

«La diversità conta più di ogni altra cosa nel mio paese»

Intervista a Rajeev Bhargava

Rajeev Bhargava (Delhi, 1954) è un teorico politico indiano. Dal 1980 al 2005 è stato professore di Political Theory alla Jawaharlal Nehru University di Delhi. Ha contribuito a fondare il Parekh Institute of Indian Thought, CSDS (Centre for the Study of Developing Societies), di cui è stato Direttore tra il 2007 e il 2014 e di cui è oggi Honorary Fellow. Studioso molto noto internazionalmente è stato Fellow all'Harvard University, alla University of Bristol, all'Institute of Advanced Studies di Gerusalemme, al Wissenschaftskolleg di Berlino, e all'Institut für die Wissenschaften vom Menschen di Vienna. È stato inoltre Distinguished Resident Scholar all'Institute for Religion, Culture and Public Life della Columbia University, Asia Chair a Sciences Po, Paris, Professorial Fellow all'Institute of Social Justice, ACU, di Sydney, ed è Honorary fellow del Balliol College di Oxford.

I principali temi delle sue ricerche sono la teoria sociale, il multiculturalismo, la laicità politica, *l'identity politics* e, da qualche anno, la filosofia indiana. I suoi libri più importanti sono: *Individualism in Social Science* (1992), *What is Political Theory and Why Do We Need It?* (2010), *The Promise of India's Secular Democracy* (2010), oltre che le antologie *Secularism and Its Critics* (1998); *Politics and Ethics of the Indian Constitution* (2008).

Durante uno dei suoi periodici viaggi tra Stati Uniti ed Europa, Bhargava ha avuto occasione di trascorrere qualche giorno a Trento. L'intervista, trascritta e tradotta da Paolo Costa, è stata realizzata in inglese il 24 aprile 2022.

Sarei curioso di conoscere qualche dettaglio in più sugli anni della tua formazione e, più in generale, sul tuo rapporto con la filosofia, non importa se occidentale o indiana. So che hai cominciato studiando economia e solo in un secondo momento sei passato alla teoria politica. Come è avvenuto il cambiamento? C'entra per caso il desiderio di fare un po' di spazio alla saggezza, magari persino alla spiritualità, nelle investigazioni più strettamente scientifiche?

La prima cosa che mi preme dire è che in India, in effetti, non esiste una distinzione netta tra religione e filosofia. Pensiamo solo al buddhismo: non è affatto chiaro se si tratti di una religione o di una filosofia. La cosa più sensata che possiamo dire è che sia entrambe le cose. Lo stesso discorso vale per il giainismo e per buona parte dell'induismo. Ora, il termine «filosofia», è noto, è di origine greca. «Religione», a sua volta, è di origine latina. Non stupisce, perciò, che quando li si applica all'esperienza indiana non si adattino alla perfezione al pensiero locale, non riescano cioè a cogliere certe distinzioni tipiche del luogo.

Partirei da qui nelle mie considerazioni. Mio nonno, per fare un esempio che mi è caro, era sicuramente una persona «pensante». Con ciò voglio dire che era allo stesso tempo una persona molto pia e una persona interessata a quella cosa vaga che potremmo definire «filosofia popolare induista». Nella casa in cui sono cresciuto l'atmosfera era saturata da questo tipo di pensiero filosofico-religioso. Nell'aria aleggiavano il *Mahābhārata*, il *Rāmāyana*, che erano una componente essenziale del mio *milieu*. Nella mia vita questo riferimento è rimasto una stella fissa, anche se fino a pochi anni fa non mi ero mai occupato professionalmente di filosofia indiana. Era semplicemente parte del mio ambiente di vita.

Quando sono andato al college, però, i miei interessi sono cambiati. Come è capitato a molti miei coetanei negli anni Settanta, mi sono immerso nella lettura di Marx e dell'esistenzialismo francese. Il punto di partenza era in genere la letteratura: Camus, Sartre. Solo dopo un po' veniva la voglia di approfondire il *côté* filosofico dell'esistenzialismo. È così che sono venuto a conoscenza dell'opera di Heidegger, Husserl e Merleau-Ponty. Ma era ancora una conoscenza superficiale. Un altro filosofo europeo che mi incuriosiva era Schopenhauer, per via del suo interesse per l'*Upaniṣad* e il resto della filosofia indiana.

Sono questi gli autori che frequentavo, anche se al tempo ero uno studente di Economia. Diciamo che erano letture fatte nel tempo libero, letture complementari. Quando sono andato a Oxford, il mio corso si

chiamava «Philosophy, Politics and Economics» (PPE). Non ci ho messo molto tempo a scartare la «E» e a concentrarmi sulle «P». Che cosa posso dire? Mancava il *feeling* e per me un qualche tipo di connessione profonda, a livello del sentimento, della risonanza con l'oggetto di studio, è fondamentale: se manca smetto di pensare. Evidentemente non sono quel tipo di creatura puramente razionale in grado di usare soltanto la razionalità quando pensa. O comunque è così che la vivevo al tempo. Siccome, perciò, l'economia mi sembrava una disciplina troppo arida, mi sono dedicato a tempo pieno alla filosofia, anche se la filosofia che si faceva a Oxford era a sua volta volutamente noiosa, interamente focalizzata sull'epistemologia, radicalmente scienziata. Il sentimento che prevaleva in me, quindi, era di profondo disappunto. Non era scattato alcun legame sentimentale con le cose che studiavo.

Avevo un amico allora a Cambridge, il cui padre insegnava alla Cornell University. Fu lui che mi invitò a passare un mese intero nello Stato di New York. Mi ricordo che c'era una fantastica libreria nel campus ed è lì che mi sono innamorato di una collana di volumi della Northwestern University Press che sfoggiavano copertine bellissime. Molti di questi libri erano di Merleau-Ponty: *Senso e non senso; Il visibile e l'invisibile; Il primato della percezione; Le avventure della dialettica*. Devo confessare che prima di tutto amavo quel nome – M-a-r-c-e-l-M-e-r-l-e-a-u-P-o-n-t-y – e poi adoravo quei volumi.

Visto che conoscevo già qualcosa degli scritti di Marx, quando tornai a Oxford passai gran parte del tempo studiando il marxismo occidentale. Accantonai la filosofia di Oxford e, nel tempo non occupato dai tutorial leggevo i marxisti italiani (Lucio Colletti, Sebastiano Timpanaro, Galvano Della Volpe), e poi György Lukàcs, Louis Althusser, ecc. Una pila di libri del e sul marxismo occidentale. Attraverso Marx, sono risalito poi a Hegel, in cui mi sono immerso a fondo. Anche qui c'entra in qualche modo il mio retroterra familiare, perché la *forma mentis* di Hegel mi sembrava molto vicina a quella induista. «Ogni cosa ha il suo posto nella gerarchia»: è così che interpretavo il difficile pensiero di Hegel in quegli anni. «Nulla va rifiutato completamente». L'idea hegeliana della cancellazione-e-preservazione (*Aufhebung*) implica che nulla va mai perduto definitivamente e ogni cosa può trovare la sua collocazione nel tutto. Mi sembrava che questa fosse un'idea molto induista (non che lo fosse veramente, ma mi faceva questa impressione). È inutile che aggiunga che Hegel non aveva una grande opinione dell'induismo, anzi la sua era un'opinione sfacciatamente eurocentrica, ma il solo fatto che non lo rifiutasse, che gli trovasse un posto nell'evoluzione dello

spirito umano, il cui culmine era ovviamente non a Est, ma a Ovest, mi sembrava già molto. L'affinità con il rifiuto induista dell'abolizione mi sembrava evidente e gratificante. In effetti, faticavo a capire come si potesse conciliare una visione del genere con quelle dottrine che partono dal presupposto, per esempio, che il cristianesimo debba essere o vero o falso: che non possa essere sia l'uno sia l'altro. In Hegel non c'è niente del genere. La sua idea è che nulla è totalmente falso e ogni cosa svolge un ruolo nel Tutto. Tutto è *Geist*. Con il senno di poi, penso che ciò che mi affascinava di più in Hegel è proprio questo non escludere nulla e che qualsiasi cosa poteva trovare la sua giusta collocazione nel quadro complessivo.

Fu così che cominciai la mia infatuazione per Hegel. Hegel e Merleau-Ponty hanno svolto un ruolo decisivo negli anni più importanti della mia formazione e hanno plasmato il mio modo di ragionare su molti temi. Non che abbia fatto nulla di professionale con le loro opere (ero solo uno studente, dopo tutto), ma hanno rappresentato delle pietre miliari nel mio itinerario personale. Basta pensare al mio primo incontro con Charles Taylor, a Oxford, a cui era stata appena affidata la prestigiosa cattedra Chichele. Non è stupefacente che fosse un grande esperto di entrambi gli autori? Dopo che ero passato da PPE a BPhil uno dei miei tutorial era stato affidato proprio a lui. Pur essendo senza dubbio uno dei professori più interessanti in circolazione – certamente a lui l'aggettivo «arido» non si applicava da nessun punto di vista – e anche se avevo già scritto una tesina su Hegel, più precisamente sul concetto di «vuoto» nella sua opera, non avevo letto la sua monografia. La conoscevo, eppure non l'avevo ancora letta. Ma non c'è dubbio che uno dei motivi per cui ho sentito subito un'affinità con Taylor è questa coincidenza di interessi. Ora, non so come lui valuti oggi tutti gli anni che ha passato studiando a fondo Hegel, di sicuro oggi non si considera un «hegeliano», ma è chiaro che Hegel e Merleau-Ponty hanno influenzato enormemente il suo pensiero (Merleau-Ponty persino più di Hegel) e il fatto che allora, al di là del divario di età e conoscenza, condividessimo questa predilezione, questo sfondo comune, mi sembra ancora oggi carico di significato. Resta comunque il fatto che mi sono avvicinato al pensiero di Taylor non tanto per ciò che aveva da dire, ma perché il suo pensiero recava l'impronta di due pensatori che avevano esercitato una grande influenza anche su di me.

