

## Rompere lo specchio

### Islam ed ebraismo al tornante della modernità

#### 3.1. Gineprai ideologici

Perché gli arabi odiano gli ebrei? In tempi recenti ci si è posti questo interrogativo, sostenendo che l'odio degli arabi per gli ebrei non è teologico, bensì politico, una reazione all'insediamento di ebrei europei in Palestina, avviato nell'ultimo ventennio del XIX secolo, e sfociato, nel 1948, nella costituzione dello Stato di Israele<sup>1</sup>. A questo si è opposto subito che si tratta invece di un radicato odio culturale, che risale a ben prima di quel periodo, e che si nutre di motivi desunti non dall'antisemitismo europeo ottocentesco, ma direttamente dal Corano<sup>2</sup>.

Questo secondo punto di vista non sembra essere infondato. Benny Morris, uno dei più controversi nuovi storici israeliani, che ha fatto luce sulle violenze subite dalla popolazione palestinese al momento della fondazione di Israele, e che, tuttavia, non nasconde la sua avversione culturale e politica per i palestinesi stessi, nel suo recente *Due popoli, una terra*, una ricostruzione del conflitto arabo–palestinese tanto obiettivo, quanto esplicito nel suo partito preso pro Israele e pro Occidente, riporta che il mufti di Gerusalemme, Haj Amin al-Husseini così si esprimeva sugli ebrei negli anni Trenta del secolo scorso: « Uno dei tratti più evidenti del carattere ebraico è la stima esagerata che hanno di sé e il loro egoismo, radicati nella convinzione di essere il popolo di Dio. La loro avidità non conosce limiti e impediscono agli altri di godere di ciò che è Buono [...]. Non conoscono pietà e sono noti per la loro capacità di odiare, per la loro competitività e durezza, secondo la descrizione che Allah ne ha fatto nel Corano »<sup>3</sup>.

Con la consueta professionalità storica, Morris afferma però anche che « da parte loro, i primi coloni sionisti non si consideravano i protagonisti in un dramma di nazionalismi rivali, né antagonisti per il possesso della terra. Come i coloni europei in altre zone del mondo, ritenevano i nativi degli oggetti, come parte del panorama, o come briganti fastidiosi; certamente non dei potenziali nemici nazionalisti. E, in quanto sionisti, ovviamente, sostenevano che la Terra di Israele appartenesse agli ebrei e a nessun altro »<sup>4</sup>.

Da qui, si potrebbe maliziosamente concludere che, benché condotto senza cannoniere, e da parte di una nazione priva di territorio metropolitano, l'insediamento ebraico in Palestina è stato una delle tante manifestazioni del colonialismo europeo. Un'affermazione certamente riduttiva, altrettanto quanto quella che riduce l'avversione araba per gli ebrei all'odio teologico, quando invece si vede bene che l'odio, teologico o meno che fosse, ha trovato alimento in una penetrazione strumentale che si nutriva anch'essa di motivazioni teologiche. O non è forse la Palestina la terra promessa da Dio al popolo eletto?

Non è facile districarsi in questo ginepraio di mitologie contrapposte. Resta il fatto che queste mitologie, da una iniziale indistinzione, (le placide comunità arabo-palestinesi dell'impero Ottomano, le sottomesse popolazioni ebraiche sparse per l'Europa), hanno motivato la nascita, su un unico, angusto territorio, di due distinte società che ancora Morris così descrive: « la società ebraica israeliana rimane in gran parte laica e i valori in essa predominanti sono quelli democratici occidentali. Questi valori sono difficilmente compatibili con quelli autoritari e religiosi della società arabo-palestinese, che si sta spostando costantemente verso una sempre maggiore religiosità »<sup>5</sup>.

