

LA STRATEGIA DELLA FENICE CAPITALISMO DELL'APOCALISSE E CIVILTÀ ASIATICHE

di Roberto Terrosi

Abstract

In recent times, there has been a debate about the Schmitt's notion of political theology, by which the notions of messianism and *katéchon* have been rediscovered. Both the questions are connected with the one of apocalypse and apocalypse nowadays is linked to the western perception of the crisis of capitalism. Thus a question is: how does this complex of conceptions relate with Far-East Culture? Is that apocalyptic imagination valid also for these countries or do they have a different conception that involves also a different way of perceiving political power and capitalism? In order to answer this question we have investigated the origins of apocalyptic thought, found by us in ancient Iranian tradition. Thus we have considered an alternative myth for Asian cultures: the one of phoenix and its related context of the fire-bird. We examined its relationships with political power and recently with free market ideology. So the final question is: is it not possible that the symbol of phoenix can be the Oriental alternative to the Western apocalyptic destinal imagination?

CATEGORIE CRISTIANE

Questo articolo parte dal presupposto di una visione apocalittica indubbiamente presente nell'immaginario occidentale nei confronti del futuro della civiltà (ad es. in Spengler). Esso parte inoltre dalla considerazione che tale senso apocalittico è tanto più presente quanto più siamo all'interno di un sistema capitalistico che allarma, tanto per le sue crisi che colpiscono il reddito della popolazione, quanto però anche per il suo pieno funzionamento che produce crisi ambientali, energetiche ed ecosistemiche che potrebbero avere conseguenze catastrofiche per il clima e l'equilibrio naturale. Senza contare inoltre che la crisi e il suo funzionamento potrebbero essere due facce di una stessa medaglia e riguardare, ad esempio nel caso dell'Europa, lo spostamento ulteriore dell'asse economico dall'Atlantico al Pacifico. Gli strumenti di critica economica del capitalismo riposano ancora sulla teoria di Marx che già a suo tempo l'antropologo De Martino aveva definito di per se stessa una teoria apocalittica¹. Il problema è cercare di capire in che modo tutto ciò si rapporta a quella cultura orientale e in particolare estremo-orientale che è oggi ai vertici dell'economia mondiale e che contraddistingue la fase attuale del capitalismo. In che modo allora paesi, forse non più in ascesa, ma non certo in declino, come il Giappone e soprattutto la Cina si pongono il problema dell'apocalisse del capitalismo? Nel pensiero occidentale e in particolare nella cosiddetta *Italian Theory* da parte di filosofi come Agamben, Cacciari, Esposito e Virno a tal proposito si è fatto riferimento a una categoria teologico-politica introdotta nel dibattito politico moderno da Carl Schmitt che indica un potere che frena

¹ Il cap. 4 della *Fine del mondo* avrebbe dovuto essere intitolato proprio "Il dramma dell'apocalisse marxiana", E. De Martino, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977.

(*katéchon*) il compiersi dell'apocalisse trattenendo l'Anticristo. Questa sembra essere per molti versi la strategia politica occidentale rispetto al prospettarsi dell'*éschaton* e cioè della fine dei tempi. Qual è a tal proposito la strategia delle culture dell'Estremo Oriente?

Per rispondere a queste domande bisogna intanto capire chiaramente qual è il significato di apocalisse culturale e di *katéchon* in Occidente.

Infatti la nozione di *katéchon* viene da Paolo di Tarso ed è entrata nel vocabolario politico moderno solo in tempi relativamente recenti, da quando ne ha fatto uso Carl Schmitt.

Perché un politologo o addirittura un giurista (come Schmitt amava definirsi) avrebbe dovuto usare un termine paolino? Noi sappiamo che Schmitt introduce questo termine relativamente tardi, sebbene vi cominci a pensare dagli anni '30. Infatti ne accenna *en passant* in *Terra e mare* (1942) ma ne parla più diffusamente solo nel *Nomos della terra* pubblicato nel 1950 e poi ne accenna ancora in altre occasioni come in *Teologia Politica II* scritto nel 1969². Quindi questa terminologia va ricondotta a quella parte della riflessione schmittiana che va sotto il nome di *Teologia politica* (sebbene non ce ne sia traccia nel primo e più famoso volume uscito nel '22) e all'intreccio tra pensiero religioso e pensiero politico, secondo una tesi che a suo tempo fece scalpore e che riteneva che tutta l'architettura concettuale della politica non fosse che una secolarizzazione di concezioni religiose.

Tale tesi costituiva un problema tanto per i religiosi come Erik Peterson³ che volevano svincolare la Chiesa dal potere terreno e da qualsiasi sua consacrazione, quanto per quei giuristi e politologi che tenevano a riaffermare la razionalità dell'architettura politica, insieme alla sua derivazione dalla cultura classica in primo luogo aristotelica.

A questo punto però occorre fare subito un'importante precisazione, perché un conto è parlare di derivazione del potere e del suo lessico dal sacro e da categorie religiose in generale e un conto invece è sostenere la sua derivazione da categorie cristiane. Infatti il problema potrebbe essere quello inverso, e cioè che il cristianesimo (e non la religione in generale) derivi dalla politica, dal momento che la vicenda stessa di Gesù ha molti aspetti politico-giuridici, dato che invoca un principio di giustizia universale e che è incentrata sulla questione della povertà.

Inoltre se è chiaro che, come pure mostra l'antropologia storica, potere sacrale e istituzioni politiche hanno se non altro una radice comune, è assai dubbio che tutta la cultura politica europea abbia radici cristiane o anche ebraico-cristiane, e soprattutto è impossibile che tali radici possano essere trovate alla base della cultura politica di altre civiltà come appunto quella dell'Estremo Oriente.

Ora, se assumiamo che il cristianesimo si distingue dai culti preesistenti per la sua sensibilità politica (che è altra cosa dal partecipare alla ritualità del potere), allora voler affermare l'idea di una teologia politica, come dipendenza delle categorie politiche dalla secolarizzazione, significa tentare, forse inconsapevolmente, ma fattualmente, di ribaltare questa connotazione politica del cristianesimo. A tal fine potrebbe essere funzionale una confusione delle religioni ebraica e cristiana col sacrale tout court, una confusione che pensatori come Agamben si portano dietro ancor oggi e che troviamo anche in altri intellettuali coevi a Schmitt come Benjamin e Bataille.

Per quanto riguarda la Germania, dobbiamo renderci conto che le posizioni di Schmitt scaturiscono da un retroterra culturale legato ad altri fenomeni, come ad esempio la cosiddetta "rivoluzione conservatrice". Questa riguardava l'atteggiamento assunto da una

² Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1942, tr. it. *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2002; C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, 1950, tr. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, pp. 42-47; C. Schmitt, *Politische Theologie II*, 1970, *Teologia politica II*, Giuffrè, Milano 1992.

³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935.

serie di intellettuali cattolici come Schmitt stesso, Jünger e, per certi versi, Heidegger. Esso consiste nel cercare di dare risposte nuove senza però abbandonare il retroterra religioso e conservatore di appartenenza, incorrendo così in arditezze teoriche, ma anche in vere e proprie avventure politiche, che si sono concluse per di più con l'adesione al nazismo. Non dimentichiamo a tal proposito che il nazismo stesso aveva condito la sua propaganda di elementi mistici e religiosi provenienti dall'esoterismo sincretico. Un'altra base di questa passione irrazionale e pseudo-religiosa, che invade la cultura tedesca tra gli anni '20 e '60, è quella moda culturale, di cui ci parla Adorno nel *Gergo dell'autenticità*⁴, che coinvolge soprattutto settori della teologia ebraica prima e cristiana poi, a cominciare da Cohen, Rosenzweig per finire anche qui con Heidegger, che ne riprende e sviluppa i temi. Esisteva poi un altro fronte, che era quello socio-antropologico, che si interrogava sulle origini della religione, che troviamo in Gran Bretagna con la stagione dell'antropologia vittoriana e in Francia nei primi del Novecento, con tutto il gruppo dell'organicismo di Durkheim, Mauss e di antropologi specializzati in sinologia come Granet. Questi studiosi non mescolavano assolutamente la questione delle origini religiose delle istituzioni politiche con la questione delle presunte radici cristiane dell'Europa. Questo però non mette del tutto l'antropologia al riparo da mescolanze indebite, soprattutto tra il piano epistemologico e quello dei contenuti empirici. Infatti più nell'antropologia che nella politica è capitato che ci si servisse di concetti cristiani per definire fenomeni appartenenti ad altre culture. Lo storico delle religioni Dario Sabbatucci ci ricorda che lo stesso concetto di religione, sebbene fosse esistente già nell'antica Roma per indicare il sistema culturale relativo a una determinata divinità all'interno di un sistema politeista (cioè con molte divinità a cui corrispondono molte religioni), è passato ad indicare con il cristianesimo, che aveva una sola divinità, non solo il culto di una singola divinità, ma l'intera cultura religiosa di una civiltà. È così che si arriva a parlare di religione pagana o di religione politeista ecc. Ma vi sono altri casi più sintomatici come quello del messianismo e del millenarismo che ci interessano più da vicino perché legati al tema dell'apocalisse, tanto che De Martino arriverà a parlare di apocalisse culturale proprio essendo stimolato dagli studi su tali fenomeni. Ora, nei casi del messianismo e del millenarismo (in quanto le due cose si trovano spesso associate) il terreno diventa più scivoloso e incerto che mai.

