

Anno XI ♦ nuova serie ♦ n. 25 ♦ Roma ♦ 7 ottobre 2019

«Ammetto che in certi Paesi la fede si stia inaridendo: ma se ne resta un solo seme, se esso cade su un po' di terra, anche soltanto nei cocci di un vaso, quel seme germoglierà, e una seconda incarnazione dello spirito cattolico ridarà vita alla società» (François René de Chateaubriand)

Ictu oculi

RIBALTONE 2.0

I “fatti” della politica italiana di agosto-settembre, fra i cui spicca il “ribaltone” attuato dall'avvocato Giuseppe Conte – mai votato da alcun elettore italiano – sotto la regia del Presidente della Repubblica – grande Costituzione la nostra! la più bella del mondo: consente all'Italia di diventare una repubblica presidenziale senza dirlo... –, della UE e dei “poteri forti” non può non prestarsi a qualche – amaro – commento.

Premetto che per chi scrive la situazione del periodo successivo al 4 marzo 2018 cioè la breve stagione del governo Conte 1 non coincideva con il restaurato regno di san Luigi IX il Santo e che i limiti del “contratto” Lega-5 Stelle, la qualità del personale di governo e il sostanziale isolamento mediatico di quest'ultimo apparivano lampanti. Seconda premessa: il comportamento del leader leghista in questo frangente non può non sollevare più di una critica, anzi il suo è stato il classico assist che ha mandato in goal gli avversari. Mi sono sforzato oltre misura di dare a tale comportamento qualche patte di lungimiranza o di scaltrezza politica, ma l'unica considerazione che ho potuto formulare è il desiderio di passare la palla ad altri per evitare di dover fare una “manovra” finanziaria 2019 contro il proprio programma e, quindi, di perdere non poca parte dell'elettorato conservatore. Forse Salvini ha preferito defilarsi per tornare alla grande fra tre anni investito del necessario consenso elettorale e di un accresciuto peso parlamentare. Quello che sorprende è come la classe dirigente leghista abbia potuto pensare che manovre già attuate, preparate da campagne di odio inconcepibili, non sarebbero state bisstate anche contro la Lega? I leghisti pensavano davvero di avere in mano il “pallino” del gioco? O forse credevano che Bruxelles lasciasse fare all'infinito riguardo alla chiusura dei porti e alle riforme fiscali? Pensavano forse che le strizzate d'occhio – per dire il meno – a Putin sarebbero rimaste senza conseguenze? E i numeri: pensavano davvero che il centro-destra esistesse ancora e che l'ambiguo Berlusconi avrebbe appoggiato la mosca salviniana? Credeva davvero che Mattarella avrebbe

IN QUESTO NUMERO

■ *L'allarme di un filosofo cattolico statunitense che rileva nel cattolicesimo di oggi tratti di decadenza analoghi a quelli dei tempi della Riforma*

David Carlin

La liquidazione del cristianesimo ▶ p. 4

■ *Tradizione, conservatorismo, modernità: un filosofo cattolico contemporaneo fa chiarezza in questa delicata materia*

Fabrice Hadjadj

La tradizione è più moderna della modernità ▶ p. 9

■ *Una rievocazione di una pagina di geopolitica in cui la diplomazia statunitense commise, a detta di chi scrive, un grave errore*

Stefano Nitoglia

Il ruolo degli Stati Uniti nella caduta dello Scià di Persia ▶ p. 13

■ *L'attuale relativismo liberal, anglosassone e no, rivela tratti di negazione del reale sempre più simili al dualismo pseudo-spiritualistico dell'antico gnosticismo*

Robert Peter George

Liberalismo “gnostico” ▶ p. 18

■ *In un breve articolo de Reynold riassume il nesso fra Europa, feudalesimo e federalismo*

Gonzague de Reynold

La tradizione federalistica nella storia europea ▶ p. 24

■ *La professione di fede di uno dei maggiori filosofi cattolici del Novecento*

Michele Federico Sciacca

Perché sono cattolico ▶ p. 31

indetto nuove elezioni? Il gioco — se di gioco si è trattato — è stato davvero rischioso! Non era forse meglio pensare a temporeggiare, sfruttando il non esiguo potere di cui disponevano, per contenere e logorare l'alleanza — cosa attuabile, viste le contraddizioni interne al Movimento — e per allungare i tempi di soluzione di ogni questione potenzialmente conflittuale? Ben presto vedranno che l'odio, ora che il "Capitano" è fuori gioco, è tutt'altro che spento e contro di lui e contro la Lega si tenteranno per via *extra* politica "trattamenti" massacratori non solo dell'immagine pubblica e privata non molto diversi da quelli riservati a Berlusconi e a Formigoni.

Ora è stato annullato — o lo sarà a breve — un anno e mezzo di lavoro senza dubbio in gran parte proficuo in un'ottica conservatrice. Non solo i programmi, ma anche qualche "colpo" ben piazzato dalla Lega ha rappresentato un regresso nel declino del Paese o, quanto meno, un argine provvisorio a valanghe incombenti sul capo degli italiani. Per esempio, la stessa moratoria sulle questioni bioetiche — al di là dei "colpi di mano" dei guerriglieri anti-bioetici organizzati, non sufficientemente respinti nella prassi parlamentare —, pur tutt'altro che ideale, rappresentava un "paletto" sufficientemente apprezzabile contro lo sgretolamento morale.

Nel frangente del cambio di governo vi sono state obiettive e pericolose forzature della prassi costituzionale, "torsioni" permesse dall'attuale carta politica fondamentale che si rifrange su una giurisprudenza della Corte suprema via via sempre più "eccentrica" rispetto ai diritti umani fondamentali — vedi sentenza-capestro sull'eutanasia. È affiorata altresì nitidamente una prona a voleri e poteri *extra* nazionali, così come si è capito che il "Piano B" di Mattarella era — come al tempo di Scalfaro 1994 e Napolitano 2011 per liberarsi di Berlusconi — pronto da mesi. Si è assistito a un terrorizzante e ridicolo avvento del noto geopolitico Di Maio — nuovo Visconti Venosta — alla testa del dicastero degli Esteri, con gravi ricadute sul prestigio non di chi l'ha messo a quel posto ma di ogni e ciascun cittadino italiano. È pure balzato all'occhio il grave disinteresse, quando non lo sprezzo, per la manifestazione di orientamenti politici espressi di recente dai cittadini, come evidenziato dalle recenti tornate elettorali locali e ribadite clamorosamente nelle ultime elezioni per il parlamento di Strasburgo. Si nota ancora come siano state prontamente premiate con il governo in Italia, con un seggio nella Commissione Europea — il vero centro decisionale dell'Unione — e con la presidenza del Parlamento medesimo forze politiche in realtà in travolgente calo nei consensi degli italiani. Di più tali forze sono state "cooptate" al governo nonostante le pessime esperienze di governo della Capitale, nei governi locali e in quello nazionale, giunta persino ad alienare porzioni di territorio alle potenze vicinarie. E nonostante nelle regioni ancora "rosse" affiorino a decine scandali a sfondo morale, come quello, terribile, di Bibbiano", in provincia di Reggio nell'Emilia, che ha scoperciato il classico "tombino" sulle vere finalità dell'assistenzialismo "rosso". I rapidi voltafaccia dei *leader* della sinistra han-

no oltre ogni dubbio confermato l'assenza o la confusione d'idee surrogata solo dalla caparbia volontà di rimettere il sedere sulle "auto blu" da parte di decine di personaggi "in dolorosa astinenza" da qualche anno. Il brusco cambio di governo e di segno politico del governo attuato in poche settimane dai vertici del Paese avrà conseguenze politiche e sociali disastrose — ripresa dell'immigrazione incontrollata e delle morti in mare, aborto "libero", eutanasia e suicidio assistito — è già in cantiere il relativo disegno di legge a firma di tutti e quattro i *partner* di governo —, droga "leggera" libera, matrimonio *same sex*, sfrenata propaganda *gender* nelle scuole: tralascio il monopolio dell'apparato mediatico-culturale perché non l'hanno mai abbandonato. Ma tutte le "anomalie" che lo hanno prodotto e accompagnato avranno un impatto meno tangibile ma altrettanto disastroso.

Chi ha tessuto certi "giochi" sulla testa degli elettori — *in primis* il Presidente del Consiglio Conte e il Capo dello Stato — si rende conto che, se la voglia di andare a votare era prima già in picchiata, alle prossime elezioni si ridurrà, salvo mobilitazioni imprevedibili, al lumicino? Si rende conto che, di fronte al quarto ribaltone attuato dai nemici del centro-destra, il senso dell'inutilità del voto e il desiderio di "anti-politica" sono destinati a dilagare? Capisce di avere inferto una ferita difficilmente rimarginabile alla volontà di partecipazione della gente? Sa di avere spento quel minuscolo barlume di ripresa d'interesse per la politica che i mesi del governo "gialloverde" avevano risuscitato nel popolo? Sa che nominare sconsideratamente un Di Maio agli Esteri significa far rotolare dal ridere i nemici dell'identità e del peso internazionale dell'Italia che albergano nelle varie cancellerie e in Europa? *Idem* dicasi per la nomina di uno storico di media levatura, vice-direttore dell'Istituto Gramsci, il pensatoio del PCI e ora del PD — di certo non in possesso delle necessarie molteplici competenze richieste per "guardare dentro" all'ultracomplexa struttura del fenomeno economico e finanziario nel mondo globalizzato di oggi — al delicato dicastero dell'Economia farà fregare le mani ai tanti squali che nelle tante torri vetrate delle capitali estere non aspettano altro che di strapparci il nostro capitale di idee e di realizzazioni, costato il sudore dei nostri nonni e padri? Nelle mani di chi sarà realmente l'economia del Bel Paese se non di Bruxelles, magari specificamente in quelle del commissario italiano, Gentiloni, guarda caso dirigente del PD? E i vertici ecclesiali e le "teste pensanti" del mondo cattolico hanno capito che i loro ideologismi che hanno "preparato" il ribaltone e la loro sconcertante esultanza *post factum* stanno avallando un esperimento che produrrà, come accaduto con il governo Renzi per il simil-matrimonio *gay*, riforme concrete e devastanti solo sul piano delle materie eticamente sensibili, dove per i cattolici non c'è partita?

Purtroppo questo contraccolpo negativo scatterà i suoi effetti sul lungo periodo.

C'è da chiedersi perché tutto ciò sia avvenuto. Irrefrenabile fame di potere da parte di "avventurieri" della politica altrimenti privi di alternative rispetto al seggio ministe-

riale? Desiderio di strappare dalle mani di un parlamento rinnovato, a sicura dominante di centro-destra, la futura elezione del nuovo Capo dello Stato — con buona probabilità Romano Prodi —, mantenendo così quella carica che si rivela sempre di più straordinariamente “strategica” nelle mani dell’*establishment* che si autoconsidera come necessariamente “ortopedico” — per usare una felice espressione di Giovanni Orsina —? Cortezza di vedute sulle conseguenze da parte dei massimi vertici della Repubblica? Pressioni invincibili dei poteri *extra* nazionali, intesi a eliminare l’“anomalia” semi-sovranistica italiana?

Mai come in questo frangente si è visto come in Italia il potere reale sia nelle mani degli organi non eletti dal popolo, nelle mani di ciò che resta di una sinistra politica che avrebbe ampio titolo per scomparire e negli strumenti di formazione e di controllo dell’opinione pubblica. La disparità di forze in campo si conferma oggi clamorosa. Anche se la Lega e i suoi alleati cresceranno ancora nelle prossime elezioni regionali e locali, anche se le elezioni politiche del 2023 dessero loro una maggioranza amplissima che consentisse la formazione di un esecutivo energico e non più condizionato e “azzoppato” da un presidente del Consiglio ambiguo come l’avvocato Conte e dalla presenza nociva di quell’aggregato scomposto di personaggi “squilibrati” che è il Movimento 5 Stelle, la situazione di sfavore permarrrebbe.

A ogni modo, nonostante il *gap* sfavorevole, l’area anti-progressista in Italia conta tuttora cospicue forze: è dalla sua la maggioranza dell’elettorato e controlla vasti settori dell’amministrazione locale. Ha quindi, almeno a medio periodo, le risorse per reagire al pittoresco mini-*golpe* subito nell’estate del 2019. Ma occorre qualcuno che rimetta insieme i cocci dopo la sconfitta e faccia leva sul capitale esistente per riguadagnare posizioni o, almeno, per contenere il danno, morale e *in re*, che la sgangherata — ma astuta — banda giallorossa infliggerà al Paese. Certo è che sarà difficile che questo qualcuno venga dalle file cattoliche, visto l’impegno attivo dell’*establishment* religioso nel tirare la volata a Conte e a sostenere a oltranza il suo governo *bis*.

L’unica consolazione è che le annose grane del Paese e le scabrose “chiusure” contabili con l’Unione Europea della fine del 2019 peseranno sulle spalle dei “vincitori” e toccherà a loro “parlarle”. Ma è una magra consolazione, perché già — lo si è già visto — le sinistre — il Conte 2 è il governo più a sinistra della storia italiana — faranno come sempre: scaricheranno i costi, finanziari e morali, all’esterno — una delle caratteristiche più genuine della politica moderna, come fa osservare Roger Scruton —, ossia sui cittadini. Ma, si badi bene, non su tutti i cittadini, ma solo su quelli con minore potere contrattuale, più esposti e inermi: la classe media, i pensionati di ogni livello, i detentori di qualche reddito messo via lavorando o di qualche proprietà, i consumatori. I “pesci grossi”, i De Benedetti, i “padri della Repubblica” dotati di pensioni che definire “d’oro” è solo retorica, sfuggiranno, così come sono sfuggiti sempre, alla non lieve “tosatura” che ci attende.

GUSTAVE THIBON

Il tempo perduto, l’eternità ritrovata. Aforismi sapienziali per un ritorno al reale

a cura di Antonella Fasoli

prefazione di Benedetta Scotti



D’Ettoris Editori, Crotone 2019, 520 pp., € 25,90

In questo volume sono raccolti gli aforismi che compongono tre delle opere più significative del filosofo cattolico francese Gustave Thibon: *L’échelle de Jacob* (1942), *L’ignorance étoilée* (1974) e *Le voile et le masque* (1985). Mediante l’aforisma — che è senza dubbio la forma letteraria che predilige — Thibon cattura il lettore con le sue folgoranti intuizioni e con le sue infiammate provocazioni; ne sprona così l’intelligenza a elaborare una risposta personale. La brevità e la pregnanza di significato tipiche degli aforismi di Thibon non impediscono, certo, di individuare un filo conduttore nel suo pensiero che, seppur procedendo a tratti per sorprendenti paradossi, risulta semplice, chiaro, logico e fortemente ancorato alla realtà. Con Thibon la filosofia ritrova il contatto con la concretezza della terra e la bellezza della natura, che risplendono vive nel commosso lirismo di tante immagini e similitudini poetiche. Con Thibon l’esperienza del reale diviene “filosofia del buon senso”. Egli parte dall’osservazione disincantata dello smarrimento e dello sradicamento spirituale dell’uomo contemporaneo, dalla constatazione dell’infelicità di un’umanità tracotante che si è allontanata da Dio, sorgente e senso ultimo della vita. Thibon smaschera e frantuma così l’umana ipocrisia, il raffinato inganno degli idoli del nostro tempo e tutti quei falsi miti del progresso che portano alla divisione di colui che è chiamato ad essere sin dal principio l’individuo, colui che è indivisibile. Ma la riflessione di Thibon non mira solo alla denudazione dell’uomo. Essa si fa, in ultima analisi, autentico messaggio di speranza [...] [dalla copertina].

GUSTAVE THIBON (1903-2001) è stato un filosofo e scrittore francese. Autodidatta, impara da solo il latino, il greco e il tedesco. Vive molti mesi all’estero, dove conosce anche l’indigenza e la fame; nel 1926 torna a Saint-Marcel-d’Ardeche, suo paese natale, a coltivare la propria terra. Anche per questo è conosciuto come le “*philosophe-paysan*”, il “filosofo contadino”. A venticinque anni ritrova la fede perduta da adolescente. A lui si deve la pubblicazione postuma del celebre *La pesanteur et la grâce* (*L’ombra e la grazia*), di Simone Weil (1909-1943), con la quale ha stabilito un sodalizio intellettuale. Nel 1964 Thibon vince il Grand Prix de la Littérature dell’Académie Française e, nel 2000, il Grand Prix de la Philosophie. Il 19 gennaio 2001 muore quasi centenario, lasciando tre figli e diversi nipoti. In Italia è soprattutto noto per le opere *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale* e *Ritorno al reale*. Nuove diagnosi, entrambe risalenti agli anni 1940.

Un filosofo cattolico statunitense analizza la situazione storica del cristianesimo dei nostri giorni rilevandovi non lievi analogie con epoche in cui parti rilevanti della cristianità sono state “liquidate” dalla storia



Chiesa in fase di demolizione in Germania

La liquidazione del cristianesimo

David Carlin*

Nella storia della religione in Occidente — lo sospetto decisamente —, stiamo vivendo un momento che gli storici futuri potranno etichettare come l’“era della liquidazione del cristianesimo”. La potenza che caratterizza la liquidazione in questi anni ricorda quella dell’epoca della Riforma protestante, che potrebbe essere a buon titolo definita come l’epoca della liquidazione del cattolicesimo in Inghilterra, in Scozia, in Olanda, nella Scandinavia e in gran parte della Germania, dove, a partire dal 1517, la vecchia religione fu bruscamente e rapidamente cancellata.

Qualcosa di simile è avvenuto negli ultimi cinquanta o sessanta anni negli Stati Uniti, in Canada e nell’Europa occidentale, dove la vecchia religione, sia nella forma cattolica sia in quella protestante, è in gran parte crollata. Lì il numero dei fedeli che vanno

in chiesa si è ridotto drasticamente e quasi nessuno prende sul serio la vecchia morale sessuale cristiana.

Certo, l’eliminazione del cattolicesimo nel nord Europa nel XVI secolo non fu una cancellazione totale e rimasero alcuni residui della vecchia religione: alcune dottrine, determinati rituali, delle regole morali. I capi della Riforma si spinsero persino a enfatizzare tali residui, insistendo sul fatto che il loro agire era in essenza una prassi conservativa. Non volevano sbarazzarsi della vecchia religione, ma solo purificarla, liberandola dalla corruzione e riportandola a ciò che era stata in origine, ai tempi degli apostoli. Non diedero al loro modo di agire il suo vero nome, ossia Rivoluzione protestante, un nome che avrebbe sottolineato la radicalità di ciò che stava accadendo, ma la chiamarono “Riforma” protestante, un nome che dava a intendere che si trattasse di un moto a scopo conservativo.

E questa descrizione in termini deformati della grande rivoluzione religiosa da loro promossa non era un inganno propagandistico dei rivoluzionari: era una loro convinzione perfettamente lecita. Uno

* Trad. red. dell’articolo *The Liquidation of Christianity*, apparso in *The Catholic Thing*, del 1° luglio 2016. David Carlin è professore di sociologia e filosofia al Community College del Rhode Island.

dei più importanti di questi rivoluzionari in campo religioso, re Enrico VIII [Tudor] d'Inghilterra [1491-1547], giunto al suo ultimo giorno, credette di morire da cattolico del tutto ortodosso.

Oggi vediamo accadere qualcosa di simile. I fautori della rivoluzione religiosa odierna negano indignati che vogliono sbarazzarsi del cristianesimo: asseriscono solo che vogliono liberarsi da certe forme antiquate di cristianesimo, tanto cattolico quanto protestante, in particolare del suo insegnamento morale considerato ormai superato. Ma in realtà sono convinti di preservare la sua dottrina centrale, quella che costituisce l'essenza del cristianesimo, vale a dire il precetto dell'amore del prossimo.

Dopo molti secoli di incomprensioni — dicono —, basate fin troppo spesso sull'odio per l'“Altro”, siamo finalmente riusciti a capire qual'è il cuore della questione. Gesù, quel rabbino autodidatta e quel genio morale, insegnava, sia con le parole sia con l'esempio, una cosa e una cosa sola: l'AMORE. Se Gesù fosse vivo oggi, farebbe suo il motto del movimento per un “matrimonio uguale per tutti”, ossia “*love wins*”, “l'amore vince sempre”.

