

Fabrizio Ghilardi

L'identità violenta

La costruzione del nuovo umanesimo

anteprima

visualizza la scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2020
Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messagerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675950-4

a Alessandra

Il nulla colmò il vuoto e diventò il tutto.

Hermann Broch, *La morte di Virgilio*

Un'arma uccise un tempo il primo antenato, e senza posa gli uomini rinnovando il delitto si sterminarono l'un l'altro nel fragoroso impeto delle armi; l'uomo annienta l'uomo riducendolo a schiavo, ma, egli stesso uno schiavo dell'arma, infrange la creazione e fa sì che riarda e si spenga rigida e fredda: Eroe è solo colui che sopporta di essere senza armi.

Hermann Broch, *La morte di Virgilio*

Indice

Considerazioni e riflessioni iniziali	11
<i>Capitolo primo</i>	
Il sistema westfaliano. Nascita e sviluppi	29
<i>Capitolo secondo</i>	
Violenza e globalizzazione	49
<i>Capitolo terzo</i>	
Il problema identitario	79
<i>Capitolo quarto</i>	
Il pensiero utopico	97
<i>Capitolo quinto</i>	
Scienza e filosofia. Le prospettive di un nuovo umanesimo	123
<i>Capitolo sesto</i>	
La scienza della complessità	149
Considerazioni e riflessioni finali	171
Indice dei nomi	197

Considerazioni e riflessioni iniziali

Il problema della violenza viene oggi affrontato dai più considerando l'aggressività degli umani un carattere naturale, originario proprio dell'uomo in quanto animale: già in passato Hobbes diceva "homo homini lupus" prima che nelle interpretazioni darwinistiche di alcuni si definisse la violenza come necessità nel quadro delle logiche evuzionistiche di sopravvivenza. Almeno fino a poco tempo fa, però, non molti si sono occupati della questione; Hanna Arendt notava come, nonostante il ruolo enorme che l'aggressività e la violenza hanno avuto e hanno negli affari umani, gli studi sull'argomento fossero relativamente pochi, e si diceva sorpresa del fatto che una questione tanto importante avesse destato così scarso interesse per gli studiosi. Ciò dimostra, diceva, "fino a che punto la violenza e la sua arbitrarietà siano state date per scontate e quindi trascurate; nessuno mette in discussione o sottopone a verifica ciò che è ovvio per tutti (...). Chiunque abbia cercato di dare un qualche senso ai fatti del passato è stato quasi portato a vedere la violenza come fenomeno marginale"¹. Un fenomeno che può ispirare pietà: Steven Pinker, a conclusione di un libro su quello che a lui pare il declino storico della violenza, ci dice che a suo parere il tema ha "finora ispirato troppa pietà e poca voglia di capire"².

Ricostruzioni cronologiche ancora alquanto imprecise (e comunque sempre riviste ed aggiornate) per ciò che concerne il problema dell'evoluzione umana, con il quale strettamente si collega la questione della violenza, ci dicono come esso sia da affrontarsi considerandolo non come il lineare percorso di ascesa verso le specificità dell'*homo sapiens* che oggi conosciamo o pensiamo di conoscere, quanto piuttosto come il risultato dell'imporsi di una specie sulle altre, circa 30.000 anni fa, nell'intricato

¹ Hanna Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Milano 2017, pp. 11-12.

² Steven Pinker, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Mondadori, Milano 2017, p. 780.

cespuglio di varie e numerose specie che avevano convissuto contemporaneamente per millenni³. Come la specie dalla quale proveniamo sia riuscita a sostituirsi alle altre, per esempio alla specie dei neandertaliani, è oggetto di teorie sulle quali oggi ancora si discute, anche se non sono pochi quelli che immaginano il ruolo che nella questione possano avere avuto malattie ed epidemie più che eventuali scontri violenti.

L'*homo sapiens* si diffuse nel mondo (per ragioni che possiamo pensare siano dipese in gran parte, ma non solo, da mutamenti climatologici, perturbazioni ecologiche, fattori biogeografici e demografici⁴) diventando la specie planetaria di cui oggi studiamo l'evoluzione: era una specie naturalmente violenta che rendeva le migrazioni occasioni di scontri di violenze cruenti? Per molti che considerano la violenza un carattere naturale dell'*homo sapiens* la risposta è affermativa; ma non esistono pareri concordi. Altri, secondo le logiche nuove che la scienza oggi propone, elaborano risposte più prudenti cercando di fondarle su documentazioni storiche certe e ci dicono che la violenza è un carattere latente dell'umanità che affiorava nell'ultima fase del neolitico nel corso di lunghi processi temporali con l'imporsi nelle comunità sociali che si formano di un potere maschile che sembra affermarsi in tempi diversi da regione a regione; ma anche in questo caso i pareri non sono concordi e le cronologie spesso forniscono dati contraddittori. Coloro che hanno studiato l'evoluzione negli aspetti che si presentano nella regione euroasiatica, ci fanno pensare che l'aggressività sia diventata lì un carattere dominante negli umani in tempi relativamente recenti (5000-4000 anni fa): la violenza, essi ci dicono, sarebbe una caratteristica specifica introdotta da guerrieri nomadi indoeuropei chiamati "Kurgan", studiati dalla archeologa lituana Marija Gimbutas alla fine del XX secolo. Fu la diffusione della loro cultura bellicosa che introdusse le forti diseguaglianze rispetto alle quali si formarono le nuove società locali e i caratteri ch'esse recepirono praticando guerre violente. Jared Diamond ci racconta comunque che una predisposizione genetica dell'uomo alla guerra esiste "nello stesso senso ampio e non specifico in cui esistono una predisposizione alla collaborazione e ad altri sfaccettati comportamenti", e non si possa quindi affermare che alcune società siano intrinsecamente pacifiche e altre intrinsecamente bellicose e come sia allora

³ Cfr. Telmo Pievani, *Adamo ed Eva nati più volte* in "MicroMega", 6/2017, pp. 3 e ss.

