droites extrêmes en Europe*, Paris, Seuil, 2015).

A ciò si aggiunge il vincolo competitivo che discende dalla scelta dell'arena elettorale: chi punta a governare deve costruire e mantenere una credibilità, il che impone un compromesso permanente tra coerenza ideologica e pragmatismo. Basti pensare a quanto accaduto dopo l'invasione dell'Ucraina, quando il «matrimonio di convenienza» con Mosca è divenuto insostenibile per la Lega e imbarazzante per il Rassemblement National di Marine Le Pen, tanto che Benedetta Carlotti ha parlato efficacemente di «divorzio di convenienza» («A Divorce of Convenience: Exploring Radical Right Populist Parties' Position on Putin's Russia within the Context of the Ukrainian War. A Social Media Perspective», *Journal of Contemporary European Studies*, 31, 4, 2023, pp. 1452-1468). Il punto cruciale è che l'atlantismo della destra radicale non è mai stato incondizionato: essa sostiene l'America in quanto pilastro dell'Occidente, non in quanto potenza egemone.

Per l'estrema destra la questione si pone in termini radicalmente diversi, perché l'antiamericanismo non è una posizione di politica estera. Esso è piuttosto, esattamente come l'antidemocrazia, un corollario del nucleo palingenetico: se il fine ultimo è la rinascita di una comunità di destino attraverso un uomo nuovo, la potenza che incarna il mercato mondiale e l'omologazione dei costumi non è un avversario contingente, ma l'agente della decadenza da cui si deve rinascere. Questo antiamericanismo si deposita in tre strati successivi.

Il primo è storico. Gli Stati Uniti sono la potenza che ha sconfitto militarmente il fascismo e il nazionalsocialismo, occupato l'Europa e celebrato Norimberga. Basti pensare che già in *Gli uomini e le rovine* (Roma, Edizioni dell'Ascia, 1953) e in *Cavalcare la tigre* (Milano, Vanni Scheiwiller, 1961) Julius Evola liquidava americanismo e comunismo come due volti dello stesso materialismo. Da questa matrice nasce il progetto nazional-europeo di Jean Thiriart, concepito negli anni Sessanta come terza forza contro Washington e Mosca (*Un empire de 400 millions d'hommes: l'Europe*, Bruxelles, Imprimerie Sineco, 1964) e riformulato nel decennio successivo, quando Thiriart passò a immaginare un blocco euro-sovietico «da Vladivostok a Dublino» in funzione dichiaratamente antiamericana (*L'Impero euro-sovietico da Vladivostok a Dublino*, Parma, All'insegna del Veltro, 2018).

Il secondo strato è metapolitico e passa per la *Nouvelle Droite*. Quest'ultima ha compiuto un'operazione esattamente inversa a quella del *civilizationism* radicale: ha scisso l'Europa dall'Occidente. Nel lessico di Alain de Benoist, infatti, l'Occidente non è una civiltà da difendere ma un dispositivo da smantellare, fatto di universalismo, individualismo e mercato eretto a religione; di qui la torsione terzomondista di *Europe, Tiers monde, même combat* (Paris, Robert Laffont, 1986) e la difesa del «diritto alla differenza». Faye, dal canto suo, in *Le Système à tuer les peuples* (Paris, Copernic, 1981) aveva dato al bersaglio il nome più fortunato: il «Sistema», ossia il complesso mercantile-mediatico che dissolve le identità nel consumo. Ne consegue che l'anticapitalismo dell'estrema destra non è un prestito dalla sinistra, ma la conseguenza logica di un'ontologia comunitaria per la quale il mercato mondiale è l'agente principale dell'estinzione dei popoli.

Il terzo strato collega antiamericanismo e antisemitismo. Quanto più ci si sposta verso la frangia neonazista e nazional-rivoluzionaria, tanto più si trovano formazioni impegnate sul terreno antisemita e disposte a vedere nell'islam militante un alleato contro l'imperialismo statunitense, Israele e il sionismo. Che non si tratti di un semplice calcolo del tipo «il nemico del mio nemico è mio amico» lo dimostra il caso di Faye, che negli anni Duemila ruppe con de Benoist proprio su questo punto, approdando a posizioni filo-israeliane e antislamiche: una traiettoria che lo espulse di fatto dall'area.

Con il ritorno di Donald Trump alla Casa Bianca, e con la radicalizzazione del Partito Repubblicano lungo linee che a un osservatore europeo risultano familiari, ci si poteva ragionevolmente attendere che la divaricazione si attenuasse. È accaduto il contrario, e in modo istruttivo. Gabriela Greilinger e Jakub Wondreys, in un lavoro in corso dedicato al rapporto tra destre europee e Trump 2.0, individuano il meccanismo: la retorica che mette in discussione la sovranità di territori europei attiva nella destra radicale il registro nativista, ossia l'idea che nessuna potenza esterna, inclusi gli Stati Uniti, abbia titolo su ciò che è «nostro».

Nella crisi groenlandese del gennaio 2026 quel meccanismo è scattato quasi ovunque. Il 17 gennaio Trump ha annunciato dazi aggiuntivi su tutte le merci provenienti dai paesi europei che avevano inviato contingenti sull'isola e da mantenere fino al raggiungimento di un accordo per l'acquisto della Groenlandia. Le reazioni nella destra radicale sono state immediate. Jordan Bardella del Rassemblement National ha parlato di una «prova di potenza e di verità» in cui la sottomissione europea sarebbe «un errore storico», chiedendo la sospensione immediata dell'accordo commerciale UE-Stati Uniti e l'attivazione senza indugio degli strumenti anti-coercizione. Alice Weidel, leader di AfD, il 13 gennaio ha accusato Trump di aver violato «una promessa elettorale elementare, cioè quella di non immischiarsi negli affari di altri Stati». Giorgia Meloni, dopo aver sottoscritto la dichiarazione congiunta a sostegno della sovranità danese, ha

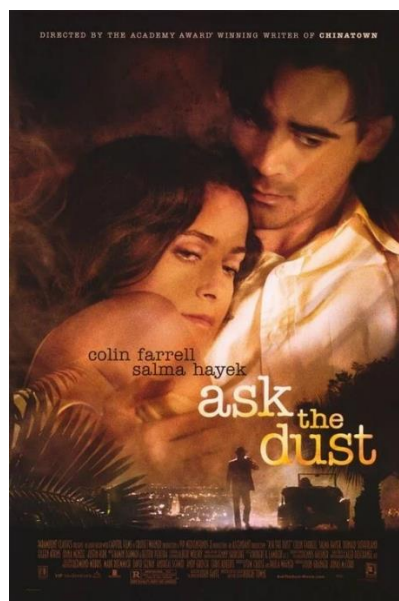
definito i dazi un errore in una telefonata con il presidente americano, pur mantenendo la linea di mediazione e il vincolo NATO.

Il dato di fondo è che Trump risulta impopolare in Europa anche tra gli elettori della destra radicale populista. Un sondaggio Politico realizzato con l'istituto Public First su oltre diecimila intervistati in cinque paesi mostra che, mentre nel Regno Unito circa metà degli elettori vicini a Reform UK ne ha un'opinione positiva, in Francia e in Germania si ferma a circa un terzo. L'aggressività americana, del resto, produce un effetto di consolidamento europeo già osservato dopo il 2016: Lara Minkus, Emanuel Deutschmann e Jan Delhey hanno mostrato che l'elezione di Trump fece crescere il gradimento dell'Unione europea, e che l'incremento fu concentrato proprio fra gli elettori collocati a destra («A Trump Effect on the EU's Popularity? The U.S. Presidential Election as a Natural Experiment», *Perspectives on Politics*, 17, 2, 2019, pp. 399-416).

Sarebbe però un errore leggere questo raffreddamento come una convergenza tra le due destre, perché i due antiamericanismi restano incommensurabili. Quello della destra radicale è condizionale e reversibile: non contesta l'Occidente, ma il fatto che l'America si comporti "male" con gli altri paesi occidentali. Si tratta di un antiamericanismo di dignità nazionale, non di civiltà, che si accende su temi come la Groenlandia e i dazi e si spegne su immigrazione e ordine pubblico, dove il modello americano resta un'esportazione ricercata. In altre parole, è la logica del divorzio da Mosca applicata a Washington: cambia il partner, non il calcolo.

Quello dell'estrema destra è invece costitutivo: non chiede all'America di comportarsi meglio, ma le nega legittimità in quanto tale. Un'America nazionalista e protezionista non lo attenua, perché il bersaglio non era il liberalismo di Washington bensì la sua funzione storica di dissolvente e omologante delle identità nazionali: nessuna politica commerciale, per quanto sovranista, rigenera un uomo nuovo. Finché l'Occidente resterà il baluardo da salvare per la destra radicale e il nemico esistenziale da abbattere per l'estrema destra, chiamarli con la stessa parola nasconderà più di quanto riveli.