Che cos'è l'amore, secondo il conformismo post-cristiano? È tre cose.

Primo, è soprattutto tolleranza: dobbiamo rispettare e persino promuovere la *diversità*, ogni tipo di diversità: razziale, etnica, religiosa, culturale, linguistica, di abbigliamento, economica, estetica, morale e (specialmente) sessuale. Se uno disapprova la sodomia o l'aborto o il transgenderismo, allora non è un seguace di Gesù. Si scopre, allora, che i veri seguaci di Gesù non sono i vecchi cristiani, ma i *post* cristiani.

I vecchi cristiani dicevano bene quando parlavano di amore per il prossimo, ma in realtà insegnavano l'odio per il prossimo “diverso”, per coloro che non si conformavano a *standard* sociali gretti.

In secondo luogo, bisogna coltivare il proprio potenziale di compassione: in tutti i momenti del giorno o della notte il lato affettivo della nostra natura dovrebbe essere permeato da un senso di compassione, una compassione che entra in azione ogni volta che s'incontra una vittima dell'intolleranza.

Infine, dal momento che nel mondo di oggi chi è più in grado di alleviare il dolore e la sofferenza è lo Stato in cui si organizzano le grandi società moderne — per esempio, il governo degli Stati Uniti —, bisogna favorire la dilatazione del suo potere e della sua autorità e sostenere i partiti politici che promuovono questa espansione.

I *post* cristiani — o per meglio dire gli anti-cristiani — rientrano in due categorie principali. Alcuni sono veri e propri atei: preferiscono definirsi agnostici, ma in pratica sono atei. Professano un'etica di amore, di tolleranza e di compassione e credono nell'ideale di un governo esteso (*big government*) capace di sanare tutti i mali del mondo. Ma non pretendono di essere cristiani. Pensano che Gesù fosse un brav'uomo, come lo sono stati anche Buddha^[1] e Confucio^[2] e Spinoza^[3] e Florence Nightingale^[4] e Mohandas Gandhi^[5] e Martin Luther King Jr.^[6].

Poi ci sono i cristiani *liberal* o “modernisti”, che non credono nel cristianesimo tradizionale, ma hanno ancora un attaccamento nostalgico o almeno *nominale* alla vecchia religione. Essi provano un affetto speciale per Gesù, ma non pensano che Gesù sia di natura divina, non pensano che egli abbia espiato i nostri peccati con la sua sofferenza e con la sua morte, non pensano che sia nato da una vergine e sono molto dubbiosi sul fatto che sia risorto dai morti. Ma lo stimano di una qualità più elevata rispetto a Buddha, a Confucio e agli altri. In materia di morale, questi cristiani modernisti sono pienamente d'accordo con i *post* cristiani atei.

La relazione fra questi due tipi di *post* cristiani, gli atei e i cristiani *liberal*, è come la vecchia relazione fra i comunisti e i loro “compagni di strada”, sinistrorsi ma non comunisti. I comunisti erano meno numerosi, ma più influenti: erano i veri credenti e la fonte delle idee di sinistra. I sinistrorsi non comunisti si accodavano e si lasciavano strumentalizzare dai comunisti.

Nel mondo del *post* cristianesimo, gli atei hanno la funzione dei vecchi comunisti mentre i cristiani *liberal* quella dei vecchi compagni di strada sinistrorsi. È triste a dirsi, ma va detto: i cristiani *liberal* sostengono l'agenda ateistica anche se si rifiutano di dirsi atei.

¹ Siddhārtha Gautama (Buddha, cioè “il risvegliato” o “l'illuminato”; 566 -486 a.C.), filosofo indiano.

² Confucio (551-479 a.C.), filosofo cinese.

³ Baruch Spinoza (1632-1677), di Amsterdam, filosofo ebreo.

⁴ Florence Nightingale (1820-1910), nata a Firenze, infermiera britannica, fondatrice dell'assistenza infermieristica moderna.

⁵ Mohandas Karamchand Gandhi (detto “Mahatma”, letteralmente “grande anima”; 1869-1948), di Pordabar, politico, filosofo e avvocato indiano.

⁶ Martin Luther King Jr., nato Michael King Jr. (1929-1968), di Atlanta (Georgia) pastore protestante, politico e attivista statunitense, *leader* del movimento per i diritti civili degli afro-americani.

Una breve indagine sul pensiero di Lutero e sulla concezione della presenza diabolica che animava il fondatore del cristianesimo riformato tedesco



ERHARD SCHÖN (1491 ca.-1542), *Teufels Dudelsack (Il sacco della cornamus del diavolo)*, incisione del 1530 ca.

Lutero, Dio e il diavolo

Ermanno Pavesi

In diverse occasioni il padre della Riforma protestante, il monaco agostiniano Martin Lutero^[1], ha sostenuto che la negazione del libero arbitrio rappresenta il “punto cruciale”, il “cardine dei veri problemi”, la “*summa della sua causa*”, anche se molto spesso gli specialisti non tengono conto di questa affermazione.

Con la bolla *Exsurge Domine* del 15 giugno 1520 papa Leone X^[2] aveva condannato 41 tesi di Lutero chiedendone la ritrattazione pena la scomunica. Lutero invece di ritrattare le aveva confermate, difendendo in modo particolare la tesi XXXVI, secondo cui «*Dopo il peccato originale il libero arbitrio è tale solo di nome, e pecca mortalmente finché agisce contando sulle proprie forze*»³. Lutero sostiene che

il peccato originale ha corrotto totalmente la natura umana, cioè la capacità di discernere il bene dal male e quella di perseguire con la volontà il bene, per questo l'uomo, dominato dalla concupiscenza, di per sé non potrebbe che peccare. Difendendo questa tesi Lutero ha scritto: «*In tutti gli altri articoli, sul papato, sui concili, sulle indulgenze e sulle altre inutili inezie si devono sopportare la leggerezza e la stoltezza del Papa e dei suoi, ma in questo articolo, che è il migliore di tutti e la summa della nostra causa, si deve soffrire e piangere per come gli sventurati farneticano*»⁴.

In una lettera a un teologo che voleva pubblicare le sue opere, Lutero ha risposto di riconoscerne solamente due: il *De servo arbitrio* e il *Catechismo*, mentre avrebbe voluto distruggere tutte le altre. È interessante ricordare l'origine del *De servo arbitrio*. Dopo che teologi cattolici avevano già confutato le

¹ Di Eisleben in Sassonia (1483-1545).

² Giovanni di Lorenzo de' Medici (1475-1521), di Firenze, 217° papa della Chiesa cattolica dal 1513.

³ *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, 127 voll., Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1883-2009 [in sigla “WA” + n. vol./tomo], vol. VII, 1897, p. 142. Salvo diversa

indicazione, le traduzioni sono dell'Autore e tratte da questa raccolta.

⁴ *Ibid.*, p. 148.

teorie di Lutero, papa Adriano VI^[5] ed Enrico VIII^[6] hanno fatto pressioni su Erasmo da Rotterdam^[7], uno dei più importanti umanisti del suo tempo, se non il più importante, perché prendesse posizione sulle tesi del Riformatore. A difesa del libero arbitrio Erasmo ha scritto il *De libero arbitrio*, e Lutero ha risposto con il *De servo arbitrio*, ribadendo che la volontà umana non è libera ma schiava. Si tratta di un'opera molto polemica e a volte anche offensiva nei confronti di Erasmo, al quale Lutero nella conclusione, però, riconosce per lo meno il merito di aver affrontato l'essenziale e non "sciocchezze": «Inoltre, di una cosa ti lodo grandemente e ti applaudo; di avere, solo fra tutti, affrontato la vera questione, il punto cruciale cioè, senza importunarmi con altri problemi fuori luogo, come il papato, il purgatorio, le indulgenze e cose simili — sciocchezze più che vere questioni — con cui finora quasi tutti mi hanno dato invano la caccia. Tu, e soltanto tu, hai visto il cardine dei vari problemi e hai affrontato la questione cruciale»⁸.

La negazione del libero arbitrio pone una questione fondamentale, ovvero: se l'uomo non è padrone delle proprie azioni, chi ne è responsabile? In alcuni dei suoi primi scritti Lutero aveva sottolineato il ruolo della concupiscenza: l'uomo non sarebbe in grado di controllare e di dominare le passioni: al contrario sarebbero queste a determinarlo. Nel *De servo arbitrio* del 1525 Lutero formula, però, una teoria molto precisa.

L'uomo cavalcato da Dio o dal diavolo

Per descrivere la condizione dell'uomo, Lutero si è servito della metafora della bestia da soma: «La volontà umana è stata pertanto posta nel mezzo, come una bestia da soma. Se la cavalca Dio, vuole e va dove Dio vuole, come dice il libro dei salmi. "Io ero verso di te come una bestia. Ma pure io resto del continuo con te" [Salmo 73,72 segg.]. Se invece la cavalca Satana, vuole e va dove Satana vuole. E non è nella sua facoltà scegliere o cercarsi uno dei due cavalieri, bensì sono i cavalieri a combattersi l'un l'altro per ottenerla e possederla»⁹.

La volontà umana sarebbe cavalcata, forse sarebbe più esatto dire posseduta, da Dio o dal diavolo,

non ha né la capacità di discernere fra bene e male, quindi di rivolgersi verso Dio, né quella di decidere delle proprie azioni.

La negazione del libero arbitrio viene normalmente riferita alla capacità di acquisire meriti per la propria salvezza per mezzo delle opere, poiché l'uomo sarebbe redento unicamente dai meriti di Gesù Cristo e quindi per mezzo della grazia concessa gratuitamente da Dio, mentre attribuire un ruolo anche minimo alle opere umane significherebbe sminuire la Redenzione per mezzo del sacrificio della Croce.

Predestinazione, preveggenza e onnipotenza di Dio

Lutero, però, sostiene anche la dottrina della predestinazione: è Dio che, indipendentemente dalle opere dell'uomo, decide chi sarà salvato e chi no. Egli «[...] mostra che noi siamo salvati dal suo amore immutabile. E, mediante tutto ciò, egli non dà la prova del nostro [libero] arbitrio, ma della volontà inflessibile e ferma della sua predestinazione»¹⁰.

Lutero sostiene pure la prescienza e l'onnipotenza di Dio: Dio è onnipotente e tutto quello che accade dipenderebbe dalla sua volontà, perché, se così non fosse, Dio allora non sarebbe onnipotente: «[...] se esamini con attenzione la volontà di Dio — sostiene —, tutte le cose che accadono, sebbene ci sembrano avvenire in modo mutabile e contingente, in realtà accadono in forma necessaria e immutabile. La volontà di Dio è infatti efficace e non può essere ostacolata, in quanto è la stessa potenza naturale di Dio; inoltre la sua sapienza è tale che non può essere ingannata. Del resto, non essendone ostacolata la volontà, non si può impedire che il fatto avvenga nel luogo, nel tempo, nel modo e nella misura che egli prevede e vuole»¹¹.

Il diavolo "strumento" della potenza divina

Se tutto quello che avviene dipende unicamente dalla volontà di Dio, questo vale anche per il male? Le cose sono complicate dalla convinzione del Riformatore che Gesù Cristo «[...] volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza»¹², e Dio «[...] odia, condanna e desidera il male per tutti pecca-

⁵ Adriaan Florenszoon Boeyens d'Edel (1459-1523), di Utrecht in Olanda, 218° papa dal 1522.

⁶ Enrico VIII Tudor, di Greenwich (1491-1547), re d'Inghilterra e signore d'Irlanda dal 1509.

⁷ Erasmo da Rotterdam (1467-1536), teologo, umanista, filosofo e saggista.

⁸ MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio*, 1525, trad. it., a cura di Fiorella de Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993, p. 416.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰ IDEM, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, trad. it., 2ª ed., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, p. 536.

¹¹ *Ibid.*, p. 96.

¹² È la prima delle *95 Tesi di Lutero*: cfr. PAOLO RICCA e GIORGIO TOURN, *Le 95 tesi di Lutero e la cristianità del nostro tempo*, n. ed. interamente riveduta, Claudiana, Torino 2010, p. 73.

tori, cioè per noi tutti»¹³. Per Lutero «tutte queste proposizioni sono vere: Dio vuole il male, Dio vuole il bene; Dio non vuole il male, Dio non vuole il bene»¹⁴, ma, «dal momento che è buono, egli non può compiere il male; si serve però di strumenti cattivi, che non possono sottrarsi all'impulso e alla forza della sua potenza»¹⁵. E il diavolo è uno degli strumenti sottoposti all'onnipotenza di Dio: «Ora, dato che Dio muove e opera ogni cosa, necessariamente muove e opera anche in Satana e nell'empio»¹⁶.

Se è Dio a comandare il diavolo e se questi non è che un esecutore della volontà di Dio, diventa problematica la metafora del combattimento fra Dio e il diavolo che si contendono il possesso della volontà umana. Diventa anche difficile precisare ruolo e funzione del diavolo, come si può, per esempio, attribuire una volontà al diavolo, se è Dio che "opera" nel diavolo e lo muove?

Nel 1530, commentando il Salmo 117, Lutero ha fornito una descrizione particolare e inquietante della relazione tra Dio e il diavolo: «il diavolo non è e non diventa un diavolo se egli non è stato prima Dio. Non diventa un angelo delle tenebre, se non è stato prima un angelo della luce. Poiché quello che il diavolo dice e fa, deve averlo detto e fatto Dio, questo lo crede il mondo e lo crediamo noi stessi. [...] io so bene che la parola di Dio deve diventare una grande menzogna anche dentro di me prima che diventi verità. D'altra parte io so che la parola del diavolo deve diventare dapprima la delicata verità divina, prima che diventi menzogna. Io devo concedere per un'ora la divinità al diavolo, e attribuire al nostro Dio la diabolicità»¹⁷.

Si tratta di uno degli aspetti più complessi della teologia di Lutero, caratterizzata da tesi contrastanti. Egli scrive infatti: «il nostro bene è nascosto e lo è così profondamente, da essere nascosto sotto il suo contrario. Così la nostra vita è nascosta sotto la nostra morte; l'amore per noi stessi, sotto l'odio per noi stessi; la gloria, sotto l'ignominia; la salvezza, sotto la perdizione; il regno, sotto l'esilio; il cielo, sotto l'inferno; la sapienza, sotto la stoltezza; la giustizia, sotto il peccato; la forza, sotto la debolezza»¹⁸. Lutero era convinto che solo nella vita futura potremo capire come queste tesi si possano conciliare¹⁹.

¹³ M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., p. 554.

¹⁴ *Ibid.*, p. 222.

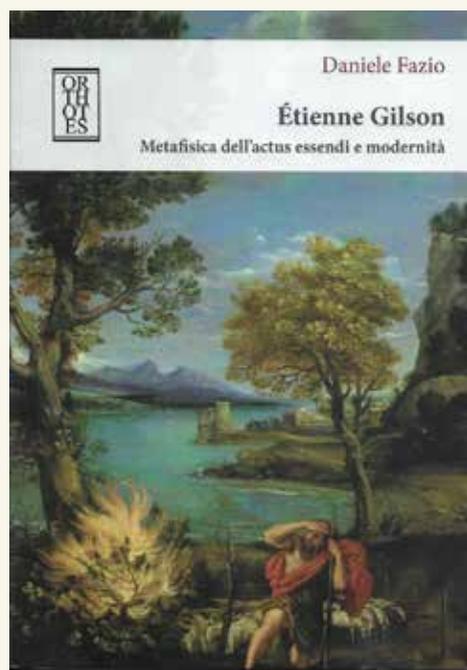
¹⁵ IDEM, *Il servo arbitrio (1525)*, cit., p. 272.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ IDEM, *Der 117. Psalm ausgelegt*, WA 31, p. 250.

¹⁸ IDEM, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., pp. 554-555.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 222.



DANIELE FAZIO

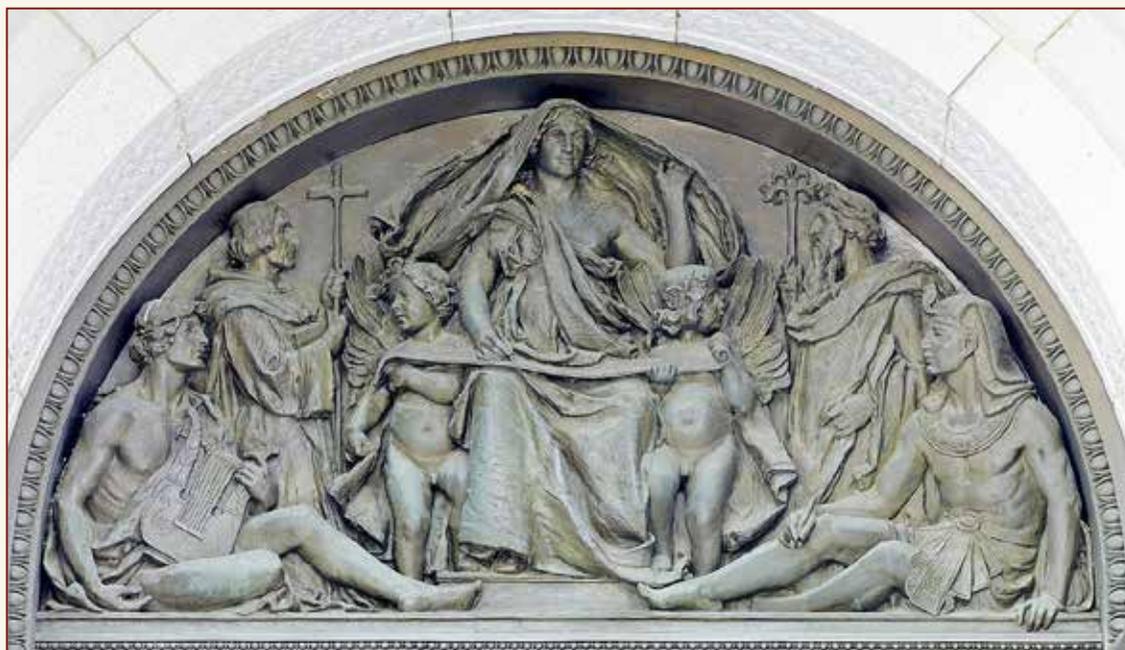
Étienne Gilson Metafisica dell'actus essendi e modernità

Orthotes, Napoli-Salerno 2018
258 pp., € 23,00

Étienne Gilson (1884-1978) è stato uno storico della filosofia e, in particolare, uno degli studiosi più autorevoli del pensiero medioevale. I suoi esordi, con opere sulle fonti scolastiche di Cartesio, lo condussero alla scoperta di un nuovo orizzonte filosofico. Per primo, infatti, comprese che nel passaggio dall'Antichità al Medioevo si era verificato un sostanziale mutamento della metafisica a opera di Tommaso D'Aquino. Il fulcro di questo passaggio risiedeva nella nozione di Dio presentata nel *Libro dell'Esodo*. Una fonte *extra*-filosofica influiva così sulla filosofia al punto tale da squarciare la lettura dell'essere in chiave prettamente essenzialistica, facendo emergere una metafisica dell'*actus essendi*. Il lavoro storiografico divenne così apripista di un impianto genuinamente teorico che consacra il filosofo francese come pensatore significativo del Novecento. A partire dalle conquiste tommasiane e attraverso un adeguato confronto con le espressioni più importanti della filosofia moderna e contemporanea, il pensiero di Gilson si presenta quale possibile alternativa sia alla linea idealistica della modernità, sia ai vari decreti di fine della filosofia. Nella consapevolezza che Gilson è un "filosofo attraverso la storia", il volume punta a far emergere i nuclei teoretici fondamentali del suo pensiero, fluttuando tra metafisica e gnoseologia.

DANIELE FAZIO è dottore di ricerca in Metodologie della Filosofia e, dal 2009, cultore della materia presso la cattedra di Filosofia Morale del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università di Messina. È stato borsista del Centro Universitario Cattolico ed è risultato vincitore del premio per il miglior saggio di filosofia morale (2014), bandito dalla Società Italiana di Filosofia Morale.

Una riflessione del noto filosofo cattolico francese sul rapporto fra modernità, tradizione e conservatorismo: un atteggiamento, quest'ultimo, stigmatizzato, ma in un senso su cui il conservatore vero non può non concordare



OLIN LEVI WARNER (1844-1896), *La scrittura*, 1896, timpano bronzeo nel Thomas Jefferson Building della Library of Congress, Washington, D.C.