Ma tu useresti il termine «saggezza», «sapienza», per indicare questo sapere che si misura con le grandi questioni umane, siano esse politiche o esistenziali, travalicando la distinzione tra filosofia e religione?

In effetti, fin da allora avevo il presentimento che la conoscenza del mondo fosse un elemento cruciale in qualsiasi visione dell'autorealizzazione personale, della pienezza autentica. In India per un profano, voglio dire per qualsiasi persona mediamente colta, la via verso l'autorealizzazione è plurale per definizione. Se ne fa cenno anche nella *Bhagavadgītā*, dove si parla simultaneamente del *Bhakti yoga*, del *Karma yoga*, e dello *Jnana yoga*. *Bhakti* è la via della saggezza che passa attraverso la devozione, l'abbandono, la sottomissione a Dio. *Karma* è la via che passa attraverso l'azione virtuosa, e *Jnana* quella che si serve della conoscenza. Tutti e tre gli itinerari conducono al medesimo sommo fine spirituale e uno è autorizzato a scegliere con libertà l'uno o l'altro a seconda delle proprie inclinazioni.

Per me, comunque, il sapere è sempre stato particolarmente importante. Non nel senso del sapere scientificamente dimostrato, ma proprio nell'accezione, cui facevi riferimento tu, della sapienza, della conoscenza di sé, dell'articolazione del significato delle cose. Non voglio dire che questo mi fosse già perfettamente chiaro in quegli anni, ma sicuramente ne avvertivo l'importanza. Anche quando ero uno studente a Oxford per me coltivare il proprio sé significava essenzialmente riflettere sul mondo, il mondo nella sua interezza, e non solo il mondo investigato dalla scienza. Anche quest'ultimo è importante, ma non basta. L'arte, la letteratura, la filosofia erano altrettanto importanti per me. Per tacere delle scienze sociali, soprattutto le scienze sociali umanistiche, quelle più interpretative. La conoscenza del sé; la conoscenza del mondo; e, infine, la conoscenza del sé attraverso il mondo. Siamo tornati a un'altra intuizione basilare di Hegel: il *Geist* incarnato. Per potersi conoscere fino in fondo, lo spirito deve incorporarsi, estrinsecarsi. È una cosa nota a tutti: si arriva a conoscersi realizzandosi nel mondo. Quando avevo poco più di vent'anni e vivevo a Oxford ho passato molto tempo a leggere *La fenomenologia dello spirito*, *La filosofia del diritto*, *La filosofia della Storia*, *L'Estetica*. Insomma ho letto Hegel da cima a fondo. Non voglio dire che l'ho capito dalla prima all'ultima parola, ma ho sicuramente fatto del mio meglio per capirlo.

Quando sono tornato in India, ho cominciato subito a tenere corsi su Hegel. È allora che ho letto la monografia di Taylor e, come molti altri, sono stato fulminato dal capitolo introduttivo, *The Aims of an Epoch*, dove Taylor riesce nell'impresa di spiegare a fondo il contesto storico

della riflessione hegeliana differenziando il razionalismo illuministico dall'espressivismo del movimento romantico¹. È davvero una grande introduzione che ti dispiega davanti agli occhi l'intero panorama storico.

All'inizio degli anni Ottanta Taylor tenne un ciclo di letture a Delhi, the B.N. Ganguli Memorial Lectures, che divennero poi un libro uscito presso Oxford University Press². C'eri anche tu tra gli organizzatori?

No, non ero direttamente coinvolto nell'evento. Al tempo insegnavo a Delhi ed ero al corrente che Taylor avrebbe tenuto questo ciclo di conferenze, ma, vedi, ero stato suo studente solo per un anno, era stato uno dei miei tutor, dopo di che avevamo perso ogni contatto, come capita di solito tra studenti e docenti all'Università. Io tornai in India nel 1979. Lo stesso anno Charles tornò in Canada, non c'eravamo scambiati gli indirizzi, non credo che si sentisse particolarmente legato a questo giovanotto indiano che studiava Hegel. I suoi interlocutori erano personaggi come Habermas che, per altro, incontrai proprio nel suo ufficio. Era venuto a Oxford per tenere un seminario e il suo nome mi era familiare perché avevo letto Adorno e sempre alla libreria della Cornell avevo comprato *Conoscenza e interesse*³. Quel libro mi aveva affascinato e resta ancora oggi uno dei miei testi preferiti di Habermas: condividevo *in toto* la sua idea che dietro la conoscenza agiscono potenti interessi, e non solo interessi materiali.

Mi ha molto colpito una riflessione di Talal Asad che ho letto in una sua intervista a David Scott pubblicata nel 2006: «Da giovane, avrò avuto quattordici anni o forse meno, ho sviluppato un'ammirazione enorme per l'Occidente – o meglio, per una certa immagine dell'Occidente illuminato. Ero imbevuto dell'idea che l'Occidente fosse il posto giusto dove trovare la Ragione, la Libertà, insomma tutte quelle cose meravigliose di cui sentivo la mancanza in Pakistan. E la mia esperienza, prima in Gran Bretagna e poi negli Stati Uniti – sto parlando dunque di un processo di lunga durata nella mia vita – è stata un'esperienza di lento disinganno»⁴. Ti riconosci

¹ Cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 1.

² Cfr. C. Taylor, *Social Theory as Practice* (The B. N. Ganguli Memorial Lectures 1981), Delhi, Oxford University Press, 1983.

³ Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it., Bari-Roma, Laterza, 2012.

⁴ Cfr. D. Scott, *The Trouble of Thinking – An Interview with Talal Asad*, in D. Scott - C. Hirschkind (edd), *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford CA, Stanford University Press, 2006, p. 249.

in questo ritratto di una lenta disillusione rispetto alla realtà della eredità culturale europea oppure no? Qual è stato il tuo impatto con l'Occidente?

43

Parlando da indiano, se vogliamo proprio stilare una classifica d'importanza tra le culture europee, devo dire che per la gran parte della mia generazione l'Inghilterra non andava al di là della quarta posizione. In cima c'era la Francia. La Francia, si sa, ha una tradizione di filosofia pubblica che ribolle di pensatori carismatici (Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Camus) e per un giovane, come è noto, la forma è più importante della sostanza, di cui in ogni caso gli sfuggono molti dettagli. In Francia avvenivano scontri titanici tra grandi personalità – basti pensare alle polemiche tra Sartre e Camus – che rendevano le discussioni filosofiche, anche quelle più astratte, davvero appassionanti. D'altra parte, abbiamo qui a che fare con figure *larger-than-life*. In seconda posizione, poi, c'erano i tedeschi. E in terza posizione, questo è vero soprattutto nel mio caso, c'erano gli italiani, per via di Gramsci, del marxismo occidentale, come ho già raccontato sopra. Colletti, in particolare, ha avuto una grande influenza su di me. Solo a quel punto arrivavano gli inglesi. Personalmente avevo un'enorme ammirazione per gli storici marxisti inglesi (Christopher Hill, Edward Palmer Thompson, Rodney Hilton, Raphael Samuel, Eric Hobsbawm), ma per noi, e quando dico «noi» mi riferisco ai giovani radicali di sinistra, i filosofi inglesi non contavano nulla.

E infatti mi sentivo un *outsider* a Oxford. Avevo qualche amico nella redazione di «Radical Philosophy» e condividevo la loro fascinazione per Husserl, Heidegger, ecc. Ma poi c'era lo scoglio dei tutorial. Alan Montefiore era uno dei miei tutor a Oxford. Sapevo che aveva familiarità con la filosofia continentale, così un giorno ho trovato il coraggio di chiedergli lumi sulla filosofia che si faceva a Oxford. E lui mi ha risposto così: «Locke, Berkeley, Hume, tutt'al più Kant (così come lo leggono Strawson o Bennett): è tutto ciò che conosciamo. Ti conviene fartene una ragione e studiarli». Mi sembrava tutto così noioso. Al tempo non mi occupavo nemmeno di filosofia politica – non avevo alcun interesse per Rawls o Dworkin, che in ogni caso non erano ancora molto famosi all'epoca. Steven Lukes, un altro dei miei tutor, aveva scritto sull'«Observer» una recensione di *Una teoria della giustizia* in cui la definiva una «teoria della giustizia democratica liberale» – e dicendo ciò non voleva certo fargli un complimento⁵. Siccome però, alla fine, dovevo pur sopravvivere a Oxford, ho preso atto che

⁵ Cfr. S. Lukes, *No Archimedean Point* (recensione di J. Rawls, *A Theory of Justice*), in «Observer», 4 giugno 1972.

quello era «the only game in town», e che se non l'avessi accettato, avrei dovuto trovarmi un altro posto dove studiare. Così mi sono adattato.