L'AMORE OLTRE LA POLVERE: JOHN FANTE SULLO SCHERMO



EUSEBIO CICCOTTI

Quando tutto iniziò in un hotel popolare di Los Angeles. *Chiedi alla polvere (Ask the Dust, 2006) di Robert Towne*

“Io non ero venuto per cercare un futuro, ma a crearlo. Avrei scritto il primo grande romanzo su questa città e su chi era corso qui da ogni parte: “La strada per Los Angeles” di Arturo Bandini. Mi avrebbe dato tutto quello che volevo da sempre. (Pausa) Ma adesso, dopo sei mesi, dovevo prendere una decisione molto importante: cosa fare con il mio ultimo nichelino”. / *Dettaglio* del nichelino sul palmo della mano aperta. / Un bussare alla porta. Una lettera scivola sul pavimento di legno. / Il protagonista (Bandini), in canottiera, *mezza figura*, davanti alla sua macchina per scrivere, si alza dalla sua sedia, prende la busta / *Voice over* di donna: “Signor Bandini, è in arretrato di sei settimane sul pagamento. Quattro dollari per sei sfiora l’ammontare del debito nazionale. O paga fino all’ultimo centesimo e fa le valigie”. / *Voice off* di Bandini: “Era il sesto avviso in sei settimane. Era

umiliante, La padrona dell'albergo scriveva più di me", /Breve inquadratura della sua macchina per scrivere/. La donna inquadrata di là dal banco della reception/ *Voice over* di Bandini: (inizio *flash back*) "Era una donna che per sembrare più alta si metteva sulla punta dei piedi". / Un giovane uomo con abito e cappello, anni Trenta, di fronte al banco della *reception* di un hotel, di là dal banco una donna anziana ed elegante (taglio in *mezza figura*): **"Vorrei una stanza" /Donna reception: "Ce l'ha un lavoro?"/ "Sono uno scrittore!/"** Ora, entrambi presi di profilo, in *piano di insieme* mentre un cliente attraversa il campo visivo, "sporcandolo" / Bandini-Farrell (*primo piano stretto*) **apre la sua borsa rettangolare ne estrae una pubblicazione, «The American Mercury»,** e mostra la copertina con il titolo del racconto *The Little Dog Laughed*, alla donna: "Ho scritto questo. Come si chiama?" /"Signora Hargraves, perché?" Bandini le scrive una dedica; "Alla signora Hargraves, donna di ineffabile fascino, dai begli occhi azzurri, e dal sorriso generoso. L'autore, Arturo Bandini". La signora non ha un gran fascino, non ha occhi azzurri, e non sorride.

Ecco come il regista e sceneggiatore **Robert Towne** (*Ask the Dust – Chiedi alla polvere*, 2006, prodotto da **Tom Cruise**), con **Colin Farrell** nei panni di Arturo Bandini, fa subito sua l'ironia di **John Fante**, qui fedele al testo. Tramite una regia mobile, costruita su un montaggio sincopato di *campi medi*, *mezze figure* (Hargraves), *primi piani* (Bandini), anche in interni, e lavorando sulle espressioni del viso. Lei (**Eileen Atkins**: perfetta) imperturbabile dietro i suoi occhialini da anziana; lui con il volto pulito, educato, ma allo steso tempo da ribaldo ventenne già abile nell'ironizzare senza che chi ha di fronte lo capisca: Robert Towne restituisce il ritmo, i tempi e l'humour dello stratificato ipotesto di John Fante.

La Los Angeles di Fante

"Discesi lungo Olive Street, oltre le orrende casupole in legno che trasudavano storie di omicidio, fino all'Auditorium della Filarmonica (...) Mi ritrovai all'incrocio tra la Fifth e Olive, dove lo sferragliamento dei grandi tram mi rodeva le orecchie, e l'odore della benzina velava le palme di tristezza; il marciapiede nero era ancora bagnato per la nebbia notturna" (**John Fante**, *Chiedi alla polvere*, trad. **Maria Giulia Castagnone**, Einaudi, a cura di **Emanuele Trevi** e con introduzione di **Alessandro Baricco**, 2016, p. 4). "Los Angeles, dammi qualcosa di te! Los Angeles vieni incontro come ti vengo incontro io, i miei piedi sulle tue strade, **tu, bella città che ho amato tanto, triste fiore nella sabbia**" (Ivi, p.6). Una città che il protagonista inizialmente ama e poi non sopporterà, all'interno di quella

struttura narrativa anfibologica per cui lo stesso Arturo Bandini si sdoppia continuamente.

La Los Angeles di Towne

Accanto alla sua ricerca dell'amore, Bandini-Farrell deve affrontare la ammaliante ma complicata Los Angeles del 1932: siamo all'interno di un Paese ancora immerso nella Grande Depressione. Impegnativa sfida per la regia di Towne nel ricreare le delicate, stratificate atmosfere e situazioni ambientali di una metropoli, **tra deserto e mare, che schizzano fuori da ogni frase del romanzo**. Le strade sono polverose, ai loro angoli alcuni immigrati sopravvivono guadagnandosi la giornata (il cinese da cui Bandini prende la frutta); nei bar popolari, operai e disoccupati a mala pena riescono a pagarsi una birra; ci sono poveri che non sanno dove andare. Towne ci mostra, di sguincio, un carro che attraversa il campo visivo, trainato da una donna, stanca e con addosso abitini consunti: **sul carro poche masserizie e in mezzo una triste bambina**. Bambini giapponesi che giocano a calcio su spiagge ancora selvagge e non contaminate dalle strutture turistiche; di contro, alcuni lussuosi hotel in centro. I benestanti sono pochi e li frequentano. Quando appaiono, spesso sono accompagnati **da donne che debbono vivere**, come quella "con la pelliccia di volpe argentata", desiderata da Bandini: ella entra e esce da un hotel chic, di frequente, cambiando partner.

Towne, grazie al meticoloso lavoro degli scenografi **Tom Hannam** e **Richard L. Johnson**, alla fotografia di **Caleb Deschanel**, dai toni pastosi e pastellati, con tramonti albe annebbiati, ricostruisce una credibile Los Angeles dei primi anni Trenta, rutilante e triste, in Sud Africa. Le scene incipitarie ci mostrano un **Colin Farrell-Bandini**, ben vestito, traboccante di speranze di giovane scrittore entusiasta della metropoli, colto con passo veloce mentre attraversa le strade, tra automobili e tram in movimento, o mentre cammina svelto sui marciapiedi, con in venditori agli angoli delle vie. Towne esibisce una solida cultura cinematografica: almeno da *Sunrise* (1927) di **F. W. Murnau**, passando per *Il padrino* (1972) di **F. F. Coppola**, sino alla filologica ricostruzione urbana di *C'era una volta in America* di **Sergio Leone**,

Per esempio, curato nei dettagli è l'interno del Caffè Columbia, risolto con alternanza di *piani d'insieme* asciutti, distribuzione attenta delle comparse (dimessi operai al bancone; una coppia piccolo borghese al tavolo che parlotta), e Bandini seduto a un tavolo. Towne è attento a restituire

l'atmosfera del luogo con tocchi impressionistici: gli strati sociali, il locale semivuoto, un sommesso parlare eco di una permanente, opprimente, crisi economica.

Taglienti e ironici, come li avrebbe scritti Fante, sul piano registico, i *campi/controcampi* di **sguardi di sfida** lanciati da Camilla (una delicata e pensosa **Salma Hayek**) verso Bandini che, in posa seducente, appoggiata al banco, strappa le pagine contenenti il racconto *E il cagnolino rise*, dalla rivista, per vendicarsi di Bandini che l'ha offesa versando la birra offertagli dal barman Sammy – per scusarsi del pessimo caffè servito il giorno prima nel *sick-basket*.

Lo stigma del cognome italiano

Bandini ha lottato per tutta la sua adolescenza e la gioventù contro il pregiudizio di essere figlio di immigrati (come il suo autore, Fante). È nero di capelli, occhi scuri, lo prendono per un messicano, etnia relegata ai margini della società americana, insieme ai filippini e ai giapponesi. Quando si presenta all'Hotel Alta Loma, nel quartiere di Bunker Hill, sequenza ricordata sopra, la proprietaria, la segaligna vedova Hargraves, del Connecticut, sentito il cognome, "Bandini", severa avverte: **"Non accettiamo messicani, né ebrei"**. Più avanti nella storia, divenuto il fidanzato di Camilla le leggerà degli appunti autobiografici, indeciso se utilizzarli: **"In Colorado, mi chiamavano mangiaspaghetti e sporco italiano"**. Camilla ascolta e poi dice: **"Devi metterlo nel romanzo"**.

Immigrazione e inclusione

In Fante, Bandini sogna le belle messicane, semplici *peonas*, che però vede trasfigurate come regine maya e atzeche. "Cosa non avrei dato per una ragazza messicana! Ci pensavo tutto il tempo, alla mia ragazza messicana. Io non l'avevo, ma le strade ne erano piene, la Plaza e il quartiere cinese ne erano come incendiati, e nella mia fantasia le possedevo tutte (...)" (**John Fante**, op. cit., p. 8). Nel romanzo, quando Arturo conoscerà Camilla, questa uscirà con lui solo per dimenticare Tommy, il barman suo amante, di cui è innamorata, e che egli picchia (in Fante il personaggio di Camilla sembra accettare il rapporto masochistico). Nel romanzo mai avranno un rapporto, pur dormendo insieme: Arturo mostrerà "passione senza desiderio": Camilla capisce che egli ha paura del rapporto sessuale. Nel film saranno amanti.

