

Geometrie della Cultura

Contributi di ricerca e studio del Comitato Scientifico dell'Istituto di Cultura "C. Tincani" di Bologna, in collaborazione con il C.C. "T. Moro" e il *Centro di Iniziativa Europea* "R. Schuman" /AEDE – n° 0 / settembre – dicembre 2011. Edizione settembre 2014.



In questo Numero:

- Presentazione
- Università come cultura: prolusione di G. Morra
- Europa, schema del Corso di Forlì

Presentazione

L'ottimo è nemico del bene, si è detto, in filosofia; concetto ritrovato in Acquaderni (che, maestri, teologi e filosofi, ne aveva avuto) in una lettera, quando scrive ...

Convinti della verità di questo principio, in questo come in altri casi ci siamo accontentati di “partire”, sia pure in termini minimi; poi, si vedrà. E di farlo nella forma oggi più semplice: via Internet. Come già abbiamo fatto, quest'anno, con l'invio, in anticipo, ai corsisti e amici, della Guida, in formato elettronico, prima di metterla a disposizione, come sempre, in “cartaceo”.

Come già previsto, avviamo questo “supplemento” culturale mensile con uno scritto del nostro rettore (sia pure, attualmente, emerito), dalle prolusioni che in questi anni ha sempre tenuto alla inaugurazione della nostra Libera Università. Credo che tutti, che l'abbiano o no ascoltata, questa come altre, sarà contento di avere a disposizione lo scritto integrale.



LA BUONA E LA CATTIVA SOLITUDINE

Ambivalenza della solitudine

Come ogni altra esperienza umana, anche quella della solitudine testimonia la fondamentale ambivalenza dell'esistere. Da un lato la solitudine e la percezione del limite radicale e insuperabile, della intrascendibilità della finitezza, che è, insieme, carenza e morte:

Ognuno sta solo sul cuor della terra
trafitto da un raggio di sole:

ed è subito sera (1).

D'altro lato, la solitudine testimonia la capacità per l'uomo di essere solo se stesso, di trovare nella propria intimità la padronanza di sé (stoicismo, epicureismo) (2), e l'apertura verso l'infinito, dato che il «ritorno in se stesso» consente l'ascolto della rivelazione. Non più negativa e angosciata, la solitudine diviene ricchezza e colloquio:

Chi concilia i contrasti della vita,

e con animo grato a un ideale

s'appiglia, e scaccia fuori

i rumori e la gente dal palazzo,

altra festa farà, se in dolci sere

t'accoglierà come ospite.

Nella sua solitudine, con lui

il quieto centro sei dei suoi monologhi,

ed ogni cerchio teso intorno a te,

si diffonde nel tempo (3).

La solitudine può essere superbia o disponibilità. Essa può nascere dall'orgoglio del Super-uomo o dall'angoscia del Cavaliere della fede. Forse nessuno al pari di F. Nietzsche ha proposto la solitudine come unica via di salvezza per l'uomo superiore in una civiltà di greggi. La «buona solitudine» (*die gute Einsamkeit*) (4) diviene guarigione (*Genesung*) dalla solitudine imposta dagli «ultimi uomini», dal deserto steso attorno allo spirito libero dal gregge degli schiavi: «per uno la solitudine è fuga del malato, per un altro è fuga dai malati» (5).

Il Super-uomo è Sopra-uomo (*Ueber-*, non *Ober-mensch*) proprio perché riesce a

vivere la propria solitudine senza più essere confortato, come l'anacoreta, dalla presenza di Dio: « per un uomo pio non esiste la solitudine - quest'invenzione l'abbiamo fatta noi, i senza Dio» (6). Di fronte al risentimento dei malati, la salute comincia solo con la solitudine, cui si deve sin dall'inizio educare il Superuomo: « Oh, solitudine! Tu patria mia, solitudine! Beato

e dolce è per me il suono della tua voce» (7).

Se nel « senza-Dio» la solitudine coincide con la « grande nausea» (8) per l'uomo, nell'uomo religioso essa è semplice mezzo per ricevere un messaggio, che non si può udire nel rumore mondano e nella fretta della profanità. La solitudine, allora, diviene il luogo di Dio, la metodologia dell'incontro con la Persona. La solitudine è, allora, « fuga del solo al Solo» (9), ma non è in alcun modo solipsismo. È capacità di entrare in se stessi per scoprire, nell'intimo,

il segno di Dio e rientrare poi nel consorzio umano con una maggiore capacità di amore (10).

Kierkegaard ha compreso assai bene che nella solitudine l'uomo deve superare proprio la tentazione della solitudine: « Fu lo 'spirito del Male' a condurre Cristo nella solitudine per tentarlo (Mt. 4, 1: Lc. 4, 1). Da ciò forse qualcuno potrebbe concludere che è sempre lo spirito cattivo a spingere l'uomo alla solitudine. Qualcosa di vero in questo c'è, ma è nello stesso tempo la via per il vero rapporto a Dio. Come anche si deve dire che proprio la tentazione di Cristo nella solitudine apparteneva al Suo sviluppo, se è permesso parlare a questo modo di Cristo. Certo, la solitudine è il momento dialettico; e per questo, da chi non ha mai vissuto in solitudine raramente vien fuori qualcosa di buono o di cattivo» (11).

Solitudine, intimità, comunicazione

La solitudine, dunque, non esclude la comunicazione e la comunione; essa è, piuttosto, la capacità di appartenersi per poi meglio donarsi. Come la parola si fonda sul silenzio, così la comunicazione si fonda sulla solitudine (12). Nel suo saggio *L'io e la solitudine*, Berdiaev ha sottolineato l'imprescindibilità della solitudine per l'equilibrio della persona, se solitudine significa difesa della propria intimità. È nella solitudine che la persona si distacca dalla banalità inautentica della vita quotidiana; un tale distacco è ancora un fenomeno sociale, in quanto si pone come rifiuto della falsa socialità per recuperare la forza di istituire relazioni interpersonali: «La solitudine è sempre, in un certo senso, un fenomeno sociale: implica sempre la coscienza di una connessione con l'*altro*, con l'essere estraneo. La solitudine più crudele e la solitudine nella società, questa è la solitudine per antonomasia. Solo nel mondo e nella società, cioè nel mondo sociale degli oggetti, è possibile questa solitudine. Quando si esce da se stesso solo per trovare il nonio, il mondo obiettivo, non si riesce ad uscire dalla solitudine. Ad ogni momento, continuamente, l'essere solitario fa questo tentativo eppure la sua solitudine, invece di diminuire, non fa che accrescersi. È una verità assoluta che nessun oggetto può rimediare alla solitudine » (13).

