

anno XVI ♦ nuova serie ♦ n. 43 ♦ 2 aprile 2024

«Noi siamo perduti su sabbie mobili. Queste sabbie minacciano di risucchiarci, noi rischiamo d'impantanarci, se ci lasciamo afferrare da esse facendo concessioni o compromessi. L'essenziale ci è ancora possibile [...]: piantare palafitte in queste sabbie mobili, piantarle quanto più profondamente e solidamente possibile. Una qui, un'altra là, e poi alcune vicine e altre lontane, fino a quando non saranno sufficienti a porre la base della ricostruzione. La chiave è non scoraggiarsi mai. L'essenziale è combattere ogni giorno, perché fino a quando si lotta non si è mai sconfitti» (GONZAGUE DE REYNOLD)

Ictu oculi

Nova et vetera

Negli ultimi tre mesi le novità politiche di qualche rilievo non sono state molte, però...

Nello scenario internazionale hanno rilievo il secondo anniversario della guerra ucraino-russa, la imminente vittoria delle armi israeliane nel conflitto con l'organizzazione terroristico-militare musulmana Hamas e l'accendersi, in vari teatri del globo, di nuovi focolai di tensione fra i soggetti del mondo multipolare di questo inizio di terzo millennio cristiano, tensioni che, come lo scontro fra partito Huthi e angloamericani nello Yemen — che si rivela sempre più foriero di gravi rischi per le comunicazioni e per i trasporti di merci dell'intero globo e rivela, per altro verso, la vulnerabilità e l'impreparazione dei sistemi di difesa dell'America e dei Paesi occidentali — potrebbero sfociare anche in conflitti aperti e più estesi. Ma vi sono anche fenomeni meno visibili, di cui le cronache si occupano per breve tempo e che invece sono altrettanti segnali di "come va il mondo". Uno di essi è la persecuzione dei cristiani negli Stati africani a opera di milizie musulmane fuori controllo, persecuzioni che a intervalli colpiscono le strade e le chiese delle caotiche città e dei poveri villaggi del "continente nero" riempiendole di cadaveri di vittime innocenti.

Ancora, colpiscono i tentennamenti di Stati sovrani sotto l'aggressione non di nemici esterni ma di nemici interni. Quanto successo in Ecuador e quanto, ancora di maggior gravità, sta accadendo nella disgraziata Haiti pare un segnale della smisurata crescita del potere militare e d'influenza dei "cartelli" dei narco-trafficienti che neppure la forza dello Stato riesce, non dico a smantellare, ma ormai a contenere. Le mafie sono state sempre, sin dalla nascita, dei contro-poteri: in origine erano una forma di difesa del privato e del povero contro le angherie dei potenti, più tardi contro le repressioni degli Stati borghesi, poi come organizzazioni di servizi proibiti: gioco d'azzardo, prostituzione, infine di tipo industriale-commerciale con gli stupefacenti come prodotto principale. Il salto di qualità odierno è che tutte queste attività sono state e sono ancora in buo-

na parte esercitate in forma clandestina o discreta, adesso si liberano dal peso della repressione che lo Stato svolge e non può non svolgere nei loro confronti ed escono alla luce del sole, proponendosi come avversari di pari peso e "dignità" rispetto agli Stati. È un altro elemento di instabilità per un mondo del Terzo Millennio già popolato da una miriade di soggetti impazziti.

La guerra in Ucraina pare non finire mai, ogni mediazione si è arenata. Va detto che dopo 24 mesi le forze armate putiniane non sono ancora riuscite a schiacciare il debole avversario e questo dato segnala che la minacciosa Russia sia in realtà una di quelle potenze che Mao Zedong chiamava "tigri di carta", che abbia cioè capacità di minaccia e di ostentazione di muscoli — le tecnologie più avanzate — ma in realtà il suo complesso militare-industriale non sia ancora all'altezza di un conflitto internazionale: i ripetuti affondamenti di navi da guerra subiti in Crimea e i sanguinosi "fatti" del 24 marzo scorso sono eloquenti. Che cioè Putin bluffi con l'Occidente mostrando super-bombardieri e missili sofisticati, ma non sia in grado di sostenere una guerra vera e proprio con gli eserciti della NATO. Se questo è un dato confortante, potrebbe però trasformarsi anche nella tentazione per il neo-zar di lanciarsi in avventure in altri teatri come prendere il controllo della

▶▶▶▶

IN QUESTO NUMERO

Oscar Sanguinetti

Modernità e conservatorismo ▶ p. 3

Ermanno Pavesi

Il suicidio assistito in Svizzera e l'"effetto Werther" ▶ p. 20

Marcello Pera

Conservatorismo, cristianesimo, Europa ▶ p. 28

Leonardo Gallotta

Il mondo, gli uomini, la società. Riflessioni di T. S. Eliot ▶ p. 34

Transnistria, cosa che gli consentirebbe di prendere l'Ucraina alle spalle, o attaccare la Moldavia o la Lituania.

Ciò premesso, se si può immaginare che l'Europa respinga una eventuale aggressione, più difficile è pensare a una *profligatio* dei russi: l'immensità del territorio e il clima sfavorevole hanno già mostrato più volte che cosa significhi voler invadere la Russia... L'indiscrezione secondo cui la Francia manderebbe — o forse ha già mandato — elementi delle sue forze armate a combattere con gli ucraini apre tuttavia scenari inquietanti e fa formulare i debiti scongiuri: la prima e la seconda guerra mondiale sono scoppiate per l'iniziativa della Francia repubblicana di scendere in campo a favore prima della Serbia e poi della Polonia: l'auspicio è che ora la terza (o la quarta) non scoppi perché la *République* vuole difendere in prima persona, *boots on the ground*, l'Ucraina...

Ancora la Francia: la costituzionalizzazione — con una maggioranza “bulgara” dei voti parlamentari — dell'aborto procurato sembra segnare una nuova importante pietra miliare nel lugubre itinerario della “cultura di morte”. Da oggi in Francia non è più possibile legiferare né in senso abrogativo né in senso restrittivo riguardo alla soppressione dei nascituri. E i movimenti *pro-life* si tramutano di fatto e di diritto in forze eversive della Costituzione. Questa istituzionalizzazione del male — altro che “peccato ecologico”... — merita senz'altro di essere chiamata con il suo vero nome: una “struttura di peccato”, come quelle denunciate da san Giovanni Paolo II nella *Evangelium vitae* (cfr. n. 59) del 1995. Una manifestazione di quell’«enorme drago rosso» ([Ap.] 12, 3), che raffigura Satana, potenza personale malefica, e insieme tutte le forze del male che operano nella storia e contrastano la missione della Chiesa» (ibid., n. 104). Le deliranti reazioni trionfalistiche — il trionfalismo dei “laicisti” va bene, quello cattolico, anche se rivolto a Dio, no — di tutte le forze politiche, inclusa la cosiddetta “destra” — proprio quella destra costituzionale e “moderna”, magari “gollista”, che si vorrebbe anche da noi e che tante volte ho criticato da queste colonne —, lasciano di sale anche i più “scafati”: nell'opinione comune la Francia, sia rispetto ai segnali “regressivi” sempre più diffusi negli Stati Uniti e altrove, tornerebbe a brillare come “faro della civiltà”: mentre, al massimo, pare un lumino funebre o il fuoco fatuo di un cadavere in putrefazione. Se vi era qualche dubbio, ormai è fugato: la civiltà europea, non solo la cristianità, è morta a Parigi in questo marzo del 2024. Ed è morta anche la *République*, arrogante paladina e “missionaria” dei “diritti umani”, esempio lampante della talmoniana “democrazia totalitaria”. Nata dal sangue dei forti di quel tempo — sovrani, nobili, vescovi, preti e monaci saliti a migliaia sulla ghigliottina — la *Grande Nation* ora annega nel sangue dei più deboli e indifesi “*enfants de la Patrie*”: i bimbi non nati. E la “*fraternité*” rivela il suo volto avvelenato nella “legge di fraternità” — con totale spudoratezza così Macron (cfr. *il Foglio*, 14-3-2024) chiama la legge per l'eutanasia *in itinere* —, logica e immediata ricaduta dell'aborto in Costituzione. Il santo pontefice polacco aveva detto senza mezzi termini: «[...] l'originario e inalienabile diritto alla vita è messo in discussione o negato sulla base di un voto

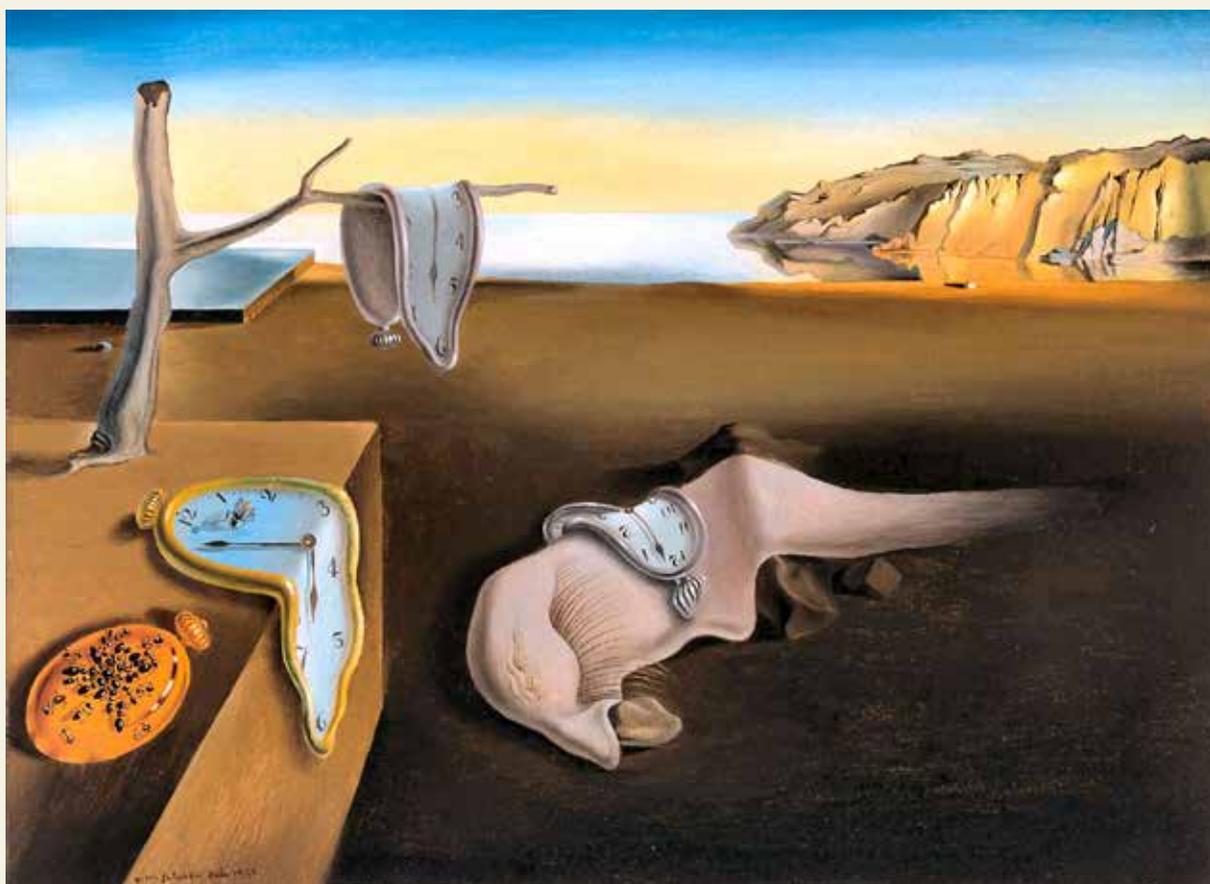
parlamentare o della volontà di una parte — sia pure maggioritaria — della popolazione. È l'esito nefasto di un relativismo che regna incontrastato: il “diritto” cessa di essere tale, perché non è più solidamente fondato sull'inviolabile dignità della persona, ma viene assoggettato alla volontà del più forte. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo» (ibid., n. 20).

Dal “Supermartedì” elettorale del 5 marzo emerge sempre più forte la probabilità della *nomination* repubblicana e di una successiva plausibilissima vittoria alle presidenziali del settantottenne tycoon Donald John Trump. La soddisfazione per vedere riposto nell'armadio l'ottantaduenne democratico suo avversario e per la probabile museruola che sarà messa ai *liberal* è temperata, anzi annacquata, dalla considerazione che la sua politica estera sarà meno favorevole a noi europei e, in generale, al confronto con le altre potenze *dominae* della scena mondiale. E questo in un frangente in cui, con la guerra ai confini della Polonia l'Europa ha bisogno come non mai del sostegno militare e politico degli USA. Ora è presto per tirare delle conclusioni e fare pronostici precisi, ma il “sentore” è quello di un'accresciuta minaccia per i Paesi dell'UE, del bisogno di una politica di difesa comune concreta e forte: i segnali in questo senso da parte delle *élite* europee, più occupate di blindare l'aborto o il *gender* o la favola *green* non lasciano molto ben sperare.

La sconfitta del centro-destra nelle elezioni in Sardegna per poche migliaia di voti si presta a tre mini-commenti: primo: come si fa a mandare al governo di una regione non delle più piccole un esponente del partito che ha introdotto i banchi a rotelle — poi rottamati a migliaia — e i monopattini e che, con il “110%”, ha arrecato un danno gravissimo alle finanze dello Stato? Secondo: chi non va a votare, cioè chi è totalmente disgustato della politica, “animale” più diffuso a destra, poi non si lamenti se poi le sinistre governino per cinque anni la sua regione: bastavano solo pochi voti, qualche decina per collegio, e non ce l'avrebbero fatta... Terzo: la vittoria di Alessandra Todde ha dato fiato a un pupazzo di plastica ormai quasi del tutto sgonfio e adesso ovunque il centro-destra dovrà combattere per confermare il proprio consenso.

Last but not least, si sa qualcosa di più sulla ignobile “macchina del fango” — altro che scandalo del *Watergate!* —, allestita dalla sinistra nel nostro malcapitato Paese. Il caso di *Domani* — proprietà di Carlo De Benedetti — e dei giudici “prodighi” di informazioni solleva il velo sul terribile “tritasassi” che lega alcune procure e molti *mass media* progressisti per nuocere in maniera devastante alle forze politiche di centro-destra o, in generale, a chiunque rappresenti, a torto o a ragione, anche se di sinistra, un ostacolo per la strategia di “demoralizzazione” della nazione che il “partito anti-italiano” porta avanti da decenni. Speriamo che non finisca tutto, come si dice, “a tarallucci e vino”...

La propensione anti-moderna del conservatorismo e il problema del rapporto fra conservazione e progresso moderno: una riflessione *sine ira ac studio*



SALVADOR DALÍ (1904-1989), *La persistenza della memoria*, olio su tela, 1931, Museum of Modern Art, New York

Modernità e conservatorismo

Oscar Sanguinetti

Premessa

La tesi della scarsa propensione del conservatorismo per il moderno necessita di qualche precisazione. Lo spazio in questa sede non è dei migliori per affrontare una questione così complessa, non solo in relazione al conservatorismo, come quella del moderno. Sono uno storico, non un filosofo e, quindi, mi difetta gran parte della “attrezzatura concettuale” necessaria per accostare una realtà per sua natura così legata al modo di pensare. Tuttavia, ho una certa familiarità con i “secoli della modernità” e una parte del mio bagaglio analitico è di tipo socio-

logico, quindi ritengo di avere titolo a dire qualcosa, visto che la modernità è un fenomeno anche storico e sociale. Premetto che il mio interesse al problema non è meramente speculativo, bensì perché credo sia una questione-chiave ineludibile per chi voglia capire il mondo in cui viviamo e assumervi una posizione culturale non casuale. Più in specifico, mi interessa capire se la concezione del mondo del moderno segni il vero discrimine non solo fra il conservatorismo e il progressismo, ma anche sia la vera cartina al tornasole per distinguere il conservatorismo dalle svariate deformazioni da esso subite nei decenni passati e nell’ora presente.

1. La cultura del moderno

Noi occidentali viviamo oggi immersi in un contesto in cui la mentalità e i legami collettivi — nel senso più ampio possibile —, cioè le forme del sentire e del pensare, nonché i modi di comportarci reciprocamente, sono plasmati da una cultura denominata “moderna”. Di tale realtà non si rende più conto nemmeno chi ha i capelli grigi o bianchi, a meno che non abbia avuto qualche contatto con quei mondi remoti o di nicchia, dove la modernità non c’è o vive ai margini.

Prima di chiederci che cos’è la “cultura moderna” pare necessario domandarci che cos’è una cultura. Senza entrare nel merito di un concetto anch’esso non poco articolato, basta dire che, come “culto”, il termine deriva da “coltivare”, dice cioè riferimento a un arricchimento, a una acquisizione dall’esterno — intenzionale o subita, esperienziale o tematicamente impartita — di “parametri” che aiutano le nostre “potenze dell’anima”, memoria, intelletto, volontà, a giudicare la realtà in tutte le sue forme, generali e particolari. La cultura ci dice che rapporto avere con la natura, qual è la retta nozione del tempo e il modo corretto di pensare, come concepire la vita e la morte, che rapporto esiste con la divinità e con i nostri simili e così via.

E quando questo giudizio diventa, per varie ragioni, condiviso allora si parla di cultura di un gruppo, dal più piccolo al più grande, e, quando tale giudizio imbeve una intera società, di una “cultura sociale”, che può essere simile ma anche assai distante da quella di un altro popolo o di altri popoli¹.

Cultura moderna è allora una cultura individuale e sociale marcata in maniera qualificante dai canoni del moderno. Questo tipo di cultura pervade l’Occidente negli ultimi cinque secoli, ne ha imbevuto gradualmente le élite intellettuali e sociali, sino a divenire — anche grazie a esse — egemone nell’intero corpo sociale. La cultura moderna, *brevius* la modernità, pur non essendo l’unica cultura presente in quest’area, è però la cultura “egemone”, ossia quella che ispira nella maggior parte dei casi le opinioni e le scelte dell’insieme della sua popolazione.

Come insegna, fra altri, lo storico britannico Christopher Dawson (1889-1970) — ben noto a chi legge questa rivista —, vi sono state e vi sono culture ferme

alla notte dei tempi e culture che invece sono mutate nel tempo, metabolizzandone altre in maniera accidentale o libera o coattiva².

Ma che cos’è allora che rende specifica questa cultura? qual è il suo *quid*?

La modernità è stata in larga misura descritta e spiegata da molti ed è considerata, sotto vari aspetti, un fenomeno problematico. Tuttavia, nelle analisi esistenti — almeno in quelle a me note — prevale l’aspetto fenomenologico e una spiccata tendenza alla settorializzazione: si studia l’arte moderna, l’economia moderna, la scienza moderna e così via. Inoltre, chi vi si è dedicato si è sempre mosso all’interno delle categorie del moderno.

In sostanza, manca finora un lavoro ermeneutico che raccordi le varie dimensioni di questo fenomeno poliedrico e si spinga sino a descriverne l’essenza, la “cifra” che lo rende unico³. E per fare questo credo occorra avvalersi di una strumentazione concettuale che attinga non solo all’antropologia sociale e alla sociologia delle culture, bensì a sode categorie metafisiche⁴.

Arrivare a una definizione onnicomprensiva e condivisa di moderno e dare un giudizio di valore su di esso pare a chi scrive il solo mezzo per ridurne l’area problematica. In effetti la modernità, come accennato, oggi come ieri, “fa problema”. E un problema nasce, in qualunque ambito, quando qualcosa che è si discosta da come dovrebbe essere. E, come è noto, un problema ben definito è per metà già risolto e queste righe “ambiscono” — nel senso retto del termine —

² Cfr. CHRISTOPHER DAWSON, *Progresso e religione*, 1929, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1948, *passim*.

³ Un esempio recentissimo di questo rimbalzo immediato sul parcellare può essere il saggio di Cristiana Facchini, docente di Religioni e Società all’Università di Bologna, *Religioni ed età contemporanea*, contenuto nel volume di taglio didattico *L’età contemporanea* (a cura di Stefano Cavazza e Paolo Pombeni, n. ed., il Mulino, Bologna 2018, pp. 107-121). La Facchini intitola un paragrafo *Una definizione di modernità* (cfr. pp. 108-109) e poi si limita a elencare una serie di fenomeni: il capitalismo industriale, la scienza, lo Stato, la libertà di coscienza, e così via, senza minimamente porsi il problema di tenere fede al titolo. Mi permetto questo appunto rammentando che una “definizione” è tale se è «[...] determina [...] il significato di una parola o comunque di una espressione verbale mediante una frase (il più possibile concisa, e comunque completa) costituita da termini il cui significato si presume già noto, così da individuare di quella parola o espressione le qualità peculiari e distintive, sia con l’indicare l’appartenenza a determinate specie, generi, classi, ecc., sia col rilevarne funzioni, relazioni, usi, ecc.» (*Vocabolario Treccani, sub voce*).

⁴ Qualcuno che vi si è dedicato in questa prospettiva, come lo storico della filosofia d’impostazione tomistica don Antonio Livi (1938-2020), conclude addirittura che il moderno non abbia in realtà una essenza, ma sia invece proprio un fenomeno interpretabile solo con le categorie della sociologia della cultura e della “moda”: cfr. IDEM, *La filosofia e la sua storia*, 4 voll. in 5 tomi, Editrice Dante Alighieri, Roma 1996-1997, vol. II, pp. 436-437.

¹ Un’ampia disamina della nozione di cultura, compresa quella di cultura egemone, si trova nella corrispondente voce di PIETRO ROSSI (1930-2023) in *Enciclopedia Treccani del Novecento* (1975), nonché in quella redatta da GIOVANNI BUSINO; SERGIO BELARDINELLI e MARIA CHIARA TURCI, *ibid.*, III Supplemento (2004).

a pervenire a una definizione accettabile del termine “moderno” proprio perché ritengo questo passaggio ineludibile per impostare e, quindi, per cercare risolvere almeno in qualche misura il problema⁵. Il che avrebbe altresì come effetto di attenuare quel “disagio della modernità”⁶ che ha avuto tanti diagnostici: sociologi, letterati, poeti, storici, almeno a partire dalla fine dell’Ottocento. Non è una questione oziosa, né anacronistica. Oggi la sfida principale viene, per esempio, dall’intelligenza artificiale, dal neo-scientismo “verde”, dall’ideologia del *gender*: tuttavia credo che capire e giudicare il moderno sia la “chiave” che apre anche queste “serrature”...

Con le riserve espresse — che terrei costantemente presenti in *background* — e in questa ottica mi inoltrò nel discorso, avvalendomi del sostegno di qualche autore che a mia, anche se non immensa scienza, ha detto qualcosa di utile nella prospettiva indicata.

Ho trovato utili spunti, per esempio, in Augusto Del Noce (1910-1989), nella filosofa ungherese — già esponente di rilievo internazionale del “marxismo critico” pre-1989 — Ágnes Heller⁷, nel sociologo polacco-britannico Zygmunt Bauman (1925-2017) — l’“inventore” dell’espressione “modernità liquida”⁸ — e in qualche altro studioso meno noto di varie epoche⁹.

2. Il moderno

Con il conforto di questi studiosi vengo dunque al punto. Un po’ come “conservatorismo”, la parola “moderno” rimanda primariamente — ma non esclusivamente — a una realtà di ordine psicologico e vo-

lontaristico, la quale senz’altro si riverbera su ogni altro aspetto del reale e determina qualunque altra semantica, pur non coincidendo con nessuna di esse.

In coerenza con il suo etimo più comunemente invocato — l’avverbio latino “*modo*”, “or ora”, “recentemente”¹⁰ — “moderno” si riferisce a un atteggiamento che avvalora il presente e il futuro, mentre svaluta il passato. Per cui l’essere recente di una cosa — una dottrina, un’opera d’arte, un manufatto, un modo di vestire e così via — ha maggior peso nel giudizio rispetto al fatto che essa sia vera o buona o bella. Qualcosa, dunque, che sia “alla moda” e “ciò che è alla moda”, come ci insegna la storia del costume e dello stile, è per definizione qualcosa di transeunte e di destinato costantemente a essere superato, a mutare *status* valoriale.

Lucidamente Augusto Del Noce scrive che fin dalla sua origine il termine «[...] “*modernità*” assume generalmente un senso assiologico [cioè valoriale], designante il “punto di non ritorno”: “l’oggi non è più possibile”»¹¹.

Priorizzare apoditticamente il recente, ciò che è “in”, di moda, significa *per diametrum* deprezzare, quando non disprezzare, il precedente o l’antico, significa spostare il cono d’interesse sul *novum* e mettere la sordina a ciò che viene dal passato. E questo implica sminuire, quando non rifiutare, la trasmissione di principi e di valori, di saperi e di beni dal passato al presente, in cui consiste *ab immemorabili* la tradizione umana, qualunque tradizione umana anche quella dell’errore. Con quello per la tradizione, viene quindi meno l’interesse per la Tradizione, per l’eredità religiosa, per il patrimonio di credenze e di riti accumulato e all’interno del quale sono vissute le generazioni precedenti. A questa svalutazione dei contenuti fa poi da *pendant* lo spregio del metodo stesso della trasmissione dei saperi e dei valori fondanti l’*ethos* di una so-

⁵ Cfr. Cfr. «*It is a familiar and significant saying that a problem well put is half-solved*» («È un modo di dire comune e sensato che un problema ben impostato è mezzo risolto») (JOHN DEWEY [1859-1952], *Logic. The Theory of Inquiry*, in *The Later Works (1925-1953)*, vol. XII, 1938, introduzione di Ernest Nagel [1901-1985], a cura di Jo Ann Boydston [1924-2011], Southern Illinois University Press, Carbondale [Illinois] 1986, cap. 6, *The pattern of inquiry*, pp. 105-122 [p. 112]).

⁶ Cfr., per esempio, CHARLES TAYLOR, *Il disagio della modernità* [più intrigante il titolo inglese, *The Malaise of Modernity, Il malessere della modernità*], 1991, trad. it., GLF Editori Laterza, Roma-Bari 1999.

⁷ In italiano di lei cfr., per esempio, *Per un’antropologia della modernità*, trad. it., a cura di Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

⁸ Cfr. ZYGMUNT BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it., 2ª ed., GLF Editori Laterza, Roma-Bari 2012.

⁹ Non vi è purtroppo spazio per menzionare le preziose riflessioni sul moderno del filosofo belga Marcel De Corte (1905-1994), per esempio nella raccolta di saggi *Fenomenologia dell’autodistruttore* del 1967 (trad. it., Borla Editore, Torino 1967) e *L’intelligenza in pericolo di morte* (1969, trad. it., Volpe, Roma 1973). E nemmeno per nominare l’acuta critica della mentalità moderna contenuta nelle tante opere del moralista francese Gustave Thibon (1903-2001).

¹⁰ Concorda sull’origine del termine il teologo mons. IGNAZIO SANNA — arcivescovo emerito di Oristano e presidente emerito della Pontificia Accademia di Teologia —, che nel suo *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* (Queriniana, Brescia 2001) così ne descrive l’evoluzione semantica: «[...] l’aggettivo [*modernus*] compare nel basso latino alla fine del V secolo, per caratterizzare il recente mondo cristiano rispetto a quello greco-romano. [...] Il suo primo significato sarebbe, perciò, strettamente cronologico, anche se non è da escludere una sua certa connotazione valutativa» (*ibid.*, pp. 44-45). Per la cronaca, esiste un’altra accezione del termine “moderno” che lo fa risalire, invece a “*modus*”, “limite”, ed esprime l’auto-restrizione — denunciata da Papa Benedetto XVI (2005-2013; † 2022) — della ragione conoscente e la compartimentazione del sapere, che prelude alla parcellizzazione, oggi esasperata, della scienza.

¹¹ AUGUSTO DEL NOCE, *L’idea di modernità*, in *Modernità. Storia e valore di un’idea. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate* [Varese], 23/25 aprile 1981, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 26-43.

cietà o di una nazione: tutto dev'essere rielaborato o reinventato per essere vero e buono.