⁴ Cfr. Andrea Parravicini, *Come il clima ha influenzato l'evoluzione umana* in "MicroMega", 6/2017, pp. 69 e ss.

sterile anche discutere se gli esseri umani siano intrinsecamente violenti o intrinsecamente collaborativi: tutte le società umane praticano sia la violenza sia la collaborazione, e la predominanza di uno dei due tratti dipende dalle circostanze contingenti”⁵.

Nel corso di tempi che sono oggetto di studi (continuamente aggiornati, e in qualche caso forse condizionati anche da interessi non esclusivamente scientifici), alcuni sottolineano come in generale la cultura mascalista prenda quasi ovunque il posto di una primitiva cultura invece prevalentemente centrata sul ruolo femminile e su forme pacifiche di matriarcato legate al culto della Dea Madre, anche se alcune ricerche ci mostrano notevoli esempi di eccezioni alla regola⁶. Del resto, il richiamo dettato in parte forse più da interessi politici piuttosto che scientifici alle culture femministe del passato, è oggi forte e viene recuperato da quanti lo studiano in funzione della lotta per la liberazione femminile collegandolo ad aspetti ecologici che si vanno diffondendo; si pensi a movimenti particolari quali, per esempio, il “Wicca” (da Witch, ovvero strega), portavoce di un “paganesimo eco femminista” interessato a riscattare un “potere femminile represso” restaurando un ruolo dominante della donna ritualizzando “l’antico modello della Grande Madre delle civiltà agricole Mediterranee e medio orientali”⁷.

Del periodo preistorico del matriarcato di cui non abbiamo testimonianze scritte (la scrittura è una invenzione posteriore) abbiamo soltanto alcuni reperti archeologici (si pensi alla “venere” di Willendorf esposta al Naturhistorisches Museum di Vienna) che per alcuni significativamente testimoniano la presenza di una grande civiltà (la mitica età dell’oro) non particolarmente violenta che nelle sue origini è stato il Neolitico prima della svolta patriarcale. Una interpretazione che, probabilmente, era quella che Aristofane ha voluto indicare in tempi posteriori (391 a.C.) al suo pubblico di spettatori, nella commedia *Le donne in parlamento*.

In generale, secondo studi recenti nei quali sono stati coinvolti antropologi, archeologi, genetisti e matematici, ma sempre in linea con l’idea di violenza in qualche misura considerata carattere di culture di

⁵ Jared Diamond, *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?*, Einaudi, Torino 2014, pp. 154 e ss.

⁶ Cfr. Marvin Harris, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 67 e ss.

⁷ Cfr. Sul movimento “Wicca” si veda Vittorio Lanternari, *Ecoantropologia*, Edizioni Dedalo, Bari 2003, pp. 182 e ss.

tipo maschilista, si racconta come l'aggressività di tipo individuale presente nei rapporti tra i maschi conviventi all'interno di un gruppo fosse dovuta alla necessità di accedere al cibo e a partner sessuali⁸, prima ancora ch'essa si manifestasse collettivamente nei rapporti tra uomini appartenenti a gruppi diversi che si incontravano nel corso dei loro spostamenti.

Nelle contraddittorietà e discordanze delle varie teorie, si può, comunque, ragionevolmente pensare che aspetti di violenza fossero presenti nei popoli della preistoria dediti alla caccia quando l'esigenza di provvedere il cibo per la sopravvivenza, nel tempo si accompagnava alla elaborazione dei tanti miti della creazione nei quali si attribuiva agli umani il dominio su gli altri esseri viventi non umani, seppure nella loro violenza l'aggressività trovasse limiti culturali: in questo senso, come ci dice Joseph Campbell, dopo le azioni di caccia venivano osservati "rituali per placare e inviare alla terra degli spiriti i fantasmi di coloro che erano stati uccisi"⁹, uomini e animali compresi. Gli aspetti di violenza, secondo gli studi recenti diventarono un carattere rilevante soprattutto con la distinzione più marcata dei compiti di lavoro tra maschi e femmine che si ebbe circa 10.000 anni fa – sembrerebbe – con l'avvento delle società agricole quando, come alcuni ci dicono, gli umani cominciarono a organizzarsi secondo modalità che distribuivano il potere in forme non più egualitarie¹⁰. Alcuni antropologi ci parlano di una "cultura del dominio"¹¹ proponendoci ipotesi secondo le quali la violenza trovava spazi nella cultura nuova che si sviluppava all'interno delle società. Non tutti però condividono tale opinione: se alcuni ci dicono che l'invenzione dell'agricoltura e dell'allevamento ha permesso "di imparare a vivere in maniera meno conflittuale"¹², altri invece sottolineano come in conseguenza dell'addomesticamento-colonizzazione della natura e degli animali, l'aggressività degli umani si sia sviluppata facendo nascere l'idea che la natura sia buona solo se addomesticata e colonizzata.

⁸ Cfr. Jared Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino 2012.

⁹ Joseph Campbell, *Mito e modernità. Figure emblematiche di un passato antichissimo nell'esperienza quotidiana*, Red Edizioni, Milano 2007, pp. 45-46.

¹⁰ Cfr. Andrea Staid, *Contro la gerarchia e il dominio. Potere, economia e debito nelle società senza Stato*, Meltemi Editore, Milano 2018, p. 25.

¹¹ Cfr. Jim Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2015, pp. 35 e ss.

¹² Franco Fabbro, *Identità culturale e violenza. Neuropsicologia delle lingue e delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 137.