L'uomo sperimenta la solitudine non solo quando non sta con gli altri, ma quando, indipendentemente dal fatto che viva fisicamente con altri uomini, non riesce a stabilire con gli altri delle relazioni intersoggettive. Il mondo della solitudine e il mondo della massa, in tale prospettiva, sono le due facce di una sola medaglia: il mondo banalizzato e burocratizzato dell'Esso, dove non c'è posto per l'incontro del «Tu» col « Tu» , ma solo per la solitudine dell'«Io» di contro all'altro «Io» , in quanto il «Noi» non è un «Tu» al plurale, ma un « Si» impersonale. Né l'individuo, né il collettivo consentono la relazione (das Zwischen); anzi, individuo e collettivo reciprocamente si escludono e si sostengono nel rifiuto della relazione, nella solitudine della massa e nella massificazione della solitudine (14).

La solitudine non si vince con la massa, ma con la relazione; il superamento della solitudine non è la società, ma la comunità (15):

« l'*Io-Tu* esiste solo nel mondo dell'uomo, e, ancor più, l'*Io* esiste solo mediante la relazione con il *Tu*. La scienza filosofica dell'uomo, la quale include l'antropologia e la sociologia, deve dunque prendere come punto di partenza, come oggetto della sua indagine, l'uomo-con-l'uomo. Se tu prendi l'individuo come tale, vedrai dell'uomo proprio solo quanto vedi della luna, poiché solo l'uomo-con-l'uomo può offrire una "piena" immagine. Se tu consideri; la collettività come tale, allora tu vedrai quel tanto dell'uomo come se tu vedessi la via lattea: perché i contorni siano netti, occorre sempre l'uomo-con-l'uomo» (16).

Un mutamento antropologico

L'equilibrio della persona, dunque, richiede una convergenza della solitudine, nel suo aspetto positivo di interiorità, e della socialità, nel suo aspetto positivo di comunicazione e comunione.

Sono i due aspetti della persona — quello per cui ciascuno è un individuo unico inconfondibile inoggettivabile, e quello per cui ciascuno vive anche negli altri e per gli altri - che debbono armonizzarsi, in un personalismo sociale come sintesi equilibrata di privato (solitudine) e di pubblico (socialità).

Ma tale equilibrio risulta oggi, se non impossibile, certo assai difficile a causa dei mutamenti profondi che si sono verificati nei secoli della storia moderna in corrispondenza con il processo di modernizzazione e che hanno condotto la persona al dualismo schizofrenico di un privato sempre più solo (in cui realizzare le relazioni più intime) e di un pubblico sempre più socializzato (in cui ogni relazione è burocratizzata e impersonale). Al limite, come ha mostrato con rigore l'antropologo Arnold Gehlen, si ha da un lato la totale atomizzazione, dall'altro la totale massificazione: « Poiché la vita pubblica si svuota gradatamente di contenuti più profondi, simbolici, poiché le istituzioni si indeboliscono divenendo leggi queste a loro volta norme della comunità sociale, la sfera privata se ne separa nettamente; ma in tal modo essa ricade nell'immediatezza, gli individui si incontrano su tutta la linea delle loro forze e debolezze naturali, e per risolvere i conflitti che risultano decuplicati dalla mancanza

di distacco devono ricorrere alle esigue riserve delle loro caratteristiche accidentali» (17).

Il primo mutamento è stato antropologico. Esso va ricondotto al marcato dualismo introdotto nel mondo moderno dal sistema copernicano, dalla scienza galileiana, dal cogito cartesiano e dal fideismo secolarizzato del protestantesimo. Queste novità antropologiche hanno in comune la rottura del cosmo unitario e gerarchico dell'età cristiana, l'estraneazione del mondo della vita quotidiana dalla coscienza del soggetto e il suo soffocamento da parte del mondo artefatto della scienza e della precisione (18).

Di tale dilacerazione, celata sotto una patina di ottimismo antropocentrico per finalità persuasive dai fondatori della nuova concezione dell'uomo, ebbe piena coscienza Pascal, il cui sgomento di fronte all'infinito traduce bene questa consapevolezza, che l'«*homme cassé*» ha perduto il centro (19) e si trova solo e angosciato di fronte al «*Dieu caché*», che solo con la fede diviene palpabile (20); questo «*effroi*» condurrà poi i romantici, incapaci di recuperare la fede perduta e dissolta sotto i colpi della ruspa illuministica, a superare la solitudine nell'annullamento panico nel Tutto, a rientrare orgiasticamente nelle «*mammelle*» della Madre-Natura (21). Nietzsche non mancherà di avvertire che «*perdita del centro*» (e quindi spersonalizzazione di un uomo, che è privo di «*qualità*» perché ha troppe «*qualità*») (22) e «*nichilismo*» sono tutt'uno: «*Le conseguenze nichilistiche dell'attuale scienza della natura (accanto ai suoi tentativi di fare scappate nell'al di là). Dal loro studio segue da ultimo un frantumamento di se stessi, un volgersi contro sé, una antiscientificità. Da Copernico in poi, l'uomo rotola dal centro nell'x*» (23).

Un mutamento sociale

Il secondo mutamento è stato sociale e si può definire come il passaggio dalla comunità alla società (24). Della comunità l'uomo fa parte con tutto se stesso, in quanto è un organismo vitale inglobante e personalizzante, che attribuisce una identità a coloro che ne fanno parte; la società è una istituzione artificiale, nella quale si esprime contrattualisticamente la volontà alla socievolezza e che sopravvive quanto sopravvive l'atto volitivo-soggettivo per cui è nata.

La comunità è una relazione in senso forte, che lascia pochi spazi alla solitudine, in quanto assume le forme antisolitarie della famiglia diffusa, del vicinato, della corporazione, della parrocchia. La società è una relazione in senso debole, che offre molti spazi alla solitudine, in quanto riduce qualitativamente le forme della comunità: la famiglia diventa nucleare, il vicinato diviene relazione anonima o estraneità, la corporazione si trasforma in grande organismo burocratico e centralizzato, la parrocchia perde i suoi aspetti comunitari per divenire luogo di ritrovo festivo di famiglie e individui normalmente isolati.

La società, poi, nella misura in cui distrugge le comunità intermedie tra gli individui-famiglie e lo stato, diviene ben presto una società «*amministrata*» e assistenziale,

cioè tendenzialmente totalitaria (25). È nata la società di «massa»: che significa forte mobilità locale, sociale e culturale; concentrazione urbana e aumento demografico; lontananza e quasi separazione dalla natura; secolarizzazione diffusa; estensione sempre più ampia delle tecnologie, anche psichiche e sociali (*science (dis)umane*); trionfo irrefrenabile degli audiovisivi (*mass-media*) e dell'eterodirezione; delega al *Welfare State* di quasi tutte le funzioni della famiglia e del singolo; reciproca estraneità e indifferenza; diminuzione del tempo di lavoro e corrispettivo aumento (e degradazione) del tempo libero (26).