Questo rifiuto del fecondo nesso passato-presente si traduce a sua volta nello spostamento dell'orizzonte umano dal cielo alla terra, dall'eterno al transeunte, dall'essere al divenire. Nella vita terrena il principio ultimo e il valore supremo e decisivo per l'uomo diventa l'uomo stesso, un uomo che si sente "assoluto", ovvero si pensa sciolto dal legame con il trascendente creatore e rivelatore e allo stesso tempo libero dai molteplici legami che lo avvolgono e che gli consentono di vivere e di perfezionarsi. Un uomo, quindi, che pretende di conoscere il mondo, di cambiarlo e di costruire il suo futuro con le sue sole forze "*etsi Deus non daretur*", come se Dio non ci fosse, come chioserà più tardi il giurista olandese Ugo Grozio (1583-1645), oppure addirittura, nella modernità "matura", contro il piano di Dio.

Il nucleo originario del moderno, l'opzione "primitiva", conosce poi un enorme *fall out*, si articola e si dirama in forme complesse e in dinamiche di lungo periodo: emancipazione, immanentismo, "disincanto", secolarismo, soggettivismo e auto-determinazione, culto del divenire e del progresso.

Va osservato che il paradigma del moderno che si impone nella civiltà occidentale non inventa nulla bensì si limita a rileggere in chiave immanentistica e teleologica e con segno invertito concetti che già compongono l'ideario dei popoli europei. La modernità parla di diritti, di libertà, di persona, di pace, di giustizia e a ognuna di queste realtà forgiate dal passato classico e cristiano attribuisce una semantica diversa in linea con il suo *animus* profondo, scolpito dall'insofferenza per ogni realtà oggettiva, stabile, ereditata. La stessa nozione di progresso, che si può considerare uno dei principali "motori" del moderno, è impensabile senza la nozione di tempo lineare e in ascesa introdotto dalla teologia cristiana a scapito della concezione della storia come "eterno ritorno" degli antichi¹².

¹² Sul punto cfr., tra l'altro, ANDRZEJ KOBYLŃSKI, "Modernità e postmodernità". *L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, p. 31. Un autore che si è posto il problema della modernità dandovi una soluzione originale e meno compromissoria che in altri scrittori è stato Jacques Maritain (1882-1973): sulla sua "anti-modernità" — soprattutto giovanile: cfr. il volume *Antimoderno. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale* (1922, trad. it., premessa di Luigi Castiglione [1933-2016], Logos, Roma 1979), ma mai totalmente sconfessata — cfr., tra l'altro, SALVATORE NICOLOSI, *Le radici dell'antimodernità di Jacques Maritain*, in *Modernità. Storia e valore di un'idea. Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate* [Varese], 23/25 aprile 1981, cit., pp. 139-147.

Un concetto-chiave, che ne influenzerà altri, per questa torsione di senso è la parola "natura", il cui contenuto muta sempre più dall'Umanesimo fino al "naturalismo" panteistico — nella duplice forma di materialismo e di pseudo-spiritualismo — dei rinascimentali e alla radicale inversione semantica che subisce grazie a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Se per i medioevali la natura era qualcosa di oggettivo, di esterno all'intelletto conoscente, un prodotto del Sommo Artefice e strutturato in forma gerarchizzata e normativa, che l'uomo conosceva *ictu oculi* e la cui azione plasmava a proprio vantaggio, per i moderni, come in alcune correnti dell'antichità, torna ad assumere caratteri quasi divini.

3. L'idea di natura in Wolfgang Goethe e l'opinione del Papa tedesco

Un brano di Wolfgang Goethe (1749-1832), uno dei massimi interpreti del moderno classico e romantico in letteratura, illustra bene la nozione moderna di natura. Canta Goethe: «*Natura! Ne siamo circondati ed abbracciati e ci è impossibile sfuggirle, ci è impossibile penetrare più a fondo in essa. Senza chiedercelo, senza darcene avviso, essa ci accoglie nel circolo della sua danza e ci trascina seco fino a quando, sfiniti, cadiamo dalle sue braccia. Eternamente essa crea forme nuove; ciò che esiste non è mai esistito, ciò che era non ritorna: tutto è nuovo e tuttavia sempre antico. Viviamo nel suo seno e le siamo stranieri. Essa parla incessantemente con noi e non ci svela il suo segreto. Noi agiamo continuamente su di essa, ma non abbiamo nessun potere su di lei. [...] Essa vive solo nei suoi figli, ma la madre dov'è? È l'unica artista: dalla materia più semplice ai più immensi contrasti; senza apparenza di sforzo fino alla più grande perfezione, fino alla più esatta determinazione, e sempre circondata di una qualche dolcezza. Ciascuna delle sue opere ha un suo proprio carattere, ciascuno dei suoi fenomeni esprime un concetto tutto particolare, e fa di tutto un uno. Ha pensato e riflette continuamente; non come un essere umano, ma come natura. [...] Fa scaturire dal nulla le sue creature e non dice loro da dove vengono o dove vanno: devono solo correre: la via è nota solo a lei. [...] Tutto è sempre là, dentro di lei. Non conosce né passato né futuro. Il presente è la sua eternità. Essa è benigna. Io la lodo con tutte le sue opere. È saggia e silenziosa. Non si può trarre alcuna spiegazione dal suo corpo, né se ne può strappare alcun dono che non voglia dare liberamente. È scaltra, ma per un buon fine e la cosa migliore è non sottolineare la sua astuzia. [...] È lei che mi ha condot-*

to fin qui e mi condurrà anche oltre. Io mi affido a lei: può disporre di me. Essa non odierà la sua opera. Di lei non ho parlato: no, ciò che è vero e ciò che è falso lo ha detto. Tutto è colpa sua, tutto è suo merito»¹³.

A questo “frammento” goethiano si attagliano alla perfezione queste parole che Papa Benedetto XVI ha pronunciato nel 2007 e che invece riprendono la concezione classica del dato naturale: «[...] il metodo che ci permette di conoscere sempre più a fondo le strutture razionali della materia ci rende sempre meno capaci di vedere la fonte di questa razionalità, la Ragione creatrice. La capacità di vedere le leggi dell'essere materiale ci rende incapaci di vedere il messaggio etico contenuto nell'essere, messaggio chiamato dalla tradizione *lex naturalis*, legge morale naturale. Una parola, questa, per molti oggi quasi incomprensibile a causa di un concetto di natura non più metafisico, ma solamente empirico. Il fatto che la natura, l'essere stesso non sia più trasparente per un messaggio morale, crea un senso di disorientamento che rende precarie ed incerte le scelte della vita di ogni giorno. Lo smarrimento, naturalmente, aggredisce in modo particolare le generazioni più giovani, che devono in questo contesto trovare le scelte fondamentali per la loro vita»¹⁴.

La visione panteistica di Goethe, con la sua negazione della concezione classica e cattolica del creato, troverà sviluppo nella “filosofia della natura” che, attraverso Friedrich Wilhelm von Schelling (1775-1854) e gli altri pensatori romantici tedeschi e francesi, arriverà sino al trascendentalismo americano dell'Ottocento, “padre” degli *hippy* e delle “comuni”, nonché ai “verdi” novecenteschi¹⁵.

4. Un umanista del Quattrocento

Il nucleo primigenio dell'idea di modernità si può rinvenire, già ben strutturato, in un brano del noto

¹³ WOLFGANG VON GOETHE, *Fragment (Die Natur)*, in *Das Journal von Tiefurt* [Weimar], introduzione di Bernhard Ludwig Suphan (1845-1911), a cura di Eduard von der Hellen (1863-1927), Verlag der Deutsche Goethe-Gesellschaft, Weimar 1893, *Zweiunddreißigsten Stück* [32° pezzo], pp. 258-261 (pp. 258-254); trad. it. (parziale) cit. in ROMANO GUARDINI (1885-1968), *La fine dell'epoca moderna*, in IDEM, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, 1950, 8ª ed., Morcelliana, Brescia 1993, pp. 7-109 (pp. 41-42); la versione di Marisetta Paronetto Valier (1918-2014) è stata modificata in alcuni punti.

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al congresso internazionale sulla legge morale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, Roma, 12/14-2-2007, del 12 febbraio 2007.

¹⁵ Ho svolto qualche ricerca in passato su queste correnti nel contesto della mia biografia di Orestes Augustus Brownson (1828-1892): cfr. il mio *Alle origini del conservatorismo americano: Orestes Augustus Brownson. La vita, le idee*, prefazione di Antonio Donno, D'Ettoris Editori, Crotone 2013.

umanista modenese Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). In lui l'auto-comprensione della riscoperta dell'antichità si traduce senza mezzi termini nella nozione di auto-determinazione — che include l'idea di auto-redenzione — dell'uomo, fondamentale componente della visione moderna. Egli scrive: «[Dio] Prese dunque l'uomo, questa creatura di aspetto indefinito, e, dopo averlo collocato nel centro del mondo, così gli si rivolse: “O Adamo, non ti abbiamo dato una sede determinata, né una figura tua propria, né alcun dono peculiare, affinché quella sede, quella figura, quei doni che tu stesso sceglierai, tu li possedga come tuoi propri, secondo il tuo desiderio e la tua volontà. La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro leggi da noi fissate. Tu, che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa forgiarti nella forma che preferirai. Potrai degenerare negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato negli esseri superiori, ossia nelle creature divine”»¹⁶.

Anche se la mentalità di Pico mostra di possedere ancora un substrato teistico, egli lo concilia, come tipico della prima modernità, quella del Quattrocento, con una visione “libera” assai precoce e ampia.

5. Precursori ottocenteschi: Baudelaire e Leone XIII

Questo senso radicalmente immanente e perennemente cangiante del moderno ha colto, con le acute “antenne” del poeta, Charles Baudelaire (1821-1867), uno fra i primi a usare il termine “*modernité*”. Egli, scrivendo di un famoso pittore parigino del Secondo Impero, Costantin Guys (1802-1892), intorno al 1863, così si esprime: «*La modernità è il transitorio, il fuggitivo, il contingente, metà dell'arte, di cui l'altra metà è l'eterno e l'immutabile. C'è stata una mo-*

¹⁶ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, 1486, trad. it., a cura di Francesco Bausi, Guanda, Parma 2003, pp. 10-11. Per una acuta lettura dell'“anima” dell'umanesimo cfr. ERMANNIO PAVESI, *Poco meno di un angelo. L'uomo, soltanto una particella della natura?*, presentazione di Mauro Ronco, D'Ettoris Editori, Crotone 2016; cfr. altresì il sempreverde saggio di monsignor FRANCESCO OLGIATI (1886-1962), *L'anima dell'umanesimo e del rinascimento. Saggio filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1924.

dermità per ogni pittore antico: la maggior parte dei bellissimi ritratti rimasti dei tempi passati sono vestiti con i costumi dell'epoca. Sono perfettamente armonici, perché il costume, la figura e anche il gesto, lo sguardo e il sorriso (ogni epoca ha il suo portamento, il suo sguardo e il suo sorriso) formano un insieme di piena vitalità. Non si ha il diritto di disprezzare o di fare a meno di questo elemento transitorio e fugace, le cui metamorfosi sono così frequenti. Rimuovendola si cade inevitabilmente nel vuoto di una bellezza astratta e indefinibile, come quella dell'unica donna prima del primo peccato»¹⁷.

Tuttavia, in questo orizzonte di senso, una ancor più acuta e profonda lettura — nel senso etimologico di “*légere*”, “*cogliere*” — dello spirito del moderno è forse quell’*incipit* con cui Papa Leone XIII (1878-1903), trent’anni dopo Baudelaire¹⁸, nel 1891, apre la sua celebre enciclica *Rerum novarum*: quella «*rerum novarum cupid[o]*», ossia quel “desiderio”, *rectius* quella “smania”, non tanto di “cose nuove”, bensì di cose “recenti”, “fresche” — oggi si direbbe “*cool*” —, “ultime”, sebbene non nel senso della *Vita nova* di Dante Alighieri (1265-1321), né in quello dei *Novissimi* cristiani.

La censura leoniana verte non tanto sulle “cose nuove”, fonte del perenne “prometeismo” della civiltà occidentale che la Chiesa non ha mai condannato, bensì sulla ricerca compulsiva del nuovo per il nuovo, quel «[...] desiderio intenso; impulso vivo, incontenibile; frenesia»¹⁹, che fa pensare al “prurito”, come nella comune frase “prurito di novità”.

Tralascio — per ragioni di spazio — di menzionare in questa sede il magistrale *identikit* del modernista

“filosofo” che Papa san Pio X (1903-1914) traccia nella sua nota enciclica *Pascendi dominici gregis*, da cui sono censurati due degli aspetti fondamentali della modernità: l’agnosticismo anti-metafisico e l’immanentismo, esteso anche alla sfera religiosa²⁰.

6. L’opinione di una filosofa novecentesca

Uno dei punti caratterizzanti il moderno cui ho già accennato è la sopravvalutazione, sino a un vero e proprio “culto”, del divenire. Questa lettura — che data Novecento avanzato, quindi più ricca dal punto di vista ermeneutico rispetto al secolo precedente —, imperniata sull’altro concetto-cardine del moderno, la libertà, si ritrova nella filosofa marxista-revisionista ungherese Ágnes Heller (1929-1919), discepola di György Lukács (1885-1971), una delle *star* del pensiero di Oltrecortina negli anni della crisi dell’ideologia leninista “ortodossa”, che prelude al crollo dell’impero sovietico del 1989-1991, e in seguito fra le più gettonate operatrici culturali dell’*establishment liberal* occidentale.

La Heller scrive: «[...] *La modernità non ha fondamento, giacché è emersa dentro e attraverso la distruzione e la decostruzione di tutti i fondamenti. In altre parole la modernità è fondata sulla libertà. In questa considerazione non c’è nulla di nuovo, trattandosi di un’osservazione che è stata confermata e riconfermata dagli intellettuali moderni più rappresentativi e sottolineata in tutti i documenti fondativi (ad esempio nelle costituzioni). Quel che mi propongo di fare è di dare un’interpretazione di questo assunto. Il mondo moderno è basato sulla libertà, ovvero la libertà è l’arché del mondo moderno. Tuttavia la libertà è totalmente incapace di assolvere al ruolo di arché, poiché è un fondamento che non fonda. Come Grund, per dirla alla maniera di Hegel e di Heidegger, apre l’Abgrund: il fondamento dischiude l’abisso. E poiché la modernità si fonda sulla libertà, su un arché che non può fondare, rimane un mondo senza fondamenta che deve continuamente reinventare se stesso. Questa è una delle principali ragioni per cui tutti i modelli prodotti del mondo moderno sono astratti, nel senso hegeliano della parola, e per definizione contrari ai fatti, e per cui tutte le narrazioni coerenti sembrano essere vere solo per qualche decennio. [...] La dina-*

¹⁷ CHARLES BAUDELAIRE, *La modernité*, in IDEM, *Le Peintre de La Vie Moderne* (pp. 48-105), in *Oeuvres complètes*, 7 voll., Lamerre, Parigi 1889, vol. III, *L’art romantique*, pp. 63-68 (p. 65). Una lettura profonda del poeta francese in GONZAGUE DE REYNOLD (1880-1970), *Charles Baudelaire*, Crès, Parigi 1920 (reprint, Slatkine, Ginevra 1993). L’arte come battistrada ed emblema della rivoluzione del moderno è stata studiata con particolare acume dall’austriaco Hans Sedlmayr (1896-1984): di lui cfr. specialmente *Perdita del centro. Le arti figurative dei secoli XIX e XX come sintomo e simbolo di un’epoca*, 1948, trad. it., Borla, Roma 1983; *La morte della luce: l’arte nell’epoca della secolarizzazione*, 1964, trad. it., introduzione di Quirino Principe, Rusconi, Milano 1970; *La rivoluzione dell’arte moderna* (incluso *Memorandum sull’arte ecclesiastica cattolica*), 1955, trad. it., a cura di Lorenzo Cantoni, Cantagalli, Siena 2006 [1ª ed. it., 1958].

¹⁸ In realtà il termine “moderno” era già ricorso nel magistero del predecessore, il beato Papa Pio IX (1846-1878), che aveva usato l’espressione “civiltà moderna” nell’*Allocuzione “Iam dudum cernimus”*, del 18 marzo 1861 — sebbene il senso paia essere più simile a “contemporaneo” che non a “moderno” come lo intendo qui —, da cui l’ottantesima proposizione condannata nel *Sillabo* del 18 dicembre 1864: «*Il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà*».

¹⁹ Voce *smània* in *Vocabolario Treccani online*.

²⁰ Cfr. PIO X, *Enciclica “Pascendi dominici gregis” sugli errori del Modernismo*, dell’8 settembre 1907. Testo a stampa in S.S. SAN PIO X, *Pascendi dominici gregis sugli errori del modernismo*, introduzione di Roberto de Mattei, premessa di (mons.) Luigi Negri (1941-2021), Cantagalli, Siena 2007, pp. 45-118.

mica della modernità è la levatrice dell'ordinamento sociale moderno, sebbene abbia fatto la sua comparsa in diverse occasioni, molto prima dell'emergere dell'ordinamento sociale moderno — il caso dell'Illuminismo greco è forse tra queste occasioni una di quelle più frequentemente discusse. Tale dinamica consiste nella continua, costante interrogazione e messa alla prova dei concetti dominanti di vero, buono e giusto. Si delegittimano le norme tradizionali, le regole, le credenze, e simili, di ogni mondo dato in quanto “mere opinioni” e si legittimano, al loro posto, altri concetti e significati di vero, buono e giusto — “questo non è buono, qualcos'altro è buono”. La dinamica della modernità comporta pericoli per tutti gli ordinamenti sociali pre-moderni. Poiché può andare avanti, apparentemente all'infinito, può delegittimare tutto l'antico, le norme vigenti, le regole e le credenze. Poiché l'ordinamento sociale pre-moderno non è fondato sulla libertà, ma su archai che limitano il campo e la forma di una tale interrogazione, queste archai sono distrutte dalla dinamica della modernità. Hegel è stato il primo a comprendere (o perlomeno a formulare filosoficamente) il fatto che la modernità è l'unico mondo che non viene distrutto, ma sostenuto e rivitalizzato dal continuo processo di negazione. Questa è una delle principali ragioni per cui la modernità è la fine della storia. [...] la dinamica della modernità può rompere da cima a fondo i limiti dell'ordinamento sociale moderno e negare la modernità stessa. La dinamica della modernità può seguire il suo corso sotto forma di discorso radicalmente nichilistico, ma può anche incappare nel fondamentalismo. [...] I primi moderni hanno decostruito l'antico edificio della natura — ossia la gerarchica struttura pre-moderna di ceti e privilegi — con lo slogan “Tutti gli uomini sono nati liberi”. Ciò che era stato fino ad allora naturale (che alcuni fossero liberi ed altri no) era stato dichiarato contrario alla natura. Così l'ordinamento sociale moderno veniva concepito come un ordinamento “secondo natura”»²¹.

7. L'opinione di un pastore contemporaneo

Un altro aspetto importante della questione — la teoria della conoscenza propria del pensiero moder-

no — è evidenziato acutamente da un ecclesiastico di rango, il card. Mauro Piacenza, discepolo del card. Giuseppe Siri (1906-1989) e dal 2010 al 2013 prefetto della Congregazione del Clero. Egli nel 2012 scrive: «Sappiamo che il termine “modernità” descrive solitamente i diversi tipi di illuminismo emersi in Occidente, dalla fine del XVIII secolo in poi. Tali movimenti indicavano quale orizzonte della conoscenza la razionalità strumentale e scientifica, applicata tendenzialmente a tutte le sfere della vita nell'utopistica speranza di emancipare l'umanità, liberandola definitivamente da ignoranza, sofferenza e oppressione». Ciò premesso, «un elemento distintivo della modernità, che, in certo senso, ne può rappresentare la chiave ermeneutica, è rappresentato dalla questione gnoseologica. Per la prima volta nella storia, l'uomo “moderno” ha creduto di non essere più in grado di conoscere la realtà e ha progressivamente arretrato [...] la propria capacità di conoscenza del reale fino a quella soglia esistenzialmente insostenibile che oggi chiamiamo relativismo»²². Anche questo tema meriterebbe una trattazione, non breve, a parte.

8. Il pensiero di uno storico e di un sociologo

Ma anche uno storico dall'ampio background culturale come Paolo Prodi (1932-2016) concorda sulla perenne proteiformità del moderno, scrivendo: «[...] in molti paesi dell'Occidente si comincia a parlare di storia moderna come periodo in cui nulla è stabile e si assume proprio questo vocabolo da *modus* come movimento o modo d'essere in divenire nella realtà concreta: ciò che è attualmente ma non è stato allo stesso modo precedentemente. Tutto è diventato mobile e tutto viene messo in discussione, tutto viene ritenuto perfettibile e modificabile, tutto è transizione più o meno accelerata. Al centro in sostanza è posto il movimento»²³.

A queste parole possono fare da *pendant* le osservazioni che nel 2011, ripresentando il suo volume sulla modernità “liquida” uscito in Italia nel 2002, Bauman formula: «[...] qualsiasi regione del pianeta, a parte poche eccezioni, è ormai esposta a quel cambiamento ossessivo, compulsivo e inarrestabile che oggi si chiama “modernizzazione”. [...] Le forme

²¹ AGNES HELLER, *Le tre logiche della modernità e il doppio legame dell'immaginazione moderna*, trad. it. in *Consecutio Rerum. Rivista critica della Postmodernità* [già *Consecutio Temporum. Marxiana/Hegelian/Freudiana. Rivista critica della Postmodernità*], anno IV, n. 6, Roma 20 maggio luglio-dicembre 2014; alla pagina web <<http://www.consecutio.org/2014/05/le-tre-logiche-della-modernita-e-il-doppio-legame-dellimmaginazione-moderna/>>, 20-5-2014.

²² CARD. MAURO PIACENZA, *Chiesa e modernità: un dibattito aperto, lectio magistralis* dell'allora prefetto della Congregazione del Clero sul tema *Essere Chiesa nell'epoca moderna: il contributo del Concilio Vaticano II*, Venezia, 9 novembre 2012; consultabile nel sito web <<http://www.internetica.it/Piacenza-Chiesaemodernit%C3%A0.htm>>.

²³ PAOLO PRODI (1932-2016), *Il tramonto della Rivoluzione*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 19-20.

di vita moderne [...] hanno tutte in comune [...] questa fragilità, provvisorietà, vulnerabilità e tendenza a cambiare continuamente. “Essere moderni” significa [...] non tanto “essere” — e tanto meno mantenere intatta la propria identità —, ma “divenire”, restare perennemente incompiuti e indefiniti. Ognuna delle nuove strutture che sostituiscono le precedenti, dichiarate fuori moda e scadute, non è che un'altra soluzione momentanea, dichiaratamente temporanea e valida solo “fino a nuovo avviso”. Essere sempre “post-qualcosa”, in ogni fase ed epoca, è un'altra caratteristica inseparabile della “modernità”. Quest'ultima, proprio come il leggendario Proteo, cambia forma nel corso del tempo. Quella che tempo fa era stata (erroneamente) etichettata come “post-modernità”, e che io ho preferito chiamare, in modo più pertinente, “modernità liquida”, è la convinzione sempre più forte che l'unica costante sia il cambiamento e l'unica certezza sia l'incertezza. Cent'anni fa “essere moderni” significava inseguire “lo stato di perfezione definitivo” [per esempio, nel caso del marxismo, la società senza classi...], mentre ora allude a un miglioramento all'infinito, privo di qualsiasi prospettiva o aspirazione a diventare “definitivo”»²⁴.

Il filosofo anglo-polacco è stato uno dei critici più radicali della modernità “forte”, del moderno nel suo stato ancora unitario, assertivo e progettuale, tipico del travolgente sviluppo tecnico-industriale del primo Novecento. Del moderno “avanzato” Bauman ha visto il tragico simbolo nel razzismo biologico omicida del nazionalsocialismo tedesco — fenomeno a sua volta paradigmatico della modernità in politica — e, in specie, nella perfetta macchina allestita dal regime per sterminare gran parte della popolazione ebraica dei Paesi europei occupati dal Terzo Reich a partire dal 1939²⁵.

Per inciso, non mi pare fuori luogo citarlo, il Novecento, “secolo breve” (Eric Hobsbawm), “secolo dei genocidi” (Bernard Bruneteau), “secolo dei martiri” (Andrea Riccardi), “secolo del male” (Alain Besançon), secolo del Concilio Vaticano II, è anche il secolo che fa domandare a Joseph Ratzinger: «Non comincia il nostro secolo a essere un grande Sabato Santo, giorno dell'assenza di Dio?»²⁶.

²⁴ ZYGMUNT BAUMAN, *La modernità liquida rivisitata*, Prefazione alla n. ed. it., in *Modernità liquida*, trad. it., GLF Editore Laterza, Roma-Bari 2011, pp. V-XX (pp. VI-VII).

²⁵ IDEM, *Modernità e olocausto*, 1989, trad. it., il Mulino, Bologna 2010.

²⁶ JOSEPH RATZINGER (1927-2022) e WILLIAM CONGDON (1912-1998), *Il Sabato della storia*, 1967, trad. it., Jaca Book, Milano 2021, cit. in IDEM, *Un abisso di silenzio*, in *Il Foglio quotidiano*, 30-3-2024.

9. La “modernizzazione” autentica: il cristianesimo

Se un altro dei cardini del moderno è lo spirito secolaristico, appare evidente che un termine di confronto ineliminabile per questa dinamica è la religione, che in Occidente è il cristianesimo e, in particolare, il cattolicesimo. Per cui molti aspetti del moderno emergono dal confronto fra le due culture, quella cristiana, che ha dominato l'età che precede quella “moderna”, e quella che domina i secoli dall’“autunno del Medioevo” a oggi.

Utile premessa a questo tema è ricordare che il cristianesimo è stato anch'esso²⁷ un fenomeno di “modernità”, di radicale innovazione, sia rispetto all'ebraismo sia al mondo greco-romano. E, non a caso, i cristiani hanno subito per lunghi periodi persecuzioni da entrambi i lati.

Il cristianesimo si è inserito in un contesto sociale quanto mai composito sotto il profilo culturale, nel quale ha introdotto principi e valori dirompenti rispetto allo *status quo* — dall'idea di incarnazione del divino e di rivelazione alla nozione di persona — ed è stato assimilato dal mondo antico solo dopo un lungo processo di penetrazione e di dialogo, di testimonianza e di dottrina, che hanno estratto dal mondo greco-romano quanto vi era di buono, eliminandone le incrostazioni storiche umane “troppo umane” e integrandolo nella sua visione del mondo e della storia, sì che alla fine è nato un soggetto nuovo, una sintesi feconda e luminosa.

Questa “modernizzazione” di un'antichità ormai al tramonto è un merito e un vanto per il cristianesimo. Belle sono queste parole di Gonzague de Reynold: «Vorrei mostrare la gioventù del cristianesimo. Se confrontato con ciò che lo ha preceduto nella storia, al vecchissimo mondo dove ebbe origine, emerge, in effetti un carattere moderno. Restituiamo qui a questo aggettivo e al sostantivo modernità il loro senso esatto: non l'amore della novità, il rinnegamento dell'esperienza, della tradizione, del passato; ma la capacità progressiva, la forza d'assimilazione, il cammino e il combattimento, sempre nella stessa direzione seguendo le linee di forza. Questo crescat, sed in eodem sensu, [François-René de] Chateaubriand [1768-1848] lo traduce con la sua abituale nobiltà di espressione, quando, nella conclusione profetica di Memorie d'oltretomba, afferma che il cattolicesimo è

²⁷ Ovviamente quanto dico in questa sede vale considerando il cristianesimo in una prospettiva puramente sociologica: in realtà per il credente l'Incarnazione è la vera svolta della storia umana e del cosmo, quindi un evento unico e irripetibile.

“[...] stabile nei suoi dogmi [...] [ma] mobile nei suoi lumi”; *caratteristiche proprie del faro*»²⁸.