Bandini, incoraggia più volte Camilla a non vergognarsi delle sue origini messicane, anzi di esserne orgogliosa, ma a lei – soprattutto nel romanzo –

non interessa difendere la sua cultura ed etnia: **spera solo che Tommy la sposi e le dia un cognome americano, e così verrà accettata.**

Towne sottolinea il problema del razzismo nella scena del cinema. Una sera, durante le loro settimane felici nella casa in affitto sul mare, dove Arturo scrive, Camilla gioca con il cagnolino Willie, chiede di andare al cinema a Los Angeles. Vanno in città. Entrati in sala, appena sedutisi nel centro di una fila, ecco che una donna bianca osserva con senso di repulsione la pelle ambrata di Camilla. Si alza e, con il suo partner, lascia il posto. Camilla guarda Arturo, che è immobile, non sa cosa dire. Usciti, e saliti in auto, sulla via del ritorno, Camilla sbotta. **Gli rinfaccia che anche lui si vergogna di lei, della sua pelle: lo ha visto sul suo volto, al cinema. Arturo nega. Lei di rimando: "Se sei sincero allora, sposami!". Arturo tace.** Mostra la stessa espressione da ebete assunta al cinema: Lei allora mette in moto (è la sua auto) e lascia Bandini in mezzo alla strada, a cinque miglia dalla casa sul mare. Quando lui raggiunge la casa, non la trova più. Camilla se ne è andata con Willie.

Fede cattolica e sogno americano

Nel testo letterario Bandini chiede a Santa Teresa **"fammi diventare scrittore e da ateo tornerò alla Chiesa"**. L'educazione cattolica spesso affiorante in Fante viene mantenuta anche nella sceneggiatura di Towne. Nel film vediamo una statuetta di santa Teresa d'Avila sul comò della sua cameretta. E accanto vi è anche un rosario. Corona che tornerà in *Anime sporche* di Edward Dmytryck, 1962, co-sceneggiato da Fante insieme a Edmund Morris (non accreditato), tratto dal romanzo di Nelson Algren. Non ho avuto il tempo di verificare se la scena della corona del rosario (oggetto rubato dalla ragazza Kitty e restituito da Dove a Teresina) compare nel romanzo di Algren oppure è aggiunto nello script da Fante: **sta di fatto che la battuta di Teresina, la proprietaria del motel, "ogni volta che si chiede con il rosaio, si ottiene", si confà ai personaggi di Fante.**

La vita di Bandini, e il romanzo che la racconterà, è una sorta di *via crucis*. Ecco le "stazioni". Innanzitutto l'ispirazione. Dopo la felice pubblicazione del racconto *E il cagnolino rise*, gli editori sono silenti. Soprattutto il suo agente. È il "silenzio di Dio" di cui parla anche la mistica spagnola, Santa Teresa. Superata questa stazione vi è il problema quotidiano della mancanza di denaro, **seppur ogni volta la provvidenza/il caso ci mette una toppa.** Poi vi è la croce permanente dell'essere un americano figlio di italiani, con quel cognome, "Bandini" che non lo fa *del tutto* americano. Quarta croce: il suo non "conoscere le donne". Quinta croce: la

perdita improvvisa della solitaria e sfortunata Vera (**Idina Menzel**), nel terremoto di Los Angeles, donna sfregiata dalla vita con cui egli ha avuto il suo primo rapporto. Sesta croce: Camilla indecisa tra lui e Sammy; ma soprattutto la lotta impari contro la marijuana che la tiene in scacco. Settima croce: l'abbandono di Camilla, sparita nel nulla (la ritroveremo nel deserto).

Lo stile di Fante: è già cinema.

Nel 1939 esce *Ask the Dust*, il terzo libro scritto da Bandini (il primo, *La strada per Los Angeles*, finito 1936, non trovò un editore; mentre *Aspetta Primavera*, Bandini, 1938, fu un successo) di una quadrilogia dedicata al personaggio di Arturo Bandini ventenne.

Intanto, Fante, per migliorare il bilancio familiare (si deve occupare della madre e di due fratelli), da qualche anno, lavora come sceneggiatore a Hollywood. “Tra il 1935 e gli anni Sessanta, saranno più di una dozzina i film realizzati da soggetti e sceneggiature di Fante” (**Emanuele Trevi**, op. cit., p. XXVI). Dichiarerà più volte di non aver amato quel lavoro; epperò, lo scrivere per il cinema, vedere film di colleghi, non solo per dovere, ma anche per amore del cinema, **svilupperà in lui uno stile visivo, già innato nella sua scrittura**, favorendo **una compattezza nei dialoghi**, soprattutto di taglio ironico, come pochi scrittori potevano vantare: **è ciò che Bukowski ammirava** (Non va esclusa, a mio avviso, una influenza dai grandi autori della *sophisticated comedy* degli anni Trenta: E. Lubitsch G. Cukor, H. Hawks, J. Sturges, F. Capra, G. La Cava, W. A. Wellman).

La scena dell'incontro tra Bandini e la signora Hardgrave, nel romanzo (cui Towne è stato fedele), sopra ricordata, è in effetti un brano di sceneggiatura *tout court*: ha i tempi perfetti del cinema e l'arguzia di una *sophisticated comedy* ancora più estrema: **Alessandro Baricco**, l'ha definita “Pagina esemplare, Stile perfetto” (op. cit., pag. XII).

A questo va aggiunto la sua rilettura del pensiero libero, o *flusso di coscienza*, che attraversa il pensare, il ricordare, il parlare, l'osservare di Bandini. L'innovazione joyciana, viene arricchita con lo sdoppiamento del personaggio, che parla a sé stesso, criticando o commentando o ammonendo il suo doppio da un punto di vista esterno, “oggettivo”. La narrazione è un continuo, improvviso, alternarsi di **prima persona** e **terza persona**. Con il ricorso anche alla **seconda persona**, quando, per esempio, lo scrittore Bandini rimprovera o critica il ragazzo Bandini, “Tu non conosci le donne!”. L'azione presente si sospende improvvisamente ed entrano spezzoni di passato (*flash back*) o pezzi di azioni desiderate, sognate ad occhi aperti.

Naturalmente Robert Towne, dopo circa settanta anni di evoluzione del linguaggio del cinema, ne approfitta e abbonda in slittamenti progressivi del racconto (avrebbe detto **Alain Robbe-Grillet**, teorico del flash-back al cinema), in spostamenti narrativi, in asincronismi tra immagine e parlato. Ma come passare dal racconto in prima persona e quello in terza? **Towne lo risolve con il *voice over* di Bandini** che inizia a raccontare un fatto avvenuto (per esempio l'incontro alla reception con la signora Hardgrave) poi completato con **il ritorno dell'azione al *presente* e lo sfumare del *voice over* nel *dialogo oggettivo*.**

Il finale

Towne si permette **una importante variante sentimentale ed esistenziale a livello di *plot*. Camilla si innamora di Arturo**, nonostante la lite e la rottura seguiti all'episodio del cinema. Dopo mesi di separazione, in cui Arturo l'ha cercata disperatamente per tutta Los Angeles, riceve una cartolina di Tommy che dice, di andare in una baracca, nel deserto, dove Camilla, si era ritirata con lui: è malata. Ma lui, anch'egli molto malato, se ne è tornato in città. Gli consiglia di andarci "prima che la ragazza tiri le cuoia".

Arturo la trova distesa su un giaciglio. Camilla tossisce, ha il respiro affaticato. Si abbracciano, lui le dice che l'ama e vuole sposarla. **Lei, sorride, a fatica pronunzia "Camilla Bandini", per sentire come suoni il suo nuovo cognome.** Lo stringe, tossendo: "Ti amo, non mi lasciare mai". Dopo pochi secondi le braccia di Camilla allentano la presa. È morta. Arturo la seppellisce nel deserto, Ci mette su una croce bianca. E riparte.

Nell'ultima scena torna sul luogo. È passato qualche anno. Ora ha i baffi. è elegantissimo. È sceso da una nuova auto, si guarda intorno: della baracca vi sono solo pezzi di muro smozzicati dal vento. Non ritrova il luogo dove ha sepolto Camilla. La polvere del deserto mangia e copre tutto. Ha in mano un libro. Scrive una dedica. Lo lancia il alto. Il libro vola nel cielo blu, poi plana con le sue pagine aperte, come un gabbiano. È a terra. Le pagine scorrono sino al frontespizio. "For Camilla Lopez with love Arturo Bandini". **La tenacia, l'amore, la polvere. Tutti e tre si sono riuniti, per generare vita. Ossia, letteratura.**

FASHIONISM: STYLE GUIDE PER MISOGINI NEGLI STATI UNITI DELLA SORVEGLIANZA



KOR O'CONNELL

Siamo nel 2026.