Per singolare ma comprensibile contraddizione, la società di massa diviene una società di solitudine, una «folla solitaria», per usare l'espressione del più noto classico in materia (27). Le relazioni interpersonali, che un tempo costituivano un ostacolo contro la solitudine, erano proprie del *pubblico* (28); ora la *massa* vive nella solitudine più completa (tanto più numerosi e a contatto di gomito, tanto più soli e lontani), in quanto il rigetto della comunità e della tradizione esclude per ora ogni possibilità di relazione interpersonale sensata.

Il luogo per eccellenza della solitudine — come hanno compreso molti sociologi urbani a partire dal classico saggio di Simmel (29) — è la metropoli, nella quale la vicinanza esteriore è direttamente proporzionale alla lontananza intima.

Nella città, infatti, la solitudine è una categoria costante e insuperabile, in quanto è legata alla frammentazione dell'io in un insieme di ruoli separati e alla perdita della coscienza dell'altro. Il contrasto del metropolitano si gioca tra l'aumento straordinario e sproporzionato della propria soggettività e «libertà» da un lato, e l'insuperabile spersonalizzazione di ogni rapporto individuale e sociale dall'altro. Nella metropoli, non esiste più il contrasto, tipico delle comunità tradizionali, tra cittadino e straniero, in quanto esistono solo stranieri, cioè uomini continuamente sul punto di partire. Un tempo, lo straniero era «colui che oggi viene e domani se ne va via»; oggi, invece, straniero è «colui che oggi viene e domani resta», ma resta come straniero (o come cittadino, che è lo stesso) (30).

Essere straniero, come ha compreso Albert Camus (31), è un modo diverso per dire che l'uomo è solo senza speranza; e per dire che non ha più l'abitazione, che vive nella «*Heimatlosigkeit*» (32), che è un nomade. Il nomadismo, fedele compagno della solitudine, è la caratteristica insuperabile del tecnopolitano (non solo nel senso che vive e lavora in luoghi diversi, che è un «pendolare», ma nel senso che vive nella società senza fame parte). Segno non ultimo di questa connaturata solitudine del tecnopolitano è l'aumento tipico della metropoli, delle separazioni e dei divorzi, non meno della forte diminuzione della procreazione - eros, sì, tanto, senza frutto: il mezzo viene elevato a fine (33).

Un mutamento politico

La solitudine è qui tutt'uno con la spersonalizzazione (solo persona, che ha «un viso e un nome», può superare la solitudine. In ciò ha avuto una notevole influenza

un terzo mutamento: il passaggio da una concezione tradizionale a una concezione democratica della convivenza umana. Non v'è dubbio alcuno sulla validità delle istanze di giustizia e di eguaglianza avanzate dalla democrazia e dal liberalismo. È, tuttavia, anche vero che nel passaggio dalla democrazia borghese alla democrazia di massa sono insorti pericoli assai gravi per la persona e per le relazioni tra le persone. Lo svolgimento della democrazia è avvenuto nel senso dell'individualismo: fenomeno nuovo, che nessuna epoca storica aveva mai sperimentato (c'erano, ovviamente, l'egoismo, la sopraffazione, la tirannia, ma non l'individualismo). Di tale svolgimento individualistico c'è una prova convincente nella richiesta attuale, da più parti avanzata, di trasformare la democrazia da politica in «morale».

Ora individualismo significa troncare ogni rapporto con la realtà oggettiva e sociale, fare dell'individuo, di ciascun individuo, della sua ragione, della sua sensibilità e della sua volontà, la fonte e il fondamento di ogni valore. Ma dire individualismo è dire solitudine, dato che l'individuo vede nell'altro uomo sempre e soltanto uno strumento da utilizzare o un ostacolo da abbattere. In tal senso, possiamo dire col Maritain che la «divinizzazione dell'individuo» (34) non ha sinora consentito la nascita della democrazia: «La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia» (35).

Tocqueville, il più grande sociologo della democrazia, ha avuto la chiara consapevolezza dell'impossibilità di una solida struttura sociale dove prevale l'individualismo, che significa solitudine e reciproca estraneità: «*Individualismo* è un termine recente, originato da un'idea nuova. I nostri padri non conoscevano che l'egoismo. L'egoismo è un amore appassionato e sfrenato di se stessi, che porta l'uomo a riferire tutto soltanto a se stesso, e preferire sé a tutto. L'individualismo è un sentimento ponderato e tranquillo, che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a se stessa» (36).

Solitudine ed emarginazione

È all'interno di questa connaturata e, per ora, insuperabile solitudine dell'uomo nella società industriale avanzata (a ben poco servono i palliativi della cosiddetta «partecipazione»), che assume un senso il problema, grave indilazionabile insolubile, dell'emarginazione di molti, che interviene ad aggravare quella generale solitudine, che solo nel *divertissement* banalizzante del benessere o del potere si riesce a dimenticare. Nonostante molti sociologi vedano la solitudine come il prodotto della emarginazione, in realtà è vero soprattutto il processo inverso: l'emarginazione è una solitudine sociale inserita nella generale solitudine antropologica (37).

Con ciò non si intende, ovviamente, negare il fenomeno della emarginazione, così diffuso ed evidente (proprio, del resto, a tutte le civiltà). Non v'è dubbio che il fenomeno c'è ed è in continuo aumento (nonostante tanti studi psico-sociologico-

pastorali). L'emarginato è colui che viene spinto (e/o trattenuto) al margine del sistema sociale, in modo che non possa parteciparne le possibilità di benessere, di prestigio e di potere (o possa parteciparne solo molto meno di altri). La marginalità è talvolta legata alle condizioni fisiche o fisiologiche (handicappati, vecchi, deboli di mente, etc.), talvolta a condizioni socio-culturali (poveri, disoccupati, casalinghe, contadini, stranieri, immigrati, razze « diverse », omosessuali, etc.). Essa appare evidente in non pochi luoghi, dove intere sub-culture sono emarginate (senza con ciò essere sempre scontente di ciò; esiste anche una marginalità voluta e vissuta come alternativa e positiva, talvolta anche, come nelle controculture, come superiore): *favelas*, *bidonvilles*, quartieri « baraccati », suburbi per « terroni », ghetti, etc.

L'emarginazione, del resto, va sempre tenuta distinta dal pauperismo, col quale non sempre coincide. I criteri del materialismo storico sono ben poco utili per studiare il fenomeno della emarginazione; anzi, non sono utili affatto e sono controproducenti. La maggiore emarginazione ha accompagnato non già il fenomeno della pauperizzazione, ma dell'aumento del reddito medio. La vita di un contadino prima della grande rivoluzione industriale era assai più povera (ma non perciò più misera) di quella di qualunque operaio industriale, il quale è certo meno povero (ma non perciò meno misero) del vecchio colono. Se il materialismo storico non offre lumi in proposito, è perché il processo di emarginazione non ha radici economiche, ma psico-sociali: la distruzione dell'universo comunitario organico-simbolico della cultura tradizionale e la nascita di una società modernizzata, cioè contrattualistico-individualistica (38).