Infatti si parla di fenomeni religiosi sviluppatisi a seguito del contatto con l'occupazione e la conversione forzata da parte dei popoli europei che andavano a conquistare le colonie. In questi casi la religione tradizionale andava in crisi e veniva abbandonata un po' per costrizione un po' per sfiducia, visto che si era dimostrata incapace di resistenza e comparivano delle figure di cosiddetti "profeti" che annunciavano il ritorno di un eletto o di un dio in terra che avrebbe portato la liberazione o, come nei casi dei *cargo cults*, una nave piena di cibi e altre merci per il riscatto e la soddisfazione di tutti.

Il terreno in questi casi è scivoloso per vari motivi, primo perché non sappiamo se tali narrazioni messianiche vengono create per l'impatto della colonizzazione o per il particolare impatto con la cultura cristiana di cui assorbono dei modelli culturali. Secondo, non sappiamo se la descrizione che ne viene data in termini di messianismo e millenarismo riporta adeguatamente la situazione esistente o se invece la forza e la travisa. Infine non sappiamo se è il cristianesimo che genera questo tipo di dinamica o se viceversa è il cristianesimo stesso ad essere stato generato da essa. Infatti anche il cristianesimo nasce in una regione colonizzata e schiacciata con particolare durezza dai Romani, che più tardi arrivarono a distruggere addirittura il Tempio di Salomone contrariamente ai loro usi tolleranti in materia culturale. Quindi non sappiamo neanche se è la particolare asprezza dell'oppressione romana ad aver determinato questa caratterizzazione anche politica della

⁴ T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, 1964, tr. it. *Il gergo dell'autenticità*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

religione o se invece la caratterizzazione politica dell'ebraismo è alla base dell'ostinazione della resistenza ebrea e dunque anche alla base dell'anomalo esercizio di forza dei Romani contro di loro.

Le incertezze che pesano sull'uso di categorie cristiane sia in campo politico sia in campo antropologico sono insomma molte e suscitano tutta una serie di preoccupazioni rispetto al loro possibile impiego in un contesto culturale estraneo.

A questo punto risulta chiaro che non ci si può più chiedere come i cinesi o i giapponesi pensano o reagiscono all'apocalisse, perché non sappiamo se è il caso di parlare di apocalisse per queste culture, senza stravolgerne tutti i contenuti. Inoltre c'è un ulteriore problema epistemologico. Il gruppo dei cosiddetti "autentici", a cui forse anche il modo di pensare di Schmitt non è immune, la rivoluzione conservatrice e dunque questo coniglio che esce dal cappello che è la teologia politica, non sono forse espressioni di una cultura irrazionalista che sta esprimendo di per se stessa una forte angoscia socialmente diffusa per la catastrofica ed umiliante conclusione del primo conflitto mondiale? In altre parole, non sarà per caso che la volontà di rimuovere o di spodestare le categorie ellenistiche e il razionalismo aristotelico sia, più che motivato "scientificamente" da argomenti consistenti, una moda culturale stimolata da una pressione culturale che cerca di rifugiarsi nel sacro, e di riporre nel sacro il fondamento delle proprie istituzioni, come per affidarsi a un'ancora di salvezza?

In effetti, questo volersi rifugiare nella tradizione cristiana arricchita di eventuali sincretismi religiosi era una tendenza serpeggiante già a cavallo dei due secoli, a seguito del trauma tecnologico-economico comportato dall'industrializzazione, che è ampiamente documentato dalle arti, soprattutto d'avanguardia, ben prima della sconfitta. Ad esempio Kandinskij e i membri di *Der blaue Reiter* sono tutti presi dall'antroposofia e dall'esoterismo, e le stesse tendenze in parte le troviamo anche in Francia nonostante essa abbia vinto la guerra. Queste chiavi culturali che stiamo usando per interrogare la cultura orientale sono dunque ad essa appropriate, o non presuppongono esse stesse un carico d'angoscia che include già la risposta nella domanda?

D'altronde non parliamo di angoscia a caso. Quando De Martino parla di apocalisse culturale fa esplicito riferimento all'angoscia, tanto da scendere sul piano della psicopatologia individuale, ricorrendo tra l'altro alle teorie di Jaspers⁵ a quelle di Heidegger, la qual cosa ci riporta agli ambienti della rivoluzione conservatrice.

LA QUESTIONE DELL'APOCALISSE

L'apocalisse non è un universale culturale, ma un prodotto specifico di una situazione specifica e richiede determinati presupposti. Questo non significa che altri fenomeni religiosi non possano avvicinarsi ad esso. Facciamo subito un primo esempio: il senso messianico dell'apocalisse come momento del ritorno del messia può essere comparato all'idea di ritorno del Buddha nella figura del Maitreya. L'idea di un ritorno del Buddha è importante nel buddhismo, ma la tradizione vuole altresì che Siddhartha Gautama abbia detto di non essere né il primo né l'ultimo Buddha. Non solo: il ritorno del Buddha non serve a portare il giorno del giudizio né tantomeno quello della resurrezione dei corpi, ma a portare una nuova età dell'oro in cui gli uomini impareranno a disprezzare la proprietà e i beni terreni per rivolgersi alla dottrina buddhista. Quindi ci sono delle forti similitudini con alcuni aspetti, ma solo con alcuni aspetti del messianismo apocalittico occidentale cristiano. Ciò che differisce profondamente è l'idea di un ritorno ciclico che non si pone come fine del tempo, ma opera dentro la ruota del tempo. Questo è riconducibile a una concezione

⁵ Jaspers fu il professore con cui Mohler discusse la sua tesi sulla "Rivoluzione conservatrice", oltre ad essere stato per un periodo amico di Heidegger senza però dividerne gli orientamenti politici.

fondamentalmente diversa dell'anima. Come ricordato da Dumont⁶, non esiste una vera concezione dell'anima individuale in India. Il meccanismo delle reincarnazioni implica che una stessa anima appartenga nel corso del tempo a più individui e quindi non esistono neanche le premesse per una resurrezione dei corpi (chi dei tanti dovrebbe risorgere?).

LO ZOROASTRISMO TRA INDIA E OCCIDENTE

Veniamo allora a chiarire i punti di contatto. Esiste un messianismo universale, indipendentemente dalle differenze tra le culture? Se non fosse così, occorrerebbe trovare un legame tra tradizione cristiana e buddhista, ma quale potrebbe essere? "Maitreya" è una parola molto affine a "Mitra", il nome del dio solare del culto persiano del mitraismo. Il mitraismo era ben noto ai cristiani che ne erano concorrenti. Quello stesso Paolo a cui dobbiamo l'uso millenaristico del concetto di *katéchon* veniva da Tarso che secondo una tradizione era addirittura il centro del mitraismo⁷. Quindi si potrebbe pensare che il mitraismo abbia influenzato tanto il buddhismo che il cristianesimo e abbia diffuso in entrambi i contesti tematiche messianiche e apocalittiche. Tuttavia il mitraismo è un fenomeno molto variegato e difforme, ma soprattutto non è di per se stesso una dottrina apocalittica e messianica. Questi aspetti invece si ritrovano in un'altra religione iranica ben più strutturata che comprende anch'essa al suo interno la figura di Mitra. Stiamo parlando dello Zoroastrismo che nella dottrina della *frashokereti* nell'*Avesta*, e in particolare nel *Bundahishn*, annunciava la fine dei tempi, in cui il male sembra prevalere, ma porta invece a un giudizio universale, in cui tutte le anime saranno giudicate con un'ordalia, e i morti risorgeranno, dopo di che potranno vivere anche senza mangiare o bere ecc. Le corrispondenze con l'apocalisse cristiana in questo caso sono evidenti. A questa si associa anche la concezione del Saoshyant (lett. il "rinforzante-benefacente") che giungerà a vincere sul male. Da questo punto di vista vari studiosi concordano nel riconoscere nel Maitreya una figura imparentata con il Saoshyant⁸. Sul versante occidentale invece i collegamenti in questo senso possono essere ravvisati con la tradizione apocalittica biblica fin dalle origini di questo genere con Daniele. La datazione di questo testo è ancora oggetto di dispute tra chi ne sostiene la contemporaneità ai fatti narrati (VI a.C.) e chi ne sostiene la posteriorità (II sec. a. C.). A queste andrebbe aggiunta una terza possibilità e cioè quella di una redazione coeva ai fatti ma poi rimaneggiata con aggiunte posteriori nel II sec. a.C. Sia come sia anche nell'ipotesi più antica esso comunque sarebbe coevo alla conquista achemenide di Babilonia e di Israele. Il dominio persiano è stato piuttosto lungo, giungendo fino ad Alessandro Magno. Ma anche dopo Alessandro lo zoroastrismo e soprattutto i suoi celebri sacerdoti chiamati Magi hanno continuato ad essere influenti, tanto che fanno la loro comparsa anche all'interno dei Vangeli. Clemente Alessandrino cita una lettera apocrifia di San Paolo in cui questi si richiamerebbe alle profezie apocalittiche di Istaspe (Vishtaspa), il primo re che sostenne Zarathustra e lo Zoroastrismo⁹. Non solo: all'*Oracolo di Istaspe* si ispira anche vistosamente lo stesso San Giovanni proprio nell'*Apocalisse*.