La tradizione è più moderna della modernità

Fabrice Hadjadj*

La modernità dell'epoca di Péguy^[1] aveva ancora delle ambizioni umaniste. Ora tutto questo è finito. Il secolo trascorso tra l'epoca di Péguy e i nostri tempi ha posto le condizioni per una sparizione completa dell'umanesimo. Il fatto nuovo sta nella coscienza della finitezza non più individuale ma collettiva della specie umana. Il XX secolo, con Kolyma, Auschwitz e Hiroshima — adopero appositamente dei nomi propri perché i nomi comuni non sarebbero sufficienti a definire questi eventi —, è stato allo stesso tempo l'era dell'apoteosi e poi della morte delle ideologie del progresso. Perché?

* Testo ripreso senza modifiche da *L'Osservatore Romano. Giornale Quotidiano Politico Religioso*, Città del Vaticano, 4-3-2011. Note redazionali.

¹ Charles Péguy (1873-1914), di Orléans, scrittore, poeta e saggista francese.

Perché il progressismo è stato al potere e, invece di dare vita a una società più giusta, ha prodotto il totalitarismo. Quindi, come dice Rimbaud^[2] in *Una stagione all'inferno*: «A che serve un mondo moderno, se è per inventare veleni simili!». Se poi mettete al di sopra di queste catastrofi il darwinismo che ci spiega come l'umanità altro non sia che un *bricolage* dovuto alla casualità e alla competizione, diventa difficile credere nell'avvenire, nella storia e nella posterità.

È questo il motivo per cui noi assistiamo a una crisi della modernità e stiamo andando verso il post-umano. Un post-umano che può assumere tre forme: una tecnocratica, una teocratica e una ecologica.

² Jean Nicolas Arthur Rimbaud (1854-1891), di Charleville (Charleville-Mézières, nelle Ardenne), poeta francese.

Nel primo caso si tratta di creare un superuomo. Nel secondo caso si promuove un fondamentalismo che schiaccia la cultura umana, mentre nel terzo assistiamo a un ritorno alla cosiddetta Madre Natura. In ognuno di questi casi noi abbiamo perduto ogni speranza per l'uomo storico, colui che promuoveva la modernità. Non crediamo più nella continuità, nella cultura di lunga durata. La tecnocrazia, dal momento che esige l'efficienza, ci schiaccia immediatamente. La teocrazia ci proietta nell'aldilà. L'ambientalismo ci fa ritornare ai cicli naturali.

Questi tre errori si contrappongono l'uno agli altri, ma solo per farci cadere più facilmente in trappola. Denunciandone uno, si rischia sempre di cadere in un altro. È così che il demone gioca da tutti i lati del tavolo di scopa.

Questa situazione nuova di crisi della modernità ha tuttavia alcuni vantaggi notevoli: sposta le barriere di un tempo. Il figlio della Chiesa e il partigiano dei Lumi possono diventare alleati di fronte a questa distruzione massiccia della cultura umana. Il moderno può ammettere che la tradizione cristiana aveva qualcosa di buono. D'altronde — e ve lo accenno solo al volo — la prima occorrenza conosciuta dell'aggettivo basso latino "moderni" si incontra nel V secolo e serve a designare i cristiani. Ecco perché abbiamo assistito in Francia a una certa difesa della storia e della tradizione da parte di intellettuali piuttosto di sinistra — Max Gallo³, Régis Debray, Alain Finkielkraut, e così via.

Com'è possibile questa nuova alleanza? Potremmo spiegarla attraverso un semplice artificio logico e psicologico: di fronte al post-moderno, che rappresenta il nemico comune, i moderni e i sostenitori della tradizione formano un fronte comune.

Ma esiste una ragione più profonda, legata alla lingua. L'amore per le parole, il gusto del linguaggio, la certezza che non sia un mezzo di comunicazione ma un luogo di verità e comunione, uno spazio in cui il mondo si raccoglie e che quindi dobbiamo sforzarci di curare e parlare bene, è questo ciò che unisce antichi e moderni contro la *com* dei tecnocrati, le bombe dei teocrati e i nitriti dei fanatici ambientalisti. Il linguaggio ha questo di singolare: nella sua essenza è allo stesso tempo tradizionale e moderno. È tradizionale perché il linguaggio è sempre ricevuto: parlo perché qualcuno ha parlato a me e parlo una lingua il cui nome rimanda a una nazionalità e quindi a una comunità che esiste attraverso i tempi. Il linguaggio, però, è allo stesso tempo anche moderno, perché è attraverso di esso che si può dire "Io", che

ci si può affermare qui e ora, che si può protestare, che si possono inventare forme nuove.

Noi non parliamo solo per ripetere, ma per cantare e dunque per variare, rinnovare, far risuonare il linguaggio in un modo nuovo. "Cantate al Signore un canto nuovo", dice il re David. Questa è l'essenza della parola: ci permette di sentire il comandamento antico e di cantare un canto nuovo, ed è ricevuta per poi essere nuovamente donata in maniera unica e personale.

Ciò che è precipuo di una vera novità è che non ha bisogno di rompere con ciò che la precede per affermarsi. Se fosse stata nuova solo per spirito d'avanguardia o di rottura, appartenerebbe a quella forma mutilata di modernità che chiamiamo "moda". La moda propone novità di rottura con ciò che precede.

Ecco perché queste novità diventano ben presto vecchiume: altre novità si affacciano all'orizzonte e la moda passa di moda. La novità mantiene la sua freschezza e la sua giovinezza non allontanandosi da ciò che la precede ma avvicinandosi alla fonte. Non è eccentrica: è originale. Questo vuol dire che non si allontana dal centro, che non cerca di trovare un posto soltanto in relazione a ciò che l'ha preceduta — che sia per prenderne le distanze oppure per avvicinarvisi. La novità si volta verso l'origine.

Parlare in maniera davvero nuova, come ha fatto Dante⁴ per esempio, non vuol dire rompere ma mettersi in comunicazione con l'origine della parola, e questa origine risiede in un duplice silenzio: il silenzio della morte e il silenzio dell'Eterno. Tutti coloro che hanno parlato con una forza nuova, tutti coloro che hanno cantato un canto nuovo, sono stati capaci di mettersi tra l'angoscia davanti al silenzio della morte e la speranza davanti al silenzio dell'Eterno: hanno attraversato l'inferno e sono stati abbagliati dal paradiso. Resta il fatto che la modernità della lingua è secondaria a confronto con la sua tradizione. Occorre innanzitutto imparare le regole prima di poter giocare. Colui che attacca i propri genitori può farlo solo se li ha prima ascoltati e se è a loro che ancora si rivolge.

Eppure anche la tradizione della lingua è in funzione della sua modernità: l'apprendimento delle regole non è fine a se stesso, ma in funzione di una nuova partita da giocare. Noi non veniamo al mondo per ripetere ciò che ci hanno detto i nostri genitori, né tanto meno per insultarli, ma per dialogare con loro, per rispondere, per arricchire con la nostra melodia la grande corale della vita.

³ Di Nizza (1932-2017), giornalista, storico e scrittore.

⁴ Dante Alighieri (1265-1321), di Firenze, poeta, scrittore e politico italiano.

Questa struttura della parola, allo stesso tempo moderna e tradizionale, permette di comprendere la tesi di Romano Guardini^[5] in *La fine dell'epoca moderna*. Secondo Guardini la modernità ha essenzialmente ripreso alcune realtà colte dal cristianesimo per rivoltarle contro il cristianesimo stesso. Sulla base della rivelazione della dignità della persona si costruisce l'individualismo. Sulla base della verità del libero arbitrio si costruisce il liberalismo. Sulla base dell'esigenza della giustizia sociale si costruisce il socialismo, e via discorrendo.

La modernità riconosce un tal fiore evangelico, lo raccoglie e lo mette in un vaso. Il fiore viene addirittura valorizzato, tanto da sembrare persino più meraviglioso. L'isolamento gli dona una luminosità speciale, un profumo estasiante, tanto da far pensare che il fiore non abbia più niente a che vedere con le sue radici. La verità è invece che lo si condanna a marcire.

L'oblio può funzionare solo per un certo periodo di tempo, abbastanza perché il progressismo arrivi a mascherare di essere soltanto un sostituto della speranza teologale.

Ma che cosa vediamo oggi? Ve l'ho detto: il crollo dei progressismi e, al contrario, la moda di un catastrofismo generalizzato, e quindi la crisi radicale della modernità. Sarebbe dovuta arrivare prima o poi, poiché tutte queste nozioni recise dalle loro radici e dal loro sole non possono fare altro che perdere a poco a poco la linfa vitale. Paradossalmente oggi la modernità può essere salvata solo facendo ricorso alla tradizione, e più specificamente alla tradizione ebraica e cristiana.

Le speranze mondane sono morte. È impossibile partire da queste e riuscire ancora a credere in una via d'uscita per l'umano. Ma la speranza teologale non può morire. Non dipende dall'avvenire: dipende dall'eterno. Ricordo sempre questo: quando mi avvertiranno che alla fine del mondo non manca che un solo anno, non rinuncerò ad amare mia moglie, ad avere con lei un altro bambino, a fare scoprire agli altri miei cinque figli la poesia di Dante... Perché so che questa vita non serve per avere un futuro ma perché ciascuno abbia la vita eterna.

Il modernismo, ossia la modernità che pretende di basarsi su se stessa, può quindi solo distruggere la modernità. È sempre spazzata via dal post-umano. Perché non si può giocare senza aver prima imparato le regole. In un attimo la protesta si spegne e lascia il posto al programma in codice o al verso dell'animale, perché siamo usciti dalla tradizione e

dalla tradizione della parola. Da questo momento la modernità deve rivoltarsi contro il modernismo e la modernizzazione sistematica, se vuole rimanere viva e umana. Deve ritrovare la sua tradizione, quella tradizione che riecheggia nel comandamento della Bibbia: "Cantate al Signore un canto nuovo".

La tradizione non è così contrapposta alla modernità quanto si potrebbe immaginare, poiché la tradizione non è né conservatorismo né fascinazione del passato storico.

Ciò che ha orientato verso la distruzione di ogni tradizione è stata proprio la conoscenza storica fine a se stessa: moltiplica le informazioni sul passato, ma solo per metterle in vetrina. Niente è più lontano dalla tradizione di un museo folkloristico. La verità è che la tradizione non consiste in una semplice trasmissione del sapere: è la trasmissione di un saper vivere.

Io posso conoscere con grande precisione tutto ciò che ha fatto Gesù e posso persino sapere la Bibbia a memoria; posso addirittura essere il curatore di un grande museo del cristianesimo. Ma questo rapporto col museo non è un rapporto con la tradizione: la cultura non ha a che fare con il culto. L'erudito conosce la tradizione alla perfezione, ma non vive nella tradizione.

L'anziana che prega Gesù vive nella tradizione, anche se conosce della tradizione quanto ne sa l'erudito. Nella tentazione di Gesù nel deserto, Satana cita a memoria il *Deuteronomio*, dimostrando di essere un esperto di esegesi storico-critica: vive nell'erudizione per evitare di entrare nella tradizione viva. D'altra parte la tradizione non è un conservatorismo^[6]. Un buon esempio ci è dato dal *motu proprio* di Giovanni Paolo II^[7], *Ecclesia Dei afflicta*. Questo testo prende atto dello scisma provocato da monsignor Marcel Lefebvre^[8] e da quelli che chiamiamo "integralisti" o "tradizionalisti".

Qual è il principio di questo scisma? Non l'amore per la tradizione, dice Giovanni Paolo II, ma l'amore per il conservatorismo, ossia per una forma di conservazione che vuole mantenere tutto assolutamente intatto, e che dunque pietrifica invece di conservare in vita. Lo sapete bene: se volete conservare tutto di un essere vivente, non potete mantenerlo in vita e siete costretti a congelarlo. «*La radice di questo atto scismatico è individuabile in una incompleta e contraddittoria nozione di Tradizione. Incompleta,*

⁶ Al di là dell'uso improprio del termine, appare chiaro che per l'autore per "conservatorismo" intende "fissismo" ed è quindi questo l'atteggiamento che pone in negativo.

⁷ Di Wadowice in Polonia (1920-2005), 264° papa dal 1978, santo.

⁸ Di Tourcoing (1905-1991), arcivescovo cattolico francese.

⁵ Romano Guardini (1885-1968), presbitero cattolico, teologo e scrittore italiano naturalizzato tedesco.

perché non tiene sufficientemente conto del carattere vivo della Tradizione, “che — come ha insegnato chiaramente il Concilio Vaticano II — trae origine dagli Apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l’assistenza dello Spirito Santo [...]”». Il tradizionalismo si contrappone alla tradizione perché uccide l’organismo vivente per divenire un adepto del fossile. La vera tradizione non consiste nel conservare tutto di ciò che si faceva ieri, ma nel trasmetterne l’essenziale. E per poterlo trasmettere occorre saper riconoscere i segni dei tempi e quindi adattarsi a certe nuove condizioni di trasmissione. Josef Pieper⁹ scrive con forza: «Una coscienza autentica della tradizione ci rende liberi e indipendenti di fronte a coloro che pretendono di esserne i “guardiani”. Può accadere che questi famosi “difensori della tradizione”, proprio per il fatto che si limitano a forme storiche, ostacolino quella che invece è la vera e necessaria trasmissione (che non può avvenire se non con forme storiche mutevoli)».

La vera tradizione è una relazione viva col mistero, nella misura in cui questa relazione è ricevuta e trasmessa, come la parola e la vita, attraverso la parola e la vita, sin dall’origine. La tradizione è dunque più ancora che critica, perché è confronto con ciò che sfugge alla critica, con ciò che ci supera, con ciò che ci pone più interrogativi di quanti non ne possiamo noi, con ciò che ci chiama più di quanto noi sappiamo rispondere.

Anche in questo la tradizione è più moderna della modernità: è sempre avanti, nella misura in cui si basa sulla speranza; non si regge sul futuro prossimo, ma sull’eterno, e dunque su ciò che risorge persino dopo la fine dei tempi. In questo la tradizione è ancora più giovane della modernità, perché la tradizione presuppone che i padri siano anche e prima di tutto dei figli e quindi dei bambini: non hanno avuto l’iniziativa della parola, non hanno inventato la vita, l’hanno soprattutto ricevuta.

Il complesso di Edipo esiste solo fuori dalla tradizione. La rivolta dei Titani esiste solo fuori dalla tradizione. In seno alla tradizione il figlio non ha alcuna ragione di uccidere il padre perché scopre che suo padre è anche un figlio, che ogni originalità pura, ogni vero genio, è sempre filiale. Perché essere figlio dell’Eterno è infinitamente più grande che essere padre per un breve momento.

Lo scrive anche Josef Pieper a proposito della speranza: «La gioventù dell’uomo che aspira all’eterno è per sua natura indistruttibile. Non è esposta né all’invecchiamento né alla delusione».

⁹ Di Rheine, in Renania Settentrionale-Vestfalia (1904-1997), filosofo cattolico d’ispirazione tomistica.

Una Rivoluzione è sempre “preparata”

Non accade mai, come osserva Mably, che una rivoluzione giunga inaspettata, dal momento che noi non cambiamo il nostro modo di pensare e di sentire da un giorno all’altro. Se un popolo sembra mutare bruscamente i suoi costumi e le sue leggi, si può essere certi che questa rivoluzione è stata preceduta da una lunga serie di avvenimenti e da un protratto fermento delle passioni [...] Così, quando il tempo ha minato in un antico edificio il principio della durata, a determinarne il crollo inatteso bastano un debole movimento, l’aria, un suono, forse il lavorio sotterraneo di un innocuo animale [...]. L’esplosione avvenne nel 1789. I più credettero che la rivoluzione cominciasse solo allora, vedendo nuove forme di amministrazione e nuovi uomini comandare. Probabilmente è corretto affermare che essa si manifestò in quell’occasione, ma fu certamente concepita molto tempo prima nel seno della società, e in qualche modo prevista e annunciata.

Louis de Bonald

RAFFAELE SIMONE, *L’ospite e il nemico. La Grande Migrazione e l’Europa*, Garzanti, Milano 2019, 214 pp., € 20.

La storia ricorderà i nostri anni come gli anni della Grande Migrazione, cioè quel processo attraverso cui milioni di persone in fuga dall’Africa e dall’Asia si sono messe in marcia verso il continente europeo [...]. Mai nella storia si era avuto un flusso tanto imponente e inarrestabile. Per quanto sia difficile stabilirne la portata complessiva, è evidente fin d’ora che esso costituisce uno dei tratti salienti del nuovo mondo che la globalizzazione sta modellando. Per l’identità europea, questa ondata (quasi interamente islamica) comporterà differenze difficilissime a assorbirsi e ancor più a integrarsi: punti di vista drasticamente difforni su temi-chiave per l’Occidente [...], concezioni religiose talvolta aggressive, idee premoderne sullo Stato. Irresponsabilmente, l’Europa ha lasciato entrare queste masse senza avere alcun piano di azione comune [...]. Il libro [...] distinguendo la retorica politica dai fatti, intrecciando una scrupolosa cura dei dati con originali elaborazioni concettuali [...] offre una riflessione dura, pungente e libera da ideologie, e propone categorie e criteri per capire che cosa è, cosa significa e cosa comporterà la Grande Migrazione per il Vecchio Continente [IV cop.].

RAFFAELE SIMONE è linguista di fama internazionale, autore di numerosi saggi.



Una rievocazione di una pagina di storia poco nota degli anni 1970, ma ricca d'insegnamenti e foriera di conseguenze non del tutto positive a oltre quarant'anni di distanza da allora



Mohammed Reza Pahlavi incontra il presidente americano James "Jimmy" Earl Carter Jr., il 31 dicembre 1977

Il ruolo degli Stati Uniti nella caduta dello Scià di Persia

Stefano Nitoglia

«*Non ti illudere, Badri, io sono a conoscenza di un accordo segreto tra Stati Uniti e Unione Sovietica in base al quale l'America abbandonerà al suo destino lo Scià e l'Iran lascerà l'Occidente per entrare a far parte dei Paesi non allineati*».

Così rispondeva, alla fine del 1977, Djavad Said (?-1979), presidente del Majilis, la Camera bassa iraniana, nonché ultimo segretario generale del partito unico Rastakhiz (Partito della Rinascita), alla signora Badrozzaman (Badri) Zandi (1925-2016), capo del cerimoniale del Majilis, che si rallegrava della grandezza dell'allora bastione dell'Occidente in Medio Oriente, giunta al suo apogeo.

Lo raccontò la stessa Zandi a chi scrive agli inizi del 1979, subito dopo essere fuggita in Italia dall'Iran, allo scoppio della rivoluzione khomeynista.

Poco dopo il colloquio fra i due ci sarebbe stato il famoso brindisi del 31 dicembre 1977 al palazzo reale di Teheran fra lo Scià, Mohammad Reza Pahalavi (1919-1980) e l'allora presidente degli Stati Uniti, James "Jimmy" Earl Carter Jr., durante il quale quest'ultimo definì l'Iran «*un'isola di stabilità nel Medio Oriente*»¹.

L'Iran sembrava allora veramente al suo apogeo. Ma il fuoco covava sotto la cenere. Il 7 gennaio 1978, dopo appena una settimana dal brindisi di Capodanno, il regime fa pubblicare su *Ettela'at*, uno dei più antichi quotidiani persiani, un articolo intitolato *L'Imam e il colonialismo rosso e nero*, in cui si accusa l'*ayatollah* Ruḥollah Moṣṭafavi Mosavi Khomeyni (1902-1989) di es-

¹ Cit. in MANOUCHEHR GANJI, *Defying the Iranian Revolution. From a Minister to the Shah to a Leader of Resistance*, Greenwood Publishing Group, Westport (Connecticut) 2002, p. 42.

sere un agente al soldo dei britannici.

Un clamoroso passo falso che scatena le proteste dei fanatici islamici.

Da allora è un *crescendo* di violenze, la cui storia ben conosciamo, che culmina con l'esilio dello *Scià* (16 gennaio 1979), il rientro in patria di Khomeyni (21 gennaio 1979) e l'inizio della sanguinosa Rivoluzione sciita radicale.