In tal senso, ci sembra che la parola più idonea sia stata detta da Simone Weil, quando ha chiamato l'emarginazione « sradicamento » (*déracinement*): « Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È uno dei più difficili da definire. Un essere umano ha una radice attraverso la sua partecipazione reale, attiva e naturale all'esistenza di una collettività, che conserva viventi certi tesori del passato e certi presentimenti dell'avvenire. Partecipazione naturale, ossia prodotta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ogni essere umano ha bisogno di avere molteplici radici. Ha bisogno di ricevere la quasi totalità della sua vita morale, intellettuale, spirituale attraverso gli ambienti di cui fa naturalmente parte » (39).

La pauperizzazione può anche esserci (anche se spesso non c'è); lo sradicamento c'è sempre, nella misura in cui il processo di modernizzazione distrugge l'*humus* tradizionale, sostituendolo con un ambiente artificiale e desolidarizzato. Ora sradicamento significa, per dirla con R. A. Nisbet, fine dei vecchi legami comunitari e mancanza di nuovi; onde, solitudine e nevrosi: « Nella nostra civiltà con i suoi valori di fiducia in se stessi e di autosufficienza, circondata da rapporti che diventano sempre più impersonali e da autorità che diventano sempre più remote, vi è una incipiente tendenza anche fra gli elementi normali della popolazione, verso un crescente senso di solitudine e di insicurezza. Poiché i valori morali fondamentali della nostra cultura ci appaiono sempre più inaccessibili, poiché la linea tra torto e ragione, buono e cattivo, giusto e ingiusto diventa sempre meno distinta, si è prodotta

una specie di 'quadro' culturale, incline all'ansia e all'inquietudine cronica» (40).

Nella «grande trasformazione» prodotta dal processo di modernizzazione, ciò che più conta è il mutamento socioculturale, di cui il pauperismo può essere solo l'aspetto economico: «Nonostante lo sfruttamento il lavoratore avrebbe potuto cavarsela meglio di prima, ma un principio completamente sfavorevole alla felicità individuale e generale stava distruggendo il suo ambiente sociale. il suo vicinato, la sua posizione nella comunità, la sua arte, in breve, quei rapporti verso l'uomo e la natura nei quali si collocava prima la sua esistenza economica. La rivoluzione industriale stava causando uno sconvolgimento sociale di proporzioni straordinarie, e il problema della povertà era semplicemente l'aspetto economico di questo avvenimento» (41).

Non a caso questo sradicamento non riguarda solo i ceti cosiddetti poveri, ma anche e ancor più gli intellettuali, la cui proletarizzazione non è tanto un fatto economico, quanto piuttosto etico-religioso: viene meno, per essi, il prestigio che le società tradizionali attribuiscono al «saggio» come guida del popolo; la loro «missione» diviene un «mestiere» tecnicizzato, burocratizzato, sindacalizzato. Da questa situazione di grave disagio non pochi tentano di uscire rivestendo l'abito sacerdotale del «rivoluzionario di professione» e divenendo i profeti di una Nuova Utopia di salvezza (42).

Non intendiamo, con ciò, negare l'utilità relativa di quanto viene fatto per ridurre l'emarginazione; ma solo affermare che si tratta di semplici palliativi individuali, incapaci di modificare la situazione di fondo. La «cattiva solitudine» è a tal punto caratteristica della nostra società, da non poterne con facilità esserne separata. Bisognerebbe superare i limiti della nostra società malata e riproporre — per dirla con Fromm — una «società sana», come lo era quella cristiana pre-moderna.

Che fare?

Scrive Fromm: «L'alienazione tra uomo e uomo risulta nella perdita di quei vincoli generali e sociali che caratterizzano, come quella medievale, molte altre società precapitalistiche. La società moderna è costituita di atomi (se usiamo il termine greco equivalente a 'individuo'), piccole particelle estranee l'un l'altra ma tenute insieme da egoistici interessi e dalla necessità di far uso l'una dell'altra. Ma l'uomo è un essere sociale che ha un profondo bisogno di condividere, di aiutare, di sentirsi membro di un gruppo» (43).

Superare la solitudine e l'emarginazione, allora, significa trascorrere (diciamo con Fromm, e prima ancora con Marcel) (44) dal mondo dell'avere e del possesso al mondo del dono e dell'essere, che è il mondo del dialogo e della comunità, perché è il mondo dell'amore.

Chi ama, non è mai solo, in quanto, come comprese Platone, riesce a scorgere il proprio occhio nella pupilla dell'altro (45). *Ubi amor, ibi oculus*.