Per la verità, incrementi di religiosità si registrano oggi, oltretutto nella stessa Israele, basti pensare al peso crescente degli ebrei cosiddetti "ortodossi", anche nell'Occidente laico-democratico, ma per Morris, la religiosità sembra essere una maledizione solo per gli arabi. Egli sostiene che tra fine Ottocento e inizio Novecento, il sionismo era la risposta ebraica alla modernizzazione europea che si esprimeva nelle ideologie del liberalismo, della democrazia e del socialismo. Il nazionalismo arabo, invece, nasceva « in società del tutto agricole, dominate dall'Islam e dal suo atteggiamento di esclusione rispetto a

tutte le religioni “altre”, caratterizzate dalla reticenza al cambiamento, dal dominio ristretto del dispotismo politico e regolate dai costumi tribali del clan e della famiglia autocratica »<sup>6</sup>. E quanto all’idea di una Palestina laica e democratica, secondo Morris « è destinata a fallire principalmente perché gli arabi palestinesi, così come le altre comunità arabo-musulmane del mondo, sono profondamente religiosi e non hanno rispetto per i valori occidentali, oltre a non avere una tradizione di governi democratici »<sup>7</sup>.

Queste opinioni di Morris, soprattutto riguardo al peso della religione, trovano un’inattesa corrispondenza in voci provenienti dal mondo arabo. Il filosofo egiziano Hassan Hanafi sostiene infatti che « abbiamo bisogno di Ibn Rashid [Averroè] per cambiare la cultura della nostra gente, noi siamo ancora prigionieri del pensiero religioso. L’Occidente è andato avanti nel progresso tecnico, da noi c’è chi usa il pretesto della religione per ingannare »<sup>8</sup>.

Visto dall’uno come dall’altro fronte, il problema sembra essere, dunque, la modernizzazione, alla quale gli arabi e i musulmani si sottrarrebbero, mentre il sionismo e gli ebrei vi nuoterebbero come un pesce nell’acqua.

Questi schemi da primato dell’Occidente, che pure sono in parte condivisi da chi riduce al gap nel progresso tecnico l’arretratezza del proprio mondo, ad un certo punto però, incontrano fatti che ne mettono in luce la limitatezza.

Prendiamo ciò che Morris afferma circa l’ascesa al potere di Hamas. La corruzione di Fatah o la distribuzione di aiuti ai poveri, egli afferma, avranno pure contribuito, ma le ragioni vere della vittoria elettorale di quest’organizzazione « sono state di carattere religioso e politico: la crescente religiosità delle masse palestinesi e il loro “riconoscimento” del fatto che Hamas incarna la “verità” e, con l’aiuto di Allah, li condurrà alla vittoria finale sugli infedeli, così come Hamas — continua Morris — aveva ottenuto, tramite la lotta armata, il ritiro degli infedeli dalla Striscia di Gaza nel 2005 »<sup>9</sup>.

Ora, qui Morris è due volte tanto onesto, quanto cieco. Non si sogna giustamente di negare, anzi afferma come fatto assodato che Hamas ha vinto regolari elezioni, e afferma ugualmente che Hamas, a Gaza, ha vinto una (battaglia di una lunga) guerra di liberazione nazionale. Questi due fatti, però, non lo portano né ad ammettere che la democrazia si può esercitare anche in un contesto per gli standard

occidentali autoritario-religioso, né a riconoscere la legittimità politica di Hamas, sebbene macchiata da un ricorso al terrorismo, che lo indebolisce nei confronti delle mire egemoniche, cui cerca comunque di sottrarsi, degli apocalittici di al-Qaeda.

Alla fine, lo schema di un Occidente laico-democratico destinato a primeggiare, impedisce ad uno storico, che pure non nasconde i fatti sotto il tappeto, di riconoscere la peculiarità con cui la società arabo-palestinese cerca la sua via alla modernizzazione, che si manifesta, tra l'altro, con un'alfabetizzazione superiore fra le più alte del Medio Oriente, o, ancora, nell'aspirazione ad una mobilità sociale più accentuata che in altre parti del mondo arabo. Significherà pure qualcosa se una bambina di dieci anni, intervistata su cosa vuole fare da grande, in un popolare programma della televisione palestinese, risponde « la terrorista o la dottoressa ». Tolto quel crudo amor di patria, forse che una bambina europea dell'epoca antecedente all'invasione delle "veline", non avrebbe risposto anch'essa che avrebbe voluto fare la dottoressa?