“Con la domesticazione animale – essi ci dicono – la natura si fa ambigua e al contempo qualcosa di perduto a cui anelare nostalgicamente e qualcosa di oscuro da reprimere. È buona la natura resa *innaturale*, quella che si può controllare e rendere strumentale all’uomo: cattiva, e quindi *contro-natura*, quella che continua pervicacemente ad opporsi al suo completo addomesticamento”¹³. Si può pensare infatti, e molti lo pensano, che natura e animali ad un certo momento della storia dell’umanità, dopo un lungo periodo durante il quale venivano considerati divinità, siano invece apparsi e presentati attraverso miti e rituali diversi, come un qualche cosa da soggiogare e sfruttare da parte degli uomini, i signori del mondo nel quadro di culture antropocentriche; Yuval Noah Harari sottolinea come ciò abbia contribuito a indirizzare gli umani verso la cupidigia e l’alienazione¹⁴. In questo senso tutta la società orientata da una prospettiva antropocentrica – ci racconta Leonardo Caffo – “è costruita sullo sfruttamento istituzionale degli animali non umani: uccisi per alimentazione, vestiario, divertimenti di varia natura e ricerca scientifica, i non umani stanno al mondo sostanzialmente per garantire un benessere totale alla specie *Homo sapiens*”¹⁵. Da un certo periodo in poi, gli umani hanno vissuto i loro rapporti con i non umani viventi quasi esclusivamente in funzione dei loro vari interessi, anche se bisogna ricordare come Montaigne, per esempio, in una prospettiva culturale non proprio tradizionale, giocando con la sua gatta nutrì il dubbio che piuttosto fosse invece la gatta a spassarsela con lui, come ci dice in un celebre passo degli *Essais*, oggi spesso citato.

Sentimenti di aggressività gli umani ebbero modo di svilupparli, a detta di molti, in relazione alla costituzione delle prime città (intorno all’8000-6000 a.C.) e delle prime forme di Stato in Mesopotamia (3700 a.C.) e in altre località nel mondo. Altri – invece – ritengono che la nascita delle città, degli Stati e successivamente degli Imperi abbiano prodotto una cultura meno conflittuale; il proliferare di “figure sociali” non impegnate soltanto ed esclusivamente in attività legate alla produzione di cibo e dedite invece a funzioni di coordinamento, controllo e sostegno

¹³ Massimo Filippi, *Natura infranta. Dalla domesticazione alla liberazione animale*, Ortica Editrice, Aprilia 2013, p. 19.

¹⁴ Cfr. Yuval Noah Harari, *Da animali a dei. Breve storia dell’umanità*, Bompiani, Milano 2016, p. 127.

¹⁵ Leonardo Caffo, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino 2017, p. 7.

culturale, come scrive Franco Fabbro¹⁶, fa sì che si sia concretizzata la possibilità di meglio limitare l'aggressività, organizzando guerre e controllandone gli eccessi più facilmente di quanto accadesse tra i gruppi originariamente poco numerosi costituiti da bande di nomadi.

Il passaggio da un tipo di aggressività esercitata individualmente a un tipo di aggressività esercitata collettivamente nell'ambito degli Stati, come alcuni pensano, ha spinto a considerare il ruolo che possano avere avuto le credenze religiose nel favorire lo sviluppo di rapporti violenti tra le società degli umani. Da questo punto di vista non sono pochi quelli che ci dicono come nell'antichità si condividessero le stesse divinità nel quadro di religioni politeiste che consentivano di assimilare gli dei di pantheon diversi considerati osmotici gli uni agli altri (il fenomeno della traducibilità di cui ci parla Jan Assmann¹⁷). Non sembra che nell'antichità remota si siano combattute guerre per le diverse credenze religiose e le divinità dei popoli vinti finivano con l'essere onorati dai popoli vincitori, almeno fino al momento in cui nel corso di lunghi processi temporali si svilupparono e imposero culture monoteistiche rispetto alle quali la religione diventò lo strumento culturale con il quale popoli diversi affermarono la propria superiorità rispetto agli altri. Sarebbe insomma l'affermarsi di concezioni monoteistiche¹⁸, insieme però alla sensazione di dover difendere i luoghi degli insediamenti dalle invasioni da parte di altri gruppi e, soprattutto, la volontà di affermarne la propria superiorità rispetto a quelle di altri, a far nascere la figura del "nemico" da combattere. In qualche modo l'imposizione di culture monoteistiche ha favorito, e ancora oggi favorisce, manifestazioni di violenza, però nel contesto ampio di giochi complessi del potere politico: furono probabilmente politici i motivi che indussero il Faraone egizio Amenofi IV/Akhenaton (XVIII dinastia) a cercare di imporre il culto monoteista di Aton quando si accorse che i sacerdoti dei templi politeisti avevano un potere più grande del suo. Di fatto, nella storia dell'umanità potere religioso e potere politico si sono coniugati insieme.

¹⁶ Cfr. Franco Fabbro, *Identità culturale e violenza*, op. cit., p. 86.

¹⁷ Nelle antiche religioni politeistiche "non dominava il principio della separazione nei confronti degli altri, bensì quello della traducibilità, gli dei delle religioni politeistiche erano traducibili gli uni negli altri": Jan Assmann, *Il disagio dei monoteisti*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 46-47.

¹⁸ Considerando il ruolo giocato dai monoteismi religiosi nella diffusione di sentimenti di aggressività, non pochi oggi difendono le ragioni del politeismo; per esempio si veda: Maurizio Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna 2014.

me, spesso fondendosi l'uno con l'altro come accadeva quando il capo tribù e lo sciamano erano la stessa persona.

L'organizzazione della violenza e il costituirsi del potere politico che ne consegue (si pensi al mitico Nimrod, della stirpe di Caino, citato nella Genesi e poi nel medioevo come il violento costruttore di città e imperi e, forse, della torre di Babele¹⁹) si può dire che siano collegati alla varietà delle lingue e delle culture che ogni gruppo finisce col maturare e da cui consegue la diversità che verrà poi nel corso dei tempi interpretata come una minaccia. Ancora oggi “la questione delle lingue e delle religioni (...) – ci dice Fabbro citando Hanna Arendt e il suo saggio *Sulla violenza* del 1970 – è collegata al problema della violenza organizzata; quando in nome della sicurezza di un gruppo (nazione, movimento politico o setta religiosa) e degli interessi che si coltivano in esso, agli individui viene richiesta la disponibilità a effettuare azioni irrevocabili, può scattare il ricorso alla dimensione del ‘sacro’. Come la vita nei battaglioni, con l'abitudine all'esistenza comunitaria alle marce e agli inni militari riduce il senso dell'individualità, così la fratellanza di fronte alla morte sul campo di battaglia è in grado di dare origine a una tragica confusione tra la violenza e i sentimenti religiosi”²⁰.