- (1) S. Quasimodo, *Ed è subito sera. Poesie*, Mondadori, Milano 1948, p. 119.
- (2) R.M. Rilke, *Il libro d'ore*, tr. it. di P. De Nicola, Morcelliana, Brescia, 1950, pp. 24-25. Assai più pregnante il tedesco: « Du bist der Zweite seiner Einsamkeit, die ruhige Mitte seiner Monologen », così tr. da V. Mathieu (*Dio nel «Libro d'ore» di R.M. Rilke*, Olschki, Firenze 1968, p. 255): «Tu sei il secondo alla sua solitudine, il centro quieto ai suoi monologhi». Commenta Mathieu, p. 39: « Dio è "secondo alla nostra solitudine": la diversità, e non affrontabilità insieme, di finito e infinito sono espresse così bene da questa locuzione. Infatti 'essere con Dio' è anche, necessariamente, 'essere soli': perchè quel 'con', che esprime la presenza divina, non è il 'con' di qualcosa che possa costituire un'entità accanto a noi ».
- (3) I concetti stoico di « autarchia » e, soprattutto, epicureo di « vivi nascosto » esprimono questa superiorità della solitudine sul contagio della massa, come ha ben compreso M. de Montaigne, nel c. 38 (*De la solitude*) del I 1. dei *Saggi*: « les gens sages peuvent se forger un repos tout spirituel, ayant l'ame forte et vigoureuse » (ed. Didot, Parigi 1802, vol. I, p. 285).
- (4) F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 25; ed. Mondadori, Milano 1927, p. 50.
- (5) F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, parte III, « Sul monte degli ulivi »; ed. Mursia, Milano 1974, p. 154. Per l'identità « solitudine » = « guarigione », cfr. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, « Perché sono così saggio », 8; ed. Adelphi, Milano 1969, p. 32.
- (6) F. Nietzsche, *La gaja scienza*, 367; ed. Mondadori, Milano 1971, p. 231. Cfr. anche *Al di là del bene e del male*, cit., 44, p. 68: « in quanto noi siamo gli amici nati, giurati, gelosi della solitudine, della nostra profondissima solitudine più notturna e più diurna: - una tale sorta di uomini siamo noi, noi spiriti liberi! ».
- (7) F. Nietzsche, *Zarathustra*, cit., parte III, « Il ritorno », p. 162. Per l'educazione alla solitudine, cfr. *Aurora*, 443; ed. Mondadori, Milano 1971, p. 211; quivi cfr. anche 323: « Offuscamento del cielo », nel quale si desume la necessità della solitudine dalla necessità di difendersi dal risentimento e dal desiderio di vendetta degli « uomini schivi » (pp. 182-3).
- (8) Per il concetto di « grosse Ekel », cfr. soprattutto *Zarathustra*, cit., « Il canto della malinconia » e « Il risveglio », pp. 257-268.
- (9) Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 11 (sono le ultime parole dell'opera).
- (10) Cfr. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, tr. it. di U. Pellegrino, Fratelli Fabbri, Milano 1972, p. 387: « L'idea di Dio conduce necessariamente all'idea di comunità anche nel più solitario anacoreta del deserto ».
- (11) S.A. Kierkegaard, *Diario*, X 1 A 463; tr. it. di C. Fabro, Morcelliana Brescia 1949, vol. II, p. 191.
- (12) Rinviamo alle due opere di M. Picard, *La fuga davanti a Dio* e *Il mondo del silenzio*, Ed. di Comunità, Milano 1948 e 1951.
- (13) N. Berdiaev, *L'io e il mondo. Cinque meditazioni sull'esistenza*, Bompiani, Milano 1942, p. 119. Pagine assai sensibili e profonde sulla solitudine come riscoperta dell'intimità, che corre tuttavia il pericolo della chiusura narcisistica, si trovano nello studio di L. Lavelle, « Il segreto dell'intimità », ne *L'errore di Narciso*, Liviana, Padova 1970, pp. 15-27.
- (14) Ci riferiamo alle tematiche di M. Buber, *Il principio dialogico*, Ed. di Comunità, Milano 1958. Per più ampi ragguagli, anche bibliografici, sul tema dell'intersoggettività, rinviamo alla nostra introduzione alla tr. it. di M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980.
- (15) « La comunione che può veramente superare la solitudine, non si realizza dunque che per il passaggio non dall'io nell'oggetto, ma dall'io nel tu come avviene per

opera dell'amore e dell'amicizia» (N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 143).

(16) M. Buber, *Il problema dell'uomo*. Pàtron, Bologna 1972, p. 209.

(17) A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano 1967, p. 96.

Per il tema «pubblico-privato», rinviamo ad un nostro recente scritto: *Pubblico e privato: storia di una scissione*, in «Sociologia urbana e rurale», anno I (1979), 2, pp. 109-20.

(18) Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 1975.

(19) Cfr. H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, Rusconi, Milano 1974.

(20) Cfr. L. Goldmann, *Il dio nascosto. Studio sulla visione tragica della vita nei «Pensieri» di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari 1971.

(21) Cfr. M. Puppo, *Il romanticismo*, Studium, Roma 1963; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca dal pietismo al romanticismo*, Einaudi, Torino 1964 (parte VI: «Il romanticismo», pp. 695-933).

(22) Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, voll. 3, Einaudi, Torino 1957-62.

(23) F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, 1. 1, I. 5; ed. Monanni, Milano 1927, p. 32.

(24) Le categorie sociologiche di «Gemeinschaft» e di «Gesellschaft» furono introdotte dalla nota opera di F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), tr. it., Ed. di Comunità, Milano 1963. Cfr. pp. 286-7: «La sostanza dello spirito comune si è così indebolita, ed il legame che lo unisce agli altri si è attenuato fino al punto da diventare trascurabile. Di tal genere è infatti, a differenza di ogni vincolo familiare e corporativo, il rapporto tra non-consociati, dove non regna alcuna comprensione comune, e dove nessuna costumanza, nessuna fede interviene a legare e a rappacificare».

(25) Implicitamente espresso da autori come Tocqueville, Burckhardt, Weber e Simmel, in concetto di «società amministrata» e stato definite da alcuni autori della «Scuola di Francoforte»; cfr. M. Horkheimer, *Teoria critica*, voll. 2, Einaudi, Torino 1974 (soprattutto la «Premessa» e la «Lettera», scritti degli anni 1965-68, assai più realistici del forte utopismo degli articoli che compongono la raccolta, degli anni 1932-41); sempre di Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972; T.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954, p. 141: «La cultura non trascina più dietro di sé, come una palla al piede, lo spregevole avversario, ma lo assume, per così dire, in appalto. Amministrando l'intera umanità, amministra anche la frattura tra umanità e cultura, [...] La loro società di massa non ha prodotto solo l'immondizia per i clienti, ma ha prodotto anche i clienti».

(26) La bibliografia sulla società di massa è sterminata; ricordiamo solo: J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1962; M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 1966 (cap. V: «Massa»); D. Riesman, *A che serve l'abbondanza?*, Bompiani, Milano 1969; J. Baudrillard, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976.

(27) D. Riesman, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956; purtroppo l'ed. ital. è ridotta rispetto a quella americana: *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven 1950.

(28) Cfr. Ch. W. Mills, *La élite del potere*, Feltrinelli, Milano 1970, soprattutto alle pp. 278-305 («La società di massa»).

(29) G. Simmel, *Die Grossstadte und das Geistesleben*, nel vol. di AA.VV., *Die Grossstadte*, Zahn und Jaensch, Dresda 1903; si trova tradotto nelle due antologie: G. Martinotti, *Città e analisi sociologica*, Marsilio, Padova 1968, pp. 275-89; G. Elia, *Sociologia urbana*, Hoepli, Milano 1971, pp. 447-58.

(30) Ci riferiamo alle tesi sostenute da G. Simmel, nel saggio *Exkurs über der Fremden*, in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker und Humblot, Lipsia 1908.

