

Anno VII ♦ nuova serie ♦ n. 10 ♦ Roma, 31 dicembre 2015

«L'albero può perdere impunemente le foglie e persino i suoi rami maestri e, ancora, il suo tronco può essere abbattuto dalla folgore e raso al suolo: ma, se sotto le radici sono profonde e sane, se arrivano ancora ad attingere la loro linfa fin nelle ossa sacre dei morti, allora l'albero ricrescerà» (Gonzague de Reynold)

“Ictu oculi”

ANNO DOMINI 2016

In questa fine di anno 2015 — settime di vita della nostra minuscola iniziativa di diffusione culturale — il mondo è non poco cambiato e continua a cambiare e lo fa con una rapidità che ha dell'impressionante. La mia generazione, quella che si suole in genere indicare come “dei sessantottini” o dei “figli del baby boom” del secondo dopoguerra, ha subito più mutamenti che non, credo, dieci o venti generazioni di qualche secolo fa. Lo scenario che ha accompagnato gran parte delle nostre vite — limitando lo sguardo ai processi di tipo politico-bellico e culturale, tralasciando quindi quelli infrastrutturali, non meno potenti —, è stato dominato sostanzialmente da due minacce, legate fra loro: la minaccia di una guerra atomica e quella di una possibile conquista comunista, o per via rivoluzionaria o per via elettorale. Pericolo, quest'ultimo, che nel 1948, per i Paesi della parte orientale del Continente, quella assegnata a Jalta alla sfera sovietica, è purtroppo diventata una tragica realtà. Solo gli Stati Uniti, con la loro egemonia militare assoluta, hanno potuto garantire ai Paesi al di qua del fiume Elba che la minaccia comunista — almeno quella militare sovietica — rimanesse allo stadio virtuale.

Nel 1989, con la rimozione del Muro di Berlino, simbolo del sipario di ferro che divideva l'Europa libera da quella del “socialismo reale”, e poi con l'implosione dell'URSS e il crollo dell'impero socialcomunista, lo scenario è cambiato, la minaccia da est si è dileguata.

Le forze che da secoli operavano per dissolvere l'ordine tradizionale, “puntando” prioritariamente sul modello ateistico-collettivistico, hanno dovuto operare la classica ritirata strategica, abbandonando i vecchi stilemi marxisti e tornando, rivificandoli, agli antichi pa-

→ p. 2

IN QUESTO NUMERO

■ *L'influenza delle scienze umane sulla crisi della famiglia — un processo iniziato non da ieri, ma che oggi conosce una decisa impennata — nell'analisi di due sociologhe contemporanee*

Ermanno Pavesi

Contributi sociologici sulle origini e gli effetti della crisi della famiglia ▶ p. 4

■ *Un profilo del grande filosofo e sociologo tedesco-americano studioso del fenomeno dello gnosticismo, dottrina e mentalità alla base dei più drammatici fenomeni rivoluzionari dell'Età Moderna*

Daniele Fazio

Eric Voegelin: un profilo della vita e dell'opera a trent'anni dalla morte ▶ p. 14

■ *Un commento del filosofo della politica americano sul vero volto dell'islam: un monito all'Occidente ad affrontare i suoi avversari così come sono davvero e senza complessi*

James Schall, S.J.

Parlando dell'islam in tutta onestà ▶ p. 29

■ *L'acuta e anticonformistica analisi della condizione in cui versano la famiglia e la Chiesa di un padre sinodale ed esponente della Curia Romana e, allo stesso tempo, un accorato appello a evitare cedimenti dottrinali e a rimboccarsi le maniche per rianimare la comunità ecclesiale*

Card. Robert Sarah

La Chiesa e i suoi nemici nell'“ora presente” ▶ p. 32

■ *Le minacce alla libertà religiosa nell'aperta teorizzazione dell'anticristianesimo da parte un autorevole esponente dell'establishment intellettuale progressista italiano, Paolo Flores d'Arcais*

Vittorio Leo

Il sale brucia. A proposito di libertà religiosa ▶ p. 35

radigni del liberalismo, in specie di quel liberalismo radicale, che agiva come un vero e proprio solvente all'interno di quelle istituzioni e di quella cultura, che nonostante rivolgimenti e cadute continue, si erano conservate, almeno a livello popolare, ancora alla metà del secolo scorso.

Abbandonato il carro armato con la stella rossa, messa in soffitta la "bottiglia Molotov" dei gruppuscoli *extra*-parlamentari maoisti e le mitragliette delle Brigate Rosse, il "*solve et coagula*" della società europea è proseguita e prosegue per lo più con mezzi pacifici, legali, culturali. Non che durante la fase di dominanza del comunismo tali "linee di forza" non esistessero: esse però avevano di fatto un ruolo ausiliario e sussidiario rispetto al *mainstream*, al grande progetto di una società senza classi, ponendolo talvolta anche in difficoltà.

Dopo il 1989 il solvente *liberal*, azionando la duplice leva della libertà senza limiti e dell'uguaglianza più sfrenata, agisce nell'area dei presunti "diritti civili", nella sfera etica pubblica, sforzandosi di estendere le conquiste "civili" degli anni 1960 e 1970, il divorzio e l'aborto, ad altri e ulteriori ambiti, operando specialmente in ambito bioetico, approfittando in quest'ultimo caso anche del travolgente sviluppo delle tecnologie che consentono di manipolare la vita. Il suo scopo, come di consueto, è dissolvere la famiglia e i corpi intermedi, disporre della vita umana in maniera individualistica, dare sempre più spazio al potere tecnocratico e finanziario internazionale.

Per capire la potenza dissolvente dell'ideologia liberale non servono molti sforzi teorici: basta guardare alla realtà degli opulenti Paesi Bassi. Qui non vi sono mai state rivoluzioni comuniste e, nel Sessantotto, è prevalso il modello del "fricchetone" — i *Provos* degli anni 1960 — rispetto a quello del brigatista, ma la società è alle corde: il divorzio, le unioni libere, i matrimoni omosessuali, l'eutanasia anche infantile, la libera droga, il secolarismo selvaggio e l'auto-demolizione del cattolicesimo — anche in senso materiale — hanno in pochi decenni ridotto la struttura morale di quelle ricche società a una ragnatela e ucciso la speranza.

Questo processo di progressivo logoramento — che viene ad assommarsi ai tremendi traumi dei totalitarismi del Novecento, alle due tremende guerre mondiali, alle lotte politiche dei dopoguerra e, a partire all'incirca dal 1968, alla "rivoluzione culturale" nichilistica — rappresenta oggi una sorta di *malaise*, di "male oscuro", di sfiamento interiore, che configura per il Vecchio Continente un quadro e una condizione che è difficile non definire d'invecchiamento e di malattia.

E che l'Europa sia malata lo si vede da come essa — e, l'intero Occidente di matrice europea — sta reagendo alle nuove minacce che si sono profilate all'orizzonte dopo la fine dei blocchi, quando è ripreso quello che Huntington ha chiamato, con successo, lo "scontro di civiltà".

Infatti, lo scenario *post*-1989 non è caratterizzato solo da una ripresa di virulenza della dinamica dissolvente endogena, bensì anche dall'affacciarsi di un insieme di realtà esterne che, prendendo il posto del comunismo, si pongono verso l'Europa di nuovo in termini di minaccia. Si tratta sia di soggetti ad azione "diretta", sia di processi di tipo materiale

"trasversali" che s'intersecano fra loro. Fra i primi emerge, sempre più preoccupante, l'aggressività della frangia terroristica e belligerante dell'ultrafondamentalismo islamico. Essa attacca solo sporadicamente — ma sanguinosamente — sul suolo europeo, preferendo combattere il modello europeo e perseguire le comunità cristiane nel Vicino Oriente, sino a tentare di creare nuove realtà statuali, che diventino altrettanti "santuari" per il terrorismo anti-occidentale. E al terrorismo si accompagna la sempre più massiccia presenza di comunità islamiche, *ergo* non-integrate, all'interno dei vari Paesi europei, con vertice nei Paesi del Nord Europa, che fanno pronosticare una pacifica islamizzazione del continente entro qualche decennio.

L'altro soggetto con cui l'Europa torna a dover fare i conti è la Russia, di cui è senz'altro apprezzabile lo sforzo di arginare i processi disgregatori interni cui ho fatto cenno, come pure di collaborare a frenare l'espansione dell'ultrafondamentalismo islamico — che peraltro esiste anche all'interno dei suoi confini —, ma che per altri versi, nonostante gli entusiasmi di qualche ingenuo conservatore, esasperato dalla mollezza dell'Occidente, costituisce un problema. La ripresa imperialistica russa sotto il regime di Putin è un dato di fatto e l'Ucraina l'ha già dolorosamente "assaggiata"... E non bisogna dimenticare che l'Europa è solo una frastagliata penisola di un'Asia, dove domina il gigante russo.

Quanto ai fenomeni "trasversali" o infrastrutturali, il contraccolpo della globalizzazione economica ha scatenato fenomeni poco clamorosi come il crollo demografico, le crisi economiche globali, le migrazioni dei popoli, l'instabilità sociale. Fenomeni importanti che si alimentano — e retroagiscono su — tanto al primo insieme di realtà che ho citato — la crisi auto-dissolutiva endogena —, quanto al secondo — l'aggressione islamistica. Queste realtà stanno impattando sull'opulenta civiltà europea e occidentale sotto varie forme: conquista, richiesta di condivisione delle risorse, fuga da scenari di terrore e da una vita di fame, imperialismo economico.



Per tutti questi motivi sta prendendo forma per l'Europa una situazione di assedio, di presa in una triplice morsa: l'auto-dissoluzione interna, l'aggressione esterna e fenomeni economico-sociali strutturali sottostanti.

Dire quale sia il pericolo maggiore è difficile: si può forse dire qual è quello più imminente, ovvero la minaccia di una infiltrazione e di una conquista islamica dall'interno e di un'aggressione terroristica dall'esterno. Né è la prima volta che l'Europa è assediata: lo ha descritto assai bene già nel 1957 Gonzague de Reynold. Per la sua condizione geo-politica — essere, come detto, una penisola dell'Asia, assai facilmente risalibile da sud —, l'Europa è stata sempre minacciata da est — la Russia — e da sud, dall'Africa musulmana. Ma da tanto tempo non accadeva che gli europei si sentissero così presi fra più fuochi.

Purtroppo — e vengo al succo del discorso —, davanti a questa concomitanza di minacce, la sensazione generale, con particolare acutezza in chi è consapevole della situazione e ha più a cuore la sal-

vanguardia della civiltà europea nelle sue radici più profonde, ovvero cristiane e classiche, è di essere soli.

Non pare infatti che la situazione venga affrontata in maniera adeguata dalle classi dirigenti europee. I governi e i parlamenti continuano a varare leggi “libertarie” e ugualitarie che debilitano la già logora fibra morale della società; i fenomeni trasversali che ho descritto dettano sempre più spesso legge, appoggiandosi a istituzioni sovranazionali, sempre più prone alle ideologie “politicamente corrette” e più distanti dai popoli; le contromisure per il terrorismo sono troppo timide ed effimere per potere garantire dei risultati e la reazione esterna contro le realtà politico-religiose in cui si è istituzionalizzato — leggi ISIS — in Medio Oriente e nel Nordafrica, meritariamente già avviata, è condotta in maniera sempre più “soft” ed esitante.

La debolezza della reazione europea ricorda da vicino scenari dissolutivi del passato. Ultimamente uno storico francese, Michel De Jaeghere, in *Les Derniers Jours. La fin de l'empire romain d'Occident* ha analizzato i processi politici e sociali — specialmente l’immigrazione e la sclerosi dello Stato — che hanno condotto al crollo dell’impero romano di Occidente: le rassomiglianze con la situazione attuale sono impressionanti.

È allora già scritta la sorte del nostro continente e della nostra civiltà?

Nella storia, luogo della libertà dell’uomo, non vi è mai nulla di scritto per sempre: ogni *trend*, positivo o negativo, è suscettibile di essere invertito o dall’uomo stesso o da forze che trascendono l’agire umano temporale. Ricordate il terrificante impero sovietico? A metà degli anni 1970 — bastava colorare in rosso una cartina “muta” del planisfero — sembrava destinato a conquistare il mondo: eppure il suo tracollo è avvenuto in un breve giro di anni.

Una cosa è certa, e ce la ricorda magnificamente il cardinale guineano Robert Sarah nel discorso sinodale che pubblichiamo in questo numero: sarebbe illusorio pensare di reagire contro queste minacce in termini puramente materiali. Né con i provvedimenti di legge o militari, né, *per diametrum*, allargando irresponsabilmente la sfera delle garanzie individuali, si possono combattere nemici che non sono fatti *solo* di carne e di sangue. La demoralizzazione delle nostre società ha origine in processi profondi dell’interiorità dell’uomo e risale ultimamente all’aver espulso Dio da tale interiorità e dallo spazio pubblico per sostituirlo con l’ego o con il culto del consumo o con le ideologie iperugualitarie. L’islamismo estremistico, fatto di uomini che non temono di darsi la morte perché credono di conquistarsi così la benevolenza divina, non si combatte con il laicismo o con il pansessualismo. E i mutamenti nella sfera strutturale non si governano con l’utopia. Quello che in questo drammatico frangente serve è un ripristino di consapevolezza riguardo alla verità sulla vita umana; dei principi cui occorre adeguarsi per vivere “bene”, da soli e con gli altri, cioè in coerenza con la nostra natura umana; essere consapevoli delle ombre, ma anche delle luci, della nostra storia e, quindi, dell’identità culturale unica e feconda, che l’Europa si è formata nei secoli. Ma soprattutto recuperare nell’ambito pubblico quelle radici religiose, che la modernità ha prima confinato nel privato e poi aggressivamente attaccato fino a espellerle e a renderle “straniere in patria”.

Problemi giganteschi ed epocali come quelli che ci fronteggiano non si possono affrontare spingendosi sempre più — facendo un uso spregiudicato delle etniche di persuasione di massa, usando quella “finestra di Overton” richiamata di recente dal cardinale Angelo Bagnasco — oltre la frontiera del lecito, cioè, vinta la battaglia sul “matrimonio” *gay* e sul *gender*, proseguendo con la campagna per la legalizzazione l’eutanasia, anche infantile, e per il suicidio assistito, mentre sullo sfondo si profila inevitabile quella della poligamia e della pederastia.

Insegna il Vangelo che demòni del genere si sconfiggono solo “con la preghiera e con il digiuno”. Il che, tradotto in termini di *ethos* civile, vuol dire abbandono dell’edonismo di massa e riportare la società a una maggiore sobrietà; restaurare il primato della verità dell’essere rispetto alla libertà e all’ugualitarismo; rimettere al centro di ogni speculazione l’idea di creazione, con tutte le conseguenze che da essa derivano, per esempio l’esistenza di una legge naturale impressa nel creato, che è norma per le leggi degli uomini e, infine — ma l’elenco potrebbe continuare — riconquistare la nozione secondo cui essere europei significa, almeno implicitamente, essere “cristiani” ed essere cristiani “obbliga”.

Oggi si deve fare appello alle generazioni successive alla mia e a quelle che si affacciano adesso alla storia, perché si preparino a uno scenario dove, o ci si difenderà, e ci si difenderà sempre più spesso da soli, oppure ciò che resta — e pare ogni giorno di più il classico “lucignolo” evangelico — del mondo “a misura d’uomo e secondo il piano di Dio” che la provvidenza ha voluto impiantare nel vecchio Continente secoli addietro, perirà.

Al solito, non voglio dipingere un quadro più nero di quanto in realtà è. L’Occidente possiede ancora risorse materiali per reagire, e può contare sull’America, anche se, alla fine del secondo scialbo mandato di Barack Hussein Obama, essa pare afflitta da complessi e da spinte isolazionistiche nefaste. Anche se si rivela più debole nell’affrontare il declino morale interno, esistono ancora luoghi dove si pensa bene, si diffonde la verità e si indicano percorsi virtuosi. Anzi, proprio le sfide della modernità disgregatrice dei costumi hanno fatto nascere per reazione realtà associative impensate. E ancora esiste un’agenzia globale che si occupa di difendere i diritti umani e il creato e, di conseguenza, di contrastare il terreno a tutte le minacce evocate: la Chiesa. Il Pontefice richiama i popoli a tornare alla fede; a curare il creato come ordine divino; e a reagire contro fenomeni globali apparentemente invincibili come il potere tecnocratico, che sta alla sorgente sia della dissoluzione morale, sia di tanta povertà umana e di tante minacce per l’ambiente. Se la latitanza dei governi su molti fronti appare inesorabile, è possibile e auspicabile che nel tempo questi fermenti reattivi, con l’aiuto di Dio, crescano e s’irrobustiscano, forse fino al punto da ribaltare lo scenario.

Chiudo con l’auspicio che il Signore in questo nuovo anno — anno Santo della Misericordia — illumini i potenti e chi ha il dono di capire che cosa accade al fine di moltiplicarne gli sforzi e accrescere l’efficacia del loro agire: che il nostro mondo abbia una scossa e torni sui suoi passi.

Buon nuovo anno “di lotta” e di speranza a tutti.

L'influenza delle scienze umane sulla crisi della famiglia — crisi iniziata non da ieri, ma che oggi conosce una decisa impennata — nell'analisi di due sociologhe contemporanee



ANTONIO CISERI (Ascona (Canton Ticino) 1821-Firenze 1891), *La famiglia Bianchini*, olio su tela, 1853-1855, Siena, collezione privata.

Contributi sociologici sulle origini e gli effetti della crisi della famiglia*

di **Ermanno Pavesi**

1. Scoperta dell'anima, formazione della personalità e modello della società

Il filosofo Giovanni Reale (1931-2014) attribuisce a Socrate (470/469-399 a.C.) la scoperta dell'anima nella nostra area culturale¹: mentre i filosofi precedenti consideravano l'attività psichica come una manifestazione di processi somatici o il prodotto di influenze astrali o divine, Socrate afferma che l'uomo è capace di intendere e di volere, cioè

* Testo, rivisto e adattato, di parte della relazione tenuta in lingua tedesca dal prof. Pavesi alla Scuola Estiva 2015 della Gustav Siewerth Akademie, alta scuola di studi filosofici di Weilheim-Bierbronn nel Baden-Württemberg (Germania).

¹ GIOVANNI REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Cortina, Milano 2003.

di esaminare le differenti opzioni che gli si offrono in ogni situazione reale, di valutarle anche dal punto di vista morale e di fare una scelta responsabile. Esemplare è la motivazione della sua decisione di non sottrarsi con la fuga alla pena di morte che gli era stata inflitta: «*a me parve meglio — riferisce Platone (428/427-348/347 a.C.) nel suo Fedone — star qui a sedere e più giusto stare in carcere a scontare la pena che mi è stata imposta. Perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero o a Megara o in Beozia, portate dall'opinione del meglio, se io non avessi giudicato più giusto e più bello, invece di svignarmela e scappare in esilio, pagare alla città qualsiasi pena da essa inflittami*»².

² PLATONE, *Fedone*, 98C-99B, in IDEM, *Tutti gli scritti*, trad. it., a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 1997, pp. 76-130 (pp. 106-107).

Socrate descrive il possibile conflitto fra comportamenti determinati da istinti naturali, in questo caso dall'istinto di sopravvivenza, e una valutazione delle possibili opzioni in base a criteri morali.

Secondo Platone, poi, «*occorre tener presente [...] che in ciascuno di noi sono presenti due forme di tendenze che ci dominano e ci guidano, e noi le seguiamo là dove ci portano: l'una innata, è desiderio dei piaceri; l'altra invece, è opinione acquisita che tende al bene più grande. Queste due tendenze in noi talora sono in accordo, tal'altra sono invece in contrasto, e qualche volta predomina l'una e qualche volta l'altra. Ora, quando l'opinione porta col ragionamento al bene maggiore e predomina, tale predominio prende il nome di temperanza; quando invece, il desiderio trascina in modo irrazionale ai piaceri in noi, gli viene dato il nome di dissolutezza*»³.

Platone distingue nettamente la natura biologica dell'uomo dal sistema di valori acquisiti, frutto tanto dell'educazione, quanto di considerazioni razionali su ciò che è bene e male. Impulsi innati e considerazioni razionali non devono essere necessariamente in conflitto tra di loro, ma, quando lo sono, Platone ritiene necessario dominare i desideri irrazionali con la pratica della virtù della temperanza. Si deve distinguere, infatti, da una parte il soddisfacimento di un bisogno istintivo che fornisce un piacere immediato e, dall'altra, il perseguimento di un bene superiore, che corrisponde anche alla natura essenziale dell'uomo e quindi al suo fine, che sarebbe anche l'unica via per raggiungere la vera felicità.

Ogni civiltà è caratterizzata da un sistema coerente di valori che si orienta, in modo più o meno elaborato, ai principi dell'etica universale. La concezione particolare del bene comune e individuale ispira tanto il modello d'uomo generale, quanto i comportamenti individuali in tutti i loro rapporti, per esempio con l'autorità religiosa, con l'ordinamento civile, ma anche le reazioni interpersonali, fra le generazioni e con l'altro sesso.

Con il cristianesimo la discrepanza fra il bene autentico di una persona, da una parte, e pulsioni e istinti naturali, dall'altra, è stata spiegata con le conseguenze del peccato originale, che ha compromesso, come ricorda papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*, l'armonia delle relazioni fondamentali dell'uomo: «[...] *la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo*

fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato»⁴.

San Paolo invita a deporre l'uomo vecchio e a rivestirsi di quello nuovo (cfr. *Ef* 4,22-24) e per lui la pratica delle virtù deve aiutare la formazione della personalità, che deve diventare come una seconda natura che sostituisce le deformazioni provocate dal peccato.

Per più di due millenni la civiltà occidentale ha formulato differenti modelli d'uomo che sono stati proposti come esempi da seguire e che, soprattutto, sono stati alla base dell'educazione, nella convinzione della necessità che ogni cultura deve "coltivare" l'uomo: in particolare la pratica delle virtù era orientata a realizzare tale modello.

Da alcuni secoli, però, nuove filosofie mettono in dubbio l'esistenza di un ordine morale oggettivo, o almeno la sua conoscibilità e considerano il sistema di valori della società semplicemente come espressione degli interessi della classe dominante o del sistema economico e criticano come "falsa coscienza" la concezione di sé che l'uomo ha sviluppato sulla base di certi valori. In questo processo di demitizzazione dei valori di una civiltà hanno avuto una grande influenza soprattutto Karl Marx (1818-1883) e Sigmund Freud (1856-1939). Secondo il psicoanalista marxista Erich Fromm (1900-1980), per esempio, «*Marx, come Freud, considerava la coscienza dell'uomo in gran parte "falsa coscienza". L'uomo crede che i propri pensieri siano autentici e che siano prodotto della sua attività di pensiero mentre, in realtà, sono determinati dalle forze oggettive che operano alle sue spalle; nella teoria freudiana queste forze rappresentano bisogni fisiologici e biologici; nella teoria marxiana rappresentano invece forze storiche sociali ed economiche che determinano l'essere e quindi, indirettamente, la coscienza dell'individuo*»⁵. La falsa coscienza comporterebbe una condizione di alienazione dei propri bisogni e dei propri istinti. Marx e Freud ritengono necessario decostruire il sistema di valori esistente e ricostruire l'immagine che l'uomo ha di sé, con tutte le sue relazioni, sulla base di quelle che vengono considerate le forze oggettive che determinano l'essere umano. Un'operazione che tende anche a rimodellare la società intera.