Tanti miti ci raccontano l'utopia di un'età dell'oro, un'epoca di convivenze pacifiche tra umani e natura e di simbiosi con essa di tutti gli esseri viventi e anche apparentemente non viventi, come le pietre alle quali alcune culture attribuiscono una vita segreta quale quella che la cultura occidentale ci ha proposto con il mito di Orfeo, poeta e musicista che fa piangere le pietre²¹. Questo definiva una realtà nella qua-

¹⁹ Cfr. Gianluca Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Roma 2015, p. 55.

²⁰ Franco Fabbro, *Identità culturale e violenza*, cit., pp. 90-91. Sulla violenza che si esprime nelle guerre si veda Ekkearth Krippendorff, *La guerra vista da una prospettiva storico-antropologica*, in *Lo Stato e la guerra. L'insensatezza delle politiche di potenza*, Gandhi Edizioni, Pisa 2008, pp. 47 e ss.

²¹ Tim Ingold ci racconta la significativa esperienza dell'incontro che nel 1930 l'antropologo Alfred Irving Hallowell ebbe con Williams Berens, capo degli Anishinaabe, cacciatori di pellicce originari del Canada centro settentrionale, riguardo il culto animistico delle pietre viventi degli antenati: Tim Ingold, *Antropologia. Ripensare il mondo*, Meltemi editore, Milano 2020, pp. 22 e ss. Riguardo il mito di Orfeo che “faceva piangere le pietre” si veda Michel Onfray, *Cosmo. Un'antologia materialista*, Ponte alle grazie, Milano 2015, pp. 467 e ss. Onfray cita (p. 483) come importante sia sull'argomento il libro di Roger Caillois *La scrittura delle pietre*, 1970. Sui miti si veda il sorprendente libro di Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend, *Il Mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano 1989.

le la caccia e l'uccisione di animali era una questione di sopravvivenza per cui nel quadro di una visione unitaria di umani e natura, la necessità di uccidere veniva considerata probabilmente come alterazione di un equilibrio naturale, anche se si può pure pensare e teorizzare la violenza come l'espressione gratuita della forza²². Nel quadro in cui la violenza appariva come alterazione di equilibri potevano nascere gli impulsi che nel corso di tempi lunghi avrebbero maturato quella che in un quadro generale può considerarsi una cultura del limite che ha cercato e ancora oggi cerca di coniugarsi con i sentimenti di una responsabilità "morale".

Con i processi di civilizzazione, a fronte delle forme di violenza che si presentano continuamente nel corso della loro esistenza, gli umani sembra abbiano sempre avvertito l'esigenza di ricomporre l'equilibrio violato con riti propiziatori ed elaborando vari codici di moralità, anche se in molti casi hanno rimosso o tentato di rimuovere una violenza con altre violenze: i "Dieci comandamenti", il grande codice morale prodotto dalla cultura ebraica "mette fuori legge le icone e la brama del bestiame altrui – scrive Steven Pinker – ma dà il lasciapassare alla schiavitù, allo stupro, alla tortura, alla mutilazione, e al genocidio delle tribù vicine" e a tante altri tipi di violenza²³. Forse già è storia quella che, parlandoci dell'"ira funesta" di Achille, Omero ci racconta sentendo la necessità di affiancarle riti che celebrassero i momenti di pietà che rendono meno freddo l'accumulo di violenze che emerge in tutta l'Iliade, così sottolineando "l'amarezza che procede dalla tenerezza e che si estende su tutti gli umani allo stesso modo, come la luce del sole"²⁴. Achille onorava il corpo esanime di Ettore e lo restituiva a Priamo; riscattando nel rito e rendendola meno fredda, l'"ineluttabile amarezza" di una situazione umana quasi costretta a combattere le violenze delle guerre provocate dal "capriccio degli dei". Tra i riti pagani il rapporto uomo-natura nel quadro della relazione che molti ci dicono abbiano coniugato e celebrato insieme cultura e agricoltura, è probabilmente quello che dà corpo ai sentimenti di equilibrio nell'antichità classica: Virgilio nelle *Georgiche* suggeriva agli agricoltori di addolcire "i frutti selvatici", ciò che significava praticare una cultura capace di affrancare gli umani da una natura potenzialmente selvatica e, fuor di metafora,

²² Sul complesso rapporto della violenza con la forza, si veda Emanuele Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2018, pp. 75 e ss.

²³ Steven Pinker, *Il declino della violenza*, op. cit., pp. 20 e ss.

²⁴ Simone Weil, *Il libro del potere*, Chiarelettere editore, Milano 2016, p. 37.

coltivare l'idea che la violenza potesse essere evitata costruendo una moralità umana proprio in comunione con la natura.

Nella società medievale, al di là del quadro romantico e cavalleresco che ci propone la mitica città di *Camelot* del re cristiano Artù, la cultura dell'equilibrio vacilla, o quanto meno fatica a esprimersi nella cultura monistica del cristianesimo che propone la realtà violenta delle crociate, delle lotte contro gli eretici (Concilio Lateranense del 1179 e quello del 1215), dei massacri, dell'inquisizione spagnola del 1478, alimentata da una cultura "religiosa" che sviluppata e orientata – come alcuni dicono – secondo le idee di San Paolo, si allontana dal cristianesimo delle origini e dai suoi misteri²⁵ introducendo "l'ideale greco di universalità astratta (il concetto) dentro la condizione concreta dell'umanità"²⁶. L'esperienza mistica degli eremiti, degli anacoreti, dei flagellanti, era quanto poteva opporsi alla violenza professata in nome di Dio solo fuggendo dal mondo, prendendone le distanze, contribuendo a costruire però quella separazione uomo-natura che tanto negativamente ha influenzato la cultura occidentale rendendole difficile pensare l'equilibrio. L'apostolato di San Paolo, secondo non pochi critici ha introdotto, diffuso e insegnato le tradizioni più detestabili dell'Antico Testamento: l'intolleranza, la brutalità, il provincialismo; nelle sue famose Epistole – scrive Emil Cioran – non vi trovate rilassamento, delicatezza, raccoglimento, "tutto in esse è furore, ansito, isteria di bassa lega, incomprendione per la conoscenza, per la solitudine della conoscenza (...) nessuna traccia di intellettualità (...), nessuno che voglia *comprendere* (...). Una religione senza interrogativi" e piena della violenza che la Chiesa avrebbe coltivato e sviluppato²⁷.