- (31) A. Camus, *L'Etranger*, Gallimard, Parigi 1942.
- (32) Il concetto di *Heimatlosigkeit* è stato enunciato soprattutto da M. Heidegger, del quale cfr.: *Lettera sull'umanesimo*, Bocca, Milano 1965; *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976 (in particolare il cap. « Costruire abitare pensare »). In termini socioantropologici la categoria di « perdita della patria (o casa) » è stato ripreso da P. Berger (insieme con B. Berger e H. Kellner), *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Penguin Books, Harmondsworth (England) 1973.
- (33) Rinviamo al saggio di W. Hellpach, *Psicologia sociale e caratterologia dell'abitante della metropoli*, nel cit. vol. *Sociologia urbana*, pp. 459-79.
- (34) J. Maritain, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 18.
- (35) J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Hartmann, Parigi 1945, p. 23 (l'opera e tr. in it., Vita e Pensiero, Milano 1977).
- (36) A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, 1. II, parte I, cap. 2 (« L'individualismo nei paesi democratici »); in *Scritti politici*, Utet, Torino 1968, vol. II, p. 589.
- (37) Mentre appare numerosa la bibliografia sulle singole categorie di emarginati, non altrettanto quella sulla emarginazione; ricordiamo soltanto: A. Schutz, « Lo straniero », in *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979, pp. 375-89; D. Morse, *Il lavoratore periferico*, Marsilio, Padova 1974; F. Ferrarotti, *Vita di baraccati*, Liguori, Napoli 1974; G. Turnaturi (ed.), *Marginalità e classi sociali*, Roma 1976.
- (38) Sulla modernizzazione rinviamo a: G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari 1971; G. Pasquino, *Modernizzazione e sviluppo politico*, Il Mulino, Bologna 1970; E. Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Caiman-Lévy, Parigi 1969.
- (39) S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Parigi 1949, p. 61 (tr. it., col titolo *La prima radice*, Comunità Milano 1954; ma cfr. anche *La condition ouvrière*, Gallimard, Parigi 1951).
- (40) R.A. Nisbet, *La comunità e lo stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, Ed. di Comunità, Milano 1957, p. 33.
- (41) K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974, pp. 163-4.
- (42) Cfr. A. Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze 1975; A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.
- (43) E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Ed. di Comunità Milano 1960, p. 154 (titolo inglese: *The Sane Society*).
- (44) Cfr. E. Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977; G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Parigi 1935.
- (45) Platone, *Alcibiade primo*, 133 a: « Hai osservato poi che a guardare qualcuno negli occhi si scorge il volto nell'occhio di chi sta di faccia, come in uno specchio, che noi chiamiamo pupilla, perché è quasi un'immagine di colui che guarda? » (in *Opere complete*, vol. IV, Laterza, Bari 1971, p. 50).

Luci e ombre della storia europea del secolo XX

Anno 2014/2015 – III^ Parte

La Spagna – fra nostalgia imperiale e futuro comunitario

1. La “grande” Spagna e la crisi di fine Ottocento
2. La Spagna nella prima metà del secolo XX
3. La Spagna *in Europa*, “specchio” della sua riuscita e della sua crisi.

Lezione n° 1 (ore, 2)(¹)

L'annus terribilis per la Spagna è il 1898. E la causa della crisi, che, dopo la perdita della America *Centro – Meridionale* di inizio XIX secolo, pone sostanzialmente fine all'Impero continentale spagnolo, sono, inattesamente, gli USA. Dalle Antille alle Filippine, gli USA attuano la “liberazione” dei popoli soggetti alla dominazione spagnola, sostituendovi ... il *proprio* dominio. Come spesso capita, una guerra di “indipendenza”, alla quale è seguita a distanza una terrificante guerra civile, dà luogo a tutt'altro. Non entro nel merito del “diritto” in queste azioni di guerra, dal momento che la nostra riflessione *non* riguarda gli USA, ma la Spagna; quello che conta, in Spagna, è il fatto – evidente agli osservatori contemporanei, come si vede dalla stampa di allora – che i governi spagnoli si rilevarono incapaci davanti alle necessità, e così la guida dell'esercito; con immenso dispendio di risorse, nessun esito positivo e perdita di uomini (pare, legata anche ai ...*metodi statunitensi* – per altro già evidenti nel corso della *guerra civile*).

La dominazione spagnola sulle Filippine venne interrotta brevemente nel 1762 quando le truppe britanniche occuparono Manila con l'entrata della Spagna nella *Guerra dei sette anni* (2). Il Trattato di Parigi del 1763 restaurò la dominazione spagnola e nel 1764 la Gran Bretagna lasciò il Paese temendo un'altra costosa guerra con la Spagna. La breve occupazione britannica indebolì il potere spagnolo sul Paese scatenando ribellioni e richieste d'indipendenza. José Rizal, il più celebrato intellettuale d'epoca, scrisse i romanzi *Noli me Tangere* e *El filibusterismo* che ispirarono profondamente il movimento per l'indipendenza. Il Katipunan, una società segreta il cui scopo principale era quello di rovesciare la dominazione spagnola nelle Filippine, venne fondata da Andrés Bonifacio, che ne divenne il principale *leader* (*Supremo*). La rivolta iniziò nel 1896. Rizal fu giustiziato per tradimento. Il *Katipunan* si divise in due gruppi: il *Magdiwang*, guidato da Mariano Álvarez (parente di Bonifacio), e il *Magdalo*, guidato da Emilio Aguinaldo. Egli concordò una tregua con il Patto di Biak-na-Bato e con i suoi compagni rivoluzionari fu esiliato a Hong – Kong.

Non tutti i generali rivoluzionari rispettarono l'accordo; uno di loro, Francisco Makabulos, istituì un Comitato Esecutivo Centrale come governo *ad interim*. I conflitti armati ripresero, questa volta in quasi tutta la *provincia* delle Filippine.

Nel 1898, *mentre gli scontri continuavano nelle Filippine*, la USS Maine, nave della marina USA, esplose e affondò nel porto dell'Avana. La nave era stata mandata a Cuba per garantire la incolumità dei cittadini americani durante la rivoluzione cubana. Questo evento portò alla guerra ispano – americana (cfr. casi analoghi 1^ e 2^ Guerra mondiale).

Dopo che il Commodoro George Dewey ebbe sconfitto le forze spagnole a Manila, gli USA invitarono E. Aguinaldo (1869 – 1964) a tornare nelle Filippine (sbarco, il 19 maggio 1898) nella speranza che incitasse i filippini contro il governo coloniale spagnolo. Quando le forze di terra statunitensi arrivarono, i filippini avevano già assunto il controllo di tutta l'isola di Luzon, fatta eccezione per la città fortificata di Intramuros (nucleo di Manila). Il 12 giugno '98 Aguinaldo dichiarò *l'indipendenza delle Filippine* a Kawir (Cavite), istituendo la 1^a Repubblica delle Filippine (1^a costituzione dell'Asia).

