



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

UUP  
URBINO  
UNIVERSITY  
PRESS

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

[uup.uniurb.it](http://uup.uniurb.it)





**INCONTRI  
E PERCORSI**

---

N.03

INCONTRI E PERCORSI è un collana multidisciplinare che nasce nel 2022 e raccoglie le pubblicazioni di convegni e mostre promossi e organizzati dall'Università di Urbino.

### **Volumi pubblicati**

#### **01.**

*Le carte di Federico. Documenti pubblici e segreti per la vita del Duca d'Urbino* (mostra documentaria, Urbino, Biblioteca di san Girolamo, 26 ottobre - 15 dicembre 2022), a cura di Tommaso di Carpegna Falconieri, Marcella Peruzzi, UUP 2022

#### **02.**

*Paolo Conte. Transiti letterari nella poesia per musica.* Contributi di studio a cura di Manuela Furnari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli, UUP 2023

# IL SACRO E LA CITTÀ

A cura di  
Andrea Aguti, Damiano Bondi

## IL SACRO E LA CITTÀ

a cura di Andrea Aguti, Damiano Bondi

Convegno organizzato dal Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) all'interno del progetto di ricerca biennale "Un secolo di René Girard. La violenza e il sacro tra antropologia e politica", finanziato dal DESP, e realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università Statale di Milano.

*Progetto grafico*

Mattia Gabellini

*Referente UUP*

Giovanna Bruscolini

*In copertina*

Immagine di Carlo Andrea Schlatter e ISIA U

PRINT ISBN 9788831205481

PDF ISBN 9788831205467

EPUB ISBN 9788831205474

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://uup.uniurb.it>

© Gli autori per il testo, 2024

© 2024, Urbino University Press

Via Aurelio Saffi, 2 | 61029 Urbino

<https://uup.uniurb.it/> | e-mail: [uup@uniurb.it](mailto:uup@uniurb.it)

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

# SOMMARIO

PREMESSA Andrea Aguti, Damiano Bondi	9
ON MIMETIC DIMENSIONS IN TRAVEL MOBILITY CHOICES Emanuel Muroi, Ivan Blečić, Eleonora Sottile, Italo Meloni	13
ACCERCHIAMENTO, ISOLAMENTO, ESPULSIONE: Gianfranco Mormino	39
RÉNE GIRARD CONTRO L'UNANIMITÀ OMICIDA Ardian Ndreca	55
IL VILLAGGIO E LA FORESTA Cristiano Maria Bellei	71
LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE Damiano Bondi	85
LA CITTÀ E L'ASSEDIO Luigi Alfieri	105
<i>POLIS/POLEMOS</i> LA DECONSTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ DEL POLITICO IN RENÉ GIRARD Silvio Morigi	113
GIRARD E LA RIFONDAZIONE SACRIFICALE DELL'IMPERO TARDOANTICO Ulrico Agnati	137
SPAZIO SACRO E SPAZIO POLITICO NELLA QABBALAH. UNA LETTURA A PARTIRE DA GERSHOM SCHOLEM Carlo Altini	165
LA FOLLA NELLE PIAZZE DEL DECAMERON (II 1, IV 2, V 6) Marco Stucchi	183





# LA FORMAZIONE DELLO STATO-NAZIONE COME PROCESSO DI SACRALIZZAZIONE

Damiano Bondi

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

## ABSTRACT

In this paper I aim to critically apply Girard's theory of the sacred to the emergence of the Nation-State in late modernity. The main thesis is that the Nation-State can be considered as an idol, born from violent acts and requiring further acts of violence. Firstly, I will theoretically examine the concepts of "sacred" and "idol". Secondly, I will consider the executions of kings during the English and French revolutions as sacrifices. Thirdly, I will take the Napoleonic era as the pivotal moment for the spread of the new political model, and I will discuss Renan's conception of the Nation. Fourthly, I will focus on the cult of the martyrdom of the Founding Fathers in the Italian Risorgimento as a sacred element of the new political community. Finally, I will positively articulate a non-idolatrous form of belonging to a political institution and cultural tradition.

## 1. INTRODUZIONE: IL SACRO, IL DIVINO, L'IDOLO

La nozione di "sacro", per come è stata utilizzata nelle scienze delle religioni e nella filosofia della religione, presenta una notevole ambiguità, di cui rende conto storicamente e teoreticamente Aguti in un suo recente contributo, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*<sup>1</sup>. Discutendone l'utilità, nondimeno, egli si richiama alla tesi di

1 Andrea Aguti, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*, in *Quel che resta del sacro. Dal mito all'esperienza religiosa, dall'arte alle neuroscienze*, a cura di Andrea Aguti, Giorgio Sandrini, Walter Minella, Andrea Loffi, Paolo Mazzarello, Milano, Mimesis 2022, pp. 17-31.

Henri Bouillard, secondo cui il sacro non è concepibile se non come un elemento del profano che entra in relazione col divino, e mediante cui l'essere umano esprime il suo rapporto col divino<sup>2</sup>. Il sacro, dunque, necessita del divino per acquisire senso, ma non viceversa: il divino, se esiste, esiste indipendentemente dal rapporto con il sacro. Come scrive Aguti in conclusione: «esistono diverse tipologie di sacro, che dipendono dai diversi concetti del divino che stanno di volta in volta in gioco»<sup>3</sup>. Vorrei approfondire questa lettura, introducendo una distinzione tra la categoria del divino e quella dell'*idolo*, e sostenendo che il sacro è un elemento del profano che è in relazione con una trascendenza divina o idolatrica – ovvero con una trascendenza concettualmente vera o concettualmente falsa. Questa distinzione è utile, credo, perché da una parte consente di interpretare come fenomeni sacri alcuni fenomeni sociali che un'interpretazione ristretta del divino (nel senso dei monoteismi o del teismo) non consentirebbe, e dall'altra perché fornisce un criterio per distinguere tra vera e falsa trascendenza, fatto salvo che la trascendenza si mantiene come ancoraggio necessario affinché qualcosa possa essere definito “sacro”.