Dunque, il cristianesimo è stato giovinezza del mondo²⁹ e il Medioevo da esso plasmato non è un “periodo oscuro”, come vorrebbe la *vulgata* laicistica. Spesso si dimentica questo carattere di frattura con il passato, di *Aufhebung* — per usare un termine marxiano — di “superamento” della cultura dell’antichità che il cristianesimo riveste. Si ha troppo spesso dell’antichità classica una immagine stereotipata: il mondo antico, soprattutto quello tardo-antico entro cui germina il cristianesimo, in realtà non è solo *logos* luminoso ed estetica apollinea, non è solo aureo diritto e grande capacità civilizzatrice, è anche dionisismo, fatalismo, superstizione, esoterismo e magismo. Il “periodo assiale”, che per l’Occidente si apre in Grecia con il VI secolo a.C., “rompe” con un passato fitto di sensibilità e ritualità superstiziose e genera sì la filosofia ma il retaggio mitico dell’arcaico permane a lungo nella cultura greca e da qui passa in quella romana e vive al suo interno anche quando — o forse perché... — il *logos*, alle soglie della nuova epoca, degenera in scetticismo. Contro queste realtà infere il cristianesimo combatterà le sue battaglie, ai suoi esordi come lungo tutta la storia dell’evangelizzazione dei popoli, sino ai tempi, appunto, moderni, quando esse ritornano.

Il cristianesimo de-magifica la vita proprio in senso analogo — forse addirittura più puntuale — all’*Entzauberung*” che Max Weber (1864-1920) vede come cifra della modernità rinascimentale. Il cardinale Joseph Ratzinger nel 1985 così si esprimeva: «*Non sembra il caso di esaltare la condizione precristiana, quel tempo degli idoli che era anche il tempo della paura, in un mondo dove Dio è lontano e la terra è abbandonata ai demoni. Come già avvenne nel bacino del Mediterraneo al tempo degli apostoli, così in Africa l’annuncio del Cristo che può vincere le forze del male è stato un’esperienza di liberazione dal terrore. Il paganesimo innocente, sereno, e uno dei tanti miti dell’età contemporanea [...] per questo dobbiamo continuare ad annunciar[e Cristo] a quei*

²⁸ G. DE REYNOLD, *La Casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità*, trad. it., presentazione e cura di Giovanni Cantoni, D’Ettoris Editori, Crotone 2015, p. 79; per la citazione di Chateaubriand (1768-1848), cfr. F.[RANÇOIS] R.[ENÉ] DE CHATEAUBRIAND, *Memorie d’oltretomba*, 1848, trad. it., progetto editoriale e introduzione di Cesare Garboli (1928-2004), a cura di Ivanna Rosi, con appendici e indici, 2 voll., Einaudi-Gallimard, Torino 1995, vol. II, l. XLII, cap. 17, p. 838.

²⁹ Un autore cattolico francese individua l’essenza del marxismo rivoluzionario proprio nel contrario: cfr. JEAN MADIRAN (JEAN ARFEL; 1920-2013), *La vieillesse du monde. Essai sur le communisme*, Dominique Martin Morin, Parigi 1975.

regimi di terrore che sono spesso le religioni non cristiane. Dirò di più: la cultura atea dell’Occidente moderno vive ancora grazie alla libertà dalla paura dei demoni portata dal cristianesimo. Ma se questa luce redentrice del Cristo dovesse spegnersi, pur con tutta la sua sapienza e con tutta la sua tecnologia il mondo ricadrebbe nel terrore e nella disperazione. Ci sono già segni di questo ritorno di forze oscure, mentre crescono nel mondo secolarizzato i culti satanici”»³⁰.

Con la cristianizzazione delle anime e degli intelletti, con l’universalità e l’indifferenza etnica della religione post-mosaica, l’uomo antico è strappato dal suo *cosmos* e al suo *ethos* tradizionali e, da un fitto intreccio di miti, regole, appartenenze reali — etniche, civiche, servili — e fittizie, da quadri mentali fissi plurisecolari tradizionali e a-razionali, quando non proprio irrazionali, è immesso in un contesto nuovo, sì che sulle prime ne esce disorientato e sradicato perché i vecchi “binari” costituivano altrettanti ancoraggi³¹.

Anche la penetrazione del cristianesimo nella cultura romana — e poi barbarica — sarà un processo lento e il passaggio dal paganesimo al Vangelo graduale: quando questo mutamento culturale s’istituzionalizzerà, si potrà parlare di un’altra civiltà rispetto a quella imperiale romana: e sarà una civiltà cristiana. Ma se si osservano i due elementi, il vecchio e il nuovo, in un dato momento, se ne vede la compresenza: tuttavia il primo muore mentre l’altro che subentra, anche se il primo non muore del tutto, viene assimilato, arricchito e trasfigurato. Quindi l’Età Antica non “costruisce” il Medioevo, ma ne costituisce l’elemento “superato” e residuale.

10. Qualche distinzione

10.1 Modernità/contemporaneità

È frequente assistere alla confusione fra “moderno” e “contemporaneo”: in realtà “contemporaneo” ha un significato neutro — ciò che accade in contem-

³⁰ VITTORIO MESSORI a colloquio con il cardinale JOSEPH RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, pp. 144-145.

³¹ Queste mie considerazioni sono debitorie come spunto alle pagine iniziali del volumetto di MAURIZIO BLONDET, *Gli “Adelphi” della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatico* (Ares, Milano 1994), in cui il giornalista riporta opinioni espresse dal filosofo Massimo Cacciari nel corso di una intervista a lui concessa. È chiaro che da un cristiano come chi scrive questa “sovversione” dell’antico è letta in chiave positiva, mentre il contrario accade negli autori del tradizionalismo “perennialista” non cristiano, per esempio in Julius Evola (1898-1974), i quali vedono la rottura operata dalla modernità come ricaduta della rottura dell’*ethos* tradizionale attuata dalla venuta di Cristo: probabilmente, al tempo, Cacciari, pur di cultura progressista, riconosceva questa lettura come valida.

poraneità con chi scrive — o, semplicemente, si riferisce a qualcosa di recente o di non molto lontano nel tempo. Dire “storia contemporanea” per convenzione equivale a dire “storia dal 1789 a oggi”. Nel primo caso prescinde *in toto* da “moderno”: ci sono state epoche in cui di sincrono con lo scrivente il moderno proprio non esisteva nemmeno; nel secondo caso, tuttavia, anche se ci concentriamo sull’Occidente, non è detto che l’Età Contemporanea sia esaurita dal moderno, bensì che fenomeni di modernità vivono al suo interno e vi dominano, ma non sono l’unica realtà esistente. Altrettanto dicasi per l’Età Moderna, dove il moderno all’incirca dal XV secolo inizia a marcare l’*imprint* dell’Occidente, ma convive a lungo con permanenze del mondo precedente, talora ancora vistose e influenti.

10.2 Modernità/modernizzazione

Inoltre, occorre distinguere fra progresso scientifico-tecnico e perfezionamento morale: nella civiltà occidentale le due dinamiche non seguono il medesimo percorso e non vanno di pari passo. I due processi storicamente hanno iniziato a differenziarsi e a distanziarsi a partire dalla fine del Medioevo, secondo Papa Ratzinger da Francesco Bacone (1561-1626) in avanti³², quando la fede nel progresso delle scienze terrene inizia a sostituire la fede nella Provvidenza divina. Ma, «[...] un progresso addizionale è possibile solo in campo materiale. Nell’ambito invece della consapevolezza etica e della decisione morale non c’è una simile possibilità di addizione per il semplice motivo che la libertà dell’uomo è sempre nuova e deve sempre nuovamente prendere le sue decisioni. Non sono mai semplicemente già prese per noi da altri — in tal caso, infatti, non saremmo più liberi. La libertà presuppone che nelle decisioni fondamentali ogni uomo, ogni generazione sia un nuovo inizio»³³ e «se al progresso tecnico non corrisponde un progresso nella formazione etica dell’uomo, nella crescita dell’uomo interiore (cfr Ef 3,16; 2 Cor 4,16), allora esso non è un progresso, ma una minaccia per l’uomo e per il mondo»³⁴.

Oggi assistiamo alla massima divaricazione fra il percorso di un progresso tecnico stupefacente in tutti i campi, dalle neuroscienze alle nanotecnologie, dall’“intelligenza artificiale” alla salute, e sempre più “democratizzato”, e un progresso in campo morale invece lento, quando non un vero e proprio regresso

verso forme di convivenza ormai assai vicine alla barbarie, con l’aggravante della irreligione.

10.3 Modernità/mondanità

Il rinnovato atteggiamento ecclesiale non deve far perdere di vista una distinzione fondamentale: quella fra moderno e mondano, una realtà quest’ultima, tornata sotto i riflettori grazie agli insegnamenti impartiti da Papa Francesco sin dall’indomani della sua ascesa al Soglio. Se sul primo concetto l’atteggiamento, come detto, è di costante discernimento di contenuti, sul secondo la censura è rigorosa e immutata. In effetti la modernità “avanzata”, radicalizzatasi rispetto alle sue premesse teistiche del periodo umanistico, assume sempre più il volto di un rigurgito di “mondanità” in senso teologico-morale, ossia come trionfo delle “tre concupiscenze”, «[...] la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia delle ricchezze»³⁵.

11. Una o più modernità?

11.1 Chiesa e Rinascimento

Qual è l’atteggiamento dei contemporanei, ovvero di chi “abita” al suo interno, nei confronti della modernità? Per alcuni la discontinuità della cultura moderna rispetto a quella dei medioevali è totale e questa discontinuità ha per loro una valenza positiva: è questa la lettura prevalente almeno dall’età dei Lumi a oggi. Per altri, la diagnosi discontinuistica è la medesima, ma il segno del giudizio è radicalmente contrario: la modernità ha rotto con il mondo classico e con la visione di un classico, “purificato” perché cristianizzato, propria dei medioevali e ha gradualmente dissolto questa sintesi mirabile, attingendovi ma metaformizzandone le componenti essenziali secondo una logica invertita e uno “spirito” decostruttivo. La modernità coinciderebbe in misura totale con un moto di progressiva disgregazione, cui si può dare il nome *tout-court* di “Rivoluzione”. È questa la tesi “anti-moderna” dei “reazionari” e dei “contro-rivoluzionari”, cattolici e non.

Ma fra quelle generali — tralascio la tesi della plurimodernità, ovvero la tesi, accennata all’inizio, di

³² Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica “*Spe salvi*” sulla speranza cristiana, del 30 novembre 2007, nn. 16-17.

³³ *Ibid.*, n. 24.

³⁴ *Ibid.*, n. 17.

³⁵ Sulla mondanità nella vita spirituale, cfr., specialmente, DOM ANSGAR VONIER O.S.B. (1875-1938), *Lo Spirito e la Spesa. La Chiesa, la sua costituzione e la sua vita, alla luce dello Spirito Santo*, 1935, trad. it., n. ed., con un invito alla lettura di M. Introvigne, Edizioni Kolbe, Seriate (Bergamo) 2013. Sulle “concupiscenze” (1Gv 2, 15-16), quali “motore” della Rivoluzione moderna, cfr., fra l’altro, ROGER-THOMAS CALMEL O.P. (1914-1975), *Per una teologia della storia*, trad. it., Borla, Torino 1967.

una pluriformità non legittimamente fenomenologica, ma negatrice della sostanza unitaria del moderno — esiste anche una posizione intermedia, secondo cui la modernità sarebbe lo sviluppo di una nuova lettura — che però ne devia il senso, dando loro un nuovo indirizzo nella prassi — di realtà e di virtualità già presenti nell'epoca precedente. Esse si affiancherebbero alle persistenze dell'antico entrando con queste in una dialettica feconda, anche se talora con frizioni che in alcuni casi divengono conflitti. Secondo questa lettura, almeno fino all'Illuminismo, vi sarebbero nell'unica modernità due anime, una che legge il portato degli umanisti e dei rinascimentali in continuità con il Medioevo e non si contrappone loro, bensì cerca, con successo, di amalgamarvisi; e una che rompe con il passato.

Dunque chi si pone in questa prospettiva vede il cristianesimo non solo come lievito del tramontato Medioevo, bensì anche come un suo superamento sotto l'influsso del nuovo paradigma culturale.

La tesi che si ritrova in alcuni autori secondo cui il cristianesimo avrebbe “costruito la modernità”, a meno che non si intenda “modernità” in senso puramente cronologico, pare tuttavia poco suffragata dalla storia.

Il cristianesimo medioevale non inverte, né “costruisce” la modernità, ma la subisce e, come per tutte le nuove culture affiorate durante la sua lunga storia, dalle eresie dei primi secoli all'avvento dell'aristotelismo, dal naturalismo rinascimentale alla cultura dei popoli extra europei, dagli indigeni d'America ai cinesi, opera un discernimento all'interno di tali culture e cerca in esse i punti di contatto con la fede cristiana e, se vi trova risposte compatibili o tali da aggiungere valore, non esita a farle proprie e a integrarle nel suo “sistema”, il cui scopo ultimo è in ogni tempo la salvezza eterna dell'uomo.

Ma la Chiesa è “conservatrice” e, come tale, si guarda bene dal gettare via il capitale di buone idee e di buone pratiche che ha accumulato nei secoli grazie agli sforzi di uomini eccezionali e grandi santi, dai Padri greci e latini sino a san Tommaso d'Aquino O.P. (1225-1274). Di fronte alla crisi del tardo Medioevo la filosofia cattolica prosegue il suo cammino di lettura del reale e del dato rivelato, superando le secche del nominalismo e affrontando le sfide della filosofia immanentistica rinascimentale grazie alla rilettura fedele delle opere dell'Aquinate — e grazie anche a qualche riuscito innesto di scienza (filologica) contemporanea — a partire dai primi decenni del secolo XVI con la Scolastica spagnola — animata dagli ordini religiosi ignaziano, francescano e domenicano — o “seconda Scolastica”.

E dopo il Concilio di Trento (1545-1563), nella cosiddetta “età del barocco” — che Gonzague de Reynold preferisce chiamare «*Rinascimento cattolico*»³⁶ —, compie uno sforzo titanico per rilanciare la sintesi che integra consapevolmente la tradizione, aperta alla trascendenza e alla metafisica, dei medioevali con gli elementi di positività rilevati nel confronto con l'antropologia dei rinascimentali, ma combattendo a spada tratta l'*animus* naturalistico e secolaristico della visione di costoro. Nella lettura del grande storico e letterato svizzero si dipinge con felice tratto questo connubio *tout-court* come una ripresa e continuazione dello spirito che aveva animato i secoli del Medioevo cristiano attingendo alla forma, in primo luogo estetica, dei rinascimentali e mantenendo lo spirito missionario dei secoli della fede.

Questo *tour d'esprit* si vede impresso nei capolavori artistici e architettonici di quegli anni, che riflettono la straordinaria *vis* evangelizzatrice della Contro-Riforma, avvolgendola in forme figurative ispirate, pur non imitandole, a quelle della grande fioritura del Rinascimento italiano. Nel contempo, però, sceverandole da ogni contaminazione da parte del neo-paganesimo naturalistico e neo-gnostico che aveva imbevuto la rinascita delle corti italiche del secolo XV.

In questa forma rinnovata il Concilio tridentino raggiungerà capillarmente le tante regioni dell'Europa cattolica, alcune delle quali rimaste ancora ferme al Medioevo, se non a usi pre-cristiani. In Germania, per esempio, è facile osservare come alla cattedrale gotica “fiammeggiante” si affianchino la chiesa e l'abbazia barocche, che nel meridione diventano spesso bianche e dorate all'esterno e assai luminose all'interno. Se l'Umanesimo e il Rinascimento fioriscono pressoché solo in l'Italia e nelle capitali europee, l'Illuminismo, grazie alla stampa — e, più tardi, grazie anche alle baionette francesi — avrà una diffusione più ampia e omogenea, anche se Paesi come la Polonia passeranno dalla Contro-Riforma al romanticismo, saltando quasi la fase dei Lumi.

Di certo se effettuassimo una TAC, uno spaccato, della società dei secoli XVI e XVII vedremmo molte energie del cattolicesimo in atto e in dialogo con il moderno, cercando di insufflarvi al massimo grado possibile lo spirito evangelico e il canone classico, ma ciò non significa che le due realtà si identifichino. L'a-

³⁶ Cfr. queste parole — immediatamente comprensibili anche a un italiano —: «*Cette forme de civilisation se présente à nous avec une telle étendue, une telle variété, une telle grandeur que l'épithète baroque est trop petite pour elle, presque injurieuse. Je propose le nom de Renaissance catholique*» (G. DE REYNOLD, *Synthèse du XVII^e siècle. La France classique et l'Europe baroque*, Éditions du Conquistador, Parigi 1962, p. 36).

nalogia che balza alla mente è quella della malattia. Se nel malato coesistono parti del corpo colpite dal morbo e parti esenti, questo non basta a farlo definire sano. Così nella società occidentale patologie della cultura e parti sane di essa si presentano come inscindibili, anche se la patologia non “costruisce” il soggetto ammalato, bensì lo sfibra sino a condurlo potenzialmente alla morte. Comunque, secondo Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), con parole che non necessitano di traduzione, «*proclamar al cristianismo “cuna del mundo moderno” es una acusación grave o una grave calumnia*»³⁷.

La tesi, che potremmo definire “ibridante”, che ho sommariamente sbizzato può in effetti portare lontano e non fermarsi a prima del 1789, bensì, mantenendo la medesima logica, suggerire che il cristianesimo “costruisca” altre e “più avanzate” modernità. In realtà questa prospettiva ermeneutica può “sfuggire di mano” e trasformarsi in quella tentazione di “battezzare” o di “cristianizzare la Rivoluzione”, che serpeggia nelle file del cattolicesimo dell’“età delle rivoluzioni”. Come leggere diversamente la parabola degli *abbé democrates* del Triennio Giacobino e del “secondo” Félicité Robert La Mennais (1782-1854)³⁸, come leggere il cattolicesimo liberale³⁹ e poi il “cattolicesimo democratico” — che non sono i cattolici che adottano i metodi democratici, ma quelli che “indossano” l’ideologia della democrazia⁴⁰ —, arrivando sino ai “cri-

stiani per il socialismo”, ai “cattolici comunisti”⁴¹ e ai “teologi della liberazione” marxisti del Novecento⁴², per tacere delle odierne tentate ibridazioni con l’ideologia “arcobaleno”?

11.2 Augusto Del Noce

La tesi della pluralità di modernità ha trovato agli inizi degli anni 1960 un illustre sostenitore in Augusto Del Noce, secondo cui si potrebbe individuare nella parabola del pensiero europeo dal Seicento in poi una seconda lettura del moderno, alternativa a quella che poi è prevalsa⁴³. A differenza di padre Cornelio Fabro C.S.S.R. (1911-1995) — anch’egli acuto storico della filosofia e anch’egli studioso e fautore dell’esito ateistico della modernità⁴⁴ —, che individua nel pensiero del filosofo e matematico turenese il punto di partenza della “svolta antropologica” e immanentistica dell’intero pensiero moderno, per Del Noce il pensiero di Renato Cartesio (1596-1650) avrebbe infatti due volti: da un lato, rivaluterebbe la sincera adesione dell’uomo al trascendente cristiano, temperando però tale adesione con l’assimilazione di alcuni principi del *bouquet* del moderno.

Questa coesistenza e, alla lunga, questa integrazione fra le due prospettive, che si manterrebbero entro i limiti dell’ortodossia cattolica e della correttezza teoretica, troverebbero sviluppo e continuazione più o meno consapevole in Nicolas Malebranche C.O.J.M. (1638-1715) — uno dei suoi primi filosofi studiati⁴⁵

³⁷ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios escogidos*, introduzione e cura di Juan Arana, Los Papeles del Sitio, Valencina (Siviglia) 2007, p. 61.

³⁸ Sul punto cfr.: «*La Rivoluzione francese è la conseguenza ultima e più avanzata della civiltà moderna e la civiltà moderna scaturisce interamente dal Vangelo*» (PHILIPPE-JOSEPH-BENJAMIN BUCHEZ [1796-1865], *Introduction. Histoire abrégée des Français. Préface*, in *Histoire Parlementaire de la Révolution française, ou journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu’en 1815*, 40 voll., Paulin, Parigi 1834-1838, vol. I, 1834, pp. 1-6 [p. 1]). Di Buchez cfr., altresì, dello stesso tenore: «*In definitiva la civiltà moderna è nata dal cristianesimo. La sua meta è perfettamente conforme alla meta del cristianesimo. Parecchi dei più importanti principi posti dalla rivoluzione perdono di senso se non li spiega attraverso il cristianesimo. [...] L’idea stessa di progresso, destinata a divenire la legge della politica futura, è una idea di origine cristiana. Infine, se anche la meta stessa della nostra civiltà fosse conseguita, la fecondità della nostra religione non sarebbe esaurita. Da tutte queste considerazioni concludo che i destini del cristianesimo e quelli della civiltà futura sono inseparabili*» (IDEM, *Traité de politique et de science sociale* [incompiuto], 2 voll., Amyot, Parigi 1866, vol. II, p. 528).

³⁹ Cfr. fra l’altro ALBERTO CATURELLI (1927-2016), *Esame critico del liberalismo come concezione del mondo*, 2008, trad. it., premessa e cura mia, D’Ettoris Editori, Crotone 2015.

⁴⁰ La critica più acuta del democratismo cristiano si può trovare in G. CANTONI (1938-2020), *La questione democristiana*, in IDEM, *La lezione italiana. Premesse, manovre e riflessi della politica di compromesso storico sulla soglia dell’Italia rossa*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1980, pp. 33-54.

⁴¹ Cfr. A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981.

⁴² Cfr., fra l’altro, BATTISTA MONDIN S.X. (1926-2015), *I teologi della liberazione*, Borla, Roma 1977; nonché le due istruzioni sulla teologia della liberazione curate dal card. Joseph Ratzinger, durante la sua prefettura della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Libertatis nuntius* del 1984 e *Libertatis conscientia* del 1986.

⁴³ Ne accenna, per esempio, rimandando al precedente volume *Il problema dell’ateismo* (il Mulino, Bologna) del 1964, nel suo *L’idea di modernità*, in *Modernità. Storia e valore di un’idea. Atti del XXXVI Convegno* [dei docenti universitari] del Centro di Studi filosofici di Gallarate [Varese], 23/25-4-1981 sul tema *Il concetto di modernità*, presentazione di Enrico Berti (1935-2022), Morcelliana, Brescia 1982, pp. 26-43.

⁴⁴ Cfr. «[...] noi sosteniamo che il principio moderno d’immanenza è intrinsecamente ateo, perché coincide con l’affermazione radicale dell’Io in quanto preclusione ed espulsione di Dio secondo l’intera qualità intenzionale della coscienza. [...] l’essenza del principio moderno, in quanto è l’affermazione di posizione dell’immanenza riferita all’essere è, e altro non può essere, che la negazione della trascendenza» (CORNELIO FABRO C.S.S.R., *Introduzione all’ateismo moderno*, 2ª ed. riv. e aumentata, 2 tomi, Studium, Roma 1969, tomo II, p. 1.004).

⁴⁵ «[...] mi interessavo allora della filosofia religiosa nel cartesianismo del Seicento. Le mie prime [ricerche] sono su Malebranche, proprio come interprete religioso del cartesianismo, ma risalgono addirittura al ’34, ’37, ’38» (ROBERTO CIPRIANI, *Intervista ad Augusto Del Noce del 17 febbraio 1983*, nel sito web <<https://www.ciprianiroberto.it/2021/02/02/intervista-ad-augusto-del-noce-17-febbraio-1983/>> [2-2-2021]). Il professor

— e in Blaise Pascal (1623-1662) e di qui approderebbero a Giambattista Vico (1668-1744) per spingersi sino ad Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) e all’“anima” cattolica del Risorgimento italiano. Non si tratterebbe di un vero e proprio *fil rouge*, di una ben definita corrente moderna teistica alternativa al processo immanentistico dominante — destinato, secondo Del Noce, a sfociare fatalmente nell’ateismo integrale e militante novecentesco —, bensì di una serie di contrappunti di cui appunto si dovrebbe indagare per verificare la consistenza e l’omogeneità. *Servata distantia*, ho coltivato per qualche tempo questa ipotesi, cercando di aggiungere una qualche sostanza all’esile filo disegnato da Del Noce, ma mi sono alla lunga persuaso che si tratti piuttosto di un insieme discontinuo di “insorgenze” anti-razionalistiche e filo-metafisiche, reali e nitide nelle finalità, ma estemporanee e, quindi, non in grado di sostanziare un soggetto ben definito. Secondo padre Fabro la traiettoria dell’immanentismo moderno andrebbe raffigurata, piuttosto che come una retta continua ascendente, come una spirale che progredisce sì, ma lo fa in maniera non lineare, in quanto «[...] in una stessa epoca [...] si contendono il campo interpretazioni disparate e antitetiche del principio d’immanenza»⁴⁶.

Mentre, al contrario, sul tema mi paiono più plausibili le considerazioni formulate anni addietro, sebbene in contesto diverso anche se non discordante, dal sociologo delle religioni — ma anche filosofo “patentato” — Massimo Introvigne⁴⁷. Egli, torinese, negli anni dell’università, ebbe modo di frequentare con una certa assiduità il filosofo quando entrambi erano residenti nella capitale subalpina e dunque ebbe modo di affrontare con lui *vis-à-vis* il tema. Introvigne, pur consapevole della bontà dell’ipotesi delnociana, ne mette in discussione non solo la verificabilità in sede storico-filosofica, ma nega altresì che essa sia un tratto costitutivo del pensiero delnociano. L’ermeneutica di Del Noce in questo ambito è infatti rimasta incompiuta: dopo *Riforma cattolica e filosofia moderna*⁴⁸ avrebbero dovuto uscire altri due volumi dedicati alla fenomenologia della ipotizzata corrente anti-illuministica, ma essi non vedranno mai la luce. Pare quindi

Cipriani, sociologo a Roma Tre, ha raccolto e trascritto due interviste, una del 1981 e l’altra quella qui citata, assai importanti per la ricostruzione la biografia e il percorso intellettuale di Del Noce

⁴⁶ C. FABRO C.S.S.R., *op. cit.*, tomo II, p. 1.003.

⁴⁷ Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Due centenari s’incontrano. Augusto Del Noce e il magistero di Leone XIII*, relazione al convegno *Augusto Del Noce: cultura e politica di fronte al suicidio della Rivoluzione*, Pistoia, 16-5-2010, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno III, n. 13, settembre-ottobre 2011, pp. 40-56.

⁴⁸ Il Mulino, Bologna 1965. Sul progetto editoriale di Del Noce cfr. R. CIPRIANI, *Intervista ad Augusto Del Noce del 17 febbraio 1983*, cit.

scorretto costruire su una ipotesi non verificata letture globali, così come, peggio, dedurne discriminanti di alcun genere⁴⁹.

Una ricerca nella falsariga del *ballon d’essai* lanciato da Del Noce sin dai suoi primi passi — chi scrive, in altra epoca, vi si è cimentato — rivela come alla suggestività dell’ipotesi corrisponda una realtà dal peso inversamente proporzionale: la prima caratteristica di una verifica in senso positivo sarebbe di poter provare che fra i filosofi invocati vi sia stata una qualsiasi forma, se non di accettazione di magistero o di assimilazione, almeno di comunicazione, cosa che però appare del tutto improbabile.

La lettura di Introvigne — che difende invece la lettura unitaristica e finalistica del moderno che è propria della scuola di pensiero cattolica contro-rivoluzionaria — si presenta come “moderata”, in quanto segue la falsariga della visione ratzingeriana della modernità⁵⁰ come posizione intellettuale che al tramonto del Medioevo sollevò domande legittime sulla relativa sclerosi del pensiero di allora, ma diede a esse risposte in-condivisibili, perché fondate su presupposti antitetici al senso comune e alla religione. Per inciso, anche Nicolás Gómez Dávila, secondo il quale «*la modernità risolve i suoi problemi con soluzioni ancora peggiori dei problemi*»⁵¹, non pare alieno da questa prospettiva.