Molti esponenti dell'antico regime vengono arrestati e fucilati. Uno dei primi è proprio Djavad Said, fucilato insieme ad altri venti esponenti del regime dello *Scià* dalle Guardie della Rivoluzione a Teheran l'8 maggio 1979, dopo un processo sommario.

Ci sono dei riscontri oggettivi a proposito del complotto sovietico-statunitense ai danni dell'Iran, di cui parlava l'importante esponente politico persiano? Possibile che gli Stati Uniti o, meglio, la sua amministrazione dell'epoca, avessero veramente deciso di abbandonare l'Iran?

Lasciamo la parola allo *Scià*. «*Qualche mese più tardi* — scrive [siamo alla metà del 1978] — *ebbi l'occasione di incontrare il mio amico Nelson Rockefeller. "È forse concepibile", gli chiesi a bruciapelo, "che gli americani e i russi si siano spartiti il mondo?". "Certamente no", mi rispose. Poi aggiunse: "Che io sappia, almeno ..."*»².

Alla fine di novembre del 1978 la *Pravda*, organo ufficiale del Partito Comunista dell'Unione Sovietica, pubblicava un minaccioso articolo, un vero e proprio avvertimento, nel quale, commentando la situazione interna dell'Iran, si leggeva: «*Deve essere chiaro che qualsiasi intervento, a fortiori un intervento militare negli affari dell'Iran, stato direttamente limitrofo dell'Urss, sarebbe considerato come un attacco agli interessi della sua sicurezza*»³.

«*Il 7 dicembre gli Stati Uniti fecero sapere, con una dichiarazione ufficiale, "che non sarebbero intervenuti, in alcun modo, in Iran"*»⁴.

«*Oggi posso dire che da molte settimane pensavo che il gioco era fatto, e che i dadi erano truccati* — commenta lo *Scià* —. *Da molto tempo, da circa due anni, trovavo l'atteggiamento di certi americani inquietante. Sapevo che alcuni di essi erano contrari al nostro programma militare; dichiaravano a chi voleva ascoltarli che i tec-*

nici chiamati in qualità di esperti e di istruttori per l'impiego dei nuovi materiali di armamento avrebbero potuto servire come ostaggi ai russi»⁵.

Alcuni episodi significativi

Questo atteggiamento è ben significato da diversi episodi. Ne riporto tre.

Il primo episodio. Antecedentemente allo scoppio dei disordini, Georges Lambrakis, primo segretario presso l'Ambasciata degli Stati Uniti in Iran, rivela confidenzialmente al senatore Mohammed Ali Massoudi, il quale a sua volta ne parla al monarca, che «*presto ci sarà in Iran un nuovo regime*»⁶.

Il secondo. Ai primi di gennaio del 1979 il generale americano Robert Ernest Huyser (1924-1997), allora comandante in seconda della NATO, l'Organizzazione del Trattato dell'Atlantico del Nord, si reca a Teheran senza chiedere udienza allo *Scià*, a differenza di quanto in precedenza aveva sempre fatto, per prendere contatto con Mehdi Bazargan (1907-1995), uno dei fondatori del *Nehzat-e Azadi-e Iran* (Movimento di Liberazione Iraniano) e presidente del primo governo provvisorio dall'*ayatollah* Khomeyni (5 febbraio 1979), al fine di «*[...] liquidare il governo dello Scià*»⁷, preparare la transizione verso il governo Bazargan⁸ e «*[...] neutralizzare l'esercito iraniano*»⁹.

Il terzo. Nel corso del processo subito nell'aprile del 1979, il generale Amir Hossein Rabii (1931-1979), comandante in capo dell'aviazione iraniana, fucilato il 9 aprile di quell'anno, «*[...] avrebbe dichiarato ai suoi giudici: "Il generale Huyser ha gettato il sovrano dal Paese come un topo morto"*»¹⁰.

Il ruolo di Carter

Secondo lo studioso Alberto Negri, un ruolo importante in questa nuova strategia americana fu giocato da Jimmy Carter, vincitore delle elezioni americane del 1976, che aveva fatto dei

⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁶ *Ibid.*, p. 265.

⁷ ROBERT DREYFUSS, *Hostages to Khomeini*, New Benjamin Franklin House, New York 1980, p. 127.

⁸ Cfr. KAMBIZ FATAHI, *Are the generals betraying the shah?*, alla pagina <http://www.bbc.com/persian/iran/2016/06/160611_113_shah_betrayed>, consultata l'11-6-2016.

⁹ M. R. PAHLAVI, *op. cit.*, p. 266.

¹⁰ *Ibid.*, p. 267.

² Cit. in MOHAMMAD REZA PAHLAVI, *Risposta alla storia. Il testamento politico e morale dello Scià*, trad. it., Editoriale Nuova, Milano 1980, p. 263.

³ Cit. *ibid.*, p. 264.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

cosiddetti “diritti umani” la parte fondamentale del suo programma elettorale e che fece pressioni sullo Scià affinché allentasse la repressione e iniziasse un programma di liberalizzazione del regime, cosa che l'autocrate effettivamente fece¹¹.

«Gli Stati Uniti — scrive Negri — erano la potenza che sosteneva lo shah ma l'amministrazione Carter accettò, consapevolmente, che la dinastia Palhevi affondasse»¹².

A riprova, Negri cita Ebrahim Yazdi (1931-2017)¹³, che afferma: «I contatti tra noi, il gruppo di Khomeini e Carter risalivano a diversi mesi prima che lo shah se ne andasse da Teheran nel gennaio 1979. Fu Carter — racconta Yazdi — a chiedere a Khomeini di accettare il governo del premier monarchico Shapour Bakhtiar [1914-1991]»¹⁴.

Nella sua opera Negri sostanzialmente conferma quanto affermato dallo Scià sul ruolo avuto dall'amministrazione americana, tramite William Healy Sullivan (1922-2013), ambasciatore americano in Iran dal 1977 al 1979, e il generale Huyser, nella sua destituzione. «Molti si domandano, giustamente, come mai le forze armate più potenti del Medio Oriente non fecero nulla per frenare la rivoluzione. Nell'inverno del '78, dopo le carneficine dei mesi precedenti, la monarchia decise di non usare l'esercito e l'opzione militare venne esclusa già negli incontri dell'ottobre 1978 tra l'ambasciatore Usa Sullivan, lo shah e il generale Oveissi [Gholam-Ali Oveissi; 1918-1984], comandante in capo. Inoltre, l'alto ufficiale americano Robert Huyser, inviato a Teheran nel gennaio 1979 per capire cosa fare con i generali delle forze armate, prese contatti con l'opposizione per verificare la possibilità di una coalizione tra militari e Khomeini. [...] Washington non solo aveva abbandonato lo shah ma stava facendo la stessa cosa con il primo ministro Bakhtiar nominato da Mohammad Reza. E in seguito l'amministrazione Carter non fece nulla — se mai fosse stata in grado — per sostenere il governo del moderato Bazargan, che pure conta-

va un folto manipolo di ministri “americani”»¹⁵.

La crescita della potenza militare ed economica dell'Iran imperiale

Va detto che, in fin dei conti, l'Iran, con il suo glorioso passato imperiale, del quale è stato sempre molto orgoglioso, e con una lunga storia di invasioni, che gli hanno inculcato una mentalità contraria alle ingerenze straniere, non si è mai sentito alleato degli Stati Uniti¹⁶.

Mohammad Reza Pahalavi, soprattutto negli ultimi anni del suo regno, vagheggiava un Iran attore geopolitico primario nell'area del Golfo Persico, pensando a un Oceano Indiano libero dalle superpotenze.

In questa chiave, avvalendosi dei proventi derivati dall'aumento del prezzo del petrolio, il monarca avviò un processo di modernizzazione e un programma di potenziamento militare allo scopo di trasformarsi in “grande potenza” nella regione e di realizzare un più saldo controllo sul Golfo¹⁷.

Secondo i suoi programmi¹⁸, nel 1982 gli effettivi dell'esercito persiano dovevano passare da 540.000 uomini a 760.000, con 1.500 *Leoni dell'Iran*, carri armati dotati di cannone da 120 mm., di telemetro a *laser* e di una nuova corazzatura; 800 carri armati *Chieftain*, a motore potenziato e con lo stesso cannone ed elementi di tiro dei *Leoni dell'Iran*; 460 carri armati *M-60* americani con cannone da 105 mm. a giroscopio; 400 carri armati *M-47*, con cannone da 90 mm. sostituibile con uno da 105; 250 carri armati *Scorpion* da ricognizione, oltre a un migliaio di mezzi cingolati blindati e 2.000 autoblindo.

I battaglioni di artiglieria dovevano avere la stessa potenza di fuoco di quelli della NATO.

L'aviazione contava di avere 78 caccia *F-14* con missili aria-aria *Phoenix*; 250 caccia *Phantom* aggiornati; oltre 100 caccia *F-5 E*; un centi-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 213-214.

¹⁶ Cfr. FEDERICO PETRONI, *L'odio innegoziabile degli Stati Uniti per la Repubblica islamica*, in *Limes*, n. 7/2018, p. 89.

¹⁷ Cfr. «Dopo la guerra arabo-israeliana dell'ottobre del 1973 l'Iran non partecipò all'embargo sul petrolio decretato contro gli Stati Uniti, l'Europa e il Giappone. Al tempo stesso approfittò della situazione per rialzare i prezzi del petrolio. Con questi proventi avviò poi un processo di modernizzazione e un programma di potenziamento militare allo scopo di trasformarsi in “grande potenza” nella regione e di realizzare un più saldo controllo sul Golfo Persico» (Voce *Storia dell'Iran*, in *Storia digitale Zanichelli*, alla pagina <<https://dizionariapiu.zanichelli.it/storiadigitale/p/percorso/275/storia-delliran>>, consultata il 20-08-2019).

¹⁸ Cfr. M. R. PAHLAVI, *op. cit.*, pp. 177-180.

¹¹ ALBERTO NEGRI, *Il turbante e la corona*, Marco Tropea Editore, Milano 2008, p. 116.

¹² *Ibid.*, p. 213.

¹³ Ebrahim Yazdi, fondatore dell'organizzazione paramilitare chiamata Guardie della Rivoluzione, consigliere di Khomeini nel periodo dell'esilio a Neauphle-le Château (Francia), nonché vicepresidente del Consiglio e ministro *ad interim* degli Affari Esteri nel governo Bazargan, viene definito dallo Scià «personaggio singolare che andava e veniva con un pasaporto americano» (M. R. PAHLAVI, *op. cit.*, p. 277).

¹⁴ A. NEGRI, *op. cit.*, p. 213.

naio di caccia *F-15*; 160 *F-16*; svariate centinaia di elicotteri; diversi missili antiaerei *SAM-2* di fabbricazione sovietica; missili terra-aria *Maverick*; missili anticarro *Tow* supersonici a *laser*, superiori a quelli americani; lanciarazzi teleguidati *Dragon*, di portata doppia di quelli correnti.

Le previsioni per la marina contemplavano 4 incrociatori da 8.000 tonn.; 12 cacciatorpediniere da 3.000 tonn.; 12 *Combattentes II* francesi; 12 sottomarini; 50 elicotteri; una flotta di mezzi per il trasporto-truppe; navi-cisterna; navi-appoggio; aerei da ricognizione *Orion* a largo raggio.

«*Questa marina da guerra — scrive lo Scià — avrebbe potuto non soltanto incrociare nel Golfo, ma arrivare ai confini dell'Oceano Indiano. [...] Nel 1982, le nostre forze armate convenzionali sarebbero state tra le prime nel mondo e perfettamente in grado di garantire la salvaguardia dei nostri interessi nel Golfo Persico, ma anche di contribuire al mantenimento della stabilità e della pace nell'Oceano Indiano*»¹⁹.

Le possibili ragioni della crisi

Se l'ipotesi descritta dall'uomo politico persiano di un patto segreto sovietico-americano ai danni dell'Iran imperiale fosse vera, quali potrebbero essere i motivi che avrebbero indotto l'amministrazione Carter a lanciarsi in questo gioco pericoloso, che finì per ritorcersi contro di essa?

Lotta di potere all'interno dell'amministrazione statunitense? Intenzione di creare aree di caos in zone strategicamente sensibili, perché, come si dice, nel torbido si pesca meglio? Voglia di esportare la democrazia in ogni angolo del mondo? Timore della crescita della potenza economica e militare dell'Iran in una zona delicata e strategica? Ingenuità? O un po' di tutto questo?

A questo punto, prima di affrontare il problema, va fatta una premessa necessaria. Va detto, cioè, che anche lo *Scià* ha le sue — pesanti — responsabilità nella crisi dell'Iran imperiale.

Con la sua dissennata politica di modernizzazione forzata, che prendeva a esempio gli aspetti deteriori del mondo moderno occidentale; con una politica economica confiscatoria della proprietà rurale; con la distruzione delle realtà organiche dei corpi sociali intermedi, soprattutto tribali, per costruire uno Stato accentratore e totalitario; e con una corruzione morale abbastanza

diffusa, lo *Scià* stesso ha posto le basi per la sua caduta.

Ciò premesso, scendendo all'esame dei possibili motivi che potrebbero aver indotto l'amministrazione americana ad abbandonare lo *Scià*, bisogna riconoscere che, con gli strumenti in nostro possesso, non è dato conoscerli: si possono fare soltanto delle ipotesi.

Una di queste è che l'aumento della potenza militare e economica iraniana e la volontà di rivendicare una sua autonomia geopolitica in un'area economicamente e strategicamente nevralgica potessero impensierire gli americani.

La politica energetica praticata negli ultimi anni del suo regno dallo *Scià* aveva provocato un notevole aumento del prezzo del petrolio, con un corrispondente arricchimento dell'Iran.

I maggiori proventi del petrolio furono in gran parte reinvestiti nell'ammodernamento e nel potenziamento dell'esercito allo scopo di trasformarsi in "grande potenza" nella regione e di realizzare un più saldo controllo sul Golfo Persico²⁰.

All'inizio degli anni 1970 l'Iran costrinse le compagnie petrolifere a superare il vecchio accordo del 1954, detto del "50/50" (vale a dire la divisione dei profitti al 50% fra Paese produttore e compagnie estrattive), e a ottenere il 55% dei profitti in suo favore.

Poi, con le Conferenze di Teheran (febbraio 1971), di Tripoli (aprile 1971) e di Ginevra (gennaio 1972) dell'OPEC (Organization of the Petroleum Exporting Countries), l'Organizzazione dei Paesi produttori di petrolio, di cui l'Iran è uno dei fondatori, riuscì a ottenere anche un notevole aumento del prezzo del petrolio e la sua indicizzazione.

Nel 1973, allo scadere dell'accordo internazionale stipulato nel 1954, lo *Scià*, riprendendo il vecchio progetto dell'ex dittatore Mohammad Mosadeq (1882-1967), espropriò le compagnie straniere e ridiede alla NIOC, la National Iranian Oil Company, la compagnia petrolifera statale iraniana, il pieno controllo dell'industria petrolifera.

In quell'anno, l'Iran era ormai divenuto il quarto Paese produttore e il secondo Paese esportatore di petrolio.

Lo studioso Federico Petroni, «[...] a riprova di come le strade delle due potenze avesse iniziato a separarsi già prima dell'avvento

¹⁹ *Ibid.*, pp. 180-181.

²⁰ Cfr. la voce *Storia dell'Iran*, in *Storia digitale Zanichelli*, cit.

di Khomeini»²¹, ricorda inoltre che, quando il 6 marzo 1975 Mohammad Reza Pahalavi firmò i cosiddetti Accordi di Algeri con l'Iraq di Saddam Hussein al-Tikrit (1937-2006), che ponevano fine alla secolare questione dei confini fra i due Stati, individuati finalmente nel fiume Shatt al-'Arab, senza avvertire gli americani, questi cominciarono a pensare seriamente di contenere l'Iran²² e suggerirono all'Arabia Saudita di aumentare la produzione petrolifera in modo di abbassare il prezzo del petrolio e mettere in difficoltà le casse di Teheran.

I rapporti Stati Uniti-Iran iniziarono a guastarsi nei primi anni 1970? È esistito veramente il patto segreto sovietico-americano denunciato da Djavad Said? Sono quelle sopra esposte le possibili ragioni della crisi dell'Iran imperiale e della caduta dello Scià?

Al riguardo, con le fonti di cui siamo in possesso possiamo formulare, come fatto, solo delle ipotesi. Più di questo non si può dire.

²¹ F. PETRONI, *op. cit.*, p. 90.

²² Cfr. *ibidem*.



Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno XI, 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 **UBI Banca**, cod.

IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario

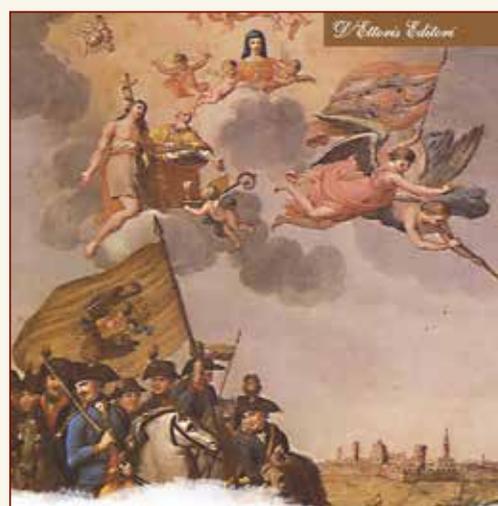
Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

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 25, chiuso in redazione il 7 ottobre 2019
festa della Beata Vergine Maria del Rosario**



Paolo Martinucci

PER DIO E PER LA PATRIA

Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

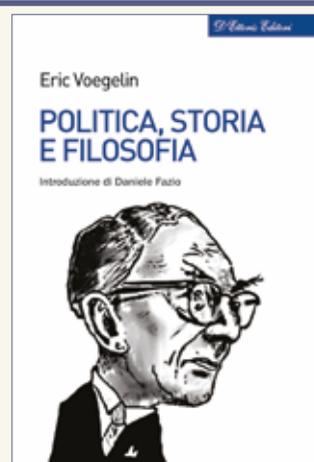
Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

PAOLO MARTINUCCI

Per Dio e per la patria Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

D'Ettoris Editori, Crotona 2018,
352 pp., € 23,90



Eric Voegelin

POLITICA, STORIA E FILOSOFIA

Introduzione di Daniele Fazio

ERIC VOEGELIN

Politica, storia e filosofia

con un saggio introduttivo di
Daniele Fazio

a cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori, Crotona 2018,

180 pp., € 16,90

Dietro l'ideologia del "politicamente corretto", espressione dell'odierno liberalismo cosmopolitico e relativistico affiorano paradigmi riconducibili all'antica e complessa dottrina dello gnosticismo, eresia anti-cristiana dei primi secoli e del Medioevo



Simbologia gnostica

Liberalismo “gnostico”

Robert Peter George

L'idea che gli esseri umani siano persone incorporee che abitano corpi non personali non scompare mai del tutto. Sebbene le correnti più importanti del cristianesimo e dell'ebraismo da molto tempo l'abbiano rifiutato, ciò che a volte viene descritto come “dualismo corpo-io” fa oggi ritorno con intenti vendicativi e i suoi seguaci sono legioni. Nei tribunali, nei *campus* universitari o ai tavoli delle sale-riunioni esso rafforza e plasma l'individualismo nel modo di esprimersi e favorisce il liberalismo radicale in ascesa.

* Articolo tradotto da *First Things*, del dicembre 2016 (cfr. la pagina <<https://www.firstthings.com/article/2016/12/gnostic-liberalism>>). Robert Peter George è giurista, filosofo della politica, nonché cattolico impegnato. È professore di Diritto e dirige il James Madison Program in American Ideals and Institutions all'università di Princeton.

Il rifiuto cristiano del dualismo fra corpo e “io” è la risposta alla sfida all'ortodossia della fede rappresentata dal cosiddetto “gnosticismo”. Con questo termine si designa una grande varietà di ideologie, alcune di tipo ascetico, altre invece il contrario. Ciò che tutte hanno in comune è una idea di essere umano — dunque un'antropologia — che separa nettamente la materia, ossia il corpo, dallo spirito, dall'intelletto e dall'affettività. Per gli gnostici solo ciò che è immateriale, mentale, affettivo alla fine conta davvero. Applicato alla persona umana, questo criterio vede la materialità, ossia il corpo, come qualcosa di inferiore: se non una prigione da cui evadere, certamente un mero strumento da usare per raggiungere gli obiettivi della “persona”, intesa come spirito o mente o psiche. L'“io” è una sostanza spirituale o mentale, il corpo il suo veicolo puramente materiale.