È noto l'impatto sociale del marxismo, con la creazione di partiti, di lobby culturali e la costituzione di Stati comunisti e socialisti, mentre l'importan-

⁴ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica "Laudato si'" sulla cura della casa comune, del 24 maggio 2015, n. 66.

⁵ ERICH FROMM, *Marx e Freud*, 1963, trad. it., il Saggiatore, Milano 1968, p. 123.

³ IDEM, *Fedro*, 237D-238A, *ibid.*, pp. 535-594 (p. 548).

za di Freud e della psicoanalisi per la trasformazione della società occidentale non è invece sufficientemente riconosciuta.

Per un'esperta di sociologia culturale, l'israeliana, di nascita marocchina e di formazione francese, Eva Illouz, le trasformazioni nei rapporti interpersonali che si sono verificate nella società americana negli ultimi cento anni dipendono dal cambiamento dell'atteggiamento verso la vita emozionale e la sessualità causato dalla psicoanalisi di Freud.



Eva Illouz

2. La sociologia culturale

La sociologia culturale riprende alcuni concetti fondamentali della sociologia generale: ritiene, per esempio, che personalità e identità di ogni individuo non corrispondano realmente alla sua essenza, ma sarebbero solo prodotte da fattori sociali⁶. Il concetto di personalità viene per questo sostituito da quello di Sé o di Coscienza. Mentre per molte correnti sociologiche questi fattori sono soprattutto di natura economica o dipendono da rapporti di potere, la sociologia culturale sostiene che valori culturali e simboli della società nella quale si è cresciuti siano decisivi per lo sviluppo della propria immagine di sé e per la caratterizzazione dei rapporti interpersonali. Da un esame delle relazioni interpersonali e dalla descrizione delle immagini di sé dominanti in una società la sociologia culturale cerca di identificare i modelli culturali soggiacenti, e, successivamente, di spiegare come proprio tali modelli, in concorrenza con altri, si siano potuti affermare e così pure di scoprire le teorie che li hanno ispirati. La sociologia culturale non si occupa direttamente delle teorie in sé, ma pratica una forma di "agnosticismo", prescindendo dall'esaminare il contenuto di verità delle teorie, e cercando piuttosto di scoprire quali teorie, perché e come hanno potuto acquisire importanza diventando modelli culturali vincenti.

La Illouz non nasconde la sua difficoltà a far risalire l'origine delle profonde trasformazioni della società americana a una sola persona e alle sue teorie, cioè a Freud e alla psicoanalisi, ma gli studi condotti non le lascerebbero dubbi.

«Nonostante la mia formazione come antropologa culturale e non ostante il mio profondo scetti-

cismo riguardo alla possibilità di mettere importanti sconvolgimenti culturali in relazione con date precise, se dovessi indicare una data precisa che possa segnare la trasformazione nel modo di vivere i sentimenti in America, io sceglierei il 1909, l'anno in cui Sigmund Freud arriva in America per tenere alcune conferenze alla Clark University»⁷.

In cinque lezioni tenute in questa università ubicata a Worcester, nel Massachusetts, Freud ha «[...] esposto davanti a un pubblico qualificato i concetti fondamentali della psicoanalisi, proprio i concetti che avrebbero avuto una grande risonanza nella cultura popolare americana come i lapsus, il ruolo dell'inconscio per determinare il nostro destino, la centralità dei sogni per la vita psichica, la natura sessuale della maggioranza dei nostri desideri, la teoria che considera la famiglia come origine della nostra psiche e quindi causa ultima delle sue patologie»⁸.

Già in queste lezioni vengono espresse alcune tesi importanti per la questione della crisi della famiglia: lo sviluppo psichico di ciascun individuo sarebbe condizionato soprattutto dall'influenza della famiglia durante l'infanzia, cosicché disturbi psichici vengono ricondotti a una presunta azione negativa dello stile educativo, che subordina il motore fondamentale dello sviluppo umano, cioè l'istinto sessuale, a principi morali.

Prima di Freud diversi sessuologi si erano occupati delle varie forme della vita sessuale, «Freud, però, aveva da offrire qualcosa che nessun altro sessuologo poteva offrire: una narrativa completa del sé, che legittimava il piacere sessuale e lo poneva al primo posto per la formazione di tutta la psiche»⁹.

Eva Illouz sottolinea che la psicoanalisi ha influenzato la cultura moderna tanto con le sue teorie sull'origine dei disturbi psichici, sulla sessualità infantile, sull'importanza dell'inconscio per la vita psichica e così via, quanto con la psicologizzazione di tutte le attività umane, soprattutto sostituendo, nella valutazione del comportamento umano, i valori morali con categorie psicologico-terapeutiche, ciò che la sociologa definisce regolarmente come "pensiero terapeutico". Il pensiero terapeutico che

⁷ EADEM, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, 4ª ed., Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2012, p. 14.

⁸ EADEM, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and Culture of Self-Help*, cit., p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁶ Cfr. EVA ILLOUZ, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and Culture of Self-Help*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 2008, p. 245.

caratterizza la cultura moderna viene sostenuto non solo dalla psicoanalisi, ma anche da molte altre scuole, che «nonostante tutte le differenze delle loro metodologie e dei loro indirizzi concordano sul fatto che il pensiero terapeutico è fondamentalmente moderno — e che la sua modernità consiste proprio in quello che ci preoccupa di più della modernità: burocratizzazione, narcisismo, creazione di un falso sé, controllo dello stato sulla vita moderna, crollo delle gerarchie culturali e morali, ampia privatizzazione della vita causata dall'organizzazione sociale capitalistica, vuoto del sé moderno separato da vincoli comunitari, controllo su larga scala, allargamento del potere e della legittimità dello Stato e, infine, "società del rischio", così come favorendo la vulnerabilità del sé»¹⁰.

La Illouz descrive con un approccio "agnostico" le origini dei fenomeni culturali e la loro attrattività, cioè i motivi dei loro successi, senza giudicarli moralmente o esaminare il loro contenuto di verità¹¹. Questo metodo mostra certamente delle debolezze, ma, d'altra parte, garantisce una certa imparzialità in quanto descrive in maniera piuttosto obiettiva i fenomeni. Non ostante una certa distanza oggettivante, alcune descrizioni della vita sociale moderna appaiono molto critiche: «Sia che il discorso terapeutico minacci gli ideali morali dei gruppi sociali, o insidi la famiglia, opprime le donne, diminuisca la rilevanza della sfera politica, corroda le virtù morali e il carattere, eserciti una funzione generale di controllo, rinforzi il vuoto esistenziale del narcisismo e indebolisca il sé, tutto questo non mi interessa — anche se alcune di queste questioni non possono mancare di ricomparire nelle discussioni seguenti. Il mio scopo non è né di documentare gli effetti perniciosi del discorso terapeutico, né di discutere le sue potenzialità emancipatrici. [...] Lo scopo dell'analisi culturale non è di giudicare pratiche culturali su come dovrebbero essere o come sarebbero dovute essere, ma piuttosto di comprendere come sono arrivate a essere quello che sono e perché, come esse sono, "realizzano qualcosa"»¹².

La psicoanalisi ha avuto conseguenze disastrose per la famiglia. Alla famiglia di origine è attribuita la responsabilità della formazione di una falsa coscienza di sé: «La famiglia giocava un ruolo tanto più cruciale per la formazione delle nuove narrative del sé in quanto era non solo l'origine del sé ma anche

l'istituzione da cui il sé doveva essere liberato»¹³. D'altra parte, l'importanza attribuita al soddisfacimento dei propri bisogni rafforza tendenze narcisistiche, con scarsa attenzione per le esigenze degli altri, e complica tanto le relazioni interpersonali quanto la vita di coppia. «Sotto il segno del discorso terapeutico relazioni sociali sono dissolte da un utilitarismo pericoloso, che giustifica la mancanza di impegno nelle istituzioni sociali e legittima un'identità narcisistica e superficiale»¹⁴.

La psicoanalisi è nata come una forma di psicoterapia individuale: ben presto, però, i suoi concetti sono stati utilizzati per spiegare anche meccanismi psicologici normali, ciò che ha consentito di ampliare il suo interesse ad altri ambiti e, infine, a tutta l'attività umana. Freud stesso ha ammesso apertamente: «Inoltre ho detto spesso che considero più importante il significato scientifico dell'analisi che non il suo significato medico, e nella terapia considero più efficace il suo effetto di massa mediante la scoperta e la spiegazione degli errori, che non la guarigione delle singole persone»¹⁵.

Con il concetto di inconscio, e quindi con l'ipotesi di meccanismi psichici inaccessibili direttamente alla coscienza, la psicoanalisi si attribuisce la capacità di interpretare correttamente l'attività psichica per mezzo della sue teorie, come la teoria della bisessualità: «Da quando ho acquistato familiarità con l'idea della bisessualità, ritengo che questo fattore sia qui decisivo; senza tener conto della bisessualità, si potrà difficilmente giungere a comprendere le manifestazioni sessuali effettivamente osservabili nell'uomo e nella donna»¹⁶. Allo stesso modo la psicoanalisi pretende non solo di interpretare le cause di disturbi psichici più o meno gravi, ma anche di riconoscere presunti conflitti bisognosi di terapia in individui che sarebbero solo apparentemente "normali". «Nel contesto di relazioni strette, intimità, autorealizzazione o altre categorie inventate dagli psicologi sono diventate il criterio per la valutazione dello stato di salute»¹⁷, e ogni comportamento che non corrisponde a tali ideali richiede spiegazione e

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹⁵ SIGMUND FREUD, Lettera al Pastore Oskar Pfister, del 18-1-1928, in IDEM e OSKAR PFISTER, *L'avvenire di un'illusione. L'illusione di un avvenire*, 1927, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 185.

¹⁶ IDEM, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in IDEM, *La vita sessuale. Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, 1905, trad. it., Boringhieri Torino 1974, pp. 27-144 (p. 121).

¹⁷ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and Culture of Self-Help*, cit., p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 1-2.

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 4.

¹² *Ibid.*, pp. 3-4.

terapia¹⁸. «Se il confine tra il comportamento nevrotico e quello sano era diventato irrimediabilmente confuso (con la psicoanalisi, siamo diventati tutti nevrotici da un giorno all'altro), allora tutti i desideri e le azioni possono indicare una psiche problematica, immatura, conflittuale e nevrotica»¹⁹.

«Il rifiuto freudiano di distinguere normalità da patologia, e l'affermazione freudiana della loro contiguità hanno condotto a un'ermeneutica del sospetto nei confronti del comportamento ordinario»²⁰. Ogni persona dovrebbe sottoporsi a una terapia per formare finalmente il proprio sé. D'altra parte, la Illouz denuncia gli ingannevoli criteri "scientifici" della psicologia: se viene messo in discussione il concetto di normalità, è impossibile formulare un chiaro obiettivo per la terapia, che viene semplicemente lasciata a valutazioni arbitrarie degli psicologi²¹.

3. Relatività e nocività dei valori morali

Nonostante molti autori cerchino di difendere Freud e la psicoanalisi dall'accusa di pansessualismo, il fondatore della psicoanalisi ammette solo la natura sessuale dei disturbi nevrotici: «Si è tentati di affermare che i sintomi nevrotici sono sempre o un soddisfacimento sostitutivo di una qualsivoglia aspirazione sessuale, o una misura intesa a impedirlo, di regola però un compromesso tra queste due cose»²². Gli ostacoli al soddisfacimento dei desideri sessuali dipenderebbero da principi morali recepiti con l'educazione, soprattutto nei primi anni di vita, impartita dai genitori. Per questo sarebbe necessario «[...] effettuare una specie di post-educazione, correggendo gli errori di cui i genitori si sono resi colpevoli nella loro educazione»²³. Questa "post-educazione" non è stata praticata solo nelle terapie individuali, ma anche mettendo in discussione i principi morali della società.

«Come è stato notato in numerose occasioni, l'impatto culturale di psicologi e sessuologi è consistito nel minare l'etica dell'astinenza, l'autocontrollo e la purezza morale e per offrire nuove linee guida per la sessualità sotto l'autorità della scienza»²⁴.

Il pensiero terapeutico ha avuto conseguenze anche per la concezione della famiglia: mentre in passato il matrimonio è stato inteso come una convivenza per tutta la vita, in cui i coniugi si completano a vicenda e creano l'ambiente in cui i bambini nascono e crescono, oggi è in primo piano l'auto-realizzazione e l'appagamento delle proprie esigenze emotive e sessuali.

«Se i matrimoni dell'epoca vittoriana erano felici, lo erano non perché uomini e donne avevano realizzato il loro "autentico sé interiore" nell'intimità condivisa quotidianamente, ma piuttosto perché uomini e donne che avevano ruoli, identità di genere e sfere d'azione differenti ispiravano i loro pensieri e i sentimenti privati ai valori e ai comportamenti approvati dalla loro comunità»²⁵.

Insoddisfazioni nella vita di coppia sarebbero riconducibili a problemi di tipo emotivo-sessuale con un'origine psicologica.

«Poiché la sessualità era diventata l'ambito principale per l'identità, gli psicologi poterono assumere il ruolo di arbitri della vita privata»²⁶, pretendendo di essere gli unici a poter analizzare in modo scientifico i problemi della coppia tradizionale. «Conseguentemente, la classe degli psicologi fin dagli inizi ha sostenuto che un buon matrimonio non consiste semplicemente nella capacità di attenersi a norme corrette di comportamento; ma piuttosto doveva soddisfare gli individui (inevitabilmente differenti). Per farlo, le regole dei rapporti tra i coniugi dovevano essere ripensate. [...] Sostenendo che le regole del matrimonio tradizionale erano diventate inutili, che i matrimoni erano di per sé complicati e che un buon matrimonio dovrebbe soddisfare i bisogni emotivi di uomini e donne, gli psicologi poterono ridefinire il matrimonio in termini basati sulle loro competenze. In altri termini gli psicologi hanno usato una vasta gamma di strategie per esaminare oggettivamente il matrimonio e per interpretarlo come un'impresa incerta»²⁷.

Nel suo libro, Eva Illouz mostra ripetutamente come gli approcci culturali sono stati messi in pratica concretamente: per esempio, «verso la fine del 1930, sono sorte le prime cliniche specializzate nel trattamento dei problemi coniugali»²⁸. A poco a poco gli psicologi hanno assunto il ruolo di specialisti per i problemi coniugali, un ruolo che, con il tempo, è stato istituzionalizzato e accettato socialmente.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 175.

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Cfr. *ibidem.*

²² S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, in IDEM, *Opere 1930-1938, L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, trad. it., Boringhieri, Torino 1989, pp. 567-634 (p. 613).

²³ *Ibid.*, p. 602.

²⁴ E. ILLOUZ, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and Culture of Self-Help*, cit., p. 123.

²⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁶ *Ibid.*, p. 162.

²⁷ *Ibid.*, pp. 115-116.

²⁸ *Ibid.*, p. 155.

Nel corso dei decenni la psicoanalisi ha reso socialmente accettabile il tema delle emozioni, dei sentimenti e soprattutto della sessualità, che prima era avvolto da pudore, e così ha aperto la strada a due importanti fenomeni culturali della seconda metà del secolo scorso: la rivoluzione sessuale e il movimento femminista.

4. Il femminismo

Inizialmente, il femminismo ha avuto un atteggiamento critico nei confronti della psicoanalisi e l'ha accusata di non tenere sufficientemente conto delle esigenze femminili. Ma è stata proprio la psicoanalisi a sottolineare per decenni l'importanza della sessualità, anche femminile, e la necessità di parlarne apertamente.

«È difficile immaginare che, senza la rivoluzione psicoanalitica, famiglia e sessualità avrebbero avuto un posto così prominente nella teoria e nella tattica politica del femminismo. Per la psicoanalisi la sessualità non era solamente un nuovo oggetto di conoscenza, ma anche un ambito positivo per mezzo del quale e nel quale uomini e donne cercano la loro identità, formano il loro vero sé e diventano liberi»²⁹. Di fatto, femminismo e psicoanalisi avevano, e continuano ad avere, obiettivi analoghi, anche se li perseguono in modo differente: «Già prima del femminismo, o per lo meno contemporaneamente, la psicologia ha presentato la “questione femminile” come una questione sessuale. Questo è stato un importante punto d'incontro tra psicologia e femminismo, proprio per la rilevanza data da quest'ultimo alla liberazione sessuale»³⁰.

Il trauma infantile, che per Freud aveva un ruolo privilegiato nella genesi dei disturbi nevrotici, ha assunto una nuova forma negli ultimi decenni con la tematizzazione dei vari tipi di abusi. *«Il femminismo ha trovato nella psicologia un utile alleato culturale, poiché ambedue promuovevano la sessualità come campo di emancipazione e sostenevano l'idea, senza precedenti nella storia, che la sfera privata deve essere soggetta all'ideale (politico e psicologico) dell'autodeterminazione. Ma negli anni '80, tuttavia, questa alleanza ha preso una nuova svolta quando il femminismo ha denunciato gli effetti repressivi della famiglia patriarcale con gli abusi sui minori»³¹.*

Sia la psicoanalisi, sia il femminismo hanno contribuito allo sviluppo della concezione moderna della

famiglia: *«Nonostante la loro “rivalità” ideologica, i modelli dei rapporti emotivi offerti dalla cultura terapeutica si sono intrecciati con le categorie del linguaggio e del pensiero della “rivoluzione culturale” femminista, e così hanno trasformato la cultura emozionale della famiglia, fornendo un nuovo vocabolario per i diritti e i doveri di uomini e donne»³².*

La crisi della famiglia ha richiesto una ridefinizione del suo senso: *«Questa nuova definizione comportava la separazione di sessualità e riproduzione, accentuata dalla diffusione della pillola contraccettiva e dalla riduzione del numero dei figli. Inoltre, l'allungamento del periodo in cui le coppie passano il tempo insieme ha trasformato sempre più la famiglia da un'istituzione destinata ad allevare i figli e a garantire la sopravvivenza economica di uomini e donne a istituzione destinata a soddisfare i bisogni emozionali dei suoi membri. In altri termini, la famiglia è stata individualizzata: la sua legittimazione non derivava dal suo contributo all'ordine sociale, ma dal suo contributo al benessere personale degli individui»³³.*

Ma la nuova concezione del matrimonio non lo ha reso più facile: al contrario, richiede maggiore impegno da parte dei coniugi: *«ci può essere una certa ironia nel fatto che niente ha reso così complicato il matrimonio come l'idea e l'ideale di compatibilità affettiva e sessuale»³⁴.*

In questo ambito si possono solo accennare i motivi del successo del “pensiero terapeutico”.

a. Mentre in Europa la psicoanalisi è stata a lungo solo una forma di psicoterapia, con sedute anche di un'ora per cinque giorni alla settimana e per anni, che poche persone si potevano permettere, negli Stati Uniti le teorie psicoanalitiche sono state popolarizzate con un passaggio graduale dalla teoria e terapia psicoanalitiche in senso stretto alla loro applicazione da parte di psicologi in consultori, nella gestione del personale, in rubriche giornalistiche, in programmi televisivi e così via, con la promessa di rendere le persone più felici e più produttive.

b. In una fase di profonda trasformazione sociale, le correnti culturali tradizionali non sono state in grado di proporre soluzioni per i problemi incombenti, oppure non sono state sufficientemente prese in considerazione, cosicché la psicoanalisi ha avuto scarsa concorrenza.

c. Il potenziale emancipatorio della psicoanalisi corrispondeva alle esigenze di una concezione liberale della vita, che accentuava l'autonomia individuale.

²⁹ *Ibid.*, p. 124.

³⁰ *Ibid.*, p. 123.

³¹ *Ibid.*, p. 167.

³² *Ibid.*, p. 106.

³³ *Ibid.*, p. 108.

³⁴ *Ibid.*, p. 189.

d. La psicoanalisi ha potuto occupare una posizione intermedia fra i trattamenti della medicina ufficiale e le varie forme di terapie spirituali più o meno esoteriche.

5. Aspetti sociologici

Il libro *Generation Unbound. Drifting into Sex and Parenthood without Marriage* (*Generazione senza legami. Verso sesso e genitorialità senza matrimonio*)³⁵ di Isabell V. Sawhill offre un impietoso quadro della società americana attuale e delle conseguenze della crisi della famiglia.

Isabell V. Sawhill è stata vicedirettrice e docente alla Brookings Institution³⁶ con sede a Washington, D.C. Questa istituzione è stata fondata nel 1916 dal filantropo americano Robert Somers Brookings (1850-1932). Nell'ultima graduatoria stilata dal *The Think Tanks and Civil Societies Program* — un programma di monitoraggio a livello mondiale di circa settemila *think tank*, promosso da alcuni anni dall'Università della Pennsylvania di Filadelfia — la Brookings Institution figura come il *think tank* più importante al mondo³⁷.

Il libro offre molti interessanti dati demografici e sociali sulla situazione che si è venuta a creare a causa del nuovo tipo di relazioni tra i sessi, ma le soluzioni proposte non possono essere assolutamente condivise.

La Sawhill sottolinea ripetutamente i vantaggi del matrimonio: «Mediamente, il matrimonio sembra aumentare la felicità e il benessere degli adulti»³⁸, e sottolinea l'importanza della famiglia d'origine come presupposto per una vita di successo e con relazioni stabili: «I conservatori hanno ragione che il matrimonio è il miglior ambiente che sia mai stato inventato per la crescita dei figli»³⁹. Ripetutamente sottolinea poi che il luogo più adatto per lo sviluppo dei figli è la famiglia tradizionale e manifesta la sua preoccupazione per il crescente numero di figli nati al di fuori del matrimonio negli Stati Uniti e per le conseguenze sociali negative che ne derivano. La



Isabell V. Sawhill

Sawhill precisa che si tratta di dati statistici e, quindi, che sono possibili eccezioni: per esempio ricorda che vi sono matrimoni che falliscono dopo breve tempo, e che coppie non sposate convivono per decenni, però, cinque anni dopo la nascita di un bambino, «solo un terzo delle coppie non sposate vive ancora insieme, contro l'80% delle coppie sposate»⁴⁰.

La Sawhill dichiara che le ricerche non hanno evidenziato sostanziali differenze tra i figli di coppie sposate e quelli di coppie che convivono a lungo: nota però che «[...] convivenze durevoli sono piuttosto rare»⁴¹. «La breve durata di queste convivenze simili al matrimonio, anche se sono coinvolti figli, significa che non sono l'ambiente ideale in cui far crescere la nuova generazione»⁴².

Figli di madri nubili soffrono tanto per le difficoltà economiche quanto per l'instabilità delle relazioni emozionali, ciò che si ripercuote sulla capacità di affrontare le sfide della vita.

Per quanto riguarda la situazione finanziaria: «nel 2012 il 47% dei figli che crescono solo con la madre viveva sotto la soglia di povertà. Un dato quattro volte superiore all'11% dei figli di genitori sposati che vivevano sotto la soglia di povertà»⁴³. «Figli nati nella classe sociale più bassa hanno 50% di probabilità di salire la scala sociale da adulti se crescono solo con una madre nubile, le probabilità salgono al 68% per quelli con una madre che non è stata sempre sposata e all'83% per quelli con una madre continuamente sposata»⁴⁴.

Madri nubili e famiglie monoparentali comportano un onere crescente per lo Stato: «nel 1950 il 7% delle famiglie con figli minorenni era monogenitoriale; la percentuale è salita al 31% nel 2013»⁴⁵. «Nel 2001, un anno dopo la nascita di un figlio il 94% delle madri che vivevano sole o convivevano con un altro uomo erano sostenute, almeno in parte, dall'assistenza sociale»⁴⁶.