Anche il giurista e filosofo del diritto, Mauro Ronco, anch’egli torinese e per qualche tempo in familiarità con il professore pistoiese, dubita che il percorso descritto da Del Noce possa trovare conferma in sede storico-filosofica, nonché che egli fosse intenzionato a insistervi: anzi, negli ultimi anni solleverà riserve sul cartesianesimo, vedendolo come inibitore di una rinascita della filosofia cristiana⁵².

⁴⁹ Questa “torsione” emerge nitida nell’ermeneutica delnociana del filosofo cattolico Massimo Borghesi, soprattutto nel suo *Augusto Del Noce: la legittimazione critica del moderno* (Marietti 1820, Genova-Milano 2011) e, più in breve, in IDEM, *Augusto Del Noce e il Mulino. La modernità non è il “nemico”*. Intervista con Massimo Borghesi di Gianni Valente, in *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo*, anno XXIX, n. 7-8, 2011, pp. 74-77. Tesi ancora più esplicite il medesimo filosofo esterna in *La critica della destra religiosa in Augusto Del Noce*, in *il Sussidiario.net. Il quotidiano approfondito*, 11-5-2020, nel sito web <<https://www.ilsussidiario.net/news/lettere-la-critica-della-destra-religiosa-in-augusto-del-noce/2021120/>>. Introvigne non condivide questa lettura “discontinuità”: cfr. *Del Noce maestro di modernità? Dipende*, in *la Bussola quotidiana*, 3-8-2011, nel sito web <<https://lanuovabq.it/it/del-noce-maestro-di-modernita-dipende/>>.

⁵⁰ Cfr. la nota 53.

⁵¹ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, 2 voll., Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá (Colombia) 1977, vol. I, p. 233.

⁵² MAURO RONCO, *Giambattista Vico: punto di riferimento nella modernità per una filosofia teistica nel pensiero di Augusto del Noce*, in *Atti dell’incontro di studio su Augusto Del Noce*, Torino, 18-1-2020, Marco Valerio editore, Torino 2020, pp. 61-81 (p. 80).

12. Modernità e cattolicesimo del Vaticano II

Dunque, al di là di posizioni intermedie come quelle enunciate, a lungo visione cattolica e quella moderna rimangono antagoniste anche nella storia. L'età rivoluzionaria e l'età dei "risorgimenti", quando la sterzata in senso secolaristico si fa più forte e inizia leninianamente a colpire "le radici sociali della religione", vedranno l'antagonismo fra cattolicesimo e modernità assurgere a scontro: con Papa Pio IX (1846-1878) e con il *Sillabo* degli errori moderni del 1864 il conflitto raggiungerà i toni più aspri.

Tuttavia, già con Papa Leone XIII (1878-1903) il confronto si addolcisce. Ciò accade meno sul piano dottrinale, dove gli sviluppi del pensiero cattolico della prima metà dell'Ottocento — per esempio con gli studi di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. (1793-1862) e di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) — hanno in qualche misura attenuato la frizione con i dogmi del moderno, e maggiormente sul piano del dialogo con le realtà terrene — memorabile è l'"apertura alla Repubblica Francese", il cosiddetto *Ralliement* (1892) —, pur restando aperta la Questione Romana.

Con il Concilio Vaticano II (1962-1965) questo antagonismo, almeno negli intenti, si smorza e la Chiesa e i cattolici, illuminati dalla icona teologica del Buon Samaritano, sbloccano unilateralmente un rapporto conflittuale che, con il *boom* del cristianesimo nel cosiddetto Terzo Mondo, nuoceva all'annuncio del Vangelo e rallentava il sollievo materiale di molta parte dei popoli emergenti, mentre ripropongono il dialogo con la cultura della modernità del secolo XX, una modernità che presumono cambiata rispetto a quella "solida", come la chiama Bauman, del secolo XIX e del primo Novecento.

San Paolo VI (1963-1978), riguardo alla pretesa immanentistica del moderno, aveva avuto queste parole, di apertura, da un lato, ma di censura, dall'altro: «*Del resto, questo bisogno di considerare le cose conosciute in un atto riflesso per contemplarle nello specchio interiore del proprio spirito è caratteristico della mentalità dell'uomo moderno; il suo pensiero si curva facilmente su se stesso, e allora gode di certezza e di pienezza, quando s'illumina nella propria coscienza. Non è che questa abitudine sia senza pericoli gravi; correnti filosofiche di grande nome hanno esplorato e magnificato questa forma di attività spirituale dell'uomo come definitiva e suprema, anzi come misura e sorgente della realtà, spingendo il pensiero a conclusioni astruse, desolate, paradossali e radicalmente fallaci; ma ciò non toglie che l'educazione alla ricerca della verità riflessa nell'interno della coscienza sia di per sé altamente apprezzabile e oggi praticamente diffusa come espressione squisita della moder-*

*na cultura; come non toglie che, bene coordinata con la formazione del pensiero a scoprire la verità dove essa coincide con la realtà dell'essere obiettivo, l'esercizio della coscienza riveli sempre meglio a chi lo compie il fatto dell'esistenza del proprio essere, della propria spirituale dignità, della propria capacità di conoscere e di agire»*⁵³.

Nella lettura *a posteriori* di Papa Benedetto XVI, in un discorso tenuto a Lisbona nel 2010, «[...] *la Chiesa, partendo da una rinnovata consapevolezza della tradizione cattolica, prende sul serio e discerne, trasfigura e supera le critiche che sono alla base delle forze che hanno caratterizzato la modernità, ossia la Riforma e l'Illuminismo. Così da sé stessa la Chiesa accoglieva e ricreava il meglio delle istanze della modernità, da un lato superandole e, dall'altro evitando i suoi errori e vicoli senza uscita»*⁵⁴.

Scrivendo ancora Papa Ratzinger nel 2018: «*Il pensiero moderno non vuole più riconoscere la verità dell'essere, ma vuole acquisire potere sull'essere. Vuole riplasmare il mondo secondo i propri bisogni e desideri»*⁵⁵. E ancora: «*Il moderno Stato del mondo occidentale, difatti, da un lato si considera come un grande potere di tolleranza che rompe con le tradizioni stolte e prerazionali di tutte le religioni. Inoltre, con la sua radicale manipolazione dell'uomo e lo stravolgimento dei sessi attraverso l'ideologia gender, si contrappone in modo particolare al cristianesimo. Questa pretesa dittatoriale di aver sempre ragione da parte di un'apparente razionalità esige l'abbandono dell'antropologia cristiana e dello stile di vita che ne consegue, giudicato prerazionale. L'intolleranza di questa apparente modernità nei confronti della fede cristiana ancora non si è trasformata in aperta persecuzione e tuttavia si presenta in modo sempre più autoritario, mirando a raggiungere, con una legislazione corrispondente, l'estinzione di ciò che è essenzialmente cristiano»*⁵⁶.

Già nel celebre "discorso di Ratisbona" aveva enunciato i limiti impropri entro i quali la ragione moderna si auto-concepisce, accennando alla «[...] *autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di [Immanuel] Kant*

⁵³ PAOLO VI, Lettera Enciclica "Ecclesiam suam" per quali vie la Chiesa cattolica debba oggi adempiere il suo mandato, del 6 agosto 1964, n. 14).

⁵⁴ BENEDETTO XVI, Discorso pronunciato nel corso dell'incontro con il mondo della cultura a Lisbona durante il suo viaggio apostolico in Portogallo nel 10° anniversario della beatificazione di Giacinta [de Jesus; 1910-1920] e Francesco [de Jesus; 1908-1919] Marto, i pastorelli di Fatima (11-14 maggio 2010), del 12 maggio 2010.

⁵⁵ IDEM, *Monoteismo e tolleranza*, in *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, a cura di Elio Guerriero e mons. Georg Gänswein, Mondadori, Milano 2023, pp. 23-35 (p. 31).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 33.

[1724-1804], nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato». Questo tipo di ragione riconosce solo le evidenze delle scienze naturali, ma, «[...] se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo. Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la "coscienza" soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica. In questo modo, però, l'ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l'umanità»⁵⁷.

Altre importanti opinioni sul moderno Papa Benedetto XVI ha avuto nel corso del suo viaggio apostolico negli Stati Uniti, una delle "creature" politiche della modernità settecentesca, non la peggiore, ma non vi è spazio per soffermarvisi.

Dopo il Concilio i nuovi *Leitmotiv* della pastorale diventano l'ecumenismo e il dialogo con la modernità prende un avvio impetuoso — lo evidenzia l'accelerazione dei contatti con vari potentati massonici, avviati già nella seconda metà degli anni 1960⁵⁸ — e si trasforma ben presto nella tentata integrazione dei due orizzonti, rimasti per secoli separati e antitetici.

Sull'atteggiamento dell'assise ecumenica nei riguardi della modernità e sull'anacronismo della sua ermeneutica — i padri pensavano di rivolgersi alla modernità "dura" e avevano invece di fronte una modernità già abbondantemente "debole" e relativistica — ha scritto pagine importanti il card. Mauro Piacenza. Ne cito un brandello: «[...] almeno dal punto di vista del linguaggio adottato nei testi del Concilio, è possibile affermare come, in non pochi casi, esso risulti non pienamente adeguato alle presenti necessità di dialogo con la cultura e, dunque, proprio per essere fedeli al Concilio, è necessario leggerlo in piena continuità, sia con l'intera Tradizione ecclesiale

⁵⁷ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Discorso in occasione dell'incontro con i rappresentanti della scienza a Regensburg, in occasione del viaggio apostolico in Baviera del 9/14-9-2006*, del 12 settembre 2006.

⁵⁸ Su questa prima di approcci cfr. LÉON DE PONCINS (1897-1975), *Christianisme et franc-maçonnerie*, 3^a ed., Éditions de Chiré, Chiré-en-Montreuil (Vouillé; Francia) 2010.

precedente, sia con il Magistero successivo, nel quale un particolarissimo posto è occupato dal Catechismo della Chiesa Cattolica, il catechismo del Concilio»⁵⁹.

E sull'ottimismo con cui i padri conciliari hanno guardato alla modernità utile mi pare anche citare queste poche righe del compianto filosofo milanese Emanuele Samek Lodovici (1942-1981): «[...] vi fu (e vi è) un inguaribile e ingiustificato ottimismo; quell'ottimismo del tutto umano che discende dalla mancanza di coscienza che il male c'è, ed è all'opera tragicamente nel mondo»⁶⁰.

Se vi saranno margini di incremento della reciproca comprensione e la modernità radicale attenuerà il suo astio anti-teistico⁶¹ e i cattolici cercheranno di vedere il lato positivo e dottrinalmente accettabile di più di un aspetto del moderno, il "cielo chiuso" — quando non l'abisso — rimarrà l'orizzonte in cui la contemporaneità dominata da un paradigma secolaristico sempre più radicale continuerà a lungo a muoversi, mentre il cattolicesimo tenderà a far sua non solo la *sanior pars* del moderno, ma ad appiattare il contenuto del messaggio evangelizzatore sui luoghi comuni più triti del "politicamente corretto". Ho scritto "tenderà" perché questo aspetto è proprio specialmente dell'*establishment* e dei luoghi dove viene elaborata la cultura e viene decisa la scelta delle priorità strategiche: in realtà l'organismo ecclesiale, il cattolicesimo popolare, pur disorientato da un magistero sempre più sfuocato e difficile e da un profluvio di innovazioni che spesso non comprende, mantiene una sua "meccanica" ancora più o meno fortemente "continuistica".

In effetti la svolta "conciliare", sotto più di un aspetto, si rivelerà problematica. Scriveva nel 1985, quando ancora il pontificato di san Giovanni Paolo II era in fase di "decollo", il futuro Papa Benedetto XVI: «È incontestabile che gli ultimi vent'anni sono stati decisamente sfavorevoli per la Chiesa Cattolica. I risultati che hanno seguito il Concilio sembrano crudelmente opposti alle attese di tutti [...]. Ci si aspettava un balzo in avanti e ci si è invece trovati di fronte a un processo progressivo di decadenza»⁶².

⁵⁹ CARD. M. PIACENZA, *Chiesa e modernità: un dibattito aperto*, cit.

⁶⁰ Scriveva il compianto filosofo milanese: «[...] vi fu (e vi è) un inguaribile e ingiustificato ottimismo; quell'ottimismo del tutto umano che discende dalla mancanza di coscienza che il male c'è, ed è all'opera tragicamente nel mondo» (EMANUELE SAMEK LODOVICI, *I cattolici nella tempesta*, in *Dov'è finito il 68? Un bilancio per gli anni 80*, Ares, Milano 1979, pp. 133-150 [p. 149]).

⁶¹ Sul mutato atteggiamento della scienza novecentesca nei confronti dell'ipotesi teistica-creazionistica cfr. il recente volume di MICHEL-YVES BOLLORÉ e OLIVIER BONNASSIES, *Dio. La scienza, le prove. L'alba di una rivoluzione*, 2021, trad. it., prefazione di Antonino Zichichi, Sonda, Milano 2024.

⁶² VITTORIO MESSORI a colloquio con il cardinale JOSEPH RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, cit., pp. 27-28; cfr. altresì

13. “Post-modernità” o “modernità 2.0”?

Le letture — alcune fra le tante — che ho riproposto sono tutte concordi nell’indicare come nocciolo “duro”, come senso inequivoco del moderno, la perenne e voluta rottura di equilibri, l’adorazione del divenire, la perpetua metamorfosi.

Forse la dialettica dell’Idea hegeliana e il materialismo storico marxista, con la loro logica del “superamento” degli opposti come motore permanente del perenne divenire e cambiamento della materia increata e primordiale, ha espresso nella maniera più esplicita e compiuta questo nucleo profondo del moderno.

A questa stregua, acclarata la natura perennemente cangiante e proteiforme del moderno, pare davvero difficile capire perché si parli così comunemente per l’oggi di una “post-modernità”, come se il mondo odierno presentasse una discontinuità rispetto all’“età della modernità” sufficiente ad autorizzare l’impiego del prefisso “post-”.

Sono consapevole che vi è chi insegna che il mondo attuale non attraversa una epoca di cambiamento bensì sia un vero e proprio “cambio d’epoca”. Tuttavia, sono persuaso che l’epoca in cui viviamo sia la sostanzialmente la stessa dei nostri padri e nonni, con la differenza che i processi storici avviati all’alba del moderno si sono aggravati e dilatati sino a globalizzarsi e a generarne di nuovi, inscindibilmente legati ai precedenti ed effetto della proteiformità onnivora del moderno: cambiare connotati, al limite sino apparentemente a contraddirsi, è schietta espressione della sua “natura” e della sua dialettica.

È senz’altro lecito scomporre la dinamica del moderno in fasi cronologiche e qualitative. Si può di sicuro osservare una prima modernità ancora “ibrida” (secoli XV-XVIII), cui succede una seconda modernità, “solida” e intesa a costruire un ordine mondiale nuovo e alternativo (secoli XIX e XX), la quale entra in crisi con le Grandi Guerre del Novecento e specialmente con la “Rivoluzione culturale” del Sessantotto — che non colpisce più solo le strutture della società ma aggredisce le micro-strutture e l’interiorità dell’uomo, determinando una autentica rivoluzione nel costume sociale — e, infine, ai nostri giorni, si evolve in una modernità perennemente *in fieri*, “in crisi”, fluida e aggressivamente relativistica contro ogni proposizione di natura veritativa, ogni pretesa di senso, ogni asserzione “forte” (secolo XXI), ma, pur nel suo fan-

tasmagorico polimorfismo e nelle sue innumerevoli contraddizioni, rimane una sola realtà.

Questa diagnosi dell’unitarietà eversiva del moderno risale, con consapevolezza crescente, alla scuola di pensiero cattolica contro-rivoluzionaria, da Edmund Burke (1729-1797) a Joseph de Maistre (1753-1821) sino a Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), colui che ne dà la formulazione più completa e limpida. Quando la modernità esce dai salotti e dilaga nelle piazze, nei tribunali, innalza i patiboli e cerca di dare una diversa forma alla civiltà europea, allora i conservatori veri si accorgono che il moderno non è più un vezzo accademico o una moda, ma “carne e sangue”, il processo che segna alla lunga la morte di tutto un mondo.

Per questa ragione, piuttosto che di “post-moderno”, penso abbia più senso parlare di “tarda modernità” o “modernità relativistica” oppure ancora, con il linguaggio degli informatici, di una “modernità 2.0”.

In conclusione

Concludo questa nutrita panoramica cercando di trovare la “quadra” fra le tesi riportate.

La modernità, osservata da una prospettiva metafisica — ma volutamente senza far ricorso a categorie di fede —, pare dunque un fenomeno multiforme nelle sue manifestazioni, ancorché uno nella sua essenza, la cui valenza, al di là di compromessi temporanei, è altamente eversiva del concetto di cultura e di ordine sociale che connotano tanto la tradizione cattolica, quanto il conservatorismo in senso ampio.

Abbiamo visto come il cristianesimo abbia avuto atteggiamenti diversi riguardo al moderno, atteggiamenti in larga misura corrispondenti e proporzionati al volto che il fenomeno ha assunto nelle varie stagioni dell’epoca, appunto moderna. Se prima ha cercato la sintesi e poi si è accorto del pericolo di giocare con il fuoco, poi ha scelto la via del dialogo e del confronto costruttivo. Tuttavia, anche oggi, in un tempo in cui la Chiesa cerca di attuare la massima sinergia fra la sua missione evangelizzatrice e le politiche “umanistiche” e filantropiche delle grandi agenzie di senso attivo nella sfera secolare, al di là delle buone intenzioni, notevoli permangono i punti sui quali la visione cattolica, centrata sull’Essere, e quella “post-moderna”, centrata sull’uomo in perpetuo divenire e mutazione, divergono radicalmente.

Quanto al conservatorismo, posto che è difficile immaginarne uno privo di un cuore religioso, ovvero per noi italiani, cattolico, se vuole mantenersi fedele al suo DNA e alla sua storia, come sostengo nel libro *Conservatori*, che ho scritto con Marco Invernizzi,

RALPH MATTHEW MCINERNEY (1929-2010), *Vaticano II. Che cosa è andato storto?*, trad. it., Fede & Cultura, Verona 2009).

non può non avere qualche riserva, e anche di peso, sul moderno. Nelle conclusioni del volume scrivevamo infatti che il conservatorismo «[...] è in certa misura *anti-moderno perché rigetta i presupposti culturali della modernità radicale e rivoluzionaria — che è la magna pars e quella più diffusa e aggressiva di questa cultura —, ma non rifiuta, anzi ne fa tesoro, il progresso, di certo quello lato sensu materiale, che l'umanità e la comunità nazionale hanno conseguito nel corso dei secoli, non solo grazie alla modernità — come pretende il mito progressista — ma dal fermento del grande accumulo di conoscenze e di esperienze che gli ha lasciato il mondo illuminato dal cristianesimo e dai grandi successi del pensiero metafisico e scientifico classico*»⁶³.

Non vi è nulla di più antitetico alla visione continuistica, radicata nell'essere, nella comunità fra generazioni, nei legami fra individui e nella loro "organicità e "corporazione" propria dei conservatori di ogni latitudine e di ogni tempo dell'infaticabile "frullatore" di ogni valore e di ogni permanenza che ho dipinto. Un altro sferzante aforisma di Gómez Dávila rende paradossalmente bene il "sapore" — amaro — di questo perpetuo "superamento" dell'esistente che connota il moderno: «*la società moderna si svilisce tanto in fretta che ogni nuova mattina contempliamo con nostalgia l'avversario di ieri. I marxisti già cominciano a sembrarci gli ultimi aristocratici di Occidente*»⁶⁴.

Osservando il "DNA" delle due realtà, mi persuado sempre più che su questa lettura del moderno si situi altresì il *limen* invalicabile fra conservatorismo genuino e "imitazioni del prodotto": qualsiasi agenda politica che includa frammenti di questa concezione del reale irrispettosa e corrosiva della corretta antropologia e della retta nozione di ordine è solo una tentazione "umana, troppo umana" di salvare capra e cavoli.

Infine, quanto al fatto che questa tentazione colpisca con maggiore o minore radicalità anche ambienti cattolici, preferisco rammentare l'aureo insegnamento del venerabile Pontefice Pio XII (1939-1958), che scolpisce il processo del moderno e la sua radicalizzazione con pochi felici tratti, scrivendo: «[...] il "nemico" [...] si trova dappertutto e in mezzo a tutti; sa essere violento e subdolo. In questi ultimi secoli ha tentato di operare la disgregazione intellettuale, morale, sociale dell'unità nell'organismo misterioso di Cristo. Ha voluto la natura senza la grazia; la ragione senza la fede; la libertà senza l'autorità; talvolta l'autorità senza la libertà. È un "nemico" divenuto

sempre più concreto, con una spregiudicatezza che lascia ancora attoniti: Cristo sì, Chiesa no. Poi: Dio sì, Cristo no. Finalmente il grido empio: Dio è morto; anzi: Dio non è mai stato. Ed ecco il tentativo di edificare la struttura del mondo sopra fondamenti che Noi non esitiamo ad additare come principali responsabili della minaccia che incombe sulla umanità: un'economia senza Dio, un diritto senza Dio, una politica senza Dio»⁶⁵.

In aggiunta, o a sostegno, delle considerazioni di tipo dottrinale, credo basti osservare il crescente degrado umano e strutturale che affligge la società odierna. Basti soffermarsi, per esempio, sul dilagare protervo della "cultura di morte" — come l'ha battezzata san Giovanni Paolo II⁶⁶ —, quella cultura che per alcuni sarebbe il culmine, la quintessenza del percorso ateistico e immorale del pensiero moderno⁶⁷. Ebbene appare sempre più nitidamente come essa ormai permei in maniera totalitaria le élite politiche e i centri del potere mondiale, esito "aggiornato" — di proposito non dico "ultimo", perché contraddirei l'analisi che ho premesso — di un processo che nasce paradossalmente con l'arrogante culto dell'uomo dei rinascimentali.

Detto ancora più "in dialetto", basta guardarsi intorno, prendere atto di che cos'è diventata, soprattutto dopo la pandemia del 2021-2022 e nelle metropoli, la quotidianità di ciascuno di noi. Osservare i comportamenti sempre più disancorati ed eccentrici, esasperatamente individualistici e non di rado provocatorii di molti dei nostri contemporanei — e magari anche nostri... — per rendersi conto del crescente tasso di diseredazione culturale e di "liquefazione" dei legami interpersonali — rapporti familiari, rapporto con Dio, con il creato e con gli altri uomini e donne, con se stessi, con la natura e così via —, di un incombente ritorno di barbarie, che le idee della modernità relativistica e tecnocratica del Terzo Millennio cristiano — tralascio le conseguenze drammatiche e omicide delle modernità del passato — producono.

E i pronostici per il futuro, per il mondo dei nostri figli e dei nostri nipoti, anche "spingendo" al massimo la speranza cristiana, non paiono in questo senso granché incoraggianti...

⁶³ Pio XII, *Discorso "Nel contemplare" agli Uomini di Azione Cattolica d'Italia*, del 12 ottobre 1952.

⁶⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Evangelium vitae sul valore e l'invulnerabilità della vita umana"*, del 25 marzo 1995, n. 12; l'espressione pare risalire al drammaturgo romeno Eugène Ionesco (1909-1994): cfr. [RED.] *Natale: un bambino sconfigge la cultura della morte*, in *La Civiltà Cattolica*, anno CXL, vol. IV, quaderno 3.347, 2 dicembre 1989, pp. 417-423.

⁶⁷ Sulle radici della cultura di morte nel pensiero "ultra-trasgressivo" di Donatien-Alphonse-François de Sade (1740-1814) cfr., come prima lettura, M. INTROVIGNE, *Le origini della Rivoluzione sessuale*, in *Cristianità*, anno XII, n. 54, ottobre 1979, pp. 4-8.

⁶³ MARCO INVERNIZZI e O. SANGUINETTI, *Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico*, prefazione di Giovanni Orsina, Ares, Milano 2023, pp. 212-213 (il primo tondo è mio).

⁶⁴ N. GÓMEZ DÁVILA, *op. cit.*, p. 133.

Un'analisi del rapporto fra iconografia e casi reali del suicidio, in relazione alla situazione della Svizzera, dove, come è noto, non esiste un divieto assoluto di porre fine alla propria vita ed è divenuta meta preferita dei "pellegrini della morte"



ÉDOUARD MANET (1832-1883), *Le Suicidé*, 1877 ca., olio su tela, Fondazione Emil Georg Bührle, Zurigo

Il suicidio assistito in Svizzera e l'“effetto Werther”

Ermanno Pavesi

Negli ultimi anni diversi Paesi si sono dati legislazioni per regolamentare il suicidio assistito. In Svizzera la regolamentazione risale per lo meno al «[...] frutto di un compromesso trovato, negli anni '30 e '40 del secolo scorso, tra Cantoni che avevano al riguardo regolamentazioni penali diverse al momento della redazione del Codice penale svizzero agli inizi degli anni '40 del secolo scorso»¹.

Istigazione e aiuto al suicidio sono regolati dall'articolo 115 del Codice Penale Svizzero (CPS),

che recita: «Chiunque per motivi egoistici istiga alcuno al suicidio o gli presta aiuto è punito, se il suicidio è stato consumato o tentato, con una pena detentiva sino a cinque anni o con una pena pecuniaria». Questo articolo dev'essere letto alla luce dell'articolo 114: «Chiunque, per motivi onorevoli, segnatamente per pietà, cagiona la morte di una persona a sua seria e insistente richiesta, è punito con una pena detentiva sino a tre anni o con una pena pecuniaria»².

Per decenni la formulazione per sé piuttosto vaga dell'articolo 115 non ha posto problemi particolari:

¹ ALBERTO BONDOLFI, *Il suicidio assistito in Svizzera. Ultimi sviluppi e scenari per il prossimo avvenire*, in *L'Arco di Giorno. Rivista di Medical Humanities*, anno XXV, n. 95, inverno 2018, pp. 65-73 (pp. 68-69); scaricabile dal sito web <<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:10187>>. Bondolfi è stato docente privato di Etica alla facoltà di teologia cattolica di Lucerna ed è professore emerito di Etica all'Università di Losanna.

² *Codice Penale Svizzero*, consultabile nel sito web <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/itch>, visitato il 21-2-2024.

si trattava di casi rari e occasionali e poteva proteggere chi inconsapevolmente aveva fornito i mezzi usati per un suicidio, come il medico che aveva prescritto dei medicinali o chi avesse prestato un'arma; la legge perseguiva penalmente solo chi istigava o prestava aiuto al suicidio per motivi egoistici, come scrive il teologo e medico svizzero Alberto Bondolfi: «L'art. 115 del Codice penale svizzero che disciplina e parzialmente reprime questa pratica era stato formulato in un momento in cui non esistevano ancora organizzazioni che prestavano regolarmente un aiuto al suicidio. La sua formulazione è estremamente scarna e si limita a formulare le condizioni di non punibilità di questa condotta, evidenziando solo quella particolarità che lo rende invece una condotta delittuosa. Affinché l'aiuto al suicidio possa essere considerato un atto delittuoso esso deve essere caratterizzato da "motivi egoistici". L'espressione, a prima vista non necessariamente univoca, è stata interpretata dal Tribunale Federale, massima istanza giudiziaria del Paese, come "motivo pecuniario"»³.

Dato che l'art. 115 reprime esplicitamente solo l'aiuto al suicidio prestato «per motivi egoistici», «"more negationis", lascia impunito l'aiuto prestato per motivi altruistici»⁴.

Fino a qualche decennio fa l'articolo 115 riguardava solo casi singoli, ma la situazione è cambiata da quando sono nate organizzazioni come *Exit*, *Dignitas* e *lifecircle*, che si pongono come finalità l'aiuto al suicidio e la sua attuazione pratica e che hanno interpretato a proprio favore la vaghezza della norma di legge.

Scrivono ancora Alberto Bondolfi: «Il fatto che l'aiuto al suicidio assistito avesse preso una forma organizzata non ha provocato alcun cambiamento legislativo e quindi il campo di applicazione e l'interpretazione dell'art. 115 si è trovata molto ampliata, ben al di là delle intenzioni di coloro che avevano formulato a suo tempo questa disposizione di legge»⁵.