Come una sorta di presagio o condanna, prima ancora che inizi l'anno, Pantone dichiara che il colore dell'anno sarà il "Bianco". Specificamente nella sfumatura Cloud Dancer, 11-4201 TCX. Negli Stati Uniti, la supremazia bianca si instaura fermamente nella politica mainstream.

Nel corso dell'anno, oltre 38% di contenuti prodotti per il web da aziende o business sono creati con l'intelligenza artificiale. O almeno, così ci dicono i dati IA da un articolo sull'IA scritto con l'IA da un'azienda IA: Presenc AI. Il dispendio d'acqua dei data center è progettato di raggiungere fino ai 6.6 miliardi di metri cubici all'anno entro il 2027.

Nella più grande democrazia al mondo, in un clima di arresti di massa, deportazioni di migranti in campi di tortura, sorveglianza di stato, cibi contaminati

e diarrea esplosiva, la Casa Bianca viene rimodellata per approssimare uno stile massimalista caro al presidente Trump, ricordando per certi versi la stazione metro Komsomolskaya di Mosca e in parte il defunto Trump Plaza Casino nel New Jersey.

In seguito all'assalto statunitense sull'Iran e il blocco dello stretto di Hormuz, una crisi energetica è messa in moto che porta il petrolio da un costo di 77\$ a 103\$ al barile.

Per l'americano medio, in questo clima politico, economico ed estetico opprimente, sorge spontanea una domanda:

Come mi vesto?

Il mondo della moda femminile, per quanto si prostri alla deriva autoritario-fascista e al ciclo infinito delle micro-trend algoritmiche, sembra dare risposte perlopiù coerenti, con un minimo di varietà: trad-wife, bimbo-core, Mar-A-Lago face, clean girl... La lista continua. Uno spettro che va da Handmaid's Tale a Sydney Sweeney passando per Melania Trump.

Per l'uomo cis medio del volgo statunitense, le linee guida per come presentarsi al mondo sono meno chiare, a tratti inesistenti. Non per mancanza di enfasi sulla virilità o per via di un panorama culturale che non pone l'uomo bianco al suo centro, bensì per via del fatto che l'estetica della nuova destra americana è ancora in divenire, e ciò che un uomo dovrebbe sembrare sta venendo consolidato in tempo reale.

A complicare la situazione è un clima di ipersorveglianza, denotato sia dalla crescente imposizione delle Flock Cameras sin dal 2022 in quartieri residenziali che dal paranoico Panopticon dei social media, specificamente quelli della cosiddetta manosfera che invertono perversamente i meccanismi del MeToo per eradicare ogni traccia di possibile "wokeness" dai giovani uomini odierni.

Il corpo di qualsiasi cittadino statunitense è dunque sotto il torchio, un possibile oggetto di pubblico scrutinio da parte di stato e popolo. Questo include gli uomini.

A seguire, tre proposte di look per il nuovo Übermensch Statunitense da 2 fazioni distinte ma interconnesse del panorama sociopolitico e mediatico degli USA di Trump 2.0.

Look 1: The Flamboyant Misogynist

Il 22 Settembre 2026, Braden Peters, 20 anni, noto online come Clavicular, viene accusato dello stupro di una minorenni, somministrazione di droghe ad una persona per rapporti sessuali e procacciamento di alcol a qualcuno sotto i 21 anni. La sua udienza avverrà il 14 ottobre di quest'anno.

L'avvenimento non risulterà certamente scioccante ai suoi follower, quasi 2 milioni tra Tik Tok ed Instagram, i quali seguono Clavicular proprio per le sue esuberanti opinioni misogine, oltre al suo status come guru del Looksmaxxing.

Il Looksmaxxing è l'ennesima mutazione della cultura Incel, nata discutibilmente dai forum di 4Chan negli anni 2000. Gli Incel si consolidarono come minaccia o forza politica nell'immaginario pubblico con la campagna di molestia di massa contro le donne noto come Gamer Gate. La possibile interferenza di Jeffrey Epstein nella creazione delle pagine "politiche" di 4Chan e il fomentamento di Gamer Gate nei mass media da parte di Steve Bannon è da tenere a mente per capirne il successo.

Anni dopo il debutto dell'ideologia misogina, nichilista ed anti-umana degli Incel, nasce il Looksmaxxing, nettamente di stampo più eugenetico. Come buona parte dei trend online che prendono di mira gli uomini giovani, è una realtà ibrida politicamente conservatrice con una copertura superficiale di meme culture. L'obiettivo principale dei Looksmaxxer è di essere il più convenzionalmente belli e pompati possibile, attraverso qualsiasi mezzo necessario. Gli standard di bellezza dei Looksmaxxer sono rigorosi quanto porosi, a secondo dell'agenda di chi sta parlando: l'angolazione degli occhi, la larghezza della mascella, la visibilità degli addominali, l'attaccatura dei capelli. Ovviamente, essere bianchi è il requisito minimo.

Le loro tattiche estreme di auto-miglioramento sono stati oggetto di un circo mediatico prevedibile: dopotutto, il Looksmaxxing incoraggia l'anoressia e la bulimia, l'utilizzo di steroidi e di testosterone, di droghe per minimizzare la fatica e la fame, la chirurgia plastica, e nel caso del loro guru Clavicular, la creazione di microfratture sul proprio volto con un martello per accentuare gli zigomi.

"The most well-rounded form of self-improvement" dice Clavicular, in un'intervista con Sean Hannity per Fox.

In pratica, la prassi estetica dei Looksmaxxer è una sorta di transizione di genere da maschio a maschio, senza, ovviamente, la cura per la salute mentale o l'obiettivo finale di benessere psicofisico della transizione di genere. I Looksmaxxer sono in fondo dei miserabilisti omosociali, il cui obiettivo finale è competere con altri uomini attraverso la loro stazza e bellezza fisica. "Mogging", a loro dire.

La loro è una microsocietà dove il ruolo della conquista delle donne svolge più che altro una funzione finanziaria per renderli di più alto status nel metaforico mercato del valore sessuale. Questo trascurare le donne per le attenzioni di altri uomini è stato diagnosticato secondo un paradigma ricorrente nelle discussioni online: il pubblico vede la misoginia, e la definisce gay. Dopotutto, se questi uomini sono così fissati gli uni con gli altri, perché non fanno sesso tra di loro? Una linea di pensiero che ignora una verità dei fatti più dolorosa: trattare le donne

come oggetti al cospetto di altri uomini è il punto, un nuovo stratagemma per rinforzare la natura secondaria della donna in un mondo eteronormativo.

Ci sono delle sovrapposizioni tra i Looksmaxxer e la comunità gay mainstream, dall'ossessione per un fisico asciutto e tonico alla generatività linguistica (mogging, -maxxing, PSL), dalla competitività con altri uomini alla ricerca di comunità con gli stessi. Il professore di letteratura comparata a Stanford Adrian Daub assieme alla ricercatrice e giornalista Moira Donegan hanno eviscerato gli aspetti strutturalmente queer della comunità dei Looksmaxxer in "In Bed With The Right", dove menzionano che l'estetica dell'uomo Looksmaxxer è essenzialmente una appropriazione degli standard di bellezza degli uomini gay di circa 10 anni fa.

Il loro abbigliamento: canottiere semi trasparenti e jeans attillati. Uno dei loro miti fondanti della bellezza: il modello australiano gay Jordan Barrett. Le loro droghe preferite: le metamfetamine.

Il fine ultimo di questa visione del mondo pragmatico e materialistico è fondamentalmente contraddittorio ed autodistruttivo: i Looksmaxxers fanno effettivamente un passo verso la consapevolezza dichiarando che vivono effettivamente in una società superficiale che premia la bellezza ed il conformismo. Però, invece di cercare una risposta ai loro problemi o rifiutare lo status quo, si sottomettono ad esso, e lo rinforzano, imprimendolo sui loro corpi e dimostrandolo con il loro modo di vestire.

Il letterale "Body Politic"

Nel suo articolo "Three Cheers for Socialism" del 2020 per Common Weal Magazine, il filosofo e teologo David Bentley Hart definiva gli americani come il popolo più "passivamente indottrinato al mondo", convinti della loro superiore libertà rispetto al resto del mondo ma servilmente sottomessi alle ingiustizie del loro governo predatorio. Nei corpi, nelle apparenze e nelle azioni dei Looksmaxxer, vediamo solo l'ennesima permutazione di questa sottomissione.

Cosa troviamo alla fine di questa strada? Per Clavicular, probabilmente la stessa fine dei suoi predecessori: Andrew Tate e Tristan Tate. Arrestati il 18 Luglio 2026 per traffico sessuale, lesioni personali e stupro, i fratelli Tate erano stati i precedenti regnanti della misoginia online mirata verso gli uomini giovani, Andrew in particolare una delle figure più visibili della cosiddetta "Manosphere" o ideologia "Blackpill".

Il pilastro della mascolinità Andrew è stato fermato dagli US Marshals a Miami indossando una camicia di seta viola e dei pantaloni Capri con dei mocassini. Suo fratello invece indossava un completo da sera con un cappello a cilindro.