È a questo punto che hai scelto l'individualismo metodologico come tema del tuo dottorato? Posso chiederti perché hai optato proprio per questo bastione della filosofia sociale moderna?

Finché ho fatto il mio BPhil, potevo ancora mantenere un atteggiamento ambivalente. Ho scritto la mia tesi su Hegel e me la sono cavata. Ho anche preso un voto decente, grazie a persone come Anthony Quinton, uno dei pochi che aveva gli strumenti per capirla e valutarla.

Era il 1979. A quel punto me ne tornai in India e cominciai subito a insegnare. Fu allora che mi resi conto che mi piaceva moltissimo insegnare. Era esattamente quello che volevo fare, quello era il mio ambiente naturale. Ancora oggi amo insegnare. Posso starmene in silenzio a lungo nelle occasioni formali, ma appena mi mettono in un'aula posso andare avanti per tre ore parlando di qualsiasi argomento senza avvertire un briciolo di stanchezza.

Ho cominciato quindi a insegnare con entusiasmo. Ho tenuto corsi anche su Marx – un altro dei miei «maestri» – e, mentre li preparavo, mi sono imbattuto nel libro di G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*⁶. Questo volume mi ha fatto apprezzare per la prima volta i pregi della filosofia analitica in quanto stile di pensiero, in quanto modo di esaminare le cose. Il contenuto mi era ancora indigesto, perché era troppo positivista, ma il metodo, lo stile, la chiarezza espositiva, il rigore dell'argomentazione: «Niente trucchi!», erano ammirevoli. Sono queste le virtù intellettuali che ho imparato leggendo il libro di Cohen.

Come sono arrivato, dunque, a occuparmi di individualismo metodologico? Come ho detto, la mia prospettiva è stata plasmata da cima a fondo dal marxismo occidentale. E la maggior parte dei marxisti, con la sola eccezione di qualche marxista inglese, non ha alcun interesse per la teoria politica normativa. Ad appassionarli sono piuttosto le questioni di filosofia sociale. A livello teorico, quindi, sono più che disposti a esaminare a fondo i presupposti delle scienze sociali. Lo fanno, però, prescindendo dal piano normativo che, storicamente, non ha mai stuzzicato l'appetito dei marxisti, il cui pane quotidiano sono piuttosto le spiegazioni storiche e l'analisi dei presupposti filosofici delle spiegazioni storiche.

⁶ Cfr. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1978.

È proprio quando mi è stato assegnato un corso di base su Filosofia e Scienze sociali che ho cominciato a riflettere filosoficamente sul «sociale», su che cos'è il sociale, che cosa sono le relazioni sociali, ecc. E mi ricordo di aver discusso tali questioni con Steven Lukes, che era di passaggio in India. Non parliamo di individualismo metodologico in quella occasione, sebbene Lukes fosse l'autore di un bel libro sull'individualismo, ma il suo atteggiamento incoraggiante mi spronò a procedere in quella direzione⁷. Fu a quel punto che cominciai a leggere Jon Elster. Il marxismo analitico di Elster – sto pensando non solo al celebre *Making Sense of Marx*, ma soprattutto a un suo articolo contenuto in una raccolta di saggi curata da John Roemer – mi sembra sbagliato alla radice⁸. Riassumerei la sua idea di base così: esistono degli standard di eccellenza e affidabilità che qualsiasi buona scienza sociale deve rispettare e a cui anche il marxismo deve attenersi. E l'adesione all'individualismo metodologico era ed è uno dei pilastri di tale visione normativa delle scienze sociali. Di conseguenza il marxismo, se vuole guadagnarsi lo status di buona scienza sociale, deve essere compatibile con l'individualismo metodologico. E visto che i marxisti hanno la pretesa di produrre ottima scienza sociale, non possono che essere individualisti metodologici. Questa idea cozzava frontalmente con la mia visione delle cose, perciò non mi restava che prenderla di petto e confutarla. Era il 1985. Scrissi di getto una proposta di dottorato, venne accettata e così tornai a Oxford dopo più di un lustro. La mia proposta ruotava intorno alla critica dell'individualismo metodologico e alla proposta di una teoria alternativa del sociale. Fu così che attraverso Marx giunsi all'individualismo metodologico.

Le questioni reali continuavano a interessarmi più della teoria politica normativa e ci è voluto un po' di tempo perché trovassi la mia strada e arrivassi dove volevo arrivare. A quel punto mi immerse nella letteratura di riferimento e, nella sostanza, produssi un classico lavoro di filosofia analitica. Totalmente da autodidatta. Lukes fu il mio *supervisor* all'inizio e venne sostituito da G.A. Cohen quando Steven lasciò Oxford per Firenze. Taylor era ormai fisso a Montréal e non poteva aiutarmi, così un po' di sostegno lo ricevetti da Bill Newton-Smith, un altro filosofo delle scienze sociali.

⁷ Cfr. S. Lukes, *Individualism* (ed. orig. 1973), Colchester, ECPR, 2006.

⁸ Cfr. J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. Elster, *Marxism, Functionalism, and Game Theory. The Case for Methodological Individualism*, in «Theory & Society», 11, 1982, 4, pp. 453-482; J. Elster, *Further Thoughts on Marxism, Functionalism, and Game Theory*, in J. Romer (ed), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 221-234.

Non so come riuscii a completare la tesi in tempo. Ci furono momenti, come sempre accade con le dissertazioni dottorali, in cui l'impresa mi sembrava francamente impossibile. Per di più, io dovevo assolutamente scriverla in tre anni. Quello era infatti il tempo massimo di congedo concessomi dall'Università per la quale lavoravo. Avevo già una figlia e un'altra in arrivo, quindi gli stimoli non mi mancavano di certo, così in qualche maniera ho trovato la forza per finirla in tempo. Grazie al cielo, era all'altezza delle aspettative e, dopo averla letta, gli esaminatori mi chiesero dove avessi intenzione di pubblicarla. Io non ne avevo la più pallida idea, ma dopo qualche giorno sono stato contattato da un redattore di Clarendon Press che mi disse: «I suoi esaminatori ne hanno raccomandato la pubblicazione. Le interesserebbe farlo con noi?». A quel punto mi proposero un contratto e fecero di me la persona più felice del mondo. Non mi sarei mai aspettato che accadesse. Voglio dire, non mi sarei mai sognato che la mia tesi potesse interessare a una casa editrice prestigiosa come Clarendon Press. Non ho fatto grandi cambiamenti al testo e nel giro di un paio d'anni è andata alle stampe⁹.

Non hai provato un po' di frustrazione nell'argomentare contro un simile pilastro della mentalità moderna?

Oh, avevo preso la questione molto seriamente. Ero del tutto consapevole di stare remando contro corrente. Ma sapevo anche di avere alle spalle alleati potenti: Marx (pensa solo alle sue *Tesi su Feuerbach*), Durkheim, Heidegger, Merleau-Ponty, lo stesso Taylor. Erano argomenti che avevo affrontato mille volte a lezione. L'irriducibilità del sociale era una convinzione profondamente radicata nel mio pensiero e quello che ho fatto non è stato altro che difenderla in un linguaggio diverso e in un altro stile argomentativo, dove discutevo per lo più di senso e riferimento, intensione ed estensione del significato, se le intensioni sono determinate dalla comunità linguistica o non sono piuttosto contenuti mentali nella testa degli individui, ecc. Il mio obiettivo era dimostrare l'irriducibilità delle pratiche sociali spiegando che i significati non prendono forma nella testa, negli atti psichici individuali, ma nelle pratiche sociali.

Se non sbaglio, questo modo di argomentare è rimasto un tratto tipico anche dei tuoi successivi saggi sulla laicità, sul secolarismo, che sono altrettanto chiari, densi, ben argomentati.

⁹ Cfr. R. Bhargava, *Individualism in Social Science. Forms and Limits of a Methodology*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Dopo aver superato l'esame finale di dottorato sono tornato a Delhi e l'India era profondamente cambiata, il contesto era irriconoscibile. Era nato il nazionalismo induista, l'*Hindutva*, e il modello indiano di laicità, l'*Indian secularism*, era sotto attacco. Anche se avevo ripreso a insegnare e dovevo rivedere la mia dissertazione in vista della pubblicazione, per tre anni sono stato totalmente assorbito dalla lotta politica contro i nazionalisti indiani. In quegli anni mi sono trasformato in un'attivista politico.

In India lo schieramento era chiaro. Da un lato c'erano quelli che difendevano la laicità dello Stato, dall'altro quelli che la contestavano. Nella sostanza entrambi condividevano una visione molto semplificata di che cosa sia la laicità o il secolarismo, ricavata in buona misura da uno o due modelli importati dall'Occidente: per farla breve, quello francese e quello americano. In qualche caso si sentiva dire che Stato e religione devono essere rigidamente separati, in quanto non hanno nulla a che fare l'uno con l'altra (il modello americano del «Muro di Separazione»). In qualche altro caso, invece, si sosteneva che, no, la religione è una forza oscurantista che deve essere domata, addomesticata, privatizzata o espulsa (il modello francese di *laïcité*). Trovavo questa contrapposizione istintivamente sbagliata, anche alla luce della mia esperienza personale.