Quindi se ne potrebbe dedurre che la tematica apocalittica si sia originata in Iran e in particolare nello Zoroastrismo e che poi da lì si sia diffusa in Occidente, attraverso l'Antico e il Nuovo Testamento, e in Oriente col Buddhismo, attraverso la figura messianica del Maitreya.

⁶ L. Dumont, *La civiltà indiana e noi*, 1964, tr. it. Adelphi, Milano 1986.

⁷ Secondo Plutarco il mitraismo veniva dalla Cilicia, questo è stato riconnesso con il mito che vuole che Tarso, capitale della Cilicia sia stata fondata da Perseo che è eroe solare affine a Mitra.

⁸ Tra questi anche Henry Corbin, ma in tempi più recenti anche l'iranista italiano Andrea Piras, che ringrazio per i dotti riferimenti bibliografici che mi ha voluto gentilmente dare.

⁹ Clemente Alessandrino, *Stromata*, 6,5,30.

Tuttavia ci sono tutta una serie di problemi storico-documentari che ci devono indurre a un atteggiamento più cauto. Infatti, nonostante questo discorso presentato qui in forma molto generica e grossolana abbia motivi di ragionevolezza, bisogna considerare che i testi iranici che parlano di tematiche apocalittiche li abbiamo in redazioni estremamente più tarde rispetto alla fondazione dello Zoroastrismo, e cioè il *Bundahishnè* del IX sec. e lo *Zand-i Wahman Yasnè* addirittura del XIV sec. La Bibbia, per quanto ci sia giunta in redazioni relativamente tarde, precede di molto queste redazioni zoroastriane. Quindi potrebbe essere stata la Bibbia ad aver esercitato la sua influenza sullo zoroastrismo. La tematica apocalittica potrebbe essere infine il frutto di una compenetrazione di ebraismo e zoroastrismo. Inoltre altri studiosi sostengono che il Mitra indiano (associato spesso a Varuna) sia autoctono¹⁰. Quello che comunque sembra emergere in modo sufficientemente chiaro, nonostante la grande lacuna documentaria che ci porta a questa situazione di indecidibilità, è che l'apocalisse, come resa dei conti finale tra il bene e il male connessa alla fine del mondo e alla restaurazione del regno di dio, sia un tema non universalmente diffuso tra le varie culture, ma un tema che si è originato e sviluppato in un'area culturale delimitata, che va ristretta al Medioriente, e non è da escludersi che questa possa essere incardinata sullo Zoroastrismo. A questo riguardo è interessante la tesi di Jennifer Rose, secondo cui il pensiero apocalittico zoroastriano sarebbe autoctono e sarebbe fondato sulla mescolanza di due concezioni della temporalità compresenti e cioè una ciclica eonica o di morte-resurrezione e una lineare descritta nelle *Gāthā* come "la corsa di un cavallo"¹¹. Si tratterebbe cioè di un cortocircuito tra due concezioni profondamente diverse destinate a segnare l'una l'Oriente e l'altra l'Occidente. Si tratta comunque di una questione complessa e articolata su cui in questa sede ci siamo limitati a semplici accenni, ma che andrebbe trattata con ben altra estensione e attenzione.

TURBANTI GIALLI E TURBANTI ROSSI. LA SITUAZIONE IN CINA (E IN GIAPPONE)

Veniamo a un altro esempio di due concezioni dell'antica Cina, risalenti ai tempi, per intenderci, dell'impero Romano, che sono state presentate come apocalittiche. Durante l'impero Han le condizioni di vita per i contadini divennero sempre più pesanti a causa di una gestione corrotta che gravava sempre con la tassazione su di loro. Si diffuse così nella seconda metà del II secolo un vasto malcontento che si coagulò intorno ai messaggi di rinnovamento e giustizia universale provenienti dall'ambito del Daoismo. Perché il Daoismo e non il Confucianesimo o il Mohismo o il Legismo? Perché queste ultime erano più delle filosofie che delle religioni e si concentravano sul mantenimento armonioso dello stato distinguendosi nei metodi umanitari, amorevoli, o spartani. Il Daoismo invece non aveva una vocazione politica, ma era ispirato a un naturalismo mistico in cui c'era spazio per fenomeni come l'estasi e la comunicazione con gli spiriti. Si svilupparono così due movimenti o correnti dirette da due diversi leader religiosi in due diverse parti dell'impero ma negli stessi anni e con le stesse conseguenze politiche di carattere rivoluzionario. La maggiore di esse si chiamava Via della Grande Pace, guidata da Zhang Jiao e dai suoi fratelli¹². Zhang Jiao era un famoso guaritore e mistico che aveva elaborato una dottrina

¹⁰ Ma questo potrebbe significare che sia stato importato in Medioriente dall'India, infatti in una testimonianza del regno dei Mitanni (che occupava parte della Mesopotamia e parte dell'attuale Turchia fin verso la Cilicia), che secondo Jenny Rose è la più antica su Mitra, questi è menzionato in una triade insieme a Varuna e Indra. Mary Boyce (ed.), *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, Brill, Leiden, 1975, p. 54.

¹¹ Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction*, Tauris, London 2011.

¹² I fatti sopra descritti sono narrati principalmente nel *Sānguó Zhì* o *Cronache dei tre regni* scritto da Chen Shou nel III sec. e nel *Sānguó yǎnyì* o *Romanzo dei tre regni* da queste ripreso, scritto però in epoca Ming (XIV sec.) da Luo Guanzhong. Esistono anche altre fonti su questo periodo, detto dei tre regni, ma di minore importanza.

basata su periodi sessagesimali di tipo politico-metafisico, legati a simbologie tradizionali cinesi (come il giallo della terra, o il rosso del fuoco connesso agli Han). Secondo le sue previsioni, la dinastia Han era alla fine perché era scritto nel destino regolato da questi cicli, quindi questo ingiusto regno sarebbe stato abbattuto da una rivoluzione guidata da lui stesso, che avrebbe portato un periodo di pace e prosperità. Riuscì a raccogliere intorno a sé un consenso enorme. Egli aveva deciso il giorno dell'attacco, ma venne tradito e tutto il gruppo di seguaci che abitavano nella capitale venne arrestato e trucidato. A questo punto, Zhang Jiao anticipò l'insurrezione per cogliere di sorpresa l'imperatore con un piano di rivolta simultanea in un'ampia zona dell'impero. Questa divenne nota come 'rivolta dei turbanti gialli', dal colore delle fasce con cui si cingevano il capo. Purtroppo l'assenza dei suoi uomini nella capitale gli fu fatale: provarono a prenderla dall'esterno ma fu inutile. Dopo, nonostante la presenza di valenti generali, la rivolta venne via via soppressa. In ogni caso, le sue previsioni in parte si avverarono: la dinastia Han sarebbe crollata di lì a poco cedendo il potere proprio a uno di quei generali a cui ricorse per salvarsi, Cao Cao¹³. Sempre nello stesso periodo esplose più ad Oriente la rivolta dei Cinque Sacchi di Riso, organizzata dalla setta daoista dei Maestri Celesti. Anche loro prevedevano la fine imminente dell'impero travolto da ogni sorta di rovina e il passaggio a un regno di pace e di giustizia guidato dal messaggio illuminato che il loro leader Zhang Daoling¹⁴ aveva ricevuto dalle apparizioni di Laozi. Se Zhang Jiao e suoi fratelli trovarono la morte nella rivolta, Zhang Daoling si arrese a Cao Cao, stipulando un patto con lui che lo portò ad avere un posto d'onore nella nuova dinastia fondata da Cao stesso, assicurando la sopravvivenza alla sua setta.