Che ciascuno reagisca alla modernizzazione nei modi peculiari che gli consente la propria base culturale di partenza, è un'evidenza che Morris dovrebbe riconoscere, visto che egli stesso sottolinea la differenza con cui gli arabi palestinesi e gli africani hanno reagito ai torti storici del colonialismo<sup>10</sup>. Ma egli preferisce invece polemizzare contro i « liberali occidentali », figurandoseli come degli ingenui che amano o fingono di rappresentarsi i musulmani arabo-palestinesi, o anche tutti gli arabi, come degli scandinavi con cui dialogare amabilmente<sup>11</sup>. Tutto quello che si può concedere è che a questi « liberali », categoria nella quale evidentemente Morris include tutti coloro che non condividono il suo mitologico Occidente laico-democratico, non piovono razzi Qassam sulla testa, e possono quindi porsi con una certa rilassatezza l'interrogativo: perché gli arabi odiano gli ebrei?

### 3.2. Rispecchiamenti ingannevoli

Un interrogativo che, dopo quello che abbiamo visto in Morris, sebbene distorto da una lente fuori fuoco, possiamo collegare a quella modernizzazione che fa sorgere come formazioni reattive tanto il sionismo ebraico quanto il nazionalismo arabo, dapprima su punti

lontani e autonomi dello spazio geo-politico, e poi in un incontro ravvicinato che, quale portato delle rispettive mitologie, lega in unico destino la mente europea e quella islamica.

Infatti, chiedersi qual è la ragione dell'odio degli arabi per gli ebrei, comporta anche di capire perché gli europei hanno odiato gli ebrei, e perché ci sia voluto lo sterminio nazista per inoculare in essi un vaccino che li preservasse dall'antisemitismo, per altro mai in modo meccanicamente definitivo, come si vede dal continuo risorgere del pregiudizio stesso, che richiede sempre una opposizione attiva ad esso. La domanda, allora, è se non si tratti di fenomeni legati a condizioni analoghe di sviluppo della mente sociale.

Qui può essere particolarmente proficuo riprendere la giovanile riflessione di Marx sulla questione ebraica, che ha suscitato non poche controversie circa l'esistenza di un pregiudizio antiebraico in Marx stesso, ma che mostra invece come si possano affrontare stereotipi e pregiudizi senza restarne prigionieri, ma anzi rovesciandone la logica.

Con una inversione di cui le discussioni odierne conservano qualche movenza, la questione ebraica da Marx non è più vista come una questione teologica, bensì come una questione politica, cioè come possibilità dell'emancipazione ebraica nella società moderna europea, caratterizzata dalla divisione tra Stato politico e società civile cristiano-borghese. In questa nuova morfologia sociale, il « segreto » dell'ebreo non va cercato nella sua religione, bensì nell'« ebreo reale » (QE, p. 184), che si presenta mondanamente quale incarnazione dell'essenza della società moderna.

Infatti, sostiene Marx, da un lato la società moderna, tutta dedita agli scambi, appare determinata dal bisogno pratico e dal denaro: « Il *bisogno pratico*, l'*egoismo*, è il principio della società civile, ed emerge come tale puramente, non appena la società civile abbia completamente partorito lo Stato politico. Il dio *del bisogno pratico e dell'egoismo* è il *denaro* » (QE, p. 187). Dall'altro, l'ebreo, l'ebreo nella concretezza del suo giudaismo pratico, appare dominato dalle stesse potenze della società civile cristiano-borghese: « Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico*. Qual è il suo Dio mondano? Il *denaro* » (QE, p. 184). Di conseguenza, « l'ebreo che sta nella società civile come membro particolare, è solo la manifestazione particolare del giudaismo della società civile [cristiano-borghese]. Dalle sue proprie viscere la società civile genera continuamente l'ebreo » (QE, p. 186).