In passato erano soprattutto vedove e orfani a ricevere sussidi sociali: «l'assistenza pubblica è stata concepita per aiutare le vedove e i loro figli»⁴⁷, oggi sono soprattutto madri che vivono sole a ri-

³⁵ Brookings Institution Press, Washington (D.C.) 2014.

³⁶ Cfr. la pagina <<http://www.brookings.edu/>>.

³⁷ Cfr. la pagina <<http://gotothinktank.com/the-2013-global-go-to-think-tank-index-ggttti/>>; e la pagina <<http://www.upenn.edu/pennnews/news/brookings-institution-tops-list-penn-s-2013-global-think-tank-index>>.

³⁸ Isabell V. Sawhill, *op. cit.*, p. 63.

³⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 71

⁴¹ *Ibid.*, p. 59.

⁴² *Ibid.*, p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

correre a questo aiuto e «il 43% delle madri che crescono i figli da sole è sotto la soglia di povertà. D'altra parte milioni di famiglie hanno raggiunto lo status della classe media grazie a un doppio stipendio»⁴⁸.

Figli di madri nubili crescono in una condizione di minore stabilità delle relazioni, l'Autrice parla addirittura di un "caos di relazioni": «Bambini non hanno bisogno unicamente di sicurezza economica ma anche di una certa misura di stabilità nelle loro relazioni, per poter stabilire relazioni sicure e basate sulla fiducia»⁴⁹. Madri nubili hanno spesso relazioni incostanti e addirittura figli da più uomini: «È degno di nota che il 23% delle madri nubili hanno figli da due padri differenti, il 16% da tre differenti padri e l'8% da quattro o più padri»⁵⁰. «Inquietante è il numero di figli che non solo sono nati fuori del matrimonio, ma che si trovano in un caos di relazioni di dimensioni difficilmente immaginabili»⁵¹.

Figli che crescono solo con la madre incontrano maggiori difficoltà nella loro vita: «Anche se lo shock del divorzio può portare immediatamente a problemi di adattamento durante la vita che possono migliorare con il tempo, le ricerche mostrano anche che questi effetti negativi possono riacutizzarsi nell'adolescenza e prolungarsi in età adulta e più tardi nella vita avere come conseguenza stipendi più bassi o relazioni meno stabili (per esempio maggiori difficoltà nel matrimonio, più divorzi, più nascite al di fuori del matrimonio)»⁵².

«Paragonati ai figli che crescono in famiglie con genitori sposati, è più probabile che questi figli abbiano problemi in diversi ambiti, come risultati scolastici, sviluppo sociale ed emozionale, salute e successo nel mondo del lavoro. Presentano più rischi per abusi da parte dei genitori e per esser trascurati (particolarmente da parte dei conviventi della madre, che non sono padri naturali), maggiori probabilità di diventare genitori durante l'adolescenza, o meno probabilità di diplomarsi in una scuola superiore»⁵³.

Rivoluzione sessuale e femminismo hanno permesso maggiore libertà nelle relazioni fra i sessi, ma questo non è stato positivo per i figli: «Oggi, figli devono pagare il prezzo per le nuove chances che si possono permettere i loro genitori»⁵⁴. «Calo dei ma-

trimoni e aumento delle famiglie monoparentali non sono stati un bene per i figli»⁵⁵. «Ciò che va bene per gli adulti, non va necessariamente bene anche per i figli. Essi hanno perso la stabilità e l'impegno per il loro benessere, che matrimoni di lunga durata dei genitori biologici possono garantire»⁵⁶.

Alcuni autori sono anche convinti che questa libertà non abbia reso felici le donne. «Una possibilità di scelta troppo grande può paralizzare una persona e renderla incapace di prendere una decisione. Lo psicologo Barry Schwartz ha descritto questo fenomeno "Paradosso della scelta" nel libro dallo stesso nome. Spiega che una maggiore scelta può rendere addirittura meno felici. Gli economisti Betsy Stevenson e Justin Wolfers hanno costatato che le donne oggi sono meno felici che non all'inizio del movimento femminista»⁵⁷.

Isabell Sawhill descrive due tipologie di matrimonio: da una parte, ci sono donne che hanno terminato la formazione professionale e, dopo aver raggiunto una certa posizione, si decidono per la maternità in età relativamente avanzata. In queste famiglie le condizioni per i figli sarebbero migliori: sono desiderati e programmati per una data favorevole, la situazione economica è buona, i genitori sono maturi e istruiti, così possono offrire ai figli un ambiente stimolante. Dall'altra, ci sono giovani donne che interrompono la loro formazione scolastica e professionale a causa di una gravidanza indesiderata, che si trovano in difficoltà economiche e allacciano relazioni che spesso sono piuttosto instabili. Le donne del primo gruppo sono per lo più bianche e appartengono alla classe media o alta, mentre quelle del secondo gruppo sono soprattutto donne di colore delle classi più basse.

La Sawhill descrive anche possibili conseguenze del crescente numero di gravidanze fuori del matrimonio: il governo degli Stati Uniti, per esempio, conduce da decenni una campagna per combattere la povertà, ma tutti i suoi sforzi sarebbero vanificati da questa tendenza: «L'ondata demografica è forte, ed è possibile, che per ogni bambino che viene strappato alla povertà un altro diventa povero, se i genitori si separano»⁵⁸. E «per ogni bambino salvato da una vita in povertà spendendo di più nella rete di sicurezza sociale, ne nasce uno in povertà come risultato delle tendenze demografiche attuali»⁵⁹.

⁴⁸ Ibid., p. 31.

⁴⁹ Ibid., p. 72.

⁵⁰ Ibid., p. 71.

⁵¹ Ibid., p. 70.

⁵² Ibid., p. 56.

⁵³ Ibid., pp. 56-57.

⁵⁴ Ibid., p. 6.

⁵⁵ Ibid., p. 27.

⁵⁶ Ibid., p. 63.

⁵⁷ Ibid., p. 36.

⁵⁸ Ibid., p. 97 (cfr. anche p. 139).

⁵⁹ Ibid., p. 139.

Purtroppo la psicologa propone soluzioni moralmente inaccettabili: dato che gravidanze non desiderate dipenderebbero per il 52% dal non uso di anti-concezionali e per il 42% dal loro non corretto uso⁶⁰, la Sawhill propone di promuovere l'uso contraccettivi a lunga durata, come l'impianto sottocutaneo di un preparato ormonale. Sarebbe necessario «[...] cambiare il messaggio riguardo alla contraccezione, motivare il coinvolgimento del partner responsabilizzandolo per il benessere dei figli, e soprattutto ridurre i fallimenti della contraccezione con un maggior uso di contraccettivi a lunga durata»⁶¹.

Isabell Sawhill auspica inoltre uno snellimento delle pratiche che regolamentano apertura e funzionamento di cliniche per l'aborto, una facilitazione dell'interruzione della gravidanza, l'abolizione di norme che pretendono periodi di ripensamento, l'abolizione della sonografia, e così via⁶². Propone pure di tagliare sussidi alle famiglie con più di due figli: «Chi desidera avere più figli deve farlo a propri costi»⁶³.

La sociologa è consapevole che le sue proposte comporterebbero una riduzione della natalità, ma propone di compensarla con l'immigrazione: «Noi possiamo risolvere il problema lasciando entrare più immigrati nel paese, legalmente. [...] Al mondo ci sono 7 miliardi di persone che rappresentano un potenziale pool di talenti che ogni paese avanzato dovrebbe cercare di attirare»⁶⁴.

Isabell Sawhill propone anche un maggior impegno pubblico nell'ambito del controllo delle nascite per ridurre il numero di aborti, per prevenire la povertà infantile e per favorire la mobilità sociale, con il coinvolgimento dei *leader* delle varie fedi religiose in «questo dialogo» e dichiara che «[...] escludere dalle discussioni pubbliche scrupoli religiosi sul sesso e contraccezione deve essere uno degli scopi»⁶⁵, un "dialogo" che deve solamente servire a far tacere i *leader* religiosi su questioni morali.

6. Conclusione

Negli ultimi decenni è avvenuto un cambiamento epocale nel modo di concepire i rapporti tra i sessi e la famiglia. La teoria psicoanalitica ha avuto un ruolo importante in questo cambiamento, radicalizzando

concezioni naturalistiche dell'uomo che negano l'esistenza di un ordine morale oggettivo e pretendono di emancipare l'umanità da visioni religiose, sostituendole con presunte teorie scientifiche. La teoria psicoanalitica del ruolo centrale della sessualità e della necessità di liberarla da codici morali ha preparato il terreno tanto alla rivoluzione sessuale quanto al femminismo, «il femminismo ha potuto fare della famiglia l'oggetto di emancipazione emotiva e politica perché la psicoanalisi ne aveva già fatto un oggetto di conoscenza e l'ambito principale dell'auto-emancipazione»⁶⁶.

Eva Illouz ha descritto come le teorie psicoanalitiche per mezzo dell'industria culturale, di trasmissioni della radio e della televisione, di rubriche e servizi in periodici a larga diffusione e così via, si sono progressivamente diffuse da un piccolo gruppo di specialisti e intellettuali, raggiungendo il grande pubblico, influenzando l'opinione pubblica e giocando un ruolo importante in questo cambiamento. È interessante notare come ultimamente si è assistito a un copione analogo, ma a velocità accelerata, a proposito delle relazioni omosessuali.

L'analisi della Illouz è particolarmente importante perché mette in relazione i mutamenti delle relazioni tra uomo e donna e la crisi della famiglia con l'introduzione del "pensiero terapeutico", un'analisi che mette in guardia dal rischio di provvedimenti che non possono che essere controproducenti, cioè di affidare la terapia della crisi a esperti che si ispirano ai principi di quel "pensiero terapeutico" che ha contribuito a mettere in crisi la famiglia.

In alcuni Paesi la crisi della famiglia ha raggiunto dimensioni tali da provocare importanti mutamenti demografici che preoccupano non solo ambienti conservatori ma anche quelli progressisti, come dimostra l'analisi dei dati fatta da Isabell Sawhill. Purtroppo invece di proporre un ripensamento culturale, e un cambiamento del comportamento, viene proposta una soluzione chimica o addirittura una politica ancor più liberale nei confronti dell'interruzione di gravidanza, cercando anche di ammorbidire la posizione dei *leader* religiosi.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁶¹ *Ibid.*, p. 118.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 102.

⁶³ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 144.



IL LIBERALISMO

Che il liberalismo possa concludersi in qualche cosa di assai diverso dal liberalismo stesso è implicito nella sua natura, poiché esso tende a lasciar sfuggire delle energie piuttosto che ad accumularle, ad allentare piuttosto che a tendere. È un movimento più dichiarato nella sua spinta iniziale che nella meta, che prende l'avvio da qualcosa di definito più che indirizzarsi. Il nostro punto di partenza ci è più chiaro e reale di quello d'arrivo, il quale, una volta raggiunto, potrà differire in molti modi dalla nostra immagine vaga.

Distuggendo le tradizioni sociali di un popolo, dissolvendo in fattori individuali la naturale coscienza collettiva, concedendo libertà alle opinioni più sciocche, sostituendo l'istruzione all'educazione, incoraggiando l'abilità piuttosto che la saggezza, gli "arrivisti" a preferenza dei qualificati, introducendo il principio del "farsi strada" come unica alternativa ad una apatia senza speranza, il liberalismo può aprire le porte a ciò che è la sua stessa negazione: il controllo artificiale, meccanico e brutale che è il disperato rimedio al suo caos.

Voglio che sia chiaro che io parlo di liberalismo in un senso molto più ampio di quel che può venire dedotto, dalla storia di un partito politico, e più ampio di quanto non sia stato mai usato nelle controversie ecclesiastiche. È vero che le tendenze del liberalismo possono venir illustrate più chiaramente dalla storia della religione anziché dalla politica, dove i principi vengono diluiti dalla necessità e l'osservazione oggettiva viene confusa dai particolari e distratta da riforme, ognuna delle quali è valida solo nel proprio ambito ristretto. In religione, il liberalismo può venire definito come un abbandono progressivo di elementi storici del cristianesimo che appaiono superflui, sorpassati, intrecciati a pratiche o ad abusi che è legittimo attaccare. Ma risentendo il suo cammino più della spinta iniziale che dell'attrazione di una meta, esso s'affloscia dopo una serie di assalti, e non avendo più nulla da distruggere, resta anche senza bersaglio e senza stendardo. Tuttavia il liberalismo religioso non m'interessa più particolarmente del liberalismo politico; m'interessa invece un atteggiamento mentale che in determinate circostanze può diventare universale ed impadronirsi ugualmente di amici e di nemici. Mi sarò espresso molto male se avrò dato l'impressione di considerare il liberalismo semplicemente come qualcosa da rifiutare e da estirpare, come un male per cui esiste una sola, semplice, alternativa. È un elemento negativo necessario; e quando ne avrò detto il peggio, avrò detto soltanto che è sconsigliabile far servire un elemento negativo ad un fine positivo.

Thomas Stearns Eliot

NOVITÀ

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotona 2015

186 pp., €18,90

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo è il frutto delle riflessioni che lo storico della filosofia Alberto Caturelli ha svolto sul fenomeno del liberalismo moderno. Caturelli svela il vero problema che la dottrina liberale "fa" per il cattolico e per chi intende rimanere fedele al pensiero classico-metafisico.

Rifacendosi abbondantemente agli insegnamenti pontifici, il filosofo argentino svolge una serrata critica al liberalismo radicale, al liberalismo moderato e al "clerico-liberalismo" — o liberalismo cattolico —, i quali proclamano tutti l'autosufficienza dell'ordine umano, contrapponendosi in questo all'insegnamento sociale della Chiesa, il quale, lungi dall'essere una ricetta di tecnica economica, non è altro che la morale cristiana applicata alla società e ai suoi reggitori.

Al saggio è annesso il testo di un limpido documento dottrinale e pastorale dei vescovi dell'Ecuador del 1885, che, per più di un aspetto, costituisce un valido esempio dell'atteggiamento magisteriale delle gerarchie dell'epoca nei confronti dell'ideologia liberale.



Daniele Fazio, giovane studioso siciliano, ci propone un profilo del filosofo e sociologo tedesco-americano del secolo scorso, uno dei massimi esponenti della corrente di studi del fenomeno neo-religioso e filosofico dello gnosticismo, una dottrina e una mentalità che hanno ispirato nel profondo i più importanti e drammatici fenomeni rivoluzionari dell'Età Moderna, con particolare acutezza quelli del Novecento

Eric Voegelin: un profilo della vita e dell'opera a trent'anni dalla morte

di **Daniele Fazio**

1. Alcuni dati biografici

Il trentesimo anniversario della morte di Eric Hermann Wilhelm Voegelin ci dà l'occasione di ricordare i tratti salienti e i caratteri più originali del pensiero del filosofo, politologo e storico tedesco.

Nato a Colonia il 3 gennaio 1901, egli morì a Stanford, in California, il 19 gennaio 1985, vivendo a lungo fra il Vecchio e il Nuovo Continente, cosa che influenzò non poco il suo pensiero, a partire dalle riflessioni sulla storia e sulle istituzioni europee e statunitensi o *lato sensu*, americane.

Voegelin nacque in Germania¹, ma crebbe a Vienna, dove il padre Otto, ingegnere civile luterano, nel 1910 si era spostato per ragioni di lavoro. La madre, Elisabeth Ruehl, era cattolica. Dal 1919 studiò Scienze Politiche presso la locale università, con soggiorni in Francia e negli Stati Uniti (1924-1926), in entrambi i casi avvalendosi di una borsa di studio della Fondazione Rockefeller. Nel 1928 si laureò discutendo la tesi *Über die Form des amerikanischen Geistes* (*Sulla forma dello spirito americano*); quindi, collaborò con il famoso giurista ceco-austriaco Hans Kelsen (1881-1973) e con il filosofo ed economista viennese Othmar Spann

¹ Traggo queste informazioni essenzialmente dal volume ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, a cura di Ellis Sandoz, ed. rivista, con un *Voegelin Glossary* e un *Cumulative Index* (vol. XXXIV di *The Collected Works of Eric Voegelin*), University of Missouri Press, Columbia (Missouri) 2006.

Eric Voegelin



(1878-1950); successivamente continuò la sua attività di ricerca presso il medesimo ateneo, insegnando Diritto Comparato. A Vienna conobbe anche il filosofo ed economista Friedrich August von Hayek (1899-1992), il fondatore della "scuola austriaca", con cui ebbe una lunga amicizia. Il 30 giugno 1932 sposò Luise Betty "Lissy" Onken (1906-1996).

Fu costretto a fuggire con la moglie dall'Austria successivamente all'*Anschluss*, l'annessione, attuata dalla Germania nazionalsocialista nel 1938. Voegelin, infatti, aveva precedentemente criticato con forza le teorie razzistiche del regime hitleriano in

tre differenti testi: *Razza e Stato* (1933)², *L'idea di "razza" nella storia del pensiero* (1933)³ e *Lo Stato autoritario* (1936)⁴.

In più, «nella complessa situazione austriaca del periodo a cavallo degli anni '20/30, Voegelin dopo aver inizialmente favorito il partito socialdemocratico, si schiera con i cattolici, opponendosi con ciò all'Anschluss dell'Austria alla Germania. Voegelin dunque appoggia la svolta autoritaria di [Engelbert] Dollfuss [1892-1934; cancelliere] come antidoto contro il nazismo e contro l'ideologia socialdemocratica»⁵. Come lui stesso ricorda nelle sue riflessioni autobiografiche sembrava strano che un perseguitato dal nazismo non fosse né ebreo né comunista, ma di fatto bastava non avere alcuna ideologia e opporsi ad ogni tentativo ideologico per essere in pericolo. Ed è proprio questa attitudine a "filosofare" a partire dalla realtà che caratterizzerà tutto il suo percorso intellettuale. Dopo esser sfuggito alla cattura da parte della polizia segreta nazionalsocialista, la Gestapo, e un breve soggiorno in Svizzera, approdò negli Stati Uniti — già da lui visitati durante un soggiorno di studi presso la Columbia University di New York — percorrendo gran parte della sua carriera accademica presso l'Università dello Stato della Louisiana a Baton Rouge e presso la Hoover Institution dell'Università di Stanford, in California, non senza una breve parentesi di docenza, all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, presso la Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera, ove dopo il 1958 fu titolare della cattedra di Scienze Politiche, che era stata fino al 1920 appannaggio del sociologo Karl Emil Maximilian "Max" Weber (1864-1920) e che da allora non era stata ricoperta da nessun altro docente. A Monaco, fondò e diresse anche l'Institut für Politische Wissenschaft.

2. Gli scritti

Il suo primo testo — la sua dissertazione di laurea — apparve nel 1928 e, memore degli studi iniziali effettuati negli Stati Uniti, fu intitolato *On the Form of*

*the American Mind*⁶. Seguirono i testi, più specifici, sull'idea di razza e sullo Stato, che ho precedentemente citato; comunque, durante tutta la sua vita, il pensatore tedesco pubblicò moltissime opere — monografie, saggi, articoli — in cui andò esponendo le conclusioni della sua ricerca sulle cause scatenanti delle immani violenze totalitarie che vedeva svolgersi in Europa, al culmine dell'Età Moderna. Nel 1938, la sua opera *Die politischen Religionen*⁷ — in cui è ancora presente una forte critica del nazional-socialismo tedesco — preannunciava, in qualche modo, lo sfondo "spiritualistico" e comparativo che lo muoveva nell'accostarsi ai fenomeni totalitari del Novecento, che interpretava, con le dovute analogie e distinzioni, alla luce della struttura delle religioni. La sua idea di fondo è proprio la reinterpretazione della filosofia moderna e di tutto il processo storico moderno, che culmina nei totalitarismi, come una contrapposizione incolmabile e di lungo periodo fra lo gnosticismo e il cristianesimo: «il carattere politico-religioso del moderno — egli scrive — verrebbe dunque dimostrato dalla continuità teorica esistente [...] tra forma "moderna" dell'autocomprensione ed il nesso strettissimo che congiunge religione e politica sin dagli albori della storia»⁸.

Tuttavia, la sua opera principale rimane *Ordine e storia*⁹, la cui prima pubblicazione è datata 1956: essa ha costituito il grande impegno di tutta la vita di Voegelin. Egli considerò, in qualche modo, prolegomeni a questa opera il saggio *La nuova scienza della politica*¹⁰, del 1952. In essa, in germe, si trova già l'ottica in cui egli si muove, segnata da una vigorosa reazione alle tesi weberiane della avalutatività delle scienze sociali, in quanto costruisce un orizzonte metodologico che vede i fenomeni socio-politici come una sorta di "kosmos" compatto che si illumi-

⁶ E. VOEGELIN, *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Mohr, Tubinga 1928.

⁷ IDEM, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Vienna 1938.

⁸ SANDRO CHIGNOLA, *Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica*, in G. DUSO (a cura di), *op. cit.*, pp. 69-111 (p. 77).

⁹ E. VOEGELIN, *Order and History*, 5 voll., Louisiana State University Press, Baton Rouge (Louisiana) 1956-1987 [vol. I, *Israel and Revelation*, 1956; vol. II, *The World of the Polis*, 1957; vol. III, *Plato and Aristotle*, 1957; vol. IV, *The Ecumenic Age*, 1974; vol. V, *In Search of Order*, 1987 (trad. it. parziale del vol. III, a cura di Gianfranco Zanetti, *Ordine e Storia. La filosofia politica di Platone*, il Mulino, Bologna 1986; trad. it. del vol. I, a cura di Gianni Rigamonti, *Ordine e storia. Israele e la Rivelazione*, Vita & Pensiero, Milano 2010).

¹⁰ IDEM, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, Alber, Friburgo in Brisgovia 1991 (trad. it., a cura di Renato Pavetto, *La nuova scienza della politica*, Borla, Torino 1968; 2ª ed., 1999).

² E. VOEGELIN, *Rasse und Staat*, Mohr, Tubinga 1933.

³ IDEM, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker und Dünnhaupt, Berlino 1933.

⁴ IDEM, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Springer, Vienna 1936.

⁵ LUIGI FRANCO, *Idea e simbolo in E. Voegelin*, in GIUSEPPE DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin. Leo Strauss. Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 113-158 (p. 138).

na dall'interno ed è costruito da soggetti sociali che compiono una sorta di autoidentificazione simbolica o di differenziazione rispetto al fondamento trascendente dell'essere. La storia, allora — lungi da una interpretazione continuistica —, procede per balzi che, a loro volta, producono un "esodo" che provoca la comprensione o meno del riferimento all'ordine. Culmine di questo cammino è il Dio cristiano che, soprattutto, attraverso l'azione della grazia, quindi "curvato" verso l'uomo, consente e agevola la spinta che avvicina all'ordine. In questa opera, Voegelin offre anche una visione alternativa alla kelseniana dottrina della rappresentanza. Alla sua morte egli ha lasciato parecchi testi inediti, fra i quali una storia delle idee politiche, dalle civiltà antiche fino al mondo contemporaneo da poco raccolta in otto volumi: *History of Political Ideas*¹¹.

3. Fra ordine e storia

Ordine e storia è concepito inizialmente in sei volumi, tre dei quali, riguardanti le civiltà antiche, furono pubblicati uno di seguito all'altro fra il 1956 e il 1957: si tratta di *Israele e Rivelazione*, *Il mondo della polis*, e *Platone e Aristotele*. Diciassette anni dopo vede la luce un volume autonomo rispetto alla serie della sua opera maggiore, dal titolo *Anamnesis. Teoria della storia e della politica* (1966)¹², mentre il quarto volume di *Ordine e Storia* sarà *L'era ecumenica* (1974) e il quinto volume *In cerca dell'ordine*: quest'ultimo volume impegnerà Voegelin fino alla morte e non sarà mai completato, venendo pubblicato postumo nel 1987.