Per “idolo” si intende, genericamente, un ente mondano (personale o no) che viene divinizzato, a cui cioè vengono indebitamente assegnati attributi propri delle divinità. Questo è letteralmente uno dei primi problemi della “teologia”: quando Platone conia questo termine, nella Repubblica, lo fa in riferimento alla massima secondo cui “bisogna sempre rappresentare il dio in maniera conforme alla sua essenza”<sup>4</sup>, e cioè, secondo Platone, in maniera conforme alla sua assoluta Bontà. Più in generale, da un punto di vista filosofico e teologico-razionale, allorquando si assegnano proprietà come infinitezza, assoluta bontà, necessità, a enti che invece sono finiti, limitati, contingenti ecc., si dà luogo a una trascendenza idolatrica, cioè falsa. Prendiamo un esempio che Aguti stesso adduce: «quando il naturalismo contemporaneo guarda alla natura [...] come al regno dell'eternamente necessario o inevitabile, esso veicola, consapevolmente o meno, una certa concezione del divino»<sup>5</sup>. In questo caso gli enti naturali, che esistono in maniera contingente e immanente, vengono concepiti come partecipanti di

2 Cfr. H. Bouillard, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in *Il sacro. Studi e ricerche*, a cura di Enrico Castelli, Roma, Istituto di Studi Filosofici 1974, pp. 33-56.

3 A. Aguti, *Sull'utilità e il danno della nozione di sacro in filosofia della religione*, cit., p. 31.

4 *Oios tynchanei o theos hon, aei dhepou apodoteon*. Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 379a ss. Ringrazio Francesco Ghia per la preziosa consulenza in merito.

5 *Ibid.*

una Natura eterna, immutabile e trascendente rispetto all'ordine mondano e materiale. Tale meccanismo di idolopoesi può giungere fino ad assegnare la proprietà dell'esistenza autonoma a enti che invece dipendono, per la loro esistenza, dal pensiero umano. Al contrario, la vera trascendenza del divino non consiste nella sua esistenza di fatto, ma nel modo in cui è concettualmente inteso: l'esistenza del divino, *se esiste*, è indipendente dal pensiero e/o dal mondo materiale. Altrimenti non può esistere in quanto divino, ma solo in quanto idolo<sup>6</sup>.

La teoria mimetica di René Girard, soprattutto nei suoi esiti ultimi – in cui il cristianesimo è riammesso all'interno delle religioni sacrificali –, può essere vista come un esame critico volto a mostrare che 1) il sacro idolatrico, legato cioè a una falsa trascendenza, è intrinsecamente violento, e che al contempo 2) le false trascendenze si producono mediante atti violenti *sacrificali* (cioè, letteralmente, che “producono il sacro”), i quali per assolvere alla propria funzione di stabilizzazione sociale necessitano di alienare la violenza e la vittima in un dominio ultramondano. Nel suo modello, il Cristianesimo costituisce lo smascheramento sia delle false divinità, sia dei meccanismi sacrificali che le mantengono in vita. In particolare, smascherando il meccanismo vittimario soggiacente a ogni costituzione sacra dell'ordine socio-politico, la religione cristiana avrebbe decretato al contempo la morte di ogni possibile “religione civile”: i rituali politici non hanno niente di *veramente* sacro, e a sua volta l'ordine sociale non ha niente di *veramente* divino. È *solo* in questo senso che il Cristianesimo, secondo Girard, avrebbe contribuito al processo di “secolarizzazione” in Occidente, consentendo di distinguere tra sfera politica e sfera religiosa<sup>7</sup>. Tuttavia, la secolarizzazione nel suo senso più ampio, con il ritirarsi progressivo del Cristianesimo dall'ambito sociale, lungi dal determinare un'“eclissi del sa-

6 Nel concetto del divino rientra dunque la sua esistenza in sé e per sé: sta proprio qui la persistenza dell'argomento di Anselmo, che non prova tanto l'esistenza di Dio a partire dal suo concetto (anzi dichiara l'indipendenza di Dio da ogni concezione umana), bensì indica la caratteristica essenziale che tale ente deve avere per poter essere veramente Dio, nel caso che esista, e creduto e adorato in quanto tale. Non è un caso che nella filosofia analitica l'argomento di Anselmo sia stato spesso interpretato in senso anti-idolatrico: cfr. ad es. John Niemeyer Findlay, *God's Non-Existence. A Reply to Mr. Rainer and Mr. Hughes*, «Mind», n. 58, 1949; Edward Jonathan Lowe, *The Ontological Argument*, in *Philosophy of Religion*, a cura di Paul Copan, Chad Meister, Blackwell, Malden 2008, pp. 331-340; Stephen Davis, *The Ontological Argument*, in *The Rationality of Theism*, a cura di Paul Copan, Paul Moser, Routledge, London-New York, pp. 93-111. Per una ricognizione critica di queste posizioni cfr. Mario Micheletti, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma, Carocci 2010.

7 Cfr. in merito Silvio Morigi, *Fede cristiana e “fedeltà alla terra”*, in *Religioni, laicità, secolarizzazione*, a cura di Silvio Morigi, Maria Stella Barberi, Massa, Transeuropa 2009, pp. 235-259.

cro”, ne ha provocato invece un «trasferimento»<sup>8</sup>, insieme alla produzione di nuove trascendenze cui appellarsi. Le istituzioni delle società secolari sono alla ricerca di fondamenti stabili per garantirsi in essere, e non deve stupire che proprio l’ordine politico, che il Cristianesimo si era incaricato di de-divinizzare, venga nuovamente ipostatizzato, assolutizzato e trasferito nel dominio del trascendente.

In questo mio contributo, interpreterò appunto la Nazione moderna, nella sua declinazione europea di Stato-Nazione, come un idolo produttivo – e bisognoso – di sacro violento.

In particolare, evidenzierò alcuni elementi sacri e violenti, ovvero sacrificali, in questo processo: 1) la morte pubblicamente inflitta ai reali; 2) l’importanza crescente e totalizzante della dimensione bellica, in cui si assiste alla polarizzazione reciproca tra nemici all’esterno e compatrioti all’interno; 3) la celebrazione delle “vittime sacrificali” che hanno dato la propria vita per la Nazione, costituendosi come martiri di questo nuovo idolo parareligioso.

Ognuno di questi elementi è stato oggetto di numerosi studi storici, alcuni dei quali saranno citati. L’utilità della teoria di Girard, in questo contesto, consiste nel fornire una cornice ermeneutica globale capace di tenerli insieme, consentendo una lettura dell’intero fenomeno come fenomeno di *sacralizzazione*.

L’ultimo punto, ovvero la celebrazione dei martiri della patria, acquisisce in questo quadro una posizione particolare di ulteriore arricchimento rispetto al paradigma girardiano “standard”: si tratta, infatti, di un elemento sacro che credo sia stato profondamente influenzato dall’impatto culturale del Cristianesimo.