Ma nei "secoli bui", che tanto "bui" poi non erano, il bisogno di conoscere era forte; "quella era un'epoca – scrive sempre Cioran – in cui si cercava la verità"²⁸: cristianesimo, islam ed ebraismo si fecondavano

²⁵ "La presenza di Paolo nella Chiesa nascente è vistosa e assolutamente sproporzionata rispetto ad ogni altra, ma per nostra fortuna, non offusca quella di Gesù; che rimane appartata nei Vangeli, misteriosa e lontana da tutto e da tutti": Sebastiano Vassalli, *L'apostolo e il poeta in Lettera ai Romani*, Einaudi, Torino 2000, pp. VIII-IX.

²⁶ Cfr. François Jullien, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle grazie, Milano 2019, p. 31.

²⁷ Cfr. E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 2019, p. 160. Nell'ancora pagano tormentato Paolo, Cioran vede il convertito a una dottrina che gli è estranea, il quale, una volta "in possesso della 'verità', si vendicherà sugli altri delle sue passate incertezze, delle sue passate paure" (p. 161).

²⁸ E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, op. cit., p. 161.

a vicenda condividendo le loro eredità culturali al tempo di Averroé, Maimonide e Pietro Lombardo²⁹; l'esoterismo di Dante è l'espressione di un linguaggio improntato sia al cristianesimo sia all'antichità greco-romana³⁰, e nei monasteri, nei conventi i cui si trascrivevano le opere dell'antichità pagana, se tante cose venivano fatte sparire da chi zelante si atteneva alle disposizioni impartite dall'autorità e dal potere, altre venivano invece raccolte e conservate, e la circolazione che i testi ebbero poi, anche grazie al Petrarca, al Boccaccio e a tanti altri, pur limitata come era, produsse effetti importanti. Fondamentale; per esempio, fu più tardi, nel 1417, la "scoperta" per merito di Poggio Bracciolini, del dimenticato poema *De Rerum Natura* di Lucrezio. La lettura di quel testo, di cui fu possibile la pubblicazione e la relativa diffusione grazie ai caratteri mobili in quel periodo inventati da Johannes Gutenberg, ma forse da lui solo perfezionati sulla base di intuizioni precedenti che si erano avute in Oriente, contribuì molto a fare emergere pensieri latenti in intellettuali che si arrovellarono nel tentativo di proporre mediazioni culturali difficili recuperando idee del vilipeso Epicuro (Dante lo aveva messo nell'*Inferno*, canto X) che già costituivano il modo in cui l'uomo rinascimentale poteva maturare un rapporto nuovo con la natura, un modo che influenzò tanti nei tempi seguenti (Montaigne citò Epicuro moltissime volte).

In qualche modo la cronologia che la tradizione occidentale ha imposto, ha creato periodi storici chiusi e separati gli uni dagli altri, rendendo difficile recuperare la fluidità del pensiero e la sua circolazione al di fuori di schematici e forse arbitrari confini culturali; la religiosità di un medioevo rigido nella separazione uomo-natura convive, certo difficilmente e non pacificamente, con le curiosità dell'uomo prerinascimentale che sopravvivono, maturano e si espandono nell'"uomo nuovo", nei suoi "furori" e stranezze che sono la testimonianza della ricerca degli equilibri che ispireranno le opere di tanti intellettuali. Anche la società, come opera artistica, nel Rinascimento coltivava sentimenti di equilibrio e declinava il concetto di violenza nella costruzione dello Stato moderno laddove si cercava di limitarne gli eccessi grazie alle concezioni etiche che convergevano e si mediavano con quelle politiche legittimando e preparando la nascita di una "ragion di Stato" che ancora oggi costituisce e alimenta le politiche degli Stati che

²⁹ Cfr. Roger Scruton, *La cultura conta. Fede e sentimento in un mondo sotto asse-*
dio, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 17.

³⁰ Cfr. René Guénon, *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano 2001, p. 14.

faticano a esprimersi nella nostra tarda modernità. Si trattava di elaborare regole e norme nelle quali dare forza e sicurezza agli Stati che nascevano, e garantire la loro conservazione poi nel quadro di un sistema che nella pratica trovasse legittimità e riconoscimento. L'umanista Leonardo Bruni (1370.1444) nel suo *Panegirico della Città di Firenze* notava come la stabilità della Repubblica dipendesse dalla capacità di mantenere in equilibrio tutte le parti della città non trascurando il dato reale delle contrapposizioni di interessi che aveva portato alla crisi le altre repubbliche ma invece istituzionalizzandole, anticipando così temi che il pensiero di Machiavelli avrebbe esplorato³¹ e trasmesso alla posterità.