Tu e io, come persone, siamo identificati interamente con lo spirito o con la mente o con la psich e non — o solo in un senso assai attenuato — con il corpo che occupiamo — o con cui siamo in qualche modo “associati” — e usiamo.

Contro tale dualismo, la posizione anti-gnostica sostiene una visione della persona umana come una unità dinamica: un corpo personale, un “io” corporeo. Questa visione alternativa si trova in tutte le scritture ebraiche e nella dottrina cristiana. Il che non significa che la dottrina cristiana escluda l’idea che l’individuo sia quantitativamente identico alla sua anima immateriale.

I pensatori cristiani contemporanei sono divisi sul fatto che l’anima sia quantitativamente distinta dalla persona umana o sia solo la persona in una forma radicalmente mutilata. Sono d’accordo tuttavia, sul punto essenziale, secondo cui il corpo non è un semplice strumento estrinseco del persona umana (o “io”), ma è parte integrante della realtà personale dell’essere umano. Cristo è risorto in forma corporea.

Aristotele^[1], che su questo punto rompe con il suo maestro Platone^[2], propugna una delle forme di questo nesso che è stato detto “ilomorfismo”. Senza negare l’esistenza dell’anima, esso afferma che la persona umana è un essere materiale, sebbene non solo materiale. Noi non occupiamo o abitiamo i nostri corpi. Il corpo vivente, lungi dall’essere il nostro veicolo o strumento esterno, fa parte della nostra realtà personale. Quindi, non può esistere separatamente dall’anima e non le è inferiore. Condivide la nostra dignità personale; è tutto ciò di cui la nostra anima è forma sostanziale. L’idea dell’anima come forma sostanziale del corpo è l’alternativa cristiana corretta alla concezione eretica dell’anima come “fantasma in una macchina”. Si può separare il corpo vivente dall’anima dal punto di vista analitico ma non nella realtà: noi siamo composti di anima e di corpo.

Siamo quindi animali: animali razionali, certo, ma non menti o intelletti puri. La nostra identità personale nel tempo coincide con la durata dell’organismo animale che noi siamo. Da ciò deriva una proposizione di cruciale importanza: la persona umana nasce quando l’organismo umano nasce e sopravvive — *come persona* — almeno fino a quando l’organismo cessa di esistere.

Ma non siamo animali bruti. Siamo animali di natura razionale, predisposti fin dall’inizio per il

pensiero concettuale, per la deliberazione pratica, per il giudizio e per il discernimento. Queste facoltà intellettuali non sono riducibili a ciò che è meramente materiale. Le creature che le possiedono sono capaci, con la maturità e in circostanze favorevoli, di afferrare caratteristiche intelligibili — non solo sensibili — delle opzioni che si offrono all’azione e di rispondere a tali ragioni con scelte non determinate da eventi precedenti. Non agiamo in modo arbitrario o casuale, ma scegliamo in base a giudizi di valore che ci fanno propendere verso diverse opzioni ma senza costringerci. Non vi è contraddizione dal punto di vista ilomorfo fra la nostra animalità e la nostra razionalità.

Nella prospettiva gnostica, invece, gli esseri umani — membra vive della specie umana — non sono necessariamente persone e alcuni esseri umani sono delle non-persone. Quelle allo stadio embrionale, fetale e infantile *non sono ancora* persone. Coloro che hanno perso l’esercizio immediato di alcune facoltà mentali — vittime di forme di demenza avanzate, di coma a lungo termine e di stato minimo di coscienza — non sono *più* persone. E quelli con disabilità cognitive congenite gravi non sono ora, non sono mai state e non saranno mai persone.

Le implicazioni morali di tutto ciò sono chiare. È la vita *personale* che abbiamo motivo di mantenere inviolata e di proteggere da ogni lesione. Al contrario, possiamo legittimamente usare altre creature per i nostri scopi. Quindi chi accetta l’antropologia gnostica che separa persona e corpo nel modo che ho descritto troverà più facile definire chi ha capacità mentali non sviluppate, difettose o ridotte come una non-persona. Troverà più facile giustificare l’aborto, l’infanticidio, l’eutanasia delle persone con *deficit* cognitivi, così come la produzione, l’uso e la distruzione di embrioni umani per la ricerca biomedica.

Allo stesso modo questa antropologia fonda il rifiuto che il liberalismo radicale fa dell’etica coniugale e sessuale tradizionale e della sua visione del matrimonio come unione fra maschio e femmina. Questa visione è priva di senso se il corpo è un semplice strumento della persona, da usare per soddisfare obiettivi soggettivi o per produrre sentimenti gradevoli nella persona-soggetto cosciente. Se non siamo i nostri corpi, allora il matrimonio non può essenzialmente comportare l’unione in una sola carne di un uomo e di una donna, come sostengono l’etica ebraica, quella cristiana e quella classica. Perché, se il corpo non fa parte della realtà personale dell’essere umano, non può esserci nulla di moralmente o umanamente importante riguardo all’unione “mera-

¹ Di Stagira (Macedonia; 384-322 a.C.).

² Di Atene (428/427-348/347 a.C.).

mente biologica”, se non i suoi effetti psicologici del momento.

Presumere un dualismo fra corpo e “io” rende più difficile comprendere che il matrimonio è un bene umano naturale — pre-politico e perfino pre-religioso personale — con una sua struttura oggettiva. Se la sessualità è solo un mezzo per i nostri fini soggettivi, allora non possiamo farne tutto quello che vogliamo? Come potrebbe per sua *natura* essere orientata alla procreazione o richiedere un’esclusività permanente?

Possiamo dare un senso a questa concezione del matrimonio come unione in una sola carne solo se intendiamo il corpo come realtà veramente personale. Quindi, se possiamo vedere l’unione biologica di un uomo e di una donna come una ben distinta unione di persone, raggiunta, come l’unione biologica delle parti all’interno di una persona, attraverso il coordinamento del tutto verso un’unica finalità corporea. Per la coppia, questa finalità è la riproduzione. Il suo orientamento alla vita familiare ha così un significato umano e morale, non “meramente biologico”. I coniugi, nella loro unità corporea, rinnovano quell’unione onnicomprensiva che è il loro matrimonio. Questa visione, a sua volta, ci aiuta a dare un senso al naturale desiderio di crescere i propri figli e all’importanza normativa di impegnarsi ad agire così quando possibile, anche a costi personali elevati. (Una madre desidera essere rimandata a casa dalla clinica con il bambino che realmente ha partorito e non con uno assegnatole in modo casuale prendendolo dal gruppo di bambini nati durante il suo soggiorno nel centro di maternità.) Questo istinto rafforza una sana etica sessuale, che sostiene specificamente l’esigenza dell’amore coniugale e genitoriale fedele, un’etica che sembra inutile e crudele ai liberali sociali contemporanei.

Per costoro, dopo tutto, ciò che conta è ciò che accade nella mente o nella coscienza, non nel corpo o nel resto del corpo. La vera unità personale, nella misura del possibile, è unità al livello affettivo, non a quello biologico. Il “matrimonio” tende a essere visto, quindi, come una istituzione costruita socialmente, che esiste per facilitare legami auspicabilmente romantici e per proteggere e accrescere i vari sentimenti e interessi delle persone che stringono tali legami. Non è affatto una unione coniugale, ma una forma di compagnia sessuale-romantica o di unione di tipo domestico. La procreazione e i figli sono legati a essa solo casualmente. In nessun senso, nemmeno indiretto, il matrimonio è una società a fine procreativo o una società la cui struttura e le cui

norme sono determinate dall’orientamento intrinseco alla nostra natura sessuale verso la procreazione e l’educazione dei figli. La concezione di tipo coniugale del matrimonio come unione che viene naturalmente realizzata dagli sposi che hanno e allevano insieme dei figli urta l’orecchio del neo-gnostico che la trova incomprensibile e persino stravagante.

In effetti, nel modo in cui il liberalismo radicale contemporaneo presenta la questione, il sesso stesso non è un aspetto connaturale del matrimonio o parte del suo significato e l’idea della consumazione del coniugio attraverso rapporti sessuali sembra loro altrettanto strana. Per i liberali sociali, come due o più persone possono avere una sessualità perfettamente legittima e preziosa senza essere sposati, così due o più persone possono avere un matrimonio perfettamente valido e completo senza sesso. È tutta una questione di preferenze soggettive dei *partner*. La pratica sessuale consensuale è preziosa solo nella misura in cui consente a costoro di esprimere i sentimenti desiderati: l’affetto o, se no, dominio o sottomissione. Ma se capita di non provarne il desiderio, il sesso è inutile anche all’interno del matrimonio. È semplicemente accidentale e quindi facoltativo, tanto quanto possedere un’auto o avere conti bancari congiunti o separati. Diversi stili per gente diversa. L’essenza del matrimonio è compagnia, non sesso, per non parlare di procreazione.

E tutto ciò spiega, naturalmente, perché l’etica liberale contemporanea approva il cosiddetto matrimonio fra persone dello stesso sesso e si spinge persino a dire che il matrimonio può esistere fra tre o più individui in gruppi sessuali o non sessuali poliamorosi. Perché il matrimonio si svolge senza biologia e si distingue per la sua intensità e qualità emotive — la vera “persona” è l’“io” consapevole e sensibile — i “matrimoni” fra persone dello stesso sesso e poliamorosi sono altrettanto possibili e apprezzabili sostanzialmente come l’unione coniugale di un uomo e di una donna. Perché anche in questi modi di raggrupparsi i *partner* possono provare affetto gli uni per gli altri e persino credere che la qualità della loro romantica relazione sarà rafforzata dalla pratica sessuale reciprocamente gradevole o meno, a seconda dei casi. Se anche questo è matrimonio, negargli lo stato civile significa negare “l’uguaglianza nel matrimonio”.

Poi ci sono il transessualismo e il transgenderismo. Se siamo dei composti corpo-mente o corpo-anima e non menti o anime che abitano corpi materiali, allora il rispetto della persona esige il rispetto per il corpo, che esclude la mutilazione e altri attentati

diretti alla salute umana. Ciò significa che, tranne in casi straordinariamente rari di deformità congenita spinta fino all'estremo dell'indeterminatezza, la nostra mascolinità o la nostra femminilità sono evidenziate dai nostri corpi. Il sesso è costituito dalla nostra organizzazione biologica di base con riguardo alle funzioni riproduttive, è parte integrante di ciò che e di chi siamo. Cambiare sesso è una impossibilità metafisica perché è un'impossibilità biologica. O una quasi impossibilità. Può diventare tecnologicamente possibile cambiare il sesso di un individuo umano in una fase molto precoce dello sviluppo embrionale o modificando il genoma o, nel caso di un embrione maschio, inducendo, diciamo, insensibilità agli androgeni abbastanza prima che tutto lo sviluppo sessuale proceda come in una donna. Certo, sarebbe immorale farlo, poiché comporterebbe un intervento corporeo radicale senza consenso e con gravi rischi.

Quindi i cambiamenti sessuali sono biologicamente impossibili quando diventa vero che cambiare in radice le capacità sessuali della persona richiederebbe di invertire talmente tanti organi già differenziati e altri tratti sessuali che si finirebbe per non mantenere più lo stesso organismo. (Sospetto che quel punto sia raggiunto *almeno* abbastanza presto *in utero*.) Come sostiene Paul McHugh³, desiderare di cambiare sesso è una patologia, il desiderio di smettere di essere se stessi e di essere qualcun altro. Non è volere il bene di qualcuno, ma volere la non esistenza di ciò che si è.

Al contrario, secondo la visione *liberal* contemporanea, nessuna dimensione della nostra identità personale è veramente determinata biologicamente. Se uno si sente come una donna intrappolata nel corpo di un uomo, allora è proprio questo: una donna *“transgender”*. E può legittimamente auto-describersi come una donna, nonostante sia biologicamente maschio, e prendere delle decisioni — anche fino al punto di subire amputazioni e trattamenti ormonali — per ottenere un aspetto esteriore femminile, in particolare quando pensa che farlo gli consentirà di sentirsi più pienamente donna.

Anche questo modo di porre la questione potrebbe ammettere più di quanto giustifica. Che cosa vuol dire un individuo *transgender* prima dell'operazione “maschio-femmina” quando *dice* di essere “davvero una donna” e di desiderare un intervento chirurgico per confermare questo fatto? Non sta dicendo che il

suo sesso è femminile: questo è ovviamente falso. Né sta dicendo che il suo genere sia “donna” o “femmina”, anche se ammettiamo in parte o in tutto che il genere sia una questione di auto-presentazione e di presenza sociale. È chiaramente *falso* dire che questo maschio biologico è *già* percepito come una donna. Costui vuole essere percepito in questo modo. Ma la pretesa preoperatoria di essere “davvero una donna” è la premessa della sua richiesta di intervento chirurgico. Così dev'essere prioritaria. A che cosa si riferisce quindi? La risposta non può essere il suo *sensu* interiore, perché dovrebbe ancora essere un un *sensu* interiore *di qualcosa*: ma non sembra esserci alcun “qualcosa” che sia il *sensu di*.

Ma per il neo-gnostico il corpo serve al piacere dell'“io” cosciente, al quale è soggetto, quindi mutilazioni e altre procedure non presentano alcun relativo problema morale. Né è contrario all'etica medica eseguirli, anzi, potrebbe non essere etico per un chirurgo qualificato rifiutare di eseguirli. Allo stesso tempo, il neo-gnostico insiste che cambiamenti chirurgici e puramente cosmetici non sono *necessari* affinché un maschio diventi una donna o una femmina un uomo. Il corpo e il suo aspetto non contano, se non strumentalmente. Dal momento che il mio corpo non è davvero “me”, il mio sesso biologico e nemmeno il mio aspetto hanno bisogno di essere allineati con la mia “identità di genere”. Uno ha il diritto, ci viene ora detto, di presentarsi come quando si sente di essere se stesso. E poiché i sentimenti, compresi i sentimenti relativi a che cosa o a chi si è hanno un ampio spettro e sono persino fluidi, in relazione alla questione dell'identità di genere non si è limitati a due sole possibilità — si potrebbe essere “non conformi al genere” —, né si è fissati in permanenza in alcun genere particolare. C'è tutta la tabella di 56 o 58 — o qualunque sia il numero — generi di *Facebook*: lì ciascuno può trovare il tuo genere cambiandolo gradualmente oppure in un colpo solo. È anche possibile cambiare il genere con atti di volontà. Si può cambiare genere temporaneamente, per esempio, per motivi politici o per solidarietà verso gli altri. Naturalmente, la maggior parte di queste osservazioni sull'identità di genere può essere estesa al concetto di “orientamento sessuale” e alla pratica dell'identificazione di sé in termini di desiderio sessuale: un concetto e una pratica ben sostenuti da una visione dell'essere umano come non-persona fisica che abita un corpo non personale.

La posizione anti-dualistica storicamente fatta propria dagli ebrei e dai cristiani — sia quelli orientali, sia quelli occidentali, sia dai protestanti,

³ Paul Rodney McHugh è uno psichiatra americano, docente alla Johns Hopkins University School of Medicine di Baltimora.

sia dai cattolici — è stata riproposta con forza da papa Francesco: «*“L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottili di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé”* (Laudato si', 155)»^[4].

In questo modo possiamo accettare con gioia lo specifico dono di un altro uomo o di un'altra donna, opera di Dio Creatore, e trovarvi reciproco arricchimento. Non è un atteggiamento sano cercare di «[...] cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa»^[5].

Il papa, che recentemente ha irritato i fautori del liberalismo radicale denunciando la pratica d'insegnare ai bambini che il genere è scelto piuttosto che dato come aspetto del sesso biologico, non si è impegnato in filosofie oziose o puramente speculative. Ha risposto invece a una specifica sfida all'ortodossia cristiana rappresentata dal moderno risveglio di un'antropologia filosofica contro la quale la Chiesa ha lottato nelle sue prime battaglie contro lo gnosticismo. Sa che questa antropologia è divenuta ora a sua volta una sorta di ortodossia: l'ortodossia di quella particolare forma di secolarismo liberale che, seguendo Robert Bellah^[6], ho chiamato “individualismo espressivo”, un individualismo che predomina nelle élite culturali occidentali. Esso fornisce il fondamento metafisico alle pratiche sociali e alle sfide ideologiche contro le quali ebrei ortodossi e cristiani fedeli, così come molti musulmani e fedeli di altre religioni, si trovano oggi a lottare: aborto, infanticidio, eutanasia, liberazione sessuale, ridefinizione del matrimonio e ideologia di genere.

Abbiamo ragione a resistere? Può la nozione dualistica di persona umana essere sempre stata quella giusta? Forse la persona non è il corpo, ma solo lo abita e lo usa come strumento. Forse la persona reale è l'“io” cosciente e sensibile, la psiche, e il corpo è semplicemente materiale, la “macchina” in cui risie-

de il “fantasma”. Pensarlo, tuttavia, significa ignorare il fatto che tutta la nostra esperienza di noi stessi è l'esperienza di essere delle unità. Niente ci dà motivo di supporre che quell'esperienza sia illusoria. Anche se il dualismo “io”-corpo potesse essere reso coerente — cosa di cui dubito — non avremmo più motivo di crederci di quanto ne abbiamo di pensare che ora stiamo sognando, o siamo bloccati nel mondo di *Matrix*.

Ma vi è di più. Consideriamo le esperienze umane più comuni: i sensi, per esempio, l'udito o la vista: sentire è ovviamente un'azione corporea compiuta da un essere vivente. L'agente che compie l'atto del sentire è una creatura corporea, un animale. Ma è chiaro che nell'essere umano, animale razionale, è lo stesso agente che percepisce e che comprende o che cerca di capire — attraverso un'attività mentale — che cosa sta percependo. L'agente compie l'atto di comprendere ed è, quindi, un'entità corporea, non una sostanza non corporea che usa il corpo come una sorta di dispositivo, quasi una protesi. In caso contrario, non saremmo mai in grado di spiegare la comunicazione o la connessione fra la cosa che sta sentendo e la cosa distinta che comprende.

Per chiarire meglio, forse, considerate ciò che state facendo proprio adesso. State percependo, vedendo, parole su una pagina o su uno schermo. E voi non siete solo percezione, considerata come l'atto di ricevere impressioni — una sorta di dati — per mezzo della visione: state capendo che quello che state percependo sono parole — e non, diciamo, numeri o macchie, o qualcos'altro — e, secondo, state capendo che cosa significano le parole stesse — come parole singole o messe insieme in forma di frase. Ora, che cos'è esattamente l'entità — vale a dire voi — quella sta agendo contemporaneamente come percettore e come comprensore? E, più precisamente, si tratta di un'entità o di due? La percezione è in effetti un atto corporeo, ma non è lo stesso attore — ovvero voi, come essere unico — che sta vedendo le parole e capendo che sono parole e che cosa significano? Non ha senso supporre che il corpo stia percependo e la mente, considerata come una sostanza ontologicamente separata e distinta, stia comprendendo. Per prima cosa, genererebbe a ritroso una serie infinita di spiegazioni nel tentativo di spiegare la relazione fra le sostanze separate. Non saremmo in grado di dare un senso all'idea che si sta comprendendo, ma che solo lo strumento che si sta usando, e non noi stessi come unico agente, stia percependo.

Oppure consideriamo un semplice caso di predicazione e di pensiero. Voi vi avvicinate alla vostra

⁴ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita*, del 25 giugno 2018.

⁵ IDEM, *Discorso in occasione dell'Udienza Generale*, del 15 aprile 2015.

⁶ Robert Neelly Bellah (1923-2013), di Altus (Oklahoma), è stato un sociologo statunitense.

scrivania e giudicate che ciò che vi sta sopra — quella cosa lì — è una rivista — diciamo, per esempio, un numero di *First Things*.

Questo è un giudizio individuale ed entrambe le parti di esso — soggetto e predicato — devono avere un unico agente: un essere che opera sia il vedere sia il pensare, che *vede* il particolare, la cosa concreta, e la *capisce* applicandole un concetto astratto, quello di *rivista*. Come potrebbe essere altrimenti? Come potrebbe ciascuno di noi tenere insieme entrambe le parti in un unico giudizio — l'immagine sensoriale e il concetto astratto — se non esercitasse capacità tanto sensoriali quanto intellettuali?