La mia tesi generale è che tale impatto si riconosca non soltanto, come sostiene Girard, nella possibilità di rintracciare criticamente i “meccanismi vittimari” che stanno alla base di ogni pretesa fondazione teologico-sacrale dei poteri politici positivi, ma anche nell’aver prodotto un nuovo meccanismo, che chiamo “meccanismo vittimistico”, e che consiste in una diversa “sacralizzazione” delle vittime: non più divinizzate in quanto esorcizzatrici della violenza, bensì celebrate in quanto innocenti e martiri della verità. Questo sguardo positivo in favore delle vittime e dei perseguitati ha certamente prodotto una serie di riforme sociali fondamentali, ma ha anche prodotto e può produrre nuove mistificazioni. Poiché la posizione della vit-

8 L’espressione “trasferimento del sacro” si deve alle analisi di Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard 1976.

tima è percepita come quella più “giusta”, diventa quella preferibile, e tutti vogliono occuparla. Si tratta di una parodia del Vangelo che può trovare numerosi esempi nella storia e nella cultura occidentali<sup>9</sup>, e che in questa sede cercherò di vedere rappresentata nella celebrazione delle vittime della patria nazionale, soprattutto italiana (per motivi che saranno chiariti nel testo). Certamente, la figura dell’eroe che muore per il suo popolo non è estranea alla cultura classica greca e latina, e già Orazio cantava quanto fosse decoroso e dolce il *pro patria mori*<sup>10</sup>: tuttavia, dobbiamo riconoscere il contributo fondamentale del Cristianesimo nel fare di colui che “dà la sua vita per i propri amici” (Gv 15, 13) il modello più alto di virtù umana<sup>11</sup>.

In sintesi, vorrei dunque mostrare come nel processo di formazione dello Stato-Nazione vi sia la compresenza del “sacro arcaico”, che rinsalda i legami sociali attraverso l’individuazione di nemici interni ed esterni da sconfiggere e uccidere in nome di un idolo, e del “sacro cristiano”, che celebra come martire colui che accetta di morire in nome di un ideale più alto contro gli oppressori. Questo idolo-ideale, in nome del quale si toglie e si dà la vita, è appunto la falsa trascendenza della Nazione.

## 2. «VIVA LA NAZIONE!» (MUOIA IL RE)

«Da questo luogo e da questo giorno comincia una nuova era nella storia del mondo»<sup>12</sup>. Con queste celebri parole, Goethe, inedito reporter di guerra a Valmy, celebrò la vittoria dell’esercito rivoluzionario francese contro le truppe prussiane, il 20 settembre 1792. Secondo le cronache,

9 Cfr. in merito Stefano Tomelleri, *La società del risentimento*, Faenza, Homeless Edizioni 2013, nuova edizione Milano, Meltemi 2023. La categoria nietzschiana del *ressentiment*, soprattutto nella lettura critica che ne dà M. Scheler, ha molti tratti in comune con quello che qui chiamo “meccanismo vittimistico”: mi permetto di rimandare in merito a Damiano Bondi, *Victimism as the contemporary form of ressentiment*, in *Girard and the Book of Job*, a cura di Marco Stucchi, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», vol. 23, giugno 2021, <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/damiano-bondi-02>>.

10 Orazio, *Odi*, III, 2.

11 Cfr. in questo senso un interessante articolo di Zygmunt Bauman del 2005, dove si mettevano a confronto la figura del martire e quella dell’eroe, sottolineando come non esiste l’idea di un “martirio inutile”, mentre esiste invece l’idea di un “eroismo inutile”: Zygmunt Bauman, *Dai martiri agli eroi*, in *Martirio*, a cura di Daniele Francesconi e Michelina Borsari, Fondazione Collegio San Carlo, 2005, online <<https://www.fondazione sancarlo.it/conferenza/dai-martiri-agli-eroi/>>

12 «Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen»: John Wolfgang von Goethe, *Campagne in Frankreich*, S 235.

la sconfitta dell'esercito del duca di Brunswick, uno dei più preparati al mondo, avvenne in maniera del tutto impreveduta: proprio quando i francesi sembravano avere ormai perso, il generale francese Kellerman, dall'alto di una collina, lanciò il grido "Viva la Nazione!!" e guidò a cavallo un ultimo disperato assalto, baionetta in canna, contro i soldati prussiani, i quali, colti di sorpresa, si ritirarono<sup>13</sup>.

La "nuova era nella storia del mondo", quella della Nazione moderna, nasce dunque con una guerra vinta e con un nemico espulso. Era nondimeno necessario un altro evento violento per completare il cambiamento d'epoca: l'uccisione pubblica dei reali, avvenuta l'anno successivo. La testa recisa della Regina, in particolare, scosse e insieme esaltò profondamente l'animo dei francesi. Girard insiste sul carattere eminentemente vittimario del processo, e poi del rito pubblico della ghigliottina, contro Maria Antonietta<sup>14</sup>. La Regina divenne il capro espiatorio di tutti i mali della Francia, e per giustificare la necessità della sua morte fu accusata di avere infranto i più sacri tabù sociali, tra cui ovviamente quello dell'incesto. La sua condizione di straniera contribuì a farne il bersaglio di ogni stigma di colpa: divenne un *pharmakos* da espellere dal corpo sociale. Subito dopo il suo processo-farsa i suoi avvocati vennero arrestati, e in prossimità della sua morte si diffuse un'enorme mole di materiale pornografico su di lei<sup>15</sup>. Madame de Staël, nel suo *Réflexions sur le procès de la Reine par une femme*, scritto probabilmente poco prima della morte di Maria Antonietta, descrive lucidamente (e con un lessico veramente pregorardiano) il ribaltamento del sentimento popolare nei confronti della regina, prima invidiata/adorata e poi odiata, come in una Domenica delle Palme che precede il Calvario. Quando la regina arrivò in Francia, dice M.me de Staël,

«l'ebbrezza dei francesi vedendola fu inesprimibile: il popolo la ricevette come una regina adorata [...] meno di cinque anni fa, io ho visto tutta Parigi precipitarsi sui suoi passi con trasporto: queste stesse strade che le hanno fatto percorrere di supplizio in supplizio erano cosparse di fiori al suo passaggio [...] Tutte le passioni umane si sono

13 Cfr. Georges Gusdorf, *Le cri de Valmy*, «Communications», n. 45, 1987, pp. 117-146.

14 Cfr. René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset 1982, tr. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi 1987, cap. II.