Si impone qui un'osservazione che solo apparentemente è linguistica. Il termine *traffico* della citazione di poco sopra, traduce la parola di origine ebraica *Schacher*: « Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher* »<sup>12</sup>, che in ebraico significa *pagamento pattuito*, e che, assimilata dal tedesco, assume la connotazione spregiativa di *commercio illecito* o, come si è recentemente tradotto, di *vile commercio*<sup>13</sup>. Ma per parentela con il germanico *Gewinnsucht*, il termine può anche essere tradotto con *sete di guadagno*, che forse sarebbe la traduzione più aderente al testo.

È significativo che, pur in presenza di alternative, Marx abbia scelto *Schacher*. Il termine è evidentemente la traccia linguistica di un'appropriazione culturale negativa, ma ad essa Marx aggiunge il fatto che colui che si appropria ha acquisito, senza averne coscienza, la stessa qualità negativa di colui che è stato oggetto di appropriazione: « Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei » (QE, p. 185).

Con questo paradosso, il pregiudizio antisemita che, dalla notte dei tempi sino a Haj Amin al-Husseini, vuole l'ebreo avido e individualista, viene rovesciato in un ideale di emancipazione universale: se l'ebreo è lo specchio della miseria borghese, superare la miseria morale borghese equivale a superare la questione ebraica. Liberare l'umanità dalla ristrettezza morale borghese, e avrete liberato l'ebreo dal suo stesso carattere sociale che lo opprime: « La *chimerica* nazionalità dell'ebreo è la nazionalità del commerciante, in generale dell'uomo del denaro » (QE, p. 187).

Anche alla luce delle esperienze che si sono fatte nel nome di Marx, è legittimo interrogarsi sulla effettuabilità e desiderabilità di quest'ideale di liberazione. Ma qui non voglio sviluppare questo tema di lotta politica immediata, né insistere oltre sul fatto evidente che la rappresentazione dell'ebreo quale immagine della miseria borghese, non comporta in nulla la conseguenza dello sterminio di una presunta "razza" ebraica.

Dovrebbe essere ormai un'ovvietà ricordare che il concetto di razza alla base dello sterminio nazista deriva da una naturalizzazione della politica di ascendenza positivista, che fa da premessa ad un superomismo ispirato agli stilemi filosofici di un Nietzsche maldigerito. All'opposto, Marx si iscrive in quella corrente umanistica che, passando per Shakespeare, arriva al Nathan di Lessing il qua-

le, all'ingiunzione del sultano "Avvicinati, ebreo", risponde "Io sono un uomo". Ed è, appunto, l'uomo che Marx cerca sotto le spoglie corrotte dell'ebreo giudaico e del cristiano borghese.

Ciò precisato, vorrei invece soffermarmi sul significato dei miti e delle rappresentazioni sociali, che già Marx collegava alla sottostante struttura economica, ma in una visione unitaria della mente sociale. In altri termini, se la società, in quanto organismo cognitivo, ha viscere, essa genera i suoi miti e le sue rappresentazioni non arbitrariamente, ma in corrispondenza con le sue strutture e i suoi gradi di sviluppo cognitivo e morale.

La domanda che ci dobbiamo porre, allora, è da dove ha originato strutturalmente la rappresentazione che vuole l'ebreo dedito al guadagno e al denaro, e di che cosa era indice. Nell'analisi di Marx, le caratteristiche, ad un tempo, della miseria morale borghese e di quella ebraica, sono riconducibili a quel prodotto dello sviluppo della mente sociale che è l'individuo particolare della società civile: « La libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà è però piuttosto il riconoscimento dello *sfrenato* movimento degli elementi spirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita » (QE, p. 181).