Inoltre, l'agente che percepisce il particolare — quella cosa lì — dev'essere un animale, un corpo dotato di organi percettivi. E la predicazione che accompagna la percezione è un atto personale: l'agente che applica un concetto universale — quello di *rivista* — dev'essere una persona. (Una creatura non razionale, come un cane, può percepire, ma, privo di razionalità del tipo che rende possibile la formazione di concetti universali, non comprende ciò che sta percependo come un caso particolare di un universale.) Ne consegue che il soggetto che compie l'atto di giudicare — *quella cosa è una rivista* — è un essere, personale e animale. Non siamo due entità separate. Né "persona" può essere plausibilmente solo uno stadio della vita di un animale umano. Se fosse così, dopo tutto, una differenza categorica nello stato morale — persona contro non-persona — sarebbe basata solo su una differenza di *grado* — e non su una differenza in ciò che l'essere è —, il che è assurdo. Noi siamo a ogni momento della nostra esistenza esseri umani, degli "io" corporei e dei corpi personali.

Nel campo del pensiero e della pratica morale, non vi è progetto più urgente di quello di recuperare il senso comune secondo cui le persone umane sono in effetti unità dinamiche, creature i cui corpi sono parti di noi stessi, non strumenti estrinseci. Il liberalismo radicale contemporaneo si fonda su un errore, il tragico errore che sta dietro a tanti sforzi per giustificare — e persino per immunizzare dalle critiche morali — atti e pratiche che sono, in verità, contrari alla nostra dignità profonda, intrinseca e paritaria.



EUGENIO
CAPOZZI

**Politicamente
corretto**
Storia di
un'ideologia

Marsilio, Padova 2018
208 pp., € 17



Il finale della *Carmen* riscritto. Una petizione per rimuovere dal Metropolitan di New York un quadro di Balthus contestato per presunta pedofilia. Ovidio bandito dalle università americane perché offensivo e violento.

Sembra non esserci modo di sfuggire alle censure imposte dal politicamente corretto, che si sforza di riscrivere la storia e la lingua, rimuovendo ogni potenziale fonte di discriminazione e producendo rocamboleschi eufemismi.

Eugenio Capozzi ricostruisce le origini ed evidenzia le attuali contraddizioni di questa retorica collegandola a una vera e propria ideologia, che affonda le radici nella crisi della civiltà europea di inizio Novecento, cresce con la ribellione dei *baby boomers* negli anni sessanta e, con la fine della guerra fredda, la morte dei totalitarismi e la globalizzazione, si impone come egemone in un Occidente sempre più relativista e scettico. Una visione del mondo che ha dato vita nel tempo a dogmi e feticci: il multiculturalismo, la rivoluzione sessuale, l'ambientalismo radicale, la concezione dell'identità come pura scelta soggettiva.

Se oggi gli eccessi e gli aspetti grotteschi del politicamente corretto sono ormai evidenti, proporre un'analisi storica è ancor più necessario. Proprio quando un fenomeno culturale e politico appare avviato verso la parte discendente della sua parabola, infatti, può diventare oggetto di studio: svincolandosi dalla logica della contrapposizione polemica, è possibile capire come agisce concretamente sulle nostre scelte [dalla seconda di copertina].

EUGENIO CAPOZZI è professore ordinario di Storia Contemporanea presso la facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa". Fa parte del comitato scientifico della rivista *Ventesimo Secolo* e della redazione di *Ricerche di storia politica*. È autore di diversi volumi tra cui: *Il sogno di una costituzione* (2008), *Partitocrazia* (2009) e *Storia dell'Italia moderata* (2016) [dalla quarta di copertina].

Uno schizzo delle ragioni del federalismo come obiettivo della costruzione dell'Europa unita e la sua origine nel feudalesimo dell'epoca della cristianità medioevale, fusione di germanesimo, di cattolicesimo e di romanità



Tutti per uno. Uno per tutti, albero genealogico della Svizzera, litografia, 1909 ca., origine sconosciuta. I cantoni nella loro progressiva aggregazione alla Confederazione

La tradizione federalistica nella storia europea

Gonzague de Reynold

Da quando si discute di Unione Europea, si parla molto di federalismo. Ma ci siamo mai chiesti quale sia il rapporto fra questi due termini, “Europa” e “federalismo”?

Vorrei provare a farlo in queste pagine, in un modo certo incompleto e superficiale, e mi scuso per questo, anche se lo ritengo inevitabile.

Il federalismo è un’esperienza, è un modo di concepire la vita pubblica e politica; molto di più: corrisponde a una certa idea dell’uomo e della città. È la forma politica e sociale dell’antico umanesimo e, soprattutto, dell’umanesimo cristiano. Per questo si tratta di una dottrina squisitamente europea.

Una predisposizione naturale

L’idea federalistica ha il suo germe nella geografia, questa natura delle cose, come dice Ferdinand Lot^[1].

* Articolo apparso con il titolo di *La tradition fédéraliste dans l’histoire européenne*, in *Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, anno XXXIX, n. 8, n. spec. *Föderalismus in der heutigen Welt* [Il federalismo nel mondo di oggi], Zurigo novembre 1959, pp. 783-792 (traduzione e note redazionali).

¹ Di Le Plessis-Robinson (Île-de-France) (1866-1952), storico.

L'Europa, come sappiamo, non è un continente ma solo una penisola dell'Asia, stretta e frastagliata. Un luogo comune, questo, della geografia dall'inizio del XVIII secolo: basta guardare la carta geografica perché questa evidenza balzi agli occhi. Nata dalla collaborazione fra la montagna e il mare, questa penisola frammentata è eccessivamente angusta per i troppi numerosi e diversi popoli che vi si sono stabiliti. Ecco perché è diventata il luogo della guerra, un luogo dove ogni popolo è in lotta per il proprio spazio, per difenderlo e per cercare di allargarlo. Ma se è il luogo della guerra, l'Europa è anche il luogo dei vicinati, quindi delle relazioni e degli scambi. E lo è a un grado ignoto alle altre parti del mondo. In questo carattere primario dell'Europa risiede il germe della solidarietà europea: solidarietà forzata, perché i popoli europei non sono uniti per amore, ma per necessità.

Origini greche

Abbiamo un esempio del genere nell'antica Grecia, questa "Protoeuropa".

Il mondo ellenico è il mondo delle città. Stabilizzando il gruppo nomade fatto ancora di *clan* e di tribù, la città ha cambiato la natura del legame sociale. Non sarà più il sangue, ma il luogo e la religione del luogo. Le città saranno pure state chiuse e nemiche l'una dell'altra, al punto che l'Ellade soccombette in conseguenza dei loro imperdonabili litigi, ma hanno comunque formato un sistema di relazioni che, in tempi di pericolo comune, seppero trasformarsi in una confederazione.

Dobbiamo altresì alla Grecia la nascita del concetto di persona umana. "Persona" è una parola greca il cui significato originario è quello di "maschera teatrale", da cui deriva l'idea di ruolo, di azione, di carattere, di dignità. Una persona è un qualcuno. In quella Grecia, dove, nonostante la mitezza del clima e l'apparenza della fertilità, la vita era difficile e gli uomini erano pochi, la dignità umana assunse il suo pieno valore. Era l'unica forza che le città potevano opporre all'*ethnos* smisurato dei persiani. Ma che cosa difendeva la Grecia dai persiani, dall'Asia? Le libertà personali vissute nell'indipendenza della città. Città, persona: sono questi gli elementi-base di qualsiasi federazione europea.

In più, contro i persiani, contro l'Asia, l'Ellade difese anche l'Europa.

L'idea d'Europa è stata un'idea greca che intendeva di diventare una realtà cristiana. Essa si è formata nella Ionia, in quella parte dell'Ellade che fu la prima a subire la pressione asiatica e anche il

luogo in cui lo spirito di osservazione e di confronto era più sviluppato. Un grande ionico, Ippocrate^[2], il padre della teoria dell'ambiente, paragonando i barbari asiatici ai barbari europei, riconosceva la superiorità fisica e morale di questi sui primi. Più tardi, Aristotele^[3], riprendendo Ippocrate, notava che in fin dei conti il greco è più simile al barbaro europeo che al barbaro asiatico. Isocrate^[4] sosteneva la tesi secondo cui la Grecia è una civiltà, non una razza, e che si poteva diventare ellenici attraverso l'educazione e l'assimilazione. Infine, Teopompo^[5] scongiura Filippo il Macedone^[6] di intraprendere la conquista dell'Europa piuttosto che quella dell'Asia, al fine di opporre ai persiani il fronte comune della civiltà greca e della forza barbarica uniti nello stesso amore per la libertà.

Roma: i due imperi

L'idea greca di Europa fu trasmessa ai romani per l'intermediazione di un ellenico dell'impero, padre della geografia così come Erodoto^[7] lo fu della storia: Strabone^[8]. A lui dobbiamo la prima carta dell'Europa, anzi, dovrei dire: il suo primo elogio. Dopo di lui, un grande latino, Plinio il Vecchio^[9], per un momento rinuncia alla sua consueta asciuttezza per celebrare l'Europa: ma ciò che loda in lei è di essere stata la madre del più grande dei popoli, il *populus romanus*. Notiamo questa concezione europea dell'*imperium*: sarà quella di Augusto^[10] e la sua vittoria di Azio sarà quella dell'Europa sull'Asia.

Nonostante questa affermazione su scala europea, l'*imperium romanum* è stato solo un impero mediterraneo con grandi colonie nel nord. Avrebbe potuto essere l'impero dell'Europa se avesse insistito nella conquista della Germania e se, all'uopo, i romani avessero studiato meglio la geografia. Occupare il quadrilatero boemo, quindi discendere fino al Mar Baltico avrebbe significato chiudere i germani in un *cul de sac*. Quando Marco Aurelio^[11] se ne accorse, fu troppo tardi.

² Di Coo (460 ca.-dopo 377 a.C.).

³ Di Stagira (384/383-322 a.C.).

⁴ Retore ateniese (436-338 a.C.).

⁵ Di Chio, storico (?- 320 a.C.).

⁶ Re di Macedonia (382-336 a.C.), padre di Alessandro Magno (356-323 a.C.).

⁷ Di Alicarnasso (484-dopo 430 a.C.).

⁸ Di Amasea (ante 60-21/24 d.C.), geografo e storico.

⁹ Gaio Plinio Secondo, detto Plinio il Vecchio; di Como (23-79).

¹⁰ Gaio Giulio Cesare Ottaviano Augusto (63 a.C.-14); primo imperatore romano (27 a.C.-14).

¹¹ Marco Aurelio Antonino Augusto (121-180), imperatore romano (161-180).

Resta il fatto che Roma ha preparato i quadri di quasi tutte le nazioni europee e che la sua influenza è penetrata persino in quelle rimaste al di fuori del suo *orbis*. Questa è la prima constatazione.

La seconda è che in realtà vi furono due imperi, l'Alto e il Basso Impero e che fra i due imperi vi è stato mezzo secolo di rivoluzione e di anarchia che ha scavato un cratere. Ecco perché differiscono sostanzialmente l'uno dall'altro.

Ora, questa differenza è fondamentale, se vogliamo capire l'Europa.

Solo l'Alto Impero è romano, solo questo è stato occidentale e, aggiungerei anche, europeo. Sotto il motto "*libertas ac principatus*", ci si presenta come una confederazione di città sotto l'egemonia di Roma, la Città per eccellenza e il principato dell'imperatore. L'imperatore e il senato favorivano le aristocrazie indigene per appoggiarsi su di esse. E operavano altresì per romanizzarle. Per questo motivo fondarono ovunque nell'impero delle colonie, ognuna delle quali era una Roma in piccolo, vale a dire che tutte godevano di un'autonomia locale. Si deve dunque all'impero la prima fioritura delle città europee, in attesa della seconda, che sarà quella del Medioevo o, più precisamente, dell'epoca della cristianità. Per quanto riguarda le popolazioni rurali, Roma, mentre le sorvegliava e vi reclutava i soldati, le lasciava alle loro credenze, costumi e tradizioni.

Infine, sviluppando la rete di vie pubbliche fino alle frontiere più lontane dell'impero, Roma dotò l'Europa di quasi tutta la circolazione "arteriosa" che ancora le mancava. In questo modo fece uscire dalla vita vegetativa e dall'isolamento le grandi regioni, che legò poi al suo *forum* dopo averle organizzate. A queste regioni, la *Pax Romana* insegnò altresì a legarsi fra loro, al fare del buon vicinato, a dare vita a scambi reciproci.

Come esempio dell'opera svolta da Roma, scelgo la Svizzera che mi serve altresì per mostrare l'origine romana, quindi europea, del nostro federalismo.

I romani hanno unificato le due parti essenziali di questo piccolo spazio libero: l'alpe e l'altopiano. Facendo che cosa?

A partire dal primo secolo della nostra era, hanno formato una regione renano-rodaniana, distinta dalle regioni più vaste che la circondavano. Lo spazio libero svizzero fu allora per la prima volta fatto ascendere dall'esistenza geografica alla vita politica.

Questa vita ha assunto immediatamente una forma federalistica. Lo spazio libero svizzero si presentava diviso in cinque settori, orientati verso le parti dell'impero che lo circondavano: il settore del Reno;

il settore della Rezia; il settore pennino o del Vallese; il settore elvetico — dove si trovava la città più grande della regione, Aventicum^[12] — e, finalmente, il settore ginevrino: ripartizioni equivalenti all'incirca a dei cantoni. «*Questo paese frammentato ha inaugurato la sua vita cantonale*», ha scritto Chapot nel suo *Le monde romain*^[13].



Questo è lo spirito che ha animato l'Alto Impero: quello che doveva animare il Basso Impero non solo è il suo contrario, ma la sua negazione. In quest'epoca ci troviamo in presenza di uno Stato centralizzato, burocratizzato, socializzato. Il Basso Impero non è più occidentale, è orientale. Ha subito l'influenza del suo più grande nemico: l'impero dei persiani sassanidi, che continuavano la successione degli achemenidi. Un imperatore assoluto, divinizzato, un imperatore che si chiama ancora "romano" ma che non risiede più a Roma, che governa alla maniera dei despoti orientali uno Stato totalitario in cui ciascun abitante è inchiodato alla sua funzione all'interno della sua classe, con il divieto di lasciarla, un divieto che non lo colpisce solo nella sua persona ma anche in quella dei suoi discendenti.

Questo Stato dai fabbisogni enormi ha divorato le risorse dell'impero, lasciando nella memoria storica il ricordo della sua crudeltà fiscale. Lo si vede da questo: la parola "*exactor*", che significa percettore delle tasse, ha dato vita in francese alla parola "*exacteur*" che significa "colui che estorce i soldi ai suoi amministrati per abuso di potere". Si videro allora uomini d'affari rifugiarsi presso i barbari di Attila^[14], per sfuggire al fisco; si vide allora la città di Lione chiamare i burgundi per liberarla dagli esattori. Questa pressione fu così forte che un imperatore più umano, più cristiano degli altri, istituì la carica di *defensor civitatis* o *populi defensor* al fine di proteggere i suoi sudditi dai suoi stessi funzionari — una classe così numerosa che Lattanzio^[15] disse all'imperatore Costantino^[16]: «*Ci sono più dipendenti pubblici nel Paese che contribuenti per pagarli*»^[17].

¹² L'attuale Avenches, nel cantone di Vaud, nella Svizzera nord-occidentale.

¹³ VICTOR CHAPOT (1873-1954), *Le Monde Romain*, Renaissance du Livre, Parigi 1927, p. 382.

¹⁴ Caucasicò (406-453), condottiero e sovrano unno dal 434.

¹⁵ Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, africano (250 ca.-dopo 317), scrittore, retore e apologeta di fede cristiana.

¹⁶ Flavio Valerio Aurelio Costantino I (274-337), di Naisso (Serbia), imperatore romano dal 306.

¹⁷ La frase suona più esattamente così: «*Era talmente aumentato il numero degli stipendiati rispetto a quello dei contribuenti che le tasse crebbero a dismisura*» (LATTANZIO, *Come*

Sebbene da Costantino in poi il Basso Impero sia stato cristiano, esso è rimasto nella memoria dei popoli occidentali come una specie di incubo. Invece, nonostante il suo paganesimo e le sue persecuzioni, l'Alto Impero ha lasciato una traccia di gloria e di grandezza. Se in Augusto fu visto un precristiano, in Virgilio^[18] un annunciatore di Cristo; Tertulliano^[19], con lo scopo di reagire contro i costumi orientali e le mode greche, propose di tornare alla toga di quegli antichi romani, dei quali più tardi sant'Agostino^[20] riconobbe le virtù; nel Medioevo circoleranno leggende sulla conversione di Seneca^[21] e su quella di Plinio il Vecchio.

La decomposizione del Basso Impero in Occidente e la sua persistenza invece in Oriente mostrano che questo regime non era fatto né per gli europei, né per gli africani. Se la riconquista tentata da Giustiniano^[22] alla fine fallì, la prima causa di tale fallimento fu la brutalità con cui questo imperatore, così grande come legislatore, volle imporre il suo regime agli occidentali, in particolare agli italiani, e sottomettere il papato al suo cesaropapismo. Allora egli apparve come un despota straniero e la Chiesa, a partire dalla conversione di Clodoveo^[23], iniziò a rivolgersi ai franchi.



Teniamo bene a mente la lezione: gli Stati unificatori, burocratizzati, totalitari crollano non appena colpiti al cuore del loro grande marchingegno. Ciò che viene dopo è l'anarchia. Ma l'anarchia attira l'Asia sull'Europa, infallibilmente.

A partire da Costantino iniziò la reazione occidentale contro il regime del Basso Impero. Essa partì dai grandi proprietari terrieri, alcuni dei quali appartenevano alla nobiltà senatoria e altri alla gerarchia ecclesiastica. L'imperatore Costantino aveva concesso loro il diritto di fortificare le case e di mantenere guardie armate e le popolazioni, per resistere ai funzionari imperiali, si adunavano intorno a loro. Nel momento in cui le città iniziavano a decadere,

muoiono i persecutori, trad. it., a cura di Mario Spinelli, Città Nuova, Roma 2005, p. 53).

¹⁸ Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.), di Mantova.

¹⁹ Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (155 ca.-230 ca.), cartaginese.

²⁰ Aurelio Agostino d'Ipbona (354-430), di Tagaste nell'Africa settentrionale, filosofo, vescovo e teologo di espressione latina e di origine berbera; è Padre, dottore e santo della Chiesa cattolica.

²¹ Lucio Anneo Seneca (4 a.C.-65), di Cordova, filosofo, drammaturgo e politico, esponente dello stoicismo.

²² Flavio Pietro Sabbazio Giustiniano (482-565), di Tauresio in Macedonia, imperatore bizantino dal 527.

²³ Di Tournai (466 ca.-511), secondo re merovingio dei franchi salii, dal 481.

si assisté alla formazione di una "prefeudalità" fatta di autonomie territoriali che saranno in seguito la solida base dell'Europa in formazione. La divisione delle terre — una divisione legale — fra i guerrieri barbari e i proprietari romani o gallo-romani, lungi dall'accentuare le naturali opposizioni, le ridurrà gradualmente e favorirà la fusione fra i due elementi.

Il contributo dei germani

Il nuovo regime che doveva emergere da questa fusione, il feudalesimo, si formò dall'incontro delle istituzioni germaniche e della dottrina cristiana.

Qualunque cosa sia stata detta, il contributo dei germani alla formazione dell'Europa è stato fondamentale. La loro organizzazione politica e sociale si opponeva alla centralizzazione burocratica dei romani. Questa organizzazione era federativa nel senso pieno del termine, dal momento che si basava sul giuramento: *clan* riuniti in tribù, tribù riunite in popolo; assemblee di uomini liberi e di guerrieri come il *Volksting*, che sopravvive in Svizzera nel *Landsgemeinde* dei cantoni di montagna^[24]. Da qui un diritto che, preso fra i due estremi dello *jus romanum*, l'individuo e lo Stato, è riuscito a inserire quegli intermediari e quegli ammortizzatori che impediscono all'individuo, termine debole, di essere assorbito dallo Stato, termine forte. Il principio del diritto germanico è, in effetti, l'idea di associazione. "Genossenschaftsrecht", diritto cooperativo, lo chiama il grande giurista Gierke^[25].