15 Cfr. Lynn Hunt, *The Many bodies of Marie-Antoinette. Political pornography and the problem of the feminine in the French Revolution*, in *The French Revolution. Recent Debates and New Controversies*, a cura di Gary Kates, London, Routledge 1997. In merito cfr. anche Olivia Fuson, *Marie Antoinette's Sacrifice and the Fragmentation of French Femininity*, «Aisthesis», vol. 9, n.1, University of Minnesota Duluth 2018, pp. 12-18.

ora liberate per dirigersi contro il potere passato, *contro gli oggetti che ci si ricorda di avere invidiato*, che si è sicuri di non temere più; ed ecco i mezzi dell'attacco, vedete quali sono le prove, i fatti che si sono adottati! Esiste un solo indice della connivenza della regina con gli austriaci, di un aiuto particolare dato dalla Francia a quella Corte, di una sola azione estranea al trattato pubblico concluso tra le due potenze? Ah! La migliore giustificazione di questa disgraziata vittima, sono le accuse che le si rivolgono! [...]

Ciononostante, *per eccitare la moltitudine*, non si è smesso di ripetere che la regina era la nemica dei francesi, e si sono date a questa accusa le forme più feroci»<sup>16</sup>.

Possiamo trovare tratti simili nella prima uccisione del re dell'era moderna, quella di Carlo I Stuart, avvenuta per opera del parlamento inglese nel 1649. Se forse la Prima Rivoluzione Inglese non esercitò la stessa influenza culturale, decisiva e irreversibile, della Rivoluzione Francese, pure in essa si palesò per la prima volta nella storia europea la possibilità che non solo il Re, ma con lui lo Stato stesso, rimanesse acefalo. Come sostituirlo per non perdere del tutto la “testa”? È qui che nasce l'idea del *Common-wealth*: il “benessere” dello Stato è comune, condiviso, ognuno ne è in qualche modo responsabile e beneficiario allo stesso tempo. Questa “fondazione dal basso” è stata possibile mediante un previo “sfondamento dell'alto”. Le argomentazioni a sostegno della condanna capitale di Carlo I non sono molto distanti da quelle che un secolo dopo verranno adottate per i reali francesi, ma nel caso inglese si nota il tentativo di dare un fondamento *teologico* alla necessità della morte del sovrano<sup>17</sup>. Carlo I viene accusato da più parti di essersi macchiato del *blood guilt*, il “reato di sangue”, avendo dichiarato guerra al suo stesso popolo, e dunque deve pagare con la stessa moneta, versando il proprio sangue. Il 27 gennaio 1649, tre giorni prima dell'esecuzione, John Bradshaw, presidente dell'Alta Corte di Giustizia nominata appositamente dal *Rump Parliament* per processare il re, tiene un lungo discorso rivolto a Carlo I, in cui si richiama a due testi veterotestamentari per giustificare la sua uccisione: «Signore, supporrò che lei conosca così bene la Scrittura da sapere che cosa Dio stesso abbia detto riguardo

16 M.me de Staël (Germaine Necker), *Réflexions sur le procès de la Reine par une femme*, 1793, online su <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42632j/f15.item>>

17 Cfr. in merito Cfr. Francesco Quatrini, *Sacrificio, vendetta, giustizia: Carlo I e il regicidio nella letteratura rivoluzionaria inglese negli anni delle guerre civili*, «Storicamente», n. 18, 2022, DOI: 10.52056/9791254691984/2.

al versare il sangue umano; Genesi 9 e Numeri 35 le sveleranno quale sia la punizione e di che cosa questa Corte è consapevole a nome dell'intero reame, di quel sangue innocente che è stato versato, di cui la terra è ancora macchiata, contaminata da quel sangue, e così come si dice nel testo, "non può essere purificata in alcun modo se non versando il sangue di colui che ha versato questo sangue"»<sup>18</sup>.

Dopo l'uccisione, analogamente, John Cooke (avvocato inglese che nel gennaio 1649 era incaricato di condurre la pubblica accusa durante il processo del re) scrive che tanto la ragione naturale quanto la Scrittura provano facilmente che «i re iniqui hanno portato miseria e la rabbia di Dio sul loro popolo», e che nulla può soccorrerli «contro la vendetta di Dio» («*against Gods vengeance*»). Invece, l'aver versato il «prezioso sangue» del re rappresenta «il seme del tempo della libertà e della gloria della nazione, le fondamenta di quei preziosi e durevoli privilegi di cui gli inglesi godranno d'ora in poi». Lapidariamente, secondo Cook, «l'esecuzione del defunto Re è stato uno dei più fruttuosi sacrifici della Regina Giustizia» («*the execution of the Late King was one of the fattest sacrifices that ever Queen Justice had*»). È interessante notare come la Giustizia, amministrata dal popolo, diventi adesso la nuova Regina (*Queen*), ovvero il nuovo fondamento della Nazione, al posto del re defunto<sup>19</sup>.

Notiamo dunque come nella Rivoluzione Inglese permanessero ancora elementi giudeo-cristiani (anche se veterotestamentari e non neotestamentari) a sostegno della necessità di rifondare il potere attraverso la vendetta contro chi lo deteneva ingiustamente, mentre già nella Rivoluzione Francese questi elementi avevano perso la loro provenienza biblica pur mantenendo la loro valenza sacrificale, riconfigurando così la nuova "religione" nazionalista. In questo senso, nel momento in cui si *sacrifica* ciò che già aveva un valore *sacro*, ovvero la monarchia, si opera una ricon-

18 Cfr. Num 35, 33. Ho qui tradotto direttamente dal testo inglese. La versione della Cei ha invece: «Non contaminerete il paese dove sarete, perché il sangue contamina il paese; non si potrà fare per il paese alcuna espiazione del sangue che vi sarà stato sparso, se non mediante il sangue di chi l'avrà sparso». Gen 9 invece si colloca dopo il diluvio, quando Dio dice a Noè: «Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello. Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo».