Bondolfi ritiene che un aspetto della legislazione svizzera finora in vigore è «degno della più grande attenzione e considerazione. L'aiuto al suicidio non è limitato dal codice penale ai soli morenti, né si parla di medici. In altre parole, la regolamentazione penale svizzera non medicalizza questi gesti e non ne specifica per nulla le circostanze. Si tratta di

una soluzione "non medicalizzata" che ci distingue fortemente da quei Paesi europei che invece hanno volutamente stabilito regole per i morenti in leggi ad hoc. L'Olanda, il Belgio ed il Lussemburgo hanno elaborato "leges mortis" specifiche ed estremamente medicalizzate (solo il medico è esente da pena) e burocratizzate, lontane mille miglia dal modo di avvicinare il problema da parte delle leggi svizzere»⁶.

Lo stesso studioso sottolinea che si tratta di una soluzione «non medicalizzata», e di fatto la maggioranza dei suicidi in Svizzera avviene con l'aiuto delle organizzazioni «[...] fuori da un contesto medico, con l'unico punto di contatto dato dalla necessità di una ricetta per poter ottenere la sostanza letale che porti velocemente alla morte senza provocare dolori particolari»⁷. In questa situazione nasce il contrasto con la federazione dei medici svizzeri, la FMH (*Foederatio Medicorum Helveticorum*): le organizzazioni per l'aiuto al suicidio ritengono che la volontà del candidato suicida sia sufficiente, che non sia necessaria alcuna indicazione medica e che il medico si dovrebbe limitare a compilare la ricetta per la sostanza letale, mentre per la FMH non è etico che un medico prescriva un medicamento e, ancor più, una sostanza letale a scopo di suicidio, senza alcuna indicazione.

1. Assistenza al suicidio: le direttive della Federazione dei Medici Svizzeri

La Federazione dei medici svizzera ha adottato direttive sul suicidio assistito elaborate dalla Accademia Svizzera delle Scienze Mediche (SAMW-ASSM) e, come nel caso di altre direttive, anche queste sono vincolanti per i propri membri⁸.

«Si considerano assistenza al suicidio gli atti che vengono compiuti con l'intenzione di consentire a una persona capace di discernimento di porre fine alla propria vita, in particolare la prescrizione o la consegna di un farmaco a scopo di suicidio. Il ruolo più autentico del medico nel contesto del fine vita e del decesso consiste però nell'alleviare i sintomi e nell'accompagnare il paziente. Non rientra tra i suoi compiti offrire spontaneamente l'assistenza al

⁶ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁸ Cfr. SAMW-ASSM, *Direttive medico-etiche. Come confrontarsi con il fine vita e il decesso*, Accademia Svizzera delle Scienze Mediche (ASSM), Berna 2018 — approvate dal Senato dell'ASSM il 17-5-2018 con modifiche approvate con delibera del Senato il 25-11-2021 — nel sito *web* <https://www.palliative-ti.ch/wp-content/uploads/2020/05/direttive_assm_fine_vita_e_decesso.pdf>.

³ A. BONDOLFI, *op. cit.*, p. 67. In alcuni casi anche aiuto al suicidio per odio, cattiveria o vendetta è stato considerato come dettato da un motivo egoistico.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵ *Ibid.*, p. 70.

suicidio né è tenuto a fornire tale aiuto. L'assistenza al suicidio non è un atto medico in relazione al quale i pazienti potrebbero avanzare una pretesa, benché sia un atto ammissibile dal punto di vista giuridico»⁹.

Il testo descrive quattro condizioni nelle quali, secondo queste direttive, l'aiuto medico alla realizzazione del desiderio di suicidio sarebbe accettabile in termini medico-etici. Il sussistere delle prime due condizioni deve essere confermato da una terza persona indipendente, che non deve essere obbligatoriamente un medico: «1) Capacità di discernimento: il paziente è capace di discernimento in relazione al suicidio assistito. Il medico deve documentare di aver escluso scrupolosamente un'incapacità di discernimento. In caso di malattia psichica, demenza o un altro stato associabile a un'incapacità di discernimento, la capacità di discernimento nonché, eventualmente, le possibilità di influire terapeutica-mente su un'incapacità di discernimento sono state valutate da un medico specialista. Se bisogna partire dal presupposto che il desiderio di suicidio sia un sintomo attuale di una malattia psichica, il medico non può prestare aiuto per realizzarlo, bensì deve offrire al paziente di sottoporsi a un trattamento idoneo per la malattia. 2) Volontà autonoma: il desiderio di porre fine alla propria vita è ben pensato, persistente e non influenzato da pressioni esterne. Ai fini di appurare il sussistere di questo presupposto, fatti salvi casi eccezionali sufficientemente motivati, il medico deve svolgere con il paziente almeno due colloqui approfonditi a distanza di un minimo di due settimane l'uno dall'altro; se necessario in caso di dubbio, a questi possono aggiungersi anche altri colloqui. Se si sospetta un rapporto di dipendenza, è stata valutata con attenzione la possibile influenza che questo esercita sul desiderio di suicidio. 3) Sofferenza grave: i sintomi della malattia e/o le limitazioni funzionali del paziente sono gravi — il che deve essere sostanziato per mezzo di una diagnosi e una prognosi in questo senso — e gli causano una sofferenza insopportabile»¹⁰.

Il testo riconosce la difficoltà di verificare oggettivamente il grado di sofferenza del paziente, il medico però è tenuto a documentare di essersi convinto, dopo accertamenti diligenti, della insopportabilità della sofferenza e quindi di comprendere il desiderio del paziente di porre fine alla propria vita. Una sofferenza insopportabile è una condizione ineludibile

per l'assistenza medica al suicidio, per questo: «Non è accettabile in termini medico-etici, ai sensi delle presenti direttive, l'assistenza al suicidio prestata a persone sane»¹¹. Quarto punto: «4) Presa in considerazione di alternative: si sono cercate, discusse e proposte al paziente opzioni terapeutiche indicate nonché altre soluzioni di aiuto e sostegno, ma sono risultate inefficaci o sono state rifiutate dal paziente capace di discernimento a tale riguardo»¹².

2. Le critiche delle associazioni per il suicidio assistito alle direttive della FMH

Anche se la Federazione dei Medici Svizzeri ha considerato l'assistenza medica al suicidio giustificabile in termini medico-etici, ha tuttavia posto chiari limiti. È categoricamente esclusa per persone sane, ma anche per le persone malate non è sufficiente che il paziente soffra di una patologia e sostenga l'insopportabilità della sua situazione: è il medico, viceversa, che deve convincersi della credibilità delle affermazioni del paziente. Nel caso in cui il desiderio di morire è sintomo di un disturbo psichico, come in alcuni casi di depressione, l'opzione proposta non è il suicidio ma una terapia. Nella revisione del testo delle *Direttive* è stata inoltre introdotta la clausola di due colloqui alla distanza di almeno due settimane, ciò che evita un certo automatismo: il medico non può essere chiamato a partecipare all'assistenza al suicidio di un paziente che non aveva mai visto prima e all'ultimo momento, a suicidio già organizzato, compilare una ricetta. Associazioni per il suicidio assistito sono critiche nei confronti delle direttive medico-etiche, che pur riconoscendo che l'aiuto al suicidio è «un atto ammissibile dal punto di vista giuridico»¹³ dichiara che: «Il suicidio assistito non è un atto medico che i pazienti possono pretendere»¹⁴.

Per esempio, è stata criticata la clausola, introdotta nella versione più recente, dei due colloqui a distanza di almeno due settimane che penalizzerebbe pazienti residenti all'estero.

Il 23 novembre 2023 l'associazione svizzera ERAS¹⁵ e altri denunciatori hanno presentato una denuncia penale presso la Procura generale del Cantone di Berna contro l'Associazione dei Medici Svizzeri (FMH) e l'Accademia Svizzera delle Scienze

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵ ERAS è l'acronimo di "Echtes Recht auf Selbstbestimmung", "vero diritto all'autodeterminazione".

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

Mediche (ASMS) per abuso di autorità (cfr. art. 312 CPS), eventualmente usurpazione di funzioni (cfr. art. 287 CPS) e coazione (cfr. art. 181 CPS), perché ritengono illegali le *Direttive*¹⁶.

3. Dall'etica medica alla bioetica

Se si prende in considerazione il passaggio dall'etica medica alla bioetica e gli sviluppi di quest'ultima, ci si possono aspettare ulteriori aperture dei bioeticisti al suicidio assistito¹⁷.

Alla nascita della bioetica negli anni Settanta del secolo scorso hanno contribuito soprattutto teologi e medici cattolici che, in disaccordo con l'enciclica *Humanae vitae* del 25 luglio 1968, hanno voluto elaborare un'etica medica indipendente dal Magistero e dalla teologia cattolica. Nonostante alcuni autori, come il card. Elio Sgreccia (1928-2019), abbiano difeso i valori cattolici nella bioetica, la tendenza prevalente è stata il loro progressivo abbandono, una evoluzione descritta con precisione da uno degli esponenti più importanti della bioetica moderna, il professore Tristram Engelhardt Jr. (1941-2018), cresciuto cattolico ma diventato membro della Chiesa ortodossa del Texas: «*La bioetica cristiana è servita come un passaggio intermedio per la nascita di una bioetica laica*»¹⁸. Engelhardt descrive anche la «[...] comparsa della bioetica cristiana e la sua eclissi nel predominio a livello mondiale di una bioetica filosofica e secolare»¹⁹, e ammette che «*Dopo una breve fioritura, la bioetica cristiana è diventata simile alle sue versioni secolarizzate*»²⁰. Secondo Engelhardt una bioetica cristiana che non cerchi l'omologazione con la bioetica laica mostrerebbe un carattere settario e offenderebbe lo spirito ecumenico²¹, proprio perché «*ciò che di cristiano c'è nella bioetica cristiana costituiva di per sé un problema*»²², una tesi piuttosto paradossale per un trattato di bioetica cristiana.

Un altro protagonista degli sviluppi della bioetica, il medico Edmund Pellegrino (1920-2013), dal

1978 al 1982 undicesimo presidente della *Catholic University of America* (CUA) di Washington e suo primo presidente laico, è stato per anni direttore del Kennedy Institute of Ethics presso la Georgetown University di Washington e ha giustificato la trasformazione della bioetica con il fatto che i progressi della medicina presenterebbero nuove sfide etiche che «*non richiedono però un deciso ritorno ai fondamenti classici dei valori etici, sia che si tratti del diritto naturale, del kantismo, dell'utilitarismo, della dialettica o di una fede basata su una rivelazione. Un tale disperato tentativo di trovare fondamenti ultimi per il comportamento morale e culturale sarebbe reazionario e negatore dell'emancipazione e della libertà*»²³. In altri termini in bioetica non sarebbe possibile ammettere l'esistenza di valori morali assoluti riguardo a ciò che è bene o male e neppure riguardo a principi dell'etica professionale: «*Personalmente mi sono limitato al bene del paziente com'è percepito dal paziente e ho evitato la questioni più profonde del bene del paziente dal punto di vista metafisico*»²⁴.

Pellegrino mette in dubbio la sicurezza delle diagnosi e quindi la possibilità per il medico di fondare decisioni e interventi terapeutici basandosi su criteri medici certi, per questo sarebbe decisiva la volontà del paziente: «*Dal punto di vista "moderno" noi non possiamo sapere ciò che è bene per il paziente senza conoscere i suoi desideri. La scelta del paziente è un bene semplicemente perché lui lo desidera. Per fare il bene del paziente noi dobbiamo fare il bene che lui desidera*»²⁵.

4. La nuova etica: il suicidio assistito come "buona morte"

Pur riconoscendo alcuni meriti della legislazione svizzera, Bondolfi ritiene che lo strumento penale non sia il più adatto per disciplinare le questioni che riguardano il suicidio assistito: «*Ogni Stato di diritto ritiene la vita umana un bene fondamentale e quindi la protegge con vari mezzi giuridici tra cui anche lo strumento penale. Si tratta ora di vedere se questo strumento sia adatto ad impedire efficacemente, e senza danni collaterali, le pratiche suicidarie che*

¹⁶ Cfr. LIFECIRCLE, *Support and promote quality of life. Information brochure*, nel sito web <https://www.lifecircle.ch/pdf/lifecircle_information_brochure.pdf>, visitato il 25-2-2024.

¹⁷ Cfr. il mio articolo *Sviluppi critici della bioetica*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno XV, n.s., n. 39, luglio 2023, pp. 4-10; nonché il mio articolo *Le origini umanistiche della bioetica*, *ibid.*, anno XV, n. 42, dicembre 2023, pp. 7-13.

¹⁸ TRISTRAM ENGELHARDT JR., *The foundation of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger, Lisse (Paesi Bassi) 2000, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. XIII.

²⁰ *Ibid.*, p. XVII.

²¹ *Ibid.*, p. 1.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ EDMUND PELLEGRINO, *Ethik, Bioethik und Medizinethik, in Bioethik in den USA. Methoden, Themen, Positionen*, a cura di Hans-Martin Sass, Springer, Berlino 1988, pp. 21-35 (p. 22).

²⁴ IDEM, *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, a cura di H. Tristram Engelhardt Jr. e Fabrice Jotterand, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, pp. 183-184.

²⁵ *Ibid.*, p. 181.

si sono installate in Svizzera a seguito delle proposte di alcune organizzazioni. Mi chiedo dunque, in una prospettiva fondamentale, se lo strumento penale sia quello maggiormente adeguato per affrontare questi problemi e questi eventuali conflitti. Il diritto può tutelare e promuovere i valori morali in gioco, quello della vita umana e dell'autonomia della persona, così come la presa in conto della sua vulnerabilità mediante strumenti giuridici maggiormente adeguati di quelli che fanno capo alla minaccia di una sanzione penale»²⁶.

La critica dello strumento penale si basa su un argomento poco comprensibile: non potrebbe impedire efficacemente e senza danni collaterali pratiche suicidarie che si sono installate in Svizzera, ma l'articolo 115 penalizza solamente l'istigazione o l'aiuto al suicidio per motivi egoistici, sì che l'abolizione dell'articolo avrebbe come effetto il rischio che anche imprese con fini di lucro potrebbero offrire aiuto al suicidio.

Mauro Ronco, professore emerito di Diritto Penale dell'Università di Padova, ha sottolineato un aspetto del suicidio trascurato da Bondolfi, cioè che si deve tenere conto anche della dignità di tutte le persone che sono coinvolte nel suicidio assistito e non si tratta solamente del medico chiamato a prescrivere il farmaco letale, ma, nel caso che la persona si trovi in un ospedale, in una clinica o in una casa di riposo, anche del personale della istituzione stessa e degli altri ospiti. Una casa di riposo, per esempio, ha il diritto di stabilire i propri principi etici e un suicidio assistito nella propria istituzione potrebbe causare reazioni negative tanto nel personale infermieristico, per il quale un suicidio assistito può rappresentare proprio il contrario del suo ideale professionale, quanto in altri ospiti confrontati con il suicidio di una persona con cui avevano vissuto insieme per un certo periodo di tempo. Ronco sottolinea come chi richiede il suicidio assistito impone la propria volontà alla coscienza dell'operatore²⁷.

Bondolfi attribuisce un'importante funzione agli specialisti di etica che dovrebbero esercitare la loro influenza su giuristi e legislatori a favore di modalità di "buona morte" nelle quali l'autonomia del morente non potrebbe essere assoluta, ma non dovrebbe essere limitata dal diritto, bensì coniugata dalla com-

passione e dall'empatia delle persone circostanti: «Il diritto riesce talvolta ad evitare situazioni inaccettabili, ma è incapace di scegliere perfettamente ogni nodo della vita umana. Compito degli specialisti di etica sarà anche quello di incoraggiare i giuristi ed il legislatore a trovare vie, se possibile non repressive ma produttive affinché queste pratiche rimangano sempre più marginali e che vengano invece incoraggiate e sostenute quelle modalità che propongono una "buona morte". Quest'ultima non potrà essere espressione esclusiva dell'autonomia del morente ma una sua calibrata coniugazione con la compassione e l'empatia di coloro che lo attorniano»²⁸.

5. Suicidi ed "effetto Werther"

Nel 1974 il sociologo David Phillips ha definito "effetto Werther" il fenomeno di suicidi provocati dalla descrizione di suicidi reali o fittizi nei mezzi di comunicazione di massa, da allora questo termine si è affermato nella letteratura scientifica²⁹. L'espressione si riferisce ai suicidi che hanno seguito la pubblicazione nel 1774 del libro *I dolori del giovane Werther*, in cui lo scrittore tedesco Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) racconta in forma romanzata il suicidio di un vecchio compagno di studi che si era tolto la vita a causa di un amore infelice³⁰. Casi di suicidio avvenuti dopo la lettura del libro hanno portato le autorità di alcuni Stati a proibirne la diffusione. Oggi non è possibile ricostruire la dimensione reale del fenomeno e, quindi, stabilire se tali provvedimenti siano stati giustificati per evitare una epidemia di suicidi oppure se siano stati drammatizzati singoli casi. L'impatto del volume fu comunque enorme, molti giovani si identificavano nella figura del protagonista del libro tanto da vestirsi "alla Werther", come il protagonista del romanzo, con pantaloni e gilet gialli e giacca blu: oggi si parlerebbe di un libro *cult*, i contemporanei parlavano invece di "Werther-Fieber", "febbre-Werther".

La tesi di Phillips non è condivisa da tutti gli specialisti, anche per la difficoltà di studi epidemiologici precisi. Sulla discussione ha pesato anche il convincimento di molti sociologi che fenomeni sociali rilevanti possono avere solo cause sociali, mentre l'effe-

²⁶ A. BONDOLFI, *op. cit.*, p. 70.

²⁷ Cfr. MAURO RONCO, *Non esiste il "diritto" al suicidio. Note a margine del giudizio di costituzionalità sull'art. 580 c.p.*, in *L-Jus* (rivista del Centro Studi "Rosario Livatino" di Roma), anno I, ottobre 2018, fascicolo speciale *L'agevolazione al suicidio davanti alla Corte Costituzionale. Documenti e considerazioni*, pp. 97-131.

²⁸ A. BONDOLFI, *op. cit.*, p. 71.

²⁹ Cfr. DAVID P. PHILLIPS, *The influence of suggestion on suicide: substantive and theoretical implications of the Werther Effect*, in *American Sociology Review*, vol. 39, n. 3, giugno 1974, pp. 340-354.

³⁰ Cfr. HOLGER STEINBERG, *Der "Werther-Effekt". Historischer Ursprung und Hintergrund eines Phänomens*, in *Psychiatrische Praxis*, vol. 26, 1999, pp. 37-42.

to Werther presuppone che un singolo avvenimento può avere effetti dovuti alla libera decisione di un certo numero di individui. Questa teoria era già stata formulata da Émile Durkheim (1858-1917), uno dei padri fondatori della sociologia moderna, che nella sua monografia del 1897 dedicata al suicidio nega all'imitazione un ruolo determinante come causa di tale atto³¹. Si deve poi tenere presente l'accostamento esplicitamente sociologico di Durkheim, secondo cui «ogni società ha [...] ad ogni momento della sua storia una caratteristica attitudine al suicidio»³² e «il tasso sociale dei suicidi si spiega solo sociologicamente. È la costituzione morale della società a fissare ad ogni istante il contingente delle morti volontarie. Per ogni popolo esiste dunque una forza collettiva, di una data energia, che spinge gli uomini a uccidersi»³³.

Importante sul tema è la ricerca condotta da due specialisti tedeschi, lo psicologo Armin Schmidtke e lo psichiatra Heinz Häfner (1926-2022), che hanno analizzato l'andamento dei casi di suicidio accertati in concomitanza con una trasmissione della televisione tedesca³⁴. Nel 1981 e nel 1982 la seconda rete della televisione tedesca, la ZDF, ha trasmesso uno sceneggiato in sei puntate *Morte di uno studente*. I possibili motivi del suicidio, apparentemente inspiegabile, di uno studente diciannovenne gettatosi sotto un treno sono stati esaminati in ogni puntata da una angolarità problematica differente: dietro a una apparente normalità compaiono gravi problemi nei rapporti con i genitori, con gli insegnanti, con gli amici, con la ragazza e così via, cosicché lo spettatore ha l'impressione, alla fine di ogni puntata, di aver compreso il motivo del suicidio. Schmidtke e Häfner hanno constatato che il numero di suicidi di persone che si erano gettate sotto un treno era aumentato nel periodo di settanta giorni durante e immediatamente successivo alla trasmissione del 1981. L'aumento era più elevato per i ragazzi in età fra i quindici e i diciannove anni (+ 175%), per le ragazze dello stesso gruppo di età l'aumento era lievemente inferiore (+ 167%). Donne al di sopra dei trent'anni e uomini al di sopra dei quaranta non presentarono un aumento significativo di questo tipo di suicidio. La ripetizione della serie nel 1982 ha confermato lo

stesso effetto: l'incremento dei suicidi fu minore, ma proporzionale alla diminuzione dell'indice di ascolto fra gli spettatori in età fra i quindici e i ventinove anni. Dopo aver preso in considerazione diverse ipotesi gli Autori sono giunti alla conclusione che si era trattato di un aumento reale dei suicidi, e si sono dichiarati convinti che «per la prima volta sia stato possibile dimostrare l'esattezza di una ipotesi avanzata da lungo tempo, cioè che l'impulso a togliersi la vita può essere appreso da modelli fittizi»³⁵. I dati mostravano inoltre che l'aumento dei suicidi era più accentuato per i gruppi che per età e per sesso assomigliavano maggiormente al personaggio della serie e che quindi in molti casi l'effetto Werther presuppone l'identificazione con chi ha commesso il suicidio.

Un caso di epidemia di suicidi si è registrato in Italia nel 1990: dopo la pubblicazione della notizia che tre giovani altoatesini si erano uccisi insieme con i gas di scappamento di un'auto ci sono stati alcuni casi di emulazione, comunicati con enfasi crescente dagli organi di stampa, ciò che per un certo periodo è stato seguito da ulteriori suicidi³⁶.

6. La sindrome pre-suicidaria

Lo psichiatra austriaco Erwin Ringel (1921-1994) può essere considerato uno dei fondatori della ricerca scientifica sul suicidio. Nel 1949 ha esaminato con i suoi collaboratori tutte le 745 persone ricoverate dopo un tentativo di suicidio nella clinica psichiatrica dell'Università di Vienna e ha riscontrato tre costanti nella condizione psichica di queste persone nel periodo precedente il tentativo: 1) una *Einengung*, cioè una condizione di chiusura esistenziale; 2) un'aggressività repressa rivolta contro se stessi; 3) fantasie di suicidio. La presenza contemporanea di questi tre sintomi costituirebbe per Ringel una sindrome, precisamente la "sindrome pre-suicidaria"³⁷.

Può sembrare lapalissiano che chi progetta di togliersi la vita si trova in una situazione di chiusura,

³¹ ÉMILE DURKHEIM, *Il suicidio. Studio di sociologia*, trad. it., Milano, Rizzoli 1987.

³² *Ibid.*, p. 173.

³³ *Ibid.*, p. 288.

³⁴ Cfr. ARMIN SCHMIDTKE e HEINZ HÄFNER, *Die Vermittlung von Selbstmordmotivation und Selbstmordhandlung durch fiktive Modelle. Die Folgen der Fernsehserie "Tod eines Schülers"*, in *Nervenarzt*, vol. 57, 1986, pp. 502-510.

³⁵ *Ibid.*, p. 502.

³⁶ Cfr. il mio articolo *Suicidi a catena ed "effetto Werther"*, in *Cristianità*, anno XVIII, n. 187-188, novembre-dicembre 1990, pp. 9-11.

³⁷ ERWIN RINGEL, *Der Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung. Eine Untersuchung an 745 geretteten Selbstmördern* [Il suicidio. Esito di uno sviluppo psichico patologico. Una ricerca su 745 tentativi di suicidio salvati], Maudrich Vienna-Düsseldorf (Germania) 1953. Cfr. pure il mio *Tentativi di suicidio e loro prevenzione. La sindrome presuicida e la sua evoluzione*, in *Renovatio. Rivista di teologia e cultura*, anno XXV, n. 1, Genova gennaio-marzo 1990, pp. 110-125.

nella quale non riesce più a vedere una via di uscita. Questa situazione può avere diverse cause riconducibili a gravi forme di disturbi mentali, come episodi gravi di depressione e di schizofrenia, a tossicodipendenze, a crisi personali di vario tipo, per esempio sentimentali, finanziarie o giudiziarie.

Secondo Ringel, in condizioni normali l'uomo ha relazioni in vari ambiti e, quando si trova in una grave crisi in uno di questi, è possibile trovare ancora un senso della propria esistenza negli altri. Uno dei presupposti della sindrome pre-suicidaria, invece, è uno sviluppo psichico patologico, con la fissazione su una sola persona o su un solo ambito. Per esempio, una crisi sentimentale può suscitare una crisi suicidaria tanto più grave, quanto più si è fissati sulla persona amata e si è convinti che la vita senza questa persona non avrebbe più senso. Questa fissazione rende incapaci di vedere che la vita offre altri aspetti e che è degna di essere vissuta anche se l'amore per una persona non viene ricambiato. In questa prospettiva la decisione di togliersi la vita non dipenderebbe primariamente dalla volontà di morire, anzi ci sarebbe il desiderio profondo di vivere, anche se questo sembra possibile solo a una determinata condizione, per esempio con la persona amata.

Nel corso di una crisi suicidaria tale chiusura non è quasi mai definitiva, perché persiste una certa ambivalenza: da una parte c'è la sensazione che la vita non abbia più senso, ma quanto più si avvicina il momento del passo decisivo, tanto più ci si rende conto dell'esistenza di certi legami. Si possono ricordare i casi di persone che da tempo avevano programmato di togliersi la vita gettandosi da un determinato ponte, ma, dopo aver percorso anche un lungo tragitto, sono rimaste a lungo appoggiate al parapetto senza decidersi a lanciarsi nel vuoto, fino a quando qualche passante insospettito non ha rivolto loro la parola e le ha dissuase dal suicidio. Ci sono casi, poi, nei quali persone che, dopo aver ingerito una dose potenzialmente letale di medicinali, si pentono del loro gesto e chiamano aiuto, un gesto che può risultare inutile a seconda del tipo di medicinale ingerito e della tempestività dei soccorsi. L'associazione filo-suicidaria *Exit* nelle sue pubblicazioni cita il medicinale che viene utilizzato per l'aiuto al suicidio: se una persona se lo procura da sola, una volta ingerito non avrebbe molto più tempo per pentirsi.

7. Fantasie suicidarie

Nell'immaginario collettivo di una comunità più o meno grande il suicidio viene collegato a uno o al-

cuni metodi particolari, per esempio a un determinato ponte o edificio da cui gettarsi, all'intossicazione da gas domestico o all'ingestione di medicinali.

Nel singolo caso le fantasie suicidarie possono avere una lenta evoluzione: all'inizio può cambiare l'atteggiamento nei confronti della morte, che non viene più considerata solamente come un male o una sciagura, ma come una possibile via d'uscita da una situazione difficile. In una fase successiva appare indifferenza nei confronti anche della propria morte, che si può manifestare, per esempio, in una guida spericolata, che diventa come una specie di "roulette russa". Oppure compaiono desideri passivi di morte, per esempio ci si augura di addormentarsi e di non svegliarsi più. Successivamente compaiono idee suicidarie spesso caratterizzate fino alla fine da una forte ambivalenza: si oscilla fra la convinzione che non sarebbe più possibile vivere in una certa condizione e situazioni nelle quali, invece, ci si accorge di essere ancora legati alla vita. Si tratta di situazioni differenti, come il pensiero dei parenti o l'incontro con conoscenti. Molto spesso lo sviluppo delle idee suicidarie è lungo, si deve decidere come, dove e quando togliersi la vita, ci si deve procurare i mezzi necessari. Quando le idee suicidarie diventano concrete, diventano anche più frequenti le situazioni nelle quali ci si rende conto che queste non si ripeteranno più, che non si rivedranno più certi parenti, non si incontreranno più certi amici, che ci si trova per l'ultima volta in un certo luogo. In tali momenti, nei quali, per così dire, ci si deve congedare dalla propria esistenza terrena ci si può accorgere tutto sommato di essere ancora legati alla vita e quindi si può mettere in dubbio la decisione di uccidersi³⁸.