I germani non erano per nulla capaci di governare vasti territori. La loro naturale tendenza era a frazionarli a dimensione delle loro vecchie tribù, vale a dire a dimensioni che permettevano loro di riunirsi in assemblea. Ecco un esempio: nel V secolo sotto i merovingi vi erano circa centoventi città, sotto i Carolingi [secoli VIII-IX], vi si conteranno fino a trecento contee. Si noti che nella lingua ufficiale del tempo, la "civitas" diventa il "pagus", traduzione latina del "Gau" germanico: a sua volta il "pagus" diventa il "comitatus" o contea.

Lo spirito e le istituzioni dei germani avrebbero spezzettato l'Europa se la Chiesa non avesse recepito l'idea d'impero. Ma, nel raccogliere questa idea, la Chiesa la modificò in un senso diametralmente opposto al regime del Basso Impero. È necessario spiegare.

²⁴ Sia il *Volksting*, che sopravvive oggi in Danimarca, sia il *Landsgemeinde* svizzero, sono assemblee popolari di villaggio, di origine germanica, in cui si eleggono i governanti locali con il metodo della democrazia diretta.

²⁵ Otto Friedrich von Gierke (1841-1921), di Stettino (Pomerania; oggi Polonia).

Quando l'*imperium Romanum* divenne cristiano, l'imperatore discese dal rango di Dio al rango di rappresentante di Dio. Costantino si mostrò umile nei confronti della Chiesa, ma i suoi successori, che avevano adottato l'arianesimo, attinsero da questa eresia il loro diritto all'assolutismo e al cesaropapismo. Il Dio degli ariani, unico e monolitico, si ipostatizzava nell'imperatore onnipotente. Con il trionfo della dottrina trinitaria, questa concezione non fu più accettabile. «L'imperatore non è al di sopra della Chiesa ma nella Chiesa», ricordava duramente sant'Ambrogio^[26] a Teodoro il Penitente^[27].

Discepolo di sant'Ambrogio fu sant'Agostino. Egli visse in un tempo in cui il Basso Impero si decomponne e si apriva ai barbari. L'impero era cristiano, ma il regime no. Agostino fu testimone della sua impotenza e, nello stesso tempo, della sua corruzione. Far corrispondere un regime cristiano a un imperatore cristiano fu uno degli scopi che si propose l'autore della *Città di Dio*, questo libro che fu il breviario di Carlo Magno^[28]. In quest'opera, che nei secoli ha avuto la stessa influenza del *Contratto sociale*^[29] nel XVIII secolo e del *Capitale*^[30] nel XX, leggiamo questo passo:

«Dunque questa città del cielo, mentre è esule in cammino sulla terra, accoglie cittadini da tutti i popoli e aduna una società in cammino da tutte le lingue. Difatti non prende in considerazione ciò che è diverso nei costumi, leggi e istituzioni, con cui la pace terrena si ottiene o si mantiene, non invalida e non annulla alcuna loro parte, anzi conserva e rispetta ogni contenuto che, sebbene diverso nelle varie nazioni, è diretto tuttavia al solo e medesimo fine della pace terrena se non ostacola la religione, nella quale s'insegna che si deve adorare un solo sommo e vero Dio. Dunque anche la città del cielo in questo suo esilio trae profitto dalla pace terrena, tutela e desidera, per quanto è consentito dal rispetto per il sentimento religioso, l'accordo degli umani

interessi nel settore dei beni spettanti alla natura degli uomini soggetta al divenire e subordina la pace terrena a quella celeste. Ed essa è veramente pace in modo che unica pace della creatura ragionevole dev'essere ritenuta e considerata l'unione sommanente ordinata e concorde di avere Dio come fine e l'un l'altro in lui»^[31].

Questo celebre passo presume l'unità del genere umano nella stessa fede: ma questa unità nella stessa fede richiede anche l'unità politica?

Se rileggiamo questo testo, capiamo che su questa terra che essa attraversa la Città di Dio ha una missione di pace. Ma, dice Agostino nello stesso libro, «[...] la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine. L'ordine è l'assetto di cose eguali e diseguali che assegna a ciascuno il proprio posto»^[32].

Quindi la pace esige un ordine e un ordine temporale. Quest'ordine è l'unione federativa di tutte le diversità umane e, di conseguenza, di tutte le città. Ecco perché l'ordine di tipo federativo è una concezione cristiana, una concezione che la Chiesa preferisce a tutti gli altri ordini perché nel corso della storia essa ha sempre sofferto, soffre ancora e soffrirà fino alla fine a causa degli Stati unificatori, centralizzatori e assoluti.

Il feudalesimo

La dottrina agostiniana e la teologia che ne costituisce la fonte formano un blasone vuoto su cui verrà a iscriversi l'emblema di un nuovo regime.

Questo regime si chiama feudalesimo.

Il feudalesimo è in origine l'"autodifesa" delle piccole cellule, delle famiglie, dei luoghi, delle città e delle contee, allorché, mentre l'impero carolingio si decompone nell'anarchia, nuovi barbari — normanni, ungheresi, avari, saraceni — si riversano a precipizio in Europa.

Sul piano dottrinale, il feudalesimo si riduce a questo principio: un cristiano sollecita la protezione di un altro cristiano che gliela assicura in cambio della sua fedeltà. Vi è dunque un protetto e sopra di lui un protettore: ma questo protettore diventa a sua volta protetto di uno più grande di lui. Così la società

²⁶ Aurelio Ambrogio (339/340-397), di Treviri in Germania, vescovo di Milano, teologo e santo. La frase «Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est» è nel *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* — omelia contro il vescovo ariano di Milano Ausenzio (?-374), pronunciata la domenica delle Palme del 386 —, n. 36; testo alla pagina <https://la.wikisource.org/wiki/Sermo_contra_Auxentium_de_basilicis_tradendis>.

²⁷ Teodoro il Siceota (530-613), santo bizantino, vescovo di Anastasiopoli, nella Galazia.

²⁸ Carlo (742-814), re dei franchi dal 768, re dei longobardi dal 774 e dall'800 primo imperatore del Sacro Romano Impero.

²⁹ Opera del 1762 di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), di Ginevra, filosofo, scrittore e musicista svizzero-francese.

³⁰ Opera del 1867-1895 di Karl Heinrich Marx (1818-1883), filosofo, economista, sociologo e giornalista tedesco.

³¹ SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, libro XIX, *Il fine del bene e la pace in Dio*, n. 17 (il testo di de Reynold — da noi integralmente rimpiazzato — indica erroneamente il n. 27), trad. it., consultabile in *Sant'Agostino. Tutte le opere*, alla pagina <<https://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>>, versione digitale del vol. V, tomi 1-3 dell'edizione a cura di Domenico Gentili e Agostino Trapè O.S.A (1915-1987), Città Nuova, Roma 1978-1991.

³² *Ibid.*, n. 13.

feudale si edifica per stadi in forma di piramide, con l'imperatore alla sommità.

È un'organizzazione militare. Come tale, avrebbe potuto portare all'anarchia perché ogni protetto era tenuto a obbedire solo al protettore immediatamente al di sopra di lui. Ma era anche un regime cristiano, ispirato da sant'Agostino e conservato dalla fede, dal giuramento e dall'onore.

Quando si parla di feudalesimo, dobbiamo stare attenti a non vedere in esso solo il feudalesimo dei signori. Il suo senso va esteso alla società tutta intera, a tutte le sue parti. Dato che il feudalesimo è un sistema di relazioni fondato su impegni reciproci, si ha feudalesimo non appena ci si trova in presenza di un tale impegno. Impegno dall'alto verso il basso, da protettore a protettore, sì: ma anche impegno fra parenti o uguali, e impegno in esteso, passo dopo passo.

E siamo all'ultimo carattere della società feudale.

Essa è fatta di privilegi e di privilegiati. Ciò deriva in parte dal fatto che la vita privata prevale allora sulla vita pubblica e questo dà al privilegio il suo primo senso, quello di legge speciale data a un privato, il quale può anche non essere una persona, ma un gruppo, un luogo, una corporazione. La legge privata è sempre una forma di garanzia di uno statuto o di una libertà. Se ci si dà la pena di guardare da vicino, si vedrà che sono gli elementi più deboli nella società a difendersi contro la pressione di quelli più forti avvalendosi dei loro privilegi che tendono a conferire loro una forza pari a quella dei potenti.

Se si vuole studiare il fenomeno feudalesimo, occorre focalizzarsi sul Sacro Romano Impero. Nel novero delle sue componenti si trovano due feudalesimi: quello delle città, che presto diverrà più potente di quello dei signori, e quello dei contadini liberi. Città, contadini liberi: a questo punto rientriamo in Svizzera e vediamo in che modo il federalismo svizzero ha la sua fonte primaria nel feudalesimo del tempo del Sacro Romano Impero.

Conclusioni

Esiste dunque una tradizione federalistica. Comune a tutti i popoli d'Europa, essa si fonda sulla geografia e si sviluppa nel corso della storia.

È giunto il momento di precisare una volta per tutte che cosa si deve intendere con queste parole: "federalismo", "federazione", "confederazione". Per precisarlo si avrà cura di tornare alla radice co-

mune: il *foedus*, vale a dire il trattato di alleanza, il patto giurato.

In *foedus* c'è l'idea di libertà, ma c'è anche l'idea di responsabilità. Due parti s'impegnano liberamente e assumono ciascuna la responsabilità di rimanere fedele al proprio impegno, in modo che l'una possa avere fiducia nell'altra fintanto che l'impegno durerà. Ma questo impegno può anche durare per sempre: è questo il senso che esprime il termine "confederazione", che è più forte di quello di "federazione".

Infine, in "*foedus*" vi è un terzo carattere: il carattere sacro. La sua stipulazione è un atto religioso.

S'intende dunque per "federazione" un'alleanza fondata sul giuramento fra gruppi politici e sociali con la prospettiva di allestire una difesa comune e di garantirsi gli uni gli altri la rispettiva autonomia e la propria libertà. La federazione si rafforza nella confederazione quando questa alleanza cessa di essere temporanea per diventare perpetua e quando ciascuno dei suoi membri dà il suo assenso a sacrificare una parte della sua sovranità per erigere un potere centrale e supremo.

A questo modello si possono ricondurre tutte le forme di federalismo che si susseguono nella storia d'Europa e questa successione ci permette di vedere nel federalismo una linea di forza della civiltà europea.



Questa linea di forza ha il suo punto di partenza nella coscienza stessa dell'europeo, nella sua volontà di vivere.

Non dobbiamo dimenticare che, fra tutte le parti del mondo, l'Europa è la più minacciata. Così pure fissiamoci bene nella mente che essa non ha le dimensioni di un continente e che è solo una penisola dell'Asia.

L'Asia, che preme sull'Europa con tutta la sua massa, quell'Asia, il cui movimento va da est a ovest, ha sempre cercato di riprendersi l'Europa: questa è una delle costanti della storia. Vi furono diciassette spinte dell'Asia contro l'Europa, dalle guerre del tempo dei medi sino alla fine del XVII secolo, fino al 1697, fino alla grande vittoria del principe Eugenio^[33] sui turchi a Zenta^[34]. E ve n'è una diciottesima oggi^[35].

³³ Eugenio principe di Savoia-Soissons (1663-1736), generale al servizio del Sacro Romano Impero.

³⁴ Battaglia di Zenta in Voivodina (Serbia) dell'11 settembre 1697, nell'ambito della guerra ottomano-austriaca del 1683-1699.

³⁵ Su questo punto cfr. dello stesso de Reynold, *La "città della assediata": le pressioni asiatiche sull'Europa*, trad. it., in *Cristianità*, anno XXVII, n. 292-293, Piacenza agosto-set-

Il federalismo europeo, come tutti i federalismi particolari e come quello svizzero, è determinato dalla necessità di una difesa comune.

Ma come organizzare questa difesa?

Ancora una volta, l'Europa non ha le dimensioni di un continente: l'Europa è piccina. Non è mai stata in grado di opporre una propria massa alla massa asiatica: ciò è evidente nelle guerre persiane, ma lo si vede anche oggi. Tuttavia, l'Europa può opporre all'Asia, e ha sempre opposto all'Asia, la qualità dei suoi uomini e la forza del suo spirito. E qui ritroviamo la persona umana e la città.



È stata dunque la necessità di una difesa comune a portare l'Europa a prendere coscienza della sua unità.

Ma questa presa di coscienza l'ha messa in presenza di un dilemma: unità o diversità?

Noi vediamo che l'oscillazione fra l'unità e la diversità è un'altra costante nella storia europea. Essa pone altresì la questione: come ricondurre questo movimento al suo punto di equilibrio?

L'Europa è nata diversa. Essa è composta da popoli troppo differenti perché si possa portarla senza costringerla a formare ciò che alcuni utopisti chiamano lo Stato-Europa. La ricchezza e la forza della civiltà europea risiedono nella diversità dei suoi popoli e nella personalità dei suoi uomini. Qualsiasi unificazione indiscriminata sarebbe per l'Europa un impoverimento e un indebolimento. Perché unificare non è unire: l'unificazione è la falsificazione dell'unità, l'unificazione distrugge l'unità mentre sembra realizzarla.

Ma si ha ancora una perdita e una debolezza, si è ancora di fronte a una menzogna e a una distruzione quando la diversità degenera in anarchia politica. Quando all'epoca della cristianità successe l'epoca delle nazionalità, il percorso intrapreso fu quello dell'anarchia politica. Nel XVIII secolo non esisteva già più l'Europa: è Albert Sorel^[36] a dirlo.

Ai nostri giorni l'Europa delle nazionalità finisce per dissolversi in anarchia. Le due grandi guerre del 1914 e del 1939 sono state solo fenomeni di autodistruzione, ma, almeno, saranno servite a dimostrare che nessuna nazione europea è ormai in grado di vivere da sola, delle proprie risorse e dei propri mezzi. Confrontando la decadenza di Roma con la nostra,

Guglielmo Ferrero scriveva^[37] nel 1920: «L'Europa si salverà o perirà tutta intera»^[38].

Eccoci tornati all'ora in cui l'unità di nuovo s'impone. Per l'Europa si tratta di una questione di vita o di morte.

Si tratta di armonizzare i due termini: l'unità necessaria e la diversità organica.

La soluzione esiste, ma ve n'è solo una: il federalismo.



Il federalismo è ancora possibile?

Ho spesso sentito obiettare che il federalismo appartiene al passato, non va nel senso della storia, è impossibile in un mondo dedito alla produzione, dominato dalla macchina, governato dalla tecnologia, in un mondo concentrazionario — e vi risparmierei il resto della tiritera.

Chi parla così si abbandona al fatalismo. Il suo ottimismo è solo una fuga in avanti. Al giorno d'oggi è una presunzione contraria alla prudenza e alla ragione proclamare che stiamo entrando nei "tempi nuovi", raccontare come saranno e annunciare dei "domani gioiosi". Di quello che vediamo accadere oggi chissà se non vedremo domani accadere il contrario? Chi sa se questi "tempi nuovi" non saranno peggiori di quelli vecchi? Non vi è nulla di eterno nella storia. I regimi passano e le epoche si susseguono: La Palisse^[39] ci sarebbe arrivato da solo. Regimi concentrazionari e Stati totalitari — che epiteti terribili! — hanno solo la maschera della forza e della durata. Sarebbe sufficiente rimuovere un bullone perché il loro meccanismo si blocchi. Che cosa succederebbe allora? Come sempre, l'anarchia e la dissoluzione. L'unico modo per fermarli e per prevenirli è il federalismo.

Anche se l'incidente non dovesse affatto accadere, rimane una necessità: quella di liberare lo Stato da tutte le competenze che si è arrogato e da tutti gli oneri che non si smette di imporgli. Altrimenti, come nel Basso Impero, lo Stato, con tutto il peso della sua onnipotenza, cadrà nell'impotenza. Se vogliamo salvare lo Stato, se vogliamo impedire che la nozione di sistema venga a essere sostituita da quella di bene comune, dobbiamo tornare al federalismo. Altrimenti, sarà troppo tardi.

³⁷ Di Portici (Napoli) (1871-1942).

³⁸ Cit. in GIUSPPE VEDOVATO (1912-2012), *Europa culturale*, in *Rivista di studi politici internazionali*, anno XLIII, n. 4, Firenze ottobre-dicembre 1976, pp. 545-558 (p. 551).

³⁹ Jacques II de Chabannes de La Palice (1470 ca.-1525), dell'Alvernia, maresciallo di Francia, celebre per l'ovvietà delle sue affermazioni.

tembre 1999, pp. 13-19 (tratto da *La formation de l'Europe*, 8 voll., Plon, Parigi 1957, vol. VII, *Le toit chrétien*, pp. 483-496).

³⁶ Normanno di Honfleur (1842-1906), storico.

La professione di fede cristiana di uno dei maggiori filosofi italiani, uno dei migliori esponenti del revival metafisico e spiritualistico del pensiero italiano del primo Novecento



Michele Federico Sciacca, in un ritratto del 1955

Perché sono cattolico*

Michele Federico Sciacca

Questa domanda mi è stata posta altre volte; ora come allora rispondo premettendo una precisazione: non sono, ma aspiro a essere cattolico. Non si fraintenda: il mio convincimento è fermissimo, ma non sono cattolico con la pienezza che ogni vero cattolico desidera. Infatti, la fede, dono di Dio, non è qualcosa che si ottiene una volta per tutte e poi si pensa ad altro, ma un dono che si conquista personalmente e in comunione con gli altri, giorno per giorno, ora per ora. Solo così è fede viva, presenza costante in ogni nostro atto; pensare volere agire secondo la verità della fede cattolica è continua conquista, durissimo “esercizio”, vittoria sul male le cui possibilità sono dentro di noi.

Essere cattolici significa “testimoniare”: esistere e vivere sempre in presenza di Dio, di Cristo, della Chiesa; non soltanto “aver fede”, ma essere con

dentro lo spinto di fede, cioè pensare volere agire sempre secondo la dimensione religiosa, “sentire” e “vedere” tutto in essa. Cosa difficilissima per la nostra debolezza, impossibile senza la Grazia; perciò, nessuno è cattolico, ma tutti aspiriamo a esserlo: quel che conta è mettercela tutta fino al limite delle nostre possibilità. Chi crede di esserlo, e con questa presunzione ha l’anima in pace e se la spassa, per ciò stesso non lo è: sicuro e pago di sé, cammina a ritroso, non verso Dio ma verso se stesso, il se stesso superbo, pigro, egoista.

Ho ritenuto necessaria questa precisazione anche per un altro motivo: oggi di confusione ce n’è tanta che comincia a non capirsi più chi sia cattolico e chi non, che cosa sia il Cattolicesimo, cioè quali siano le verità di fede e di mente irrinunciabili per dirsi cattolico. Infatti, si parla di “cristianesimo ateo” o senza Dio, di Cristo soltanto come un uomo eccezionale morto per amore degli altri e non per fare la volontà del Padre; si discutono il primato di Pietro e l’infalibilità del magistero della Chiesa. A nessuno si può imporre di credere nelle verità del Cattolicesimo, ma

* Brano tratto da MICHELE FEDERICO SCIACCA (1908-1975), *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano, pp. 173-178. Sciacca, siciliano, d’ispirazione teoretica e spirituale rosminiana, è stato uno dei maggiori filosofi metafisici italiani del Novecento.

nessuno in buona fede può continuare a dirsi cattolico se le rifiuta; più onesto dichiarare sinceramente che non si è più né cristiani né cattolici. Chiaro, questo non ci dovrà impedire di amarli come fratelli, anzi amarli di più perché vanno amati di più coloro che ne hanno maggiore bisogno; più negano la nostra fede e più come uomini o prossimo, ma senza transigere sulla verità, dobbiamo caricarci sulle spalle.

Alla domanda “perché sono cattolico”, si può rispondere o con due parole, “ho la fede”, o con un discorso lunghissimo, inesauribile. Io rispondo inadeguatamente così: sono cattolico perché solo il Cattolicesimo dà la piena e radicale comprensione dell’uomo e del mondo e, con essa, dà un senso e un valore, una positività non illusoria, alla mia esistenza, a quella di ogni singolo uomo, all’umanità e alla sua storia, all’universo.