19 Le opere di Cook da cui sono tratti questi passi sono J. Cook, *King Charles His Case*, del 1649, e *Monarchy No Creature of Gods Making*, del 1652. Quest'ultimo in particolare è una raccolta di passi del Vecchio Testamento a sostegno della tesi che il governo monarchico di Inghilterra meritasse di terminare perché non benvenuto da Dio.



figurazione del divino stesso: la Sovranità, che spettava al sovrano umano amministrare in nome del sovrano divino, viene spodestata dal suo ruolo di *medium*, finendo così per essere trasferita nel dominio dei nuovi Assoluti – la Regina Giustizia, la Dea Ragione, il Popolo, la Razza, in definitiva la Nazione stessa. Proprio questo leggiamo nella *Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino* del 1789: «il principio di ogni Sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo, nessun individuo può esercitare un’autorità che non emani espressamente da essa». Quello che non si poteva prevedere, o che non si voleva vedere, era l’esito destabilizzante e violento della scomparsa di ogni mediazione politica tra il dominio della trascendenza ideale e quello del corpo sociale: da una parte le guerre civili, dall’altra la guerra totale. In entrambi i casi, il nuovo idolo nazionale non cesserà di chiedere sempre nuove vittime sacrificali.

### 3. PERCHÉ NON POSSIAMO NON DIRCI NAPOLEONICI

Nel 1939 Denis de Rougemont, utilizzando categorie proprie della fenomenologia della religione di Otto, sottolineava il ruolo centrale che l’uccisione del Sovrano ha avuto nel processo moderno di rivoluzione politica, e lo connetteva al mutamento della modalità con cui, a partire dalla Rivoluzione Francese in poi, si è pensata e fatta la guerra:

«contenuta a lungo nelle forme classiche della guerra, la violenza, dopo l’uccisione del re, azione sacra e rituale nelle società primitive, ridiviene qualcosa di orripilante e di attraente nel medesimo tempo. È il culto del mistero cruento intorno al quale una nuova comunità si crea: la Nazione»<sup>20</sup>.

Sappiamo che Girard si è incaricato in qualche modo di “svelare” questo mistero cruento – *tremendum et fascinans* – che sta al nucleo del “sacro”: esso non sarebbe altro che il meccanismo vittimario, che è al contempo un meccanismo di sopravvivenza del corpo sociale mediante la polarizzazione della violenza (endemica e mimetica) contro un capro espiatorio. Tracciandone l’itinerario in riferimento alla Nazione europea moderna, non

20 Denis de Rougemont, *L’Amour et l’Occident*, Paris, Plon 1939, 1956<sup>2</sup>, 1972<sup>3</sup>, tr. it. *L’Amore e l’Occidente*, Milano, BUR 2006, p. 318. Girard conosceva molto bene l’opera di Rougemont, tanto che risulta essere una delle più citate in René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset 1961, tr. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani 1965, 2005<sup>2</sup>.

possiamo prescindere da una figura sacrificale che veramente ha i tratti di alcuni eroi mitici dell'Antichità, e che è legata a doppio filo con la guerra intesa nella sua accezione più totalizzante. Si tratta di Napoleone Bonaparte<sup>21</sup>.

Napoleone eredita lo spirito rivoluzionario, lo condensa in una nuova idea di potenza nazionale e lo esporta in tutta Europa. «Se c'è un genio della Rivoluzione», scrive Girard, «questo è Napoleone [...]

Egli ha fatto esplodere il modello eroico, essendo più aristocratico degli aristocratici e più plebeo della plebaglia [...] Egli è il sovrano odioso e nello stesso tempo il trionfatore assoluto, in quanto si rivela più forte di queste categorie»<sup>22</sup>.

«Tutti finiranno per credersi Napoleone!»: i suoi avversari lo prenderanno a modello, a partire dal *kaiser* Guglielmo I e da Clausewitz. Diventerà il loro chiodo fisso, la loro ossessione, e al contempo contagherà tutti i paesi d'Europa imponendo nel corso dell'Ottocento un nuovo modello di Stato nazionale. Questo modello si fonda anzitutto sulle necessità dell'esercito nazionale e della leva obbligatoria e sulla possibilità della mobilitazione generale – tutte cose nate con la Rivoluzione francese. In sintesi, su una concezione bellica della politica. Napoleone fa politica facendo guerre, e la sua politica diventa la continuazione della guerra con altri mezzi, rovesciando la tesi di Clausewitz e celebrando l'avvento dell'era delle guerre totali.

«Lo sguardo che Clausewitz lancia sull'imperatore caduto, e promosso a capro espiatorio d'Europa, è lo sguardo che tutti lanciano senza saperlo su Napoleone, che dopo l'esilio viene letteralmente divinizzato. La vittima è sempre chi ha successo e nello stesso tempo fallisce, chi concentra in sé segni opposti. Il suo carattere sacro viene da questa oscillazione [...] Nulla di strano che fenomeni ambivalenti si concentrino su Napoleone: si sarà tanto più portati a imitarlo quanto più si penserà di fare meglio di lui: la menzogna nazionalista è sempre parzialmente fondata»<sup>23</sup>.

21 È interessante notare come la straordinaria biografia di Napoleone sia servita ad alcuni autori dell'Ottocento (Jean-Baptiste Pérès, Richard Whately, William Fitzgerald) per provare la possibilità della storicità del Cristianesimo contro le letture puramente mitologiche di Charles-François Dupuis o David F. Strauss. Cfr. in merito *L'imperatore inesistente*, a cura di Salvatore Silvano Nigro, Palermo, Sellerio 1989.

22 René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, CarnetsNord 2007, tr. it. *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi 2008.

23 R. Girard, *Achever Clausewitz*, tr. it. cit., pp. 223-224.

Il nazionalismo diviene una “menzogna” nel momento in cui diviene idolatrico, ovvero nel momento in cui si ipostatizza la Nazione – ognuno la propria, è chiaro – come fosse un’entità esistente di per sé, senza più riuscire a vederne il carattere transeunte, funzionalistico e al contempo dipendente rispetto alle persone e alle comunità che la hanno costituita.

Il segno secolare e istituzionale di questa ipostatizzazione idolatrica è appunto la “statalizzazione” della mistica nazionale, ovvero la nascita dello Stato-Nazione.