Come ho già detto, mio nonno era non solo una persona con profonde convinzioni religiose, ma anche una persona di specchiata moralità. Se aggiungiamo poi il fatto banale che al mondo ci sono cinque o più miliardi di persone con un qualche tipo di fede o appartenenza religiosa, non sembra sensato liquidarle dicendo: «Non capiscono niente, è solo falsa coscienza», o roba del genere. Perciò, sentendomi intuitivamente lontano da posizioni così unilaterali, mi sono dato da fare per trovare un punto di mediazione tra la religione e il mondo secolare. Ma, lungo la strada, che era poi la stessa strada intrapresa da Gandhi, mi sono reso conto che né quelli che attaccavano il secolarismo né coloro che lo difendevano avevano veramente prestato attenzione alla sua variante indiana. Così, nel corso di cinque-sei anni mi sono impegnato a ricostruire i diversi livelli del modello indiano: quello legislativo, le pratiche, ecc., nel tentativo di dimostrare che si tratta di un tipo di laicità molto diverso sia da quello americano sia da quello francese.

Ho scritto il mio primo paper sull'argomento (*Giving Secularism Its Due*) nel 1991. Il saggio è stato pubblicato solo tre anni dopo in un numero speciale di «*Economic and Political Weekly*»¹⁰. È lì che ho introdotto la

¹⁰ Cfr. R. Bhargava, *Giving Secularism Its Due*, in «*Economic and Political Weekly*», 29, 1994, 28, pp. 1784-1791.

distinzione tra laicità politica ed etica. Diciamo pure che si trattava di un classico esercizio di filosofia analitica, perché all'inizio era stato concepito come il contributo a un panel organizzato da Brian Barry, un combattivo pensatore liberale a cui il mio saggio non era affatto dispiaciuto, anzi. La mia idea del «principled distance», della distanza di principio tra Stato e religione, ha fatto capolino per la prima volta in quel breve testo.

Anche la mia collaborazione intellettuale con Charles Taylor è decollata proprio in quegli anni. Nei primi anni Novanta Charles veniva spesso in India e la sua ricerca intellettuale, ma anche spirituale, era in pieno fermento. Mi ricordo i suoi incontri periodici con il Dalai Lama, le sue prime esperienze di meditazione. In quel periodo andavamo spesso insieme in montagna e le occasioni non mancavano mai per discutere temi collegati alla laicità, al laicismo, al secolarismo. Fu allora che mi venne in mente di chiedergli un contributo per la raccolta di saggi che stavo progettando: *Secularism and Its Critics*. È così che è nato il suo prezioso e influente saggio *Modes of Secularism*¹¹.

Nel frattempo avevo scritto un altro saggio intitolato *Religious and Secular Identities*¹². Lo avevo presentato originariamente a un grande convegno a Harvard, non ricordo se nel 1990 o nel 1991. Dall'uso del termine «identità» si può facilmente capire che era stato ispirato dalla lettura di *Sources of the Self* e, più in particolare, dalla distinzione che Taylor sviluppa nella prima parte del libro tra valutazioni deboli e forti¹³. Quelle, però, erano influenze filosofiche, mentre il nocciolo del mio ragionamento era totalmente nuovo ed era profondamente influenzato dal contesto indiano. La mia tesi, in sintesi, era che non bisogna focalizzarsi solo sul contenuto del religioso e del secolare per poi contrapporli, ma occorre esaminare con attenzione la struttura di tali identità. A quel punto risulterà chiaro che alcune identità religiose e secolari hanno una struttura simile o addirittura identica. Se la struttura è simile o identica, alcune di queste identità entreranno in conflitto, ma altre si coalizzeranno. Il fulcro politico del mio ragionamento è che occorre favorire un'alleanza tra alcune posizioni secolari e alcune posizioni religiose per combattere gli

¹¹ Cfr. C. Taylor, *Modes of Secularism*, in R. Bhargava (ed), *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

¹² Cfr. R. Bhargava, *Religious and Secular Identities*, in U. Baxi - B. Parekh (edd), *Crisis and Change in Contemporary India*, London, Sage, 1995, pp. 317-349.

¹³ Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993, parte I (ed. orig. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989).

estremisti religiosi. Questo era il mio auspicio di fondo, ma nel saggio era formulato come la conclusione di un discorso sulla struttura delle identità, rispettivamente, (a) deboli, superficiali, volubili; (b) forti; (c) plurali, in cui coesiste una molteplicità di valori; e, infine, (d) pluraliste, ma con un senso profondo del trascendente, di Dio, che le accompagna senza determinarle (è un'idea che ho tratto liberamente da Schleiermacher).

Esiste una tradizione spirituale anche nel secolarismo. Il secolarismo migliore è il terzo. Il primo è debolissimo e possiamo farne a meno. Il secondo è manicheo e ritiene che la divisione tra secolare e religioso non lasci alcun margine di manovra. La struttura è la stessa: il secolare concepisce il religioso soltanto come una forza fondamentalista e oscurantista e il religioso non vede nel secolare nient'altro che un materialismo aggressivo, senza un'oncia di spiritualità. Il terzo modello di laicità incorpora il pluralismo dei valori ed è plasmato da tale molteplicità. Nel quarto tipo, la persona religiosa è portatrice di un senso della divinità, di Dio, ma la persona secolare ha a sua volta un senso profondo della propria finitezza ed è perciò aperta, ha il suo particolare senso della trascendenza, anche se in questo, non nell'altro mondo. La mia idea era che queste due identità, la terza e la quarta, dovessero collaborare per il bene della società: le persone al di qua e al di là del fronte che divide il religioso e il secolare possono e devono cooperare se hanno un'identità che include pluralismo dei valori e apertura all'altro da sé. Il secondo tipo di identità è invece aggressiva, *confrontational*, e non lascia alcuno spazio alla collaborazione. E, purtroppo, anche se è l'identità prevalente, dobbiamo abbandonarla al suo destino. La terza e la quarta sono differenti. La quarta è particolarmente sofisticata, e perciò sarà alla portata di pochi. È quindi la terza che può diventare dominante. Le identità religiose possono essere pluraliste e trovare una qualche forma di accordo o mediazione con gli altri valori. E lo stesso vale, ovviamente, per le persone non religiose – per le identità secolari. Lo scontro non è inevitabile. Ci può essere disaccordo, ma il disaccordo non deve necessariamente sfociare in uno scontro distruttivo, perché il disaccordo può essere accompagnato da una comprensione di livello superiore.

Da questo punto di vista, si può dire che l'intuizione di una possibile coesistenza tra secolare e religioso era già presente nei miei lavori sin dall'inizio, cioè sin dal 1991. La mia visione e quella di Taylor coincidono al riguardo, ma non direi che la mia posizione sia stata influenzata dalla sua. Per quanto mi riguarda, direi piuttosto che è un'emanazione della mia matrice indiana. È Gandhi piuttosto che Taylor. Essere laici ma non a

danno o esclusione di qualcosa o qualcuno. Non ha niente a che fare con l'illuminismo esclusivo. Alla base c'è la pluralizzazione delle opzioni.

Il motivo per cui sono stato il primo a concepire la laicità in questi termini è che sono indiano e che il *secularism* è finito sotto pressione in India prima che altrove. Qualcosa di analogo è accaduto in Francia e in Turchia, mentre in America la questione non era ancora così dibattuta. In Francia, ovviamente, il fattore scatenante è stato il conflitto intorno all'idea stessa di *laïcité*, mentre la Turchia era nel pieno di una fase di transizione che condurrà poi alla fine del kemalismo. L'India era in subbuglio. La laicità dello Stato era sotto attacco, anche se era ancora diffusa la sensazione che in India «secularism» significhi in sostanza pluralismo. Laicità dello Stato e pluralismo sono strettamente legati l'una all'altro. La diversità conta più di ogni altra cosa nel mio paese.

Visto che non sono pochi gli studiosi non occidentali che considerano la «secolarizzazione» come, diciamo così, un «pacchetto» specificamente occidentale, mi piacerebbe conoscere la tua opinione riguardo alla questione della provincializzazione dell'Europa e, più in generale, del pensiero postcoloniale e delle sue varie traiettorie teorico-politiche.

Ho un paio di cose da dire a riguardo. Per cominciare, è vero che per lungo tempo ho cercato di tenere il pensiero postcoloniale a bada. Lo riconosco. Tutti i miei amici ne parlavano. Quindi perché ho voluto tenerlo a bada? Perché per me la questione era anzitutto politica. Il mio primo obiettivo era combattere il nazionalismo induista e il suo attacco contro il modello indiano di laicità. Smantellare la laicità dello Stato non mi sembrava una buona idea allora, anzi la trovavo pericolosa, perciò mi sono detto: «Ci penserò su meglio più avanti». E in effetti ho cominciato a rifletterci seriamente solo qualche anno dopo. Insomma, non era la mia priorità al tempo.

In breve, la mia idea è che, sì, alla fine dei conti il secolarismo è un'idea occidentale e cristiana, ma che dopo essere nato in Europa, ha cominciato a viaggiare, sulle spalle dei colonialisti e forse anche senza di loro. Difficile a dirsi. Tutti si riempiono la bocca del legame tra la modernità coloniale e il secolarismo o la laicità, ma non è affatto chiaro che ogni aspetto del secolarismo sia riconducibile a tale eredità coloniale. In fondo, ci sono stati altri contatti tra *West* e *the Rest*, tra il Sud globale e l'Occidente cristiano. Dopo tutto, i gesuiti sono arrivati in India nel 1542. I portoghesi ci sono arrivati ancora prima, con Vasco de Gama nel 1498. Mi sembra assurdo pensare che tutti non abbiano fatto altro che portare un unico sistema di

idee – un «pacchetto», appunto – e che tutto finisca lì. Chi può escludere che abbiano portato con sé altre idee?