Ripongo la domanda in altro modo: “che cosa perdo a essere cattolico? a che cosa di essenziale o di positivo, essendolo, debbo rinunciare?”

Ecco un esercito muoversi all’assalto rispondendo: ammettere l’esistenza di un Dio trascendente, una verità rivelata o soprannaturale e una Chiesa che infallibilmente ne è la depositaria, è: a) perdere l’autonomia del pensiero e la libertà della volontà, b) rinunciare al pensare critico, c) sottomettersi a un padrone detto Dio, d) disinteressarsi delle cose di questo mondo perché attratti dalla beatitudine dell’altro mondo, una specie di pio egoismo, e) non amare il prossimo ed essere antisociali, f) rinnegare il progresso o almeno non contribuirvi con impegno e, con il progresso, rinnegare il mondo moderno o almeno ignorarlo. Invece, non essere cattolici significa guadagnare questo e altro senza perdere niente, tranne i “miti” o “illusioni” o “favole” di Dio, di Cristo-Dio-Uomo e delle altre cosiddette verità di fede.

Questo assalto dura da secoli, ma oggi è ripreso con maggiore impegno e con una tattica più insidiosa: far passare per ortodossia cattolica il suo opposto e continuare a restare dentro la Chiesa con la pretesa di rinnovarla e di darle così un avvenire.

Dunque, secondo i sostenitori del cosiddetto “umanesimo assoluto” nelle sue varie forme, non si sfugge al dilemma: se si ammette Dio, si perde l’uomo; se si vuole salvare l’uomo, la sua libertà e autonomia, la fiducia dell’uomo in se stesso e nelle sue capacità di rifare il mondo per farne uno ottimo, ma sempre spostato... a domani, dove il male sarà definitivamente vinto (avvenirismo o perfettismo utopistico e fumoso), è necessario negare Dio, anzi dimenticare persino il problema in modo che non nasca più, e mai più, la domanda su Dio. Il dilemma

non esiste ed è posto solo per l’ignoranza di ciò che è il Cristianesimo cattolico.

Infatti, quest’ultimo, a parte che fa della conoscenza intellettuale il “preambolo” della fede, non solo non nega l’autonomia del pensiero, ma ne è l’irriducibile difensore; basti pensare che, come abbiamo detto, è S. Tommaso il teorico dell’autonomia della ragione o del sapere nell’ordine della conoscenza delle verità naturali, cioè il formulatore del concetto di cultura “laica”, ben diverso da quello di “laicismo”; non solo non nega la libertà, ma ne fa il presupposto necessario dell’atto di fede, l’essenza stessa dell’uomo e della sua dignità, quella per cui è capace di scelta, di responsabilità, di perfezionamento, di perdizione o di salvezza.

Quel che il Cattolicesimo nega non è l’“autonomia” dell’uomo ma la sua “autosufficienza”, non la “laicità” del sapere umano o la sua indipendenza dalla Rivelazione, ma il “laicismo” che nega Dio trascendente e ogni rivelazione soprannaturale, la religione in quanto tale. Ma dire l’uomo autosufficiente e assoluto arbitro di se stesso, capace di salvarsi da solo instaurando in terra il regno di Dio, non è difendere la sua autonomia, ma la caricatura o l’idolatria dell’uomo, che, senza Dio e il suo aiuto, è perduto, è capace di costruire solo la Torre di Babele: non c’è uomo più debole di quello che ripone la sua forza nelle sue sole forze, anche se quest’uomo è l’umanità intera che, per quanto l’unione faccia la forza, resta sempre nei limiti dell’umano.

Né a essere cattolici si perde il pensiero critico, giacché “critica” significa senso del limite: non accettare niente nell’ordine naturale dogmaticamente, ma nello stesso tempo non ritenere dogmaticamente la ragione onnipotente e infallibile. Infatti, come dice Pascal^[1], è atto razionale quello con cui la ragione riconosce che vi sono verità di ordine soprannaturale, soprarazionale ma non antirazionale, che la oltrepassano ma non la contraddicono, anzi la elevano e completano. Né essere cattolici significa rinnegare il mondo moderno, bensì l’opposto: penetrarne profondamente le esigenze, assumerlo “criticamente”, risolverne i problemi che esso pone all’interno del Cattolicesimo senza snaturare quest’ultimo; e ciò è l’opposto di quanti credono che “l’andare verso il mondo moderno” significhi resa incondizionata della Chiesa ad esso o “annacquamento” del vino della fede, suo svuotamento e sua totale mondaniizzazione.

Da ultimo, niente, assolutamente niente, impegno nel mondo e nell’amore del prossimo quanto l’esser cattolico, il solo stato dell’uomo che gli impedisce

¹ Blaise Pascal (1623-1662), di Clermont-Ferrand.

simultaneamente di “attaccarsi” al mondo, che non è più amore ma concupiscenza, e di essere “apatico” o “indifferente”: solo l’amore cristiano, che è amore del prossimo per amore di Dio, distacca impegnando e impegna distaccando. Infatti, solo esso impedisce la cupidigia, fatale se io amo questo mondo di amore assoluto, cioè se il fine dell’amore del mondo è il mondo stesso, e nello stesso tempo impedisce la indifferenza, in quanto esige che io ami Dio attraverso questo mondo e il mio prossimo. Pertanto, solo l’amore cristiano è vero amore e conquista della vera libertà: amore totale — non mi stanco di ripeterlo — per ogni essere in quanto ogni essere è bene; ma siccome la salvezza o il fine ultimo di ciascun uomo non è questo mondo né l’altro uomo, bensì Dio, solo Dio va amato di amore assoluto. Vivere o essere cattolicamente significa: amare il prossimo, chiunque egli sia, Cesare o il suo servo, di amore totale per amore assoluto di Dio.

Questo amore è anche giustizia. Infatti, la prima carità o atto di amore che debbo a me stesso, al mio simile e a ogni cosa è quello di riconoscere ogni ente per quello che è, cioè di amarlo per il suo essere; ma riconoscere o amare l’essere di un ente è anche la giustizia che io gli debbo. Non conosco niente al mondo di più alto e giusto, di più amoroso e libero, di più personale e comunitario insieme del Cattolicesimo. E perciò sono cattolico; ma anche perché mi confermano nella mia fede le critiche che gli si muovono tanto sono fuori fuoco.

Speriamo che l’umanità, e anche alcuni cattolici, non soggiacciano alla diabolica tentazione di perdere questo bene, datoci da Dio e da Cristo per la pace



[Donald Trump a Kim Jong-un] “Lei è così dotato di talenti e il suo popolo l’ama... guardi come sorride!”

Il cavaliere

Chi è cavaliere, porge il suo aiuto spontaneamente dove se ne presenti la necessità: risparmia una fatica. Ma, posto tutto questo, che dire del dilagare, anche nelle circostanze più inconcepibili, di un atteggiamento comodistico, che dire della mancanza di riguardi? Sono fatti cui ogni giorno assistiamo. La risposta è sempre la stessa: c’è una gran differenza tra le parole e i fatti! L’uomo deve prestare servizio cavalleresco ai deboli. Li protegge dalla necessità e dai pericoli esterni; difende il loro onore e il loro buon nome. L’uomo cavalleresco si pone spontaneamente a fianco di chi è minacciato, del più debole, di chi soccombe. Ciò lo distingue dall’uomo interessato. È proprio del santo esercizio del più nobile servizio cavalleresco, quello cioè che ha per oggetto Dio e il suo regno. Così, una volta i crociati si facevano garanti per Cristo. Non con le armi ma con la parola e con l’azione; nella vita pubblica e privata; di fronte agli indifferenti, ai motteggiatori, ai nemici. Dio ha posto, per così dire, il suo onore nelle nostre mani: dobbiamo difenderlo. Un tale servizio cavalleresco richiede molto da noi: che ci professiamo tutti in funzione di un dato oggetto, senza mai rinnegarlo. Che ce ne facciamo garanti anche se gli avversari sono numerosi e se il nostro svantaggio è forte. E tutto questo dobbiamo compierlo liberi e giocondi. Chi è cavaliere deve vivere in modo tale da mantenersi degno di questa sua missione. Il servizio cavalleresco è arduo; molte cose ci sono proibite che sarebbero lecite, in una situazione diversa. Il detto che dice: «*La nobiltà ha i suoi obblighi e i suoi pesi*», vale anche in questo caso. [...]

Ciò non significa che dobbiamo comportarci come altrettanti visionari fuor dalla realtà. Non significa che, puntando sul bello e sull’ideale, dobbiamo nel frattempo dimenticare di fare i nostri conti. Non significa fare le persone superiori e lasciarsi sopraffare da tutti, non pretendere ciò che ci è dovuto per un senso di magnanimità. Tutto questo non sarebbe cavalleria, ma debolezza. Non viviamo in un mondo ideale, bensì in un mondo duro; spesso tra uomini malvagi e provvisti di buoni gomiti. Ed è una delle cose più importanti, per i giovani, saper decidere se vogliono diventare dei visionari estranei alla vita, oppure se abbiano la forza per inserirsi nella realtà.

Romano Guardini

Ex libris

ERCOLE BONGIORNI, *Contadini contro Napoleone. L'insorgenza del Piacentino e i suoi riflessi in Oltrepò Pavese e Valle Versa (1805-1806)*, Edizioni Publicenter, [via Nazionale 1, 27049, <www.publicenterweb.it>] Stradella (Pavia) 2019, pp. 300, € 20.

La letteratura storica sul fenomeno dell'Insorgenza italiana — il vasto movimento di reazione popolare che accoglie l'invasione e il dominio dell'Europa da parte delle armate rivoluzionarie francesi e napoleoniche negli anni dal 1792 al 1814 — è quanto mai disomogenea sotto il profilo della qualità. Gli studi promossi dai professionisti della storiografia peccano con rare eccezioni di un accostamento ideologico pregiudizialmente ostile e metodologicamente non sempre corretto a questa pagina importante della storia del nostro Paese e, in generale, dell'Europa nell'epoca successiva alla Rivoluzione del 1789. L'iniziativa della riscoperta e della narrazione veritiera e obiettiva, o, comunque, di segno ideologico opposto a quello dominante in ambito scientifico — *vero nomine* o presunto — rimane dunque appannaggio di singoli studiosi amanti del vero, fedeli alle memorie della propria patria, piccola o grande che sia, ma anche di cenacoli intellettuali cui la preoccupazione per la denuncia del silenzio e della contraffazione che avvolge la storia dell'Insorgenza fa aggio sul desiderio di ristabilire la verità storica. O, peggio, sono alla ricerca di alimentazione culturale per le loro intraprese battaglie autonomistiche o legittimistiche. Ne risulta che questi ultimi studi non vadano tanto per il sottile e quelli pregevoli sotto il profilo dei contenuti e del metodo lasciano alquanto a desiderare.

Ogni tanto, tuttavia, ci s'imbatte in una eccezione. Una è rappresentata dal volume di Ercole Bongiorno *Contadini contro Napoleone*, uscito pochi mesi or sono a Stradella (Pavia).

Esso narra la vicenda dell'Insorgenza nell'area dell'Italia settentrionale, più in particolare nell'area oltrepadana, con epicentro nel Pavese e nel Piacentino. Bongiorno non si limita ai fatti ma estende la sua ricostruzione assai all'indietro, cercando d'in-

dividuare nella storia precedente di quest'area, posta all'incrocio fra Lombardia austriaca, Regno di Sardegna, Repubblica di Genova e Ducato di Parma e Piacenza, le cause remote e prossime dell'esplosione di collera popolare degli anni a cavallo fra Settecento e Ottocento. Non manca altresì un'ampia descrizione della vita sociale di queste terre, eminentemente popolate da contadini, allevatori, viticoltori di antiche origini e di forti tradizioni civili e folkloriche.

Dopo una *Introduzione*, l'autore narra le vicende geostrategiche dell'Italia settentrionale occidentale nella seconda metà del secolo XVIII (cap. 1), quindi, partitamente quelle dell'Oltrepò sabauda (cap. 2), della Valle Versa e dell'Oltrepò orientale (cap. 3), quindi la vita politica e sociale dei capoluoghi ducali Parma e Piacenza sotto i Borbone (cap. 4), quando la forte influenza dell'illuminismo francese spinge il duca a operare le prime riforme sociali.

È quindi il momento del racconto dell'impatto della Rivoluzione francese sulle terre pavese e piacentine (cap. 5), nel quadro della prima e della seconda campagna d'Italia dell'armata rivoluzionaria francese guidata dal giovane e brillante generale Napoleone Bonaparte (1769-1821) (cap. 6). La dominazione francese sull'Alta Italia e le repubbliche democratiche o "giacobine" da essa promosse sono oggetto di una prima fase di insorgenze popolari specialmente importante quella di Pavia, ma anche quelle dei feudi imperiali della Valle Scrivia, del Genovesato, e tante altre che l'autore narra con sufficiente dettaglio e buona documentazione (cap. 7).

Con il cap. 8 si apre il racconto del vero oggetto del volume: l'insorgenza popolare delle valli piacentine e dell'Oltrepò all'inizio dell'Ottocento, quando il regime rivoluzionario del Triennio Giacobino ha ceduto il passo al regime cesareo-progressista dell'Impero napoleonico.

Napoleone rioccupa stabilmente il nord della Penisola a partire dal 1800 e in pochi anni spinge il dominio francese fino a Napoli e alle Calabrie. È un regime molto più innovativo e, nel contempo, massicciamente autoritario che cambia il volto, anche materialmente, delle città d'Italia e impone nuove regole di vita a tutti (cap. 7). Accolto con benevolenza dalle classi elevate, che vedono attenuarsi il "furore" delle repubbliche "giacobine", il suo forte impatto sociale, il suo rigido centralismo burocratico, la



sua eversione di quadri di vita non solo politica — il cui tasso di coinvolgimento delle popolazioni era stato sempre tradizionalmente basso in Italia — ma anche e soprattutto sociale ed economica. Oltre a ciò sono anni di guerre ininterrotte, con forte presenza di italiani nei reggimenti francesi in lotta contro inglesi, austriaci, prussiani e russi.

Proprio il forte drenaggio di uomini dalle terre italiane satellizzate — nel 1805 è stato instaurato il Regno d'Italia — grazie alla leva obbligatoria — come vent'anni prima in Vandea — e l'invio di reggimenti italici sui vari fronti europei è la scintilla che spinge i montanari delle valli piacentine, *in primis* quelli di Castel San Giovanni, in Val Tidone, in parte a disertare e in parte a insorgere sul finire di quello stesso anno (cap. 8).

In breve arco di tempo, in quel gelido dicembre, numerosi borghi dell'area compresa fra il Piacentino, il Pavese e il Parmense — valli del Trebbia, del Nure, dell'Arda; della Versa e della Staffora; dello Stirone, del Ceno, del Taro — si ribellano al suono delle campane a martello e cacciano i presidi militari francesi e i funzionari imperiali. La rivolta divampa per alcuni mesi, ma l'orizzonte degli insorti si ferma al villaggio capo di valle e nulla più: una volta liberatolo, i montanari, privi di guida adeguata — né i nobili, salvo qualche eccezione, né il clero li appoggiano e le bande formatesi spontaneamente sono comandate da capi improvvisati —, non sanno più che cosa fare.

Una recensione non è il luogo dove raccontare i fatti narrati nel libro recensito e per questo rimando al denso volume di Bongiorno. Basti dire, riassumendo, che al primo ciclo di moti fa seguito una dura repressione da parte delle autorità franco-italiche (cap. 10). Ma il lavoro delle gendarmerie e delle colonne mobili non sortisce l'effetto desiderato e la rivolta, dopo la sosta natalizia, riesplode poche settimane dopo, nel gennaio del 1806 e si estende ulteriormente (cap. 11). Questa volta i napoleonici fanno intervenire l'esercito regolare che invade i paesi ribelli e i tribunali militari iniziano a lavorare a pieno ritmo.

La rivolta, dopo qualche fiammata finale, a marzo del 1806, si estingue (cap. 12). Ma quanto accaduto incorre nelle ire del despota che avverte il pericolo di una insorgenza sul fianco meridionale dell'impero proprio mentre sta compiendo il massimo sforzo contro gli alleati della Terza Coalizione e decide di dare un esempio (cap. 13). Così scattano misure repressive eccezionali contro le comunità ribelli (cap. 14), le rappresaglie contro i villaggi considerati epicentri della ribellione, i rastrellamenti di uomini alla macchia e di armi raggiungono il loro culmine e fioccano le sentenze a morte — ventuno in totale — e al bagno penale contro i capi degli insorgenti (cap. 15).

Riprende altresì (cap. 16), più duro e organico, il reclutamento di soldati padani per l'*Armée*.

Bongiorno dedica l'ultimo capitolo (cap. 17) a una serie di riflessioni di quadro e interpretative delle rivolte degli anni 1805-1806, che riconduce primariamente alla “rottura di quadro” in senso lato prodotta dall'instaurazione a freddo di un nuovo regime dai paradigmi antitetici, soprattutto sul piano religioso, a quelli del regime di sempre, quel regime che assume nuova forma nel grande crogiolo della formazione dell'Italia medioevale.

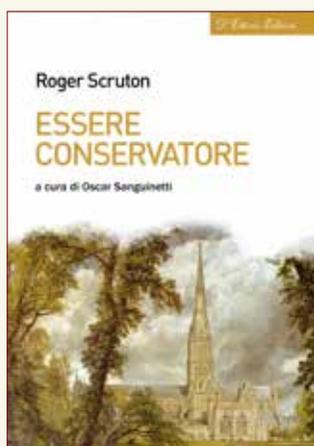
Un ultimo cenno è dedicato alla constatazione e alla messa in questione della “mancata menria storica” delle insorgenze. Realtà incontrovertibile, frutto di un modo spregiudicato e partigiano di scrivere la storia patria, che non solo defrauda migliaia d'italiani della memoria di gesti costati loro “lacrime e sangue”, compiuti per fedeltà inconsapevole alla nazionalità italiana formatasi spontaneamente nei secoli — e non a quella romantica e “inventata” nell'Ottocento — e brutalmente accantonata dai teoremi illuministi portati dai filo-francesi. Ma anche mutila la memoria del Paese, così come si è venuto a formare, dai quei fatidici anni fino al secondo dopoguerra, di pagine importanti che alterano la lettura della biografia del Paese e accreditano tesi ideologiche e falsificanti.

Il libro di Bongiorno pare un lavoro pregevole e da segnalare per la ricchezza del racconto di un episodio piccolo ma in cui si ritrovano tutte le dimensioni e le costanti del fenomeno “Insorgenza”, fenomeno conosciuto da pressoché tutte le terre d'Italia e d'Europa. Un episodio già noto nelle vicende del suo epicentro piacentino e che l'autore esamina anche nelle sue propaggini meno conosciute, come le rivolte dell'Oltrepò pavese e delle zone occidentali limitrofe. Ben documentato, dettagliato e “curioso”, nonché condotto con buona metodica, fitto d'informazioni sul lungo “*prae*” e sul drammatico “*post*”, mi pare sia uno dei migliori esempi di storiografia locale, condotta però con occhio assai più “dilatato” da professionista non “gallonato”. Un'opera e un autore che sembrano rinverdire quella stagione di inizio Novecento, in cui la storia delle insorgenze, fu scritta, e “magistralmente”, da maestri elementari come Alfonso Lazzari (1871-1956) a Lugo di Romagna o da presidi come Silio Manfredi a Pavia.

[Red.]

© RIPRODUZIONE RISERVATA





ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione,
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 su 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.

SIR ROGER SCRUTON è nato in Inghilterra nel 1944. È risposato, 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*".

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotone 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 "cleric-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 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.



AL LETTORE

Per sostenere economicamente la rivista tramite una donazione
effettuare un bonifico bancario

sul c/c n. 2746 presso la UBI BANCA

cod. IBAN: IT84T0605503204000000002746

beneficiario Oscar Sanguinetti, con causale (da specificare tassativamente)
"contributo a favore di *Cultura&Identità*".

Per quesiti di qualunque natura: ☒ info@culturaeidentita.org
oppure ☎ 347.166.30.59



La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per proseguire nell'opera di diffusione della cultura conservatrice che Cultura&Identità svolge.