Come si vede anche da questi brevissimi cenni, il parlare di apocalisse in questo caso è poco più di una mera allusione, per via del millenarismo e cioè dell'idea di un avvento di un'epoca nuova di pace e prosperità. Ma in realtà manca l'idea di una fine totale della storia, di uno scontro finale con il male che appartiene ad un'altra area culturale. L'idea complementare dello svolgimento ciclico della storia e della compenetrazione degli opposti rende impensabile un vero *redde rationem* finale.

Riguardo al buddhismo cinese vi sono state colte delle tendenze millenariste nella setta del Loto Bianco¹⁵ che dette impulso alla rivolta dei Turbanti Rossi (posteriore di circa un millennio a quella dei Turbanti Gialli), alla quale però vanno associate anche influenze manichee. Allo stesso modo, nel più recente Xiantian dao o Via del Cielo Primordiale (o delle Origini), comparso durante la crisi dell'impero, nel periodo del cosiddetto semi-colonialismo, alla fine del XIX secolo, si parla dell'avvento di una nuova era, ma anche di cicli cosmici, sempre ricorrendo alla simbologia dei colori. E soprattutto non esiste un giudizio universale.

Nel caso del Giappone, poi, non abbiamo neanche di queste sette, ma solo concezioni "messianiche" come quella del Maitreya (in Giapponese "Mirku") all'interno del buddhismo. Si è parlato di apocalisse per il "mappo" di cui parla Nichiren, ovvero di quella fase di sostanziale decadenza in cui la dottrina del Buddha viene osservata solo

Come opere di carattere storico generale sulla Cina si può consultare il manuale scritto da M. Sabattini, P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Roma-Bari 2005, oppure *The Cambridge History of China*, Volume 1, *The Ch'in and Han Empires*, 221 BC–AD 220, a cura di Denis Twitchett e Michael Loewe, Cambridge 1986.

¹³ Cao Cao prese il potere divenendo una sorta di shogun che aveva svuotato il potere dell'imperatore, ma che ne aveva mantenuto il carattere formale, cosa che però si concluse di lì a poca con la salita al trono col titolo di imperatore del figlio di Cao Cao, Cao Pi. Cao Pi dunque sarebbe il primo imperatore Wei, ma anche lo stesso Cao Cao come primo imperatore postumo della nuova dinastia col nome di Wu di Wei.

¹⁴ Per quanto riguarda il discorso delle fonti storiche relative a Zhang Daoling e alla rivolta dei cinque sacchi di riso, così chiamata perché per entrare a far parte della setta dei Maestri Celesti bisognava pagare cinque sacchi di riso, esistono testi di diversa provenienza, ovvero testi storici e testi religiosi come le agiografie della setta; per opere di consultazione generale sulla storia cinese di questo periodo vedi nota precedente.

¹⁵ David M. Robinson, *Empire's Twilight: Northeast Asia under the Mongols*, Harvard Univ. Press, 2009, p. 3.

superficialmente ma tradita nei fatti; tuttavia le differenze tra una tale concezione e l'apocalisse cristiana sono evidenti. Infine, un caso per certi versi simile a quelli cinesi di messianismo rivoluzionario si ebbe in Giappone con la rivolta di Shimabara del 1637 guidata da un *rōnin* appena sedicenne, Amakusa Shirō, ma in questo caso il cristianesimo vi è implicato direttamente. Infatti era stato Francesco Saverio a profetizzare l'arrivo di un ragazzo mandato dal cielo (*ame no tsukai*) che avrebbe convertito il Giappone al cristianesimo. E infatti si trattò di una rivolta cristiana repressa nel sangue dallo shogun.

L'APOCALISSE E I SUOI PRESUPPOSTI ANTROPOLOGICI

L'apocalisse richiede dei presupposti antropologici, stavolta non nel senso dell'antropologia culturale, ma della concezione dell'uomo. Occorre cioè tenere presente il regime di osservazione portato avanti da studiosi come Dumont sulla presenza o meno di una dimensione individualista della vita e soprattutto della morte. L'apocalisse è letteralmente il momento della verità. Il vero disvelamento in greco infatti non è l'*aletheia* come sosteneva Heidegger bensì l'*apokalypsis* nel senso della "rivelazione" di come andranno le cose. Ma l'apocalisse è anche rivelatrice come resa dei conti alla fine dei tempi, la battaglia finale tra il bene e il male. In questo senso l'apocalisse costituisce l'inverso speculare del dramma tragico in cui all'ultimo atto, con la *catastrophé*, tutte le trame della storia si chiariscono e si arriva alla fine del dramma, della rappresentazione, dopo di che si deve passare a un altro livello che è quello della vita reale. Specularmente, ma inversamente, con l'apocalisse si chiude la vita reale con un analogo *catastrophé* e si deve passare a un altro piano in cui il tempo non scorre più, ma che di fatto si presenta come un aldilà. Quindi serve una precisa concezione a termine della vita entro una dimensione relativamente individualizzata della stessa, complementare all'idea di un'anima trascendente, che va in un altro regno. Questa dimensione, come abbiamo visto, non c'è né in India né in tutti i paesi buddisti, perché non c'è l'anima individuale che vive per sempre nell'aldilà, ma solo un'anima collettiva che vi transita tra una reincarnazione e l'altra. Inoltre essa non c'è neanche nella Cina pre-buddista, in cui gli spiriti dei morti venivano creduti rimanere in terra, in questo mondo, e anche quando si diceva che andassero in Cielo, per divenire spiriti benevoli degli antenati, essi in un certo senso popolavano ancora il nostro mondo. Insomma la presenza di una cultura dell'immanenza, in Estremo Oriente, è un altro ostacolo alla concezione apocalittica. Il modello del tempo presupposto dall'apocalisse è riferito a una dimensione piuttosto individuale della morte, come fine dell'arco della vita senza reincarnazione. Diciamo "piuttosto individuale", perché si tratta di un individualismo ancora inconsapevole che non riesce a pensare chiaramente l'essere-per-la-morte nella sua crudezza e individualità, di cui l'*éschaton* o l'apocalisse costituisce proprio la modalità che lo rende pensabile come fatto generale. Hegelianamente l'apocalisse potrebbe essere letta come una concezione alienata della morte individualistica, che ne nega appunto l'individualità, ma dà la possibilità di pensare la fine totale immanente, propria dell'individualismo materialista, in una forma alienata di fine totale generale, attraverso una visione connessa al trascendente. In tal senso questa negherebbe una sparizione totale dell'individuo totalmente individuale, ma ne preparerebbe anche l'avvento nel momento in cui questa verrà riconosciuta non più come visione oggettiva riguardante tutto e tutti, ma come una condizione soggettiva riguardante il soggetto individuale nell'autocoscienza della propria finitudine. In tal senso, laddove c'è una simile consapevolezza della finitudine totale del soggetto, non ci può più essere vera apocalisse, ma solo estetica o immaginario apocalittico. In altri termini potremmo dire che lo spazio della concezione apocalittica si colloca nell'intervallo e nell'interazione tensiva tra due escatologie, quella universale e quella umana. E cioè quando l'escatologia umana è abbastanza forte da entrare in tensione e plasmare la temporalità universale, piegandola allo

sviluppo escatologico, si entra nella dimensione apocalittica, ma poi se ne esce quando l'escatologia umana si compie nella propria autoevidenza di fatto esistenziale individuale. In tal senso il sovrapporsi e il reciproco mutarsi di ordine temporale universale ed escatologia danno luogo ad un'escatologia universale all'interno della quale si manifesta il pensiero apocalittico.