Tra l'altro, tutto ciò è avvenuto tra la fine del XV e l'inizio del XVII secolo, cioè esattamente nel periodo in cui il concetto di «religione» si è affermato in Occidente. In seguito, in effetti, si sono largamente diffuse le idee e pratiche legate all'idea di «secolarizzazione», «secolarità», «secolarismo». In India è venuto il turno dell'impero britannico e nessuno può negare che esista un legame tra *secularism* e modernità coloniale. Ma, una volta che il secolarismo è arrivato in India, si è aperta anche la questione dell'agentività indiana. Non basta dire che l'*Indian secularism* è un prodotto del colonialismo, perché sono pur sempre stati gli indiani a riceverlo e a usarlo per farci qualcosa. Se le cose non stessero così, dovremmo dimenticarci dell'agentività e ricondurre tutto alla modernità coloniale, spiegare cioè tutto con l'agentività dei colonialisti. Ma le cose non stanno così. Nient'affatto. Nel XIX secolo l'India aveva alle spalle una fortissima tradizione locale. E quando tutte queste cose arrivano, le persone non se ne stanno con le mani in mano, ma agiscono, intervengono, ne fanno qualcosa. Certo, non è che non ne siano influenzate. Non hanno alcuna possibilità di sottrarsi agli invasori, ma è giusto esaminare con attenzione la loro reazione, la loro agentività.

Quindi per me la domanda corretta era la seguente: questo è quello che è arrivato in India, ma che ne hanno fatto poi gli indiani? Insomma, il secolarismo indiano è il prodotto della somma di qualcosa che proviene dall'India e qualcosa che arriva dall'esterno. È un modo semplice, e secondo me anche il più sensato, di impostare la questione. Gli indiani (e le indiane) non si limitano a ricevere qualcosa, non sono delle tavolette di cera morbida. Sono agenti, non sono meramente vittime.

Tutto ciò ha molto a che fare con la scelta tra due diversi modi di intendere la faccenda. E io sono chiaramente molto più in sintonia con il secondo modello. Il primo, infatti, si basa sull'idea che il pacchetto occidentale arriva in India e viene ricalibrato, rimodulato, nel nuovo contesto politico e sociale. Questo ricorda un po' il modo in cui Asad imposta la questione, anche se ci sono delle differenze. Il secondo, invece, domanda che cosa c'era prima, qual era la traiettoria locale, qual era cioè il processo di civilizzazione di quello specifico luogo. Anche questo, infatti, deve entrare a far parte del quadro. Ebbene, qual era il contesto in India? Perché il contesto ha un ruolo cruciale da svolgere. Personalmente, quello che ho scoperto è che una parte essenziale della storia che occorre raccontare a proposito del secolarismo si nasconde proprio qui. Occorre perciò com-

prendere a fondo la cultura e la storia dell'India per poter capire l'origine e la natura del secolarismo indiano. Non basta concentrarsi sul lato occidentale della faccenda. Gli indiani del XIX secolo non erano tavolette di cera morbida, ma soggetti attivi, intelligenti, che portavano con sé tutto questo retroterra culturale e non solo il suo spicchio più recente.

Per capire quanto sia vero ciò che ho appena detto basta pensare a quanto è importante la diversità in India. In India non c'è nulla di più importante della gestione della diversità religiosa. Per ribadire il punto, può essere utile notare come sia stato proprio l'esempio indiano ad aiutare Taylor a sviluppare il suo influente ritratto del rapporto tra laicità politica e diversità profonda. In India, la diversità fa parte del paesaggio. A differenza della vostra diversità, che è minima, quasi inesistente se paragonata a quella indiana, soprattutto se pensiamo all'inizio dell'età moderna in Europa, la religione in India, per via dei confini porosi dell'Impero, è stata non omogenea fin dagli inizi. Prendiamo invece il caso della Spagna. La Spagna ha sostanzialmente chiuso i conti con la diversità religiosa già nel 1492, quando ha fatto piazza pulita degli ebrei. Da noi, invece, la diversità religiosa è diventata un problema solo nell'Ottocento, con la nascita del nazionalismo. Il nazionalismo, infatti, porta sempre con sé la richiesta di un certo grado di omogeneità etnica. Prima di allora, l'India era plurale per definizione.

Da un punto di vista dottrinale, inoltre, in Europa avete il monoteismo esclusivo, mentre in India non c'è alcuno spazio per il monoteismo esclusivo. In India, ovviamente, c'è il politeismo e, tutt'al più, un monoteismo inclusivo. Ci sono varie divinità, con nomi differenti, e al massimo le si può considerare manifestazioni di un unico Dio, anche se sono tutte parimenti importanti. Oppure uno può disinteressarsi del monoteismo inclusivo e ciò che resta è una pluralità di Dei. Per le persone in India, insomma, la diversità è il pane quotidiano, l'aria che respirano. Il tipo di diversità con cui l'Europa è chiamata a misurarsi oggi è una condizione con cui l'India ha fatto i conti per millenni. Questa è la nostra risorsa più importante, che oggi è messa a rischio dal nazionalismo induista. Gandhi, Nehru, ma non solo loro, tutti per lungo tempo l'hanno data per scontata: una componente del paesaggio come le montagne.

L'India ha questo di unico, secondo me. Non è difficile capire, perciò, perché abbia finito per svolgere un ruolo così importante nel pensiero di Taylor, perché cioè lui ne abbia tratto una lezione filosofica così importante.

C'è poi un altro aspetto interessante, che ho scoperto quasi per caso. Non lo si trova in Hegel o Merleau-Ponty, ma è un'altra fonte d'ispirazione

rispetto alla quale Taylor è diventato sempre più esplicito nel corso degli anni, anche grazie alle mie sollecitazioni. Mi sembra che fosse il 1996, ero a Harvard per un soggiorno annuale quando Taylor venne a tenere una lezione sul multiculturalismo. Io dovevo parlare a un seminario intitolato «Nationalist Passions: Historiography at the End of the Empire» e organizzato da Natalie Zemon Davis e Gyan Prakash, entrambi professori a Princeton. Qualcuno era stato invitato per parlare dell'Impero asburgico; qualcuno per parlare dell'Impero ottomano; e due relatori (uno dei quali ero io) dovevano concentrarsi sull'Impero indiano. In preparazione del seminario cominciai a leggere Wilfred Cantwell Smith e lo trovai talmente affascinante che, una sera che uscii a cena con Taylor, non la smettevo più di esclamare: «È fantastico: lo devi assolutamente leggere». E sai quale fu la sua risposta? «E lo dici a me? È stato mio docente alla McGill!». Ho improvvisamente sentito un click nella testa e mi sono detto: «Ecco: vedi qual era la fonte...».

Come sai, Cantwell Smith era un teologo protestante, un grande esperto di islam e un autentico pluralista religioso. Che magnifica coincidenza! Con Cantwell Smith salgono a tre i casi di studiosi che ammiro e che sono stati un punto di riferimento anche per Taylor. Hegel, Merleau-Ponty, Cantwell Smith: una matassa di influenze che non finisce mai di stupirmi. È come se Taylor si situasse esattamente al punto di intersezione delle mie idee più importanti.

A ogni modo, come ho detto, Cantwell Smith credeva fermamente nella diversità religiosa e, in quanto studioso di religioni comparate, aveva un'idea chiara di che cosa significhi essere induista, che cosa significhi essere musulmano, ecc. Il cattolicesimo di Taylor, per lo stupore di molti suoi colleghi, è esattamente così: aperto e dalle ampie vedute, antidogmatico, «cattolico» nel senso non particolaristico della parola – *kathólou* – di ispirazione universale, simpatico. Taylor è uno spirito libero, sebbene appartenga con tutto il cuore a una comunità di fede.

Ebbene, dopo aver lavorato così a lungo sulla categoria di «secularism», mi sono reso conto – sarà stato il 2009 o giù di lì – che non avevo mai analizzato la categoria di «religione», sebbene sia una categoria utilizzata da Marx e da tutti quegli autori, incluso ovviamente Hegel, che hanno influenzato moltissimo il mio pensiero. Il fatto è che tendiamo ad assumerla come un dato di fatto e a fondare su di essa le nostre indagini sul secolarismo, sulla secolarizzazione, sulla secolarità, senza però esaminarla fino in fondo. O quantomeno questo è quanto è accaduto nel mio caso: la questione incombeva su di me come un enorme non

detto. A questo si aggiungeva poi il fatto che, siccome mi occupavo di secolarismo indiano, dovevo parlare della relazione tra lo Stato indiano e le religioni indiane. Ciò significa che non dovevo parlare dell'islam o del cristianesimo in generale o in astratto. Dovevo occuparmi dell'islam indiano, del cristianesimo indiano, che sono molto differenti da altre varietà di cristianesimo o islam. E poi dovevo occuparmi di induismo, che è ovviamente la religione dominante in India. È solo a quel punto che mi sono reso conto che la categoria di religione non funziona in India, non funziona affatto.