Per descrivere quale sia il significato storico e antropologico dello Stato-Nazione prendiamo ancora una volta in prestito le parole di Denis de Rougemont, giustificati dal fatto che lo stesso lemma “*État-nation*”, oggi di uso comune, è nato con intento critico proprio all’interno del movimento personalista francese, di cui Rougemont faceva parte<sup>24</sup>. Egli scriveva dunque nel 1970:

«lo Stato-Nazione è il risultato della confisca di una mistica – la Nazione – ad opera di un apparato amministrativo e poliziesco – lo Stato. [...] Questo modello, interamente centralizzato in vista della guerra, è stato creato da Napoleone. È questo modello che tutti i popoli d’Europa, grandi e piccoli, hanno imitato uno dopo l’altro nel corso del XIX secolo, seguiti oggi dal resto del mondo, in particolare dal Terzo Mondo, che da questo punto di vista è stato mal decolonizzato [...] Cosa significa insomma istituire uno Stato-Nazione? Significa sottomettere una nazione, o un gruppo di nazioni conquistate da una sola di esse, ai poteri assoluti dello Stato. Significa voler far coincidere su uno stesso territorio, deciso dalla sorte delle guerre e subito battezzato “suolo sacro della patria”, delle realtà assolutamente eterogenee, che non hanno nessuna ragione di avere le stesse frontiere; queste realtà sono ad esempio la lingua e l’economia, lo stato civile e lo sfruttamento del sottosuolo, o peggio ancora, le ideologie e le religioni, costrette ad arrestarsi a ridosso di una linea di filo spinato elettrificato»<sup>25</sup>.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che esiste una corrente filosofico-politica diversa, la quale fa capo principalmente a Renan, in cui la

24 In particolare, si iniziò a usare questa espressione nelle pagine della rivista personalista *L’Ordre Nouveau*, tra gli anni Venti e Trenta del Novecento: cfr. Denis de Rougemont, *L’Avenir est notre affaire*, Stock, Paris 1977, tr. it. *L’avvenire è nelle nostre mani*, Paoline, Roma 1979, pp. 120-122. Rougemont si riferisce in particolare all’articolo di Alexandre Marc apparso sul numero 15 della rivista (1934).

25 D. de Rougemont, *L’Un et le Divers*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, tr. it. *L’uno e il diverso*, Edizioni Lavoro, Roma 1995, pp. 5, 37-38.

Nazione assume il ruolo di motore secolare di sviluppo e progresso, nel segno di un patriottismo civile e assolutamente laico. Esaminiamo dunque il celebre discorso che Renan tenne alla Sorbona nel 1882, poi pubblicato col titolo *Qu'est-ce qu'une Nation?*, e mettiamolo a confronto con la nostra ricostruzione. Renan anzitutto riconosce (con orgoglio patriottico) che «è gloria della Francia avere proclamato, con la Rivoluzione Francese, che una Nazione esiste per sé stessa. Non dobbiamo giudicar male che ci si voglia imitare. *Il principio di Nazione è nostro*»<sup>26</sup>. Ma, appunto, si tratta per lui di un modello essenzialmente positivo che poi Germania, Spagna, Inghilterra, Olanda, Belgio, per ultima Italia, hanno seguito – e fuori dall'Europa Stati Uniti, Russia e altri ancora –: cosicché, «per le loro facoltà diverse, spesso opposte, le nazioni servono all'opera comune della civiltà; tutte apportano una nota al grande concerto dell'umanità, che, in definitiva, è la più alta realtà ideale che si possa raggiungere»<sup>27</sup>.

Sarebbe facile sottolineare, col senno di poi, come in realtà questo auspicato concerto dell'umanità si sia concretizzato nello sconcerto globale di due guerre mondiali, scoppiate in seno ai nazionalismi europei che proprio nell'Ottocento si erano andati formando. Renan certamente vedeva il pericolo della deriva totalitaria dei nazionalismi, e nel suo scritto, oltre a preconizzare una possibile «confederazione europea», criticava direttamente le tesi (sempre più ricorrenti al suo tempo) secondo cui la Nazione si sarebbe fondata sul principio della razza, della religione o dell'unica lingua, individuandone invece il fondamento in due caratteristiche essenziali: il passato comune e il consenso collettivo. Proprio queste due caratteristiche, tuttavia, presentano tratti parareligiosi, sacrificali e violenti che Renan si sforza di mettere continuamente tra parentesi, operando una loro rimozione cosciente. Circa il passato comune, egli dichiara onestamente, e con quella che oggi appare una certa ingenuità, che «*l'unità si compie sempre brutalmente*», mediante atti violenti, per cui «l'oblio, e dirò anzi l'errore storico, sono un fattore essenziale per la creazione di una nazione»; addirittura, continua, «il progresso degli studi storici è sovente un pericolo per la nazionalità»<sup>28</sup>. L'ammissione della necessità di costruire un falso storico equivale di fatto a una dichiarazione di aderenza della “menzogna nazionalista” al paradigma girardiano: la violenza fondatrice viene rimossa in funzione di una rinarrazione mitica, funzionale a mantenere la stabilità sociale.

26 E. Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation?* (1882), tr. it. *Che cos'è una nazione?*, Castelveccchi, Roma 2019.

27 Ivi.

28 Ivi.

Circa il consenso collettivo presente, il discorso è più articolato. Renan riconosce, infatti, che non basta avere una semplice «comunanza di interessi», perché «nella nazionalità c'è una parte di sentimento»: anzi, essa è a tutti gli effetti «un principio spirituale». Per cui, certamente, il criterio principale per determinare la nazionalità rimane quello tecnico-razionale del voto, «meno metafisico del diritto divino, meno brutale del diritto storico». Tuttavia, una volta che abbiamo «scacciato dalla politica le astrazioni metafisiche e teologiche» – una volta cioè che abbiamo rimosso, anche violentemente, la sacralità della monarchia – se non vogliamo risacralizzare quello stesso atto violento fondatore (anzi dobbiamo dimenticarlo), su cosa possiamo fondare il *principio spirituale* del sentimento nazionale? Una strada è quella di sacralizzare il sentimento nazional-popolare stesso, che è nient'altro che un sentimento umano: Renan sembra percorrere questa via quando dichiara che «l'uomo è tutto in quella cosa *sacra* che si chiama popolo». Ma non basta. Questo sentimento, infatti, deve essere tenuto in vita dalla percezione di una eredità comune positiva, storicamente selezionata, che non può essere quella della violenza contro l'altro, o contro il Re: sarà allora quella del sacrificio degli avi per il proprio popolo. Questo sì che può essere sacro, connesso all'idolo nazionale, legato a una sofferenza stavolta accettata e sofferta, anziché praticata. «Il culto degli avi», scrive Renan, «è il più legittimo, perché gli avi ci hanno fatto quelli che siamo»; ed esso è tanto più potente quanto più gli avi hanno sofferto per noi, poiché «si ama in proporzione dei sacrifici che si sono accettati, dei mali che si sono sofferti».