Ora, ciò che qui importa sottolineare è che l'occultamento politico dello « *sfrenato* movimento » che Marx denuncia, si basa sul riconoscimento di un momento totalmente pratico, pre-razionale, si direbbe quasi sensorio-motorio, di un processo di sviluppo della mente sociale che storicamente l'ebreo, con la sua « asocialità »<sup>14</sup>, con la sua particolarità, con il suo cosmopolitismo *avant la lettre*, tutti caratteri forzosamente derivategli dalla sua condizione di popolo in esilio, prefigura nell'allegoria religiosa: « la religione [giudaica] del bisogno pratico [...] poteva trovare il compimento [...] soltanto nella *prassi*, appunto perché la sua verità è la *prassi* » (QE, p. 188).

Un'allegoria che, mondanizzandosi, si precisa nel processo di sviluppo dell'individuo cristiano-borghese, il quale di pari passo vede crescere, nello specchio dell'ebreo, l'immagine della propria « miseria », senza riuscire a capire che essa non è dello specchio, ma è di se stesso quale prodotto del proprio processo di sviluppo.

Da questa condizione di estraneazione, una "pazzia" non inviata dagli dei ma generata dal proprio stesso autosvolgimento<sup>15</sup>, nasce il pregiudizio antisemita, come sguardo su uno specchio che rimanda l'immagine

di un sé in trasformazione, dal quale si rifugge, e al quale, come mostra la parola *Schacher*, si dà un nome “altro”, il nome dell’ebreo.

In questo modo, lo specchio diventa un feticcio che imprigiona tanto chi proietta, quanto il bersaglio della proiezione, esso stesso un individuo sociale che, da un lato, ha, come si è osservato, forzatamente anticipato nell’allegoria religiosa quel processo di estraneazione individualizzante che, nella sua immediatezza, ha prodotto la marxiana « miseria borghese », e, dall’altro, cerca di sfuggire al destino tragico di incarnare quello specchio, ora tentando di assimilarsi al soggetto che in esso si riflette, ora fuggendolo in uno spazio che non lo condanni alla maledizione di incontrare lo sguardo alienato dell’altro.

### 3.3. Incontri fatali

È in questo movimento di fuga alla ricerca di se stesso, un se stesso arcaico, tanto da poter essere definito « chimerico », e moderno, tanto da nuotare con il sionismo perfettamente nella direzione della corrente, è in questo movimento che l’ebreo, nello spazio geopolitico in disfacimento della Palestina, e in generale del Medio Oriente ottomano, incontra l’arabo.

Ma il paradosso è che incontra l’arabo, ma bisognerebbe dire il musulmano medio-orientale, se si pensa all’estensione del pregiudizio antisemita, che giunge sino allo sciismo irano-persiano, non in un momento qualsiasi dell’esistenza dell’arabo, ma proprio quando le società arabo-musulmane, pur nei loro assetti autoritari e religiosi, tanto deprecati da Morris, stanno reagendo alla modernizzazione, schiudendosi anch’essi ad un peculiare processo individualizzante.

Questo processo, che ha di per sé le complicate movenze rinvenibili nella modernizzazione europea, si carica anche della estraneità del rapporto coloniale, che si manifesta in fatti storici come il ruolo svolto da membri delle minoranze ebraiche, ma anche cristiane, già esperti nel commercio, nell’industria e nella finanza, quali dirigenti di imprese capitalistiche occidentali nel mondo arabo, nonché nei regimi insediati dalle potenze europee<sup>16</sup>.

In altri termini, l’ebreo incontra l’arabo proprio quando anche nelle società arabo-musulmane si è innescata la trasformazione, al tempo stesso stimolata e depressa dal colonialismo, che porta all’in-



dividuo, quel processo che strappa dalla placida comunità indistinta (le “radici”), e genera, quale carattere immediato, quello sfrenato movimento vitale che Marx aveva già individuato nella società civile europea cristiano–borghese.

Nell’ostilità contro Israele, l’antisemitismo arabo e islamico non proietta, dunque, come pure si è affermato, in una visione ristrettamente economicistica, le angosce di un futuro incerto, quando le risorse petrolifere saranno esaurite<sup>17</sup>, ma esprime invece, in un rinnovato gioco di specchi, il riconoscimento estraniato del proprio processo di individualizzazione. Un processo che forse avrebbe tutto da guadagnare dalla fine delle risorse petrolifere, dal momento che la loro rendita è ciò che maggiormente puntella quel dispotismo che Morris imputa alle società arabe quasi come un carattere naturale, e che invece è l’istanza normativa “costrittiva” che blocca nel suo momento “egocentrico” (nazionalismo) il processo individualizzante.