Nel caso dell'effetto Werther questo processo è semplificato. Nel caso della serie televisiva *Morte di uno studente*, per esempio, ai giovani che potevano identificarsi con i problemi del protagonista non sono state offerte strategie per affrontarli e risolverli, ma quasi suggerito che in una tale situazione era comprensibile il ricorso al suicidio, e un certo numero di giovani ha imitato il protagonista.

8. Andamento dei suicidi assistiti in Svizzera

Negli ultimi decenni l'attività delle associazioni come *Exit* e *Dignitas* ha avuto una vasta eco, per lo più positiva, in tutti i *media*, cosicché la popolazione svizzera è stata ripetutamente messa a confronto con

³⁸ Per una distinzione giuridica fra desiderio di morte e volontà suicida, cfr. M. RONCO, *art. cit.*

la questione del suicidio assistito e la possibilità di ricorrervi è entrata progressivamente nell'immaginario collettivo come opzione accettabile in determinate situazioni. L'andamento dei suicidi negli ultimi due decenni ha confermato le tesi più importanti dell'effetto Werther: che la pubblicità data a un determinato tipo di suicidio può provocare emulazione e in una misura statisticamente verificabile, in altri termini provocando un aumento dei suicidi.

L'Ufficio Federale di Statistica ha pubblicato i dati dei suicidi assistiti di persone residenti in Svizzera dal 2003 al 2022: nel 2003 i casi di suicidi assistiti sono stati 187, nel 2008 erano saliti a 253, nel 2013 a 587, nel 2018 a 1.176, nel 2022 a 1.594.³⁹ A questi si dovrebbero aggiungere i casi di suicidi assistiti di persone residenti all'estero. Per il 2023 disponiamo solamente dei dati dell'organizzazione *Exit* della Svizzera tedesca, che comprende anche i cantoni Ticino e Grigioni, ma non la Svizzera francese: 1.252 suicidi assistiti, con l'aumento dell'11% rispetto all'anno precedente⁴⁰. Solamente un terzo, precisamente il 31%, delle persone che nel 2023 si sono affidate a *Exit*, erano affette da un tumore allo stadio terminale e, in circa un quarto dei casi, precisamente il 26%, si è trattato di persone anziane con disturbi multipli.

Da circa quarant'anni in Svizzera il numero dei suicidi non assistiti è in lenta ma continua diminuzione. Con il crescente numero di suicidi assistiti ci si sarebbe potuto aspettare una corrispondente diminuzione di quelli non assistiti, perché persone intenzionate a togliersi la vita avrebbero potuto affidarsi a una delle associazioni che garantiscono un metodo sicuro e indolore, ma se questo è successo, lo è stato al massimo in un numero molto limitato di casi. All'aumento dei suicidi assistiti negli ultimi vent'anni non c'è stata una corrispondente diminuzione di quelli non assistiti; di fatto c'è stato un aumento del numero assoluto di suicidi: nel 2014, per esempio, si sono verificati 1.029 suicidi non assistiti e 742 assi-

stiti, quindi con un totale di 1.771 suicidi⁴¹, mentre nel 2022 ci sono stati 958 suicidi⁴² e 1.594 suicidi assistiti con un totale di 2.552 suicidi, un incremento in otto anni di quasi ottocento suicidi⁴³.

Conclusione

Con la pratica liberale per il suicidio assistito in Svizzera non c'è stato un cambiamento della modalità di suicidio, cioè una diminuzione di quelli non assistiti a favore di quelli assistiti, ma tale pratica ha avuto piuttosto l'effetto di aumentare considerevolmente il numero dei suicidi assistiti che ogni anno sono cresciuti di una percentuale a due cifre e con aumento del numero totale dei suicidi.

Non tutti i problemi sono risolti: per *Exit* è fondamentale che la persona interessata decida che cosa è insopportabile o inaccettabile per sé⁴⁴. Questo significa che il medico dovrebbe prescrivere una sostanza letale senza poter verificare la capacità di intendere e di volere dell'aspirante suicida e se la decisione può essere considerata espressione della volontà della persona e non di una crisi o di uno stato d'animo passeggero o accertare se si tratti di una fase depressiva o una momentanea instabilità emotiva. Una richiesta inaccettabile dal punto di vista medico-etico.

⁴¹ Cfr. BFS, *Statistica delle cause di morte 2014. Suicidio assistito e suicidio in Svizzera*, nel sito web <<https://www.bfs.admin.ch/bfs/it/home/statistiche/salute/stato-salute/mortalita-cause-morte/specifiche.assetdetail.3902307.html>>.

⁴² Cfr. BFS, *Cause di morte specifiche*, nel sito web <<https://www.bfs.admin.ch/bfs/it/home/statistiche/salute/stato-salute/mortalita-cause-morte/specifiche.html>>.

⁴³ La ricerca e la comparazione dei dati statistici sui suicidi e sui suicidi assistiti sono anche in Svizzera difficili, perché possono deviare da fonti differenti che a volte riportano unicamente quelli che si riferiscono a singoli anni.

⁴⁴ Cfr. *EXIT, Exit auf einen Augenblick* (Exit a colpo d'occhio), nel sito web <<https://www.exit.ch/verein/exit-auf-einenblick/>>.

³⁹ L'ufficio Federale di Statistica (BFS) l'11 dicembre 2023 ha pubblicato una tabella con i suicidi assistiti in Svizzera dal 2003 al 2022, divisi per sesso ed età (fino a 65 anni e più di 65 anni). La tabella c'è solo in tedesco e francese, a volte si riesce a scaricare solamente la versione tedesca. Cfr. BFS, *Assistierter Suizid nach Geschlecht und Alter*, nel sito web <<https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/actualites/quoi-de-neuf.assetdetail.29125048.html>>, 26-2-2024.

⁴⁰ Cfr. *Exit: 1252 suicidi assistiti nel 2023, 21 in Ticino*, in *Swissinfo.ch*, 8-2-2024, nel sito web <<https://www.swissinfo.ch/ita/exit%3A-1252-suicidi-assistiti-nel-2023%2C-21-in-ticino/72363515>>. *Exit* ha pubblicato il rapporto 2023 sul suo sito web in lingua tedesca <<https://www.exit.ch/artikel/exit-waechst-weiter-mitgliederzahl-auch-2023-markant-gestiegen/>>.

ILLUMINISMO E OPINIONE PUBBLICA

■ «La nuova filosofia, sottomettendo al solo tribunale della ragione individuale tutte le credenze, aveva reso le intelligenze più indipendenti, più fiere, più attive, ma le aveva isolate. I cittadini non avrebbero più tardato ad accorgersi che ormai ci sarebbero voluti molti sforzi immensi e molta capacità politica per unirsi sulla base di idee comuni e che c'era da temere che il potere finisse con il dominarli tutti. Non perché aveva con sé l'opinione pubblica, ma perché l'opinione pubblica non esisteva più».

Alexis Clérel de Tocqueville

La “*lectio magistralis*” di un filosofo liberale non ideologizzato mette a fuoco in maniera semplice e illuminante il rapporto fra conservatorismo, cristianesimo e valori fondanti della genesi e della storia del continente europeo



RAFFAELLO SANZIO (1483-1520), *L'incoronazione di Carlo Magno*, affresco, 1516-1517, Stanza dell'Incendio di Borgo, Musei Vaticani

Conservatorismo, cristianesimo, Europa*

Marcello Pera

1. Conservatorismo

Poiché questo è un incontro del Gruppo ECR del Parlamento Europeo, vorrei intrattenermi su tre punti che riguardano l'Europa di oggi: sul conservatorismo, sul nesso fra conservatorismo e cristianesimo, sullo stato attuale della fede e cultura cristiana. Il mio scopo è invitare i conservatori a mantenere e difendere l'eredità cristiana europea che si è formata nei secoli.

* Testo della *lectio magistralis* tenuta dal sen. Marcello Pera, presidente della Commissione per la Biblioteca e per l'Archivio Storico del Senato, al convegno dell'European Conservatives and Reformists (ECR) Group sul tema *The Heritage of S. Benedict in the Values of European Conservatism (L'eredità di san benedetto nei valori del conservatorismo europeo)*, Subiaco (Roma), 21 marzo 2024; senza ritocchi redazionali; corsivi dell'A.

Intanto, che cos'è il conservatorismo? La prima risposta che viene in mente è di tipo *psicologico* e riguarda il sentimento di attaccamento ad una qualche condizione, ad esempio sociale, e di rifiuto di ogni cambiamento di tale condizione. Questa risposta è sbagliata perché è *troppo ampia*. Se si fa riferimento ai sentimenti, tutti siamo conservatori, per qualche ragione o in qualche circostanza. Anche il comunista più radicale ha sentimenti di attaccamento alle proprie idee e si oppone al loro cambiamento.

Un'altra risposta è di tipo *sociologico*. Il conservatore sarebbe colui che apprezza l'ordine e la posizione sociale in cui vive, desidera mantenerla o si oppone ad ogni modifica. Questa risposta è sbagliata per la ragione opposta della precedente: è *troppo stretta*. Il conservatore non ha come principio di opporsi al cambiamento sociale ed è ben disposto a mutare la sua condizione in un'altra che consideri preferibile.

La verità è che il conservatorismo non può essere definito in termini di sentimenti, come la nostalgia, la paura del nuovo o il desiderio di ritorno al passato. Il conservatorismo è una *teoria* o una filosofia politica che ruota attorno ad una idea centrale, la *tradizione*. È la tutela della tradizione che distingue i conservatori dalle altre due principali famiglie politiche, i liberali e i socialisti.

Che cos'è una tradizione?

Possiamo dire così: una tradizione è un insieme di costumi, di modi di pensare e giudicare, di principi, di istituzioni, di simboli, di idee tipiche, sedimentate nel tempo e tramandate da una generazione all'altra. Una tradizione è come un patrimonio che i padri trasferiscono ai figli, che i figli avvertono come prezioso e sentono di dover mantenere e a loro volta trasferire ai loro discendenti.

Restiamo in Europa e facciamo qualche esempio. La tradizione europea è caratterizzata dall'idea che non esistono uomini superiori o inferiori riguardo al loro valore. Gli uomini sono tutti uguali. Il fatto stesso che diciamo "gli uomini" indica che le differenze di genere, come qualunque altra differenza, è irrilevante rispetto all'uguaglianza di valore. E lo stesso vale riguardo alla dignità. Chi, pensando di essere più corretto nel linguaggio, dicesse che "gli uomini e le donne hanno la stessa dignità" o che "gli uomini, le donne, gli omosessuali, ecc. hanno la stessa dignità", ritiene di aggiungere qualcosa, e invece *sottrae* qualcosa, perché omette di riconoscere che la dignità non riguarda caratteristiche morfologiche o sessuali o di costume, bensì la *persona*, che è concetto che non si riferisce ad alcuna proprietà fisica.

Facciamo un altro esempio. Fin dai tempi dell'*agorà* greca, in Europa si ritiene che il modo migliore di prendere decisioni politiche sia la discussione, il dialogo, il convincimento, non la forza o la costrizione. Nella tradizione europea nessuno è portatore di verità assolute e tutte le opinioni sono tollerabili se non recano danno accertato e specificato. Ciò significa che in Europa crediamo nella democrazia e sosteniamo istituzioni, ad esempio i parlamenti, in cui le opinioni si confrontano, e altre istituzioni, ad esempio i tribunali, in cui i danni agli altri sono perseguiti.

Infine, ultimo esempio, pensiamo alla fede religiosa. In Europa ha da sempre svolto un ruolo essenziale nella vita privata e in quella pubblica. E dopo tante vicende e anche tante tragedie abbiamo imparato a pensare che tutte le fedi debbano essere tollerate, entro i limiti di sicurezza, e il modo migliore per tollerarle e rispettarle sia quello di riconoscerle e tenerle distinte dal potere politico.

Questo modo di pensare ha persino un aspetto architettonico-urbanistico. Guardiamo una tipica città europea. La piazza centrale solitamente ospita tre palazzi: il Comune, la Chiesa, il Tribunale. Lo possiamo considerare un simbolo riassuntivo della nostra storia e tradizione. Nel palazzo del Comune promuoviamo e difendiamo valori come l'uguaglianza, la parità, la dignità, il rispetto della persona; nella Chiesa, testimoniamo la fede comune; nel Tribunale, somministriamo la giustizia. E che i palazzi siano tre significa che in Europa crediamo nella divisione dei poteri. Questo è il patrimonio di idee e istituzioni proprie dell'Europa che il conservatore intende mantenere e difendere.

Perché la tradizione è così importante per il conservatore?

Qui incontriamo il secondo concetto chiave del conservatorismo: l'*identità*.

Ho già detto che il conservatorismo come teoria politica e filosofica si contrappone al liberalismo e al socialismo. Se si pone ad un liberale la domanda "qual è la nostra identità?", egli tipicamente risponde che essa è data dalla natura umana, la quale è la medesima per tutti gli uomini in ogni circostanza storica o politica o sociale. Se si pone la stessa domanda ad un socialista, egli tipicamente risponde che la nostra identità è data dai rapporti economici in cui gli uomini sono inseriti, ad esempio il rapporto capitalista-lavoratore o sfruttatore-sfruttato. Per questo, il liberale parla dell'uomo in sé o dell'uomo in quanto uomo e predica i diritti universali dell'umanità. E per questo il socialista parla dell'uomo sociale o dell'uomo economico e predica il superamento della situazione sociale esistente.

La risposta del conservatore è diversa. Per il conservatore, la propria identità non è universale ma neppure è contingente. Essa è il frutto di una lunga storia, di una lunga cultura, che ha prodotto modi di pensare, di agire e di giudicare che si sono sedimentati nel tempo. Alla domanda "chi sono io?" il conservatore risponde come alla domanda "di chi sono figlio io?". La risposta del conservatore: "io sono il rappresentante o il discendente della mia tradizione" è l'equivalente di "io sono il figlio dei miei genitori". Per il conservatore, la tradizione ci forma, ci plasma, ci orienta, ci dà un senso. In una parola, per il conservatore *la tradizione produce identità*. Grazie alla tradizione, egli riconosce se stesso. Come un bambino che sa chi è quando sta con i genitori.

Se ad un uomo si toglie la sua tradizione, ciò che resta non è l'uomo in sé, ma l'*uomo senza sé*, e dunque senza consapevolezza e senza coscienza. L'uomo in sé è come un albero a cui sia stata sottratta la terra

in cui affonda le radici. Perciò, secondo il conservatore, il liberale sbaglia: non è vero che l'uomo è un soggetto universale che ha diritti innati universali, perché per avere diritti, occorre avere bisogni e aspirazioni e questi possono nascere e cambiare a seconda dello sviluppo storico. Quello che si chiama "diritto dei popoli" è una costruzione astratta e fittizia: esistono i diritti di *questo* o *quel* popolo con *questa* o *quella* tradizione. In un ambiente che avesse ferma fede e cultura cristiana, non si parlerebbe di "diritto all'aborto". E neppure non si potrebbe pensare di imporlo, perché ciò equivarrebbe ad un atto di forza o sopraffazione contro una tradizione consolidata.

A proposito dei diritti, il pensiero corre a Sant'Agostino. Consideriamo un diritto assai meno controverso dell'aborto, il diritto di libertà politica. Noi oggi siamo inclini a pensare che si tratti di un diritto che compete a tutti, e la cosa ci sembra ovvia: ogni popolo — pensiamo — ha diritto ad autodeterminarsi, a scegliere liberamente da chi intende essere governato. Scriveva invece Agostino: «*Supponi che un popolo sia formato alla moderazione e alla saggezza e sia custode diligente del comune benessere sicché ciascuno stima di meno il proprio interesse che quello pubblico. In tal caso non è ragionevolmente costituita la legge che consente al popolo di eleggere i propri magistrati, dai quali sia curato il suo interesse, cioè quello pubblico? [...] Ma supponiamo ancora che il medesimo popolo, gradualmente depravatosi, anteponga l'interesse privato al pubblico, permetta il broglio elettorale e, corrotto dagli ambiziosi, affidi il governo di se stesso a disonesti e delinquenti. In tal caso, se v'è una persona onesta che abbia molto prestigio, non dovrebbe, egualmente secondo ragione, togliere al popolo il potere di conferire le cariche e ridurlo al potere illimitato di pochi onesti o anche di uno solo?» (De lib. arb., 1, 6.14).*

Dunque, per Agostino, la stessa pretesa è un diritto in un contesto e non lo è in un altro. Ciò significa che i diritti dipendono dai costumi e dalle tradizioni. Precisamente ciò che sostengono i conservatori.

Vuol dire che i conservatori si oppongono alla democrazia? *No*, vuol dire che la democrazia non può esistere fuori dal un contesto specifico, ad esempio, in una tribù. Vuol dire che i conservatori si oppongono alle riforme sociali? *No*, in tema di riforme, i conservatori sono guidati da due principi:

Il primo è il *principio di gradualità*: se l'ordine esistente non è più sostenibile, allora adotta cambiamenti, con prudenza, sperimentalmente, gradualmente, e guardati fermamente dai salti di cui non si è certi della sostenibilità. Il secondo è il *principio di compatibilità*: quando è necessario cambiare, pro-

muovi quelle riforme che sono meglio compatibili con la tua tradizione.

Si dice che i conservatori sono nazionalisti e sovranisti. È vero, ma in un senso preciso. I conservatori sono nazionalisti perché si oppongono al cosmopolitismo che non apprezza le differenze. E sono sovranisti perché si oppongono a super-Stati artificiali che sono astratti. In particolare, i conservatori si oppongono a super-Stati che creano sempre nuovi diritti e che, per crearli più liberamente, combattono le tradizioni soprattutto religiose dei popoli.

Con ciò siamo al secondo punto che intendo trattare: il nesso fra conservatorismo e il cristianesimo.

2. Conservatorismo e cristianesimo

Riprendiamo il principio supremo di tutti i conservatori: "mantenere la tradizione per mantenere l'identità". Questo principio si basa su due assunzioni, che spiegano bene perché i conservatori siano tanto ostili alle rivoluzioni sociali e tanto diffidenti verso le innovazioni politiche radicali.

La prima assunzione è *antropologica*. Per il conservatore il male esiste e si manifesta sempre, a livello personale e sociale. Il male non dipende da alcuna specifica organizzazione sociale o politica e non nasce con la civiltà, come pensava Rousseau. Il male è originario e l'organizzazione sociale e politica può alleviarlo, ma mai eliminarlo. Non esiste una società senza i germi del male. Non solo: non è possibile realizzare una società ideale priva del male. Una tale società è una "u-topia", cioè un non-luogo. Questo spiega perché il conservatore è un pessimista e un realista.

La seconda assunzione discende dalla prima ed è *politica*. Per il conservatore, la politica è uno strumento di difesa. È il mezzo di cui gli uomini si servono per evitare che il male da cui sono comunque affetti degeneri in contese, sopraffazioni, guerre, carneficine. Sta alla politica cercare un ordine sociale accettabile, che sarà sempre provvisorio, mai definitivo. Sta alla politica produrre più ordine, più concordia, più giustizia, più benessere, eccetera. In ogni caso, la politica non produce mai riscatto e redenzione, mai uno Stato perfetto. Questo spiega perché il conservatore è un fallibilista e un gradualista: non crede che ci sia alcun ordine finale perfetto che sia alla portata dei nostri sforzi, perché ogni ordine, anche il migliore, a causa della persistenza del male, reca sempre in sé i germi del disordine.

Se ora ci si interroga sulla natura e sulla genesi di queste due assunzioni, non è difficile scoprire la loro matrice religiosa, in particolare cristiana. L'as-

sunzione antropologica nasce dall'idea cristiana del *peccato originale*; l'assunzione politica dall'idea altrettanto cristiana che *la politica non è salvifica* e che il regno di Dio non si può realizzare sulla terra. Ecco perché il conservatore europeo è un difensore del cristianesimo. Il suo modo di pensare è lo stesso modo di pensare cristiano.

C'è poi la questione dei valori. Uguaglianza, parità, libertà, dignità, rispetto, tolleranza, eccetera, sono valori fondamentali largamente condivisi in Europa e richiamati nelle sue carte. Da dove provengono? Abbiamo già detto che questi valori appartengono alla *persona*, quale che sia il genere, la condizione, la posizione, eccetera. Ma quello di persona è un concetto cristiano, che deriva dall'idea dell'uomo creato a immagine di Dio. Dunque, uno Stato che adotta come fondamentale questo concetto fa riferimento al cristianesimo.

Si obietta: i nostri Stati in Europa riconoscono i diritti fondamentali della persona proprio perché sono *Stati laici*, che prescindono da fondamenti religiosi. Questa risposta è insufficiente, a meno che si riesca a giustificare i valori e i diritti fondamentali in altro modo. E nessuno riesce a giustificarli senza un riferimento diretto o indiretto al cristianesimo. Nessuno riesce a dire che si possono giustificare razionalmente, perché se io tratto un altro come inferiore a me in valore e dignità, non sono irrazionale. Perciò, se il laico vuol farsi guidare dalla sola ragione non sa come giustificare i valori che sono a fondamento del suo stesso Stato.

Purtroppo, laico in Europa oggi vuol dire un'altra cosa. Laico è un titolo di onorificenza che viene assegnato a chi introduce l'aborto nella costituzione, a chi considera un diritto l'eutanasia passiva e un dovere l'eutanasia attiva, a chi promuove il matrimonio omosessuale, a chi pensa che la distinzione uomo-donna sia una costruzione culturale, eccetera. Si dice laico e si intende anticristiano.

Proprio qui a Subiaco Benedetto XVI quasi venti anni fa disse: «*L'Europa ha sviluppato una cultura che, in un modo sconosciuto prima d'ora all'umanità, esclude Dio dalla coscienza pubblica, sia che venga negato del tutto, sia che la sua esistenza venga giudicata non dimostrabile, incerta, e dunque appartenente all'ambito delle scelte soggettive, un qualcosa comunque irrilevante per la vita pubblica*». E a chi obiettava che l'Europa escludeva Dio per ragioni di tolleranza religiosa, replicò: «*non è la menzione di Dio che offende gli appartenenti ad altre religioni, ma piuttosto il tentativo di costruire la comunità umana assolutamente senza Dio*».

Questo tentativo in Europa è in uno stato avanzato e il cristianesimo rischia di soccombere, se già non lo ha fatto. È il mio terzo e ultimo punto.

3. L'Europa oggi

Per capire che cosa sta accadendo in Europa, un elenco è utile. Sicuramente non è completo ma è emblematico della guerra dei laicisti contro il cristianesimo.

L'Europa ha evitato di menzionare le radici giudaico-cristiane nella sua Costituzione, nata, defunta, poi risorta.

L'Europa ha condannato un politico italiano per aver sostenuto che il matrimonio omosessuale è contrario al suo credo cristiano.

L'Europa promuove legislazioni che violano principi cristiani sui principali temi etici. Sostiene l'aborto, l'eugenetica, l'eutanasia, la manipolazione degli embrioni, il matrimonio omosessuale, l'identità di genere, e già tollera la poligamia.

L'Europa non ha difeso un Papa, Benedetto XVI, attaccato perché in una sua lezione aveva sostenuto che il cristianesimo è religione del *logos* e non della spada e aveva chiesto all'islam di pronunciarsi in modo analogo.

L'Europa ha impedito a questo stesso Papa di parlare in una università, dopo averlo invitato.

L'Europa nasconde i suoi simboli cristiani, non insegna più a dire "Buon Natale" o "Buona Pasqua", perché dice di non voler offendere i non credenti o gli altri credenti.

L'Europa concede nei propri Stati la massima libertà religiosa e di culto agli islamici, ma tollera che, nei loro Stati, questa stessa libertà sia conculcata fino al martirio dei cristiani, in Africa, in Asia, in Turchia, in India, dappertutto.

L'Europa protegge sotto lo scudo della libertà di espressione le opere d'arte blasfeme nei confronti del cristianesimo, ma sospende questa stessa libertà quando si tratti di irriverenza satirica nei confronti dell'islam.

L'Europa reagisce flebilmente al fondamentalismo e al terrorismo islamici perché si considera colpevole di esportare la civiltà cristiana.

L'Europa sanziona alcuni suoi Paesi perché violano lo Stato di diritto, ma pone in questo Stato la difesa, la tutela e la promozione della cultura Lgbt e della teoria del *gender*.

L'Europa introduce l'aborto come diritto della donna — "*mon corps mon choix*" — nella costituzione del Paese che fu di San Luigi e così, dice, "rinnova la sua vocazione di faro dei diritti umani". E così via.

Non fa meraviglia che seri studiosi parlino ormai di una "Europa senza Dio" e che i dati provino che

l'Europa sia tra le aree più secolarizzate dell'Occidente. Né fa meraviglia che l'Unione Europea metta assieme tante istituzioni ma stenti a unificarsi come popolo. Nelle sue carte fondamentali, l'Unione Europea dice di voler diventare "sempre più unita", ma produce il contrario: più si pensa laica, cioè anti-cristiana, meno realizza una vera unione. Se non c'è concordia di fede comune, non c'è concordia di valori morali, e se non ci sono valori morali comuni tenuti per fede, la sola combinazione degli interessi non produce una comunità coesa.

Purtroppo, alla lotta dei laicisti contro il cristianesimo e alla crisi di vocazioni e di fede dei cristiani, si è aggiunta in tempi recenti una sostanziale trasformazione della stessa dottrina cristiana. È come se il Vaticano II, dall'"aggiornamento" per il quale fu convocato, sia passato prima al ripensamento e infine al rivolgimento. Un argine si è rotto.

Con quale conseguenza? Con la conseguenza che, ridotte le omelie più o meno alla lettura dei quotidiani, il Vangelo ad un compendio antico di buoni consigli, il sacerdote ad un funzionario civile, la Tradizione a impaccio da aggirare, la nostra educazione tradizionale si perde. Il nostro senso di appartenenza si affievolisce. I vescovi marciano con la bandiera arcobaleno. L'espressione "salvezza" è lentamente sostituita dall'espressione "giustizia" e l'espressione "giustizia" è sempre più intesa in senso sociale, come se avesse a che fare solo con la busta-paga. Così, il cristianesimo si secolarizza, diventa umanesimo, ecologismo, pacifismo, democrazia, diritti umani. Insomma, alla fine, il cristianesimo si suicida come religione. È ironico e tragico che Putin ci bombardi e ci accusi di non essere più cristiani.

Dobbiamo resistere. Dobbiamo contrattaccare con intelligenza. Una via efficace è denunciare le contraddizioni. Il fronte avverso sembra una falange, ma ha delle crepe: molti laicisti cominciano ad avvertire che non si può essere anticristiani e tolleranti col fondamentalismo islamico; molti cominciano a pensare che la cultura della cancellazione della nostra storia ci lasci inermi; molti già si convincono che una etica comune è essenziale per sostenere le nostre istituzioni; e molti cambiano campo.

La nostra battaglia sarà lunga perché è difficile, ma sicuramente è entusiasmante. In un'epoca in cui era di gran lunga più difficile, scrisse San Benedetto nel prologo della sua *Regola*: "non farti prendere dallo scoraggiamento al punto di abbandonare la via della salvezza, che in principio è necessariamente stretta e ripida". Noi siamo qui per questo.