Perciò quando rifletto sulla relazione dello Stato indiano con l'induismo sono costretto ad accantonare questa idea di religione e andare alla ricerca di un altro concetto. La questione della relazione tra Stato e religione è molto più complessa di quanto non appaia a prima vista. Fino al XIX secolo il concetto di religione semplicemente non è applicabile al contesto indiano. È soltanto un prodotto della modernità coloniale. A dire il vero, se allarghiamo un po' la lente con cui osserviamo il processo storico, ci mancano dei tasselli interessanti. Per fare un esempio: qual è stato il contributo specifico dell'islam al modo in cui gli indiani concepiscono la sfera religiosa? Questo è un significativo anello mancante nel nostro quadro interpretativo.

È già stato fatto un sacco di lavoro sulla modernità coloniale e anche sul concetto di religione, a partire dal classico testo di Cantwell Smith *The Meaning and End of Religion*¹⁴. È da qui che è nata la mia fascinazione per Ashoka, che è la fonte più antica di quello che io chiamo immaginario pluralista indiano. Ashoka è la base di tutto ed è per questo che gli ho dedicato così tanta attenzione negli ultimi anni. Ho già scritto sulla sua figura alcuni saggi che, quando verrà il momento, vorrei raccogliere in un unico volume¹⁵. Un altro obiettivo è capire meglio quale fosse l'immaginario religioso in India prima del XVIII secolo e quali cambiamenti abbia subito con l'avvento della diade secolare/religioso nel XIX secolo. Per come la vedo io, non si tratta solo di un problema concettuale – sarebbe un approccio troppo angusto – la mia aspirazione è scrivere una storia che sia allo stesso tempo concettuale, sociale e politica.

¹⁴ Cfr. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (ed. orig. 1962), Minneapolis MI, Fortress Press, 1991.

¹⁵ Cfr., ad esempio, R. Bhargava, *Le radici del pluralismo indiano. Un'interpretazione degli editti di Ashoka*, trad. it., in «Fenomenologia e società», 35, 2014, 2, pp. 18-46.

Tuttavia, certo, nulla di tutto ciò sarebbe stato possibile senza quel primo, astrattissimo, libro pubblicato da Clarendon Press. Il passo immediatamente successivo per me, però, è stato lo scontro frontale con il fatto brutto del nazionalismo induista, che ha alcuni tratti apertamente fascisti e che sta riuscendo nell'impresa di portare a termine quello che non erano riusciti a fare né l'islam né la dominazione britannica, e cioè distruggere la diversità religiosa indiana, che è sempre stata una diversità profonda.

Il legame sotterraneo tra quel primo libro e le tue ricerche successive, se non sbaglio, è la questione di come individuo e società possano coesistere in una condizione di non dominio. Sei d'accordo?

Certo, e qui torniamo al tema dei modi alternativi di concepire il secolarismo, la laicità. Inizialmente le coordinate erano esclusivamente occidentali. Mi spiego meglio. La laicità implica una qualche forma di separazione tra lo Stato e le religioni e può assumere poi la forma di un dispositivo, di un meccanismo istituzionale, creato o per difendere la libertà oppure per garantire eguale cittadinanza a tutti. Prima di tutto, però, la libertà dev'essere intesa in due sensi diversi: come libertà degli individui e come libertà dei gruppi. In particolare in India, dove i soggetti delle pratiche religiose non sono mai gli individui, ma i gruppi, bisogna parlare di libertà religiosa dei gruppi prima ancora che di libertà religiosa degli individui, soprattutto nel caso delle minoranze. A quel punto diventa possibile porre la questione della riconciliazione tra i gruppi, che possono sperimentare tensioni, conflitti – conflitti esterni, ma anche interni, come quello tra il singolo individuo e la comunità a cui l'individuo appartiene.

Questo è un punto fondamentale. Ma l'altro aspetto decisivo è che l'India prende molto sul serio la questione della fratellanza. Sebbene abbia evidenti radici nel passato, questo elemento è diventato sempre più importante dopo il XIX secolo. In India, a dire il vero, non usiamo il termine fratellanza, ma parliamo di «communal harmony», di armonia comunitaria. L'armonia tra le comunità svolge un ruolo cruciale in India, più importante che in Occidente. Per diventare sensibili a questo aspetto della vita sociale bisogna infatti vivere in un paese che includa al proprio interno grandi gruppi che devono trovare il modo di coabitare in pace. Danimarca, Italia, Spagna, o altri paesi con una popolazione molto omogenea, possono anche infischiarne dell'armonia comunitaria. Noi non possiamo. In India deve esserci una qualche forma di fratellanza, di sociabilità.

E non basta avere uno Stato democratico perché ciò si verifichi spontaneamente. Lo stato di diritto è indispensabile a questo scopo. Siamo tutti testimoni di ciò sta accadendo in India oggi. La relazione tra le comunità è pessima, direi che ha toccato il fondo, un punto mai raggiunto prima nella storia del mio paese. E tutto ciò accade perché lo Stato è totalmente assente. Anzi, lo Stato sta favorendo l'inimicizia tra le comunità, anziché contenerla. Penso che tu ne sia al corrente: ci sono continuamente sommosse popolari in India e lo Stato le favorisce. Molte persone si chiedono: «Perché mai dovremmo promuovere la fratellanza? Che cosa c'entra lo Stato con la fratellanza?» Ebbene, la mia idea è che spetti allo Stato agire come una fonte di progresso, di illuminazione, ma questo non è mai un compito facile per le democrazie quando la società va fuori controllo. L'armonia non è affatto un prodotto spontaneo delle comunità democratiche. Il confine tra Stato e società è molto sottile nelle democrazie. In India oggi la società sta mettendo lo Stato sotto pressione e lo Stato risponde a tali sollecitazioni della società. Non stiamo parlando di Stati autoritari, bada bene, ma di Stati democratici.

Tra le responsabilità di uno Stato democratico, tuttavia, c'è anche quella di promuovere i valori. Questo è l'altro aspetto della faccenda. Gli studiosi indiani, che sono spesso di orientamento progressista, non sono molto sensibili ai discorsi sui valori, mentre capiscono bene il linguaggio del dominio. Ma alla fine le cose non cambiano. Anziché parlare di ingiustizia interreligiosa o intrareligiosa, uno parla di come una comunità opprime o non opprime un'altra comunità. Il senso alla fine è che è un male privare le persone della libertà o renderle cittadini di serie B. È un bene invece contenere le relazioni gerarchiche e favorire la fratellanza anziché l'inimicizia tra i gruppi. È così che si avrà meno dominio. Il dominio intrareligioso è la stessa cosa: significa che alcuni membri di una comunità privano altri membri della medesima comunità della libertà e del loro status di cittadini eguali.

Sono tutti concetti assiologicamente carichi, non valutativi. Il dominio è semplicemente l'altro lato della libertà. Se sei libero dal dominio, sei libero. Se non sei in una relazione di dominio, sei eguale. Se non c'è dominio, allora hai buone relazioni di fratellanza. In qualsiasi modo poni la questione, l'oggetto rimane sempre lo stesso. La scelta del lessico dipende dal contesto. Se sto parlando di fronte a un pubblico di teorici politici normativi occidentali, saranno ben felici di sentirmi parlare di libertà, uguaglianza e fratellanza. Se sto parlando a un gruppo di indiani di sinistra, allora il linguaggio del dominio funzionerà meglio. Ma la sostanza non cambia. Non fa nessuna differenza.

Perciò, se ho capito bene, tu ritieni che il lessico della libertà, giustizia, fratellanza si possa applicare sensatamente anche all'esperienza degli indiani, cinesi, africani, ecc. Si tratta solo di fare emergere bene le differenze, di «rendere i contrasti perspicui», per evocare il nostro comune amico¹⁶. Ho interpretato il tuo pensiero correttamente?

Ovviamente, stabilire con precisione che cosa conti come dominio o oppressione nei vari contesti non è mai un'impresa facile. Non è mai qualcosa di autoevidente o che si autointerpreta. In alcuni contesti lo *hijab* è uno strumento di oppressione, in altri contesti è un mezzo di liberazione. Magari uno pensa che il velo sia sempre uno strumento di oppressione, ma poi finisce per cambiare idea quando deve decidere se consentire o no alle forze dell'ordine di toglierlo con le maniere forti. Non è mai semplice dire quando esiste il dominio e quali pratiche siano chiari esempi di dominio e quali di libertà. La stessa pratica nei diversi contesti può significare cose diverse. Per stabilirlo con ragionevole certezza serve un lavoro etnografico accurato. In fondo si tratta pur sempre di idee astratte e stabilire in quali casi ci troviamo di fronte a loro esemplificazioni concrete è tutta un'altra faccenda. Serve la descrizione corretta, una *thick description*.