Di qui, allora, da questa estraneazione, per di più gravata dai detriti del rapporto coloniale, di qui la reazione che, attingendo alla motivatezza storica dei miti e delle rappresentazioni, si manifesta in una ripresa anche grottesca (Ahmadinejad) del pregiudizio antisemita.

Un pregiudizio che, a farci caso, né in forme politiche né tanto meno teologiche, è rinvenibile nell’estremo Oriente sino–asiatico, benché anche lì non siano mancate comunità ebraiche che, nel momento in cui quelle società abbandonavano le “radici”, hanno svolto, sebbene in misura meno vistosa, funzioni analoghe che in Occidente e nel vicino Oriente<sup>18</sup>.

Il che, se da un lato mostra l’esistenza di tempi e modi propri dello sviluppo della mente sino–asiatica, dall’altro prova, sebbene in negativo, che l’Islam, soprattutto nel suo nucleo arabo, è parte integrante di un’unica mente che, tra Europa e Medio Oriente, con fughe riprese e stagnazioni lungo il corso dei secoli, si è mossa, non in modo deterministico, ma sempre come « scelta, pena la rovina » (Lukács), verso un comune processo evolutivo individualizzante.

L’odierna questione islamica, dunque, vista dal punto di osservazione del pregiudizio antisemita, si configura come una fase di ulteriore trasformazione cognitivo–morale, tanto gravida di rischi quanto ricca di potenzialità evolutive, che solo uno sguardo superficiale o politicamente interessato può far scambiare per uno « scontro di civiltà ».

### 3.4. Processi individualizzanti

Nella visione di Samuel Huntington, che ha proposto tale teoria, le civiltà che si scontrano sono delle totalità chiuse, con strutture e tempi unici e incommensurabili<sup>19</sup>. Anche se ci si prova sempre, e con i più svariati argomenti, non ultimo l'irrilevanza araba nella trasmissione del sapere greco all'Europa moderna<sup>20</sup>, è difficile sostenere una simile visione a proposito di quelle che giustamente, auspicando un maggior grado di reciprocità, sono state definite le « tre vie della tradizione abramica »<sup>21</sup>, le quali si rassomigliano persino in saperi esoterici come la cabala e la scienza araba delle lettere<sup>22</sup>.

Ma c'è da credere che le condizioni di chiusura e autosufficienza richieste da Huntington come caratteri definitivi di una civiltà, non si raggiungano nemmeno nel confronto con la più lontana totalità sino-asiatica.

Se non ci fosse, invece, una comunanza di strutture morali, non si saprebbe nemmeno dove collocare la fase storica della Cina che si conclude a Tien an Men, dove il processo individualizzante, espresso icasticamente dall'omino in camicia bianca che si oppone ai cingolati che avanzano, viene inghiottito dallo « *sfrenato* movimento » stimolato dall'alto (l'« Arricchitevi! » di Deng, difeso a mano armata).

Pur con queste drammatiche inversioni, appare più credibile, perciò, ipotizzare l'esistenza di un identico processo individualizzante che, anche se con contenuti e tempi propri a ciascuna civiltà, le attraversa con modalità comuni, anche se condizionate da contatti tra le civiltà stesse in cui i principi sono erosi dal loro uso strumentale<sup>23</sup>.

È in questa « doppiezza », semmai, in cui eccelle l'Occidente, che si annida il pericolo dello scontro, e, pertanto, il suo superamento verso la reciprocità, secondo l'auspicio già citato, anzitutto tra le tre vie della tradizione abramica, resta non solo attuale, ma ancora una volta ha la cogenza di una « scelta, pena la rovina ».