Lasciando da parte visioni dialettiche dell'apocalisse basate solo sulla speculazione filosofica, troviamo comunque che il pensiero dell'apocalisse si colloca tra due soglie. La prima è quella che segna il passaggio dalla cultura delle civiltà arcaiche caratterizzate da culti religiosi spontanei, ma privi per questo di coerenza teorica, alle religioni che chiamerei "di seconda generazione", basate sulla dottrina introdotta dal loro fondatore (Zoroastro, Buddha, Cristo, ecc.). Dunque la prima soglia è tra la mentalità ingenuamente comunitarista del mondo arcaico e la mentalità del mondo greco-romano, in cui il rapporto comunità/individuo diviene problematico, in quanto si cerca di comprendere l'individuo a partire dal tipo o dalla classe, ma non ancora come tale. Questo è il periodo in cui ha senso chiedersi quale sia il *principium individuationis* degli enti singoli, perché la loro mera individualità è impensabile in quanto insignificante e quindi deve essere giustificata. La seconda soglia è invece quella tra questa condizione problematica della consistenza individuale e la coscienza moderna basata sulla presupposta singolarità e individualità degli enti e dell'individuo pensante in quanto soggetto di azione e percezione. In questo lasso di tempo, come ha sottolineato anche Angelo Brelich¹⁶, si assiste allo sviluppo della componente individuale in modo più o meno coperto, fino alla sua chiara affermazione all'interno di una struttura culturale nuova basata sulla responsabilità, e non sulla colpa; e che per Brelich va addirittura da Socrate a Nietzsche. Infatti questa seconda soglia è in realtà molto vaga, ma essa sicuramente si compie già con l'attestazione dell'ateismo moderno che nega ormai qualsiasi trascendenza e qualsiasi rifugio nell'aldilà. Tuttavia dei passaggi significativi in tal senso si possono individuare fin dal medioevo quando si passa dalla concezione collettiva della morte a quella individuale.

Philippe Ariès, nella sua *Storia della morte in Occidente*, parla proprio del ruolo dell'immaginario dell'apocalisse nei sepolcri precedenti l'affermazione dell'individualismo¹⁷. Il morto cioè si addormentava nella speranza della resurrezione e quindi sul sepolcro vi figurava il momento della resurrezione del Cristo alla fine dei tempi. Non vi figurava prima del Mille neanche il giudizio universale. Poi questo vi fece la sua comparsa e alla fine il riferimento all'apocalisse cedette il posto a un tribunale dell'anima individuale presieduto da Gesù¹⁸.

Dopo il Rinascimento le immagini dell'apocalisse acquistano un senso sempre più retorico, come già accade nel giudizio universale di Michelangelo, e poi tendono a scomparire dall'iconografia religiosa già dal barocco. Nel Sette-Ottocento il giudizio universale è ormai un tema del passato, e l'apocalisse è un'immagine catastrofica di tipo letterario. L'apocalisse cioè non scompare, ma diviene "favola". Diversamente invece è la morte individuale a divenire sempre più terribilmente apocalittica, laddove l'analitica della finitudine porta a pensare: "il mio mondo finisce con me". Ogni morte è nella società secolarizzata una piccola apocalisse da cui nulla ci difende e a cui ci rapportiamo con l'angoscia. E così

¹⁶ Angelo Brelich, *Il cammino dell'umanità*, Bulzoni, Roma 1985.

¹⁷ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en occident: du Moyen Age à nos jours*, 1975, tr. it. *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 1978.

¹⁸ Un passaggio significativo del passaggio dalla preminenza del giudizio universale a quella del giudizio dell'anima subito dopo la morte è l'istituzione della dottrina del purgatorio che viene sancita dal concilio di Lione del 1274. È chiaro che nel momento in cui viene posto un luogo di espiazione subito dopo la morte, il momento del giudizio immediato dell'anima individuale e l'espiazione della stessa diventano l'aspetto più importante del culto funebre.

torniamo al punto di partenza di De Martino, che si avvicina all'apocalisse in particolare attraverso il pensiero di Jaspers e cioè sul crinale tra l'esistenzialismo della crisi della presenza, che può avere un senso anche generale o collettivo, e il vissuto psichico individuale. Da questo punto di vista, *La fine del mondo*, scritto mentre era malato di una malattia incurabile, può essere interpretato anche come un messaggio in bottiglia in cui De Martino parla della propria apocalisse individuale e della propria angoscia attraverso la sua trasfigurazione teorica.

LA TEMPORALITÀ DELLA FENICE

Sulla cima del *Kinkaku-ji* di Kyoto, noto anche come Padiglione d'Oro, svetta una statua di bronzo di una *hō-ō* (鳳凰) o fenice. Ora è interessante sapere che questo padiglione venne costruito come villa di un membro della famiglia Fujiwara e poi tramutato in tempio per accogliere delle reliquie buddhiste, e subì quindi una prima trasformazione, perché posto all'interno di un grande complesso templare. In seguito tutta l'area fu data alle fiamme durante la Guerra Ōnin (1467-1477), e venne ancora ricostruita, ma il padiglione si salvò. Non si salvò invece nel 1950, quando un monaco impazzito lo incendiò, dando così spunto a un celebre romanzo di Mishima. Ma negli anni seguenti fu ricostruito e le sue pareti furono nuovamente rivestite interamente di foglia d'oro diventando più splendidi di prima. La fenice è ancora al suo posto, come il padiglione, che del resto era stata chiamata a proteggere, risorta dalle fiamme come vuole la leggenda, quella greca però, e non quella giapponese, o almeno non proprio.

Veniamo allora a chiarire per quanto è possibile questo piccolo enigma della storia dei miti. Esistono delle figure mitiche o dei temi mitici come quello del drago, del diluvio universale, ecc., che troviamo diffusi da parte a parte del continente euroasiatico. Il problema è che nel diffondersi tali figure cambiano di nome e di proprietà, e cioè si trasformano e talvolta danno luogo anche a sottospecie che si diffondono anch'esse formando una sorta di doppione. Questo è esattamente il caso della fenice. Il nucleo di tale tema mitico è l'uccello solare o il sole alato, che compie il suo ciclo e che non a caso per gli egizi si ergeva dalle acque e non dalla cenere. Questo tema lo ritroviamo in Persia, come disco alato di Ahura Mazda, in Grecia, in India, in Russia e soprattutto in Cina da cui deriva anche la *hō-ō* giapponese. Ora, questo uccello in quanto simbolo solare ha a che fare con la luce, col fuoco e poi con la ciclicità dei giorni e delle stagioni e quindi può essere splendente ma anche infuocato. Per tale motivo in alcuni casi il tema si specializza in quello dell'Uccello di Fuoco, che influisce sulla leggenda occidentale della fenice che si getta nel fuoco e risorge dalle proprie ceneri. Nel mondo dell'Estremo Oriente invece le cose si complicano, perché da una parte l'uccello splendente entra in un rapporto dialettico e quasi schismogenetico con la figura del drago, ma dall'altra vi giunge anche la deriva del tipo "Uccello di Fuoco" che dà luogo a una sorta di doppione della fenice, con un ruolo mitico più limitato.

Studiosi cinesi come Li Zehou¹⁹ sostengono che la fenice cinese, *Fenghuang*, sia autoctona, ma è probabile che diverse tradizioni preistoriche concernenti uccelli divini o uccelli solari si siano poi contaminate giungendo a formare un complesso mitico transcontinentale con similitudini globali e specializzazioni locali. È possibile piuttosto che nella cultura arcaica cinese dell'età del bronzo questa figura mitica sia stata rimodellata in relazione duale con quella del drago, scambiandosi e spartendosi degli attributi in uno sviluppo comune. Infatti il termine *Fenghuang* ci dice che in origine le fenici erano due, un maschio *Feng* e una femmina *Huang*, anche perché il sole in Occidente era un principio maschile. Però, dato che il drago

¹⁹ Li Zehou, *La via della bellezza* (1981), Einaudi, Torino 2004.

per i cinesi era il principio maschile, la *Fenghuang* tutta insieme è dovuta diventare una figura unica e femminile, in modo da essere complementare al drago. Poi il drago, che in origine era un serpente (altro simbolo dell'immortalità per via della muta), ha preso le ali per volare in cielo e la fenice ha preso il collo serpentino della rigenerazione. In altre parole tutti e due gli animali mitici si sono scambiati dei caratteri e hanno dovuto prendere diversi attributi di diversi animali che abitano nei vari ambienti. La fenice in questo modo diventa anche un simbolo degli elementi, che in Cina sono cinque e non comprendono l'aria, perché essi non descrivono le parti del cosmo, ma degli elementi della natura che sono in un rapporto ciclico tra loro. Giungiamo così al punto della questione. Si tratta di una tipica concezione tecnologica dell'età del bronzo, che divide gli elementi in legno, fuoco, terra, metallo e acqua. Con il legno si fa il fuoco, la cui cenere va nella terra, e che scioglie la terra ricavandone metallo con cui si fanno condutture che trasportano l'acqua e così via. Come si vede, la versione occidentale, concentrata sull'aspetto solare, predilige uno solo di questi passaggi, quello della combustione, con la cenere che rientra in terra, dando l'idea del ripetersi di un arco, che poi è l'arco del giorno, e non a un'idea circolare in cui la combustione è solo uno dei passaggi.