Looks 2 & 3: Daddy's Little Businessman and Mommy's Little Militia

Nel suo saggio “Consensus Aesthetics” per Ibraaz, l’artista e scrittore semi-anonimo Cem A. definisce l’estetica del consenso come un clima culturale in cui viene incoraggiato un allineamento morale mite, non-sbilanciato, dove qualsiasi produzione artistica deve procedere generando il minor attrito possibile, e in cui qualsiasi dissenso e deviazione politica o istituzionale viene scoraggiata.

Per quanto Cem usasse questo concetto per riferirsi alla sottomissione del mondo dell’arte allo status quo, l’estetica del consenso si traduce anche nel mondo estetico delle figure politiche ad alta visibilità, e la loro conformità con le figure più carismatiche al loro interno. In effetti, un fenomeno simile può essere osservato tra i membri della cerchia di Trump, nelle loro milizie e, come menzionato in precedenza, nella Casa Bianca stessa.

L’uomo politico Trumpiano si presenta in modo simile a Trump

Con l’ascesa di Trump sin dal 2015, è cresciuta tra gli uomini repubblicani la quantità di fondotinta, la lunghezza delle cravatte, e la presenza dell’ormai iconico cappello rosso MAGA. Come suggerisce il giornalista di moda maschile Derek Guy nel suo articolo sullo stile del Trumpismo per The Nation, Trump ed i suoi seguaci hanno abbandonato la sobrietà dei completi Brooks Brothers dell’era Reagan, scegliendo invece due altre strade strategiche di comunicazione attraverso il loro vestiario.

Da un lato, i completi più squadrati e drammatici definiti “power suits”, e dall’altro uno stile più informale e patriottico, con t-shirt della bandiera americana e berretti da baseball. Guy insinua che, così facendo, flirtano con due lati dell’immaginario dei ceti più poveri e meno scolarizzati della popolazione statunitense. Lo stile di Trump può avere un appeal populista ad ampio raggio, poiché può rappresentare non solo la concezione caricaturale di una persona ricca e di successo, ma anche il membro del popolo stesso, in tutta la sua informalità.

Non è dunque una sorpresa che molti membri della milizia di fatto del governo americano, gli agenti dell’ICE, appartengano proprio a questo ceto sociale meno abbiente e scolarizzato, e in buona parte siano addirittura dei migranti di prima o seconda generazione stessi.

L’aspetto aspirazionale dell’equipaggiamento antisommossa si scontra con l’aspetto fisico di molti agenti ICE, visibilmente non persone dal training militare o allenati al combattimento.

Questo contrasto tra la realtà dei loro corpi e l’estetica paramilitare che gli viene appioppata, spesso con un’identità velata da una mascherina che molti Trumpiani avrebbero rifiutato durante la pandemia, si propaga nella violenza retorica dei contenuti sugli sforzi anti-migrazione prodotti dalla Casa Bianca stessa sui social.

Contenuti dalla dissonanza cognitiva ed emotiva agghiacciante, formattati come meme surreali da generazione Z, ma dalla funzione freddamente propagandistica.

Per esempio, il post della pagina ufficiale della White House su X a Marzo del 2025: un'immagine generata con l'IA in "stile Miyazaki", dove Donald Trump in veste militare arresta una donna latino-americana mentre piange.

Militarismo, crudeltà, anonimato. Il tutto in un packaging finto maccheronico. Ecco il New Look dell'uomo statunitense.

Immagine: copyright Pantone.

LA SFORTUNA DI VIVERE IN UN IMPERO MORENTE



FABIO CORIGLIANO

“Un tempo, l’autunno si annunciava con un fruscio corale delle cime degli alberi, dopodiché una profusione interminabile di foglie si staccava e calava verso terra fluttuando: giravano in tondo e tremolavano, sospinte verso l’alto dall’aria, come se il mondo stesse mutando pelle. Le guardavamo mentre si accumulavano: era una buona scusa per starcene con le mani in mano. Fra i rami, con il passare dei giorni, si allargavano squarci di cielo sempre più vasti”.

Un tempo elegiaco, in cui gli esseri umani, la natura e la temporalità storica vivevano un idillio: “il primo weekend successivo alla caduta delle foglie, un esercito armato di rastrelli invadeva ordinatamente la strada e cominciava a raccoglierle a mucchi”. Ogni famiglia aveva una sua propria regola che presiedeva alle manovre di pulizia, una precisa ricorrente organizzazione del lavoro, ma ciò che importava più di ogni altra cosa era il senso di comunità che veniva a crearsi, la solidarietà e la comunione di esseri umani che condividevano la stessa strada lo stesso scopo e lo stesso identico senso dell’esistenza. Il che includeva l’essere coscienti di appartenere ad un tempo, ad una storia, che non poteva che ripetersi nei suoi riti stagionali, procurando un effetto netto di godimento, e “alla fine della giornata, dal bordo del marciapiede, giravamo lo sguardo sui praticelli: avevamo appiattito ogni stelo, cancellato ogni cumulo di terra, e persino violato il sonno di alcuni bulbi di croco. In quei giorni, quando l’inquinamento universale era di là da venire, potevamo bruciare le foglie. La sera, celebrando uno degli ultimi riti della nostra tribù in disfacimento, i padri scendevano in strada per appiccare il fuoco al loro mucchio”.

Quando, nel 1993, Jeffrey Eugenides pubblicava *The Virgin Suicides*, da cui sono state tratte le precedenti citazioni, l'America uscita da poco dalla guerra fredda si trovava in realtà già da decenni in uno stato di avanzata decomposizione, di cui il romanzo non era che una cruda testimonianza — negli stessi brani selezionati, così come in tutto il libro, sin dalle prime righe, si avverte chiaramente l'odore e il gusto acre di decadenza, corruzione, rovina. La trama, resa universalmente celebre da Sofia Coppola nel 1999 con la sua riduzione cinematografica, ruota tutta intorno (e conduce diritti) alla caduta, gravitando, appunto intorno ad un sentore di calamità.

Ambientato a Grosse Pointe, un sobborgo benestante di Detroit, nel Michigan, tra gli anni Sessanta e Settanta, *Le vergini suicide* si interrogava, evidentemente, e in un modo nemmeno troppo nascosto, sulle condizioni di salute di un Paese che, nonostante si fosse incamminato lungo un percorso che Francis Fukuyama aveva già definito nei termini di *end of history*, conteneva al suo interno, sotto la sua confortevole corteccia, una malattia che, come capita agli alberi della narrazione, avrebbe intaccato tutto il tessuto sociale sino a distruggerlo.

È in fondo quanto ha osservato lo stesso Eugenides, in un'intervista successiva, a proposito della sua infanzia:

"The biggest thing I think about where I grew up and how it affected the book was that in Detroit, obviously going through the riots in 1967, I saw the city sort of be destroyed and my experience of growing up was with things coming apart and falling apart. And it imbued my childhood with a sense of elegy and a sense of entropy that I think is really the basic spirit of "The Virgin Suicides." When I really think 'Why did I write this book?' I think it comes from growing up in a city and at a time, even in America, where things seemed to be getting worse and falling apart in society and the economy. And, you know, in my life, any time we would get in the car and drive, we would see burned-out houses and burned-out streets. The bar that my grandfather owned was burned down, and it was like--not exactly growing up in Beirut, but it had that kind of feeling. And I think those atmospherics are really central to the book, and actually central to my inspiration for writing it". ([Novelist Jeffrey Eugenides. | Fresh Air Archive: Interviews with Terry Gross](#))

Elegia ed entropia, dunque.

Malinconia e compianto, infelicità e disordine, frammentazione confusione e stravolgimento.

Non a caso, nello stesso anno della pubblicazione di *The Virgin Suicides*, Jacques Derrida, in *Spettri di Marx*, avrebbe parlato di un tempo *out of joint*, fuori dai cardini, sulla scorta di un passaggio dell'Amleto di William Shakespeare. Un tempo in cui tutto

sembrava sprofondare verso il peggio, come si legge nel passaggio dell'intervista riportato poco sopra: *things seemed to be getting worse and falling apart in society and the economy*.

Il peggio.

Non a caso, solo un anno dopo i *dEUS* pubblicavano un album intitolato proprio *Worst Case Scenario*.

Lo scenario peggiore.

Sono decenni particolarmente decisivi, quelli che separano gli eventi narrati dall'anno di pubblicazione del romanzo di Eugenides, e che andrebbero studiati con estrema cura anche per inoltrarsi con più attenzione nell'attualità, ed evitare l'*autoinganno* con il quale abbiamo costruito l'immagine di un Occidente vincente (l' incisiva raffigurazione si trova ne *Il suicidio della pace* di Alessandro Colombo, dell'anno scorso), il cui cuore pulsante era costituito da un'America culla delle *magnifiche sorti e progressive* del capitalismo e della democrazia liberale — mercato e politica al centro di un impressionante processo di espansione globale e il cui nucleo propulsivo, in realtà, stava disfacendosi dall'interno, in assenza, quindi, di *competitors* in grado di attentare realmente al suo primato esterno.