La violenza, scrive Walter Benjamin, è intesa come “un prodotto naturale, per così dire una materia prima, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purchè non si abusi di essa a fini ingiusti”, una concezione, egli continua, ravviata in seguito “dalla biologia darwiniana, che considera in modo affatto dogmatico, insieme alla selezione naturale, solo la violenza come mezzo originario e solo adeguato a tutti i fini vitali della natura”³². Prima delle concezioni darwinistiche (“dogmatiche” nel modo in cui alimentano l'idea di progresso estranea all'antichità) che sul lungo periodo rivelano uno schema e uno scopo, era il “determinismo” religioso, anch'esso dogmatico, che raccontava come il “peccato originale” proiettasse l'uomo nella violenza della storia; il mito di Caino che uccide il fratello Abele, anticipava logiche hobbesiane. A fronte delle violenze che caratterizzavano le guerre di religione del XVI e XVII secolo, gli Stati preoccupati di esorcizzarne gli effetti della violenza, si garantivano il loro sviluppo attraverso una serie di misure che facevano nascere alla fine della “guerra dei trent'anni” (1648), con le paci di Osnabrück e di Münster, il cosiddetto sistema westfaliano. Le regole del sistema, il principio dell'equilibrio delle Potenze (*balance of power*), il conseguente ostacolo che così si voleva porre alla possibile egemonia di uno Stato su gli altri, costituivano i limiti agli eccessi di violenza di un sistema europeo che si espandeva nel mondo caratterizzato dagli scontri competitivi che l'espansionismo colonial-imperialistico tra le Potenze già prospettava. Limiti che dovevano servire a preservare la società occidentale che il medico filosofo anglo olandese Bernard de Mandeville considerava opera dell'uomo, “il più perfetto

³¹ Citato da Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale della natura umana*, elèuthera, Milano 2012, p. 76.

³² Walter Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, p. 6.

degli animali”³³, il quale facendo violenza ai propri istinti naturali, si convince di quanto sia utile e proficuo per lo sviluppo delle sue qualità, vivere in società³⁴. Scritte agli inizi del XVIII secolo tali parole suonano come legittimazione del sistema che è stato inventato per rendere sicura quell’idea di una “comunità” culturale europea che i filosofi del tempo consideravano esistente malgrado le tante guerre e la diversità delle pratiche religiose³⁵. Hugo Grotius, teorico del diritto internazionale della prima metà del secolo XVII, aveva elaborato la dottrina della guerra giusta, cioè il diritto di muovere guerra per la preservazione della giustizia, e a fronte della mancanza di una autorità superiore che potesse stabilire nelle contese quali parti fossero nel giusto e quali invece nel torto, Emer de Vattel teorizzava la dottrina nuova dello *ius in bello* stabilendo come ciò che veramente contava fosse la costruzione di un sistema di regole secondo le quali le guerre diventassero lo strumento per impedire che gli Stati si facessero troppo male, considerando come l’esito negativo in un possibile scontro, anche indebolisse sia la loro stabilità interna sia quella esterna³⁶.

Le regole del sistema westfaliano stabilivano limiti nel quadro di logiche che sottolineavano come la violenza potesse nascere dalla necessità di uno Stato di opporsi al fatto che altri Stati volessero dominarlo, ciò che innescherebbe un processo nel corso del quale il primo Stato potrebbe superare il limite oltre il quale la volontà di difesa cederebbe al desiderio di affermarsi a sua volta cercando il dominio; in questo senso, la questione si poneva certamente in riferimento alle relazioni internazionali ma anche, e non secondariamente, si collegava agli episodi di violenza che si presentavano nella storia interna degli Stati, dove la protesta politica poteva maturare, come infatti accadeva, moti di ribellione nei confronti delle istituzioni. Così, al di là quindi degli aspetti internazionali, le logiche del sistema westfaliano interessano nello stesso tempo le politiche interne degli Stati, impedendo che diventassero rivoluzioni i possibili eccessi delle rivolte, laddove il principio stabilito per controllare le contese di vera o presunta natura religiosa ne lasciava

³³ Bernard de Mandeville, *Ricerca sull'origine della virtù morale*, in Mandeville, *La favola delle api, ovvero vizi privati, pubblici benefici, con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società* (a cura di Tito Magri), Laterza, Bari 2002, p. 27.

³⁴ *Ibidem*, pp. 25 e ss.

³⁵ Cfr. Federico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Bari 1967, pp. 116 e ss.

³⁶ Cfr. Michael Howard, *L'invenzione della pace. Guerre e relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 10 e ss.

la gestione ai poteri interni (*cuius regio eius religio*) nella prospettiva di una separazione fra politica interna e politica estera che nella contemporaneità tende a scomparire. Le vicende del secolo XIX sono caratterizzate da una serie pressoché ininterrotta di rivolte interne che, in un quadro anche caratterizzato da sentimenti di crescente nazionalismo, superavano il “limite” e diventavano rivoluzioni. Albert Camus, nel saggio *L'uomo in rivolta*, nei tempi in cui la Francia affrontava il problema della decolonizzazione, avvertiva la complessità che la questione della violenza presenta laddove distingue tra “rivolta” e “rivoluzione”, e ci fa l'elenco degli attentati terroristici messi in atto da coloro che sono “in rivolta” nella seconda metà del XIX secolo e agli inizi del XX, in Russia, in Francia, in Italia, negli Stati Uniti, raccontandoci come tumulti iniziali sfociassero nella violenza delle rivoluzioni; di fatto anche ci racconta come si consumasse la validità del sistema westfaliano. Il tumulto, scriveva, “giunto alle più chiare conseguenze della sua logica, esige, armi alla mano, la totalità storica. S'intima allora alla rivolta, pena l'essere futile o scontata, di diventare rivoluzionaria”³⁷.

Lo sviluppo deterministico delle scienze biologiche ed evoluzionistiche della seconda metà del XIX secolo rafforzava l'idea che la natura umana fosse naturalmente predisposta alla violenza e all'egoismo competitivo così come, del resto, tanti ancora affermano oggi; e come da questo punto di vista fosse quindi possibile soltanto limitare la violenza, scegliendo i limiti di volta in volta più adeguati alle situazioni; ciò che produceva le tante iniziative diplomatiche con le quali nel periodo in cui si sviluppavano gli imperialismi, anche si cercava di adeguare il sistema westfaliano promuovendo conferenze sul pacifismo e immaginando limiti più appropriati a contenere la violenza. Problema che possiamo dire sia stato affrontato ma senza risultati soddisfacenti, considerando quanto numerosi siano quelli che ci descrivono come inizi un'epoca di caos mondiale; Prem Shankar Jha ha scritto in proposito un libro molto indicativo (*Il caos prossimo venturo*, Neri Pozza, Vicenza 2007).