Questo ci riconduce inoltre all'idea che la complementarità dinamica e scambievole degli opposti, che si evidenzia nel rapporto fenice/drago, non è che un analogo della concezione del dao, come di un intreccio circolare di opposti. La fenice cioè è già di per sé un elemento circolare, che però entra in un ulteriore rapporto circolare, facendo la parte del femminile, con la figura del drago. Questi opposti non solo si integrano e si compensano, ma si contengono anche l'un l'altro, senza escludersi mai definitivamente. Questo ha delle conseguenze non indifferenti sul piano filosofico, perché significa che la verità contiene in parte la menzogna, e la menzogna una parte di verità; la sconfitta contiene una parte di vittoria e la vittoria una parte di sconfitta e così via.

Ora, in queste condizioni è impossibile giungere a una situazione così definitiva e netta come l'apocalisse. Non si arriva mai alla rivelazione definitiva né a una fine dei tempi. Inoltre in questo contesto non ha molto senso un *katéchon* che trattiene e frena il manifestarsi del male che conduce alla distruzione, quand'è chiaro che ogni crescita contiene in nuce la distruzione e ogni distruzione contiene in nuce la nuova crescita.

JIMMU E IL GRANDE CORVO SOLARE

La fenice dunque come l'Uroboros rappresenta un tempo ciclico che è incompatibile con la finitudine implicita nell'*éschaton*. Entrambi però intrattengono una relazione con la sovranità. La religione cristiana è tutta imperniata sul dramma della sovranità disconosciuta (si pensi alla beffarda corona di spine con cui viene incoronato Gesù "re dei giudei") di cui l'apocalisse costituisce la compensazione visionaria attraverso la rivelazione della manifestazione certa e assoluta della sovranità di Dio alla fine dei giorni, e che porterà la vera giustizia di contro a quella falsa che ha crocifisso il Cristo. Tanto che ci si potrebbe chiedere: che non sia questo il nodo della teologia politica sottinteso da Schmitt nell'intendere la sovranità come potere dell'indizione dello stato di eccezione? E cioè non è forse il millennio o più ancora il potere di Dio alla fine dei tempi il modello teologico-politico della dittatura come monismo politico universale?

Ma torniamo alla fenice sul tetto del Padiglione d'oro. Perché quella fenice era stata posta lì? Perché la famiglia Fujiwara era la famiglia più prossima all'imperatore, tanto da assumere anche il ruolo di reggente e quindi esibiva un simbolo di rango imperiale. Così essa riecheggiava una fenice ben più significativa e cioè quella che coronava il Takamikura, ovvero il trono dell'Imperatore nel Palazzo Imperiale di Kyoto. Anche in questo caso la situazione si complica perché sono tre gli uccelli solari che esprimono un rapporto col tempo

e col potere. Della fenice vera e propria abbiamo già detto, veniamo ora agli altri due. Il *Nihonshoki* e il *Kojiki* riportano entrambi la storia della fondazione mitica dell'impero Yamato e dell'origine divina della stirpe imperiale, che deriverebbe dalla suprema dea del sole Amaterasu. La storia racconta che il discendente della dea si trovava con il fratello nel sud-ovest del Giappone e che decisero di spostarsi verso Nord-Est. Arrivarono ad Osaka e quindi nella regione di Kumano (ancora luogo di culto) e lì la dea gli inviò come guida un grande corvo, che poi la tradizione successiva ha indicato nel corvo a tre zampe, secondo un'iconografia ampiamente diffusa in Asia. Il ruolo del corvo sembra proprio essere quello di un uccello sciamanico, che svolge una funzione di mediatore tra naturale e soprannaturale. Inoltre in Cina il corvo a tre zampe è ritenuto abitare nel sole e questo ne farebbe l'inviato perfetto della dea Amaterasu. Ma esso rientra anche nel complesso mitico generale dell'uccello solare legato ai cicli del giorno e delle stagioni. Così il Grande Corvo o Yatagarasu guida per conto della dea l'imperatore alla sua destinazione finale, assistendolo anche in un conflitto da cui esce ovviamente vittorioso. Da questo punto di vista esso sottolinea dunque l'alleanza, oltre che la discendenza, tra il sovrano e la divinità. Veniamo infine a un terzo uccello solare, lo *tsuru* o gru giapponese. Il caso dello *tsuru* è il più insidioso perché da una parte significa longevità, in quanto si dice che esso viva mille anni, ma esso significa anche proverbialmente fedeltà. Dunque tale fedeltà, più che un attributo della sovranità, che è tale proprio perché può infrangerla, sembra un attributo di chi è in un rapporto con un sovrano, di chi subisce la sovranità. Perché il sovrano dovrebbe fregiarsi di un tale attributo? Esistono due risposte a questo riguardo: una storica e una mitica. Quella storica è che questo fosse l'attributo dell'imperatore giapponese, in quanto sovrano del Giappone, ma tributario fedele dell'imperatore cinese, che in cambio ne riconosceva la legittimità. Quella mitica invece propende per la fedeltà al patto che l'imperatore ha con gli dei, da cui pure discende.

Ma c'è un aspetto che va ancora considerato, e cioè il rapporto che queste tre tipologie di uccello solare istituiscono tra sovranità e temporalità. La fedeltà vale se dura nel tempo, ma allo stesso tempo la sovranità deve essere di guida nel tempo, e infine la sovranità deve essere capacità di sfidare il tempo nella ciclicità della propria auto-rigenerazione²⁰. Diversamente nella cultura occidentale l'apocalisse innesca un diverso rapporto col tempo, perché il tempo della storia è quello della sovranità contesa, e perciò il "disvelamento" (*apokalyptos*) della sovranità assoluta implica non tanto il dominio del tempo, bensì l'annullamento del tempo e l'attuazione di uno stato immutabile di sovranità perfetta. Allora, se il tempo è lesivo della sovranità, perché è la dimensione in cui essa viene sfidata, per cui vera sovranità può esserci solo alla fine dei tempi, è chiaro fin d'ora quale può essere la risorsa del pensiero orientale contro i processi degenerativi che portano all'apocalisse, e cioè quella di fare affidamento su una sovranità in divenire, capace di autorigenerazione, che in Cina viene espressa dal susseguirsi delle dinastie e in Giappone dal mutare e allo stesso tempo dal persistere di un'unica dinastia. Il fatto è che se la temporalità dell'apocalisse pone la morte come un limite esterno che segna il confine tra mondo mondano e mondo trascendente, per il pensiero dell'Estremo Oriente la morte è posta invece all'interno della ciclicità del tempo, per cui morire non è finire. La fenice cinese si è reincarnata tante volte in tante dinastie diverse, e quella giapponese si è reincarnata prima in una fenice cinese, poi in una fenice occidentale e poi ancora in un'altra nel futuro.

²⁰ Su questo vedi la concezione della regalità sacra in Bataille (cfr. Bataille, *La Souveraineté*, in *Œuvres complètes*, Paris 1976 e in Esposito (R. Esposito, *Immunitas*, Torino 2002), oltre naturalmente a classici dell'antropologia come il *Il Ramo d'oro* di Frazer (J. Frazer, *The Golden Bough*, 1890, 1915; tr. it. *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 1990).

LA FINE DEL CAPITALISMO E L'ORIENTE

Veniamo adesso ai rapporti di queste culture con l'idea di finitudine del capitalismo, implicita in quella di un'apocalisse economico-politica del sistema in cui viviamo. Intanto va sottolineato che per molto tempo gran parte del pensiero liberale ha dichiarato l'illimitatezza dello sviluppo capitalistico come un fatto ideologico. Il capitalismo cioè sarebbe già il regno di Dio, quello in cui anche il male realizza misteriosamente il bene²¹, secondo una teodicea quasi leibniziana in cui noi siamo già nel migliore dei mondi possibili. Tuttavia l'introduzione di un'idea di finitezza storica del capitalismo venne suggerita fin dai tempi della teoria classica. Tanto Smith quanto Ricardo, Malthus e Mill, nutrivano delle perplessità verso uno sviluppo illimitato per due ordini di motivi: il primo era l'esaurimento delle risorse e in particolare delle materie prime legate all'attività estrattiva; il secondo invece era legato alla cosiddetta caduta del saggio di profitto, che sarà ripresa e sviluppata anche da Marx. Marx in primo luogo sostiene che il capitalismo è una fase dentro lo sviluppo storico dei modi di produzione e già da questo si evince che non può essere eterno. Esso è dentro la storia e che segue delle leggi di trasformazione dialettica e dunque è inevitabile che venga superato dalla storia stessa.