MODERNITÀ E NATURA

■ «È un luogo comune dei nostri tempi affermare che il rapporto dell'uomo con la natura è completamente rovesciato. L'uomo moderno non segue più la natura come il suo antenato greco, non è più un elemento naturale d'un mondo naturale creato e riscattato da Dio, come accadeva al suo avo cristiano, e neppure domina più la natura nell'obbedirle, come prescriveva Bacone. L'uomo moderno è arrivato al punto in cui il suo sfruttamento della natura trasforma la natura stessa nel suo contrario, in un ambiente artificiale che la respinge progressivamente al di fuori della sfera umana. [...] L'uomo agisce sulla natura, ridotta a un puro insieme di forze meccaniche che la trasformano in un semplice meccanismo razionale: le innumerevoli tecniche che dominano la natura e le strappano le sue energie, costruiscono un mondo che è soltanto una creazione umana, e che si va sostituendo alla natura oggi esiliata. Da giardiniere, l'uomo s'è fatto pirata [...] Abolito il contatto diretto, intuitivo, istintivo, simile a un'onda spirituale, dell'uomo con la natura, l'uomo non l'abbraccia più come l'amante l'amata, ma la violenta come una sconosciuta. Non la feconda neppure più: la sterilizza. [...] Fino a un'epoca relativamente recente, l'uomo aveva accettato la missione che a lui aveva affidato il Dio del *Genesi*: coltivare la natura e portare a compimento la creazione. Il lavoro dell'uomo non distruggeva l'ambiente circostante, ma lo nobilitava, elevandolo a un livello umano. I quadri di vita che il passato ci ha trasmesso, e che dovrebbero essere protetti, al giorno d'oggi, come certe specie animali in via di estinzione, ne fanno un'eloquente testimonianza. In tutti i loro aspetti, scopriamo una connivenza segreta e profonda tra l'uomo e il suo ambiente. [...] La vita moderna ha rotto il patto nuziale, la grande unione, l'amicizia fra l'uomo e la natura, come diceva Montaigne. [...] La relazione fra uomo e natura è spezzata».

Marcel De Corte

GERARCHIA E COMPASSIONE

■ «Nella società in cui tutti si credono uguali, l'inevitabile superiorità di pochi fa sì che gli altri si sentano dei falliti. Al contrario, nelle società in cui la disuguaglianza è norma, ciascuno si colloca nella propria differenza senza sentire il bisogno, né concepire la possibilità, di paragonarsi. Solo una struttura gerarchica è compassionevole con i mediocri e gli umili».

Nicolás Gómez Dávila



OSCAR SANGUINETTI

Fascismo e Rivoluzione

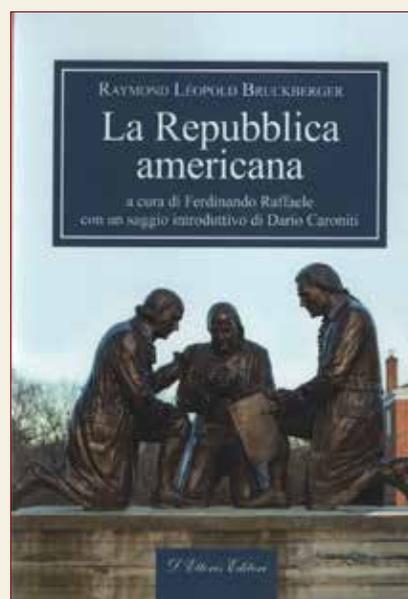
Appunti per una lettura
conservatrice

Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2022

128 pp., € 10

Il volume, piuttosto che ripercorrere i lineamenti della storia dei fatali vent'anni mussoliniani, vuole cercare di darne una lettura complessiva ponendosi nella prospettiva conservatrice e controrivoluzionaria, una linea interpretativa che i manuali sul tema in genere trascurano. Questa lettura, che vede nel fascismo la presenza stratificata e con diverso ruolo delle tre destre preesistenti: liberalconservatore, cioè nazionalista, socialista e reazionaria, è stata formulata in maniera compiuta — anche se nella veste di un saggio breve dedicato alle genesi dell'Italia contemporanea, uscito nel 1972 e ristampato in forma aggiornata nella raccolta *Scritti sulla politica e sulla nazione. 1972-2006*, "schedato" più oltre — da Giovanni Cantoni (1938-2020) all'inizio degli anni 1970 ed è una lettura che gli studi seri dopo questa data non faranno altro che confermare.

Chi lo ha scritto assume come base questo schema interpretativo e lo articola e lo arricchisce in relazione ai principali aspetti del regime e della vicenda mussoliniani, mettendo in evidenza anche i lasciti che il fenomeno ha consegnato al dopoguerra e alla democrazia italiani, nonché i rischi che ogni forma di fascismo rappresenta per la destra autentica.



RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER

La Repubblica americana

a cura di Ferdinando Raffaele

con un saggio introduttivo di Dario Caroniti

D'Ettoris Editori, Crotone 2023

152 pp., € 16,90

Le radici storiche e ideali della "Repubblica americana" sono indagate da Bruckberger a partire dalla *Dichiarazione d'Indipendenza* del 1776. La "rivoluzione" americana segna una rottura con la politica europea del secolo XVIII — caratterizzata da un crescente assolutismo, che limita la libertà e l'autonomia della società —, anche perché intende attuare una sorta di restaurazione dei principi fondamentali dell'ordine civile ed etico della tradizione europea. Il padre domenicano sottolinea con insistenza che la Rivoluzione francese aveva voluto distruggere un ordine politico e sociale plurisecolare sulla base di concezioni artificiali e arbitrarie, mentre gli Stati Uniti realizzano invece uno "Stato moderno" saldamente fondato sui principi cristiani espressamente affermati nella stessa *Dichiarazione*. Essi sono anche alla base dell'"american dream", elemento identitario del popolo e delle stesse istituzioni statunitensi, fondato a suo avviso sulla felice armonia fra ordine politico e morale, spirito trascendente e possibilità materiali, che ha consentito agli Stati Uniti di preservarsi da ogni tentazione totalitaria e di diventare il più efficace argine contro il dilagare del nazionalsocialismo e del comunismo.

Una breve illustrazione del pensiero sociale del grande letterato britannico-statunitense, uno dei principali letterati cristiani del secolo scorso



Il mondo, gli uomini, la società. Riflessioni di T. S. Eliot

Leonardo Gallotta

1. Un breve profilo e una premessa

Nel 1922 Thomas Stearns Eliot (1888-1965) fondò il periodico letterario *The Criterion* e pubblicò il celebre poemetto *The Waste Land* (*La terra desolata*), poi, nel 1925, scrisse *The Hollow Men* (*Gli uomini vuoti*). La maggior parte della critica considera chiusa, con grande apprezzamento per queste opere, la prima fase della produzione letteraria di Eliot, ma questo apprezzamento venne sempre meno riguardo alla “sua poesia ulteriore” a causa della forte “valenza religiosa e cristiana” che la caratterizza. Eliot infatti aveva iniziato in quegli anni un cammino che lo aveva portato alla piena riscoperta della fede cristiana.

Nato nel 1888 a Saint Louis negli Stati Uniti, aveva studiato alla Harvard University, di Cambridge nel Massachusetts e poi nel 1910 era stato alla Sorbona di Parigi, trasferendosi infine nel 1914 al Merton College dell’Università di Oxford nel Regno Unito.

Comunque è il 1927 l’anno in cui fu accolto ufficialmente nella Chiesa d’Inghilterra e nel suo ambito aderì alla corrente più conservatrice della cosiddetta “Chiesa alta”, che significativamente si autodefiniva e si autodefinisce tuttora “anglo-cattolica”. Eliot fu profondamente influenzato dalle dottrine del Movimento di Oxford per contrastare le dottrine del liberalismo teologico protestante. Uno dei suoi esiti più significativi era stata la conversione al cattolicesimo,

nel 1845, della sua guida più importante, il futuro cardinale John Henry Newman (1801-1890). Eliot ebbe a definirsi “classicista in letteratura, monarchico in politica e anglo-cattolico in religione”.

Per il poeta anglo-americano la poesia deve fondarsi su una precisa filosofia e mantenere con la religione quel rapporto organico che ne esalta la funzione sociale, la quale a sua volta culmina nella concezione della politica come questione essenzialmente e principalmente teologica. All’inizio del saggio *Religione e letteratura* del 1935 Eliot scrive: «Ciò che dirò è in gran parte a sostegno di questa asserzione: la critica letteraria dovrebbe essere integrata da una critica che parta da un preciso assunto etico e teologico»¹.

L’idea di una società cristiana è il titolo di una raccolta riveduta e annotata di conferenze tenute dall’autore nel marzo del 1939 e pubblicate con l’appendice di un discorso radiofonico pronunciato nel febbraio di due anni prima. Con tale titolo è stata edita da Gribaudi nel 1998, con traduzione e introduzione di Marco Respinti². Si deve tener presente che nel 1939 cessa la pubblicazione di *The Criterion*, la rivista letteraria da lui fondata. Nell’ultimo editoriale Eliot così si esprimeva: «[...] una filosofia politica corretta è venuta sempre più implicando una corretta teologia e un’economia corretta a dipendere sempre più da una corretta etica: il che ha comportato certe attenzioni specifiche che hanno in qualche modo dilatato il progetto originario di una rivista letteraria»³. Eliot era cioè giunto a domandarsi se non fosse stato meglio prestare sin dall’inizio meno attenzione ai parametri letterari, per invece «[...] cercare di ravvivare la coscienza intellettuale che afferma positivamente quei principi di vita e di azione pubblica della cui mancanza stiamo soffrendo le disastrose conseguenze»⁴.

2. Le domande dell’uomo in una società senz’anima

La preoccupazione di Eliot non è quella di operare mutamenti immediati a livello sociale, ma di annunciare la “verità delle cose” che sola può portare a veri e

significativi cambiamenti. In *La letteratura della politica*, del 1955⁵, Eliot si preoccupa del fatto che molti scrittori aventi interessi di tipo politico-sociale non vadano al nocciolo della sostanza ed abbiano l’ambizione di modificare il corso immediato degli eventi. Secondo Eliot infatti uno scrittore con tali interessi dovrebbe coltivare l’area pre-politica. Il pre-politico infatti è lo stato nel quale ogni pensiero politico che voglia definirsi sano deve affondare le proprie radici e dal quale derivare il proprio nutrimento. «La domanda vera, quella a cui nessun tipo di filosofia politica può sfuggire e quella alla quale deve dare una risposta è semplicemente questa: che cos’è l’uomo? Quali sono i suoi limiti? Qual è la sua miseria e quale la sua grandezza? E quale, infine, il suo destino?»⁶. Nota Marco Respinti, che con queste parole Eliot ripete un’analoga affermazione del pensatore cattolico spagnolo Juan Donoso Cortés (1809-1853), secondo il quale «ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica»⁷.

Si può dunque dire che Eliot, per rispondere alle domande fondamentali che l’uomo si pone — o dovrebbe porsi —, si allinea perfettamente a quanto il Magistero della Chiesa cattolica indica essere la radice del senso religioso e l’essenza del «che cosa significa filosofare»⁸, ovvero che cosa significa amare la sapienza e incarnarla in una cultura e in una politica per l’uomo. Eliot ritiene che al cuore della poesia e della letteratura debba esserci la filosofia e che questa, come protologia e come metafisica, debba stare al cuore della politica.

Per l’autore anglo-americano i totalitarismi del Novecento, nazionalsocialismo e comunismo, rappresentano il tentativo di una costruzione sociale e politica che si pone alla distanza massima dalla verità divina, costruzione che mira a distruggere — anziché proteggere come dovrebbe competere alle istituzioni — l’uomo.

Nei *Cori da “La Rocca”* del 1934, Eliot canta: «La Chiesa ripudiata, la torre abbattuta, le campane / capovolte, cosa possiamo fare / se non restare con le mani vuote e le palme aperte / rivolte verso l’alto. / In un’età che avanza all’indietro, progressivamente»⁹.

¹ THOMAS STEARNS ELIOT, *Religione e letteratura*, 1935, trad. it., in *Opere*, a cura di Roberto Sanesi (1930-2001), 2 voll., Bompiani, Milano 1992, vol. I, 1904-1939, p. 1.283.

² IDEM, *L’idea di una società cristiana*, 1939, trad. it., a cura di Marco Respinti, Gribaudi, Milano 1998.

³ IDEM, *Last Words*, in *The Criterion*, gennaio 1939, cit. in RUSSELL KIRK (1918-1994), *Eliot and His Age: T.S. Eliot Moral Imagination*, in the *Twentieth Century*, 2^a ed. riv., Sherwood Sugden & Company, Peru (Illinois) 1984, p. 276.

⁴ *Ibidem*.

⁵ IDEM, *La letteratura della politica*, 1955, trad. it., in *Opere*, cit., vol. II, 1939-1962.

⁶ *Ibid.*, in *Opere*, cit., vol. I, cit., pp. 1.276-1.277.

⁷ JUAN DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, 1851, trad. it., a cura di Giovanni Allegra (1935-1989), il Cerchio, Rimini 2007, p. 47.

⁸ JOSEF PIEPER (1904-1997), *Che cosa significa filosofare?*, 1948, trad. it., a cura di Franco Brosio, Patrón, Bologna 1971.

⁹ T. STEARNS ELIOT, *Cori da “La Rocca”*, trad. it., in *Opere*, cit., vol. I, 1904-1939, pp. 1.264-1.267.

Russell Kirk ha affermato che Eliot è uno dei pochi autori che «[...] hanno cercato di arrivare alla verità politica, ovvero ad una verità più globale di cui l'ordine politico fa parte, e di esplicitarla»¹⁰. Sia i totalitarismi sopra citati da una parte, sia il “democratismo” occidentale dall'altra si oppongono — ci dice Eliot — all'esistenza di una società positivamente ispirata ai principi cristiani. Per il nostro autore l'Occidente conserva comunque una certa superiorità rispetto ai totalitarismi nella misura in cui, plasmato dal cristianesimo, ne conserva, ancora oggi, una certa impronta. Così, come chiarisce ancora Kirk, «tutto quanto di positivo vi è nella società moderna è ancora cristiano o deriva dalla fede cristiana»¹¹. Marco Respinti riprende opportunamente le riflessioni di Eliot sui pericoli di una società senz'anima, quando scrive: «[...] il male dell'epoca moderna non sta tanto nell'incapacità di credere ciò che i nostri progenitori credevano riguardo a Dio e agli uomini, quanto nell'incapacità di sentire, relativamente a Dio e agli uomini, come essi sentivano. Una convinzione che non si ha più è, fino a un certo punto, qualche cosa ancora comprensibile, ma quando il sentimento religioso scompare, le parole con cui gli uomini hanno cercato di esprimerlo divengono prive di significato»¹².

Posto tutto ciò e posto che si riesca a invertire la tendenza descritta, quale tipo di società è vagheggiata da Eliot?

Ebbene, la sua società, interpreta Respinti, «[...] non è la società perfetta, né la società in cui tutti sono cristiani, né quella in cui la fede viene imposta con la forza. La società cristiana di Eliot è quella in cui “l'integra fede di pochi / la fede parziale di molti” garantisce quel rispetto del diritto e delle verità naturali che permette a tutti gli uomini — credenti e non credenti — di vivere secondo giustizia e di operare per la realizzazione di sé e del bene comune»¹³.

3. La critica al liberalismo

Ho già precedentemente citato il volume dal titolo *L'idea di una società cristiana*. In esso Eliot fa innanzitutto una premessa relativa alla storia del cri-

stianesimo e afferma che in tale storia è possibile cogliere tre momenti: il primo è quello in cui i cristiani sono una minoranza nuova in una società di tradizione pagana, situazione che non potrà ripresentarsi in alcun futuro che ci riguardi; il secondo è quello in cui tutta la società può essere definita cristiana, formi essa un solo corpo o si trovi nello stadio delle diverse denominazioni religiose; il terzo momento, infine, è quello in cui i cristiani praticanti sono diventati una minoranza sempre più esigua in una società che ha cessato di essere cristiana.

Eliot si chiede se si sia forse giunti a quest'ultimo momento, ma essendo la sua domanda retorica, si presenta la necessità di esaminare quali siano gli elementi che caratterizzano una società sempre meno cristiana. Egli afferma che gli ideali di cui il mondo occidentale si è fatto paladino sono il “liberalismo” e la “democrazia”, termini a cui esso ha attribuito un carattere quasi sacro. Soprattutto riguardo al secondo alcune persone si sono addirittura spinte ad affermare, quasi si trattasse di una constatazione evidente, che la democrazia è l'unico regime compatibile con il cristianesimo e l'uso di tale termine non viene abbandonato neppure dai simpatizzanti del governo nazionalsocialista tedesco: si tenga presente che le conferenze riportate nel volume sono del 1939, la vigilia della seconda guerra mondiale.

Una cosa è certa per Eliot: il liberalismo è un movimento — o scuola di pensiero — definito non tanto dallo scopo, quanto dal punto di partenza: che è più concreto di quello a cui si potrà arrivare, il quale invece è molto vago e quindi non definibile in modo preciso. «Distruggendo le tradizionali usanze sociali di un popolo, dissolvendone la naturale coscienza comunitaria in spezzoni soggettivi, permettendo la libertà di opinione dei più stolti, sostituendo l'educazione con l'istruzione, incoraggiando la destrezza piuttosto che la sapienza e gli ultimi arrivati invece delle persone competenti, incoraggiando il concetto del “farsi avanti”, la cui unica alternativa è un'apatia senza speranza, il liberalismo può preparare la strada alla propria stessa negazione: ovvero a quel modo innaturale, meccanicizzato e feroce di esercitare il controllo che si configura come disperato rimedio al caos da esso generato»¹⁴.

E ancora: «Nella sfera religiosa il liberalismo può essere definito come un abbandono progressivo di quegli elementi storici del cristianesimo che appaiono superflui o sorpassati. Ma, essendo la sua dinamica determinata più dall'impulso che l'origina e

¹⁰ Cfr. «Now Eliot was himself one of those few writers, al-luded to by him, who have endeavored to get at the political truth, or a more general truth in which political order is involved, and to set it forth» (RUSSELL KIRK, *The politics of T. S. Eliot*, The Heritage Foundation, Washington [DC] 1989, p. 3.

¹¹ IDEM, *Eliot and His Age*, cit., p. 259.

¹² T. S. ELIOT, *La funzione sociale della poesia*, 1945, trad. it. in *Opere*, cit., vol. II, cit., p. 472.

¹³ M. RESPINTI, *Introduzione a T. S. ELIOT, L'idea di una società cristiana*, cit., p. 18.

¹⁴ T. STEARNS ELIOT, *ibid.*, p. 34-35.

meno dall'obiettivo a cui tende, dopo un certo numero di azioni demolitrici esso perde vigore e, senza più nulla da distruggere, rimane senza più nulla da proporre e senza più una *méta*»¹⁵.

Nei Paesi industrializzati, poi, prospera facilmente una filosofia materialistica e tanto più letali, quindi, sono le conseguenze di quest'ultima. Scrive Eliot: «La Gran Bretagna è altamente industrializzata da più tempo di qualsiasi altro paese e l'industrialismo senza limiti tende a creare gruppi di uomini e donne — appartenenti ad ogni ceto sociale — isolati dalla tradizione, straniati dalla religione e in balia delle suggestioni di massa. In altre parole: a creare della plebaglia»¹⁶.

Per il liberalismo la religione è una questione di fede e di comportamenti privati e però l'espansione attorno a noi di una società non cristiana e la sua più che evidente intronizzazione nelle nostre vite sono venute abbattendo la distinzione tra la moralità pubblica e quella privata. «Non si tratta semplicemente del problema di una minoranza in una società di individui che professano una fede diversa, ma di quello generato dall'essere parte di una rete di istituzioni da cui non è possibile dissociarsi; istituzioni il cui agire non si mostra più neutro, ma del tutto privo di riferimenti al cristianesimo. E i cristiani che non si rendono conto del dilemma — la maggioranza — perdono sempre più la propria identità religiosa per effetto di un'infinità di subdole pressioni: il paganesimo controlla tutti i migliori spazi pubblicitari. Realtà come le tradizioni cristiane che si trasmettono di generazione in generazione nell'ambito della famiglia sono destinate a scomparire e così la piccola comunità cristiana finirà per essere composta interamente da adulti»¹⁷.

4. Prospettive per una società cristiana

Certamente, se la comunità cristiana risultasse composta prevalentemente da adulti, la prospettiva sarebbe quella della scomparsa di ogni tradizione, proprio nel senso etimologico del termine, ossia quello di “trasmissione”, *in primis*, della fede. Le parole di Eliot potrebbero farci volgere al più cupo pessimismo osservando che esse, pronunziate alla fine degli anni Trenta del XX secolo, appaiono oggi veramente profetiche. Eliot tuttavia non si esime dal prospettare, se è vero che persistono — e non solo in

Gran Bretagna — dei principi e dei modi di essere cristiani o derivati dal cristianesimo, la meta di una possibile, futura, società cristiana.

Eliot allora propone innanzitutto una distinzione pratica fra Stato cristiano, comunità cristiana e comunità dei cristiani.

Così afferma: «Per Stato cristiano intendo la società cristiana considerata sotto l'aspetto della legislazione, dell'amministrazione pubblica, della tradizione giuridica e dell'aspetto morfologico»¹⁸. Chiarisce poi che dicendo Stato cristiano non intende «[...] uno Stato in cui i governanti vengano scelti in ragione della loro qualifica — e ancor meno della loro perfezione — cristiana. Infatti negli uomini di Stato non conta anzitutto la coscienza cristiana ma, grazie al carattere e alle tradizioni del popolo che essi governano, il mantenersi entro il quadro di riferimento cristiano in cui realizzare le proprie ambizioni e in cui promuovere il benessere e il prestigio del proprio paese»¹⁹.

Il secondo elemento preso in considerazione è la comunità cristiana. Per Eliot si tratta dell'insieme dei cristiani che praticano la fede in modo fermo e consapevole e interessati alle cose di Dio e al bene della Chiesa. Eliot fa poi notare come la sua “comunità cristiana” richiami un termine usato da Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), e cioè “*clerisy*”²⁰. Molto opportunamente Marco Respinti nel volume da lui curato e già citato definisce la *clerisy* l'insieme di coloro che erano (e sono) chiamati per vocazione a esprimere in forme culturali il frutto delle proprie speculazioni e pure aggiunge l'osservazione del filosofo britannico sir Roger Vernon Scruton (1944-2020), secondo cui «la formulazione più prossima al concetto di intellettuale a cui è giunta la nostra cultura nazionale passa attraverso la teoria coleridgeana della *clerisy*: la categoria dei pensatori che perpetuano l'eredità spirituale e letteraria della nazione e che esercitano un'influenza permanente sul governo»²¹.

Eliot ricorda che Coleridge estendeva il senso del termine fino a includervi tre ambiti umani: le università, le grandi scuole di cultura, il clero delle parrocchie e i maestri locali, tralasciando però l'immenso

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 46-47.

²⁰ Il senso del termine è “chierico”: per un lettore continentale forse illumina meglio il senso del termine di Coleridge il riferimento a JULIEN BENDA (1867-1956), *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea* (1927, trad. it., Einaudi, Torino 2012).

²¹ ROGER SCRUTON, *British Philosophy*, in *The Salisbury Review. The Quarterly Magazine of Conservative Thought*, vol. 16, n. 4, estate 1998, p. 6.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

valore degli ordini monastici. La comunità cristiana per Eliot «[...] comprenderebbe sia gli ecclesiastici sia i laici dotati di valori intellettuali e/o spirituali»²². Si deduce dunque che la “comunità cristiana” è quella di coloro che praticano la fede con continuità, con consapevolezza e con zelo. Tuttavia all’interno di questa comunità emergono inevitabilmente coloro che — ecclesiastici o laici che siano — dotati di capacità intellettuali, forniscono gli elementi di cultura cristiana da trasmettere poi a tutto il corpo della comunità. C’è infine la Chiesa istituzionale che costituisce l’asse portante, in tutte le sue articolazioni, della “comunità cristiana” e, ai livelli più alti, ha l’importante e delicato compito di rapportarsi con lo Stato.

Quanto al terzo elemento, la “comunità dei cristiani”, essa non tanto sarebbe costituita in struttura organizzata, ma costituirebbe invece un insieme indefinito di uomini e donne aventi un’educazione e una cultura comuni. Insomma potremmo dire che un gran numero di persone, oltre al fatto di essere tutte battezzate, ha costumi e modi di sentire che sono cristiani, anche se la loro fede non è piena e consapevole. Si tratta di quelli che potremmo definire “cristiani di civiltà” i quali praticano la religione saltuariamente, spesso solo in occasione delle grandi feste cristiane. Importantissimi pure loro, se non altro perché testimoniano di essere in gran numero immersi in un’atmosfera cristiana condivisa.

5. Fra pessimismo e speranza

Se da un lato Eliot delinea i tratti della società moderna in modo molto pessimistico, dall’altro, consapevole che il mondo occidentale conserva ancora una qualche radice tradizionale, non abbandona la speranza che si possa, nel tempo, intravedere la rinascita di una società cristiana. È comunque certo che nell’analisi della società moderna Eliot utilizza parole che paiono oggi profetiche. La presenza del liberalismo nella sfera religiosa si può constatare anche oggi e con danni ancor più consistenti nel corpo ecclesiale. Attualmente il cristianesimo in gran parte dei Paesi europei e comunque occidentali è in una grave crisi, dovuta al laicismo sfrenato e a un relativismo — promosso dalla maggior parte dei *media* — diffuso in ogni ceto sociale. Quando Eliot parla di “comunità cristiana” pare voler prospettare una *élite* cristiana che possa dare vigore a tutto il corpo ecclesiale e a tutta la società.

²² T. STEARNS ELIOT, *L’idea di una società cristiana*, cit., p. 60.

A tale proposito non riesco a non pensare alla necessità della “nuova evangelizzazione” così cara a san Giovanni Paolo II (1978-2005) e alla lettera di Papa Benedetto XVI (2005-2013; † 2022) al cardinale Dionigi Tettamanzi (1934-2017) in occasione della 86ª Giornata Nazionale per l’Università Cattolica del Sacro Cuore. In essa si trova scritto: «*Direi che normalmente sono le minoranze creative che determinano il futuro, e in questo senso la Chiesa cattolica deve comprendersi come minoranza creativa che ha un’eredità di valori che non sono cose del passato, ma sono una realtà molto viva ed attuale. La Chiesa deve attualizzare, essere presente soprattutto nel dibattito pubblico, nella nostra lotta per un concetto vero di libertà e di pace*». E, ancora, in conclusione: «*Minoranze creative, cioè uomini che nell’incontro con Cristo hanno trovato la perla preziosa, quella che dà valore a tutta la vita (Mt 13,45-46) e, proprio per questo, riescono a dare contributi decisivi ad una elaborazione culturale capace di delineare nuovi modelli di sviluppo*»²³.

²³ BENEDETTO XVI, *Lettera in occasione della celebrazione della Giornata Nazionale per l’Università Cattolica del Sacro Cuore*, del 18 aprile 2010.



MODERNITÀ E SUPERBIA

■ «È moderno tutto ciò che è prodotto di un atto iniziale di superbia; è moderno ciò che sembra permetterci di eludere la condizione umana».

Nicolás Gómez Dávila

RIVOLUZIONE E “PENSIERO FORTE”

■ «Dopo le rivoluzioni, che sono sempre un regno più o meno lungo dell’errore e del disordine, l’intelligenza è intimidita dal trionfo delle false dottrine e il carattere abbattuto dall’impunità dell’ingiustizia e del crimine. Occorrerebbero una ragione indipendente per ritrovare la via e una volontà salda per seguirla, ma sono proprio i punti di riferimento più stabili e i sentimenti più forti a essere maggiormente temuti».