*In ogni caso tu non stai argomentando a favore di un mero *modus vivendi*, giusto? Voglio dire, quello che stai descrivendo è una sorta di compromesso, ma i valori contano. Non si tratta solo di difendere l'ordine sociale, di vivere in pace, oppure è soltanto questa la posta in gioco?*

Il nome giusto per la mia prospettiva è «value pragmatism», pragmatismo assiologico. Non è infatti per nulla avalutativa, pur essendo contestuale. Quando sei nel mezzo dell'azione, non hai bisogno di valori. Ti può passare per la testa, allora, che si possa fare a meno dei valori e che ci si possa accontentare di un *modus vivendi*. Ma le cose non stanno affatto così. So perfettamente che l'idea di un *modus vivendi* «normativo», che non esclude un impegno ai valori, può suonare come un ossimoro. E ciò che ho in mente è effettivamente un accomodamento (*arrangement*), in cui l'equilibrio di potere è importante. Se però non si va oltre l'equilibrio di potere, questo è destinato a crollare in men che non si dica. Bisogna perciò fare leva anche su un fondamento valoriale. Occorre fare spazio a una soluzione pragmatica basata sui valori. Servono principi normativi o

¹⁶ Cfr. C. Taylor, *Understanding and Ethnocentricity*, in C. Taylor, *Social Theory as Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 28-47; poi anche in C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 116-133.

costituzionali fondati su un consenso per intersezione (*overlapping consensus*). Bisogna raggiungere un qualche tipo di consenso normativo, in caso contrario non resterà nulla di stabile. Non appena una delle parti in causa accumulerà più potere, farà fuori le altre procedendo come uno schiacciasassi. Questo non deve avvenire. Per questo un impegno serio rispetto a certi valori è assolutamente importante. Ma il semplice impegno non basta, perché resta la questione dell'equilibrio di potere. Perciò abbiamo bisogno di una soluzione pragmatica, di un *arrangement*.

Bada bene: con questo non intendo dire che serva tirare una linea netta tra valori puri e fatti puri. Non credo che una mossa del genere sia veramente utile.

Sbaglio se riassumo il tuo pensiero dicendo che la tua visione della storia umana richiama l'immagine di una matassa, in cui l'agentività non sta mai solo da una parte e la passività delle vittime solo dall'altra, che per te, insomma, le cose sono molto più complicate e meno lineari di così?

Esatto, la mia idea è che il dominio non possa mai avvenire senza il coinvolgimento dei soggetti dominati. Tra i dominati, voglio dire, c'è sempre qualcuno che svolge il ruolo di ponte tra dominanti e dominati.

Perciò per te, così come per Hans Joas, qualsiasi sforzo genealogico non ha mai solo uno scopo negativo, critico, ma anche un lato affermativo, costruttivo?

Sì, il punto è che qualsiasi genealogia è sempre rivedibile. La verità, lasciamelo dire, è che moltissime idee che pensiamo abbiano avuto origine in Occidente, non sono nate lì. Secondo me non abbiamo ancora studiato abbastanza per capire davvero quale sia stata, per esempio, la reale influenza dell'islam in Europa. Prendiamo il caso dell'idea spagnola e italiana di convivialità. Da dove arriva veramente questa usanza? O prendiamo il caso del rapporto tra platonismo e islam. Di sicuro, la genealogia inversa non è una specialità occidentale.

Il mio esempio preferito, però, non è l'islam, ma il legame sotterraneo tra buddhismo e cristianesimo. Anche se mancano ancora studi seri sul tema, è un fatto che il buddhismo si sposta verso ovest tanto quanto si dirige verso est. Greci e buddhisti interagiscono in continuazione. Certo, stiamo parlando di un'epoca precristiana, ma il collegamento esisteva. I

persiani hanno sicuramente mescolato le due prospettive filosofico-religiose. Nel caso del manicheismo l'influenza è evidente. Ma basta pensare al tema della compassione, *karuna*. L'affinità è sconcertante. Mi sembra che le cose stiano cominciando a cambiare in questo ambito, anche se i cambiamenti sono ancora lentissimi.

Il problema è che negli ultimi quattrocento anni non abbiamo fatto altro che parlare dell'influenza che l'Occidente ha esercitato sul resto del mondo, mentre pochissime energie sono state spese per capire quanto il resto del mondo abbia influenzato l'Occidente. Questo è proprio il principale insegnamento della strabiliante idea di Karl Jaspers dell'*Achsenzeit* – dell'età assiale¹⁷. Palestina, Mesopotamia, Persia, India e Cina: è questo l'asse del mondo moderno, il fondamento del pensiero moderno. È qui che avvengono tutti gli incontri fondamentali. E l'Europa è ancora fuori dall'orizzonte.

La modernità, ovviamente, ha cambiato tutto, perché, dopo il 1500, l'influenza ha proceduto sostanzialmente in un'unica direzione. Non a caso l'intuizione di Jaspers prende forma in un momento, dopo la fine della Seconda guerra mondiale, in cui l'Occidente è molto sulla difensiva e la prospettiva di un'Europa decentrata, provincializzata, è assai concreta. Dopo, però, abbiamo avuto gli anni Cinquanta, si è diffusa l'idea del secolo americano, abbiamo avuto le nuove teorie sociologiche della modernizzazione, l'americanizzazione del pianeta. Così, prima che venisse riscoperta da Shmuel Eisenstadt, l'idea di Jaspers è passata pressoché inosservata.

Dai tempi di Nietzsche, in Occidente si è diffuso anche un forte senso del declino della civiltà occidentale, che spesso va di pari passo con la tesi della «morte di Dio». Pensi che nel momento in cui l'India o la Cina vengono percepite come esempi di modernità alternative, il loro modello possa diventare interessante anche per l'Occidente, soprattutto ora che l'umanità è chiamata ad affrontare sfide mortali come quella del cambiamento climatico, della rivoluzione tecnologica o dell'instabilità politica globale?

Rispetto alla questione del progresso, dei modelli alternativi di progresso, devo dire che non sono né un inguaribile ottimista né un inguaribile pessimista al riguardo. Personalmente, sono convinto che abbiamo sempre a che fare in questo ambito con corsi e ricorsi, cicli periodici, alte e basse

¹⁷ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1965 (ed. orig. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949).

maree. Sono sicuro che anche in Occidente prima o poi si manifesterà una qualche reazione al senso del declino cui hai fatto cenno. In ogni caso l'idea della morte di Dio, l'immagine di una secolarizzazione ricorsiva che fa fuori tutte le idealità una dopo l'altra, sono tutti fenomeni interni al cristianesimo. Su che cosa stia accadendo fuori dell'Occidente non ho affatto le idee chiare. Nella misura in cui siamo tutti occidentalizzati, certo, siamo un po' tutti risucchiati in questa epopea della mondanizzazione. È la logica binaria dell'*aut aut* di questi discorsi che mi sembra francamente implausibile. Per me personalmente, ma credo che questo sia stato vero per la maggioranza degli indiani fin dalla notte dei tempi, ciò che è destinato a rimanere nei secoli dei secoli è il linguaggio della realizzazione ultima, del *Mokṣa*, o come vogliamo chiamarla. Questo è un aspetto cruciale della questione. Le persone non perderanno mai questa cura profonda per la propria esistenza. E non importa poi se questa cura profonda conduce a Dio o prescinde totalmente da Dio. Questo conta meno, dal mio punto di vista. La cura per la qualità della vita può prendere forma in un contesto politeistico, ateistico o anche monoteistico. La gente si è immaginata l'esistenza degli Dei e delle Dee molto tempo fa, ma sono sempre esistite persone totalmente disinteressate agli Dei. Le élite indiane hanno una fortissima tradizione atea che è durata quantomeno fino al XIX secolo. Il buddhismo è ateo. Il giainismo è ateo. Un sacco di filosofia indiana è radicalmente atea, ad esempio il *Mīmāṃsā*, il *Sāṃkhya*. Qui Dio è completamente fuori dall'orizzonte: tutto si riduce agli umani e allo *Svarga*, il paradiso di Indra, che è sia un luogo fisico sia una condizione di definitiva beatitudine. Non c'è nessuno spazio per la salvezza. In questo senso, come ho sostenuto provocatoriamente in un mio saggio recente, esiste un'età secolare indiana premoderna¹⁸.

Su un altro fronte, quello politico, il comunismo ha fatto terra bruciata dietro di sé. La cosa migliore che ci è rimasta in questo ambito è la tradizione politica democratica nata e fiorita in Occidente. Mentre per quanto riguarda economia e cultura, l'Occidente lascia davvero molto a desiderare. Non è un caso che ci sia una grande povertà spirituale nel nord del mondo. La religione è la sola risorsa in questo campo, altrimenti il presente non ha nulla da offrire alle persone con una forte tensione spirituale.

Se mi chiedi che cosa possiamo ancora aspettarci dalla civiltà moderna, ti dirò che fino più o meno all'11 settembre mi consideravo un modernista critico. Non sono mai stato un antimodernista in vita mia e resto ancora

¹⁸ Cfr. R. Bhargava, *An Ancient Indian Secular Age?*, in A. Bilgrami (ed), *Beyond the Secular West*, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 188-214.

oggi un modernista critico, solo che l'elemento critico è diventato sempre più preponderante nel corso degli ultimi vent'anni. Mi sono reso conto che prima non avevo dato abbastanza peso al lato oscuro della modernità. Certo, eravamo tutti al corrente della Shoah, degli orrori della Seconda guerra mondiale. Conoscevamo gli effetti alienanti del capitalismo moderno. I romantici, Marx, anche Gandhi sono stati tutti a loro modo critici verso alcuni aspetti della modernità (l'individualismo, lo sfruttamento, la tecnologia). Erano tutte cose che sapevamo ma che forse non abbiamo preso con la dovuta serietà. Voglio dire con la serietà con cui le hanno prese critici radicali della modernità come Adorno e Horkheimer¹⁹. Personalmente mi sono sempre sentito vicino all'immagine ambivalente della modernità proposta da Taylor: «grandeur et misère de la modernité», i guadagni e le perdite, ecc.²⁰. Al momento, tuttavia, tendo a notare più le perdite, le conseguenze negative della modernità. Oggi per me la violenza di massa, i genocidi, la distruzione anestetizzata delle vite umane in Iraq, Afghanistan, Siria, e più recentemente in Ucraina, hanno raggiunto un livello mai raggiunto prima nel corso della storia umana. Da questo punto di vista non c'è differenza tra capitalismo e socialismo: sono entrambi parimenti responsabili della degenerazione che stiamo sperimentando. Non c'è nessuna differenza, davvero. Pensa solo alla Cina. È tutto terribilmente angosciante.