La produzione dei volumi che ho menzionato è notevolmente tribolata, nel senso che Voegelin, pur avendo chiaro l'obiettivo da percorrere, interpone lunghe pause al suo progetto e anche notevoli riadattamenti. Sicuramente i primi tre volumi esprimono una visione organica, alla cui base sta proprio l'idea

di un incontro, in sede di costituzione della politica, fra la trascendenza e l'esistenza dell'uomo, il cui perno sarà sempre più messo in luce in quella che definirà "filosofia della coscienza".

Nel primo volume della sua opera principale, *Israele e la Rivelazione*, Voegelin sottolinea la rottura assiale che il popolo israelitico rappresenta rispetto alle altre civiltà antiche: il Dio d'Israele diventa la fonte dell'ordine dell'uomo e questa fonte si colloca proprio in una visione trascendente che non annichilisce, bensì consente una esistenza umana situata storicamente. Inizia così il cammino della civiltà occidentale. Nel secondo volume, *Il mondo della Polis*, l'attenzione di Voegelin si sposta verso l'universo greco, che, grazie alla filosofia, riesce a scalfire l'orizzonte magico-cosmologico dell'antica civiltà minoico-micenea. Ancora una volta, siamo davanti a una rottura assiale rispetto alle antiche civiltà, che ha come perno la visione trascendente: infatti, la filosofia ha una fonte che è proprio il "nous" divino¹³.

Su questa scia si situa anche il terzo volume, *Platone ed Aristotele*, che fa stato della forza di rottura che, rispetto all'ordine a dominante cosmologica proprio delle civiltà pre-omeriche, ha la scoperta da parte della filosofia dell'atto noetico della coscienza. A un lungo periodo di riflessione e a un cambio sostanziale di prospettiva, farà seguito l'uscita del quarto volume, *L'era ecumenica*, in cui, piuttosto che seguire l'andamento cronologico, si preferisce fare stato di problemi teorici di notevole complessità e così accadrà anche nel caso dell'altro volume rimasto incompleto e uscito postumo, *In cerca dell'ordine*. La questione di fondo del testo di Voegelin riguarda la differenza fra due tipologie di imperi: quelli "assiali" e quelli "ecumenici". I secondi sono quelli che aspirano a un potere universale per rispecchiare sulla terra la potenza del divino. In

¹¹ IDEM, *History of Political Ideas*, University of Missouri Press, Columbia (Missouri), 1997-1999 (vol. I, *Hellenism, Rome and Early Christianity*, 1997; vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, 1997; vol. III, *The Later Middle Ages*, 1998; vol. IV, *Renaissance and Reformation*, 1998; vol. V, *Religion and the Rise of Modernity*, 1998; vol. VI, *Revolution and the New Science*, 1998; vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, 1999; vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man*, 1999). Traduzioni parziali, in lingua italiana, tratte da alcuni volumi di questa monumentale opera: E. VOEGELIN, *Dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, a cura di D. Caroniti, Gangemi, Roma 2005 e un testo su Vico che citeremo più avanti.

¹² IDEM, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte un Politik*, Piper, Monaco di Baviera 1966 (trad. it., *Anamsesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972).

¹³ Cfr. «*La struttura fondamentale per l'anima emerge per Voegelin in quel processo rigoroso del pensiero che è tipico di questa felice età della Grecia, cioè nell'interrogarsi sull'archè, che non mira tanto ad una figurazione compiuta di essa — tendente inesorabilmente o a identificarla nel semplice cominciamento o a cristallizzarla in un principio —, ma che svela piuttosto la stessa essenza del nous, come "punto di coincidenza del fondamento dell'ordine umano con il fondamento dell'essere". Il processo rigoroso che è proprio del nous interiorizza, nel senso del cammino dell'anima (che ha un significato logico ben preciso), l'esperienza demiurgica del divino che è propria del mito. Ma se con il mito resta nella filosofia un contatto di fondo, consistente nel rapporto con il tema del divino, dove non si trova più contatto è tra l'epistème messa in atto da Platone ed Aristotele e la moderna scienza con la sua pretesa di rigore*» (G. DUSO, *Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin*, in IDEM (a cura di), *op. cit.*, pp. 159-191 (p. 186).

questo contesto, però, il cristianesimo pur avendo un'aspirazione universale, rompe con l'appiattimento semplicemente terreno del potere, differenziando un ordine spirituale superiore e un ordine storico-istituzionale inferiore. Nella marcata differenza, «*il Cristianesimo fa centro sulla coscienza, ma su una coscienza aperta attraverso la rivelazione, a Dio; è indifferente nei confronti del mondo perché in questa terra cerca solo la salvezza dopo la morte, aiutato in questo pellegrinaggio proprio dall'istituzione più idonea a raggiungere questo fine, la Chiesa: la dottrina della grazia rende pensabile un Dio trascendente e tuttavia "curvato" verso la coscienza dell'uomo. Il Cristianesimo come "esodo spirituale", non possiede, né vuole una theologia civilis; ma così l'ordine politico rischia di non essere più chiaro a se stesso, per cui la filosofia, oggi, è una scommessa aperta e rischiosa*»¹⁴.

Un universalismo di marca diversa, inteso a realizzare una realtà diversa e concreta che si porrà sempre contro il cristianesimo — e quale eresia interna a esso —, ha invece origine a partire dai primi secoli dell'era cristiana. Questa mentalità è individuabile prima nello gnosticismo religioso, quindi nella mentalità gnostico-speculativa, che Voegelin vede quale "filo rosso" che percorre tutta la modernità sfociando nei totalitarismi del suo secolo. Il *tour d'esprit* gnosticistico produce una sorta di teologia secolarizzata, che tende alla salvezza totale dell'uomo in questo mondo, divinizzando quindi una storia essenzialmente profana: «*la modernità — scrive Voegelin — contrassegna una perdita, non una conquista; narra la caduta dall'amor Dei all'amor sui ed esalta l'immanenza quale dimensione assoluta assieme all'infinita autonomia dell'uomo*»¹⁵. Se, dunque, prima vi sono degli ordini capaci di autorappresentarsi a partire dalla differenziazione fra la trascendenza e l'immanenza, al declino della grande

epoca cristiana, la modernità che nasce si caratterizza come fenomeno regressivo e sembra unicamente essere dominata dal segno dell'immanenza radicale¹⁶, che Voegelin riconduce allo gnosticismo¹⁷, di cui egli dà, in sede di lettura complessiva, una evidente e radicale condanna.

4. La filosofia di Voegelin nel pensiero occidentale

Voegelin si concentra molto sul versante ontologico, su cui basa le sue analisi storiche e politologiche. La sua originale spiegazione dei moti storico-politici si chiarifica sempre più alla luce del nesso fra trascendenza e immanenza e per questo motivo la sua opera non può essere facilmente inquadrabile in una particolare corrente filosofica o culturale. Fra gli studiosi esiste, tuttavia, una sorta di concordia nel riconoscere sia a lui, sia a Leo Strauss (1899-1973) — altro filosofo tedesco emigrato negli Stati Uniti — e, per altri versi, anche a Hannah Arendt

¹⁶ Cfr. «*Se l'immanentizzazione è riconducibile al sentimento di radicale insoddisfazione per l'assetto del mondo e dalla convinzione di poter da esso svellere completamente la propria esistenza in virtù di un cammino di purificazione della conoscenza (gnosticismo), Voegelin crede di poterne rintracciare le origini in movimenti gnostici del primo secolo avanti Cristo, che, sotto forma di molteplici sette spiritualistiche, dichiarate eretiche dalla Chiesa e da questa combattute, si muoveranno ai margini del Cristianesimo e in antitesi ad esso, per giungere, infine, sul declinare del XII secolo, con Gioacchino da Fiore, a una puntualizzazione e ad un perfezionamento della loro trama simbolica*» (ibid., p. 59).

¹⁷ Circa l'utilizzo del termine "gnosticismo" per indicare la continuità fra un sistema di pensiero che aliena l'uomo dal mondo e che coincide con lo spirito della modernità, il filosofo pistoiese Augusto Del Noce (1910-1989) ha mostrato le sue perplessità, sia di natura storica, sia di natura teorica. Per Del Noce occorre distinguere accuratamente la gnosi antica da quella moderna, per vedere fino a che punto vi siano momenti unitari di sviluppo. Inoltre, Del Noce fa notare come fra la gnosi antica e quella moderna emergono due momenti diversi: mentre la prima ateizza il mondo, negando la sua creazione da parte di Dio, per cui tutto l'esercizio dell'uomo si deve concentrare nella liberazione dell'anima da tutto ciò che è corporeo, quella moderna o post-cristiana ateizza il mondo in nome di un immanentismo radicale. Mentre la gnosi antica è mossa da pessimismo, quella post-cristiana è mossa da ottimismo nella creazione umana del nuovo mondo: cfr. A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, introduzione a E. VOEGELIN, *La nuova scienza della politica*, cit., pp. 7-34; lo studioso trentino-torinese Mario Marcolla (1929-2003), firmando l'*Introduzione* alla raccolta di due saggi di Voegelin tradotti in italiano sotto il titolo *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo* (trad. it., Rusconi, Milano 1970, pp. 5-13), ha fatto ulteriormente notare che la *forma mentis* voegeliniana, in questo tentativo di dimostrazione di uno sviluppo continuo dello gnosticismo che trapassa dall'antichità alla modernità, risente di un'ottica storicistica, da cui lo stesso pensatore tedesco vuole prendere le distanze.

¹⁴ NICOLA MATTEUCCI (1926-2006), *Introduzione all'edizione italiana*, in E. VOEGELIN, *Ordine e Storia. La filosofia politica di Platone*, cit., pp. 11-27 (p. 20). Cfr. anche: «*Il Cristianesimo infatti, conferma mediante la rivelazione, la verità dell'anima ordinata e della sua misura divina, proprio mentre la conforta nella sua apertura verso la trascendenza, perché Dio diviene "amico" di colui che lo ama e lo ricerca, che su di lui orienta le sue esperienze, infondendogli il coraggio di mantenere integra tutta la tensione che l'apertura verso la trascendenza, quale fondamento dell'essere, esige, salvandolo così dalla disperazione e, contemporaneamente, dalla arroganza di un rifiuto dell'anima e dalla proclamazione dell'autosufficienza della ragione e della sua capacità autofondativa*» (ALESSANDRO BIRAL, *Voegelin e la restaurazione politica*, in G. DUSO (a cura di), *op. cit.*, pp. 53-67 (p. 57).

¹⁵ *Ibidem*.

(1906-1975) — terzo esempio della serie di studiosi tedesco-americani — un ruolo di primo piano nella restaurazione della filosofia politica a partire dalla lezione degli autori classici e, soprattutto, i primi due, assieme, vengono riconosciuti come i padri nobili del movimento tedesco di *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, sviluppatosi a partire dalla seconda metà del Novecento e che ha illustrato per questa via un'alternativa alle analisi, ma soprattutto alle soluzioni offerte dalla neomarxista Scuola di Francoforte.

Voegelin compie la sua indagine mettendosi sulle tracce dei greci e della loro *“politike Episteme”*, che sarà strategica nel suo progetto di restaurazione della scienza politica. Ma il fine della *“politike Episteme”* non è affatto politico, ma morale, in quanto ricerca del sommo bene, facendo coincidere bontà del cittadino e bontà della città. Questo anelito non è un caso che nasca proprio in un momento storico, in cui il totalitarismo ha assorbito del tutto anche il giudizio sulle azioni umane e la facoltà di discernimento fra il bene e il male¹⁸.

Resta il fatto che la scrittura voegeliniana, spesso complessa e oscura, ha dato avvio a interpretazioni del suo pensiero spesso non univoche e comunque contrastanti. Talora per alcuni aspetti è stato accostato a pensatori come Ernst Cassirer (1874-1945) — anch'egli esule dalla Germania hitleriana —, il tedesco Martin Heidegger (1889-1976), il britannico Alfred North Whitehead (1861-1947), l'austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e l'altro tedesco Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Autore molto prolifico ancora in vita, si è segnalato fra gl'intellettuali contemporanei più eruditi, nonostante amasse definirsi un autore non-originale. Nei suoi scritti emergono vocaboli particolari, spesso neologismi da lui stesso conati o ripresi dalla tradizione greca o biblica, nonché da altre civiltà antiche. Voegelin faceva questo non per sfoggiare un vano eruditismo, ma perché lo riteneva funzionale alla spiegazione della realtà, che spesso viene tradita da un linguaggio

superficiale, che può rivelarsi inadeguato o erroneo soprattutto nell'esprimere il nesso fra il materiale e lo spirituale, che connota quel complesso e misterioso fenomeno che è l'esistenza umana. Non si può entrare, dunque, nella costellazione speculativa voegeliniana se non si afferra, innanzitutto, il significato di termini quali: *“aperion”*, *“egofania”*, *“ipostatizzazione”*, *“storiomachia”*, *“metaxy”*, *“spoudaios”* e così via.

Con la sua morte non si è esaurito l'interesse verso il suo pensiero, ma, anzi, in molte nazioni europee e soprattutto negli Stati Uniti sono stati istituiti centri di ricerca circa la sua opera intellettuale. In particolare la casa editrice dell'Università del Missouri e dell'Università di Monaco di Baviera hanno promosso la pubblicazione di una collezione di trentaquattro volumi¹⁹ delle opere primarie e secondarie di Voegelin, che sono catalogate nell'Eric Voegelin Archiv dell'Università di Monaco. Traduzioni delle sue opere sono presenti anche in giapponese. Ancora oggi il suo pensiero desta molta attenzione da parte degli *“scienziati”* della politica, mentre andrebbe meglio approfondito sul piano teoretico e teologico, sul cui versante le ricerche attuali sono ancora minimali.

5. Storia e politica: un intreccio filosofico

Per il pensatore tedesco la filosofia sta tutta nella ricerca, nello studio, nel commento e nella riflessione sulla grande tradizione che travalica i secoli e che si fa presente in fonti come la Bibbia, il pensiero platonico e aristotelico, la teologia di sant'Agostino d'Ippona (354-430) e la Scolastica di Tommaso d'Aquino (1225-1274). Lo stesso concetto di verità, piuttosto che frutto di una illuminazione o di una intuizione immediata, consiste in una sorta di processo di accumulazione della saggezza, che deriva da queste fonti e che arricchisce lo spirito di chi entra in contatto con essi. Tale ottica costituisce l'ossatura del suo pensiero, che, tuttavia, *non è scontato* una volta per tutte, bensì si pone in continuo movimento, senza mai cristallizzarsi, tanto che la sua figura può essere considerata come quella del filosofo in perenne crescita, pronto a rimodulare e a ricalibrare il suo progetto per adeguarlo a ciò che meglio sembra descrivere la realtà, la quale si mostra nella sua irriducibilità ai concetti e nella sua costante complessità. Nel pensiero voegeliniano, riflessione filosofica sul-

¹⁸ Cfr. *«In riferimento al movimento d'interesse per la filosofia pratica, sembrano in questo contesto importanti alcuni pensatori che spesso sono considerati “precursori” di una rivalutazione della filosofia pratica, quali Leo Strauss, Eric Voegelin e, per alcuni versi, la stessa Hannah Arendt. A questi, ma in modo particolare a colui che mi sembra il più emblematico tra essi, cioè Eric Voegelin, è opportuno ritornare per rimettere a tema il significato, la forma, il senso epocale e il rigore concettuale di quello che si è fenomenologicamente presentato come il ritorno della filosofia all'interno della riflessione sulla sfera pratica e in particolare sul problema politico»* (G. DUSO, *op. cit.*, pp. 160-161).

¹⁹ Cfr. la pagina <<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/works.shtml>>, consultata il 20-10-2015.

la politica e riflessione filosofica sulla storia s'intrecciano in un'ottica sia antipositivistica, sia antistoricistica. Per Voegelin, oltre tutto, «[...] una teoria della politica che voglia affrontare anche le questioni di principio deve essere, nello stesso tempo, una teoria della storia»²⁰. Sia il positivismo, sia lo storicismo, infatti, hanno prodotto delle interpretazioni che hanno disperso il carattere esistenziale dell'uomo, che attraverso l'insistenza circa una "filosofia della coscienza", il pensatore tedesco-americano vuole rimettere al centro delle considerazioni socio-storiche e socio-politiche.

L'interpretazione della storia voegeliniana propone un susseguirsi di epoche, il cui carattere qualitativo è dato, o meno, dalla risposta più o meno positiva all'appello della trascendenza. La costituzione di una società e l'espressione politica di essa rispondono così o a caratteri trascendenti o a caratteri immanenti: da qui la differenza fra epoche capaci di una scienza dell'ordine trascendente ed epoche "critiche", ovvero in crisi, in cui prevale il significato immanente dell'esistenza e da cui, però, sorge sempre un moto restauratorio. In quest'ottica, lo studio condotto dall'intellettuale tedesco «[...] si estenderà all'individuazione dei simboli per mezzo dei quali le società politiche interpretano se stesse come rappresentative di una verità trascendente»²¹. In sintesi, Voegelin guarda alla storia occidentale operando una suddivisione in tre grandi epoche: «la fondazione della scienza politica ad opera di Platone [428/427-348/347 a.C.] ed Aristotele [384/383-322 a.C.] ebbe luogo in coincidenza con la crisi ellenica; la Civitas Dei di sant'Agostino fu scritta all'epoca della crisi di Roma e del cristianesimo; la filosofia del diritto e della storia di [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831] fu elaborata in coincidenza con il primo grande momento della crisi occidentale. Quelle indicate sono soltanto le grandi epoche e le grandi restaurazioni; i periodi millenari che li separano comprendono epoche minori e restaurazioni secondarie; in particolare, per il periodo moderno, merita di essere ricordato il grande tentativo di [Jean] Bodin [1529-1596] nel quadro della crisi del secolo sedicesimo»²².

Tenuto conto di questo orizzonte, sono stati svolti studi circa i legami più o meno profondi fra questa visione e la filosofia della storia del filosofo napo-

letano Giambattista Vico²³ (1664-1744), che possiamo richiamare in estrema sinteticità per enucleare il nesso filosofico fra la storia e la politica. Nella sua *History of Political Ideas*, Voegelin dedica un lungo capitolo a Vico²⁴. Già il filosofo napoletano era conosciuto e studiato nell'area tedesca²⁵, a opera soprattutto dei filosofi neo-aristotelici, nel quadro del vasto movimento di riabilitazione della filosofia pratica. Non può, dunque, in questo orizzonte non risultare di primaria importanza la lezione vichiana del *De nostri temporis studiorum ratione*²⁶, in cui egli distingue radicalmente il metodo della fisica e la *ratio studiorum* delle nuove scienze pratiche, quali l'etica, la politica, la giurisprudenza. Il Vico antimoderno si esprime in questi contesti con tutta la sua capacità in qualche modo "profetica", tanto da diventare una sorta di antesignano della riabilitazione della filosofia pratica. Tuttavia, il Vico di Voegelin è una forza di resistenza verso il carattere gnostico della modernità. E ciò è pienamente in linea con la cornice concettuale del pensiero voegeliniano. La lettura della filosofia vichiana di Voegelin è influenzata e inserita nel suo progetto inteso a dimostrare l'identità fra gnosi e modernità. Vico è posizionato storicamente all'inizio dell'epoca dei Lumi e, proprio per questo — avendo diagnosticato con lucidità la natura di quella filosofia fin dal suo esordio —, ne diventa un primo acceso critico e oppositore.

Voegelin, così, tende a sottolineare le maggiori "contrapposizioni" circa la modernità che vede nell'opera vichiana. La prima riguarda proprio l'invadenza del metodo delle scienze naturali rispetto a tutte le altre scienze, secondo la logica scientifica moderna. A questo, Vico oppone la visione di una "scienza nuova" che, appunto, poggia sulla possibilità di una diversa impostazione metodologica. La seconda contrapposizione riguarda il "cogito ergo sum" cartesiano: un'astrazione antropologica, che disperde la concreta storicità di ogni essere umano in cui può operare una ragione che si alimenta al mito

²³ Cfr. G. ZANETTI, *Vico, pensatore antimoderno. L'interpretazione di Eric Voegelin*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XX, 1990, pp. 185-194.

²⁴ Nel cospicuo *Nachlass* (lascito) di Voegelin fu ritrovato un lungo capitolo su Vico, che fa parte dell' *History of Political Ideas*. Tale sezione occupa le pp. 74-170 del dattiloscritto originale. In italiano si può consultare un importante volume che fa stato della visione voegeliniana di Vico: E. VOEGELIN, *La "scienza nuova" nella storia del pensiero politico*, a cura di G. Zanetti, Guida, Napoli 1996.

²⁵ Cfr. GIUSEPPE CACCIATORE e GIUSEPPE CANTILLO, *Materiali su "Vico in Germania"*, *ibid.*, anno XI, 1981, pp. 13-32.

²⁶ Cfr. GIAMBATTISTA VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, trad. it., a cura di Andrea Suggi, ETS, Pisa 2010.

²⁰ E. VOEGELIN, *La nuova scienza della politica*, cit., p. 47.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid.*, p. 48.

e al senso comune. La terza contrapposizione, invece, riguarda la visione di marca pelagiana, secondo cui la natura dell'uomo è fundamentalmente buona, per cui può dare origine a un ordine sociale buono, attingendo direttamente alle sue risorse ed eliminando così ogni *influsso della trascendenza*. Per Vico, invece, l'uomo, affetto dalla ferita della caduta originaria, vive nella sua finitezza, ragion per cui esso ha bisogno proprio della Provvidenza — tema tipicamente vichiano — per poter creare un ordine politico, contrastando in ciò le tendenze “anarcoidi” del proprio egoismo. Da questa tesi scaturisce il quarto contrappunto, ovvero l'opposizione a ogni forma di teoria del “contratto sociale”, teoria che presuppone una società e una politica di cui è autore unicamente l'uomo, tanto a partire da una visione antropologica ottimistica quanto da una visione pessimistica. La quinta e ultima contrapposizione vichiana, che viene valorizzata nella cornice voegeliniana, è quella contro l'ideologia del progresso, che presuppone la convinzione umana che l'uomo basti a se stesso e possa salvarsi da solo.

Sostanzialmente, Vico fa risalire la decadenza della civiltà occidentale alla visione della vita sganciata dalla trascendenza e nella visione ottimistica della natura umana in relazione alla fondazione dell'ordine politico. Basta questo a Voegelin per vedere nell'operazione vichiana contenuta nella *Scienza nuova*²⁷, la riproposizione di un'antropologia e di una filosofia della storia tipicamente agostiniane e, quindi, contrapposte all'Illuminismo e, in ultima analisi, al carattere gnostico della modernità. Non è casuale che, diversamente dal movimento della riabilitazione della filosofia pratica, Voegelin si concentri sull'opera maggiore di Vico, riprendendola nel contesto della sua argomentazione filosofica, ancorché giungendo, tuttavia, a un risultato ermeneutico sostanzialmente collimante con quello offerto dai filosofi tedeschi neo-aristotelici.

Vico, altresì, rientra così a pieno titolo fra quei pensatori, che da Polibio (200-118 a.C.) fino all'inglese Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) hanno intravisto il carattere ciclico delle forme politiche che si riproducono attraverso le varie epoche storiche. Per Voegelin questa visione deve rifrangersi però in una considerazione essenziale, che riguarda il nucleo fondante dell'ordine della storia: egli ipotizza l'esistenza di un paradigma, seguito dalle forme politiche che si succedono nella storia, nonché che que-

sta successione abbia il carattere dell'irreversibilità. Per il filosofo tedesco-americano, tuttavia, ciò non può essere sostenuto attraverso osservazioni empiriche, bensì a partire dall'influsso della “psiche” sulle realtà storiche e politiche. In lui, alla fine, la soluzione platonica emerge e s'intreccia con quella vichiana. Peraltro, il raffronto, nell'ambito della tematica dell'ordine e della storia, fra l'esito del pensiero voegeliniano e la sua scaturigine dalla interpretazione della filosofia di Vico, può configurare un considerevole “luogo” che aiuta a fissare i punti essenziali della costellazione filosofica di Voegelin.