Quasi contemporaneamente arrivarono a Manila forze *tedesche*: se gli USA non avessero preso possesso coloniale delle Filippine, lo avrebbe fatto la Germania; nella battaglia di Manila gli Stati Uniti conquistarono la città. Questa battaglia segnò anche la fine della collaborazione filippino – americana, poiché ai filippini fu impedito di entrare in Manila. L'azione causò un profondo risentimento nei filippini. I commissari di Spagna e Stati Uniti vennero inviati a Parigi per elaborare i termini del Trattato che concluse la guerra. Il rappresentante filippino, Felipe Agoncillo, venne escluso dalle sessioni e il governo rivoluzionario non venne riconosciuto da parte delle altre nazioni. Gli Stati Uniti decisero di non riconsegnare le Filippine alla Spagna, né di consentire alla Germania di annetterle. La Spagna perse anche Guam e Porto Rico. L'accordo non venne riconosciuto dal governo filippino che il 2 giugno 1899 dichiarò guerra agli USA. La guerra (1899 – 1902) provocò grandi perdite tra i filippini. Aguinaldo fu catturato nel 1901. I filippini per la maggior parte accettarono la vittoria degli americani, ma le ostilità continuarono fino al 1913. La dominazione coloniale americana vera e propria iniziò nel 1905, con forti (ovvie) limitazioni al governo locale.

Quanto a Cuba, fino dal 1895 era in rivolta contro il governo spagnolo; nell'ottobre 1897 gli Stati Uniti, che da tempo attendevano l'occasione favorevole, colsero il pretesto per intervenire, esigendo il richiamo del governatore spagnolo gen. V. Weyler, accusato di violenze verso gli abitanti dell'isola. Cuba era per il governo USA anche un territorio militarmente fondamentale, perché lì avrebbe in parte liberati dalla soggezione dell'Inghilterra che, occupando le Bahamas e la Giamaica, dominava tutte le linee d'accesso dall'Atlantico alle coste centro – americane. Non meno importante per l'Unione era la conquista delle Filippine, che, collegate con gli USA dalle isole Hawaii (annesse il 6.6.'98) sarebbero state la base della penetrazione commerciale e politica USA nell'Estremo Oriente.

Come sempre, una guerra così fallimentare non poteva non avere ripercussioni su uno Stato che già doveva fare i conti con profondi problemi interni. Occorre andare indietro nel tempo: con il *pronunciamento* del 1868, la regina Isabella andò in esilio, e si instaurò una nuova forma di monarchia (Costituzione del 1869). I generali Serrano e Prim, reggente e primo ministro, per colmare il vuoto istituzionale che si era determinato, scelsero un nuovo re, Amedeo di Savoia, che accettò (1870). L'ultima guerra *carlista*, l'agitazione popolare di fronte alla nomina del re, l'impotenza delle Cortes, l'assassinio di Prim, poi, tre anni dopo, le dimissioni del gen. Serrano, portarono alla abdicazione di Amedeo ed alla soluzione *repubblicana* (1873). L'esperimento incontrò gravi difficoltà: la *insurrezione carlista* si intensificava, e, in un clima di fermento generale, l'ala più radicale dei repubblicani (partito *federalista*) scelse la rivoluzione; in poche settimane, si costituirono *piccole repubbliche* ispirate alla *Comune* di Parigi, a Cartagena, Malaga, Alcoy, in Andalusia. La rivolta, di breve durata, ebbe gravi effetti: gettò nel discredito il regime repubblicano, vanificò il tentativo di Francesco Pi y Margall (al di là della moderazione dei leader repubblicani, Salmerón e Castelar) di radicare l'idea repubblicana, contribuì a spostare l'asse politico verso un ordine conservatore e la convinzione che si dovesse riproporre la soluzione monarchica. La Spagna imboccò così la via della *monarchia costituzionale*: e lo fece, come al solito,

con un *pronunciamento*: nel gennaio '74 il gen. Pavía impose un governo di salvezza nazionale; a dicembre, un colpo di stato del gen. Martínez Campos (con l'ex-ministro monarchico Antonio Cànovas del Castillo) restaurò il ramo dinastico di re Alfonso XII. Cànovas del C. riteneva che la stabilità della Spagna potesse essere garantita solo da una monarchia costituzionale e parlamentare stabile, con esecutivo forte e l'appoggio delle nuove *élites* emergenti; ottenne la rinuncia al trono di Isabella, divenne consigliere e capo del partito monarchico di Alfonso XII. Si giunse alla Costituzione del 1876: bipartitismo all'inglese all'interno di un regime bicamerale con *Cortes* elette a suffragio censitario e senato eletto dal re; il suffragio universale maschile, in vigore dal 1869, fu soppresso (e ripristinato nel 1890). Il sistema "bi – polare" venne ufficializzato nel 1885 (+ Alfonso XII): per 30 anni (1876 – 1907) i due partiti principali si alternarono al governo (Patto del Pardo).

E' l'epoca della "generazione del 1898", formatasi attorno all'ateneo di Madrid, che annoverava maestri quali José Ortega y Gasset, Salvador de Madariaga, Gregorio Marañón, Joaquín Costa.

Va poi notato che la Spagna *non* prese parte alla Grande Guerra (come avrebbe fatto nella seconda guerra mondiale).

1) Per motivi di tempo (e di argomento) ometto la trattazione previa del periodo precedente; sul quale esistono molti studi, a cominciare da quelli di Braudel; ne accenno in Appendice.

2) 1756 – 1763, in Europa e nel mondo (colonie). Cfr. precedente Trattato di Acquisgrana, 1748.

AEDE ER 334 – 335 sett. 2014

Appendice.

La Spagna *prima* dell'Ottocento /Novecento

E' caratteristica tipica dell'Europa, per più motivi concorrenti, di carattere geografico, culturale, storico, religioso, essere *quanto mai variegata*, al punto che le *nazioni* che la compongono (al di là dei confini statali, occasionali e mutevoli) sono esse stesse, pure nella sostanziale, riconosciuta, unità culturale e linguistica, costituite da *regioni*, a loro volta risultato di "somme" di più gruppi interni, fino al folklore locale minimo; insomma, una sorta di mosaico; questa fatto spiega perché i confini passino, prima di tutto, all'interno delle *nazioni* – *Stato* e perché, in più casi, quanto meno in quelli di unificazione *imposta* attraverso *azioni belliche*, nonché attraverso *semplificazioni* dall'alto (proprio per raggiungere una unità *omogenea* ed assicurarla), le regioni tendano, non solo alla *autonomia*, ma alla *piena indipendenza*. Fatto ben noto ai padri fondatori della nuova Europa, che venivano tutti da territori di confine, ed avevano impostato la soluzione del problema di conseguenza.

Quanto detto va tenuto presente, nello specifico, per la penisola iberica, e si evidenzia nel periodo di svolta della sua storia, compreso fra metà del secolo XV e metà del secolo XVI; quando si definisce, più di quanto si pensasse, la distinzione fra la parte "portoghese" e la parte "spagnola"; quando la Spagna, nel suo insieme, passa da una situazione ancora in divenire, pluralistica, ad una situazione unitaria, con incerti confini di autonomia e diversità di sistemi amministrativi –, prima di tutto, di relazione fra sovrano e popolo; e, attraverso la *conquista* del *Nuovo Mondo* ed il

singolare caso di Carlo V, si immette a pieno titolo nella politica europea e mondiale.