Alcuni avvertono la possibilità di affrontare la questione della violenza denunciando il modo errato secondo il quale la cultura occidentale ancora affronta la questione trascurando il fatto che nella storia dell'*Antropocene* sia iniziata una nuova era³⁸ che, come la scienza ci dice oggi, è imprevedibile negli sviluppi che si avranno. Al di là di una

³⁷ Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1951 p. 127.

³⁸ Cfr. Tim Ingold, *Antropologia*, op. cit., p. 14.

stretta logica deterministica, infatti si pensa il rapporto con il “reale” in un quadro evolutivo di interdipendenza che considera il gioco dei condizionamenti reciproci tra umani e ciò che li circonda: una riflessione anche frettolosa, scrive Ulrich Beck, è sufficiente a farci capire che “il mondo” e la nostra vita” non sono più entità reciprocamente estranee e che tra loro si è formato un legame di “coabitazione”³⁹. E, nel contesto del gioco nuovo, nasce così l’idea di una metamorfosi di cui molti ci parlano; la possibilità che nel gioco l’identità umana possa uscire dalle vecchie logiche condizionanti secondo le quali si è sviluppata la civiltà occidentale e maturi quindi un diverso approccio anche alla questione della violenza e alle sue varie declinazioni. Lo sviluppo delle scienze e l’aprirsi di nuove conoscenze creano la prospettiva di un nuovo antropocentrismo che elimina la antica centralità che l’uomo aveva in rapporto al reale; e laddove la sua libertà si configurava limitata e condizionata da un determinismo religioso e scientifico coniugati o mediati insieme (come taluni hanno provato e provano a fare), essa oggi sembra acquisisca nuovi caratteri di indipendenza; è la questione che hanno affrontato coloro che si sono posti e ancora si pongono il problema del “libero arbitrio”: se alcuni oggi ritengono che la libertà si costituisca nei termini secondo cui si riconfigura nel quadro del gioco dinamico che il nuovo antropocentrismo propone quando ci dice come il rapporto degli umani col mondo sia più complesso di quello immaginato dal determinismo genetico, altri invece negano tale possibilità ritenendo la libertà un aspetto del tutto estraneo agli uomini; si tratta di un argomento dibattuto da tempo; in proposito, nel suo libro *I Fratelli Karamazov*, Fëdor Dostoevskij fa dire al Grande Inquisitore nell’incontro che questi ha con Cristo a Siviglia ai tempi dell’Inquisizione, come gli uomini non siano fatti per la libertà “perché non ne sono all’altezza”; il compito di costruire la propria libertà è superiore alle forze umane e l’uomo gravato del peso del dono che ha avuto “non ha preoccupazione più tormentosa del come trovare colui al quale consegnare al più presto quel dono della libertà col quale quest’essere infelice viene al mondo”⁴⁰. Cinicamente ciò sembrerebbe conferire alle istituzioni ecclesiastiche il diritto ambiguo di governare le incapacità e le manchevolezze naturali dell’umanità, l’esigenza di controllare anche le sue curiosità che potrebbero costituire pericoli per il magistero della

³⁹ Ulrich Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari 2017, p. 7.

⁴⁰ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 353.

Chiesa la quale quindi evoca a sé il diritto di gestirle e indirizzarle.

Forse Dostoevskij voleva polemizzare con la Chiesa cattolica e in particolare con i Gesuiti pronti a strumentalizzare le debolezze umane, o forse la questione che si propone è più complessa laddove, secondo letture di interpretazioni recenti, egli sentiva il bisogno di recuperare la validità di un magistero che non criminalizza le debolezze che – anzi – accoglie con indulgenza, dove emerge allora una critica sottilmente elaborata nei confronti della sua Chiesa ortodossa. E forse tante altre e sottili sono le interpretazioni che si possono fare sulle intenzioni di Dostoevskij, ma comunque, nella pluralità dei significati che “La leggenda del *Grande Inquisitore*” propone⁴¹ sullo sfondo delle trasformazioni che lo sviluppo delle scienze e delle tecnologie presentava alla fine del secolo XIX, più che mai attuale diventano le discussioni che lo sviluppo degli studi sull’evoluzione oggi alimentano configurando prospettive che interessano la politica e la natura del potere⁴². L’antropologo Marshall Sahlins, per esempio, va contro il senso comune del determinismo genetico “oggi così popolare negli Stati Uniti per la sua apparente capacità di spiegare ogni genere di forma culturale con l’innata predisposizione all’egoismo competitivo”⁴³; accantona l’idea di una “originaria perversione umana” e spiega l’“egoismo competitivo” come il prodotto culturale di quella che è “una metafisica prettamente occidentale”⁴⁴: una “metafisica che presuppone una opposizione tra natura e cultura tipica del nostro folclore”, ma assente nei tanti popoli

⁴¹ La storia dell’incontro tra il Grande Inquisitore e Cristo che Ivan racconta a suo fratello Alioscia nel quinto libro de *I fratelli Karamazov*, suggerisce considerazioni complesse e diverse che allargano la problematicità della questione del “libero arbitrio”; si veda in proposito quanto scrive Franco Cassano sottolineando la percezione realistica che la Chiesa ha rispetto alla natura umana, ciò che spiega l’“errore di generosità” che il Grande Inquisitore rimprovera a Cristo in Franco Cassano, *L’umiltà del male*, Laterza, Bari 2012, pp. 5 e ss.

⁴² Il segreto del Grande Inquisitore – scrive Cassano – “è il segreto di una passione per il potere che non è fine a se stessa, ma nasce da un’infinita, e realistica, sfiducia negli uomini, e da un fastidio per l’arroganza degli eletti, per tutti coloro che predicano una virtù che solo loro sono in grado di praticare e che quindi finiscono per disinteressarsi delle ‘vili’ esigenze dei più”: Franco Cassano, *L’umiltà del male*, op. cit., p. 21.

⁴³ Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio*, op. cit., p. 8.