La *fine* era nelle cose stesse.

Lo scenario peggiore possibile.

Basti pensare in questo senso alla traiettoria proposta da alcuni libri usciti proprio in quegli anni, o anche solamente ai loro evocativi titoli, che sembrano certificare la putrefazione, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, del 1979, e *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, del 1984 entrambi di Christopher Lasch; ma anche *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* di Allan Bloom, del 1987.

Si potrebbe proporre, invero, una lunga lista di titoli che vanno dalla sociologia alla filosofia, senza dimenticare l' innumerevole quantità di romanzi, film e dischi, opere d'arte. Decenni fuori dai cardini, *out of joint*, che tuttavia sembravano far emergere dalle loro viscere una figura della storia e una conseguente immagine dell'umanità costrette entro principi e presupposti che non stavano soltanto alla loro origine, ma ne costituivano la fine e il fine.

Forse la fine della storia e il fine della storia dovevano coincidere? (Devo ringraziare Elia Zaru e la sua *Crisi della modernità* per avermi fatto riflettere su questa assonanza interna al concetto di *end of history*).

Il fine, dunque: l'assenza di *thymos* cui si riferiva Fukuyama nel libro del '92, come perdita di interesse per il tema della dignità e della propria identità — grande questione irrisolta della nostra contemporaneità, su cui si stanno svolgendo oggi molte campagne elettorali in quasi tutte le 'democrazie liberali' —, sanciva allo stesso tempo *la fine*

dell'ardore, della passione, dell'ira e della forza vitale che 'normalmente' spinge all'azione o a prendere decisioni e quindi, in definitiva, il *punto di arrivo dell'evoluzione ideologica della specie umana*.

Ma una volta raggiunto *il fine*, che senso aveva lottare (per il riconoscimento, ad esempio)? Tanto valeva disporsi supinamente ad attendere ed accettare *la fine* della storia-processo dal quale dispiegamento erano del tutto esclusi gli eventi, e infatti non a caso, nello stesso 1992 Jean Baudrillard aveva pubblicato un libro dal titolo *L'illusion de la fin ou la Grève des événements*.

Insomma, nel suo libro d'esordio, Eugenides non si era limitato a descrivere l'infanzia passata a Grosse Pointe, ma aveva offerto al pubblico un efficace *tableau vivant* dell'elegia ed entropia del mito americano, una corale biopsia del disagio, una rappresentazione spietata di un secolo che si stava avviando alla conclusione, cullandosi nell'autoinganno della sua eternità — del resto Hobsbawm ha utilizzato l'aggettivo *short* per descrivere il Ventesimo secolo un anno dopo *Le vergini suicide*, nel 1994, e si potrebbe azzardare che esso sia entrato nel discorso comune in un modo così distratto che anche pronunciandone il nome (*il secolo breve*) non era comunque possibile comprendere anche il fatto che esso presupponesse, appunto, un'idea di fine diversa da quella di Fukuyama: se infatti il secolo Ventesimo era stato breve, terminando sostanzialmente nel 1991, che cosa sarebbe accaduto dopo?

È la domanda che aleggia in molte opere degli anni Novanta: che cosa potrebbe accadere dopo il Novecento, dopo due guerre mondiali, una lunga fase di 'guerra fredda', i totalitarismi, la deterrenza nucleare, e quindi dopo la fine della storia?

Che cosa potrebbe appassionare, impressionare, coinvolgere?

Non la violenza.

Non di certo la guerra.

Non la bomba atomica, di cui oramai si parla, oggi, come se si trattasse di un normale ordigno esplosivo.

Ma nemmeno il suicidio, lo stillicidio di malessere, l'autoconsunzione della società.

Si trattava evidentemente di un tema troppo insulso. Il discorso pubblico poteva anche esaurirsi nella semplice constatazione di una sofferenza ormai considerata ordinaria. Eugenides lo spiega molto bene in una pagina del romanzo, dopo la morte della prima sorella Lisbon, Cecilia: la stampa cittadina non se ne era occupata molto "per il semplice fatto che si trattava di un evento assolutamente banale", nonostante le statistiche ufficiali sui suicidi dicessero tutt'altro, e parlassero in realtà di un'America assai fragile, di una gioventù estremamente vulnerabile. E tuttavia il corpo gracile e malaticcio della società era dotato di un'autocoscienza della sua delicatezza che i sondaggi non possedevano, e le istituzioni stesse non comprendevano. Ecco perché parlarne apertamente poteva risultare inutile. La società possedeva oramai un'ampia capacità di rassegnazione, dettata da

un'abitudine collettiva al malessere che somigliava sempre più ad una predisposizione (indotta) al rammarico, all'afflizione, tramutatasi nel corso dei decenni sino a farsi risentimento, malanimo, livore, sentimenti politici molto diffusi oggi, che derivano da quella prima sopportazione del male profondo non curabile in quanto invisibile allo sguardo della politica. La rassegnazione riguardava la possibilità di cambiare la propria condizione; il risentimento conservava invece la percezione di una sofferenza rimasta priva di risposta.

Negli Stati Uniti, così come nel sobborgo-laboratorio di Grosse Pointe, il 'pericolo' — nota l'autore a proposito dell'atteggiamento di chiusura con il quale il sig. Lisbon aveva voluto rinchiudere tutte le sue figlie in casa, per evitare che avessero contatti con l'esterno — proveniva proprio dall'interno, "sepolto in una casa che stava diventando un'enorme bara". L'America stessa si stava trasformando in un'enorme bara, capace di fagocitare le sue migliori energie, dacché il pericolo di disfacimento era già dentro la società, dentro la democrazia liberale, dentro l'economia di mercato, e ne stava corrodendo il senso.

E infatti, l'unico comunista che abitava nell'isolato (uno spettro di Marx?), dopo il suicidio riuscito di altre tre sorelle Lisbon, e quello tentato dell'ultima, Mary, viva ancora per poco, aveva osservato che il capitalismo produce tanto benessere materiale quanto malessere spirituale (una 'bancarotta', con le sue parole). Questo ha permesso all'autore di avanzare che

"nel cuore del nostro paese c'era un nucleo malsano che aveva infettato le ragazze. I nostri genitori lo collegavano alla musica che ascoltavamo, al fatto che non credevamo in Dio o a un permissivismo in materia di sesso di cui non avevamo neanche mai approfittato. Hedlie osservò che nella Vienna *fin de siècle* si era assistito a un'analogia epidemia di suicidi giovanili, e attribuì il fenomeno alla sfortuna di vivere in un impero morente. Tutto ciò aveva a che fare con i ritardi nella consegna della posta, con le buche dell'asfalto che non venivano riparate, con i furti al municipio, con i disordini razziali, con gli ottocentouno falò accesi in giro per la città la notte del diavolo. Le sorelle Lisbon divennero il simbolo dei mali della nazione, della sofferenza inflitta persino ai cittadini più innocenti".

In vari punti del libro il suicidio delle cinque sorelle Lisbon viene imputato a ragioni storiche, culturali, economiche, e viene forse a tratti equiparato ad un suicidio metafisico.

Baudrillard, in un volume del 1986 intitolato proprio *America*, osservava — tre anni prima di Fukuyama, dunque — come il tentativo di combattere la fame, le guerre, l'aver liberato gli schiavi, diffuso i diritti e decolonizzato il Terzo Mondo, avesse prodotto una situazione nella quale non c'era più nulla per cui battersi realmente. Cionondimeno, quasi in una sorta di contrappasso, tale evoluzione aveva prodotto una *desertificazione dall'interno*, tale per cui gli individui venivano dimenticati, essendo vittime di un

disinteresse politico. Il Quarto Mondo, nuova piaga, si trovava all'interno di ogni società, anche quelle più 'avanzate', e le statistiche, le istituzioni, se ne erano completamente distaccate, come aveva visto anche Lasch in *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, pubblicato postumo nel 1995.

La desertificazione aveva provocato il venir meno di anticorpi e resistenze e la stabilizzazione era avvenuta per inerzia, su un corpo debole e flaccido.

E in questo, le persone somigliavano agli alberi.

L'infezione di uno o più soggetti poteva diramarsi ed espandersi senza fine, fino alla caduta totale. Le istituzioni dovevano vegliare affinché non vi fosse nemmeno un elemento in stato di pericolo, ma la situazione non poteva comunque cambiare. Lo stato di sospensione che aleggia nel romanzo, rappresentato dal lungo sciopero dei necrofori — anch'esso dotato di un profondo valore simbolico all'interno della trama — trova un suo esito solamente nella morte e nella disgregazione del tessuto sociale.

Le persone somigliavano agli alberi.

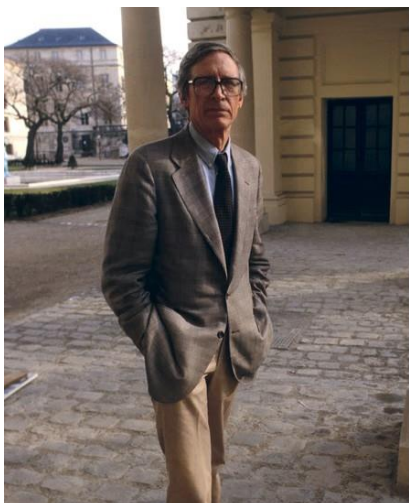
Gli olmi, malati, erano stati eliminati, e al loro posto erano stati piantati degli altri arbusti che d'autunno non perdevano le foglie, rendendo impossibile l'incontro delle famiglie che inconsapevolmente contribuivano alla proroga dei miti e dei riti di comunione.