6. Lo gnosticismo: *signum* della modernità

Se dovessimo individuare due fuochi attorno ai quali l'oceano del pensiero di Voegelin ruota e si espande, questi potrebbero sicuramente essere le nozioni di *ordine* e di *disordine*, che si esplicano a loro volta nel plesso *ordine* e *storia*. Per il filosofo, «la “storia” diventa filosoficamente intelligibile solo nell'ordine che, nelle diverse epoche, essa esprime; l'“ordine”, pur avendo una radicale trascendenza, permea la storia. Non sono coincidenti, per cui alle età di pienezza subentra la decadenza; e le crisi generano, in una storia non lineare, il mutamento della forma istituzionale della politica. Il tempo è scandito da rotture in grandi epoche, ma fra esse non c'è continuità e tanto meno progresso, sia pure come progresso nell'auto-coscienza»²⁸.

Non si tratta tanto, in prima battuta, di un problema politico, ma, a esso precedente e consustanziale — direi quasi platonicamente —, è del problema dell'ordine e del disordine interiori dell'uomo, ovvero la sua è una riflessione sull'anima umana. Il disordine, da questo punto di vista, è rappresentato da tutte quelle forme di alienazione presenti nella storia, che, nella storia biblica, trovano una origine ben precisa nella caduta del primo uomo. Tuttavia, Voegelin, appassionato da questa tematica e ora ponendola sul piano della macro-storia, si concentra su quella che gli sembra una possibile chiave di lettura del disordine storico e lo fa attraverso uno studio tematico dello gnosticismo.

Dalla sua ricognizione sulle forme di tale decadenza presenti nei secoli I-III dopo Cristo, il termine “gnosticismo” assurge a un significato-chiave nell'interpretazione della storia: esso è il tentativo continuo degli uomini di cercare un mondo puro, perfetto, non contaminato dai limiti imposti dalla

²⁷ Cfr. IDEM, *Scienza nuova*, a cura di Paolo Rossi (1923-2012), Rizzoli, Milano 1998.

²⁸ N. MATTEUCCI, *op. cit.*, p. 22.

realtà, che sono, quindi, da scardinare, trasformare e superare. Da questo punto di vista, lo gnostico, trascurando il fondamento trascendente del mondo, è in continua ricerca di una dimensione nuova, fantasiosa e, comunque, sempre all'insegna dell'auto-sufficienza dell'uomo che gli consenta di imbrigliare l'odiata realtà. L'atteggiamento pratico principale dello gnostico, allora, sia sul piano filosofico, sia su quello politico-sociale, è quello di allontanarsi dalla tradizione giudaico-cristiana e di combattere contro di essa e contro la filosofia classica, in particolare contro Platone e Aristotele, portatori di una visione realistica del mondo e dell'esistenza umana. Modernità, per Voegelin coincide, allora, con questo tentativo immane di ri-creazione del mondo secondo un assetto architettato dalla ragione umana, chiusa al trascendente.

La storia e la filosofia moderne, quindi, conoscono per Voegelin una dominante, spesso non immediatamente visibile, ma radicalmente presente, che sta nella traduzione — spesso sotto altra specie — dello gnosticismo, che si manifesta nel periodo del cristianesimo antico, nella modernità. Nella sua ottica, l'analisi di questo fenomeno non rimane semplicemente una semplice ricerca scientifica, ma si traduce in qualche modo in una forma di opposizione decisa e convinta.

Cristianesimo e gnosticismo sono, ciascuno nella propria essenza, totalmente irriducibili: Voegelin lo comprende grazie alla lettura dei Padri della Chiesa, ma anche di studiosi contemporanei, come Hans Jonas (1903-1993) — altro tedesco naturalizzato statunitense —, il teologo, nonché cardinale gesuita, francese Henri De Lubac (1896-1991) e il teologo svizzero, anch'egli gesuita, Hans Urs von Balthasar (1905-1988).

L'analogia ideologica fra lo gnosticismo e le espressioni culminanti delle dottrine culturali e politiche moderne — per cui in riferimento alla modernità, «[...] dicendo movimenti gnostici intendiamo riferirci a movimenti come il progressismo, il positivismo, il marxismo, la psicanalisi, il comunismo, il fascismo e il nazionalsocialismo»²⁹ — viene individuata dal pensatore di Colonia, in sei diverse caratteristiche.

Innanzitutto, emerge dall'insoddisfazione per la situazione esistenziale umana e per la realtà creata, ragion per cui — secondo carattere — lo gnostico considera il mondo come essenzialmente carente,

cioè mancante, e quindi perverso e contrario alle aspirazioni dell'uomo. Secondo lui occorre, dunque — in terza battuta —, concentrare tutte le proprie forze per salvarsi dal male del mondo. Subentra, quindi — quarto carattere —, il tentativo totalizzante di trascendere dal punto di vista culturale e di ri-creare dal punto di vista politico il mondo. Tale azione, secondo lo gnosticismo moderno, va svolta all'interno del processo storico³⁰: «da un mondo cattivo deve emergere, per evoluzione storica, un mondo buono»³¹. Alla base di questo atteggiamento vi è sicuramente anche un tratto tipico comune allo gnosticismo antico, ovvero la percezione che sostanzialmente vige l'uguaglianza mondo-male e ciò perché tutto ciò che è materiale e corporeo è stato in qualche modo voluto e creato da un "dio" cattivo. Per questo, chi vive nel mondo ed è consapevole di questo dramma vive in una forma di alienazione, che va superata attraverso metodi ben precisi. Cambiare il mondo — quinto carattere — è dunque nelle mani dell'uomo: attuare questo ribaltamento dell'ordine dell'essere è compito dell'agire umano. Una tale opera di rifiuto e di trasformazione del mondo creato sarà guidata da un gruppo di "iniziati", di "illuminati" o, a volte, da un *leader*, che rappresenteranno l'avanguardia di questa "rivoluzione", con il compito di stabilire il bene e il male, di dispiegare, di conseguenza, forme di azioni che possano guidare verso questo bene ed estirpare il male. In altri termini, lo gnostico — sesto e ultimo carattere — offre la sua ricetta di perfetto cambiamento del mondo, ovvero di riscatto e di salvezza di esso.

I tratti dei totalitarismi contemporanei emergono in una prospettiva del genere: tanto le dottrine del nazismo, quanto il marxismo hanno svolto proprio questo compito storico di condurre alla creazione di un "uomo nuovo", alla realizzazione di un'antropologia e, di conseguenza, alla costruzione di una società nettamente contrapposte alla visione classica e cristiana. All'idea di "uomo nuovo" si affianca sempre quella di un nuovo ordine sociale. Se nell'antichità i vagheggiamenti dello gnosticismo primitivo sembravano veramente delle fantasie e rappresentavano una sorta di "fuga dal mondo", il mondo moderno,

³⁰ Cfr. «I movimenti di massa gnostici del nostro tempo rivelano nel loro simbolismo una certa derivazione dal cristianesimo e dalla sua esperienza della fede. La tentazione di ricadere, da un'altezza spirituale che porta ad assoluta chiarezza gli elementi di incertezza, nella più solida certezza di un compimento sensibile, immanente al mondo, mi sembra costituisca, in ogni caso, un problema umano generale» (*ibid.*, pp. 60-61).

³¹ *Ibid.*, p. 27.

²⁹ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, cit., p. 22.

grazie a una scienza e a una tecnica molto evolute, può veramente inverare, per esempio attraverso pratiche eugenetiche, le aspirazioni transumane delle ideologie ispirate dallo gnosticismo. È oltremodo risaputo come uno dei tratti fondamentali delle politiche hitleriane è stato proprio il sostegno poderoso alle ricerche e alle sperimentazioni in campo eugenetico. Ovviamente, se l'ottica dell'antico gnosticismo era specificamente teologica, il passaggio di esso nella modernità avviene, se così posso esprimermi, *“sub specie philosophiae”*, quindi producendo, secondo Voegelin, una *“speculazione gnostica”*.

Altro fattore da non dimenticare sta nel fatto che, *«mentre la gnosi antica fu un fenomeno di élite, quella moderna pervade i movimenti rivoluzionari di massa e li porta a contestare le basi stesse della convivenza civile, in un rifiuto che [...] rivela la pura follia dell'uomo degenerato, il suo stato di evasione continua che culmina nella violenza irrazionale nei confronti della realtà»*³².

7. La teologia della storia di Gioacchino da Fiore

Al centro del passaggio dallo gnosticismo religioso a quello speculativo, Voegelin mette la riflessione dell'abate cistercense calabrese Gioacchino da Fiore (1135-1202), che svolge una netta critica della teologia della storia di sant'Agostino. Gli elementi della teologia di Gioacchino, che Voegelin mette in risalto nella sua lettura, sono principalmente quattro.

Il primo è la concezione di un *“Terzo Regno”*, ultimo e definitivo, un regno in cui avverrà la diffusione dello spirito divino sulla terra. Il *“Terzo Regno”*, che inaugurerà l'Età dello Spirito, giungerà dopo un *“Primo Regno”*, l'età di Dio Padre, e un *“Secondo Regno”*, l'età di Dio Figlio. Questa visione tripartita e teleologica caratterizzerà in seguito la legge delle tre fasi della storia propria, per esempio, del sociologo francese Auguste Comte (1798-1857), il fondatore del positivismo, e anche lo schema triadico della filosofia dialettica hegeliana, come pure la concezione materialistico-dialettica di Friedrich Engels (1820-1895) e di Karl Marx (1818-1883). Nella prospettiva marxista, il culmine della rivoluzione sta proprio nella realizzazione, superata la fase della dittatura del proletariato, di un regno ultimo dell'uomo, senza classi e all'insegna della piena libertà.

³² M. MARCOLLA, *Introduzione [a Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo]*, cit., p. 10.

Il secondo elemento sviluppato dal teologo calabrese che interessa Voegelin è quello della presenza di un *“dux”*, ovvero di un capo in grado di creare le premesse per la nuova epoca. Esso apparirà proprio per segnare questo passaggio verso la nuova meta, essendo solo lui capace di conseguirla. E a questa figura, dalla fine del XVIII secolo in poi, si può ricondurre il vagheggiamento del *“superuomo”*, termine utilizzato per primo da Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) nel *Faust* e valorizzato sia da Marx, sia in seguito, con maggior successo, da Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nelle visioni posteriori a quelle gioachimite si succedono così il superuomo *“illuminato”*, per esempio, di Nicolas de Condorcet (1743-1794), il superuomo positivista sognato da Comte, il superuomo comunista di Marx e quello *“dionisiaco”* di Nietzsche.

Il terzo carattere ripreso da Gioacchino da Fiore è quello del profeta. Ogni capo — secondo il monaco calabrese — avrebbe dovuto avere un precursore, così come Giovanni Battista è stato precursore del Messia. Egli stesso si considerò il profeta del *“dux”* che sarebbe stato mandato da Dio. Nello gnosticismo moderno un tale elemento è riciclato attraverso la figura dell'intellettuale laico che, capendo il senso della storia, ne annuncia i futuri sviluppi ed epiloghi. Comte è sì un capo, ma anche un intellettuale, che ha annunciato il nuovo mondo della scienza; Marx ed Engels, invece, sono considerati i precursori di Vladimir Il'ič Ul'janov *“Lenin”* (1870-1924) e di Iosif Vissarionovič Džugašvili *“Stalin”* (1878-1953), che hanno inverato nella storia la dottrina gnostica.

Il quarto e ultimo degli elementi gioachimiti passati nella modernità è costituito dalla nozione di comunità di persone spiritualmente autonome. Nel mondo dominato dallo gnosticismo non vi sarà più bisogno né di istituzioni e leggi, siano esse civili o religiose, né di sacramenti, perché nessun influsso della grazia sarà necessario. L'obiettivo del marxismo è l'abolizione dello Stato e anche l'ideologia democraticista punta proprio sull'autonomia piena dell'uomo. Per Voegelin, nel simbolismo gioachimita *«[...] troviamo già preconstituito uno dei grandi complessi di simboli che sono diventati attivi nei moderni movimenti politici di massa e tali sono rimasti fino ai nostri giorni»*³³.

Pensatori che hanno funto da catalizzatore nel passaggio dall'ottica gnostica antica a quella moderna sono stati Condorcet, Hegel, Comte, Marx

³³ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, cit., pp. 41-42.

e Nietzsche che nell'Ottocento hanno preparato le basi di quelle ideologie che poi hanno condito la loro azione con una inimmaginabile violenza, tentando di piegare la realtà all'idea.

8. La nozione di "rivoluzione"

Per comprendere la modernità alla luce dello gnosticismo — che può essere considerato, a questo punto, come una categoria di ermeneutica storico-filosofica — un ulteriore aiuto può venire dall'analisi del concetto di *rivoluzione* in Voegelin. Come sempre, l'approccio che seguo conduce dalla disamina storica del problema a elementi più squisitamente teoretici.

Il filosofo tedesco fa riflettere sul fatto che nell'antichità greca i fattori che determinavano una rivoluzione — ovvero il mutamento drastico e violento dell'ordine politico e sociale in nome del ritorno a una purezza originaria idealizzata — erano di carattere sociale, politico ed economico. L'ordine costituzionale greco subiva delle rivoluzioni quando il governo abusava del suo potere generando paura; quando si verificava un progresso sociale ed economico che portava alla ribalta una determinata classe sociale; quando avveniva un significativo avanzamento nell'arte militare e quando vi era una modifica di popolazione conseguente alla crescita demografica. Pur permanendo questi motivi, la modernità si caratterizza invece per motivazioni rivoluzionarie che non partono più da contingenze pratiche, ma investono in pieno la struttura spirituale dell'uomo. Per Voegelin, ciò deriva dal consistente influsso nella storia occidentale del portato israelitico, giudaico e cristiano, per cui, grazie alla «[...] *funzione di rilancio delle tradizioni rivoluzionarie esercitata specialmente dalle sette medioevali, questa particolare "carica" rivoluzionaria si riscontra come componente essenziale in tutte le rivoluzioni moderne*»³⁴. Una tensione apocalittica percorre infatti tutta la storia d'Israele, in cui i profeti promettono come fattore determinante la fiducia in Dio per vincere le guerre del popolo eletto e instaurare un nuovo Regno. Tuttavia, nel tempo, non vedendo mai realizzata o comunque considerando precaria questa promessa, all'interno della fede israelitica e, poi, di quella cristiana matura la concezione secondo cui il giusto ordine collettivo non può mai realizzarsi su

questa terra, ma in una realtà altra, cui si accede distaccandosi dal mondo e acquisendo la conoscenza vera della salvezza, che viene detta "gnosi". «*Questa credenza gnostica, questa attesa di evasione dal mondo attraverso una speciale conoscenza della salvezza, è rimasta una componente essenziale della struttura sociale, dal tempo di Cristo fino ai nostri giorni. I vettori di questa conoscenza [...] sono stati i movimenti delle sette gnostiche, attivi dall'antichità fino al Rinascimento. [...] Si comincia con le sette gnostiche che nell'VIII secolo si uniscono all'Islam nella lotta contro l'Impero bizantino; quindi si passa nei Balcani, dove operano i Bogomili; poi, questo movimento settario si diffonde in Italia, e uno dei maggiori centri del movimento eretico di questo tipo di politica gnostica è Milano; successivamente si propaga in Francia del Sud e quindi in Inghilterra nel periodo che precede la Riforma. Abbiamo dunque un'ininterrotta catena di movimenti settari, nel periodo preriformistico, nei quali la componente gnostica risulta in un modo o nell'altro presente. Un importante filone secondario di questi movimenti settari, come ad esempio, il movimento di Gioacchino da Fiore, era in pieno vigore agli inizi della Riforma. Si tratta, dunque, di una corrente continua, che, a un certo momento, diventa clandestina, finché non confluisce nei moderni movimenti rivoluzionari del XVIII secolo, secolarizzandosi*»³⁵.

Nelle rivoluzioni moderne, dunque, si vede fortemente presente l'elemento metastatico e gnostico secolarizzati. Condorcet, Comte, Marx lavorano esplicitamente per far giungere la storia del mondo a uno stato di perfezione, organizzando in modo ideale la società principalmente attraverso l'opera di annullamento delle disuguaglianze, cioè, apparentemente, offrendo giustizia per tutti. Per raggiungere questo stadio occorre imboccare una via ben precisa, che si traduce nell'attendere l'emergere di fattori che spingano a tale realizzazione ultima oppure nel compiere azioni violente di tipo rivoluzionario: «*questa conoscenza delle ricette della salvezza è l'elemento gnostico*»³⁶. Il cambiamento della struttura del mondo deve avvenire, dunque, attraverso l'azione dell'uomo. Mentre nei testi sacri a fare giustizia è sempre un intervento divino — si pensi all'Angelo del Signore dell'*Apocalisse* di san Giovanni —, le rivoluzioni moderne erigono sempre un uomo o un gruppo umano a vindice delle ingiustizie e a promulgatore di un nuovo ordine: si pensi, per esempio,

³⁴ IDEM, *Apocalisse e rivoluzione*, in R. Pavetto (a cura di), 1867-1967. *Un secolo di marxismo*, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 113-135 (p. 122).

³⁵ *Ibid.*, pp. 124-125.

³⁶ *Ibid.*, p. 126.

a Oliver Cromwell (1599-1658) nel contesto della rivoluzione inglese, al ruolo della razza ariana o alla funzione del proletariato per Marx. Spiega Voegelin: «il proletariato è costituito da persone che hanno perso la fede e che conferiscono rilevanza e significato alla propria vita realizzando una rivoluzione che sarà il punto culminante di tutto il corso della storia e porterà a salvazione il genere umano nella sua interezza»³⁷. Questi nuovi “messia” saranno capaci di realizzare il regno della perfezione.

Ma, occorre che ci chiediamo, da dove nasce una tale necessità e volontà di rivoluzionare l'ordine naturale, storico e politico?

Ciò avviene perché l'uomo subisce una sorta di alienazione, la cui rimozione, per Marx e per gli altri ideologi moderni, sta in fin dei conti nella “morte” di Dio e nella “divinizzazione” dell'uomo: «se Dio è il prodotto di una proiezione dell'anima umana, allora, per riportare a normalità quest'ultima, non c'è altro da fare che ricondurre la proiezione di Dio all'interno dell'anima umana e rendere Dio l'uomo stesso»³⁸. È molto importante per il disegno di ricreazione dell'essere dello gnosticismo che si compia l'“assassinio di Dio”, perché solo delegittimando il Creatore si può conquistare la libertà di rifondare il mondo secondo regole che non dipendono da un altro essere che non sia l'uomo stesso. Nella rivoluzione gnostica vengono a essere progressivamente aggrediti i legami sociali e politici per poter giungere quanto più speditamente possibile ad aggredire i fondamenti di essi che una *societas christiana* quale quella europea poneva in Dio e nella legge divina e naturale, esemplificata nei Dieci Comandamenti, visti nella loro dimensione personale e pubblica. Ciò che viene chiamato “superuomo” — ancor prima della codificazione nietzscheana dell'*Übermensch* — è proprio il risultato di questo movimento. Non essendoci più Dio, la prima necessità è allora quella di trovare un suo sostituto in un soggetto che possa garantire la realizzazione completa del disegno o, in altri termini, la salvezza secolare: «l'idea del superuomo, come risultato di tale operazione inversa [...] ci viene dunque da Marx»³⁹. La costruzione del superuomo, dall'Illuminismo in poi, diventerà la dominante comune di tutte le ideologie moderne: «se l'uomo deve essere liberato dal mondo, la possibilità di liberazione deve realizzarsi prima di tutto nell'ordine dell'essere [...]. Nello gnosticismo

moderno ciò trova attuazione mediante l'idea di uno spirito assoluto che nello svolgimento dialettico della coscienza procede dall'alienazione alla coscienza di sé; o mediante l'idea di un processo dialettico-materiale naturale che nel suo corso porta dall'alienazione prodotta dalla proprietà privata e dalla credenza in Dio alla libertà di un'esistenza pienamente umana; o mediante l'idea di una volontà naturale che trasforma l'uomo in superuomo»⁴⁰. Una tale tensione ideologica — mette in luce Voegelin — si nutre di malafede, di menzogne, di pseudo-verità e di negazioni nette della domanda sul fondamento della realtà: «l'idea di superuomo [...] — chiosa lo studioso di Voegelin Mario Marcolla — distrugge la verità e disconosce la realtà sostituendola con un mondo di sogno. Essa ci ricorda i sogni di potenza dei totalitarismi del nostro tempo, il tentativo di instaurare un ordine nuovo mediante la forza e la menzogna efficace»⁴¹.

L'ideologia non può fare altro che accecare. Racconta Voegelin: «io ho spesso incontrato studiosi i quali sanno perfettamente che ciò che dicono è un non-senso, ma nondimeno persistono a usare clichés ideologici»⁴². Nonostante l'implosione ideologica che Voegelin intravede nell'annuncio di un'era post-moderna, questo carattere di “sospensione” della realtà passerà anche nella nuova epoca, diventando quasi uno pseudo-farmaco che sopperisce al venire meno delle grandi costruzioni politiche. Il pensatore tedesco individua proprio nel movimento post-sessantottino per la diffusione della droga a base di acido lisergico detta “LSD”, a lui contemporaneo, una tale torsione, che rappresenta un elemento di continuità e il necessario sbocco della distruzione dell'interiorità dell'uomo prodotta dalle ideologie: «l'uso degli allucinogeni [...] — scrive — ha lo scopo di provocare, con mezzi tecnici, percezioni di realtà illusorie per colmare il vuoto determinato in tutto il campo delle esperienze spirituali dal lungo predominio, nell'insegnamento accademico, del marxismo, del positivismo, della psicanalisi, e così via. Si potrebbe insomma concludere affermando che se per Marx la religione è l'oppio dei popoli e se per [Raymond Claude Ferdinand] Aron [1905-1983] il marxismo è l'oppio degli intellettuali, siamo ormai giunti al punto che oggi la gente preferisce l'oppio

³⁷ *Ibid.*, p. 129.

³⁸ *Ibid.*, p. 134.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, cit., pp. 73-74.

⁴¹ M. MARCOLLA, *Introduzione* [a *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*], cit., p. 12.

⁴² E. VOEGELIN, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 132.

allo stato puro. La disgregazione delle costruzioni ideologiche, con il vuoto che determina, dà luogo a fenomeni patologici di questo tipo»⁴³.