⁴⁴ Sahlins ci dice che la violenza è di fatto presente anche in altre civiltà non occidentali interessate a controllare le proprie popolazioni e a sottometterne altre; nella civiltà cinese, per esempio, dove accanto alle teorie di Mencio, di Confucio impostate secondo la prospettiva di una natura umana tendenzialmente pacifica, anche ci sono teorie di Hs Tzu nelle quali si attribuiscono agli umani sentimenti innati di malvagità, cfr. Sahlins, op. cit., p. 9.

che, a differenza degli occidentali, “considerano le bestie fondamentalmente umane invece che gli umani fondamentalmente bestiali”. Sahlins afferma l'inutilità di partire dall'idea che gli umani siano necessariamente schiavi di una natura predisposta alla violenza, e quindi rivendica la possibilità di una libertà che venga loro da una cultura nuova ch'essi siano comunque capaci di maturare. Si tratta di una conclusione con importanti risvolti laddove si prospetta l'idea che i sistemi che l'Occidente ha inventato per esorcizzare la violenza originaria degli umani, per controllarla mediante istituzioni opportune, possano essere cambiati da una cultura diversa da quella che fino ad ora è stata elaborata: è stato tutto un grosso sbaglio, Sahlins ci dice, considerare come presupposto assoluto l'idea che sulla violenza gli umani abbiano soltanto la possibilità del controllo e spiegare secondo prospettive fatalistiche i caratteri violenti che lo sviluppo della civiltà occidentale ha avuto. La violenza per lui, sarebbe piuttosto il prodotto di processi sperimentati nel corso di tanti anni costruendo il carattere che alimenta il profondo disprezzo per l'umanità proprio della cultura elaborata dall'Occidente. In questo senso il filosofo Emanuele Severino ci dice come la civiltà occidentale sia intrinsecamente legata alla violenza e come essa abbia “un'estensione e una profondità che la nostra cultura non riesce ancora a sospettare”⁴⁵.

L'idea che la violenza per molti sia un carattere naturale, quindi non eliminabile dell'umanità, ha spinto a cercare soluzioni che ne esorcizzassero gli aspetti consentendo di controllarli e di sfruttarne eventualmente i vantaggi. Già nell'antichità sono nate alleanze, trattati (quello di Qades del 1259 a.C., tra Egiziani e Ittiti molti lo ritengono il più antico trattato di pace che sia stato stipulato), e nel contesto della cultura occidentale si è sviluppato il sistema westfaliano degli equilibri (le cui regole la diplomazia tradizionale dei nostri giorni ancora sembra osservare). Nello sviluppo della storia che la prospettiva di una cultura deterministica ci ha raccontato, il controllo della violenza è stato il gioco più o meno efficace degli umani; la scienza negli sviluppi recenti però rompendo la linearità dello schema e introducendo varianti importanti e rivoluzionarie in quel gioco ha di fatto accantonato la fatalistica concezione dell'impossibilità umana di agire all'interno di processi determinati. Gli studi sul funzionamento del cervello degli

⁴⁵ Emanuele Severino, *Téchne*, op. cit., p. 73. Anche si veda: Franco Fabbro, *Identità culturale e violenza*, op. cit., p. 101.

umani, flessibile e duttile come ci dicono che sia, induce a pensare che gli umani adeguandosi alle sollecitazioni ambientali (anch'esse mutevoli) possano infrangere la linearità deterministica dell'evoluzione aprendosi a sviluppi non programmati, pragmaticamente attenti alle possibilità che nei cambiamenti si aprono; da questo punto di vista molti hanno considerato possibile una metamorfosi dell'identità umana. Qui entrano in gioco i fattori culturali (e ambientali); sono essi che secondo studi recenti hanno plasmato e plasmano la condotta dei singoli e delle folle indirizzandola verso gli esiti che si hanno. Davanti alla possibilità di scelte innumerevoli che si offrono nel quadro culturale della indeterminatezza che la scienza ha maturato, alcuni continuano a pensare le modalità per reprimere e controllare gli istinti più bassi, ma altri che pensano come tali istinti non siano per noi cogenti e invincibili come lo sono in altri animali⁴⁶, invece intendono la possibilità di costruire una identità del tutto nuova capace di uscire dagli schemi passati, realizzando così il carattere significativo di un nuovo umanesimo di cui oggi tanto si parla.

Ancora si cercano modalità efficaci con le quali controllare la violenza rispetto alle situazioni diverse dal passato che gli sviluppi della globalizzazione hanno creato, ma non pochi nel quadro delle libertà nuove che l'evoluzione del pensiero scientifico consente, concepiscono oggi l'idea di una identità diversamente orientata nei confronti di un mondo di cui sentono di essere parte in un rapporto di reciproca interdipendenza; così ha preso forma politica il processo di costruzione di una identità che sia capace di far nascere una cultura della pace e con essa la possibilità di un nuovo umanesimo fondato sulla libertà degli umani che renda attiva la legge morale che secondo Kant, "sotto il cielo stellato" alberga entro i loro cuori (*Critica della Ragion pura*). Del rapporto che lega cultura e coscienza, Jean-Paul Sartre ha scritto che "la cultura è (...) la coscienza in perpetua evoluzione che l'uomo ha di se stesso e del mondo nel quale vive, lavora e lotta"; tutto dipende dai processi identitari secondo i quali la coscienza si forma: "Se questa presa di coscienza è giusta, se essa non è sistematicamente falsata, noi, malgrado i nostri errori e la nostra ignoranza, lasceremo un'eredità valida a coloro che vengono dopo di noi"⁴⁷; cioè l'eredità che, scrivendo il romanzo la

⁴⁶ Cfr. Telmo Pievani, *Imperfezione. Una storia naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 131.

⁴⁷ Jean-Paul Sartre, *Relazione al Congresso mondiale per il disarmo e la pace*, Mo-sca, 9-14 luglio 1962 in *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti 1965, Roma 1965, p. 279.

Morte di Virgilio tra il 1938 e il 1941, ci lascia Hermann Broch dirci come l'obbligo del reciproco aiuto debba essere assunto a scopo unico, più che principale, dell'esistenza intera⁴⁸.

⁴⁸ Cfr. Ladislao Mittner, *Prefazione* in Hermann Broch, *La morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 27.

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di novembre 2020