Louis de Bonald



MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico

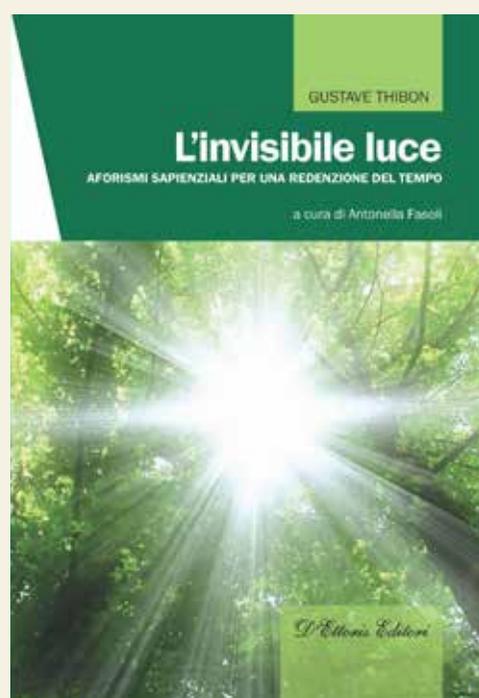
contributi di Andrea Morigi, Francesco
Pappalardo e Mauro Ronco

prefazione di Giovanni Orsina

Edizioni Ares, Milano 2023, 312 pp., € 20

Invernizzi e Sanguinetti, con il contributo sostanzioso di Andrea Morigi, di Francesco Pappalardo e di Mauro Ronco, ci danno una ricostruzione quanto mai ricca di dettagli, protagonisti, eventi, sfumature, ripercorrendo i passaggi fondamentali degli ultimi duecento anni di storia occidentale e soffermandosi in particolare sull'evoluzione di una tradizione conservatrice difficile ma, forse proprio per questo, di particolare interesse come quella italiana. Un autentico *tour de force*, attraversato da una tensione di fondo che, d'altra parte, emerge da queste pagine come costitutiva del conservatorismo. Il libro si richiama a un conservatorismo che guardi all'ordine politico e sociale precedente il 1789, alle sue radici religiose, alla sua antropologia naturale. [...] Il compito non sarebbe facile per nessuna ideologia: né per il liberalismo, né per il socialismo. Ma tanto più lo è per il conservatorismo, poiché quello è naturalmente, strutturalmente ostile ai processi di razionalizzazione, sistematizzazione e generalizzazione caratteristici della modernità. A tal punto che, come avviene anche in queste pagine, può mettersi in forse l'idea stessa che si tratti di un'ideologia. Le ideologie nascono infatti con la Rivoluzione francese allo scopo di guidare gli esseri umani nell'opera di trasformazione pianificata del mondo. Ma è proprio questa trasformazione pianificata quel che il conservatorismo massimamente detesta. Se ideologia è, allora, è un'ideologia anti-ideologica.

(dalla Prefazione di Giovanni Orsina)



GUSTAVE THIBON

L'invisibile luce Aforismi sapienziali per una redenzione del tempo

D'Ettoris Editori, Crotone 2022

344 pp., € 24,90

Dopo la pubblicazione del volume *Il tempo perduto, l'eternità ritrovata. Aforismi sapienziali per un ritorno al reale*, esce la seconda raccolta contenente gli aforismi di altre due importanti opere di Gustave Thibon (1903-2001): *Notre regard qui manque à la lumière*, del 1970, e *L'illusion féconde*, del 1995. Il filosofo francese, radicosi dalla metropoli nelle campagne dell'Ardèche, nel *Midi*, è noto perché i suoi scritti facilitano quel "ritorno al reale", titolo delle sue opere più note, che è il presupposto per l'*agere contra* rispetto alle utopie veicolate dalle ideologie moderne. In queste opere Thibon conferma ancora una volta di essere una voce potente in grado di risvegliare "il Dio che dorme" dentro di noi, una voce che esplose in formule folgoranti, che smascherano i nostri errori e le nostre ipocrisie, per illuminare le profondità del nostro spirito. Gli aforismi di Thibon ci invitano a un dialogo sincero con noi stessi, con gli altri, con quell'invisibile luce che è Dio. Infatti, seppur accecato da innumerevoli sfavillanti apparenze e distratto dalle seducenti suggestioni degli idoli del progresso, l'uomo continua a rimanere un essere assetato di Amore e Verità.

SEGNALAZIONI LIBRARIE

**IL MITO DELLE RADICI CRISTIANE
DELL'EUROPA
DALLA RIVOLUZIONE FRANCESE AI
GIORNI NOSTRI**

SANTE LESTI
Einaudi, Torino 2024
306 pp., € 26.

È uscito uno “strano” libro, il cui *Leitmotiv*, sin dal titolo, è dichiaratamente di demolire quello che l'autore — Sante Lesti, «ricercatore a tempo determinato (B) in Storia contemporanea presso il Dipartimento di Civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa», come recita il suo curriculum accademico — definisce «il mito delle radici cristiane dell'Europa».

Si tratta di 244 pagine dalla veste grafica sontuosa, messe in commercio da una “corazzata” editoriale, non certo cattolica, come la Einaudi, che, come esordio, ha fruttato loro una maxi-recensione a firma di Paolo Mieli sulle pagine culturali del *Corriere della Sera* del 4 marzo scorso.

Dico che è un libro “strano”, perché al testo e alle centinaia di note — sarebbe una autentica tortura farle passare e controllarle tutte — che lo corredano in calce fa da *pendant* solo una mezza paginetta in cui l'Autore dice che cosa intende per tale “mito”.

L'essenza della tesi di Lesti è che non esistono radici “cristiane” ma molteplici «radici fondamentali» e che il cristianesimo è solo una fra di esse:

pretendere che il cristianesimo sia «l'elemento fondamentale» del passato europeo, è sbagliato e riprovevole. Di questa mitopoiesi e del suo uso strumentale sarebbero imputabili decine di intellettuali cattolici — con sparute eccezioni “laiche” — e, rarefattisi questi, tanti Pontefi-



ci romani, che avrebbero costruito il mito per legittimare «ideologicamente» delle posizioni di potere in senso conservatore.

Di tutti gli “imputati” Lesti fornisce un'ampia panoramica delle opere, dagli anni della Rivoluzione francese sino a Papa Francesco. Nelle pagine del suo saggio ricorrono così fitti i nomi e le opere dei maggiori pensatori e letterati conservatori dell'Ottocento e — meno — del Novecento, da padre Augustin Baruel S.J. (1741-1820) a Louis De Bonald (1754-1840), da Felicité Lamennais (1782-1854) a François-René de Chateaubriand (1768-1848), da Joseph de Maistre (1753-1821) a Novalis (1772-1801), dal beato Federico Ozanam (1813-1853) a Juan Donoso Cortés (1809-1853), da Christopher Dawson (1889-1970) a Gonzague de Reynold (1880-1970) — ai quali ultimi, per la mole delle loro ricerche sul tema, dedica più spazio —, dal beato Pio IX (1846-1878) al venerabile Pio XII (1939-1958), da san Paolo VI (1963-1978) a san Giovanni Paolo II (1978-2005), da Benedetto XVI (2005-2013; † 2022) a Papa Francesco e — ebbene sì, *ça va sans dire* — a Giorgia Meloni.

Anche se qualche autore gli è sfuggito, la mole degli scritti compulsati — grazie, come dice lo stesso Lesti, alla disponibilità delle nuove tecniche digitali, come *archive.org*, *Gallica* e *Google*, che rendono possibile la ricerca per singolo lemma — è notevole e probabilmente gli ha richiesto non poco tempo.

Il problema è che *tutti* i personaggi “intervistati” sul punto, persino i più radicali, oltranzisti, oscurantisti, reazionari, retrogradi, misoneisti, retrivi, in realtà non si sono mai nemmeno lontanamente sognati di sostenere l'esclusività cristiana delle radici culturali europee: forse la fondamentale importanza del cristianesimo sì, ma l'esclusiva no.

Comunque, se è vero che l'Europa non è e non è mai stata una teocrazia cristiana, chi potrebbe ardire di sostenere che non sia nata nel Medioevo? e che la quintessenza del Medioevo non sia stato il cristianesimo? La stessa modernità, che ha emarginato a poco a poco il cristianesimo dalla sfera pubblica, integra e sviluppa, anche se deformandole, una lunga serie di nozioni e di realtà — da persona a libertà — che sono una conquista dei “secoli della fede”.

Può non piacere — il sentire in tal senso dell'Autore è trasparente — che l'Europa vanti radici cristiane, però non è bello attribuire intenti assolutizzanti ad autori che non li coltivano per nulla. Ho studiato soprattutto Dawson e de Reynold, proprio quegli autori che hanno dedicato più spazio nei loro studi al rapporto fra Europa post-romana e cristianesimo e devo dire che l'insistenza sulla relazione è forte, ma nessuno dei

due, per esempio, ha pensato a qualcosa di diverso da una sintesi o da un amàlgama, né hanno negato nella genesi e nella fisionomia adulta del Vecchio Continente l'esistenza di venature non cristiane — ebraiche, islamiche, barbariche — a tratti vistose.

Visto il cumulo straordinario di autorevoli testimonianze — se non gli autori “di destra”, almeno i Pontefici — raccolte a favore del “mito”, Lesti avrebbe dovuto, non dico cambiare opinione, ma quanto meno enunciare e illustrare con analoga ampiezza perché, secondo lui, la tesi delle radici cristiane europee sarebbe un “mito”, ovvero, nell'accezione comune del termine, una “invenzione”, una “favola” — cosa che peraltro enuncia, equiparando il “mito” a un «racconto falso (anche se non fantastico)» (p. VII), a «una idealizzazione» (p. VIII), a «una rappresentazione ideologica della realtà» (*ibidem*). Per certo la diffusa ma rapsodica “lettura” di testi sul tema delle radici cristiane dell'Europa non basta a giustificare la sua posizione.

In conclusione, si tratta di un volume di storia “a tesi”, che lascia parecchio a desiderare dal punto di vista metodologico, ma che è facile scommettere che sarà esibito a oltranza, vista la notorietà chi lo ha “fabbricato” e di chi lo sponsorizza, e sarà citato in ogni occasione in cui qualcuno vorrà difendere il DNA cristiano del nostro Continente.

Quindi, pare giusto fin d'ora, metterne in guardia chi combatte la “battaglia delle idee” sul giusto fronte.

[O.S.]

LAPIDI

LA GRANDE CARESTIA IN CINA

YANG JISHENG

Adelphi, Milano 2024

840 pp., € 38.

L'autore è un giornalista cinese ormai ottantatreenne, nato nella parte orientale del Paese da una famiglia contadina, e ha redatto queste pagine nel 2008, pubblicandole, con il titolo proprio di *Lapidi*, cioè pietre tombali, a Hong Kong. Sono state tradotte nel 2012 da Seuil a Parigi e in italiano quest'anno da Adelphi. Entrato nel Partito Comunista a ventiquattro anni collabora sino al pensionamento, nel 2001, con l'agenzia di stampa ufficiale del regime, ma inizia dubitare della bontà e dell'infallibilità del partito prima attingendo a notizie “discrete” — per esempio riguardo al ruolo del nazionalismo cinese nella guerra contro i giapponesi del 1940-1945 — cui il suo lavoro di giornalista consentiva di accedere ma ancor di più nel dopo-Mao, alla fine degli anni 1970,

quando la pressione ideologica marxista-leninista diviene meno implacabile. Si stacca definitivamente dal comunismo dopo la strage di Piazza Tien an Men a Pechino del 1989. Il suo distacco coincide con l'avvio di una ricerca sul campo intorno alle grandi tappe di sviluppo del regime comunista al tempo del totalitarismo di Mao Zedong, focalizzandosi sul “costo umano” di questo sviluppo e, in particolare, sulle grandi carestie provocate ad arte dal partito per colpire i suoi nemici di classe e “purgare” i settori meno “allineati” al suo interno.

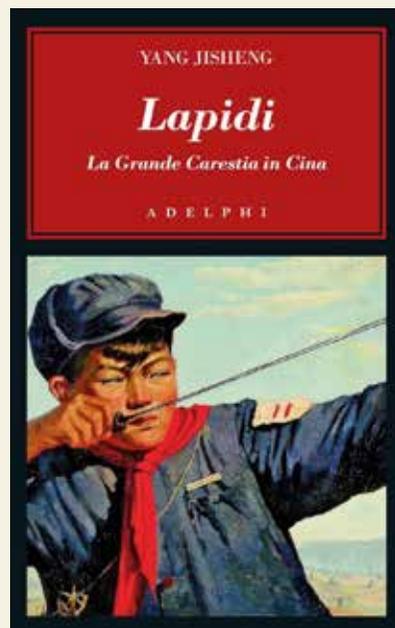
Yang iniziò a intervistare decine di persone e a raccogliere documenti sulla Grande Carestia cinese del 1959-1961, frutto della politica detta “Grande Balzo in Avanti” lanciata da Mao nel 1958, costata, solo fra quell'anno e il 1962, qualcosa come 36 milioni di morti — più le mancate nascite conseguenti, calcolate in 40 milioni —, in cui suo padre adottivo era morto, accumulando una grande quantità di testimonianze.

Dalla sua accurata indagine è uscito un grosso volume, grosso anche per il desiderio dell'autore di “blindare” il più possibile la sua ricerca dalla prevedibile negazione da parte del governo cinese. Il libro infatti è stato vietato nella Cina continentale. A Yang è stato vietato di lasciare la Cina per ricevere il premio in una cerimonia tenutasi all'Università di Harvard negli Stati Uniti nel marzo del 2016.

La Grande Carestia cinese ricalca in maniera impressionante l'*Holodomor* (uccisione per fame) provocato nei primi anni 1930 dalla collettivizzazione delle campagne decisa da Iosif Stalin (1878-1953) nell'Ucraina

insofferente al regime, ivi inclusi i numerosi casi di cannibalismo e le “visite” pilotate di giornalisti e di intellettuali stranieri.

Nei quindici capitoli del libro, appoggiati su ben 67 pagine di fitte note, Yang descrive dettagliatamente le strategie, le fasi e le vicende dell'applicazione



della politica maoista nelle varie zone agricole del Paese.

Si tratta di un'opera di grande rilievo, meritoria e testimonianza di prima mano per conoscere un capitolo noto ma poco illuminato della storia del comunismo — conoscenza resa ancor più difficile perché a Pechino, a differenza di Mosca, il comunismo è tuttora vivo e vegeto — e per capire la natura omicida dell'ideologia del regime comunista, in Cina come altrove. Una ideologia che ha dismesso la tattica delle carestie artificiali —, anzi ha imboccato decisamente quella dell'arricchimento e del benessere individuale — ma non ha mutato di una virgola il suo disegno totalitario di costruzione di un socialismo “reale” per il miliardo e mezzo di cinesi. Anzi, mette tutto il potenziale acquisito da questa virata “capitalistica” al servizio di un disegno imperialistico globale, volto a incorporare altre nazioni libere come *in primis* Taiwan nel sistema comunista e per contendere ad altre potenze il ruolo di *leadership* del mondo.

[Red.]

“FU VERA GLORIA?”

NAPOLEONE E IL PIEMONTE. GUASTI ED EREDITÀ, TRA COSPIRAZIONI, MITI E REALTÀ. RACCOLTA DI STUDI. INCONTRO DI BENE VAGIENNA [CUNEO]. 23 OTTOBRE 2021

a cura di Gustavo Mola di Nomaglio, Michelangelo Fessia e Attilio Offman
Centro Studi Piemontesi, Torino 2023
468 pp., s.i.p.

L'incontro organizzato dal Centro Studi Piemontesi per il 23 ottobre 2021, bicentenario ricorrenza della morte di Napoleone Bonaparte (1769-1821), si è svolto a Bene Vagienna, in provincia di Cuneo, un'area della Penisola dove la dominazione della Francia napoleonica — iniziata il 28 aprile 1796: Cherasco, dove fu siglato l'armistizio fra Regno di Sardegna e Francia, è a pochi chilometri da Bene Vagienna — è stata più stretta, sino al punto di non tentare nemmeno l'esperimento della “repubblica giacobina” — come avvenuto in altre zone italiane e dello stesso Piemonte —, bensì ridurre “Coni” *tout court* a parte integrante del territorio della Repubblica e poi dell'Impero, facendone la “testa di ponte” oltralpe per le ripetute “av-

venture” militari napoleoniche in Italia e una riserva di truppe per queste e per altre, più remote, avventure.

Il Cuneese è tradizionalmente una regione a diffusa e radicata religiosità cristiana. A Cuneo nasce, per esempio, Pio Bruno Lanteri (1759-1830), il fondatore delle Amicizie Cristiane, la prima organizzazione cattolica di apostolato culturale anti-illuministico e anti-giansenistico, presente nell'Italia settentrionale e in Austria fra gli anni Ottanta del Settecento e la fine della Restaurazione, da cui scaturiranno la congregazione degli Oblati di Maria Vergine e la “fioritura” di santità piemontese dei primi decenni dell'Ottocento, della quale fu massimo esponente san Giovanni Bosco (1815-1888).

Nel Cuneese le riforme politiche e sociali introdotte dal regime repubblicano francese — ricordiamo che dal 1798 alla Restaurazione il Re sabauda è esiliato nella sua isola sarda — furono più radicali.

Proprio per questo va altresì ricordato che nel Cuneese, sulle colline al confine con il Nizzardo, si manifestarono i primi segni della rivolta popolare anti-giacobina e anti-francese che popola le cronache d'Italia fino alla Restaurazione, in quella pagina di storia che è chiamata Insorgenza. Sin dagli esordi della Guerra delle Alpi combattuta dal Regno sardo insieme, più tardi, all'Impero austriaco fra il 1792 e il 1796, proprio qui infatti scoppiò la rivolta dei “barbetti”, i montanari delle valli, e si assistette a una forte affluenza contadina nelle milizie territoriali mobilitate dalla monarchia. Una grande pagina della storia locale e italiana a lungo omessa dal *curriculum* del cittadino e ancora da illuminare adeguatamente.

Il convegno di studi di Bene Vagienna ha spaziato su vari aspetti della presenza napoleonica in Piemonte, dalle premesse militari dell'occupazione — i primi due interventi — all'applicazione dei codici napoleonici, alla politica del territorio, al destino della folta e antica nobiltà piemontese, a figure importanti del periodo, alla parabola napoleonica, a una visione e a un giudizio d'insieme.

Gli atti, usciti lo scorso anno, ci offrono la possibilità di attingere a un'ampia mole di dati che rappresenta una pietra miliare importante sulla strada per una ricomprensione non ideologica dell'“età napoleonica”, del suo senso e del suo lascito nella biografia della nazione italiana. Anche se la *vulgata* ufficiale ormai da anni, almeno a partire dal



bicentenario della Rivoluzione francese, perde sempre più attendibilità, in Francia e in Italia — altrove assai meno — essa gode ancora di un forte sostegno da parte delle istituzioni pubbliche del Paese perché è parte della narrazione legittimante delle istituzioni politiche. Opere come quella curata dal Centro Studi Piemontesi, *sine ira ac studio*, consente di tenere lontana quella oleografia che ancora “pesa” sulla storia nazionale.

[Red.]

**IL SECOLO DI PIO XII.
MOMENTI DI STORIA DIPLOMATICA VATICANA
DEL NOVECENTO**

MATTEO LUIGI NAPOLITANO

Luni Editrice, Milano 2023

624 pp., € 28

Il volume di Matteo Luigi Napolitano, uscito lo scorso anno, si può considerare un “mattoncino” imprescindibile per ricostruire la storia del pontificato del venerabile Papa Pio XII (1939-1958), coinciso con una fase della storia della Chiesa e del mondo drammatica e lacerante.

Come è noto sugli anni pacelliani sono stati sollevati molti dubbi in relazione all’atteggiamento tenuto dal Papa nella vicenda dello sterminio degli ebrei europei perpetrato dal regime hitleriano durante il secondo conflitto mondiale. All’origine degli attacchi al pontefice romano era stata una *pièce teatrale*, *Il Vicario*, messa in scena nel 1963 da ambienti culturali tedeschi non poco infiltrati dai servizi segreti dell’Est comunista, la quale accusava il Papa per il suo “silenzio” su quello che sarebbe stato chiamato in seguito l’“Olocausto” per antonomasia.

Da allora parecchia letteratura è stata prodotta nel mondo occidentale sia per corroborare la tesi, sia in funzione apologetica di Papa Pio XII. Già diversi autori hanno preso le sue difese in maniera documentata e argomentata. Anche se molte testimonianze a favore del Papa erano affiorate già prima, ia il “salto di qualità” nella ricerca storica è stata l’apertura degli archivi segreti vaticani relativi al pontificato pacelliano. Da qui sono emersi documenti nuovi, a volte utilizzati per rincarare la dose delle critiche ma in maggioranza

latori di testimonianze che scagionano pienamente il Papa da ogni possibile accusa, giustificandone invece il rigore della linea politica mantenuta, anche a prezzo di un dolore personale fuori del comune.

Il professor Napolitano insegna Storia delle Relazioni Internazionali presso l’Università del Molise ed è anche uno dei più insigni studiosi italiani del pontificato di Papa Pio XII.

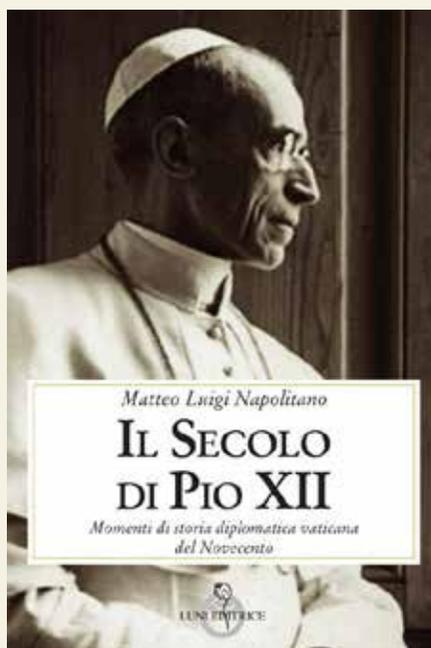
I diciassette capitoli del grosso volume corrispondono ad altrettanti “nodi” storiografici relativi alla condotta vaticana nei controversi anni del secondo conflitto mondiale. Si parte dal “caso” del *Il Vicario* per affrontare il periodo della nunziatura pacelliana a Berlino e a Monaco di Baviera, in cui i detrattori sostengono che il futuro Papa avesse maturato simpatie non solo culturali per la Germania in procinto di cadere sotto il tallone nazionalsocialista. Segue un commento all’enciclica programmatica di Pio XII, la *Summi pontificatus*, e un’analisi dei suoi rapporti diplomatici ufficiali e discreti con il governo germanico precedenti il conflitto mondiale. Napolitano non esita poi neppure a toccare lo scottante capitolo dei rapporti con i regimi fascisti e nazionalisti balcanici, dalla Slovacchia alla Francia di Vichy e alla Croazia, nonché il

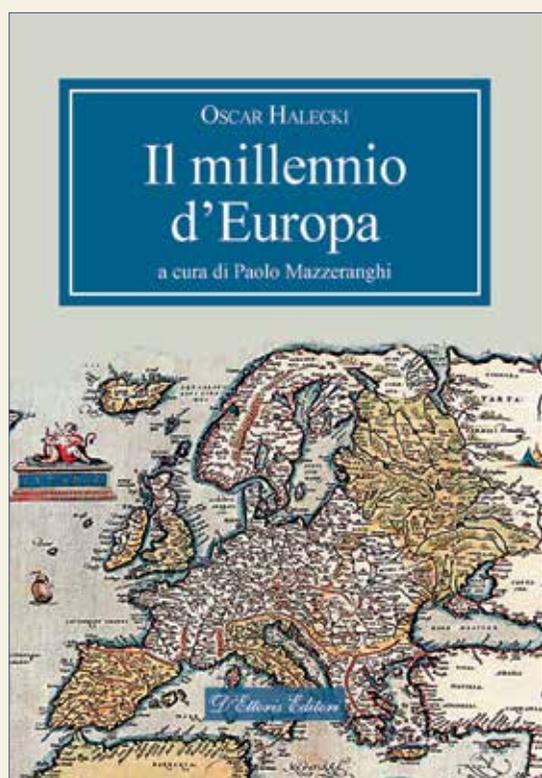
sottostante problema dello sterminio ebraico, dai campi di annientamento alle razzie antisemite nei Paesi occupati, non esclusa, dopo il 1943, l’Italia. Altri problemi minori sono oggetto di accurata trattazione e abbondante documentazione.

Al fuoco della serrata argomentazione dello storico pugliese, nutrita di fonti di assoluto valore, cadono tanti degli stereotipi che gravano purtroppo sulla figura del Papa romano. Il lavoro di Napolitano è una ricerca seria, fatta su documenti di prima mano e poco “frequentati”, una ricerca specialmente non viziata dai pregiudizi ideologici così diffusi fra i colleghi.

L’auspicio è che queste lame di luce che ridonano la fisionomia autentica alla figura di un Pontefice santo in un frangente tremendo aiutino finalmente a far deporre l’ostilità immotivata che attornia questo grande Papa del Novecento, sì che la sua causa di beatificazione, che ormai dura da troppi anni, si possa finalmente concludere positivamente e celermente.

[Red.]





OSCAR HALECKI

Il millennio d'Europa

a cura di Paolo Mazzeranghi

D'Ettoris Editori, Crotone 2023

624 pp., € 30,90

Il millennio d'Europa (1963) è un'ampia panoramica sul periodo — dal secolo X al XX — nel quale si sviluppa la comunità dei popoli europei, a sua volta preceduta da un altro millennio preparatorio in cui affondano le sue radici classiche e cristiane. Dell'Europa l'autore esamina approfonditamente non solo la crescita e il consolidamento, sempre accompagnati da irrisolti motivi di debolezza, ma anche la pluriscolare decadenza che accompagna la perdita dei suoi valori fondanti. In questa panoramica storica l'autore dedica particolare attenzione all'Europa centro-orientale, che, distinguendosi dalla Russia, condivide in pieno le tradizioni spirituali e culturali di quella parte occidentale e centro-occidentale del Continente che ci è più familiare. Dopo essere stata per secoli baluardo orientale della Cristianità d'Occidente, l'Europa centro-orientale è destinata, a giudizio di Halecki, a fornire un contributo essenziale alla rifondazione di una nuova Europa cristiana per il terzo millennio.

OSCAR HALECKI (1891-1973) è uno dei principali storici medioevali e moderni della Polonia fra le due guerre. Figlio di un alto ufficiale austriaco, studia a Cracovia, poi insegna a Varsavia. Nel 1940 emigra negli Stati Uniti, dove dal 1944 al 1961 insegna Storia dell'Europa Orientale alla Fordham University. Di lui in italiano *Storia della Polonia* (Herder, Roma 1966); *Il primo millennio della Polonia cristiana* (Hosianum, Roma 1966) e *Limiti e divisioni della storia europea* (Edizioni Paoline, Roma 1962).



GIOVANNI CANTONI

Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione. 1972-2006

con un profilo bio-bibliografico dell'Autore di Francesco Pappalardo

premessa e cura di Oscar Sanguinetti

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 1942010 • ISSN 20365675

Anno XVI, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
 Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi
 Webmaster: Massimo Martinucci
 Redazione: viale Omero 22, 20139 Milano

www.culturaeidentita.org • 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. **1000/00001062** presso **Banca Intesa San Paolo**, cod. IBAN **IT34F030690523910000001062**, 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 avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi conferiti possono essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* redazionali.

© Copyright 2024 *Cultura & Identità* • Tutti i diritti riservati
Numero 43, n.s., chiuso in redazione il 2 aprile 2024
Festa di san Francesco di Paola eremita



FRANCESCO PAPPALARDO

La parabola dello Stato moderno. Da un mondo “senza Stato” a uno Stato onnipotente

D’Ettoris Editori, Crotone 2022,

280 pp., € 21,90

[ordinabile anche presso

<info@libreriasangiorgio.it>]

Uno dei migliori e più aggiornati studi, fra storia, politologia e diritto, sul tema dell’espansione ipertrofica dello Stato nell’Età Moderna e Contemporanea, dalle Signorie al “*Big Government*”



AL LETTORE

Per sostenere la rivista tramite una **donazione** il c/c è il n. **1000/00001062** presso la **Banca Intesa San Paolo** cod. IBAN: **IT34F03069005239100000001062** beneficiario **Oscar Sanguinetti**, causale obbligatoria “**contributo a favore di *Cultura&Identità***”.

Per quesiti di qualunque natura: info@culturaeidentita.org o **347.166.30.59**



La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire alle spese di pubblicazione: il sostegno dei lettori è essenziale per proseguire l’opera di diffusione della cultura conservatrice che *Cultura&Identità* svolge.