Per quanto riguarda l'idea delle modernità multiple, in effetti ho perso per strada un po' dell'ottimismo iniziale, sono molto più cauto di un tempo. Molti dei valori che attribuiamo alla modernità occidentale sono soltanto la formulazione egemonica dei valori più visibili, macroscopici, mentre manca la giusta curiosità per altre formulazioni degli stessi valori in altre civiltà. L'idea che la libertà non esista fuori dell'Occidente – l'India solo «Homo Hierarchicus», l'Europa tutta «Homo aequalis» – è sicuramente sbagliata²¹. Quello che dovremmo fare, invece, è studiare con cura i modi in cui libertà e costrizione sono stati bilanciati in contesti culturali diversi, perché questi aspetti basilari della condizione umana non sfuggono mai a un bilanciamento, e questo vale anche per l'uguaglianza e la gerarchia. La civiltà occidentale ha creato moltissime nuove forme di gerarchia ed è importante non perderle mai di vista, anche quando sono difficili da regi-

¹⁹ Cfr. T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., Torino, Einaudi, 2010.

²⁰ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1994 (ed. fr. *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992).

²¹ Cfr. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, trad. it., Milano, Adelphi, 1991.

strare. Anche gli indiani hanno creato un sacco di disuguaglianze in passato a cui siamo totalmente insensibili ora. Dobbiamo insomma sbarazzarci di tutte queste idee rozze che ci hanno dominato per secoli.

Parlando in generale, abbiamo bisogno di un rinnovamento molto più radicale di quanto non si ritenga in genere oggi. Credo che sia un'illusione pensare che sia possibile risolvere i problemi globali dell'umanità usando soltanto le risorse che provengono da un'unica civiltà. Dobbiamo contribuire paritariamente alla loro soluzione, fintanto che una soluzione resterà possibile. Dobbiamo sederci insieme attorno al tavolo e trovare una via d'uscita, in caso contrario porteremo il mondo alla rovina. Sono davvero problemi troppo grossi per affidarli a un solo modo di pensare, anche quando questo appare a molte persone come the «only game in town», l'unica opzione possibile, o quantomeno così appare a molte persone che occupano posti di potere.

La verità è che non c'è alcun modo di fermare il processo di autodistruzione se prima non cambiano atteggiamento le persone che ci comandano oggi. Con ciò intendo dire che nulla cambierà mai davvero se costoro non rinunciano almeno a parte del loro potere. Ecco perché l'esempio di Ashoka è così importante, perché lui il potere ce l'aveva e, mentre aveva in mano il potere, ha detto basta alla guerra. A un certo punto ha detto: mai più conquiste fisiche, solo conquiste morali. Idea magnifica: è la sola cosa che conta. Se vogliono davvero fare la differenza, i potenti non hanno alternativa: è questo quello che devono dire, perché devono cedere qualcosa per costruire qualcosa. Noi gente normale non abbiamo nulla a cui rinunciare, perciò continuiamo a reclamare il cambiamento, visto che non esercitiamo quel tipo di potere. Ma quanti di noi si comporterebbero così se il potere lo avessero veramente tra le mani? Probabilmente, ci comporteremmo come tutti gli altri. Se l'India diventerà potente come gli Stati Uniti, probabilmente non si comporterà meglio di loro, che non hanno mai smesso di bombardare in giro per il mondo dopo la fine della Seconda guerra mondiale.

Gandhi, certo, era diverso. Ma solo se diventa potente e si comporta diversamente, un uomo come Gandhi può fare la differenza.

Ho scritto recentemente un articolo su un quotidiano indiano che comincia così: «Ho fatto un sogno»²². Il mio sogno era che Putin si sveglias-

²² Cfr. R. Bhargava, *An Appetite for War but no Place for Peace*, in «The Hindu», 3 marzo 2022: <https://www.thehindu.com/opinion/lead/an-appetite-for-war-but-no-place-for-peace/article65184655.ece>.

se una mattina e prendesse coscienza della distruzione da lui causata in Ucraina. A quel punto, essendosi reso conto di aver commesso un errore terribile, ferma immediatamente la guerra e chiede perdono agli ucraini e, di fatto, a tutto il mondo. Seguendo il suo esempio anche Bush e Blair chiedono scusa per la sofferenza di cui si sono resi responsabili. So di rendermi ridicolo scrivendo queste cose, eppure questo è ciò che è realmente accaduto con Ashoka duemilatrecento anni fa. Egli rinunciò deliberatamente alla violenza militare perché pensava che la guerra causa sempre un'enorme sofferenza alla povera gente. Questa consapevolezza antimilitarista emerse duemilatrecento anni fa e fu tutta farina del sacco di un re, un imperatore, un sovrano imperiale. Ai nostri giorni, solo la gente comune lotta per questo tipo di cambiamenti, mentre non c'è nemmeno un potente a cui verrebbe in mente di fare qualcosa di vagamente simile. Non abbiamo mai imparato la lezione fondamentale di Ashoka.

Non sono molto ottimista al momento. Un traguardo che è stato sicuramente raggiunto nei tempi moderni, e che mi sembra veramente un successo, è la realizzazione dell'aspirazione, comune a molte persone nel mondo, a una migliore esistenza materiale. A differenza di quello che molti pensano, tuttavia, in passato i poveri avevano accesso a una ricca vita spirituale. La verità è che per molte persone la povertà è stata la condizione per sperimentare una vita del genere. Voglio dire, se riuscivi ad accettarla, a vivere fino in fondo la rinuncia, a quel punto potevi raggiungere uno stato significativo di spiritualità. Ovviamente, le persone erano prive di forza e potere, ma accettavano la loro esistenza e vivevano ordinariamente come asceti senza alcun desiderio di arricchirsi.

L'idea che tutti abbiano il diritto di godere di una condizione minima di produzione e riproduzione – senza dover essere per forza un capitalista o un milionario – semplicemente che uno abbia il diritto di non morire di fame – e non solo gli uomini, ma anche le donne in quanto esseri umani indipendenti – questo è un successo straordinario che va riconosciuto alla civiltà moderna. È un traguardo senza precedenti. Non era mai accaduto prima. Per quanto riguarda il resto, non saprei dire. Altri traguardi? La tecnologia? I telefoni cellulari, un razzo, un aeroplano sono invenzioni superiori alla scrittura, alla ruota o ad altri grandi invenzioni del passato? Personalmente non saprei giudicare. Voglio dire, su quale base possiamo stilare una classifica d'importanza? Sono certamente convinto che la qualità delle relazioni personali si sia molto deteriorata sotto tanti punti di vista. La vita moderna ha pullulato di alienazione sociale. Il declino della vita comunitaria è un altro modo di esprimere lo stesso concetto.

Penso che oggi assistiamo a un grande impoverimento spirituale che coinvolge la maggior parte delle persone. In effetti, ciò che è accaduto è che il perseguimento dei beni materiali è andato a discapito di quelli spirituali. Lo si può constatare ovunque. Il feticismo del denaro, delle merci e delle «cattedrali» del mercato. Tutto oggi è progettato per spingere le persone a desiderare cose. Questa è una critica classica della modernità. Sono luoghi comuni del romanticismo. Di nuovo, Hegel, Marx, il marxismo occidentale. Oggi il potere e il capitale sono il principale motore di ciò che accade attorno a noi.

Questo significa che hai perso ogni fiducia nell'umanità o c'è ancora spazio per la speranza nel tuo ritratto della vita moderna?

L'idea della dignità umana, del valore della persona umana, è ancora importante per me, ma non sono molto ottimista riguardo al ruolo effettivo dei valori nella storia umana. Potere e Capitale detengono le leve del comando e nulla può competere con queste due forze. Non saprei dire che cosa serva per cambiare lo *status quo*. Un'altra guerra mondiale? Un'altra gigantesca crisi ecologica? Un meteorite? Al momento posso solo dire che, molto più dell'idea di progresso, crescita, trascendenza, l'immagine che mi sembra rappresentare meglio la situazione in cui ci troviamo è quella di Sisifo al cui mito Camus ha dedicato un intero libro²³.

Questo è il tempo che ci è dato di vivere. Deve accadere qualcosa di grosso perché la situazione cambi. Quantomeno è così che appaiono le cose ai miei occhi di miscredente. Personalmente non credo nella redenzione e il mio paese, certo, non mi dà ragioni per coltivare la speranza. Nient'affatto.

È una storia triste, me ne rendo conto. Non dà molte speranze. In un certo senso vorrei che non lo fosse. Mi dispiace.

²³ Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it., Milano, Bompiani, 2012.