“Aver sofferto insieme”. Sì, la sofferenza in comune unisce più della gioia. In fatto di ricordi nazionali, *i lutti valgono più dei trionfi*, perché impongono dei doveri, richiedono lo sforzo comune. *Una nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici che sono stati fatti e di quelli che si è disposti a fare ancora.*

Il sentimento della sofferenza sacrificale dei nostri padri è un sentimento di innocenza legata al sangue: innocenza delle vittime sacrificate, innocenza dei discendenti. È dunque cristiforme nella sua essenza, e si incarica di fungere da surrogato del sacrificio cristiano nella fondazione della nuova religiosità idolatrica del nazionalismo, in seno all'Europa erede del cristianesimo.

Questo processo emerge chiaramente se guardiamo alla storia dell'Unità d'Italia, un paese in cui il sentimento popolare è fortemente pla-

smato dal cristianesimo cattolico, e in cui al contempo il *nation building* è venuto prima dello *state building*: mentre cioè altri Stati-Nazione, come la Francia, si sono sviluppati grazie a un precedente sentimento di unità monarchica e territoriale su cui si è poi installata l'idea post-rivoluzionaria di sovranità popolare, lo Stato italiano, invece, non ha trovato altri elementi, per radicarsi nel sentimento popolare, se non l'ideologia nazionalistica modernamente intesa.

#### 4. SIAM PRONTI ALLA MORTE, L'ITALIA CHIAMÒ

Numerosi studi storici sono stati dedicati al Risorgimento italiano sotto il segno dell'individuazione, all'interno di esso, di elementi sacrificali. Lucy Riall, sulla scia degli studi di George Mosse, parla ad esempio di un «ideale europeo di virilità eroica», che nasce con la Rivoluzione Francese e che trova la sua massima espressione nell'epopea civile dei martiri risorgimentali italiani. Allo stesso modo, Roberto Balzani riconosce che il «sacrificio patriottico nel Risorgimento» viene elevato a ideale politico nella costruzione della nuova Unità Nazionale: si tratta, insomma, di una «morte utile». Simon Levis Sullam si incarica di interpretare la celebrazione dei “caduti per la patria” italiana come una sorta di cristianizzazione dell'ideale del “*pro patria mori*”, già presente nell'identità culturale dell'antica Roma<sup>29</sup>.

In effetti, il fatto stesso di chiamare “martiri” coloro che hanno perso la vita combattendo per l'Unità d'Italia testimonia insieme la sacralizzazione delle vittime e l'ipostatizzazione idolatrica della Nazione. Nell'immaginario e nel lessico mazziniani questi elementi si ritrovano tutti, e in maniera esplicita. Già nel giuramento della Giovine Italia, nel 1831, si invocavano insieme il «nome di Dio e dell'Italia», e subito dopo il «nome di tutti i martiri della *santa causa* italiana, caduti sotto i colpi della tirannide, straniera o domestica». In tale giuramento si celebrava – secondo Alberto M. Banti – il

29 Cfr. Lucy Riall, *Eroi maschili, virilità e forme della guerra*, «Storia d'Italia», Annali, n. 22, a cura di Alberto Maria Banti e Paul Ginsborg, Einaudi, Torino 2007, pp. 253-288; Roberto Balzani, *Alla ricerca della morte “utile”. Il sacrificio patriottico nel Risorgimento*, in *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, a cura di Oliver Janz, Lutz Klinkhammer, Roma 2008, pp. 3-21; Simon Levis Sullam, “*Pro patria mori*”. *Il martirio politico nel Risorgimento*, in *L'Italia e i Santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale*, a cura di Tommaso Calì e Daniele Menozzi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2017, pp. 353-365.

sacrificio come «nucleo profondo della sacralizzazione della politica», e la «diade sacrificio-martirio» assumeva una dimensione cristologica, segnata anche dall'influenza della tradizione cattolica del culto dei santi<sup>30</sup>.

Lo stesso Mazzini, alla morte dei fratelli Bandiera, scriveva: «Alla fiamma di patria ch'esce da quei sepolcri, l'Angiolo dell'Italia accenderà presto o tardi la fiaccola che illuminerà una terza volta da Roma»<sup>31</sup>. Oppure, commemorando Pisacane, egli ne ricordava «il sorriso frequente, singolarmente sereno, che tradiva una onesta coscienza di sé e l'animo consapevole di una fede da non violarsi in vita né in morte»; si badi bene, questa fede non era la fede cristiana, chiarisce Mazzini, bensì la «FEDE ITALIANA [in maiuscolo]: la fede nella patria avvenire, nell'unità repubblicana d'Italia e nel popolo per fondarla». Questa fede, concludeva, «anella all'azione, martirio o vittoria: sa che bisogna educare il popolo a fare e fare con esso [...] e chiama coll'esempio il popolo a conquistarsi patria ed emancipazione *col proprio sacrificio e col proprio sangue*»<sup>32</sup>.

Ancora oggi, quando si commemora l'Unità d'Italia, non deve sfuggirci il forte richiamo simbolico dell'*altare della patria*, che Giuseppe Sacconi inserì nel monumento del Vittoriale rifacendosi al modello francese degli *autels de la Patrie* di epoca rivoluzionaria. Dopotutto, su un altare non si celebra altro che un *sacrificio*: questo rimane vero col paganesimo, col cristianesimo, con la religione civile del nazionalismo, per quanto i sacrifici possano essere di diversa accezione. Un sacrificio è sempre una morte sacra, cioè legata a un elemento trascendente che la giustifica. Nel caso dell'altare della patria, tale elemento trascendente è la Nazione, la quale, come una divinità, ha richiesto alcune vittime sacrificali per garantire, attraverso il loro sangue, la vita alle generazioni future. Il sangue degli avi, martiri risorgimentali, non tiene in vita noi in quanto individui umani, ma noi in quanto italiani, loro discendenti, a loro legati attraverso la continuità della Nazione, madre e padre, *madre-patria* dei figli cui dà, e a cui chiede, la vita.