Lo gnosticismo, anima della modernità ha, allora, la pretesa, nell'ambito dell'immanenza, l'unica dimensione in cui esso si muove, di ricreare il mondo, ovvero di creare una sorta di "paradiso terrestre" conforme ai *cliché* ideologici propri dalle varie correnti delle culture moderne per sconfiggere quindi definitivamente ciò che considera il negativo. Il termine "paradiso", però, non deve fare pensare a una ottica religiosa, in quanto lo stato di cose voluto dallo gnosticismo è realizzabile da parte dello spirito umano a partire — se mi posso esprimere con una immagine — dalla cacciata di Dio dal paradiso terrestre. E per fare questo occorre, dunque, una rivoluzione di carattere metafisico. L'*eschaton* della teologia cristiana, ciò che essa vede come fine ultimo della storia umana, viene così immanentizzato e diventa diuturno compito degli uomini e delle ideologie che in essi si incarnano raggiungerlo nell'orizzonte intra-mondano⁴⁴. Un tale atteggiamento speculativo è tipico dell'intera filosofia moderna e soprattutto della principale corrente al suo interno, ovvero del razionalismo. In questo atteggiamento speculativo Voegelin vede un processo di immanentizzazione della teologia cristiana, che, pur utilizzando gli stessi concetti, li separa dal quadro speculativo e normativo-teologico proprio del cristianesimo. Se nella religione cristiana il centro è Dio e solo con Lui lo è l'uomo, nella modernità il centro è l'uomo e lui solo, il quale, se è necessario, è anche contro Dio. Se il centro del mondo è l'uomo, allora il mondo è ricostruito in un'ottica egualitaria, in quanto le differenze fra gli uomini, tutti uguali fra loro, rappresentano uno squilibrio che va eliminato. Le ideologie, dunque, tendono a livellare nel mondo umano ogni differenza, da quelle fisiche a quelle psicologiche, per uniformarlo secondo il loro progetto filosofico-politico.

La riflessione sullo gnosticismo e sul suo "passaggio" nella modernità si collega all'analisi del totalitarismo — di qualità differente però, per esempio, da quella della Arendt⁴⁵ —, perché vede in questo

fenomeno — ovvero l'"invasione" della società da parte dello Stato moderno, che esorbita dal suo ruolo di "guscio" della società per assorbirla in sé — il punto culminante di tale processo. Ragion per cui le ideologie totalitarie, lungi dall'essere solo progetti a sfondo razionalistico-tecnico, presentano un sostrato mistico e cosmopoietico, mentre nella visione gnostica i loro protagonisti assurgono al ruolo di divinità o di semi-divinità, il cui compito è redimere, ossia rivoluzionare, l'uomo e il mondo. Il totalitarismo, dunque, non è assimilabile a una semplice tirannia o a una dittatura, in quanto il perno di queste ultime sono semplicemente la sospensione della legge e l'uso della forza, mentre il totalitarismo è il tentativo di costruire una "teocrazia" dell'uomo senza Dio, una teocrazia immanentizzata, che non può che vedere nelle religioni rivelate e in particolare nel cristianesimo un diretto concorrente e un nemico da annientare.

9. Verso l'ordine: la restaurazione della scienza politica

Tenuto conto di questo aspetto diagnostico profondo, il pensiero di Voegelin è tutto percorso da un progetto ben preciso che egli chiama "restaurazione della scienza politica". Egli stesso ne spiega il significato: *«per restaurazione della scienza politica intendiamo un ritorno alla consapevolezza dei principi, non un puro e semplice ritorno al contenuto specifico delle soluzioni del passato. Non si può oggi restaurare la scienza politica semplicemente tornando al platonismo, all'agostinismo o all'hegelismo. Molto, naturalmente, si può imparare dai filosofi del passato per quanto riguarda sia la portata dei problemi che la loro trattazione teorica; ma è appunto la storicità dell'esistenza umana, cioè l'individuazione di ciò che è di tipico in una data situazione concreta, che rende impossibile una riformulazione valida dei principi attraverso un puro e semplice ritorno alle soluzioni concrete tentate nel passato. Quindi un'elevazione della scienza politica alla dignità di scienza teorica, nel senso stretto del termine, non è possibile con una ripresa letterale delle conquiste filosofiche del passato; i principi devono essere riconquistati attraverso uno sforzo*

⁴³ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁴ Cfr. «Eric Voegelin denuncia l'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano operata dallo spirito della modernità nel tentativo di divinizzare la sfera temporale della vita dell'uomo» (M. MARCOLLA, *Introduzione* [a *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*], cit., p. 11.

⁴⁵ Cfr. E. VOEGELIN, *Recensione* a H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, in *The Review of Politics*, anno XV, 1953, n. 6, pp. 68-76 e pp. 84-85; nonché H. ARENDT, *Rejoinder to*

Eric Voegelin's Review of "The origins of Totalitarianism", *ibid.*, pp. 76-84 (i testi sono tradotti nel volume GIANFRANCO LAMI (1946-2011) (a cura di), *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Astra, Roma 1978, pp. 55-92). Sul rapporto Arendt-Voegelin rimando anche a ROBERTO ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 83-93.

di teorizzazione che prenda l'avvio dalla situazione concreta e storica dell'epoca, tenendo conto delle conoscenze empiriche a nostra disposizione nella loro totalità»⁴⁶.

Alla *pars destruens* del pensiero voegeliniano, che si sviluppa nel senso di una particolare critica della modernità, si aggiunge perciò una *pars construens*: lo gnosticismo, sia sul piano speculativo, sia su quello politico-sociale, può certamente essere sconfitto, ma la risalita della china sta tutta primariamente in una decisione interiore dell'uomo. Infatti — scrive Voegelin — «nessuno è obbligato a partecipare della crisi spirituale di una società; al contrario, ognuno ha il dovere di evitare questa follia e di vivere nell'ordine la propria vita»⁴⁷. L'ordine dell'anima è così premessa e impulso al ritorno dell'ordine nella società. Dalla costituzione stessa dell'uomo, sulla scia dell'aristotelismo, deriva il modello secondo cui si costruisce l'ordine nelle società. Secondo Voegelin, «nella politica classica [...] il punto di partenza è costituito dalla concezione di un ordine costituzionale. Ogni società deve vivere in un qualche ordine e, per realizzare quest'ordine, essa deve sempre tener conto di certe caratteristiche della natura umana. Queste caratteristiche sono essenzialmente due e, per quanto appaiono logicamente in conflitto tra loro, tuttavia, nella realtà della vita, dobbiamo fare i conti con entrambe. Il primo di questi principi relativi alla natura umana è che tutti gli uomini sono uguali per natura; il secondo è che tutti gli uomini sono disuguali nella realizzazione, nell'attuazione o nell'uso che essi fanno della loro natura. Perciò tanto l'uguaglianza quanto la disuguaglianza degli uomini sono tratti fondamentali della realtà e ogni società deve tener adeguato conto di entrambi questi principi nella costruzione del suo ordine costituzionale»⁴⁸. In ogni epoca, infatti, gli esseri umani sono di fronte a un bivio: possono aprirsi alla realtà, con tutte le conseguenze che questo può portare, o possono chiudersi a essa, producendo una “seconda realtà” ideologica o gnostica, in cui, tramite la violenza e la costrizione, si edifica un mondo a misura di teoria politica e non invece rispondente alle autentiche necessità umane. Tutto dipende dalla modalità antropologica con cui l'uomo si autorappresenta⁴⁹ e, pertanto, se non si tiene conto dei ca-

ratteri di uguaglianza e di disuguaglianza insiti nella natura umana, il risultato è che «[...] si finisce col perseguire un egualitarismo utopistico che equivale ad un totale disordine»⁵⁰.

Lo scienziato della politica tedesco-americano scrive con salda convinzione: «il mediatore fra l'“ordine” e la “storia” è, così, la coscienza dell'individuo, che, in un processo di differenziazione, ha acquistato la propria autonomia. La coscienza (non l'astratta ragione), da un lato è il sensorio della trascendenza, cioè è aperta al fondamento, alla verità assoluta, e, dall'altro, è legata alla sua esistenza storica determinata: essa, così, vive nella tensione continua fra l'esistenza e l'essere. È da questa coscienza e dalla scoperta del suo interno ordine, che si fonda, in modo autentico, l'ordine nella società e nella storia, per cui la ricerca filosofica deve essere, appunto, diretta ad interpretare la storia degli ordini»⁵¹. Così, la coscienza e l'anima sono centrali nella visione di Voegelin, in quanto proprio da questo centro interiore dell'uomo è possibile, da un lato, che nasca la domanda circa la realtà — vietata dagli gnostici e dalle ideologie moderne — e, dall'altro, proprio da lì, nella stessa creatura umana, si generi quel desiderio, che si configura come suo moto verso il fondamento dell'essere e che, allo stesso tempo, la rende consapevole della partecipazione con l'essere stesso. Si tratta, dunque, di una visione teleologica, che si fonda nell'essere e spinge verso di esso la realtà stessa: l'ordine della realtà non può che avere un fondamento nell'ordine dell'essere.

Da parte sua, l'uomo può avvalersi di un grande aiuto nel suo processo di apertura alla realtà: egli, infatti, può attingere alla saggezza del passato e, interagendo in maniera etica e costruttiva con i suoi simili, porsi nell'ottica di apertura alla trascendenza, rispondendo all'influenza del divino, che si colloca quale garanzia dell'ordine. L'uomo ha un compito impareggiabile all'interno della creazione: egli cade nel mezzo, ovvero la sua coscienza è fatta in modo tale che, da un lato, può rivolgersi alla natura, al mondo corporeo e materiale, ma, dall'altro, ha in sé il segno di quella scaturigine che permette di rivolgersi a Dio, di riconoscerlo come Creatore e, quindi, di vedere anche, seppure nei suoi limiti, la bontà

ne riconosce, esperiscono come centro ordinante della loro interpretazione della realtà una comune tensione: l'interpretazione della quale l'uomo investe se stesso in vista della comprensione del proprio ambito di realtà» (S. CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 91).

⁵⁰ E. VOEGELIN, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 116.

⁵¹ N. MATTEUCCI, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ N. MATTEUCCI, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁴⁷ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, cit., p. 87.

⁴⁸ IDEM, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 116.

⁴⁹ Cfr. «Sia gli uomini che concretamente si riconoscono in una forma, sia il teorico che tale processo di autocostituzio-

della realtà: «*all'apertura dell'anima [...] l'ordine dell'essere diventa visibile fin nel suo fondamento e nella sua origine nell'aldilà, nell'epekeina [al di là] di Platone, di cui l'anima partecipa all'atto stesso che intraprende e attua la sua apertura*»⁵².

L'uomo, allora, è questa creatura in perenne bilico, che deve trovare la quadratura fra la trascendenza e l'immanenza: solo esso è capace di porsi sulla via che porta all'ordine, sia interiore, sia sociale, così da essere veramente disponibile nei confronti della realtà. Questo ordine può essere intuito grazie all'aiuto di due fonti: la filosofia e la Rivelazione. La vera filosofia, secondo Voegelin, «*[...] promana dall'amore dell'essere; essa è lo sforzo amoroso dell'uomo per cogliere l'ordine dell'essere e conformarvisi. La gnosi aspira a dominare l'essere: lo gnostico costruisce il suo sistema con questo scopo. La costruzione dei sistemi è una forma gnostica di ragionamento, non una forma filosofica*»⁵³.

Ma di quale filosofia, quindi, si parla? E di quale Rivelazione? Voegelin in filosofia, innanzitutto, predilige Platone e Aristotele e, di conseguenza, tutti quegli autori che si sono posti sulla loro scia, mentre per Rivelazione, oltre a intendere le Sacre Scritture giudaico-cristiane, annovera in tale nozione tutte quelle tradizioni teologiche che sono da esse sorte. I due astri del pensiero ellenico, fra l'altro, non sono una scelta casuale, ma soprattutto Platone viene individuato come il primo esempio di un pensiero che ha saputo — a fronte di una crisi della società greca — riannodare fra loro la riflessione sulla storia e la riflessione sulla politica, fornendo una soluzione per dare un sostegno a una società che vacillava e si andava disgregando. Per tale motivo essi costituiscono fonti inesauribili di ispirazioni, senza banali fughe nel passato. Le considerazioni su Platone e sul suo rapporto con Socrate (470/469-399 a.C.) e con il mondo della *polis*, piuttosto che uno studio sul pensiero di Platone, sono la riflessione su un dramma epocale, che riguarda il rapporto fra la sapienza e il potere. Tale sapienza non è ciò che l'uomo sperimenta come sua conoscenza, ma è intesa quale sapienza di Dio, la sola che può consentire l'insaturazione dell'ordine nell'anima e, quindi, nella società⁵⁴. Perciò, in altri termini, possiamo dire

che il vero protagonista delle riflessioni su Platone e sul mondo greco in genere è la scoperta, che in quel tempo emerse, dell'anima e della sua immediata proiezione sociale: «*un vero ordine politico non può che fondarsi sull'ordine dell'anima, dove il primato spetta all'anima e non al "politico"*»⁵⁵. Il pensiero greco classico — scrive Giuseppe Duso — «*[...] diviene piuttosto l'indicazione di un modo di porsi di fronte al problema politico che appare originario e che permette di superare la crisi della scienza politica, non tanto riproponendo nuovi o vecchi valori, quanto pensando fino in fondo la radice di quella crisi. Se un pensare di questo tipo ha un suo rigore, esso è tuttavia possibile come atto in rapporto a concrete situazioni di ordine sociale. Ciò che non può essere più riproposto a partire da questa consapevolezza appare la pretesa di legittimazione e fondazione della forma che è caratteristica della moderna scienza politica. Alla tentazione del passaggio dal pensiero rigoroso del problema a scelte che sono considerate più garantite e fondate ha ceduto anche quel Voegelin che vede — forse, con poca preveggenza — nella potenza delle democrazie inglese e americana un elemento di speranza dal momento che nelle loro istituzioni sarebbe maggiormente rappresentata la verità dell'anima; ma indicazioni di questo tipo appaiono non solo deboli, ma anche contraddittorie con quanto del suo itinerario filosofico è opportuno e necessario pensare*»⁵⁶.

Nella filosofia e nella Rivelazione esistono, dunque, due differenti forme di teofania. Esse sono percepite come dei veicoli assai efficaci, attraverso cui l'uomo può divenire cosciente dell'influenza del divino su se stesso e sulla società e, di conseguenza, del valore indispensabile di ciò nel mettere ordine in se stesso, nella sua anima e negli assetti della società. Pertanto, si può dire, con Mario Marcolla, che «*il fine della sua ricerca è indicare la possibilità di quella misura universale superiore alla società politica che il cristianesimo ha portato con la verità soteriologica e che sant'Agostino, nella Città di Dio, ha definito con l'idea della doppia rappresentanza, spirituale e temporale*»⁵⁷.

litica, ma di tutte le scienze, tanto che si può affermare che le diverse valenze che le scienze assumono null'altro esprimono che le fasi della progressiva penetrazione nell'anima o del suo offuscarsi, dell'approfondirsi o del perdersi del suo giusto governo dell'anima» (A. BIRAL, *op. cit.*, p. 56).

⁵⁵ N. MATTEUCCI, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁶ G. DUSO, *op. cit.*, pp. 190-191.

⁵⁷ M. MARCOLLA, *Introduzione [a Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo]*, cit., p. 17.

⁵² E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, cit., p. 81.

⁵³ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴ Cfr. «*La scoperta dell'anima, delle sue parti e dei loro rapporti di subordinazione e di preminenza, fa trapassare la politica, fino ad allora compresa in modo pre-scientifico, a scienza e l'anima non è soltanto la sorgente della scienza po-*

OSCAR SANGUINETTI

*Alle origini del
conservatorismo
americano: Orestes
Augustus Brownson:
la vita, le idee*

prefazione di
Antonio Donno

in appendice:

O. A. BROWNSON, *De Maistre sulle costituzioni
politiche*

D'Ettoris Editori, Crotone 2013
282 pp., € 17,90



Il conservatorismo americano è un filone di pensiero ormai consolidatosi e irrobustitosi fino a diventare un movimento di cultura e di politica che domina la vita civile statunitense. Nascosto per molti decenni sotto l'egemonia *liberal* — termine che coincide all'incirca con il nostro "liberalsocialista" — e kennediana, è riaffiorato agli inizi degli anni 1950 grazie all'acume del grande pensatore e *talent scout* intellettuale statunitense Russell Amos Kirk (1918-1994).

Si deve soprattutto a lui la riscoperta della figura di Orestes Brownson, l'eclettico convertito, che per un lungo periodo nel corso del secolo XIX fu in buona misura uno dei più potenti fari intellettuali per il nascente cattolicesimo americano, ma anche per la cultura nazionale in senso lato.

Yankee purosangue — nasce nel Vermont nel 1803 —, giunto poco oltre la trentina si emancipa dall'allora *politically correct*, dal conformismo intellettuale protestante e umanitarista — quando non socialista ed esoterista — che impera a Boston e negli altri centri culturali della costa orientale e di cui egli ha fatto esperienza profonda e diversificata, fino a meritarsi l'appellativo, che però non pare condivisibile, di "banderuola", e si fa cattolico. Già ministro del culto protestante, grande oratore, riversa nella sua nuova appartenenza lo zelo proselitistico della vecchia militanza e offre alla causa cattolica le armi affilate di un intelletto fuori del comune, ecletticamente lucido e penetrante.

Autore di diversi libri, Brownson è principalmente un apologeta battagliero, un efficace propagandista, un predicatore trascendente, un organizzatore culturale instancabile, un giornalista dalla penna tagliente e un editore accurato.

I suoi maggiori contributi sono indirizzati a liberare il cattolicesimo del suo Paese dall'ipoteca irlandese, a ridefinire in senso conservatore le radici, la costituzione, la missione dell'ordine americano nato alla fine del secolo XVIII, a difendere la Chiesa da accuse e da calunnie già allora abbondanti.

Muore nel 1876 a Detroit, nel Michigan. Figura per molti versi singolare, egli fissa, ciononostante le coordinate del pensiero conservatore cattolico d'ispirazione burkeana negli Stati Uniti dell'Ottocento e influenza in larga misura il movimento che vedrà la luce nella seconda metà del secolo XX.

NO COMMENT

SEMINATORI DI CERTEZZE

Un religioso, affermato teologo — il nome poco importa —, in una intervista, alla domanda se fosse preoccupato delle attuali minacce all'identità cristiana, si è espresso con queste parole, dal vago — ma non tanto — sentore hegeliano:

«La mia identità è in divenire perenne. Non ho un'identità da proteggere, ho un'identità da realizzare, un'identità che avanza, che cresce, che evolve. La mia identità di oggi non è più quella di ieri. Chi sono io? Sono le mie idee che ho cambiato, le emozioni che ho avuto, belle o brutte, sono la mia volontà. La mia identità è il comporsi di tutte queste cose, per cui sono braccia che si stendono, non sono radici immobili».



Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 19-4-2010
ISSN 2036-5675

Anno VII, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi
Webmaster: Massimo Martinucci

Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma

E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un *bonifico* sul c/c n. **2746** presso la **Banca delle Marche**, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

**I dati personali sono trattati a tenore
della vigente disciplina sulla privacy.**

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione dei testi avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* editoriali della rivista.

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 31 dicembre 2015,
festa di san Silvestro papa**

Un commento del filosofo della politica americano sul vero volto dell'islam: un monito all'Occidente ad affrontare i suoi avversari così come sono davvero e senza complessi



Parlando dell'islam in tutta onestà*

di James Schall, S.J.

Non solo nei Paesi islamici, ma anche in diversi Paesi occidentali vigono leggi che non consentono di formulare pubblicamente giudizi critici sull'Islam. Spesso si tratta delle stesse leggi che proibiscono il cosiddetto “*hate speech*” (linguaggio di odio) nei confronti di altri gruppi come gli omosessuali, le donne e le minoranze razziali. Tali leggi e provvedimenti, la cui violazione comporta sanzioni pecuniarie o di tipo detentivo, hanno di fatto limitato la libertà di parola riducendola a lettera morta.

Queste leggi sono generalmente basate su un'idea di pace civile che ha le sue radici nel pensiero di Thomas Hobbes (1588-1679). L'idea, cioè, secondo la quale l'unico modo per impedire le violenze che le controversie di natura religiosa o filosofica sicuramente innescano è la promulgazione di leggi civili che vietino le espressioni di “odio”.

* James Vincent Schall, gesuita e fino a pochi anni fa titolare della cattedra di Filosofia politica alla Georgetown University di Washington, è autore di decine di saggi. L'ultima sua fatica è *On Christians & Prosperity* (e-book, Acton Institute, 2015). In italiano è disponibile il volume *La filosofia politica della Chiesa cattolica vol. 1* (Cantagalli, Siena 2011). Padre Schall è anche autore dell'introduzione a *Hobbit Party. Tolkien e la visione della libertà che l'Occidente ha dimenticato*, di Jonathan Witt e Jay W. Richards, la cui uscita in Italia, a cura di Maurizio Brunetti, presso D'Ettoris di Crotona, è attesa per il 2016. L'articolo qui proposto, *Speaking Honestly About Islam*, è apparso su *Crisis Magazine*. A Voice for the Faithful Catholic Laity il 22 luglio 2015 (cfr. la pagina <<http://www.crisismagazine.com/2015/speaking-honestly-about-islam>>); traduzione di Emanuela Bringheli e Maurizio Brunetti; note redazionali.

Questa *forma mentis* spiega come mai l'autorità civile sia così refrattaria a qualunque analisi onesta del portato delle credenze filosofiche o religiose. Leggi di tale tipo si rivelano particolarmente nocive quando ci impediscono di parlare in maniera obiettiva dell'islam. È vero: critiche, satire o manifestazioni di dissenso rivolte ai suoi principi potranno spesso provocare la violenza islamica, ma, invece di chiedersi se l'analisi critica sia fondata, semplicemente la si proibisce. L'attendibilità della critica è ritenuta irrilevante.

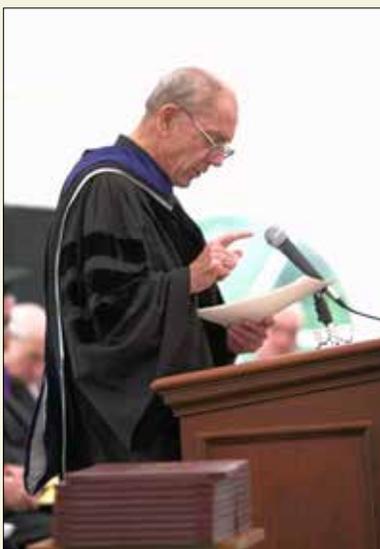
In questa sede m'interessa parlare della verità sull'islam. La tesi che quasi sempre si sente esprimere nelle discussioni pubbliche o di tipo accademico o sui media, è *grosso modo* la seguente: “i musulmani sono per la maggior parte pacifici. La violenza proviene dai terroristi”. Tale posizione si fonda su due premesse: 1) le originarie conquiste musulmane dell'Africa, della Spagna, del Medio Oriente, dei Balcani e di tutto il territorio fino all'India furono “pacifiche”, quasi siano state l'esito di libere elezioni e non — come accadde in realtà — di conquiste militari; 2) quelli che chiamiamo “terroristi” non sono “veri” musulmani. I “terroristi” diventano, in tale ottica, una sorta di non ben definita confraternita, che non ha alcun legame se non con se stessa. Ecco allora che il terrorismo si preferisce spiegarlo in termini economici, culturali, psicologici o ideologici, che nulla avranno a che vedere con la “religione”. Questa lettura ci permette di sostenere l'idea “politicamente corretta” secondo la quale l'islam è una religione di “pace”, assolutamente non correlata alla “violenza”.

Qui, propongo un approccio controcorrente. Voglio difendere l'integrità dei "terroristi", così come ci ostiniamo a chiamarli. Voglio garantire loro la "dignità" che si meritano. Sostenendo cioè che non si tratta di un insensato prodotto della povertà, dell'ideologia, dell'ignoranza, di manie psicologiche o di qualunque altra scappatoia, che ci consenta di non chiamarli per quello che loro stessi affermano di essere: credenti leali e devoti del *Corano*, i più autentici fra i seguaci di Muḥammad (570 ca.-632). Non ha alcun senso fingere che la visione *jiḥadistica* non trovi fondamento nel *Corano*.