Il quadro europeo – va sempre ricordato – viene “alterato”, nella prima metà del XVI secolo, e in modo pressoché definitivo, da un fatto *imprevedibile*, equivalente, forse, come portata, alla novità araba nel VII secolo: la “rivoluzione” protestante (“evangelica”); della quale abbiamo, oggi, scarsa, scarsissima percezione, non solo per la lontananza degli avvenimenti, ma, piuttosto, per l’aver prevalso, progressivamente, anche nei Paesi cattolici, la storiografia protestante, e, più recentemente, per il prevalere della visione americana statunitense e per l’affievolirsi, almeno nella propria consapevolezza, del Cattolicesimo. L’*alternativa* luterana (poi calvinista, ecc.), oltre a dare l’ago ad una serie infinita di scontri, non semplicemente politici, oltre a dividere l’Europa e frammentarne le realtà, per quanto qui ci interessa impedì, una volta per tutte (anche se la partita sembrò ancora aperta, dopo di lui), la supremazia di Carlo V; quindi, al di là del caso francese, *una qualche forma di unificazione* (il rinnovo del “Sacro Romano Impero”); che gli spagnoli, magari, percepiscono come “spagnola” – perché suoi erano fondamentalmente gli eserciti, suo il re, ecc.; ma *tale non era*, né sarebbe stata: perché l’impero di Carlo V (certo: non quello di Filippo II) era, insieme, unitario ed autonomistico; in questo, medievale e insieme moderno; proprio perché Carlo era fiammingo, e l’impero era insieme spagnolo, germanico, italiano ...

La storia successiva, almeno fra Cinquecento e Settecento, è condizionata da questa rottura e dal suo espandersi, contrapporsi, impoverirsi inevitabili. La Spagna paga, nei cento anni seguenti al ritiro di Carlo V (1556; scomparso, 1558) l’immenso sforzo compiuto nello scontro per il nuovo Impero – anche, l’incapacità, forse proprio per la prevalenza castigliana, di fare evolvere la realtà sociale ed economica della penisola, valorizzando le pure immense ricchezze delle Americhe; tutti i tentativi successivi, fino a quello dell’Alberoni, di riprendere un posto decisivo nel concerto europeo e mondiale, saranno sempre più destinati al fallimento.

Tutto questo, quando lo esaminiamo, *a noi* appare ovvio; il senno di poi ...In realtà, non lo è; come non sarebbe ritenuto fondato chi oggi, esaminando la situazione europea e mondiale, sostenesse, per esempio, che gli Stati Uniti (dell’America del Nord) *sono sulla via del declino*; e si troverebbero facilmente argomenti per negare la validità della tesi nella *evidente* potenza economica, commerciale, finanziaria, militare ...pure nelle indubbie difficoltà, nella presenza di altre potenze in ascesa, ecc. Tutto vero, certo. Ma non dimentichiamo che fra la ascesa vertiginosa della Spagna (fine XV, inizi XVI) e il suo declino finale (XVIII – XIX) trascorsero 200 – 400 anni!

Come si vede, sono possibili *diversi percorsi*; tutti ci auterebbero a comprendere, sia la situazione di fine Ottocento, sia, almeno in parte, gli avvenimenti – quanto meno, gli atteggiamenti – seguenti. A cominciare dalla attuale, evidente, pluralità ispanica, evidenziata sia nelle *autonomie*, che hanno ripreso (la storia torna sempre su se stessa) l’ordinamento originario (León, Castilla, Cataluña, ecc.) e, almeno in parte, le lingue di un tempo. Ma non dobbiamo trascurare almeno due ordini di considerazioni: la *spiritualità* spagnola e le novità “ideologiche” dei secoli XVII–XX.

Per la prima: Santa Teresa d’Avila e S. Juan de la Cruz sono per noi, oggi, per lo più, solo dei nomi, e, nel caso, delle immagini sfocate; ma, a suo tempo, sono stati il simbolo di una “interpretazione” del Cristianesimo, accanto a molti altri riferimenti e a forme letterarie e artistiche – anche esse, per noi, oggi, tendenzialmente vaghe e magari incomprensibili; forme di religiosità (di spiritualità) che hanno avuto straordinaria diffusione, attraverso la colonizzazione delle Americhe (in sé, nonostante

tutto, e con la sola eccezione del Canada, interamente ispaniche [Castilla, Aragona, Portogallo]); senza parlare dell'Europa, in varie parti.

Quanto alle seconde, per poterne parlare diffusamente dovremmo affrontare la storia della filosofia dei secoli XVIII – XIX: Razionalismo, Illuminismo, Giacobinismo, Liberalismo/i, Socialismi ...; tutte *ipotesi* e *progetti* fra loro connessi e insieme diversi, fino alla generalizzazione “ideologica” che ha caratterizzato il secolo XX. In Spagna, come altrove, il cambiamento, più che nel corso del secolo XVIII, si produce con l'invasione francese; continua con avvenimenti che richiamano in parte quelli di altre parti d'Europa – con l'effetto, di enorme portata, della indipendenza generalmente raggiunta dal Centro e Sud–America nei confronti della “Madre Patria” (effetti ben maggiori, a breve termine, di quelli della indipendenza delle Colonie nei confronti della Gran Bretagna). Dietro alle lotte politiche che abbiamo accennato, sta quindi un tipo di “alternativa” e di scontro di tutt'altro genere, con tutte le estremizzazioni conseguenti. Per capirne la portata, occorre sempre rileggere con attenzione sia le tesi illuministiche (pure, nella loro varietà), sia le tesi giacobine (poi, liberali – specie *anticlericali*, come di solito le chiamiamo). I nuovi “progetti”, certo spesso ibridi, nel corso dell'Ottocento, indubbiamente fondati, nel loro volere tornare ad una diversa forma di partecipazione, rappresentano, più di quanto in genere si pensi, una diversa “concezione teologica” – Stato, società, individuo, persona, ecc. Lo scontro di fondo, come si vedrà bene nella prima e seconda metà del XX secolo, sta qui.

El artículo 152.1 de la Constitución establece la organización institucional básica de aquellas comunidades autónomas que accedieron a la autonomía por la denominada «vía rápida», esto es, País Vasco, Cataluña, Galicia y Andalucía. No obstante, dicha organización institucional básica ha sido la que, mediante sus respectivos Estatutos de Autonomía, han asumido todas las comunidades autónomas, con independencia de su vía de acceso a la autonomía política. Así, en la actualidad, los órganos básicos comunes a todas las comunidades autónomas son una Asamblea Legislativa, elegida por sufragio universal; un Consejo de Gobierno, con funciones ejecutivas; y un Presidente de la comunidad autónoma, elegido por la Asamblea Legislativa de entre sus miembros, que ostenta la más alta representación de la Comunidad.