30 Alberto Maria Banti, *La memoria degli eroi*, «Storia d'Italia», Annali, n. 22, cit., pp. 639-640.

31 Giuseppe Mazzini, *Prose politiche*, Firenze, Poligrafia Italiana 1848, p. 112.

32 Giuseppe Mazzini, *Ricordi su Carlo Pisacane*, Genova, Stabilimento Tipografico Nazionale 1858.

## 5. CONCLUSIONE

*Lo Stato-Nazione secolarizzato vive di presupposti sacri che non può riconoscere.* Perché se li riconoscesse, il suo stesso carattere secolare verrebbe meno: ammettere di aver bisogno di divinizzare delle realtà umane (cioè di idoli), al punto da rendere la Laicità stessa un principio assoluto, significa di fatto rinunciare alla tesi della secolarizzazione. Ma, appunto finché dura questo misconoscimento, perdura la tendenza violenta in seno agli Stati-Nazione nati con la tarda modernità. C'è una via di uscita da questo apparente *cul de sac*, ovvero la rinuncia all'idolo della Nazione (e alla retorica nazionalista) come parte costitutiva dello Stato nazionale: essa è apparsa addirittura come necessità con il primo, e ancor più con il secondo, dopoguerra.

Ciò che è accaduto nel Novecento, infatti, è stata la deflagrazione totalitaria e violenta delle ideologie, o meglio delle idolatrie, nazionaliste. Gli Stati-Nazione europei si sono combattuti l'un l'altro, come idoli pagani, chiedendo sempre nuove vittime sacrificali per mantenere in vita sé stessi e il conflitto, alimentando così una mistica del sangue che con il sacrificio cristiano ha lo stesso rapporto di una parodia con il suo modello. Il *Gott mit uns*, tradotto nelle varie lingue nazionali, risuona tragicamente come il grande scherno demoniaco con cui è terminata la parabola della Cristianità europea<sup>33</sup>.

I conflitti tra gli Stati-Nazione d'Europa sono stati il principale detonatore della Prima Guerra Mondiale, e sono rimasti assolutamente centrali anche come causa della Seconda: il tentativo di istituire la Società delle Nazioni, nel 1920, è risultato fallimentare. Fortunatamente, ad oggi, e nonostante tutti i suoi problemi interni (alcuni di essi dovuti al perdurare di diversi orgogli nazionalisti), l'Unione Europea è riuscita nel principale intento per cui è nata: garantire per i paesi membri uno dei periodi di pace più lunghi di tutta la storia d'Europa. Ciò non ha implicato la scomparsa degli Stati, né della loro sovranità, e neanche dei sentimenti di diversa appartenenza culturale e nazionale. Ha implicato, e implica, però, una visione assolutamente relativista della sovranità, e veramente secolare della nazione. Lo Stato-Nazione non è affatto l'*id quo maius cogitari nequit* dell'ordine politico, come credevano i totalitarismi ("Tutto nello Stato, niente al

33 Si ricordi che il motto tedesco era inciso nelle divise prussiane sin dal 1871: cfr. in merito Nicolao Merker, *La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra*, Roma, Carocci 2015.



di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato”, tuonava Mussolini<sup>34</sup>). Quella concezione ha invece provocato uno dei più grandi *disordini* politici e umani della storia. Lo Stato, al contrario, esiste in funzione dei bisogni degli esseri umani che lo costituiscono, e finché e nella misura in cui tali bisogni lo esigono. La Nazione non esiste in *altro* se non nel sentimento umano di appartenenza ad una certa comunità storica, ad una certa tradizione culturale, così come avviene per le identità locali, cittadine, regionali, continentali. Questo sentimento, a differenza di quanto diceva Renan, non deve essere né forzatamente condiviso da tutto il popolo, né instillato nelle coscienze mediante oculate rimozioni storiche degli atti più scandalosi, né tantomeno ha alcun bisogno di radicarsi nel ricordo della sofferenza comune e del sacrificio degli avi. Si può benissimo sentirsi sardi, o berlinesi, o svizzeri, o europei, o cosmopoliti, senza celebrare i sacrifici dei “nostri”, e senza con questo sentirsi migliori degli “altri”. Certo, il fermento di un sentimento di appartenenza comune può cristallizzarsi in forme istituzionali, come è spesso accaduto: ma esse, se assolutizzate, e non considerate nel loro carattere relativo e transeunte, possono alimentare future violenze interne ed esterne. Ecco perché è importante dividere e condividere la sovranità, ovvero riconoscerla non soltanto alle istituzioni nazionali, ma parzialmente verso il basso alle unità locali, e parzialmente verso l’alto a quelle che già Renan prefigurava come confederazioni internazionali. Ad esempio, il principio di sovranità territoriale *statale* serve certamente come garante, anche giuridico, contro eventuali tentativi di invasione da parte di altri Stati; tuttavia, se tale sovranità statale viene concepita come *totale* autonomia dello Stato contro *ogni* tipo di ingerenza esterna, rivendicazione interna o indicazione superiore (un’idea che, come rileva Harold Lasky, sarebbe del resto apparsa assurda nel Medioevo<sup>35</sup>), allora si rischia di produrre un “nuovo” idolo, che somiglia molto a quello vecchio e terribile del Leviatano. Il sovranismo nazionalista odierno, in questo senso, è errato poiché parziale: sbaglia nel considerare ultimativa l’appartenenza ad una certa fetta di Terra che in realtà è meramente relativa a processi storici, questioni belliche, funzionamenti civili. Allo stesso modo, il sentimento di appartenenza alla cultura occidentale – che può essere rappresentata istituzionalmente da Unione Europea, USA, NATO...–, se costruito fortemente intorno agli elementi della superiorità etico-civile di “noi” rispetto a “loro”, o sulla

34 Benito Mussolini, *Discorso* del 28/10/1925.

35 Cfr. Harold Lasky, *The Foundations of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press 1931.

celebrazione delle vittime degli attentati terroristici, rischia di contribuire a trasformare non solo in ideologia, ma in pericolosa realtà, la retorica (reciproca e mimetica) dello “scontro di civiltà”.

Al contrario, pensare in modo autenticamente secolare allo Stato, alla nazione, al continente, alla sovranità, alla politica, all’identità culturale, significa in primo luogo accogliere il portato desacralizzante della rivelazione cristiana, in secondo luogo smettere di giustificare idolatricamente i sacrifici (propri e altrui) avvenuti in nome di false trascendenze, e, in terzo luogo, ricollocare il divino al proprio posto: quello di una trascendenza autentica capace di rivelare, tra le altre cose, quanto i nostri idoli, e i sacrifici che tributiamo loro, siano umani, troppo umani.