La desertificazione dall'interno aveva vinto, alla fine della storia.

La lotta non aveva più alcun significato.

Tanto valeva stare a guardare il malessere dilagare.

RILEGGERE JOHN RAWLS AL TEMPO DI DONALD TRUMP



GIOVANNI GIORGINI

Gli Stati Uniti del 2026 sono un laboratorio filosofico-politico con un'effervescenza che non si vedeva dalla fine della guerra del Vietnam e le lotte per i diritti civili degli afroamericani. Nell'anno che celebra il 250° anniversario della Dichiarazione di Indipendenza, gli ideali affermati in quel documento non sono mai apparsi così lontani e messi in discussione. Concetti fondamentali e fondazionali, come l'eguaglianza di tutti gli esseri umani, concepiti come portatori di diritti per natura, sono criticati in nome dell'indubbia superiorità delle grandi menti che hanno creato Palantir, Facebook, Amazon e così via: non si può negare l'esistenza di un'evidente aristocrazia naturale. Ideali sostenuti in contrapposizione alla tirannia di re Giorgio III appaiono oggi superati dall'apparente efficienza del governo monocratico delle grandi multinazionali tech. La democrazia, fino a pochi anni fa considerata senza dubbio la miglior forma di governo, viene criticata perché lenta nel prendere decisioni, peraltro raramente buone, inefficace, dispendiosa e aperta alla corruzione. Molto meglio un'oligarchia di tecnocrati, come quelli che ci hanno dato l'intelligenza artificiale, o addirittura una monarchia: alla fine dei conti, Steve Jobs non era forse un monarca all'interno di Apple? Solo così ha potuto dare corpo alle sue visioni. Qual è la ragione di questo cambiamento non solo radicale ma addirittura epocale?

Dare tutta la colpa a Donald Trump è semplicistico e gli attribuisce troppa importanza. Ma certamente Trump è stato il catalizzatore di questo rivolgimento, e la sua condotta immorale e illegale in qualità di presidente ha dato voce a risentimenti a lungo covati, ha fornito l'esempio più egregio e sfacciato a tutti coloro che pensano che lo Stato serva ad arricchirsi privatamente e, senza retorica, ha scatenato le pulsioni più basse degli esseri umani. Certo, l'amministrazione Trump non è la prima in cui si siano verificate azioni contro la Costituzione da parte del Presidente e una mescolanza tra interessi pubblici e privati. La mente corre subito a Richard "Tricky Dick" Nixon, ma allora il suo stesso partito e la Corte Suprema lo fermarono e lo costrinsero infine a dimettersi, cosa che non sta accadendo con l'attuale presidente. Un'interessante lezione per tutti i filosofi politici, e un potente contro-esempio all'irenico "approccio delle capacità" di Martha Nussbaum: le nefandezze di ICE mostrano di che cosa siano anche capaci gli esseri umani. L'autore a cui occorre piuttosto fare riferimento è Philip Zimbardo, lo psicologo che, con il suo celebre esperimento del 1971 all'Università di Stanford sull'"effetto Lucifero", ha dimostrato come la deresponsabilizzazione delle persone che ricoprono ruoli istituzionali produca, anche in soggetti sani, comportamenti crudeli e tirannici. Un sinistro "effetto Lucifero" sembra essersi diffuso nel paese, impossessandosi di molti americani.

"Mistakes were made", come si suole dire senza assumersi responsabilità; certamente, ma ciò che colpisce è la rapidità del mutamento. Un "liberi tutti" così repentino da sorprendere tutti gli osservatori. I più conservatori tra i miei lettori mi obietteranno che le *élites* progressiste americane avevano bisogno di un bagno di realtà dopo la sbornia *woke*, gli eccessi del movimento violento Black Lives Matter, i divisivi risultati dell'*affirmative action* e della politica di Diversity Equity Inclusion nelle università e nei posti di lavoro che davano la precedenza a specifiche minoranze invece di basarsi sul merito individuale; tutti fenomeni che hanno creato un grande risentimento sociale in coloro che non sono stati beneficiati. Ma penso che anch'essi siano sconcertati di fronte alla violenza con cui il pendolo ha oscillato nella direzione opposta, per cui discorsi prima impronunciabili e azioni prima impensabili sono stati sdoganati.

D'altro canto, coloro che non hanno mai creduto nel post-modernismo, che non hanno mai pensato che "non ci sono fatti, ma solo interpretazioni" o che, se qualcuno ti aggredisce per strada, invece di farti male produce "una percezione di insicurezza", sono stati vendicati. Già poco dopo la prima elezione di Trump, l'altissima percentuale di menzogne nei suoi discorsi ha portato alla ribalta l'espressione "*fake news*" e ha fatto parlare di un'era *post-truth*, incoronata parola dell'anno 2016 dall'Oxford Dictionary. Di fronte alla falsificazione deliberata della realtà, la verità ha rivendicato le proprie ragioni, "prendendo per i capelli" chi la negava, per parafrasare Aristotele. Sentire la deputata radicale Alexandria Ocasio-Cortez affermare "*woke 1 was crazy*" significa che un'era è finita, anche

se questa affermazione va certamente ridimensionata perché ha un preciso scopo elettorale. È sufficiente confrontare l'attuale reazione di riposizionamento degli intellettuali di sinistra con le aspre critiche ricevute nel 2023 dalla filosofa morale americana Susan Neiman, che non poteva certo essere accusata di simpatie reazionarie, in occasione della pubblicazione del suo libro *Left Is Not Woke*.

Ma se il *woke* prima maniera era folle, le alternative che ci vengono presentate, e che attirano le masse, sono inquietanti. Vi è in loro del nuovo e dell'antico. Possiamo farci guidare dall'emblematico titolo del libro di successo di Hans-Hermann Hoppe: *Democrazia: il dio che ha fallito. L'economia e la politica della monarchia, la democrazia e l'ordine naturale* (2001). Il titolo allude, naturalmente, al celebre libro collettaneo del 1949 sull'altro dio che ha fallito, il comunismo; Hoppe individua molti punti deboli delle democrazie contemporanee e ha buon gioco, focalizzandosi solo sugli aspetti negativi di questa forma di governo, a mostrare la superiorità di quello che chiama "l'ordine naturale", un opaco anarco-capitalismo nel quale le *élites* naturali si trovano a competere tra loro. Di fronte all'evidente crisi del modello democratico, nel recente passato scienziati politici liberali e radicali americani si erano trastullati con idee come l'epistocrazia, la 'democrazia aperta' (Landemore), nella quale il governo popolare è sottratto al popolo, o la 'democrazia deliberativa', nella quale assemblee ristrette di cittadini rappresentativi decidono l'agenda politica. Ma nessuna di queste proposte metteva effettivamente in discussione i fondamenti della democrazia liberale; con Hoppe e altri autori come Curtis Yarvin ci troviamo invece di fronte all'immagine di una diseguaglianza così fondamentale tra gli uomini, tracciata dalla natura stessa, da rendere ovvia la preferenza per l'aristocrazia e per un'ammodernata versione della "grande catena dell'essere", di una società feudale gerarchica.

Certo, sappiamo bene che fin dal suo apparire la forma di governo democratica ha dovuto fare i conti con detrattori e con almeno due formidabili contendenti. Già la prima discussione teorica di diverse forme di governo, il *logos tripolitikos* in Erodoto III, 80-82, nel quale tre persiani eminenti esaminavano meriti e demeriti del governo della massa, dell'aristocrazia e della monarchia, individuava i possibili punti critici della democrazia, con critiche che sarebbero state riprese nei secoli successivi. Il sostenitore dell'aristocrazia affermava che la massa è ignorante e stupida, priva di discernimento e non sa pertanto prendere buone decisioni neppure nel proprio interesse, muovendosi in tutto con l'accortezza di un fiume in piena; è molto più verosimile, sosteneva invece, che dagli uomini migliori vengano le decisioni migliori. D'altro canto, il sostenitore della monarchia concordava con queste critiche e aggiungeva che il governo di uno solo è superiore a tutti per la rapidità e la segretezza con cui prende decisioni, qualità molto utili in guerra e in pace. Fin qui, vi è pertanto poco di nuovo nelle critiche contemporanee alla democrazia.