In un lampo di filosofia delle religioni, Marx nota: « Il cristiano era fin da principio l'ebreo teorizzante, l'ebreo è perciò il cristiano pratico, ed il cristiano pratico è diventato nuovamente ebreo » (QE, p. 188).

In questa visione mossa ma unitaria di una mente sociale nel cui sostrato religioso si agitano le forze storicamente connotate del bisogno pratico giudaico e dell'intelletto sublimato cristiano, alla fede coranica sembra toccare la funzione del sentimento morale, che con

la *sharia*, quale « sistema di valori », legittima il potere e fonda il diritto, condizionando anche l'economia.

Ma come dimostra l'ibridazione con la forma europea dello Stato-apparato<sup>24</sup>, e il controverso ma significativo embrione di « economia islamica »<sup>25</sup>, tale sentimento non si rinchiude in una stagnazione arcaizzante, ma ispira la risposta idiomatica della comunità alla sua frantumazione particolaristica. Esso, allora, nella misura in cui si concretizza in principi e istituti che, sottoposti ad un filtro critico, possono essere eventualmente generalizzati, appare come una risorsa per disciplinare una società civile sempre più ripiegata sul proprio « *sfrenato* movimento », anche se attualmente il prevalere nel mondo arabo-musulmano della costrizione esteriore e della strumentalizzazione politica (fondamentalismo islamico), compromette il potenziale innovatore di tale sentimento.

Ritorniamo così alla modernizzazione, sinora attuata come passiva traduzione in prosa dell'allegoria religiosa, ma che sembra richiedere invece un'attiva "presa di coscienza" delle forze caotiche e disperse del sostrato religioso-vitale. È qui che può svolgere il suo ruolo un'istanza laica che, da Washington a Tel Aviv, non affidi più le sue fortune al solo presidio atomico. Nessuno può chiedere agli ebrei, e nemmeno agli israeliani, di essere di nuovo l'agnello sacrificale. Ma aiuterebbe in questo senso se la visione mitologica dell'Occidente laico-democratico, esemplificata da Morris, cedesse il passo, per usare l'immagine gramsciana che conosciamo del giuramento di Strasburgo, ad un patto con l'Islam redatto nella lingua dei popoli che professano la fede coranica. È in questo modo non subalterno che potrebbe formarsi una « volontà collettiva » da far valere nel confronto mondiale con civiltà più distanti, ma anch'esse toccate, nelle forme loro proprie, dal processo individualizzante. Per questo, l'interesse di tutti è rompere quello specchio che, inducendo ad imputare all'altro la paura di se stessi, provoca chiusure, per ricercare assieme la via che, nel promuovere il processo mondiale di umanizzazione, valorizzi le acquisizioni cognitive e morali di una tradizione comune.

(2008)

34. *Ibidem*.
35. M. Weber, *Sociologia della religione*, (1920), tr. it. a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, 2 voll., vol. I, p. 516.
36. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. XXII, § 3, pp. 757–60.
37. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (« Grundrisse »), cit., vol. I, p. 173.
38. K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. XXII, § 3, p. 757.
39. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 115.
40. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 517.
41. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 521.
42. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 517.
43. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 414–415.
44. A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005.
45. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 436.
46. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 60.
47. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 402.
48. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 405.
49. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 427.
50. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 521–522.
51. U. Bresciani, *La filosofia cinese nel ventesimo secolo. I nuovi confuciani*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2009, p. 501.
52. G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, cit., p. 71.
53. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (« Grundrisse »), vol. I, pp. 453–54.
54. M. Meisner, *Il marxismo di Mao Tze-tung*, in A. Zanardo, (a c. di), *Storia del marxismo contemporaneo*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 1127.
55. F. Coccia, *Sulla Cina*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1998, p. 456.
56. Liu Xiaobo, *Monologhi del giorno del giudizio*, Milano, Mondadori, 2011, pp. 105 sgg.
57. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 374–376.
58. E. Franceschini, *Assange sfida il mondo: "Se mi succede qualcosa pronti 100mila file di segreti"*, « la Repubblica », 4 dicembre 2010, pp.12–13.
59. F. Coccia, *Sulla Cina*, cit., p. 686.
60. In tal senso, cfr. *China's Peaceful Development*, libro bianco del Governo cinese, pubblicato il 6 settembre 2011, consultabile alla pagina [http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-09/06/c\\_131102329.htm](http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-09/06/c_131102329.htm).