La cosa con cui bisogna fare i conti non è la "violenza" dell'islam, quanto invece la sua verità. Magari l'interpretazione *jiḥadistica* del *Corano* non ci piace, ma, escludendola da quelle possibili, denigriamo la dignità dell'ISIS e di tutte le ramificazioni sunnite e sciite che fanno ricorso alla violenza. Costoro, infatti, ritengono che la propria interpretazione dell'islam abbia legittime radici nel *Corano*, nella storia islamica e nel giudizio di molti autorevoli commentatori. Gli "Stati" islamici moderni, costruiti dall'Occidente negli ultimi due secoli, hanno già dovuto confrontarsi con tale problema. Il più delle volte, per contenere all'interno dei propri confini la violenza, hanno messo in piedi una dittatura militare.

Ho sentito il Primo Ministro inglese e altri provare a spiegare l'attrazione che spinge molti giovani, uomini e donne, verso i movimenti islamisti. Solitamente, essi adducono ogni tipo di ragione... salvo quella giusta, cioè che l'attrazione deriva dalla credenza nella veracità del *Corano*. I movimenti come l'ISIS non fanno altro che portare avanti l'universale missione, di molto ritardata, di sottomettere ad Allah il mondo intero, secondo quanto il *Corano* prescrive. In tali movimenti si potranno individuare cinici e profittatori, ma ciò che li sostanzia rimane la missione di natura religiosa rivolta a tutta l'umanità. A ogni persona, una volta soggiogata, sarà proposta la stessa opzione che gli islamici propongono ormai dal secolo VII: convertirsi, morire o pagare un'imposta in cambio della tolleranza.

Quali sono le conclusioni da trarre, una volta adottato tale punto di vista? Primo, che abbiamo bisogno di una più elevata forza militare per fronteggiare la situazione. Secondo — ed è ancor più fondamentale —, dobbiamo affrontare la verità sull'islam. Per farlo vi sono due possibili approcci. Il primo è quello di far tesoro dell'edizione critica del *Corano* che andrà presto in stampa a Berlino. Tutti noi, inclusi gli stessi musulmani, dobbiamo renderci conto di che cosa sia il *Corano* e di com'è strutturato. In secondo luogo, abbiamo bisogno dell'approccio di padre Zacharia



Padre James Schall

Botros, il prete copto della TV¹. Egli spende il proprio tempo a studiare il *Corano* in arabo per mostrare le sue molte incoerenze e contraddizioni interne. Il testo coranico è l'anello più debole dell'islam.

Entrambi questi approcci rispettano il testo per quello che è, non per ciò che pretende di essere, cioè l'ultima parola di Dio all'umanità. Certe volte, già solo per poterci esprimere, abbiamo bisogno di qualche forza che ci difenda, come suggerito nella lezione di Regensburg da Benedetto XVI (2005-2013)². Comunque, ciò di cui sicuramente non abbiamo bisogno è una "tolleranza" o una legge civile in nome delle quali non sia più

possibile affermare la verità su ciò che i movimenti islamisti dicono di essere. Non sono "terroristi" allo sbaraglio. Stanno cercando di realizzare l'ideale che vedono nel *Corano*.

¹ Nato in Egitto nel 1934, padre Zachary Botros ha raggiunto la notorietà con le trasmissioni sul *Corano* trasmesse sul canale *Hayah*, di ispirazione evangelica, mandate in onda dal 2003 al 2010, quando l'emittente ha deciso di sospenderle. Dichiarato "nemico n. 1 dell'islam" da parte del quotidiano arabo *al Insan al Jadeed*, Al-Qaeda ha posto sulla sua testa una taglia di sessanta milioni di dollari. Padre Botros ha fondato nell'aprile del 2011 una propria emittente, *Alfady*, che trasmette in Canada, negli Stati Uniti e in Medio Oriente.

² Cfr. BENEDETTO XVI, *Lectio magistralis "Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni"*, tenuta il 12 settembre 2006 presso l'Università di Ratisbona, in occasione del suo incontro con i rappresentanti della scienza, durante il suo viaggio apostolico a München, Altötting e Regensburg (Germania) (9-14 settembre 2006).

© RIPRODUZIONE RISERVATA

UN NUOVO UMANESIMO

L'indifferenza verso Dio, quella verso il prossimo e quella verso l'ambiente sono tra loro collegate e si alimentano a vicenda; e pertanto si possono contrastare solamente con una risposta che le affronti tutte insieme, cioè con un rinnovato umanesimo, che ricollochi l'essere umano nella sua giusta relazione con il Creatore, con gli altri e con il creato. È importante che nelle coscienze maturi "una reazione non violenta, ma spirituale e morale" al dilagare dei conflitti e del terrorismo nel mondo.

Papa Francesco
(17 dicembre 2015)



ALFREDO MANTOVANO; GIOVANNI SERPELLONI e
MASSIMO INTROVIGNE

***Libertà dalla droga.
Diritto, scienza, sociologia***

Sugarco Edizioni, Milano 2015
144 pp., € 14

Nella primavera 2014 una sentenza della Corte costituzionale e un decreto legge del governo hanno preso di mira la riforma sulla droga entrata in vigore nel 2006, e ne hanno cancellato i tratti più significativi. E ciò nonostante che negli otto anni durante i quali quella legge ha funzionato essa abbia prodotto una generale riduzione del consumo di stupefacenti in Italia, la contrazione del numero di tossicodipendenti in carcere, l'abbattimento dei decessi causati dalla droga, l'aumento delle persone avviate a percorsi di recupero. Questo libro fa il punto dopo lo stravolgimento della riforma per riassumere in parallelo le leggi che si sono succedute a partire dalla metà degli anni 1970 e i principali luoghi comuni che continuano ad animare la discussione sull'uso e sul traffico degli stupefacenti: è il tema della prima parte dello scritto, affidato ad Alfredo Mantovano.

Nella seconda parte Giovanni Serpelloni illustra, con dati oggettivi aggiornati a giugno 2014, lo stato della diffusione delle droghe in Italia, riporta gli esiti della letteratura scientifica sui danni dell'assunzione della *cannabis*, e dimostra che essa non ha nulla di "leggero", e produce invece effetti pesantemente negativi, soprattutto fra i più giovani.

Nella terza parte Massimo Introvigne inserisce la questione-droga nel quadro dell'aggressione all'integrità dell'uomo, propria della IV Rivoluzione: dai fatti alle idee e da queste alle tendenze, la diffusione dell'uso degli stupefacenti, che conosce una estensione quantitativa a cavallo del '68, è un atto contro l'uomo, che esige una reazione non limitata a dire che "fa male".

Questa pubblicazione pone a disposizione del lettore elementi di fatto e riflessioni che il legislatore del 2014 ha deciso di ignorare.

JAMES HANNAM

***La genesi della scienza. Come il
Medioevo cristiano ha posto le basi
della scienza moderna***

a cura di Maurizio Brunetti

D'Ettoris Editori, Crotone 2015
496 pp., € 26,90.

Sebbene deplorato da eminenti storici di professione, l'uso dell'aggettivo "medievale" come sinonimo di "retrogrado", "superato" o "caratterizzato dalla superstizione e dall'ignoranza" è ancora corrente. Eppure — dimostra James Hannam — senza i traguardi raggiunti dagli studiosi medievali non ci sarebbe stato né un Galileo, né un Newton, né, più in generale, la scienza moderna.

Di questa genesi della scienza si rintracciano le radici proprio nel Medioevo, sfatando molti miti duri a morire: non è vero che i medievali pensavano che la Terra fosse piatta, né che bisognò attendere Colombo per "dimostrare" che fosse sferica; nessuno è finito al rogo per le sue opinioni scientifiche; Copernico non visse nel timore di subire persecuzioni, né alcun Papa ha mai scomunicato comete o provato a bandire la dissezione umana e il numero zero.

Al contrario, risalgono al Medioevo tutta una serie di sorprendenti scoperte e invenzioni in ambito scientifico e tecnologico: sia gli occhiali, sia gli orologi meccanici, per esempio, sono comparsi nell'Europa del secolo XIII. Nella stessa area geografica, inoltre, idee e strumenti provenienti dall'Estremo Oriente come la bussola, la polvere da sparo e la stampa furono perfezionati e utilizzati in ambiti prima di allora e altrove impensabili. Consapevole di sfidare un luogo comune, l'autore spiega come la mentalità e le istituzioni germogliate dal cristianesimo abbiano favorito, piuttosto che ostacolato, molti progressi scientifici.

Con lo stile del narratore brillante — ma l'ampiezza dell'apparato bibliografico è decisamente accademico —, James Hannam conduce il lettore non specialista alla scoperta delle geniali personalità di Giovanni Buridano, Nicola d'Oresme e Thomas Bradwardine, ridefinendo anche i profili di personaggi più familiari come san Tommaso d'Aquino e Galileo Galilei.



L'acuta e anticonformistica analisi della condizione in cui versa la famiglia e delle radici dei fenomeni che la aggrediscono fatta da un padre sinodale, nonché significativo esponente della Curia Romana. Nel contempo, un accorato appello a evitare cedimenti dottrinali e a rimboccarsi le maniche per rianimare la famiglia, istituzione centrale della società e della comunità ecclesiale

La Chiesa e i suoi nemici nell'“ora presente”*

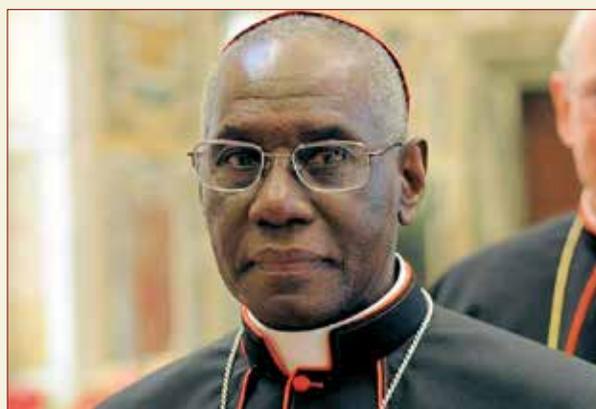
del card. Robert Sarah

Vostro Santità, vostre Eminenze, vostre Eccellenze, partecipanti al Sinodo, propongo questi tre pensieri.

1. Più trasparenza e rispetto fra di noi

Sento un forte bisogno di invocare lo Spirito di Verità e di Amore, fonte della *parrhesia* nel parlare e dell'umiltà nell'ascoltare, il solo in grado di creare la vera armonia nella pluralità.

Lo dico francamente: nel Sinodo precedente [quello, straordinario, dell'ottobre 2014], su varie questioni si è avvertita la tentazione di cedere alla mentalità del mondo secolarizzato e dell'Occidente individualista. Riconoscere le cosiddette “realità della vita” come un *locus theologicus* significa rinunciare a sperare nella forza trasformatrice della fede e del Vangelo. Il Vangelo, che una volta trasformava le culture è ora in pericolo di essere trasformato da queste. Inoltre, alcune delle procedure utilizzate non sembravano finalizzate ad arricchire la discussione e la comunione, ma a promuovere un modo di vedere tipico di certe frange delle chiese più ricche. Questo è in contrasto con la Chiesa povera, segno gioioso



evangelico e profetico di contraddizione della mondanità. Né si capisce perché alcune affermazioni che non sono state condivise dalla maggioranza qualificata dell'ultimo Sinodo [quello del 2014] siano lo stesso finite nella *Relatio* e poi nei *Lineamenta* e nell'*Instrumentum laboris* quando altre questioni urgenti e molto attuali — come l'ideologia del *gender* — sono invece state ignorate.

La prima speranza è quindi che, nel nostro lavoro, vi siano più libertà, trasparenza e obiettività. Per questo, sarebbe utile pubblicare i riassunti degli interventi, per facilitare la discussione ed evitare qualsiasi pregiudizio o discriminazione nell'accettare le dichiarazioni dei Padri sinodali.

2. Discernimento della storia e degli spiriti

Una seconda speranza è che il Sinodo onori la sua missione storica e non si limiti a parlare solo di certe questioni pastorali — come per esempio l'eventuale comunione ai divorziati risposati —, ma aiuti il Santo Padre a enunciare chiaramente la verità e a dare autentiche linee-guida a livello globale. Perché ci sono nuove sfide rispetto al Sinodo celebrato nel 1980.

* Pubblichiamo, in una nostra traduzione dal testo integrale in inglese pubblicato dal National Catholic Register, l'intervento che il cardinale Sarah, prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, ha pronunciato il 10 ottobre scorso durante l'Assemblea del Sinodo Ordinario sulla famiglia (4-25 ottobre 2015). Il testo, in italiano, è stato consegnato alla rivista cattolica americana — e in parallelo al sito web italiano Aleteia — dallo stesso card. Sarah. In questi ultimi giorni di dicembre 2015 una versione italiana, probabilmente l'originale, è apparsa su quest'ultimo sito web; titolo redazionale.

Il discernimento teologico ci permette di vedere nel nostro tempo due minacce inaspettate — quasi come due “bestie dell’Apocalisse” — che si collocano su poli opposti. Da un lato, l’idolatria della libertà dell’Occidente, dall’altro, il fondamentalismo islamico. Il laicismo ateo, da una parte, e, dall’altra, il fanatismo religioso. Per usare uno *slogan*, ci troviamo “fra l’ideologia del *gender* e l’ISIS”. I massacri islamisti e le pretese libertarie si contendono regolarmente le prime pagine dei giornali: ricordiamo che cosa è successo lo scorso 26 giugno [quando furono commessi attentati terroristici a matrice islamistica in vari Paesi del mondo]! Da queste due radicalizzazioni arrivano le due principali minacce per la famiglia: la sua disintegrazione soggettivistica nell’Occidente secolarizzato attraverso il divorzio breve e facile, l’aborto, le unioni omosessuali, l’eutanasia e così via — pensiamo alla teoria del *gender*, alle Femen, alla *lobby* LGBT, alla International Planned Parenthood Federation... Dall’altra parte la *pseudo*-famiglia dell’islam ideologizzato che legittima la poligamia, la sottomissione femminile, la schiavitù sessuale, le spose bambine e così via — pensiamo ad al-Qa’ida, ISIS, Boko Haram...

Numerosi indizi ci permettono di percepire la medesima origine demoniaca di questi due movimenti. Diversamente dallo Spirito di Verità, che favorisce la comunione nella distinzione (*perichoresis*), essi incoraggiano la confusione (*omo-gamia*) o la subordinazione (*poli-gamia*). Inoltre, postulano una legge universale e totalitaria, sono violentemente intolleranti, distruttori delle famiglie, della società e della Chiesa, e sono apertamente cristianofobi.

“Non dobbiamo lottare solo contro creature di carne e sangue...”. Dobbiamo essere inclusivi e accoglienti nei confronti di tutto quanto è umano; ma quello che viene dal Nemico non può e non deve essere assimilato. Non si possono unire Cristo e Belial! Quello che il nazifascismo e il comunismo erano nel XX secolo, l’omosessualismo occidentale e le ideologie abortiste e il fanatismo islamico sono oggi.

3. Proclamazione e servizio della bellezza del matrimonio monogamico e della famiglia

Di fronte a queste due sfide mortali e senza precedenti (“omo-gamia” e “poli-gamia”), la Chiesa deve promuovere una vera “epifania della Famiglia”. A questo sia il Papa — in quanto portavoce della Chiesa —, sia i singoli Vescovi e Pastori del gregge cristiano — ovvero «*la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue*» (At 20,28) — posso-

no contribuire. Dobbiamo proclamare la verità senza paura, ossia il Piano di Dio, che è la monogamia nell’amore coniugale aperto alla vita. Tenuto conto della situazione storica appena ricordata, è urgente che la Chiesa, al suo vertice, dichiari in maniera definitiva la volontà del Creatore sul matrimonio. Quante persone di buona volontà e di buon senso si unirebbero allora a questo fulgido atto di coraggio compiuto dalla Chiesa!

Insieme a una parola forte e chiara del Supremo Magistero, i Pastori si pongano come missione di aiutare i nostri contemporanei a scoprire la bellezza della famiglia cristiana. Per fare questo, si deve innanzitutto promuovere tutto ciò che forma la vera iniziazione cristiana degli adulti, dal momento che la crisi di coppia è essenzialmente una crisi di Dio, ma è anche una crisi di fede e questo dipende da una iniziazione cristiana rimasta allo stadio infantile.

Dobbiamo quindi discernere quelle realtà che lo Spirito Santo sta già facendo sorgere per rivelare la verità della famiglia quale intima comunione nella diversità — uomo e donna —, generosa nel donare la vita.

Noi vescovi abbiamo il dovere urgente di riconoscere e promuovere i carismi, i movimenti e le realtà ecclesiali in cui la famiglia si rivela veramente, questo prodigio di armonia, di amore per la vita, di speranza nell’Eternità, questa culla della fede, questa scuola di carità. Ci sono tante realtà offerte dalla Provvidenza con il Concilio Vaticano II, dove questo miracolo è proposto.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

LA CIVILTÀ MODERNA

Non si capisce assolutamente niente della civiltà moderna se non si ammette per prima cosa che essa è una congiura universale contro qualsiasi specie di vita interiore.

Georges Bernanos





CHRISTOPHER DAWSON

Gli dei della Rivoluzione

a cura di **Paolo Mazzeranghi**
 prefazione di **mons. Luigi Negri**,
 arcivescovo di Ferrara-Comacchio

D'Ettoris Editori, Crotone 2015
 256 pp., € 21,90

Gli dei della Rivoluzione (1972) è il frutto postumo delle riflessioni, anticipate parzialmente in articoli di rivista comparsi in Gran Bretagna e negli Stati Uniti d'America nel corso degli anni 1930 e 1950, che lo storico inglese Christopher Dawson, nell'ambito di quella storia della civiltà occidentale a cui dedica tutta la vita, sviluppa sulla Rivoluzione Francese come epilogo del processo che, partendo dal declino dell'unità della Cristianità medioevale, attraverso la Riforma protestante, un certo filone dell'umanesimo, l'illuminismo, conduce alle soglie delle ideocrazie rivoluzionarie del secolo XX.

Dopo avere ricostruito la genesi culturale della Rivoluzione francese, Dawson ne descrive efficacemente gli accadimenti, mettendo particolarmente in luce la mentalità e le modalità operative rivoluzionarie. Pur consapevole dello specifico politico della Rivoluzione, non può non coglierne gli aspetti "religiosi". Come afferma Arnold Toynbee nell'introduzione all'opera: «*Nella Rivoluzione, un'antica, sinistra religione che era stata dormiente improvvisamente rispuntò con una violenza elementare. A ritornare dopo lunga assenza fu il culto fanatico della potenza umana collettiva. Il Terrore fu solo il primo dei crimini di massa che sono stati commessi durante gli ultimi centosettant'anni in nome di questa religione malvagia*».

Esamina quindi le reazioni intellettuali che la Rivoluzione francese ha suscitato nel secolo successivo e la ripresa del cattolicesimo europeo dopo il metodico e cruento tentativo di scristianizzazione che essa ha prodotto.

NOVITÀ

GONZAGUE DE REYNOLD

La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità

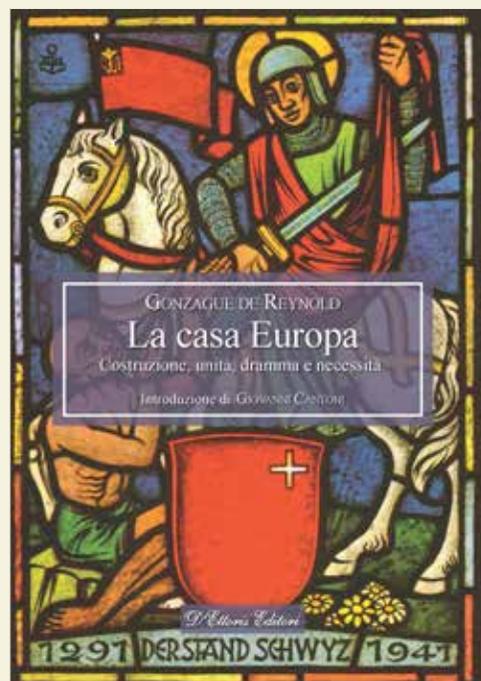
introduzione di **Giovanni Cantoni**

D'Ettoris, Crotone 2015
 282 pp., € 22,90

La raccolta di saggi del grande storico e letterato friburghese Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero di lingua francese, che gli Editori D'Ettoris propongono in questo epilogo di 2015, rappresenta un ampio riassunto dei poderosi studi da lui compiuti sulla storia culturale e politica del Vecchio Continente nell'arco di una sessantina di anni.

Introdotta con maestria e curata con la consueta acribia da Giovanni Cantoni, questa selezione di saggi reynoldiani traccia uno snello profilo della civiltà europea, dalla sua genesi alto-medievale sotto l'impulso del cristianesimo, del germanesimo e del romanesimo, al suo sviluppo attraverso le conquiste e i drammi dell'Età Moderna, e, infine, al suo fatale epilogo nell'Età Contemporanea.

Il testo, oltre all'efficacia della sintesi che de Reynold riesce a compiere, per la sua agilità offre anche a un non-specialista la *chance* di accostare il pensiero e la corposa — e talora poco incentivante per dimensioni e per essere in francese — opera di uno dei più acuti interpreti dell'*ethos* e dell'anima cattolica dell'Europa. *La casa Europa* è infatti la seconda opera dello storico elvetico a essere tradotta in italiano — la prima è stata una guida ai "paesi e città svizzeri" — e la prima — e auspicabilmente non l'ultima — di argomento storico.



Le minacce alla libertà religiosa rivivono nell'aperta teorizzazione dell'anti-cristianesimo fatta da un autorevole esponente dell'establishment intellettuale progressista italiano, Paolo Flores d'Arcais



Il sale brucia. A proposito di libertà religiosa

di **Vittorio Leo**

Si va diffondendo in un certo *establishment* culturale, politico e giudiziario del mondo occidentale l'idea che la Chiesa e i cristiani debbano essere silenziati ed estromessi dalla dimensione pubblica e, in particolare, dall'ambito dell'istruzione per quelle materie in cui è troppo evidente la loro distanza dall'ideologia dominante.

Questo concetto, qualche mese fa, è stato esposto in maniera estremamente chiara sulle colonne di *la Repubblica* da Paolo Flores D'Arcais, filosofo d'avanguardia del pensiero laicistico, che ha scritto: «è inerente alla democrazia l'ostracismo di Dio, della sua parola e dei suoi simboli, da ogni luogo dove protagonista sia il cittadino: scuola compresa, e anzi scuola innanzitutto, poiché ambito della sua formazione. Al fedele restano chiese, moschee, sinagoghe, e la sfera privata "in interiore homine"»¹.

¹ PAOLO FLORES D'ARCAIS, *La democrazia deve chiedere l'esilio di Dio*, in *la Repubblica*, 9-3-2015.

Con l'estromissione radicale della religione dall'orizzonte pubblico, al singolo fedele viene dunque negata l'espressione della propria libertà di coscienza nei luoghi di lavoro. Ciò già accade in Paesi come il Canada o la Francia, relativamente all'aborto e ai "matrimoni" *gay*. Cito solo un caso. Il 18 ottobre 2013 il Consiglio Costituzionale francese ha stabilito che i sindaci e gli ufficiali di stato civile non possano rifiutarsi di celebrare matrimoni fra persone dello stesso sesso per ragioni morali o religiose. Se persistono nel rifiuto, sono passibili di una pena detentiva fino a tre anni.