Ma poi in dettaglio illustra gli elementi specifici che determinano la finitezza del capitalismo che sarebbero inerenti al suo modo di svilupparsi per via della caduta tendenziale del saggio di profitto e della concentrazione dei capitali nelle mani di sempre meno competitori. Entrambi i problemi si basano sul tendenziale aumento del capitale costante, che è anche ciò che induce a immettere più beni sul mercato provocando le crisi cicliche di sovrapproduzione. Quindi il capitalismo non è transitorio per il semplice fatto che nella storia tutto si trasforma, ogni fase giunge a termine a causa dello sviluppo dei fattori che le sono propri. Fino a questo punto il ragionamento di Marx è basato sull'aspirazione al reperimento di leggi necessarie che determinano il mutamento storico-economico – come se fosse un pensatore naturalista. In quest'impostazione però subentra un passaggio, che non ne conosce di ulteriori e che non segue delle leggi di auto-trasformazione in quanto risolverebbe in modo coerente tutte le contraddizioni che muovono la storia, costituendone l'epilogo. Si tratta della concezione politica di carattere millenarista secondo cui il proletariato ha la "missione storica" di determinare la distruzione di questo iniquo sistema e di instaurare il millennio, in cui gli sfruttati compiranno non solo l'attuazione di un regno di giustizia, ma reintegreranno la stessa umanità dell'uomo, così come l'*éschaton* reintegra la piena divinità di Dio e la sua sovranità sul mondo. Anche nel caso di Marx quindi l'apocalisse si regge su un presupposto antropologico e cioè su un'alienazione umana nel lavoro, che come quella dello spirito è funzionale al compimento della sua reintegrazione nella sua pienezza, come in una sorta di apocatastasi, di cui la storia sarebbe il racconto drammatizzato.

Crisi come quella del '29 e quella recente del 2008 hanno convinto molti economisti del fatto che il capitalismo non è eterno, e potrebbe anche auto-distrugersi; altri però, anche tra i marxisti, sostengono che queste crisi permettono al capitalismo di ristrutturarsi per dare luogo a nuove fasi del suo ciclo di vita. Questo comunque non ci dice nulla sul fatto che il capitalismo giungerà a un termine oppure no.

A tale riguardo di particolare interesse è la teoria di Arrighi. La teoria economica di Arrighi è caratterizzata dall'essere incardinata proprio sulla descrizione di cicli egemonici storico-

²¹ Il riferimento qui non è alla famosa mano invisibile di Smith che tra l'altro è spesso citata a sproposito, ma alla *Favola delle api* di Mandeville da cui è stata tratta l'intuizione di base di uno dei più noti argomenti dei liberali e cioè che il mercato realizza il bene a partire dal più basso egoismo.

geografici del capitalismo²². Com'è noto, secondo Arrighi, esistono diversi cicli egemonici, che egli ripercorre a partire dalla fine del medioevo: un primo ciclo sarebbe stato quello iberico-genovese; il secondo quello olandese; il terzo quello inglese; il quarto quello americano, e il quinto? Il busillis di Arrighi fino ai suoi ultimi anni di vita ha riguardato proprio questa ultima fase che all'inizio aveva ravvisato nel Giappone. Poi però con la *baburuhoukai* (lo "scoppio della bolla" in giapponese, avvenuto nel 1991) e la successiva recessione si è dovuto ricredere, e così il suo ultimo libro, intitolato *Adam Smith a Pechino*²³, è dedicato a un'altra ipotesi, e cioè che non solo il prossimo ciclo del capitalismo sarà imperniato sulla Cina, ma che questo spostamento d'asse potrà realizzare quella specie di profezia di Adam Smith, il quale sosteneva che alla fine il capitalismo avrebbe potuto riequilibrare i rapporti tra i paesi del mondo in un grande *Commonwealth*, capace di inverare l'ideale smithiano di un'economia di mercato non capitalista. In questo modo egli avrebbe risolto un problema molto imbarazzante per la sua teoria, e cioè: come giustificare la globalizzazione alla luce di questa struttura ciclica storico-geografica? La soluzione prospettata è che la globalizzazione vada ricompresa non tanto nella strategia imperiale dell'impero americano, quanto in quella nuova situazione che si apre con il passaggio dello scettro alla Cina.

E se però fosse diversamente? Il problema è che la prospettiva di Arrighi sembra voler aggirare l'obiezione che la globalizzazione pone al suo impianto storico-geografico. Infatti se da una parte la globalizzazione distribuisce o in un certo senso annulla questo discorso del centro geografico del capitalismo, d'altra parte questa potrebbe essere tutta propaganda e la globalizzazione potrebbe non fare altro che mascherare il persistere dell'asse americano allo stato del suo universalismo imperialista. Il cambiamento potrebbe essere di ben minore portata e cioè interno al centralismo americano, che è passato dal privilegiare l'asse atlantico a quello del Pacifico. Quindi si starebbe passando da un equilibrio all'altro all'interno dello stesso impero. La Cina in tal caso non è il nuovo asse del capitalismo mondiale, e non lo sarà fin quando non riuscirà a costituirsi la propria Wall-Street o fino a quando non ci sarà uno spostamento della finanza internazionale da Wall-Street a Shanghai, come ci fu da Londra a New York. Questo non sarebbe l'apocalisse per il capitalismo ma per l'impero americano e, come dice John Mearsheimer²⁴, prima che questo accada gli Usa sarebbero pronti a scatenare una guerra con tutti i mezzi contro la Cina. Anzi le teorie dell'*offensive realism* di Mearsheimer sono a un tempo una previsione e una minaccia degli Usa contro il governo cinese. Esse cioè sono "d'attacco" sia sul piano dei contenuti che su quello tattico dell'allusione minacciosa.

Da questo punto di vista è emblematico l'incontro, che si è tenuto a Pechino tra Mearsheimer e Yan Xuetong, nel novembre del 2013, sulla possibile coesistenza pacifica di Cina e Usa in caso di ulteriore sviluppo della prima. Yan Xuetong, definito dalla prestigiosa rivista "Foreign Policy" come uno dei cento pensatori politici più influenti nel mondo, ben noto agli studiosi americani ma praticamente sconosciuto in Italia, è anche lui un politologo di indirizzo realista, ma teorizzatore del *moral realism*²⁵. Questa è già una differenza sintomatica, in quanto in Occidente il realismo politico è parte della presupposta divisione tra morale e politica, anche perché secondo Schmitt il presupposto morale in politica porta alla guerra di annientamento, in quanto essa diviene guerra del bene contro il male. Ma questo non è il significato confuciano della morale, per il quale la morale è un principio che non ha niente a che fare con il moralismo spesso religioso che tende ad imporre all'altro

²² G. Arrighi, *Il lungo XX secolo*, Il Saggiatore, Milano 1996.

²³ G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008.

²⁴ John Mearsheimer, *China's Unpeaceful Rise*, "Current History"; Apr 2006; 105, 690; Research Library pg. 160.

²⁵ Yan Xuetong, *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, Princeton Univ., 2011

verità precostituite e dogmatiche, bensì è una forma di *phronesis* che valorizza le relazioni umane e tende a smontare i motivi di inimicizia. L'idea di Xuetong è dunque che la Cina possa arrivare ad esercitare un'egemonia politica e morale nella propria area geografica e in parte nel mondo globalizzato, non attraverso la coercizione, ma attraverso una politica di amicizia e supporto, rispettosa della sovranità degli Stati, diversa dalla politica di interferenza e di polizia del mondo esercitata dagli Usa. Rispetto a questa proposta Mearsheimer, temendo il crollo dell'egemonia imperiale statunitense che per lui è l'apocalisse, prospetta allora una guerra apocalittica alla Cina. Ma a sua volta Xuetong risponde che una guerra diretta tra superpotenze non è possibile per via degli armamenti nucleari, e che quindi la Cina porterà avanti la sua *moral suasion*, incurante delle minacce americane. Si vede chiaramente che l'atteggiamento apocalittico in questo caso è tutto occidentale e si fonda sull'idea di un'azione diretta di tipo militarista, laddove invece l'Estremo Oriente ha una cultura del percorso non lineare. "*Isogeba maware*", recita il proverbio giapponese, ovvero "Se hai fretta, prendi la strada che fa il giro più lungo". I giapponesi hanno commesso i loro più grandi errori proprio quando hanno lasciato questa mentalità per l'azione diretta di tipo occidentale. Non sembra però che la Cina sia intenzionata a fare altrettanto. È chiaro allora che la guerra tra Cina e Usa sarà, e già oggi è, una guerra "morale", in cui gli americani, per rompere la strategia cinese, devono diffamare il governo cinese in ogni modo, sollevando in tutte le occasioni tutti quei problemi che la Cina considera estranei a questa trattativa perché li ritiene interni. Diversamente invece la Cina non farà nulla di plateale contro gli Usa, aspettando che questi si caccino da soli in qualche guaio.