### Capitolo III

#### *Rompere lo specchio. Islam ed ebraismo al tornante della modernità*

1. U. Eco, *Dove sta l'antisemitismo?*, in « L'Espresso », 23.11.2003, <http://espresso.repubblica.it/dettaglio-archivio/355680>
2. C. Panella, *Lettera aperta a Umberto Eco*, « Il Foglio », 2 dicembre 2003, <http://www.camilloblog.it/wp-content/uploads/archive/ecopanella.html>.
3. B. Morris, *Due popoli, una terra*, Milano, Rizzoli, 2008, p. 107.
4. Ivi, p. 43.
5. Ivi, p. 182.
6. Ivi, p. 37.
7. Ivi, pp. 167–8.

8. G. Bosetti, *Il mondo islamico si divide su Averroè*, « la Repubblica », 3.2.2007, p. 48.
9. B. Morris, *Due popoli, una terra*, cit., pp. 168–9.
10. Ivi, p. 166.
11. *Ibidem*.
12. K. Marx, *Zur Judenfrage*, (1844), in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlin, (Karl) Dietz Verlag, Band I, Berlin/DDR, 1976, pp. 347–377, p. 372.
13. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, tr. it. di D. Fusaro, Milano, Bompiani, 2007, p. 163.
14. P. Schäfer, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 1999, p. 288.
15. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. II, t. 2°, p. 712.
16. P. G. Donini, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento a oggi*, (2003), Bari, Laterza, 2007, p. 224.
17. *Appello degli accademici contro l'antisemitismo*, « Corriere della Sera », 14.5.2005, p. 6.
18. G. Pressburger, *Ebrei con gli occhi a mandorla. Ecco la 'tredicesima tribù'*, « Corriere della Sera », 24 aprile 2005.
19. S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, (1996), Milano, Garzanti, 2004, p. 47.
20. S. Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Editions du Seuil, 2008.
21. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, (1964), Milano, Adelphi, 2007, p. 370.
22. Ivi, p. 88.
23. G. Arrighi, B. J. Silver, *Caos e governo del mondo*, (1999), Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 263.
24. A. Predieri, *Sharí'a e Costituzione*, Roma–Bari, Laterza, 2006
25. L. Napoleoni, *Economia canaglia*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

#### Capitolo IV

##### *Morfogenesi della totalità europea*

1. Conviene precisare qui che la data riportata da Gramsci è quasi esatta. Il giuramento, infatti, proferito dagli eserciti di Carlo e Ludovico in volgare francese e germanico, fu prestato il 14 febbraio 842 d.C.
2. Attestato come esercizio di scrittura amanuense in un manoscritto in latino dell'VIII secolo d.C., l'*Hildebrandslied* è l'unico frammento pervenuto di un componimento orale della più antica poesia epica germanica. Narra del giovane Adubrando, che si rifiuta di credere che il vecchio Ildebrando, con cui sta per battersi a duello, sia suo padre, mai conosciuto sin da bambino. Il frammento si interrompe quando inizia il duello ma, a somiglianza di componimenti simili di altre letterature nordiche, è verosimile che si concluda con l'uccisione del giovane eroe.
3. Detti anche placiti cassinensi (960–963 d.C.), fra i primi documenti in cui è attestato l'uso del volgare italiano. L'altro testo cui Gramsci allude (“Traite, traite, fili de putte”), è una delle scritte che si leggono nell'affresco, risalente all'XI sec., che illustra la vicenda del martire cristiano Clemente, nell'omonima basilica a Roma.
4. B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.
5. B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, cit., pp. 46–47.
6. Ivi, p. 84.
7. Ivi, p. 171.
8. Ivi, p. 182.