Ma D'Arcais, in pieno delirio "giacobino", va ancora oltre questi traguardi, auspicando di fatto il superamento del principio della libertà religiosa: «Le religioni compatibili con la democrazia sono dunque religioni docili, che hanno rinunciato a ogni fede militante (di sharia e martiri o di legionari di Cristo e altre comunioni e liberazioni) che inten-

da far valere nel secolo la morale religiosa. Sono religioni sottomesse, che hanno interiorizzato l'inferiorità della "legge di Dio" rispetto alla volontà sovrana degli uomini su questa terra². In pratica, oltre a ripudiare millenni di esperienza religiosa, nella prospettiva di Flores d'Arcais si mira ad adeguare imperativamente l'insegnamento della Chiesa e delle altre religioni in tema di morale e dottrina, laddove esso non coincide con quello dello Stato laicista, a quest'ultimo. Secondo il filosofo, quindi, oggi come ieri, la principale piaga della nostra civiltà occidentale, che non permette di evolverci e di dirigerci verso un "futuro radioso", è costituita dai cristiani. E anche se essi non incidono più di tanto sulle decisioni politiche, anche se non hanno influenza sul *mainstream* mediatico, dà fastidio che qualcuno possa esprimere il proprio no, ora alle "famiglie arcobaleno", ora all'aborto, ora all'abolizione dei finanziamenti alle scuole paritarie, ora alla legalizzazione delle sostanze stupefacenti e via dicendo.

Prima ancora della presenza pubblica e dell'idea di una cultura cristiana che si fa azione, dà fastidio la stessa testimonianza cristiana, la presenza di qualcuno che nella vita e nel pensiero non si rassegna, usando le parole di papa Francesco, «[...] a questo "pensiero unico", una "globalizzazione dell'uniformità egemonica", che, nel nome di un progressismo male inteso e decisamente infantile, tendono a privare i popoli delle proprie tradizioni e delle proprie identità nazionali»³.

Del resto, è stata questa testimonianza cristallina, non negoziabile, che ha portato i cristiani a essere perseguitati fin dagli albori del cristianesimo. Ci sono innumerevoli testimonianze di santi che, per amore di quella verità sulla quale avevano scommesso l'intera loro esistenza, non si piegarono nemmeno di fronte alla morte e al martirio. Giovanni Battista, il Precursore, non approvò il matrimonio del re d'Israele Erode Antipa, che conviveva con la bella Erodiade, moglie divorziata di suo fratello: ciò non era possibile secondo la legge ebraica. La sua risposta fu: "Non ti è lecito". Tale cesura netta — il "non puoi" — nell'uomo moderno, il quale ha perso il senso del limite, è inaccettabile e non può avere udienza in un consesso "civile". San Beda (672/673-735), monaco del VII secolo, nelle sue *Omèlie* così scriveva: «San Giovanni subì il carcere e le catene

a testimonianza per il nostro Redentore, perché doveva prepararne la strada. Per lui diede la sua vita, anche se non gli fu ingiunto di rinnegare Gesù Cristo, ma solo di tacere la verità. Tuttavia morì per Cristo. Cristo ha detto: "Io sono la verità" (Gv 14, 6), perciò proprio per Cristo versò il sangue, perché lo versò per la verità»⁴.

L'amore per la verità è anzitutto un amore verso l'uomo: esiste una correlazione profonda fra la verità che libera e il desiderio di ogni uomo di conoscerla e di amarla. Quando si afferma, per esempio, che i cristiani sono "omofobi", solo per citare il *Leitmotiv* del momento, si sta facendo un torto non solo ai cristiani, ma anche agli omosessuali. Per chi vive sinceramente una vita di fede non può esserci alcun odio di questo tipo. Nel magistero e nella prassi della Chiesa, infatti, vi è piena accoglienza delle persone con tendenze omosessuali e non si pronuncia una sola parola irrispettosa o stonata verso di essi. Ma la carità, tutta la carità di questo mondo verso il prossimo, presuppone la verità. E senza verità non c'è carità, ma solo finzione perbenista, della quale, tuttavia, non vi è traccia nel messaggio evangelico. A questo proposito, si potrebbe citare George Bernanos (1888-1948): «Una cristianità non si nutre di marmellata più di quanto se ne nutra un uomo. Il buon Dio non ha scritto che noi fossimo il miele della terra, ragazzo mio, ma il sale. Ora, il nostro povero mondo rassomiglia al vecchio padre Giobbe, pieno di piaghe e di ulcere, sul suo letame. Il sale, su una pelle a vivo, è una cosa che brucia. Ma le impedisce anche di marcire»⁵. Ecco, allora, il dovere di annunciare questa verità, che brucia come il sale su una pelle a vivo, anche a rischio di non essere compresi o accettati, anche a rischio della persecuzione.

⁴ SAN BEDA IL VENERABILE, *Omèlie*, 23; IN CCL 122, 354. 356. 357 (trad. it.).

⁵ GEORGE BERNANOS, *Il diario di un curato di campagna*, 1936, trad. it., Mondadori, Milano 2002.

² *Ibidem*.

³ FRANCESCO, *La fedeltà a Dio non si negozia*, in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico-religioso*, 18/19 11-2013.



Ex libris

ANTONIO FAZIO, *Sviluppo e declino demografico in Europa e nel mondo*, Marietti 1820, Genova 2013, 64 pp., € 10.

Dovrebbe essere la questione politica primaria di ogni seria agenda di governo da almeno trent'anni, in Italia come in gran parte dell'Occidente, eppure — almeno nel nostro Paese — cambiano gli uomini e le divise a Palazzo Chigi, ma l'inerzia e l'indifferenza di fondo delle classi dirigenti rimangono le stesse. Il riferimento, naturalmente, è alla “questione demografica”, che sta lentamente ma progressivamente mutando gli assetti sociali ed economici della nostra nazione, come neanche due guerre mondiali sono riuscite a fare. E, se l'affermazione può suonare eccessiva, basta leggere gli studi degli economisti più accreditati, come questo a firma dell'ex-governatore della Banca d'Italia, Antonio Fazio, che commenta, dalla sua prospettiva di studioso ben documentato, l'allarme lanciato da altri pulpiti per altre, e più alte, ragioni: ma proprio qui sta il punto, ed è che l'analisi statistica in questo caso conferma e rafforza le preoccupazioni di quanti — da qualsiasi altra parte provengano — denunciano da anni che l'imbarbarimento morale del corpo sociale non sarà senza conseguenze per la tenuta complessiva della comunità nazionale. Andando con ordine, Fazio, in questo agile volumetto composto da nove capitoli, che raccoglie e aggiorna alcuni suoi recenti interventi pubblici, prende spunto dalle proiezioni sull'incremento della popolazione mondiale pubblicate nel 2012 dalle Nazioni Unite per dimostrare come gli allarmi sulla “bomba demografica” pronta a esplodere, che di tanto in tanto riemergono sugli organi di comunicazione rispondano a logiche lobbistiche e di propaganda che nulla hanno a che fare con la realtà così come viene osservata e registrata dagli studiosi, i quali rilevano, semmai, il pericolo opposto, cioè una tendenza, soprattutto in Europa, a decrescere — se non fosse per l'aumento esponenziale su scala globale dei fenomeni migratori — e una popolazione che, mediamente, invecchia sempre di più, a fronte invece di un tasso di natalità in crescente diminuzione: «la numerosità della popolazione — sostiene Fazio — va allora verso una stasi e in seguito verso una diminuzione. Una

popolazione più invecchiata comporta conseguenze economiche e sociali di rilievo. Questa tendenza è già in atto» (p. 16), pur in presenza di condizioni di benessere relativamente consolidate e stabili: la crisi finanziaria originatasi negli Stati Uniti nel 2008 e poi diffusasi per osmosi nel resto dell'Occidente, da questo punto di vista, non ha fatto altro che confermare uno stato di cose già in essere da anni. A chi obietta che la riduzione della popolazione migliorerebbe le condizioni generali di vita e di benessere su più ampia scala, Fazio ribatte che «per due secoli e mezzo all'accelerazione della popolazione ha corrisposto sempre, dato un sufficiente lasso di tempo, una accelerazione della produzione di beni e servizi, non solo a livello complessivo, ma anche pro capite» (p. 31), come dimostrano, fra l'altro, gli studi sul rapporto fra dinamica demografica e sviluppo economico del sociologo francese Alfred Sauvy (1898-1990), il quale «[...] ha messo in luce gli effetti negativi della riduzione delle nascite, della conseguente riduzione della proporzione di giovani, dell'invecchiamento conseguente della popolazione, sul progresso tecnico e in definitiva sulla struttura dell'economia e sulla sua crescita» (p. 34).

Una situazione che oggi appare particolarmente drammatica in alcune aree asiatiche, in primis in Cina, dove il ricorso reiterato all'imposizione dell'aborto procurato, soprattutto dei concepiti di sesso femminile, ha causato il devastante fenomeno delle “missing women”, per cui nel futuro prossimo in Cina esisterà una società in cui milioni di maschi in età da matrimonio non avranno possibilità alcuna di trovare una moglie, se non andando all'estero. Tuttavia, per quel che qui più interessa, cioè il declino demografico osservato da decenni in Europa Occidentale e in Italia, l'aspetto più rilevante, su cui attirare l'attenzione dei lettori, è il numero di bambini per donna in età fertile che — per assicurare il normale tasso di sostituzione fra le generazioni — dovrebbe essere pari a circa 2,1: in realtà, come dimostrano tutti i dati disponibili, al momento nessun Paese dell'Unione Europea raggiunge questo obiettivo, perché anche i Paesi più prolifici, ossia Irlanda (2,0) e Francia (1,9), pur di poco, restano comunque al di sotto della soglia minima — per la cronaca l'Italia è a 1,4 —, cosicché risulta evidente che l'aumento della popolazione, laddove si verifica, «[...] dipende dall'immigrazione [...]». In molti degli Stati più popolosi — e anche economicamente più sviluppati — lo stock di immigrazione supera, talora abbondantemente, il 10 per cento. In assenza di influssi

consistenti di immigrati la popolazione europea diminuirebbe» (p. 43). Dovrebbe essere quindi scientificamente pacifico, a questo punto, che «la tendenza numerica della popolazione dipende dal basso tasso di fertilità femminile» (*ibidem*) ed è questo un fatto innegabile da qualsiasi punto di osservazione ci si situi. Le cause andranno, quindi, ricercate sul piano dei costumi e dei comportamenti liberamente scelti e praticati dalla popolazione, come dimostra anche il fatto che i valori più bassi in assoluto del tasso di sostituzione — fra 1,2 e 1,5 — si rilevano negli Stati appartenenti fino al 1989 al blocco dei Paesi dell'Europa centro-orientale a economia pianificata socialista. Persino «il dato per la Russia, pari a 1,3, conferma tale caratteristica» (*ibidem*).

Come accennato, tuttavia, non si tratta nemmeno dell'unico problema, perché anche la bassa percentuale dei giovani inferiori ai quindici anni di età rispetto alla quota, sistematicamente sempre più elevata, di ultrasessantenni, rappresenta un'altra questione di drammatica urgenza. Beninteso, il discorso per Fazio resta primariamente economico e sociale, non morale o religioso, giacché ogni serio studioso di economia sa — o, almeno in tesi, dovrebbe sapere — che «dove la popolazione tende a ristagnare e a invecchiare, mancano, soprattutto in prospettiva, generazioni di forze di lavoro in grado di apprendere e applicare alla produzione le nuove tecnologie, in continua evoluzione. Il progresso economico è dovuto in parte rilevante proprio alla crescita della produttività, a sua volta dipendente dal progresso tecnico» (p. 45). Non è un caso che la grande espansione di Paesi come la Germania, la Francia, l'Italia o il Giappone nei due decenni successivi alla fine del secondo conflitto mondiale (1939-1945) sia «[...] connessa in misura rilevante anche con l'elevata proporzione di giovani a seguito dell'aumento delle nascite nel dopoguerra. Tale struttura demografica forniva forze di lavoro istruite e desiderose di progredire e di consumatori pronti a utilizzare i beni durevoli di consumo frutto dell'espansione industriale» (p. 46), cosa che spiega, a giudizio di Fazio, per esempio, come mai una disciplina emergente come l'informatica abbia avuto negli anni centrali della seconda metà dello scorso secolo «un prodigioso sviluppo» (p. 47) in Paesi dotati di forze di lavoro giovani, motivate e istruite come gli Stati Uniti, prima, e, in anni a noi relativamente più vicini, l'India.

In questo contesto di generale e accentuata crisi, l'Italia è — se così si può dire — “più” in crisi degli altri Paesi, giacché in Italia «la popolazione

è la più invecchiata del mondo» (p. 49) e «se non ci saranno aumenti nei prossimi decenni per l'indice di fertilità, nel corso di due generazioni il numero delle donne italiane e quindi degli italiani sarà dimezzato» (*ibidem*). Allora arriverà inevitabilmente l'immigrazione a colmare i vuoti lasciati, posto che non lo stia facendo massicciamente già da ora. D'altra parte, per ragioni culturali, i tassi di natalità delle popolazioni — siano esse africane o latino-americane — che migrano sono comunque mediamente molto più alti dei nostri, oltre al fatto che, nella fattispecie, si tratta di popolazioni già abituate a un tenore di vita relativamente basso e complessivamente meno agiato e “viziato”. Anche Fazio, come altri prima di lui, osserva poi che l'integrazione culturale risulta «più agevole» (p. 51) per le popolazioni di tradizione cristiana, anche se, in questo caso, va detto che resterebbe comunque tutto da affrontare il problema delle politiche sociali a favore delle famiglie ospitanti, in Italia di fatto mai realizzate in modo organico, e ciò è paradossale, se solo si pensa che Paesi come la Francia e l'Inghilterra, non esattamente caratterizzati da una cultura *pro family*, le abbiano già varate e attuate da tempo con risultati consistenti nel campo del sostegno alla natalità delle rispettive comunità. Infine, *last but not least*, «va menzionato con la massima forza il negativo impatto demografico che in tutti i Paesi europei e in particolare in Italia ha avuto il ricorso all'aborto volontario [poiché] sommando il numero degli aborti volontari e quello delle nascite saremmo probabilmente in una situazione prossima a quella dell'equilibrio demografico» (p. 52). La conclusione, asciutta e laconica, ma a questo punto empiricamente inconfutabile, non lascia granché sperare: «popolazioni con tendenze in atto come quelle rilevate e sommariamente descritte [...] sembrano condannate, nel giro di qualche generazione, a una sorta di eutanasia sociale» (p. 53). Nel corso della storia, però, nessun fenomeno è mai del tutto irreversibile e nelle battaglie quotidiane per la difesa della propria identità sono la libertà, l'intelligenza pratica e la volontà dei singoli, come delle nazioni, a dire l'ultima parola, anche, o forse soprattutto, nelle situazioni più complesse e disperate: c'è solo da augurarsi che non sia troppo tardi per tornare indietro.

Omar Ebrahime

© RIPRODUZIONE RISERVATA



INDICE DELL'ANNATA 2015

< N. 7, febbraio 2015 >

"ICTU OCULP"RED., *Opposizione "al" o "nel" governo?* 1**ARTICOLI**♦ GREGG, SAMUEL, *È ancora valido il ricorso alla legge naturale e alla retta ragione?* 3♦ PAVESI, ERMANNANO, *Un nuovo "Vangelo" rivelerebbe il matrimonio fra Gesù e Maria Maddalena* 8♦ SCRUTON, ROGER, *"Is sex necessary?". Miseria dell'ossessione progressista sulla liberazione sessuale* 26**SAGGI**♦ CANTONI, IGNAZIO, *Una introduzione al problema del bello* 15**COMMENTI**♦ GAGLIARDI, EMANUELE, *Dove sta andando la Cina?* 21**RECENSIONI**♦ RED. / Giuseppe Brienza; Roberto Cavallo; e Omar Ebrahime, *Mandela, l'apartheid e il nuovo Sudafrica. Ombre e luci su una storia tutta da scrivere* 32**MAGISTERIUM**♦ BAGNASCO, CARD. ANGELO, *Famiglia e islam: due preoccupazioni dei vescovi italiani all'inizio del 2015* 36

< N. 8, giugno 2015 >

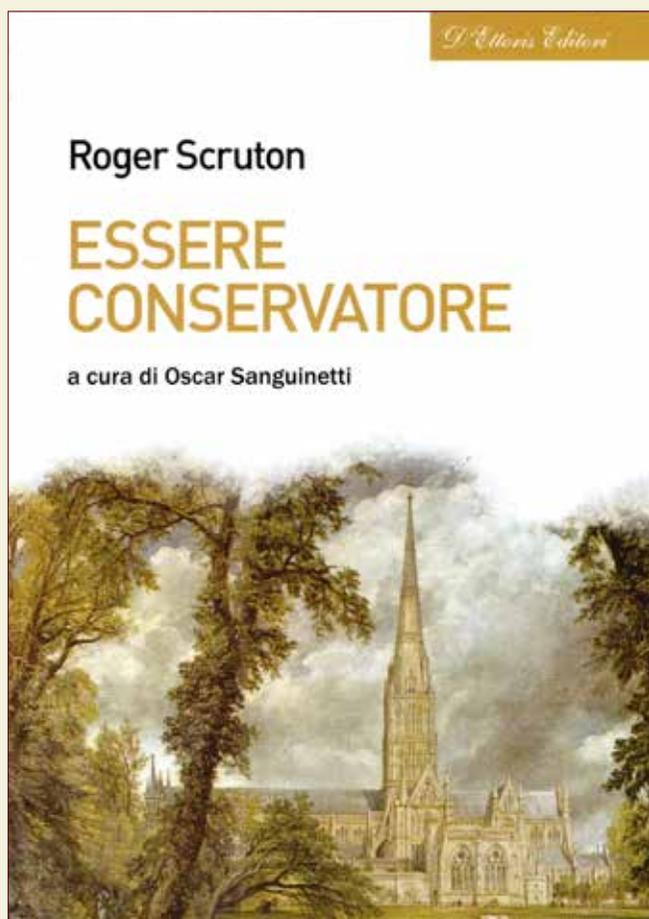
"ICTU OCULP"♦ RED., *Sintomi di mutamento (ma poco salutari...)* 1**ARTICOLI**♦ PAVESI, ERMANNANO, *Il pericolo delle "droghe leggere"* 4**DOCUMENTI**♦ SOLARO DELLA MARGARITA, CLEMENTE, *Allocuzione agli elettori conservatori di tutto lo Stato* 8**MAGISTERIUM**♦ CHAPUT, MONS. CHARLES, *La dignità umana. La dichiarazione sulla libertà religiosa nel suo cinquantenario* 12♦ CONFERENZA EPISCOPALE AUSTRALIANA, *Non permettere il matrimonio* 21**COMMENTI**♦ AHLQUIST, DALE, *Le grandi idee politiche sono sostenute da grandi principi religiosi* 17♦ SANGUINETTI, OSCAR, *Qualche osservazione "a caldo" a margine del referendum irlandese del 22 maggio* 26**INTERMEZZO**♦ TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *Democrazia e valori* 19**RECENSIONI**♦ EBRAHIME, OMAR / Maurizio Ferraris, *Spettri di Nietzsche. Un'avventura umana e intellettuale che anticipa le catastrofi del Novecento* 31**BOX**♦ LEWIS, CLIVE STAPLES, *Secondo C.S. Lewis* 20♦ CLINTON RODHAM, HILLARY, *Una formula programmatica per i conservatori* 18

< N. 9, ottobre 2015 >

"ICTU OCULP"♦ RED., *La destra che vorremmo* 1**ARTICOLI**♦ PAVESI, ERMANNANO, *Laudato si': un inno di lode al Creatore* 4♦ FAZIO, DANIELE, *Étienne Gilson: la filosofia fra storia e metafisica* 12♦ WEIGEL, GEORGE, *La Chiesa e la "Nuova Normalità"* 28**MAGISTERIUM**♦ CAFFARRA, CARD. CARLO, *L'urgenza di un nuovo umanesimo* 31**IN MEMORIAM**♦ D'ETTORIS, TINA, *Pino D'Ettoris* 36**BOX**♦ GRAMSCI, ANTONIO, *Criteri metodologici* 11♦ LEWIS, CLIVE STAPLES, *Il progresso* 29♦ D'ETTORIS, PINO, *Pregheiera dell'ammalato* 36♦ FRANCESCO, *La famiglia* 34

< N. 10, dicembre 2015 >

"ICTU OCULP"RED., *Anno Domini 2016* 1**ARTICOLI**♦ PAVESI, ERMANNANO, *Contributi sociologici sulle origini e gli effetti della crisi della famiglia* 4♦ FAZIO, DANIELE, *Eric Voegelin: un profilo della vita e dell'opera* 14♦ SCHALL, JAMES, S.J., *Parlando dell'islam in tutta onestà* 29♦ LEO, VITTORIO, *Il sale brucia. A proposito di libertà religiosa* 35**RECENSIONI**♦ EBRAHIME, OMAR / Antonio Fazio, *Sviluppo e declino demografico in Europa e nel mondo* 37**BOX**♦ ELIOT, THOMAS STEARNS, *Il liberalismo* 13♦ ANONIMO, *Seminatori di certezze* 28♦ FRANCESCO, *Un nuovo umanesimo* 30**INDICE DELL'ANNATA 2015** 39



ROGER SCRUTON

Essere conservatoretraduzione, introduzione e cura di
Oscar Sanguinetti**D'Ettoris Editori, Crotone 2015**
282 pp., € 20,90

Essere conservatore (*How to be a Conservative*) è il frutto e la sintesi aggiornata delle riflessioni che il filosofo inglese Roger Scruton va svolgendo dai primi anni 1970 sulle origini, le strutture portanti e gli sviluppi del pensiero conservatore anglosassone a partire da Edmund Burke (1729-1797). Sulla base di una fitta trama di riferimenti filosofici, letterari, estetici, artistici, Scruton sottopone a una critica serrata le correnti ideologiche che popolano la scena della filosofia politica europea attuale: nazionalismo, socialismo, capitalismo, liberalismo, multiculturalismo, internazionalismo, ambientalismo e, infine, anche islamismo. Ne scaturisce un'agile e densa apologia del conservatorismo, un pensiero che solo a tratti è riuscito a "bucare" la coltre di nebbia stesa dalla cultura *post-illuministica*, egemone lungo gli ultimi due secoli, su ogni realtà a essa alternativa. Nonostante questo *handicap* storico, il conservatorismo non è meno fondato nei suoi presupposti critici e positivi, che s'incentrano sulla valorizzazione del principio e

del contenuto della tradizione; sulla concezione organica della società e sulla preesistenza e normatività di quest'ultima nei confronti di ogni possibile costituzione politica.

ROGER SCRUTON è nato in Inghilterra nel 1944. È sposato, ha due figli e vive in una fattoria nel Wiltshire. È stato docente di estetica, tuttora è visiting professor di vari atenei ed è autore di numerosi saggi e romanzi. Oltre che di politica, è cultore di arte, di musica — che compone ed esegue — e di "bon vivre".

AL LETTORE

Chi volesse contribuire al sostentamento economico della rivista può effettuare la sua donazione tramite un bonifico bancario, di qualunque entità, sul C/C n. 2746

**in essere presso la BANCA DELLE MARCHE, fil. 083 di Roma, ag. 3
cod. IBAN: IT84T0605503204000000002746**

beneficiario Oscar Sanguinetti,

causale (da specificare tassativamente): "contributo a favore di Cultura&Identità".

**Per quesiti di qualunque natura, può inviare una e-mail a info@culturaeidentita.org
oppure telefonare al n. 347.166.30.59**



La Redazione ringrazia fin d'ora chi vorrà dare il suo contributo: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per il proseguimento dell'iniziativa di diffusione della cultura conservatrice che Cultura&Identità ha intrapreso.