In ogni caso è chiaro che gli Usa avvertono il peso dell'impero e l'angoscia del suo declino e peggio ancora della sua caduta, perché in Occidente gli imperi brillano e poi si spengono per sempre, mentre in Oriente a mala pena sussistono, ma non si esauriscono mai. In altre parole, nessuna apocalisse è nelle preoccupazioni dei cinesi, perché il potere appartiene al Cielo (*Tian*) e il cielo non si può estinguere.

LA STRATEGIA DELLA FENICE

Resta il fatto che, sebbene gli Usa siano ancora militarmente i dominatori indiscussi del pianeta e nessuno può oggi contendergli questa egemonia, essi hanno un problema a questo proposito ed è un problema di sovranità. Infatti gli Usa sono diventati forti grazie all'economia capitalista e non possono continuare ad esserlo senza di essa. Quindi gli Usa come entità politica dipendono dall'oligarchia economica. Per riassumere un discorso molto complesso che non possiamo fare in questa sede, oggi è Wall-Street a comandare su Washington. Perciò è il capitalismo che detiene le sorti degli Usa e dell'impero militare americano, e non viceversa. L'impero è nel capitalismo e non il capitalismo nell'impero. Questa è la preconditione della prospettiva apocalittica contemporanea, il potere politico-militare per quanto forte sia si sente minacciato da una potenza che non riesce a controllare, finita la quale è la fine per tutti, o è la fine di tutto.

Diversa è la situazione in Cina. In Cina è il capitalismo ad essere sotto lo Stato, tanto che esso è solo uno dei due sistemi su cui si basa l'economia cinese. Oggi si parla ovunque di crisi dello Stato e si ritiene non senza ragione che lo sviluppo del capitalismo abbia avuto un ruolo determinante in ciò. Ma ciò non significa che questa sia l'unica opzione del capitalismo. Da tale punto di vista il caso cinese ha messo in discussione molti pregiudizi sia liberali che marxisti. Infatti i liberali sostenevano (e i neoliberali lo sostengono tuttora) che per lo sviluppo del capitalismo sono necessarie una serie di condizioni che sono quelle che il Fondo Monetario Internazionale impone ancora oggi a paesi come Portogallo, Irlanda e Grecia. Il capitalismo necessita di uno Stato leggero, che decide poco (*laissez faire*), ha

bisogno di una società meritocratica priva di corruzione, ma soprattutto avrebbe bisogno di una democrazia parlamentare liberale con diversi partiti. Allo stesso modo secondo le teorie marxiste il potere politico è una sovrastruttura determinata dal modo di produzione, e quindi è il capitalismo che determina la forma di governo e non il governo che gestisce e amministra i modi di produzione.

Allora l'incubo o la semplice angoscia per l'apocalisse del capitalismo ha una sua ragione d'essere laddove la politica è sovrastata dal capitalismo e le sue dinamiche sono per essa ingovernabili, in quanto il capitalismo è emerso proprio attraverso una disciplina di limitazione della governamentalità. Ciò però costituisce anche una debolezza e una minaccia per il capitalismo stesso, in quanto laddove si verificano dei meccanismi come bolle o crisi, la politica è impotente a prevenirle, ma può solo rassegnarsi a pagarne le conseguenze.

Diversamente, il sistema cinese non è solo un luogo di sviluppo del capitalismo ma rappresenta un diverso modo di rapportarsi ad esso, e cioè dall'esterno, e senza presunzioni di inferiorità. In Cina una dottrina del *quieta non muovere* non è mai esistita, sebbene il *wu wei* (non agire) possa somigliarle in apparenza. Infatti il senso del *wu wei* è quello di lasciar crescere il bene, ma non per questo di tollerare il male, bensì al contrario di prevederlo e prevenirlo in un modo non frontale bensì circolare, agendo in modo anticiclico rispetto ad esso. Una sentenza dello *Yi-Jing* recita che i problemi vanno affrontati quando sono piccoli senza dare loro il tempo di crescere. Quindi la cultura cinese non pensa mai un vero *laissez faire*, perché mantiene sempre un punto di vista etico (e dunque politico) su ciò che accade. Lo Stato cinese in questo senso è uno Stato etico, sebbene diverso da quello hegeliano in quanto incarna un ethos che discende dall'armonia del cielo-natura.

Da questo punto di vista, le nozze tra la Cina e il capitalismo possono essere spiegate con un'immagine: al capitalismo più che farsi Dio del giorno del giudizio (o diavolo, a seconda dei punti di vista) per arrivare alla distruzione di tutto, conviene farsi fenice e subire ininterrotte trasformazioni.

Allo stesso tempo però si potrebbe temere che sia invece la cultura cinese, o quella giapponese (ci siamo limitati a queste, ma avremmo potuto considerare anche quella coreana, quella vietnamita ecc.), a poter essere distrutte nella loro identità dal connubio con il capitalismo e con lo stile di vita consumista. Questo però è difficile che accada in una cultura del governo come quella cinese, che non intende cedere su questo terreno alle dinamiche del capitalismo e del liberismo. A dire il vero la tradizione cinese ha rischiato molto di più sotto la rivoluzione culturale lanciata dall'interno della Cina che non ora con il capitalismo, laddove invece la cultura cinese è in piena espansione nell'arte, nella filosofia, nella letteratura ecc.

Che dire allora del caso giapponese? Molti hanno detto che l'iper-consumismo incontrollato del Giappone ha distrutto la tradizione, colpendo duramente l'immagine del Giappone trasmessoci dall'immaginario esotico. Addio templi²⁶, cerimonia del tè, addio tradizione buddista, addio teatro nō, addio karate. A parte il fatto che questi aspetti, per quanto in ombra, non spariscono, il punto è che di tutte queste cose nessuna è un'invenzione originale del Giappone e nessuna di queste costituisce perciò il dna della cultura giapponese. Tutte queste cose non erano che il frutto di una sofisticata emulazione e rielaborazione della

²⁶ I giapponesi traducono con "temple" il giapponese "tera" che indica il luogo di culto buddhista quindi in mancanza di ulteriori specificazioni anche noi qui intendiamo il tempio buddhista e non il *jinja* scintoista che traducono in inglese con "shrine" (santuario). I *jinja* invece sono invece tipicamente e "unicamente" giapponesi.

cultura cinese²⁷, una cultura che però i giapponesi non hanno mai considerato “propria”. Tutta la tradizione giapponese è “inautentica”, sebbene autentico sia il loro amore per la sua rielaborazione, cosa che oggi stanno facendo con lo stile di vita americano.

Infatti in questa emulazione essi trovano la spinta per la definizione di una cultura che in se stessa non è altro che un vuoto, ma dinamico, capace di mutare ciò che è intorno e che pretenderebbe di identificarlo. È un’arte del rispecchiare le altre culture e di rispecchiarsi in esse, ma restando altro da esse. Anche la fenice è proprio un principio di mutazione, è una e trina, si presenta in forme diverse, parlando sempre di trasformazioni, ma soprattutto è sempre altrove rispetto alle sue pretese identificazioni.

Ecco, i giapponesi sono come la fenice, sono fuori e non possono temere una fine della loro cultura perché questa non sarebbe la loro. Del resto la fine dei cicli avviene sempre dentro il tempo e non è mai fine del tempo. I modi di produzione, gli stili di vita, i modelli culturali non sono che tanti vestiti che possono essere cambiati. La loro fine non li può toccare.

Fin quando penseremo il capitalismo dal suo interno, per quanto faremo, alla fine saremo sempre costretti a soccombere alla sua preponderanza (un po’ come Tsipras ha dovuto cedere ai diktat della Troika), perché abbiamo un problema interno, e cioè il fatto che noi stessi non riusciamo a immaginarci una vita e un futuro con banche chiuse, vacanze cancellate, collegamenti internet inesistenti ecc., ovvero non riusciamo più ad immaginare un’esistenza non capitalista, che non sia un drammatico salto nel buio. Come sempre il demone più grande è quello della paura, soprattutto della paura dell’ignoto come via che va verso l’interno (Novalis), o verso l’interno come luogo oscuro. La strategia della fenice, invece, non è tanto una mutevolezza e un’inafferrabilità in senso postmoderno, quanto uno stare altrove – uno stare fuori di noi stessi – che ci rende immaginabile sempre un dopo: un ricominciare.

Tokyo 15/8/15

²⁷ Nel caso del karate, si tratta della ripresa di una tradizione delle isole di Okinawa, che furono un regno tributario dell’impero cinese fino all’epoca Meiji, quando vennero annesse al Giappone e nipponizzate nella lingua e nei costumi (sebbene non completamente).