Oggi, però, negli Stati Uniti è in atto un *Kulturkampf* reazionario che, muovendo da posizioni diverse, ha in comune il nemico: il liberalismo, spesso caricaturato in un'accozzaglia di wokismo, gender studies, relativismo culturale ed astratta eguaglianza sociale, unitamente alla forma politica liberal-democratica. Si tratta di una vera e propria guerra culturale all'immagine dell'individuo liberale e alle entità che lo promuovono, esemplificate dalle università di Harvard e Columbia e dal New York Times -la "Cattedrale", nella definizione di Curtis Yarvin (che all'epoca scriveva sotto lo pseudonimo di Mencius Moldbug), l'unione di potere tra giornalismo e accademia che detta alla società americana la morale e la verità su ciò che è accettabile o meno; una guerra alla liberal-democrazia e allo Stato di diritto, esemplificate da giudici indipendenti, dalla Corte Suprema e da tutti i 'laccioli' giuridici della *rule of law*, che frenano l'efficienza del Trumpismo.

Questo attacco al liberalismo si unisce a un attacco all'Illuminismo e, più in generale, alla modernità, che vengono accusati di aver attribuito un'eccessiva importanza alla ragione umana, a scapito delle passioni e del lato oscuro dell'essere umano. Quel lato oscuro che costituisce il cuore dell'"Illuminismo Oscuro", la teoria filosofico-politica reazionaria che rifiuta l'idea di progresso, vede la liberal-democrazia come un sistema decadente e mira a sostituirla con il "neo-cameralismo", la visione dello Stato come una società per azioni che dovrebbe essere governata monarchicamente da un amministratore delegato con pieni poteri. È interessante e significativo il fatto che i due principali teorici dell'Illuminismo Oscuro siano un reazionario come Yarvin e il filosofo accelerazionista britannico Nick Land, che ha invece un background marxista e post-strutturalista e che, negli anni Novanta del secolo scorso, teorizzava l'accelerazione della caduta del capitalismo attraverso i suoi stessi strumenti. Mescolando Deleuze e Guattari al cyberpunk e al marxismo, già trent'anni fa Land prospettava un futuro nel quale i risultati tecnologici del capitalismo avrebbero creato una società neo-feudale nella quale l'intelligenza artificiale avrebbe dominato gli umani. Un futuro post-umano, o trans-umano. Molte di queste idee si ritrovano nel manifesto dell'Illuminismo Oscuro, le cui lacune e omissioni lo rendono ancora più oscuro. Come pure nella visione filosofico-politica del *venture capitalist* di Silicon Valley Peter Thiel, che evoca la figura dell'Anticristo e il *katechon* paolino, e utilizza le teorie di René Girard sulla violenza e il sacro per dipingere un futuro di conflitto esiziale tra fazioni dell'umanità. Ciò che unisce tutti questi autori, nella loro diversità, è la critica alla ragione illuministica e alla sua insufficienza per comprendere la complessità della storia e le motivazioni degli esseri umani. E, in maniera più sotterranea, li unisce la critica all'idea liberale che la razionalità sia ciò che accomuna gli esseri umani e a cui occorre fare appello per pacificare il conflitto e trovare un accordo; vi è in loro un chiaro elitismo e una visione degli eventi storici come prodotto di pochi uomini eccezionali.

Queste idee hanno ricevuto impulso dagli eventi storici degli ultimi trent'anni, e segnatamente da due. L'attacco alle Torri Gemelle di New York da parte di terroristi islamici l'11 settembre 2001 ha posto fine al sogno di una progressiva espansione della liberal-democrazia nel mondo, sogno seguito alla fine del comunismo sovietico. Esso ha posto gli Americani, e non solo, di fronte all'esistenza di esseri umani incomprensibili con le categorie razionali del liberalismo occidentale; e ha generato paura. L'epidemia da Covid-19 e la risposta atavistica e iper-securitaria degli Stati, anche liberal-democratici, hanno portato alla proliferazione di teorie complottiste e a una minore fiducia nella scienza, inizialmente in difficoltà nel contrastare il nuovo virus. Si è trascurata la lezione di Karl Popper sulla fallibilità e sul metodo di tentativo ed errore come fondamento della scienza; si è prima eretta una divinità, la Scienza, dalle sentenze oracolari affidate agli specialisti ("la scienza non è democratica" ci è stato urlato), e la si è abbattuta quando non ha fornito risposte immediate. Paura e sfiducia nella scienza e nelle istituzioni liberali hanno portato a guardare a esperienze politiche differenti, alla pretesa superiore efficienza di Hong Kong e alla sicurezza di El Salvador, ottenute a spese dell'abolizione di fatto dello Stato di diritto e dei diritti umani.

Di fronte a questo attacco, che è sia culturale sia politico, cosa occorre invece riproporre oggi, in America e in tutte le nazioni liberal-democratiche? Io ritengo che il punto di partenza debba essere la rilettura di John Rawls, un autore così onnipresente negli ultimi trent'anni del Novecento da avere ingenerato poi sazietà -*familiarity breeds contempt*, come dicono gli Inglesi. Rileggere Rawls all'epoca di Donald Trump aiuta a ristabilire una corretta prospettiva sulle cose, perché ci ricorda che è possibile concepire l'essere umano in una luce positiva e non hobbesiana, è possibile immaginare un'America differente e una politica diversa; e, soprattutto, perché la visione di Rawls è l'antitesi di tutto ciò che Trump è e fa. Se c'è una cosa che caratterizza Trump, nelle relazioni interpersonali, negli affari, in politica e in economia, è l'assenza di *fairness*, di equità, di correttezza e di rispetto per l'altro. Un tratto, peraltro, così non-americano. Rawls ricorda agli Americani, ma anche a tutti noi in generale, che "ogni essere umano è un centro assoluto di valore" e che "la società è un'impresa cooperativa", alla quale ognuno di noi contribuisce non perché è buono o generoso, ma perché è razionale fare così. Così come è semplicemente razionale sia chiedere la più ampia libertà possibile per raggiungere i propri fini e perseguire la propria immagine del bene sia, nel contempo, non accettare che le diseguaglianze naturali si traducano automaticamente in diseguaglianze sociali. Non siamo naufraghi su un'isola deserta né individui separati, senza nulla in comune, impegnati in una guerra di tutti contro tutti. L'universalismo di Rawls non è naif e la sua fiducia nella ragione umana non è ingiustificata.

L'umanità e ogni singolo essere umano hanno certamente un lato oscuro, ma millenni di storia e generazioni di teorici politici ci hanno mostrato che è possibile

creare società basate sulla risoluzione del conflitto attraverso il dibattito anziché la violenza. Il primo documento scritto della civiltà occidentale, l'*Illiade*, è lì a dimostrarci che quando Achille e Agamennone si scontrano verbalmente, viene convocata l'assemblea dei re che funge da arbitro del conflitto. Sempre l'*Illiade* ci mostra che esiste un'alternativa perenne al dialogo e all'arbitrato, cioè al diritto, ossia la violenza, la legge del più forte. Ma il più forte di oggi soccomberà di fronte al nuovo, più forte di domani.

A Rawls va quindi affiancata una rilettura di Tucidide, magari abbinata alla visione dell'*Odissea* di Christopher Nolan. Perché Nolan, oltre a offrirci un grande spettacolo come i kolossal cinematografici di una volta, ci riporta alla prima tragedia collettiva della civiltà occidentale, la guerra di Troia; e coglie un punto essenziale di Omero: come osserva con dolorosa consapevolezza il suo Ulisse, di fronte alla paura che Itaca venga invasa da predoni stranieri: “i popoli del mare siamo noi”. Per qualcuno, l'altro, il nemico, lo straniero, siamo noi; come lui lo è per noi. Questa reciprocità, che ci unisce nell'assoluta diversità, ci rammenta che abbiamo un destino comune. Ettore e Achille, uniti da un destino di morte violenta, ci ricordano che nessuno vince e rimane sempre vincitore: nel tempo, siamo tutti destinati a essere sconfitti.

Una lezione pienamente appresa e fatta propria da Tucidide, che vi aggiunge due corollari. Innanzitutto, che la politica e il diritto sono due fragili costruzioni umane ideate per contenere quella “natura umana necessaria” che ci spinge a volere sempre di più e ci pone inevitabilmente in conflitto con gli altri. Alla democrazia, basata sulla rivoluzionaria idea che tutti gli uomini siano uguali dal punto di vista politico — l'*isonomia* —, alla diplomazia, alla moderazione all'interno e all'esterno dello Stato, si può sempre contrapporre il diritto del più forte, quel *nomos tes physeos* che gli Ateniesi rivendicano contro le pretese di giustizia dei Melii. Hanno ragione: il diritto del più forte è un'alternativa perenne alla giustizia come equità. Vi sarà sempre qualcuno che sosterrà che di giustizia si parla solamente quando si è in condizione di parità di potenza; altrimenti, il forte fa quello che vuole e il debole cede. Ma Tucidide, che sapeva che la guerra del Peloponneso si era conclusa con la catastrofica sconfitta di Atene, che avrebbe aperto la strada ai Trenta Tiranni, ci insegna anche un'altra cosa: il vincitore di oggi è lo sconfitto di domani, e la *hybris* prelude alla catastrofe. L'*arché* ateniese, l'impero achemenide, quello romano, quello mongolo, quello britannico, hanno tutti avuto fine nel tempo. Occorre ricordarlo a Donald Trump, prima che ci pensi qualcuno più forte di lui.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori