

«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

Una estate italiana

Non sono molti i fatti di qualche rilievo che questa estate del 2024, ormai finita, offre al nostro commento. Le guerre in corso in Ucraina e in Israele — ma sono molte di più nel globo — sono continuate, le proteste per questo o per quello *idem*, le schermaglie politiche pure, le polemiche culturali sugli ormai consueti temi delle malefatte dell'Occidente e dell'“uomo bianco maschio” impazzano nei mondi culturali dei Paesi liberi, scandali scoppiano, ministri — malaccorti — escono, altri, chissà se migliori, entrano. Forse l'unico evento politico — tralascio le Olimpiadi parigine: sulla loro cerimonia di apertura oscenamente neo-pagana è scorso parecchio inchiostro — di qualche momento sono state le conseguenze delle elezioni europee, specialmente la spaccatura del gruppo conservatore all'Europarlamento e la formazione della nuova Commissione Europea, ma il tema richiede molto più spazio.

Di fronte all'apparente assenza di fenomeni eclatanti, ci si può chiedere, però — come spesso ho fatto su queste colonne —, a che punto siamo, dove va il mondo, che cosa ci riserva il futuro. Ovviamente, il mio osservatorio è quello, modesto, di una persona comune, che ha accesso a fonti di informazione generiche e comuni, quindi un'ottica ristretta. Ciononostante, una lunga dimestichezza con le categorie del pensiero conservatore contro-rivoluzionario, con la loro straordinaria ampiezza e capacità di penetrare i fatti perché consapevoli del loro *dessous*, che non è solo materiale, mi permette di formulare qualche considerazione auspicabilmente non peregrina.

Come sempre — o, almeno, è questa la percezione dei più —, determinate agende promosse e dirette da centri “discreti” operanti su scala mondiale — da quella “verde” a quella *gender* — hanno proseguito imperterrite la loro avanzata, anche se fenomeni di reazione e di resistenza sono affiorati sempre meno sporadici, ancorché senza conseguenze apprezzabili.

Gli sforzi per una “reingegnerizzazione” dell'Occidente sotto varie motivazioni — che assomigliano tuttavia

sempre più a pretesti — non si arrestano e trovano una sponda nelle emergenze, reali o presunte, e nella pressione esogena, che soggetti imperiali — divenuti super-potenze — sempre più aggressivamente competitivi, affiorati nel mondo multipolare del dopo-1989, esercitano dall'esterno.

La patologia di cui soffre la civiltà euro-atlantica da secoli, quel processo multi-dimensionale di graduale autodissoluzione che la scuola cattolica contro-rivoluzionaria chiama “Rivoluzione” — con la maiuscola, per sottolinearne la monoliticità — si acutizza e persiste ostinatamente nel negarsi le terapie che sarebbero necessarie, esponendosi così alle minacce che mondi, che ne hanno fagocitato le strutture ma che hanno posto al servizio di altri disegni globali, presentano nei suoi confronti. In effetti, non si tratta di mondi del tutto alternativi: come spiega bene Federico Rampini nel suo libro di cui diamo sommario conto più oltre, il nostro mondo, quello derivato dall'antichità classica, dalla rielaborazione e dall'arricchimento medioevali e dal fenomenale progresso nella qualità della vita degli ultimi due secoli, è un *unicum*, uno spazio, l'unico spazio, in cui si possa vivere, in cui esistono strumenti di auto-difesa del singolo razionali ed efficaci, come leggi che tutelano persone e beni, sessi ed età. Al contrario, nei mondi

▶▶▶▶

IN QUESTO NUMERO

OSCAR SANGUINETTI

Alla ricerca dell'Italia conservatrice ▶ p. 3

VALENTINA TURSI

Da Voegelin a Pellicani: il seme gnostico nelle moderne ideologie ▶ p. 10

ERMANN PAVESI

Francesco Petrarca e il “primo” Umanesimo ▶ p. 19

OSCAR SANGUINETTI

Portolano italiano ▶ p. 26

CARD. CARLO CAFFARRA (†)

Libertà nella modernità: una promessa mancata ▶ p. 35

in concorrenza con l'Occidente e sempre più ostili verso di esso, regnano altre regole, altri criteri, spazi di libertà individuale più ristretti, spiritualità più spurie.

L'asse delle ideocrazie Russia, Cina, Iran, sempre più attivo contro il nostro mondo libero, è oggi una realtà amara. Nell'America latina, nel Nicaragua e in Venezuela sono tenacemente al potere regimi dittatoriali sedicenti progressisti che stanno martoriando i rispettivi popoli, mentre altri grandi Stati, come la Colombia, sono ormai nelle mani dei potenti e spietati cartelli della droga. Il disegno islamico di un nuovo califfato mondiale non è tramontato, sebbene le contromisure prese dai governi dopo l'offensiva terroristica dei primi anni 2000 ne ostacolano il progresso. Ma l'islamizzazione dell'Occidente avanza anche e soprattutto attraverso l'immigrazione e il radicamento di massa. In Germania quasi il 10% della popolazione è islamica; in Italia ospitiamo più di 5 milioni di immigrati; Inghilterra e Francia vantano numeri ancora più elevati e allarmanti. E a tutti questi fenomeni i governi "di destra" pongono dei freni parziali, ma quando il governo è nelle mani delle sinistre, che cercano nel nuovo "proletariato" multi-etnico il soggetto sociale rivoluzionario che ai tempi di Marx erano gli operai dell'industria, gli stessi fenomeni accelerano drammaticamente.

In Africa si accresce ogni giorno di più la popolazione — la Nigeria da sola vanta *a oggi*, ma la cifra aumenta di giorno in giorno: basta andare sul sito *web* <<https://www.worldometers.info/world-population/nigeria-population/>>, quasi 234 milioni di abitanti —, cui fanno da *pendant* la drammatica inefficienza e la corruzione dei governi post-coloniali autoctoni e spesso dittatoriali e la massiccia penetrazione, per via militare ed economica, della Cina e della Russia, mentre la Francia e l'Inghilterra si eclissano sempre più.

Di questa sorta di rivolta contro un Occidente indebolito e sempre più in preda a febbri di auto-flagellazione per il suo passato, sono protagonisti classi dirigenti che dalla mammella dell'Occidente hanno succhiato e succhiano tuttora e che hanno costruito le proprie fortune sugli aiuti, ingenti — la sola Italia eroga annualmente circa un miliardo e mezzo di dollari —, dei Paesi occidentali.

Il balzo avanti relativo fatto dai popoli sotto questi governi — nonostante lo disconoscano — quando hanno adottato sistemi e tecnologie occidentali è impressionante: Rampini lo mette bene in evidenza, numeri alla mano. Solo così la Cina ha riassorbito il devastante periodo della Rivoluzione culturale maoista, solo così l'India e gli iperpopolati Paesi asiatici sono riusciti ad assicurarsi un tenore di vita almeno decente, solo grazie ai milioni di emigrati in Occidente — ed è stato solo l'inizio — questi Paesi sono riusciti ad alleggerire la devastante pressione demografica.

Il nostro spazio di libertà e di diritti non è certo l'Eden: oggi libertà e uguaglianza giuridica vengono via via sempre più frantese. Anche da noi gli spazi di libertà concreta si restringono, il progetto di una nuova Europa "verde" e "inclusiva" si associa a una pressione statale che sta raggiungendo il parossismo e la demoralizzazione e "coriandolizzazione" del corpo sociale sono al culmine. Ma, almeno, da noi il dissenso può trovare espressione e canalizzazione legali, anche se difficilmente, almeno fino-

ra, intacca le posizioni di potere. L'Occidente è malato, ma i terapeuti che si presentano al suo capezzale fanno ancora più paura del male...

Scendendo, come si dice, dalle stelle alle stalle, lo Stato nazionale, che, nell'Ottocento, era stato il grimaldello per disarticolare gli imperi, davanti a queste pressioni esterne e interne diventa davvero uno strumento provvidenziale. Anche se di come è fatta la Repubblica italiana, dalla sua carta fondamentale sino ai regolamenti dell'edilizia urbana, si può dire letteralmente peste e corna — e, grazie a Dio, in certa misura lo si può ancora dire — proviamo a pensare che fine farebbero gli interessi degli italiani se non esistesse questa intercapedine e questo ammortizzatore.

Il ruolo di corpo intermedio che gioca lo Stato nazionale — che pure ha fatto strame di corpi intermedi a suo tempo — è ancora più importante oggi, quando è retto da un governo di principio poco sensibile ai miti del "politicamente corretto", geloso dell'autonomia e del genio italiani e che, a più riprese, ha dichiarato di volere imboccare la strada del conservatorismo.

Pur dovendo camminare fra mille trappole e far fronte a mille emergenze quotidiane di ogni tipo, il gruppo messo insieme da Giorgia Meloni pare tenere botta, come si dice, e governare — nonostante le non infrequenti *defaillance* non solo verbali di qualche esponente — in maniera più che dignitosa, segnando anche qualche storia di successo. E anche le scelte di campo internazionale più discusse paiono corrette: sostenere, diplomaticamente e con le armi, l'Ucraina aggredita da Putin; sostenere le ragioni di Israele aggredita dal nemico islamico-terrorista; confermare l'opzione atlantica dell'Italia sono decisioni che vanno nella giusta direzione, anche se suscitano le reazioni rabbiose delle sinistre e anche di determinati ambienti filorussi e anti-israeliani interni al partito di Fratelli d'Italia.

Dunque, lo Stato nazionale e il governo tripartito a maggioranza nazional-conservatrice nella prospettiva che lo delineato vanno difesi. Il che non impedisce però di pensare al futuro e, vista la conferma delle elezioni europee — ma, ovviamente, salvo imprevisti esogeni —, alla prospettiva di un secondo governo di centro-destra. In questa ottica, però, non basta essere buoni "gestori" della *res publica*, bensì occorre uscire dalla logica della buona amministrazione per entrare in quella di un disegno di maggior respiro da proporre al Paese: non basta essere buoni guidatori, ma disegnare l'auto del futuro. E questo disegno non può essere altro che di ispirazione conservatrice, se vorrà ottenere la conferma dagli italiani che lo hanno votato nel 2022: molti lo hanno fatto invocando cambiamenti radicali e non solo ritocchi. E servirebbe altresì a stanare quella percentuale non esigua di elettori conservatori nascosta dentro l'astensione, che gradirebbe un "piatto" un po' più saporito.

Ma per fare questo ci vuole tempo, ci vogliono "risorse umane" preparate, ma soprattutto urge una rivisitazione della cultura e della storia nazionali, che fornisca esempi, concetti, criteri nuovi, o solo corretti, con cui trovare la ricetta giusta — che non vuol dire quella più facile — da proporre. Ovviamente, qualunque fosse il disegno vi sarà una metà degli italiani che dissenterà, per ragioni ideologiche o di convenienza. Ma, magari, l'altra metà aderirà e, se la si saprà coinvolgere, saprà anche darsi da fare.

- La prospettiva culturale conservatrice sta ridestando nuovo interesse anche nel nostro Paese, grazie soprattutto al dichiarato *endorsement* fattone dall'attuale capo del Governo. Tuttavia, per ragioni storiche evidenti, le idee e le realtà che hanno animato da noi il conservatorismo sono ancora largamente da riscoprire e da studiare.



JACOB VAN SCHUPPEN (1670-1751), *Ritratto del Principe Eugenio di Savoia-Carignano*, 1718, olio su tela, Rijksmuseum, Amsterdam.

Alla ricerca dell'Italia conservatrice*

Oscar Sanguinetti

Il problema

Da più parti e sempre più spesso si rivolge ai conservatori italiani — o, semplicemente, a chi tale si dichiara — il quesito polemico: ma che cosa c'è da conservare in Italia? Qual è la tradizione politica nazionale a cui ci si possa ricollegare in tale prospettiva? Quante Italie ci sono state?¹

* Questo articolo rielabora considerazioni presenti nel volume mio e di MARCO INVERNIZZI, *Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico*, Ares, Milano 2023.

¹ Queste domande sono formulate, per esempio, nel recente saggio del politologo di sinistra ed ex deputato del Partito Democratico, Carlo Galli, uno dei primi studiosi del pensiero della destra — è per esempio autore delle voci *Joseph de Maistre*, *Louis-Gabriel Ambroise de Bonald* e *Juan Donoso*

Non è facile rispondere a questa obiezione o, meglio, non è facile rispondervi attingendo a quello che è il bagaglio storico del cittadino medio. La storia d'Italia come veniva insegnata ai miei tempi — ma penso la falsariga sia la medesima anche oggi — è in genere — la faziosità degli autori ha gradazioni diverse, ma uguale segno — concepita come un lungo periodo di buio in cui all'alba dell'Età Moderna si accendono delle luci, che si intensificano nel Settecento sino a illuminare finalmente la scena con il Risorgimento e con la costruzione dell'Italia unita, libera, provvisoria.

Cortés nella rassegna, a cura di Bruno Bongiovanni e Luciano Guerci (1941-2017), *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese* (Einaudi, Torino 1989) — nel suo *La destra al potere. Rischi per la democrazia?* (Cortina, Milano 2024).

riamente monarchica, in via di diventare repubblica democratica, conseguendo così — schivando, per imperscrutabile decreto della sorte, quello di “repubblica popolare” — il suo *status* massimo e definitivo.

In realtà, l'Italia e la politica italiana non nascono né con Giuseppe Mazzini (1805-1872), né con Giuseppe Garibaldi (1807-1882) e nemmeno con i “giacobini italiani”².

È vero che l'Italia contemporanea nasce da una unica matrice filosofico-politica a sfondo immanentistico e razionalistico, in una linea di sviluppo che da Niccolò Machiavelli (1469-1527) arriva sino a noi e che, ultimamente, conosce tre declinazioni principali: quella di Benedetto Croce (1866-1952), quella di Giovanni Gentile (1875-1944) e quella di Antonio Gramsci (1891-1937), ossia quella idealistica a ricaduta liberale, quella idealistica a ricaduta nazionalistica e quella hegeliana-materialistica a ricaduta marxista-leninista.

Ma questa matrice tripartita comprime ed emargina tutto un passato lungo e insigne, anche in termini di politologia. Il pensiero italiano — proprio cioè di personaggi nati e vissuti nella Penisola e scriventi in latino o in italiano volgare — sul governo della cosa pubblica non vanta solo Machiavelli, ma anche il *De monarchia* di Dante Alighieri (1265-1321), il *De regimine principum* di san Tommaso d'Aquino (1225/1226-1274), le opere di Francesco Guicciardini (1483-1540), l'ampia riflessione dei teorici gesuiti — non tutti italiani, ma comunque d'impronta culturale latino-classica — del Cinquecento e del Seicento; vanta il genio polimorfo di Giambattista Vico (1668-1744), la sistematicità di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. (1793-1862) e il grande ripensamento del quadro filosofico post-illuministico di cui è autore lo stesso Antonio Rosmini (1797-1855) e tanti altri autori di minore notorietà.

Uno schizzo storiografico

L'Italia-nazione è infatti assai più antica dell'Italia unita. Se ci spingiamo indietro nella storia, se cioè mettiamo sotto la luce dei riflettori l'Italia pre-unitaria e la sua lunga genesi che parte dal grande crogiolo dei mille anni del cosiddetto Medioevo, vediamo i popoli della Penisola, al di là della loro espressione

² Ai quali, nonostante la non infrequente mediocrità, sono state dedicate sontuose opere biografiche, non solo nell'ambito *Dizionario Biografico degli Italiani*, ma ben prima, per esempio, in *Giacobini italiani*, 2 voll., Laterza, Bari 1956-1964 (vol. I, *Compagnoni, Nicio Eritreo, L'Aurora, Ranza, Galdi, Russo*, a cura di Delio Cantimori [1904-1966]; vol. II, *Bocalosi, Galdi, Pagano, Gioannetti, L'Aurora, Martini, Anonima, Piazza, Vivante, Brunetti, Ranza*, a cura di D. Cantimori e Renzo De Felice [1929-1996]).

politico-statuale frammentata e variata nelle forme di regime, presentare dei tratti, dei motivi, una vocazione comuni. La nazione italiana appartiene al genere delle “nazionalità spontanee”³, quelle che si formano come prodotto di congiunture storiche per influsso piuttosto di elementi impalpabili che non per iniziativa di un determinato soggetto sociale: una monarchia, un ceto, un ordine universale. L'Italia si forma come nazione principalmente intorno a una eredità, quella romana, che la vide al centro di un ecumene imperiale, e sotto l'influsso di idee ed entità universali come la Chiesa cattolica e il Sacro Romano Impero.

Il popolo della Penisola è infatti un aggregato di diversi popoli già al tempo dell'unificazione come provincia romana. E questo aggregato muta e si arricchisce costantemente nella lunga epoca della migrazione dei popoli da Est a Ovest e da Nord a Sud. La disgregazione dell'Impero romano fa affluire nella Penisola stirpi germaniche, arabe, albanesi, slave, che vi si insediano e iniziano ad amalgamarsi dando vita a nuove sintesi.

Ma vi sono elementi che lo unificano in maniera “forte”: la lingua latina, rimasta largamente nel toscano-italiano, il diritto romano, il cristianesimo, filoni ereditari locali pre-romani.

L'Italia è la Sede del successore di Pietro e i poteri della Chiesa, più che altrove, s'intrecciano con i poteri civili supplendo ai vuoti che in essi le vicende storiche creano e, talora, mantiene a lungo i ruoli istituzionali secolari coperti per eccezione. Il Papa stesso è sovrano temporale di un vasto Stato acquisito non per conquista ma per spontanea devoluzione, in ottica feudale. Il cristianesimo post-tridentino la imbeve capillarmente, specialmente nei ceti umili; clero e religiosi sono più numerosi che mai.

Quando nasce il Sacro Romano Impero, già da Carlo Magno, la corona del Regno d'Italia sarà cinta dal sovrano europeo e l'Italia raccordata per sempre all'impero.

Nell'epoca che gli storici progressisti bollano di decadenza, il XVII e il XVIII secolo, la Penisola, frutto di una multiforme fusione, è dominata dallo “straniero”, ma, come per Roma e per la Grecia, si può dire: “*Graecia capta, ferum victorem cepit*”. Se è vulnerabile militarmente e politicamente, essa si spinge al di fuori dei suoi confini naturali penetrando nei nuovi Stati, nazionali o imperiali, in via di formazione e lo farà esportando i suoi manufatti

³ Termine coniato dal politologo federalista-liberale Mario Albertini (1919-1997) nel suo *Idea nazionale e ideali di unità supranazionali in Italia dal 1815 al 1918*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, 2 voll., Marzorati, Milano 1961, vol. II, pp. 671-728 (p. 676).

pregiati: i tessuti, l'oreficeria, i vini, le opere d'arte, i suoi uomini di cultura, i suoi uomini d'arme, i suoi artisti. Architetti italiani edificano i palazzi più prestigiosi da Dresda a San Pietroburgo, a Vienna; i pittori e gli artigiani italiani li arredano; italiani progettano le chiese di tutta Europa, sin nelle valli più remote; da ultimo, cosa troppo spesso sottaciuta, le *élite* di nazione italica popolano le corti e le amministrazioni degli Stati europei, vanno a costituire il nerbo delle gerarchie clericali e delle loro diplomazie locali. Prima del 1789, avere ministri, diplomatici, amministratori, generali italiani è cosa comune nel Vecchio Continente, così come è cosa comune vedere a Napoli ministri inglesi o a Milano arcivescovi austriaci. Basta visitare qualche cimitero monumentale per rendersene subito conto. La mobilità, sino alla ininterrotta circolazione, delle *élite* dirigenti è un fenomeno tipico della cristianità europea in Età Moderna ma l'Italia è protagonista di primo piano di questo fenomeno.

In altre parole l'Italia ha assunto un suo ruolo specifico in Età Moderna non tanto come entità politica, quanto nella logica di idee e al servizio di strutture universali: l'Impero e la Chiesa. Se vogliamo parlare di vocazione in merito a una nazione dobbiamo dire che la vocazione italiana è fortemente "cattolica", cioè universale: tutto il suo genio è indirizzato a sostenere e far crescere queste due realtà. Quando ad assicurare il bene comune erano sufficienti i principi e i piccoli re, gli italiani non cercavano altro: da cattolici, fin quando potranno permetterselo, ossia sino al tardo Settecento, in loro prevaleva, come dice san Paolo (4-64/67), la consapevolezza che «*nostra conversatio in coelis est*», «La nostra cittadinanza è nei cieli» (Fil 3, 20).

Oggi l'Impero è scomparso dall'ordine delle cose e l'universalità della Chiesa si esplica su nuovi e ben più vasti orizzonti, per cui l'immagine di una Italia serva fedele ai due "gladi" supremi anche a costo di rinunciare all'unità politica perde di senso.

Resta però profonda l'impronta secolare di valori e di ideali impalpabili, che l'unificazione politica e la lunga stagione di "pulizia culturale" apertasi nel 1861 non hanno cancellato, pur mettendone in soffitta le tante vicende, da Lepanto alla Montagna Bianca, dai reggimenti napoletani al servizio di re spagnoli alla guerra contro Napoleone (1769-1821), dal gigantesco sforzo missionario *ad gentes* che la Chiesa tramite migliaia di religiosi italiani compie fra Otto- e Novecento sino alla presenza italiana nella Compagnia di Gesù, che primeggia nell'intellettualità umanistica e scientifica di quel periodo.

Il movimento risorgimentale è artefice dell'unità politica dei popoli della Penisola — cosa del tutto legittima, anzi auspicata sin da molto prima della Rivo-

luzione —, ma la attua al prezzo di forti lacerazioni, si da aprire le celebri "questioni", quella meridionale, quella cattolica, quella sociale e, aggiungerei, quella federale. L'unità in forma di conquista militare e contro la Chiesa *in temporalibus*, seguita dalla riduzione delle forme politiche degli Stati esistenti a mere circoscrizioni amministrative del Regno d'Italia — e, si potrebbe aggiungere, dal declassamento di antiche città capitali di Stati a meri capoluoghi di provincia —, oltre che ingiusta e arrogante, ha dilapidato patrimoni secolari di esperienza politica e cancellato forme di governo dei singoli popoli della Penisola — tutti diversi anche a distanza di pochi chilometri, dai dialetti ai costumi tradizionali, dalla cucina alle feste religiose, dal gioco delle carte alle misure agrarie e ai canti popolari —, magari patriarcali ma assai gradite alla maggioranza dei loro sudditi o, quanto meno, mai messe in discussione da costoro.

La tesi che la modernizzazione dell'Italia fosse una necessità è vera: tuttavia, il progresso materiale, oltre a non essere frutto del solo Risorgimento, ma avere cause ben più lontane, è ampiamente compatibile — lo dimostra la storia di altri popoli — con la conservazione di *ethos* civili in continuità con il passato. La modernizzazione post-risorgimentale si è concretizzata nella imposizione all'antico corpo sociale dell'Italia, non solo di ordinamenti indiscriminatamente uniformi — cioè contro il federalismo —, ma anche di una cultura di Stato, secolarizzata, a-religiosa, ideologica, che resterà lungamente incontestata dalla maggioranza della popolazione, al punto che ci vorranno strutture coercitive come la scuola statale unica e il servizio militare obbligatorio per cambiare nel lungo periodo la cultura nazionale, cioè per "fare gli italiani".

Dopo il 1861-1870 l'Italia inizia la sua "modernizzazione" culturale materiale — soddisfacendo il vecchio sogno dei settari di ogni colore di colmare il *gap* verso i Paesi riformati dovuto alla decadenza post-tridentina —, ma rinuncia in gran parte al suo ruolo di "magistero" sovranazionale e "impalpabile", riducendosi davvero, come ben intese uno straniero come Fëdor Dostoevskij (1821-1881), davvero a «*un regno di second'ordine*» di scarso rilievo mondiale⁴.

⁴ Cfr. «[...] per duemila anni l'Italia ha portato in sé un'idea universale capace di riunire il mondo [...], ma un'idea reale, organica, frutto della vita della nazione, frutto della vita del mondo: l'idea dell'unione di tutto il mondo, da principio quella romana antica, poi la papale. I popoli cresciuti e scomparsi in questi due millenni e mezzo in Italia comprendevano che erano i portatori di un'idea universale, e quando non lo comprendevano, lo sentivano e lo presentivano. La scienza, l'arte, tutto si rivestiva e penetrava di questo significato mondiale. [...] Ammettiamo pure che questa idea mondiale, alla fine, si era logorata, stremata ed esaurita (ma è stato proprio così?)

Una condizione che neppure il colpevole e inutile bagno di sangue del 1915-1918 è riuscito a far superare al Paese. Lo stesso fascismo e la seconda ancor più drammatica avventura bellica, con il tradimento dell'8 Settembre — che rinnovava, tragicamente, quello del maggio “radioso” del 1915 —, hanno poi inflitto un colpo mortale non solo al velleitario tentativo di far contare qualcosa l'Italia nel mondo del Novecento, ma al prestigio della nazione, riducendo la meravigliosa Penisola a museo e a dopolavoro per turisti esteri stanchi delle nebbie e dello squallore delle loro città⁵.

Nonostante le ripetute *defaillance* — per dire il meno — ufficiali, l'influsso all'estero del gusto italiano, grazie anche all'enorme numero degli emigrati e dei loro discendenti, sopravvivrà — ed è un po' come una cartina al tornasole della robustezza di queste tradizioni — nella gastronomia: il caffè alla napoletana, la pizza, gli spaghetti, il Chianti; nella moda; nell'architettura; nella musica popolare. Mentre, *per diámetro*, l'Italia nel dopoguerra sarà “colonizzata” da una profluvia di stili e di mode esotici — proprio nei tre ambiti che ho citato —, soprattutto di marca statunitense, che diverrà un po' *imprinting* non solo di tutto dell'Occidente, ma, in certe fasce di età, dell'intero globo e soffocherà l'originalità autoctona.

Le forze politiche protagoniste della Resistenza anti-fascista e anti-tedesca svoltasi nell'Italia centro-settentrionale — che avrà il suo nerbo nelle brigate partigiane rosse, che combattevano nell'ottica di una guerra rivoluzionaria —, grazie al *placet* degli Alleati, sono riuscite a imprimere il paradigma neo-“giacobino” sulla neonata Repubblica democratica, ma non a invertire il *trend*: semmai ad accentuarlo.

Quello che stona e che stride è che ufficialmente, nelle istituzioni, questo declassamento sia accettato, che la prima Italia sia sparita e che la nazione sia considerata

*ma che cosa è venuto al suo posto [...] È sorto un piccolo re-
gno di second'ordine, che ha perduto qualsiasi pretesa di va-
lore mondiale»* (FĚDOR MIĤAJLOVIC' DOSTOEVSKIJ, *Diario
di uno scrittore*, trad. it., a cura di Ettore Lo Gatto [1890-1983],
Sansoni, Firenze 1981, 1877. *Maggio-Giugno*, pp. 925-926).

⁵ Per inciso, se c'è un campo — poco esplorato — in cui il Risorgimento ha inferto un colpo mortale al prestigio tradizionale italiano è stato quello delle arti militari. Un tempo, al servizio dell'Impero, l'Italia vinceva con il duca Alessandro Farnese (1545-1592), con il conte generale Raimondo Montecuccoli (1609-1680), con il principe Eugenio di Savoia-Soissons (1663-1736): altro che “*les Italiens ne se battent pas!*”. Al contrario, le armi unitarie — spiace davvero constatarlo —, nonostante il valore spesso eroico del soldato italiano — che “stupirà il soldato tedesco”, come dirà il feldmaresciallo Erwin Rommel (1891-1944) —, hanno perso *quasi tutte* le guerre di terra e di mare che hanno combattuto: le poche vinte — l'unica eccezione è forse la conquista “fascista” dell'Etiopia cristiana nel 1936, però ripersa dopo soli cinque anni — lo sono state grazie al sostegno decisivo di altri, da Magenta sino a Calatafimi, dal Piave alla Liberazione.

essere nata solo con il 1870. Ciò che è stato prima, se viene ricordato, lo è solo come elemento di *folklore*: regate storiche, palii, sbandieratori, finti tornei, e così via.

Non voglio affermare che un senso identitario comune non sia nato ed esista: centocinquanta anni di storia del Paese unito non sono un elemento trascurabile. Nonostante la rinascita del tutto lecita dei regionalismi, uno stigma comune è ormai impiantato e indiscutibile. Scrisi anni fa un articolo sulle origini “giacobine” e massoniche del tricolore, però è un fatto che sia oggi l'unico emblema dell'identità degli italiani. È però un senso di appartenenza debole, che affiora solo a tratti: per esempio quando gioca — e vince — la nazionale di calcio o gli atleti si comportano bene alle Olimpiadi, quando ci sono calamità gravi come la strage di Nassiriya, in Iraq, del 12 novembre 2003, o come fu al tempo del terrorismo. Se vogliamo menzionare un cantore dell'identità dell'Italia contemporanea nel suo substrato contadino “modernizzato”, potremmo citare *I racconti del maresciallo* (1968) — che descrive ed esalta il ruolo emblematico del carabiniere a stretto contatto con il popolo — di quel poliedrico scrittore e uomo di cinema — uno dei pochi che con il suo documentario televisivo *Alla ricerca dei cibi genuini. Viaggio nella valle del Po* (1957), abbia scattato l'immagine fotografica di quella cultura che stava tramontando, uccisa proprio dalla televisione — che fu il torinese Mario Soldati (1906-1999).

Che fare?

Se si vuole impiantare un sano conservatorismo nel nostro Paese la soluzione quindi non è denigrare la seconda identità ed esaltare la prima, cioè dannare *in toto* la storia dell'Italia contemporanea e pensare di tornare al pluralismo politico del Medioevo o all'Europa dei principi. Né, però, un conservatore può accettare che si insista ostinatamente su teoremi e narrazioni storiche che la ricerca scientifica rivela sempre più oleografici e stantii⁶.

Quello che occorre fare è rivitalizzare la vocazione italiana a servire ideali universali, a farne una galleria di come il mondo potrebbe essere bello se si tornasse “ad Ascesi” — Assisi viene da ascesi —, come dice-

⁶ Nel mese di settembre del 2024 l'Istituto per la Storia del Risorgimento di Roma, diretto da un esponente del governo di destra-centro, nonché intellettuale “di punta” dell'area “nazionale”, Alessandro Campi, ha varato un concorso, con relativi premio, mostre e quant'altro, per ricerche sul Risorgimento, purché atti a «[...] valorizzare l'eredità culturale e morale lasciata dai protagonisti di questo periodo cruciale. I valori di unità, libertà e impegno civile promossi durante il Risorgimento continuano infatti a ispirare generazioni di italiani e a plasmare l'identità nazionale» (*Libero*, 11-9-2024).

va un conservatore tradizionalista, dalle propensioni un po' romantiche, come Attilio Mordini di Selva (1923-1966), cioè non solo nel "bello" ma anche nel "santo", se cioè ci si scrollasse di dosso la cappa mortifera della falsa libertà e si tornasse a contemplare il Dio che occhieggia dietro le cose belle della natura e dell'arte umana.

E, *in secundis*, riconciliare questa vocazione — che pure, benché in filigrana, ancora si nota — con le nuove mete che il tempo presente ci indica e con il nuovo assetto che la nazione, anche se per alcuni aspetti discutibile, si è data.

In questo quadro più ampio di "ricomposizione" identitaria e di completamento della narrazione storica dell'Italia, si può individuare un "filo rosso" conservatore che giunge fino a noi ed è l'unico cui si può pensare di ricollegarsi.

Il conservatorismo italiano affonda le sue radici in quell'"antico regime" — per usare una espressione dei rivoluzionari francesi, che in sede analitica non vale proprio un bel niente —, odiato da ogni e qualunque filosofia politica moderna, e prosegue nella storia successiva ben oltre la frattura risorgimentale.

Non è il coagularsi di visioni stabilizzanti *all'interno* della tradizione risorgimentale dopo che questa ha vinto e ha preso in mano le redini della nazione: non è il susseguirsi di "destré" della Rivoluzione italiana a costituire questo filo.

Ma è l'Italia che ha dato vita all'opposizione contro la Rivoluzione italiana nella sua fase "giacobina" e in quella risorgimentale — la cosiddetta Insorgenza, da pochi anni "riscoperta" — e, infine, a quella contro il secolarismo anti-clericale del liberalismo elitaristico e del socialismo di ogni sfumatura ed epoca.

Dopo l'Unità in Italia, analogamente alla Germania, ma a differenza della Francia e della Spagna, dove hanno regnato per secoli potenti monarchie, il legittimismo — la sua storia è ancora tutta da scrivere — è tenue e di breve durata. Così pure l'anti-unitarismo.

Se in Paesi come quelli citati il conservatorismo si agglutina principalmente intorno al motivo dinastico — a lungo i due atteggiamenti si presenteranno come inscindibili —, da noi, invece, come scrive Giovanni Cantoni (1938-2020), non è così. «*Principi politici avrebbero dovuto essere veicolati da atteggiamenti legittimistici che invece, di fronte alla nuova compagine statale sostanzialmente ignota, impreveduta e sproporzionata agli orizzonti degli uomini dei vecchi Stati, finirono per languire e scomparire, anche [perché] la Rivoluzione aveva distrutto e disperso le classi dirigenti di tutti gli Stati preunitari,*

dopo avere infiltrata e corrotta quella piemontese»⁷. Così sarà in Germania, anche se il livellamento post-unitario sarà minore e il federalismo una realtà: ma per difendere la minoranza cattolica lì nascerà, in assenza di condizionamenti esterni, un forte partito cristiano, il *Zentrum*, legalitario, moderato e sostanzialmente conservatore.

Se la reazione popolare vive la sua ultima pagina storica con il cosiddetto "brigantaggio" — altro termine a semantica squalificante, di conio rivoluzionario francese, come "antico regime" — nel Mezzogiorno e con la mobilitazione a difesa del Papa-Re fra il 1860 e il 1870, l'opposizione culturale⁸ e politica⁹ anti-risorgimentale post-unitaria è praticamente nulla, almeno nell'orizzonte della società civile.

Fuori dal processo rivoluzionario, con le sue "sinistre" e con le sue accennate "destré" "di riporto"¹⁰, la resistenza all'omologazione post-risorgimentale si condensa nell'ala destra del movimento cattolico, quella che, all'interno dell'Opera dei Congressi, è detta "intransigente", un'ala talora fortemente anti-liberale, che rivendica il ruolo dei corpi intermedi e le libertà concrete, ma che liquida presto — e frettolosamente — il legittimismo come nostalgismo "duchista" e accetta *bongré malgré* l'Unità, nonostante tutte le violazioni di diritti, le ingiustizie e l'anti-clericalismo con cui si è attuata. E accettano pure la nuova dinastia regnante, sebbene scomunicata dal beato Papa Pio IX (1846-1878). Forse, se avessero analizzato meglio i regimi pre-unitari avrebbero compreso come quel "regime misto" giudicato il migliore dall'Aquinate, al di là delle figure dei titolari e delle forme esteriori dei governi, era stato ancora una realtà conforme a quello che qualche anno dopo sarà il profilo di società al centro del disegno restauratore della dottrina sociale dei Papi: quindi legittimamente rivendicabile.

Con questi cattolici "contro", che nel nuovo regime si compattano intorno al Papa e fanno della Questione Romana la discriminante di ogni scelta politica, si può comunque lecitamente — anche i particolari del fenomeno vanno ancora adeguatamente illuminati — fare coincidere l'ala conservatrice residua del Paese.

⁷ GIOVANNI CANTONI, *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, in IDEM, *Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione*, con una nota bio-bibliografica sull'Autore di Francesco Pappalardo, premessa e cura di Oscar Sanguinetti, Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2023, pp. 112-180 (p. 136).

⁸ La letteratura anti-liberale e anti-unitaria si riduce a scarsi pamphlet e opere storiche mentre trova un filone più robusto fra gli scrittori gesuiti de *La Civiltà Cattolica*.

⁹ Il "travaso" nel parlamento nazionale dell'opposizione conservatrice esistente all'interno di quello Subalpino, porterà alla dispersione anche di questo coagulo.

¹⁰ Cfr. G. CANTONI, *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, cit., p. 140.

La sua opposizione “intransigente” — di cui è esponente emblematico il giornalista ligure don Giacomo Margotti (1823-1887)¹¹ — al regime liberale, per quanto fiera, a differenza di altri Paesi, patisce tuttavia di limiti tali — a quelli enunciati occorre aggiungere il determinante *non expedit* vaticano del 1868, riguardo alle elezioni nazionali — da menomarne il peso. Se avessero avuto il *placet* vaticano, in un sistema dove votava all’incirca solo il 2% degli italiani, sarebbe stato facile per i cattolici stravincere, sebbene magari poi l’oligarchia liberale al potere avrebbe avuto reazioni inconsulte. Ma essersi estraniati dalla politica è costato cinquant’anni di irrilevanza dei cattolici e della destra nella guida del Paese.

Questa destra conservatrice cattolica, almeno a livello rappresentativo, si estinguerà nel 1929, dopo gli accordi fra Vaticano e regime fascista che segneranno sì la fine — *rectius* l’eclisse — del neonato populatismo e del democratismo sociale cattolico, ma anche, contemporaneamente, di ogni forma di destra conservatrice e contro-rivoluzionaria.

Dopo di allora la galassia conservatrice perderà il suo legame di fatto e di principio con il mondo pre-unitario e si assocerà alle “deestre” della Rivoluzione via via venutesi a creare e che troveranno nel fascismo il loro momento aggregativo: il cattolicesimo conservatore andrà così a far parte di quel *background* poco visibile, alternativo al nazionalismo modernistico del regime, raccordato con la Chiesa e con le istanze della base popolare.

Nel secondo dopoguerra, condizionato, in Italia come ovunque, dalla contrapposizione fra i blocchi, una piccola parte di questa destra graviterà intorno al partito neo-fascista, mentre il grosso, premuto dalla necessità dell’anti-comunismo e dall’atlantismo, visto altresì il crescente *endorsement* che le gerarchie danno alla Democrazia Cristiana, vi confluirà, perdendo *in toto* il suo profilo identitario e privandosi per l’ennesima volta di una rappresentanza politica autonoma.

Dove invece sentimenti conservatori più forti continueranno ad allignare sarà l’Italia “profonda”, quello che nell’Ottocento veniva definito polemicamente il “Paese reale”, quella fascia di popolazione che, in buona misura impermeabile al diluvio rivoluzionario, resiste allo scivolamento del Paese verso prospettive socialiste od orwelliane e si manifesta politicamente in maniera intermittente e non di rado discorde, sempre in cerca di una rappresentanza “pulita” delle proprie istanze, in cui non pochi dei motivi del conservatorismo delle origini ricorrono quanto meno nello spirito.

¹¹ Su di lui, fra l’altro, cfr. il mio *Cattolici e Risorgimento. Appunti per una biografia di don Giacomo Margotti*, prefazione di M. Invernizzi, D’Ettoris, Crotone 2012.

Una galleria di idee e di personaggi

Non vi è solo una serie di realtà storiche cui il conservatorismo dell’Italia presente e futura può ricollegarsi: vi è anche una serie di riferimenti dottrinali e di autori cui attingere. Certo, anche qui il panorama si presenta meno nitido che non, per esempio in Francia o in Spagna, tuttavia anche da noi vi è una letteratura conservatrice di qualche spessore, anche se è fatta da scuole di pensiero e da personaggi che oggi sono scartati *a priori* persino dai loro eredi di fatto. Vi sono nomi cui va tolta l’aura sulfurea di cui sono stati avvolti dal nemico o sono semplicemente caduti nell’oblio e il cui pensiero va riscoperto e approfondito seriamente — che vuol dire senza indebite dilatazioni o esaltazioni —, dall’unitarismo “tradizionalista” di Gian Francesco Galeani Napione, conte di Cocconato (1748-1830) al pensiero contro-rivoluzionario di Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa (1768-1838) — “bestia nera”, non a torto, dei liberali —, dalla sociologia organica e metafisica di padre Luigi Taparelli D’Azeglio S.J. (1793-1862) alla dottrina economica del conte Emiliano Avogadro della Motta (1798-1865), dagli “avvedimenti politici” del conte Clemente Solaro della Margarita (1792-1869) al corporativismo cristiano di Giuseppe Toniolo (1845-1918), alle biografie dei tanti dirigenti dell’Opera dei Congressi e della UECEI, come Giuseppe Sacchetti (1845-1906), sino alle battaglie culturali “intransigenti” e anti-modernistiche di don Paolo de Tóth (1881-1965), senza dimenticare quel gruppo di intelletti di alto rango — teologi, filosofi, storici, letterati — fioriti nella Compagnia di Gesù o gravitanti nella sua area fra Ottocento e Novecento.

E, in omaggio alla lettura “continuistica” che ho cercato di sbizzare, la galleria — certo non esaustiva — potrebbe proseguire con personaggi di orientamento conservatore meno perfetto o compiuto, come Giovannino Guareschi (1908-1968)¹² e il Piero Buscaroli (1930-2016) “prima maniera”¹³. Senza dimenticare di menzionare raffinati uomini di cultura, come il tradizionalista e cattolico, scrittore e promotore editoriale — a lui si deve la traduzione in italia-

¹² Guareschi era di idee monarchico-sabaude, fortemente anti-comunista e ben radicato nel realismo contadino della sua terra di origine.

¹³ Il giornalista e musicologo bolognese fino agli anni 1970, al tempo de *il Borghese*, scrive — e polemizza — da conservatore nazionale: scettico di fronte all’Ottantanove, anti-liberale, anti-comunista, fautore di una italianità non limitata al post-Risorgimento, lucido analista di scenari internazionali, filo-americano e filo-israeliano. Più tardi, pur conservando rare doti di storico e di scrittore, virerà verso prospettive neo-fasciste, con simpatie anche “a destra” del Movimento Sociale Italiano.

no dei principali autori contro-rivoluzionari europei —, Alfredo Cattabiani (1937-2003) o come gli altri editori, il primo a Roma, l'altro a Milano, Giovanni Volpe — anch'egli gran diffusore di cultura di destra in Italia — e Vanni Scheiwiller (1934-1999), dal catalogo più “variopinto” ma ricco di nomi insigni. Non trascurando, infine, letterati come Carlo Alianello (1901-1981), Fausto Gianfranceschi (1928-2012) ed Eugenio Corti (1921-2014), includendo in questo novero la fitta schiera dei grandi critici d'arte italiani — conservatori in entrambi i sensi —, da Roberto Longhi (1890-1970) ad Antonio Paolucci (1939-2024).

Da questa galleria escluderei altresì accuratamente “inventori” di tradizioni neo-pagane italiche, alla Giulio Cesare “Julius” Evola (1898-1974), così come quei teorici — e spesso caricaturisti — di un “carattere nazionale” indelebile, che ritrovavano in realtà solo in quella che ne era la degenerazione, e ometterei, infine, sedicenti o presunti conservatori come Giuseppe Prezzolini (1882-1982) e Indro Montanelli (1909-2001).

Concludendo...

In conclusione, azzardo affermare che da noi una tradizione popolare e intellettuale conservatrice esiste sebbene sia in gran parte da dissepellire, da ricomporre e da vivificare. Scrive Papa Leone XIII, «*Quando un essere organico intristisce e declina, ciò proviene dal cessato influsso delle cause che gli diedero forma e consistenza; [perciò] [...] non c'è dubbio che, a rifarlo sano e fiorente, bisogna restituirlo ai vitali influssi di quelle medesime*»¹⁴.

Per farlo però bisogna avere il coraggio di spingersi oltre le “colonne d'Ercole” della periodizzazione modernistica, abbattere cioè il *tabù* del Risorgimento. E questo non vuole dire demonizzarlo, bensì ridimensionarlo, ricondurlo al suo profilo autentico. Un dato su cui riflettere: tutte le guerre d'indipendenza sono costate al Piemonte e all'Italia poco più di seimila morti e non lo dico io, ma li ha calcolati un *monstre sacrée* della Rivoluzione italiana, lo storico socialista Gaetano Salvemini (1873-1957)¹⁵. Del Risorgimento, osservandolo dal di fuori e non da di dentro occorre batterne in breccia la millantazione, combatterne l'arbitraria dilatazione a battesimo della nazione, mostrare le ferite da esso inferte al tessuto della nazione. Nonché, in parallelo, smantellare la “leggenda nera” di un “antico regime” come un tutto oscuro, di cui non merita nemmeno la pena parlare. Bisogna riallac-

ciare cioè i fili tranciati dalla Rivoluzione moderna e rigenerare la trama spezzata dell'identità italiana. Nel pre-1789 vi è senz'altro molto da portare al simbolico falò delle cose dismesse o “delle vanità”, ma vi è anche tanto di buono, che va sfronato degli elementi accidentali e desueti, oggi irricuperabili, e ricondotto a nuovo splendore. E questo non per una questione di estetica, bensì per giustizia, in quanto il nocciolo di quel mondo era costituito da principi e da valori perenni perché radicati e fasati sulla corretta antropologia umana, un'antropologia ineludibilmente metafisica, perché la vicenda dell'uomo e della donna non si esaurisce nel tempo. Gli studiosi che hanno “letto dentro” con serietà a questa età pretesa “oscura” non mancano: penso *in primis* al compianto Cesare Mozzarelli (1947-2004). Costoro hanno messo in luce che la società che muore nel 1789 è quanto di più diversificato si possa concepire e l'“onda lunga” del rinascimento medioevale del secolo XI in poi si prolunga, con deformazioni ma anche con correzioni, attraverso la prima modernità, ancora cristiana e teistica, e il Rinascimento, facendo del mondo al 1788 una realtà assai diversa dall'inferno con cui viene di norma dipinto, illuminandolo invece come un *work-in-progress* — ogni epoca è un *work-in-progress*... — dalle radici antiche, soggetto a spinte contrastanti, isterilito in superficie e già logorato al suo interno dal solvente della modernità secolaristica. Un mondo che è stato sottoposto a *damnatio* non perché davvero defunto — era semmai indebolito e incapace di tornare alle origini che confondeva con quelle che il processo rivoluzionario, con il mito del “buon selvaggio” e del “contratto sociale” inventava essere quelle vere¹⁶ —, ma solo perché se ne odiavano per principio i presupposti, i valori, che erano spirituali, metafisici e legati alle nozioni di ordine naturale e di senso comune.

Il compito del conservatore, il respiro di un progetto di una Italia futura riconciliata con le sue radici, senza sterili negazionismi o nostalgismi, è di raccordare con coraggio l'Italia dismessa con quanto di buono è affiorato nell'epoca del moderno, eliminando ogni motivo di discontinuità che nasca da pura ideologia e contro il bene comune.

È una tradizione, quella italiana, che va dissepolta, studiata e correttamente valorizzata: e, anche se *bella praemunt*, non è un lavoro da mesi, bensì da anni. Però, se non lo si incomincia, non lo si finirà mai. E il treno che sta passando non è detto che ripassi...

¹⁴ LEONE XIII, *Lettera apostolica “Annum ingressi” nel 25° anniversario di pontificato*, del 19-3-1902.

¹⁵ Cfr. G.S., *Le guerre del Risorgimento*, in *La Voce. Edizione politica*, anno VII, n.5, Firenze 7 luglio 1915, pp. 246-247.

¹⁶ Su questo aspetto cfr., fra l'altro, JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821), *Alle origini della mentalità rivoluzionaria. Scritti sul protestantesimo e sullo “stato di natura”*, a cura di Ignazio Cantoni e O. Sanguinetti, profilo biografico dell'autore di I. Cantoni, D'Ettoris Editori, Crotona 2024.

■ Le ideologie fermentate nel crogiolo della modernità sono innumerevoli e alcune di esse si pongono in antagonismo l'una con l'altra. Il grande merito di Eric Voegelin, sociologo e storico tedesco trapiantato negli States, è quello di aver rivelato come esse condividono un *plafond* culturale pseudo-religioso che le riallaccia all'antico gnosticismo anti-cristiano dei primi secoli.



WILLIAM BLAKE (1757-1827), *Eva tentata dal serpente*, 1799-1800, tempera, Victoria and Albert Museum, Londra

Da Voegelin a Pellicani: il seme gnostico nelle moderne ideologie*

Valentina Tursi

L'importanza del pensiero gnostico nella costruzione culturale della modernità, è tema mai adeguatamente approfondito fino a quando non ha assunto un rilievo centrale nella speculazione filosofico-politica novecentesca, con Hans Jonas (1903-1993) e soprattutto con Eric Hermann Wilhelm Voegelin (1901-1985).

Si tratta di due figure che hanno goduto di diversa fortuna: in particolare, la minore fortuna scientifica

di Voegelin sembra attribuibile alla eterogeneità e alla transdisciplinarietà dei suoi studi, avendo egli fatto della gnosi uno degli oggetti principali della sua speculazione filosofica¹.

¹ Fra gli autori che hanno soffermato la loro attenzione sulla gnosi e il suo ruolo nella cultura moderna, si devono ricordare almeno: AUGUSTO DEL NOCE (1910-1989), *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, introduzione a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, trad. it., Borla, Torino 1968, pp. 9-34; IDEM, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 73-77; IDEM, *Violenza e secolarizzazione della gnosi*, in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura di), *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 195-216 (con una introduzione di Del Noce alle pp. 9-12); VITTORIO MATHIEU (1923-2020), *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972; EMANUELE SAMEK LODOVICI (1942-1981), *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione*

* Valentina Tursi, milanese, è laureata in Storia della Filosofia Antica e in Filosofia della Storia rispettivamente presso l'Università degli Studi di Milano e l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Normalizzazione, ritocchi e note integrative (in parentesi quadre) al testo sono redazionali.

Ciò fa di Voegelin una figura accademica atipica ed eterodossa.

Una terza figura di studioso dal quale non si può prescindere nell'analisi del nesso tra gnosticismo e modernità è Luciano Pellicani (1939-2020), che ha collocato a centro della sua speculazione il tema della gnosi e dello svolgimento del pensiero rivoluzionario.

Questo scritto si propone di indagare sui rapporti di collegamento e di derivazione fra la sterminata analisi storico-filosofica di Voegelin e gli studi più recenti del filosofo e sociologo italiano, a ciò legittimati dalla circostanza che Pellicani studia i movimenti rivoluzionari dell'età moderna — in particolare del periodo post-illuministico —, esercitando una notevole influenza sul dibattito culturale anche extra-accademico, riconoscendo la centralità nel fenomeno rivoluzionario degli elementi gnostici individuati da Voegelin e, in questa lettura, ne segnala la violenza come elemento costitutivo.

In effetti, nel pensiero di Voegelin la gnosi assurge a specifico oggetto di studio e viene progressivamente a configurarsi come chiave di lettura dei movimenti rivoluzionari manifestatisi entro la cornice ideale e temporale della modernità.

Il postulato voegeliniano, che individua nella modernità il terreno di coltura della rivoluzione gnostica, permette di approfondire la conoscenza della presenza di elementi gnostici nel fenomeno rivoluzionario e, in particolare, in quella che, secondo Voegelin, è la prima rivoluzione moderna secolarizzata: la Rivoluzione francese. Ciò permette a Voegelin di approfondire il concetto di rivoluzione gnostica, adiacente a quello di gnosticismo rivoluzionario, la cui paternità è da attribuire a Pellicani.

1. L'accento sul "reale": Eric Voegelin e Luciano Pellicani

Eric Voegelin pone mano allo studio del fenomeno gnostico sulla scia di una riflessione sull'anima umana,

contemporanea, Ares, Milano 1979 (reperibile anche nel sito [web <www.emanuelesameklodovici.it>](http://www.emanuelesameklodovici.it)); LUCA GRION, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, in *Hermeneutica*, 2012, pp. 333-352; ANGELO CAMPODONICO, *Rifiuto del finito, dell'articolazione dei saperi e della diversità*, in GABRIELE DE ANNA (a cura di), *L'origine e la meta. Studi in onore di Emanuele Samek Lodovici*, Ares, Milano 2015, pp. 139-150; STEFANO ABBATE, *Nacionalismo y mesianismo*, in *Revista de Estudios Políticos*, anno LX, n. 188, aprile-giugno 2020, pp. 71-95; IDEM, *Transhumanismo y Gnosis. Un Paralelismo*, in *Scientia et Fides*, vol. 10, n. 1, Torun (Spagna), marzo 2022, pp. 197-217, nel sito [web <https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/34415>](https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/34415); GIACOMO MARIA ARRIGO, *Gnostic Jihadism. A Philosophical Inquiry into Radical Politics*, Mimesis International, Milano-Udine 2021; e CLEMENTE SPARACO, *La conoscenza che salva. Nella disputa del tempo presente*, Aracne, Roma 2023.

stimolata dagli studi sulla "teoria della storia", intrapresi per la redazione del volume *Order and History*^[2]: lo gnosticismo in Voegelin diventerà un elemento-chiave per la comprensione, operata sul piano della macrostoria, delle epoche di "disordine" susseguitesi nel corso dei secoli.

«Durante gli anni '40 e '50 venni gradualmente a conoscenza del fatto che oltre alla filosofia classica e alla rivelazione cristiana, erano esistite forme di simbolizzazione fideistica, classificate come gnostiche dagli esperti del settore»³.

Leggiamo così che i primi contatti con tali dottrine avvengono nel corso di approfondite ricerche sulle radici del Medioevo cristiano, sulle origini della cristianità e sulla cultura israelitica.

Per fare un po' di chiarezza, prima di addentrarci nella lettura voegeliniana del fenomeno, ricorro al documento finale del Colloquio di Messina, tenutosi nel 1966⁴ e, in particolare, alle sue conclusioni, in cui si propone di definire la "gnosi" come "conoscenza dei misteri divini riservati ad una élite". Lo gnosticismo sarebbe una rielaborazione e una ricomposizione della gnosi in sistemi, che presentano, fra i tratti essenziali, quello della caduta di una scintilla divina nel corpo di alcuni uomini eletti — negli uomini "pneumatici", non nell'uomo "ilico" —; quello della loro presa di coscienza di tale presenza divina nel sé e quello della reintegrazione e del ritorno dell'elemento caduto nel divino.

La nascita del movimento, sebbene non si possa individuare con precisione, è da riferirsi al bacino del Mediterraneo e a un fenomeno di reciproco assorbimento delle locali dottrine religiose e filosofiche e dei culti misterici.

Esistono svariate interpretazioni della gnosi sia all'interno del dibattito circa la sua origine e le sue modalità di diffusione, sia a seconda del tema distintivo: in particolare il filone interpretativo proposto dalla Scuola Romana di Storia delle Religioni si sofferma sull'individuazione dei temi e delle nozioni fondamentali e distintive ravvisabili nella letteratura religiosa del Vicino Oriente.

Meritevole di attenzione è inoltre l'influenza che sulla nuova ricerca storiografica ha esercitato la filoso-

^[2] Cfr. ERIC VOEGELIN, *Ordine e storia*, 1956-1987, trad. it., a cura di Nicoletta Scotti Muth, 3 voll., Vita&Pensiero, Milano 2009-2023 (vol. I, *Israele e la rivelazione*; vol. II, *Il mondo della polis*, prefazione di Lorenzo Ornaghi, 2015; vol. III, *Platone e Aristotele*, 2023).

^[3] E. VOEGELIN, *Riflessioni autobiografiche*, 1989, trad. it., in *La politica: dai simboli alle esperienze*. I. *Le religioni politiche*. 2. *Riflessioni autobiografiche*, a cura di Sandro Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 77-185 (p. 133).

^[4] Cfr. UGO BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13/18-4-1966. Testi e discussioni*, testo multilingue, Brill, Leida (Paesi Bassi) 1967.

fia esistenzialista: secondo André Benoit «[...] si è cercato di mettere in luce l'atteggiamento fondamentale, esistenziale dell'uomo, presente nei differenti sistemi gnostici»⁵ e si è intrapresa una vera “fenomenologia della gnosi”; la presenza di una chiara direzione metodologica ha permesso di inaugurare un tipo di ricerca indirizzata all'individuazione del significato propriamente esistenziale del mito gnostico. Sulla scia di questa impostazione metodologica, Hans Jonas ritiene che la gnosi sia definibile in termini di “atteggiamento spirituale” nei confronti della relazione Dio-cosmo, letta e vissuta come antitetica: il cosmo non è creato da Dio, ma ne è la sua negazione oscura. Pertanto il “divino” presente nell'uomo pneumatico deve essere restaurato e, dunque, salvato. Tornerò sul punto nelle conclusioni di questo articolo.

Voegelin dunque parte da uno schema preciso: il mito gnostico è caratterizzato da una “caduta” dell'anima dal mondo celeste, si da trovarsi “imprigionata” nel mondo sensibile — la materia — e, per questo, bisognosa del soccorso di un “salvatore” che, riconoscendo le “scintille luminose” — elementi pneumatici dispersi — consentirà loro di compiere il cammino di asceti e di ritorno al mondo superiore.

Voegelin nota come l'elaborazione scientifica della storia intellettuale dell'Occidente proposto dalla storiografia liberale del XIX e del XX secolo risulti incompleta, in quanto scarta deliberatamente una vasta area di materiali, costituita anche da fonti importanti.

In tal modo tale visione della storia delle idee politiche è distorta, in quanto si fonda sull'assunto a-critico e anti-scientifico dell'esistenza di una grande rottura fra il periodo storico “medioevale” e quello “moderno”. La riflessione di Voegelin sullo gnosticismo si combina pertanto con una operazione di ricostruzione del catalogo dei movimenti settari esistenti fra il 1200 e il 1500, strumento ritenuto utile per testimoniare la continuità nell'ambiente sociale dello sviluppo delle idee a partire dal XII secolo. Voegelin insiste sull'importanza di tale consapevolezza per evitare di catalogare come “moderne” idee appartenenti a un periodo diverso e ben più esteso. Quella di Voegelin è innanzitutto una critica metodologica che sottolinea come la conoscenza dei movimenti politici moderni sviluppatasi a partire dall'illuminismo possa aprire nuove prospettive di ricerca storica e filosofica.

Dal canto suo, Luciano Pellicani, nel suo saggio *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*⁶, descrive lo gnosticismo come una

“tradizione di pensiero soteriologico” che si sviluppa prima e durante l'era cristiana e che, riuscendo a nutrirsi di dottrine succedutesi nel corso evolutivo della civiltà occidentale, è riuscita a sopravvivere e a riemergere a mo' di “fiume carsico”.

Presentandola con l'appellativo di “sindrome gnostica”, egli descrive gli elementi costitutivi che permettono di identificarla in modo inconfondibile.

Lo gnosticismo è prima di tutto, secondo il filosofo italiano, una «*disposizione d'animo esistenziale*»⁷, alienata, angosciata e nauseata. Lo gnostico è descritto come colui che prova “orrore” di fronte alla realtà del mondo, rispetto alla quale egli si sente estraneo, pur ritrovandosi fisicamente immerso in essa. La sensazione di “alienazione” deriva dal sospetto nutrito verso un mondo percepito come radicalmente malvagio o comunque oscuro e verso cui prova una radicale forma di rigetto.

In secondo luogo lo gnosticismo è la risposta teorica a una domanda metafisica di tipo pessimistico, che si interroga sulla matrice di questa condizione di alienazione rispetto a un “mondo di orrori”, nonché sull'origine e il motivo dell'esistenza degli stessi e della realtà poco accogliente con cui l'uomo è costretto a misurarsi.

Lo gnosticismo è una dottrina per la quale la condizione in cui si trova l'uomo è anormale. L'uomo è «*vittima provvisoria di una catastrofe cosmico-storica*»⁸, è un accidente, un caso e un errore, rispetto a una originaria situazione totalmente altra, verso cui prova una forma di nostalgica attesa di mutamento, animata dalla convinzione di un futuro rinnovamento radicale e restaurativo della condizione di felicità.

2. Gnosticismo, nichilismo e rivoluzione

Lo gnosticismo ha a che fare con il ruolo fondamentale attribuito alla conoscenza — la gnosi — praticata dall'uomo “di prima categoria”, lo gnostico-“pneumatico”: «*lo gnostico è un individuo che non si limita a credere — la fede è una caratteristica degli uomini di seconda categoria — ma conosce*». L'oggetto della conoscenza è del tutto trascendente e riguarda contenuti accessibili solo a chi si trova nella condizione di “perfetto”.

Con il «*mistico attivista*»⁹ si supera il “misticismo genuino” rappresentato dalla posizione speculativa di Giovanni Scoto Eriugena (810 ca.-877 ca.), il Paradiso cristiano perde la sua connotazione escatologica e viene a identificarsi con una raggiungibile condizione

⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁶ LUCIANO PELLICANI, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012.

⁷ *Ibid.*, p. 295.

⁸ *Ibid.*, p. 296.

⁹ *Ibidem.*

terrena conseguibile mediante la rivoluzione. Detto in altri termini prende forma la «*metamorfosi di un simbolo religioso in programma rivoluzionario del malcontento politico*»¹⁰.

Questo passaggio riguarda anche il modo con cui l'uomo percepisce la propria condizione di finitudine: a tale proposito cito la lettura di Hans Blumenberg (1920-1996)¹¹, il quale parla di “immanentizzazione” del divino: fra l'epoca tardo-medioevale e gli inizi della Modernità sussiste una continuità — e non una rottura —, che riposa sulla radicalizzazione del nominalismo dell'epoca, che afferma la distanza incolmabile fra Dio e la sua infinità e il creato.

Secondo il filosofo Massimo Marassi¹², Blumenberg individua il punto di rottura nella trasformazione del significato dell'attributo divino dell'infinità: nel momento in cui questo inizia ad essere associato esclusivamente ai concetti di “potenza” e arbitrio “assoluto” — e, di conseguenza, dissociato dai concetti di matrice cristiana di benevolenza e misericordia —, riemerge il problema della redenzione dal peccato: il destino dell'uomo è percepito come in balia di un Dio onnipotente — anche perché inoltre si spezza il nesso creaturale tra uomo e Dio garantito dal mistero dell'Incarnazione —: «*la prima risposta moderna al problema posto da questa forma di assolutismo-volontarismo teologico fu l'“autoaffermazione”, cioè l'accentuazione delle possibilità di autonoma realizzazione dell'uomo esclusivamente all'interno delle condizioni mondane a sua disposizione*»¹³.

Da ciò deriva l'idea di una creazione affidata alla «*nuova umanità che può fregiarsi della caratteristica di abitare in un mondo “infinito”, o, più precisamente, infinitamente ricco di possibilità, ossia di godere dell'attributo più proprio di Dio*». Blumenberg descrive tale fenomeno nei termini di un nuovo modo di predicarsi dell'infinito, il quale cambia di significato. Per il sistema della tarda Scolastica medioevale il ritorno dell'infinito divenuta positiva è diventato distruttivo, soprattutto nella sua relazione col concetto di onnipotenza¹⁴.

Hans Jonas, occupatosi ampiamente del fenomeno gnostico tardo-antico, è tra i filosofi della contemporaneità che più hanno influito sul pensiero di Voegelin.

L'interesse di Jonas per lo gnosticismo si è esteso, fin dal principio, all'investigazione delle coordinate di natura fenomenologico-esistenziale che lo perimetrano filosoficamente. Un suo primo importante contributo è proprio il discorso tenuto sulle delimitazioni tipologiche e storiche del fenomeno¹⁵: qui Jonas anticipa Voegelin poiché interpreta lo gnosticismo come un fenomeno ricorrente nella storia non circoscrivibile storicamente a una determinata corrente letteraria, ma è «*una costante umana che periodicamente emerge in simili condizioni sociali e storiche*»¹⁶.

Jonas individua il principio fondamentale che anima lo gnosticismo nel rifiuto del cosmo, accompagnato da una ribellione che oscilla fra l'astinenza e l'eccesso.

Nel suo caso, benché ammetta una trascendenza, essa non ha nessuna relazione positiva con la realtà sensibile e, pertanto, rimane rappresentativa di una divinità sconosciuta; un Dio nascosto si traduce in una trascendenza priva di forza relazionale, normativa o coercitiva: un Dio che «*[...] has more of the nihil than the ens in his concept*»¹⁷.

Da una simile interpretazione derivano importanti conseguenze antropologiche nel caso dello gnosticismo, ma soprattutto dell'esistenzialismo. In entrambi i casi l'uomo si percepisce come “gettato nel mondo” estraneo e ostile; infatti la definizione fornita da Clemente di Alessandria (150 ca.-215 ca.) del termine “gnosi” come «*[...] conoscenza di chi eravamo e di cosa siamo diventati, del luogo nel quale eravamo e di quello nel quale siamo stati gettati*»¹⁸, osserva Jonas, ricorda il terrore pascaliano causato dal percepirsi come «*absorbée dans l'éternité précédente et suivante*»¹⁹ e il “*Dasein*” di Martin Heidegger (1889-1976).

La relazione “uomo-Dio” è ingrediente fondamentale per la comprensione dello gnosticismo. Nell'escludere l'aspetto della “dipendenza” — legittimante la condizione di limitatezza che “spetta all'umanità” —, esso recide il legame “relazionale” fra creatura e trascendenza, sì che la creatura viene percepita come assoluta, non più “creata” ma “autocreantesi” nella prassi o meglio, “autodeterminantesi mediante i soli propri strumenti. In un simile contesto la salvezza è immanetizzata e affidata all'uomo, quindi, in secondo luogo, viene meno il bisogno impellente di essere salvati: non solo l'uomo non ha più bisogno del trascendente per esse-

¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

¹¹ HANS BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, 1966, trad. it., Marietti, Genova 1992, pp. 85-86.

¹² Cfr. MASSIMO MARASSI, *Le avventure dell'infinito: da Dio al mondo. Blumenberg e la modernità*, in IDEM e ROBERTO RADICE (a cura di), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo. Atti del Convegno Il divino e l'ordine del mondo: una polarità ricorrente. Minima Metaphysica*, Milano, 5/7-11-2012, Vita&Pensiero, Milano 2015, pp. 171-182.

¹³ H. BLUMENBERG, *op. cit.*, pp. 85-86

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 86, nota.

¹⁵ H. JONAS, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon- Typological and Historical*, in U. BIANCHI (a cura di), *op. cit.*, pp. 90-108.

¹⁶ G. M. ARRIGO, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 332.

¹⁸ Cit. in E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, 1959, trad. it., con una *Introduzione* di Mario Marcolla (1929-2003), Rusconi, Milano 1970, pp. 64-65.

¹⁹ BLAISE PASCAL (1623-1662), *Fragment Transition*, nn. 2/8.

re salvato, ma non ha più bisogno di salvezza, essendo semplicemente libero di applicare la propria volontà di potenza sul mondo: con questa sorta di auto-esaltazione naturalistica dalla salvezza si passa al dominio sul reale, che, percepito come “antagonista” dell’uomo, diviene stimolo per un’azione “direzionata”.

Giacomo Arrigo descrive l’ostilità gnostica nei confronti del mondo con il termine “anticosmismo”, che descrive lo stimolo per cui l’“illuminato” passa all’azione. L’odio per il mondo non riguarda più — o non solo — la natura umana, ma la società e le sue regole.

La credenza gnostica per cui la realtà è frutto dell’operato di un principio divino inferiore porta a non considerare più la realtà come il Cosmo della cultura greca né tantomeno come il “buon creato” della metafisica medioevale ma come un prodotto corrotto e degradato. La traduzione moderna del paradigma gnostico-rivoluzionario che fa sì che il tema religioso lasci il posto alla prospettiva secolare, ha un ulteriore corollario: se la beatitudine trascendente si trasforma in felicità immanente, allora la condizione di perfetta libertà può essere ottenuta con mezzi e in contesti “umani”.

Il concetto di “*in-between*”, categoria della filosofia della conoscenza voegeliniana, che riguarda la problematica dell’apertura dell’uomo alla trascendenza, è protagonista del discorso di marca platonica circa la vocazione del filosofo²⁰: essa può essere intesa come la traduzione del concetto platonico che accenna a una sorta di *cognitio fidei* a esso sottintesa.

Con “*in-between*”, infatti, Voegelin intende uno spazio non vuoto, ma ricolmo della tensione che spinge l’uomo a contemplare e ad anelare a ciò che sussiste al di fuori di lui, in un costante stato di “gioioso sforzo”, spazio intermedio tra finitudine e desiderio di infinito.

Nello gnosticismo antico l’uomo non ha più bisogno del “*in-between*” perché non vuole trovarsi più nella scomoda posizione di chi anela a una condizione irraggiungibile nel tempo presente, come la beatitudine trascendente. Lo stesso avviene nello gnosticismo rivoluzionario: benché in modi diversi, la nozione di *μετάζω* (“*fra*”) platonica è abolita e conseguentemente l’uomo si trova in una condizione di profonda e irrimediabile estraneità nei confronti del mondo in cui è inserito e dei suoi simili²¹.

3. Rivoluzione e auto-realizzazione gnostica

La visione gnostica prevede l’azione dell’uomo, ossia che egli intervenga in prima persona nel processo

di trasformazione del mondo. La speranza *di* salvezza diviene ricetta *per* la trasformazione progressiva e la beatitudine ultramondana si trasforma in benessere terreno.

L’ineliminabile desiderio di perfezione, rispondente alla auto-consapevolezza della propria incompletezza, spinge l’uomo gnostico a trasferire il senso ultimo del mistero teologico al flusso degli eventi storici e delle azioni umane.

Nasce così una teologia politica che prevede un ruolo attivo dell’uomo, il quale è chiamato a mettere in atto interruzioni, discontinuità e “rotture” drastiche, radicali e violente nella storia dell’umanità; questi interventi salvifici, simili a «*interventi chirurgici*»²² sradicano quelle condizioni economiche e morali considerate “nefaste” e forniscono la cura ai mali del mondo e «*all’umanità corrotta e tormentata dall’avidità, dalla paura e dall’invidia*»²³.

In virtù del processo di trasferimento dell’infinità da Dio al mondo e all’uomo, lo gnosticismo sfocia nel processo rivoluzionario e la violenza è il mezzo con cui l’attivista gnostico, il profeta o l’illuminato procedono alla modificazione della realtà in vista della realizzazione della società perfetta sulla terra: la trasformazione della natura della realtà avviene con un intervento violento dell’uomo prescritto dalla ricetta gnostica. «*Lo stato di perfezione escatologica verrà raggiunto con la violenza diretta*»²⁴ che diventa oggetto della conoscenza gnostica finalizzata a una trasformazione sostanziale.

Voegelin giunge così a concettualizzare una sorta di “rivoluzione gnostica moderna”, da cui deriva la nozione di “gnosticismo rivoluzionario”.

Definito “forza spirituale principale dell’Età Moderna”, il concetto di “gnosticismo rivoluzionario” assurge a paradigma interpretativo, fondato teoreticamente sulla rilettura critica della Rivoluzione “giacobina”: momento di incontro della Rivoluzione con il fenomeno gnostico che introduce in politica l’idea di una “trasfigurazione” della natura umana mediante la “rivoluzione totale”, che intende istituire un regime astrattamente egualitario, pronto a demonizzare opposizioni e divergenze.

La lettura del giacobinismo di Pellicani va a sostegno delle conclusioni di Voegelin: il problema della rigenerazione dell’uomo trova nuova attualizzazione e lo gnosticismo politico viene inquadrato nello scenario europeo. Detto in altro modo, il problema religioso del-

²² *Ibid.*, p. 95.

²⁰ Cfr. ELLIS SANDOZ (1931-2023), *The philosopher’s vocation. The voegelinian paradigm*, in *The Review of Politics*, vol. 71, n. 1, Cambridge University Press, Inverno 2009, pp. 54-67.

²¹ G. M. ARRIGO, *op. cit.*, p. 81.

²³ NICOLAS DE CONDORCET (1743-1794), *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, 1795, trad. it., Einaudi, Torino 1969, p. 166.

²⁴ E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 183.

la salvezza diventa il problema politico dell'eliminazione del male, il quale a sua volta si configura, da ultimo, come l'eliminazione violenta della manifestazione dell'innaturale egoismo instillato, secondo i giacobini, dall'individualità.

Nel suo *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*²⁵ Pellicani descrive lo gnosticismo come uno stato d'animo di angoscia causata da senso di estraneità rispetto a una realtà percepita come radicalmente negativa e, allo stesso tempo, come domanda sfiduciata sull'origine di tale condizione.

4. Lo gnosticismo rivoluzionario nell'analisi di Luciano Pellicani

Pellicani scrive che: «in virtù della sua formidabile potenza di mobilitazione e di coinvolgimento esistenziale» lo gnosticismo rivoluzionario «[...] è stato una delle principali forze spirituali dell'età moderna»²⁶. Nelle pagine di Pellicani è possibile rintracciare la genealogia gnostica dell'esperimento politico rivoluzionario giacobino²⁷.

Anche nel pensiero di Voegelin la Rivoluzione incontra l'ideologia gnostica, ma, a differenza di Voegelin, Pellicani descrive il passaggio dalla prospettiva teorico-filosofica della "rivoluzione gnostica" a quella storico-filosofica dello "gnosticismo rivoluzionario".

La rivoluzione giacobina, secondo Pellicani, è un esempio della declinazione violenta e totalitaria che può assumere la Rivoluzione quando si innesta sul fenomeno gnostico. E questo inevitabile risvolto violento della confluenza dello gnosticismo e della rivoluzione moderna è sostenuto anche da Voegelin in *Apocalisse e rivoluzione*²⁸.

La categoria di "gnosticismo rivoluzionario", usata da Pellicani, è già presente *in nuce* nell'analisi di Voegelin, ma Pellicani fornisce lo strumento per indagare sul perché della radicalità di una rivoluzione gnostica, come è stata quella francese.

Quello che Giacomo Arrigo chiama il "prometeismo gnostico" è l'elemento che spiega lo gnosticismo rivoluzionario, sottolineando l'impatto che ha su tale realtà il grande cambiamento avvenuto con la modernità. La ricerca di salvezza, prima concepita come auto-redenzione, si trasforma in auto-affermazione dell'umano: questi non è più in cerca di salvezza, ma ha lo sguardo rivolto al dominio sul reale ed è intenzio-

nato a trasferire il senso ultimo del mistero teologico al flusso degli eventi storici. Questa integrale umanizzazione della salvezza è favorita nel substrato culturale illuministico.

Si potrebbe a riguardo citare François-Marie Arouet "Voltaire" (1694-1778), che rintraccia il senso della storia nel progresso dell'*esprit humain* e, altresì, lo sviluppo che ne fa Condorcet attraverso la sua proposta di introdurre l'idea di un progresso generale in tutte le discipline toccate dall'uomo, in vista della nascita dell'uomo nuovo per la società perfetta.

Emanuele Pagano, alla voce *Giacobinismo* dell'*Enciclopedia Filosofica*, descrive il progetto giacobino come una rivoluzione fondata su una premessa etica: «la ab imis trasformazione dell'umanità e della società, sulla base del progetto utopico di rigenerazione»²⁹ da ottenere con la rivoluzione.

Questo progetto utopico di rigenerazione è la premessa etica della «incessante azione rivoluzionaria pedagogica e istituzionale» del radicalismo rivoluzionario: la rivoluzione cessa di essere una opzione perché è l'unico strumento per istituire un «regime astrattamente egualitario e palinogenetico pronto a demonizzare tutte le opposizioni e le divergenze»³⁰.

Pellicani esplora le ragioni che hanno spinto lo storico Guglielmo Ferrero (1871-1942)³¹ a parlare di due distinte rivoluzioni e la sua riflessione si inserisce nel dibattito circa l'effettiva parentela fra la Rivoluzione francese e la filosofia dei Lumi.

Ferrero attribuisce la deriva totalitaria della rivoluzione al clima di paura instauratosi fra i rivoluzionari radicali dopo la conquista del potere all'Assemblea Nazionale, dovuto alla illegittimità formale e sostanziale del governo rivoluzionario. Il timore dei giacobini era così forte da provocare, paradossalmente, la paralisi nel processo di instaurazione di una dittatura. A capo della dittatura stavano, osserva Ferrero, coloro che si consideravano e proclamavano unici interpreti della volontà e dei desideri della Nazione, un «paradosso [...] peraltro già presente durante gli anni della dittatura puritana in Gran Bretagna»³², osserva Pellicani. E la paura che li attanagliava indusse i giacobini a ricorrere al terrore quale inevitabile meccanismo di difesa contro i cosiddetti "nemici del popolo". «Assediati dalla paura, i dodici membri del Comitato di Salute Pubblica scorgono cospiratori dappertutto. Solo una cosa può rasserenare questi uomini terrorizzati: l'eli-

²⁵ Cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*

²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷ L'autrice impiega per lo più il termine nel suo senso generico di "rivoluzionario democratico radicale".

²⁸ Cfr. E. VOEGELIN, *Apocalisse e rivoluzione*, in RENATO PAVETTO (a cura di), *1867/1967. Un secolo di marxismo*, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 113-135.]

²⁹ EMANUELE PAGANO, Voce "Giacobinismo", in *Enciclopedia Filosofica*, 20 tomi, Bompiani, Milano 2010, tomo 7, pp. 4.711-4.712.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Cfr. GUGLIELMO FERRERO, *Le due Rivoluzioni francesi*, SugarCo, Milano 1986.

³² L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 60.

minazione di tutti i nemici possibili e immaginabili»³³, compresi gli stessi rivoluzionari al governo, e questo provocherà un vero «sterminio di massa, alla rinfusa dei capi contro-rivoluzionari e degli ingenui travati»³⁴.

A detta di Pellicani, l'analisi di Ferrero è imprescindibile in quanto evidenzia bene la contraddizione intrinseca alla rivoluzione: i giacobini ricorrono ai mezzi violenti in quanto terrorizzati e annientano ogni opposizione per lo stesso motivo. Il Terrore giacobino sembrerebbe rispondere a quel "quinto" elemento individuato da Richard Hooker (1554-1600) nella sua analisi della strategia rivoluzionaria puritana, ossia la decapitazione preventiva di ogni obiezione «a rinforzo e protezione»³⁵ dal grande valore strategico³⁶. Allo stesso tempo è importante, nota Pellicani, non perdere di vista «la dimensione ideologica»³⁷ che soggiace alla rivoluzione dei giacobini.

Secondo lo studioso pugliese la rivoluzione giacobina è il risultato della situazione di stallo del governo della Francia di «ancien regime» con una certa forma mentis relativa alla «rigenerazione della natura umana»³⁸. La rivoluzione concretizza o attualizza³⁹ i due fenomeni, il che consente l'«installarsi sulla scena europea [...] dello gnosticismo politico»⁴⁰, la cui tradizione non aveva mai cessato di «[...] lavorare e predisporre la coscienza europea a pensare la storia secondo gli schemi del pensiero apocalittico»⁴¹.

La rivoluzione giacobina non è stata un incidente, bensì l'attualizzazione di una forza ideologica attiva in Europa da molto tempo, intrisa di mentalità gnostica e apocalittica.

Come visto, nella lettura di Voegelin lo gnosticismo aggiunge alla speranza metastatica in un cambiamento della natura dell'uomo e alla convinzione apocalittica della superfluità della fede per l'ottenimento della salvezza l'elemento mancante: l'azione umana.

Pellicani sottolinea che l'ideale illuministico del dominio incontrastato della Ragione, incarnato nella tendenza degli intellettuali e dei *philosophes* europei a ingaggiare una guerra aperta e incessante alla tradizione e alla religione, ha avuto un ruolo per così dire secondario nella vicenda giacobina: il razionalismo

“costruttivistico” non è il padre diretto del totalitarismo rivoluzionario e giacobino.

Secondo lui, l'idea illuministica concepiva l'opera costituzionale come il prodotto di un doverosamente lento e graduale processo di dialogo e di rifiuto della tradizione.

«Certamente, la devastante critica della religione operata dai philosophes sconsacrò l'Antico Regime e lo rese vulnerabile»⁴²: delegittimando le istituzioni esistenti, essa portò alla inconsapevole preparazione del terreno culturale perché la «bussola intellettuale»⁴³ dei giacobini potesse sferrare l'attacco decisivo. L'impresa dei giacobini consistette nel dare applicazione al *Contratto sociale* di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), che a detta di Ernst Cassirer (1874-1945) è responsabile della «trasposizione del problema del male dal campo della teodicea a quello della politica»⁴⁴ e, dunque, del dare concretezza alla professata volontà generale.

A opinione di Pellicani con Rousseau riemerge la trasformazione gnostica del problema religioso della salvezza in problema politico della eliminazione del male radicale del presente e della ricostruzione del Mondo Nuovo, in cui l'uomo avrebbe potuto ripristinare la sua originaria e innocente umanità.

La riplasmazione della società poteva avvenire solo tramite la realizzazione della rousseauiana “volontà generale”, in cui l'individualità del singolo perde consistenza e viene rigettata in quanto manifestazione dell'«innaturale egoismo»⁴⁵ instillatovi dalla società.

Obiettivo dei leader giacobini Louis Antoine de Saint-Just (1767-1794) e Maximilien de Robespierre (1758-1794) sono la trasfigurazione metastatica della natura umana e la rigenerazione del corpo politico: «Prima grandi catastrofi, [...] poi la felicità universale»⁴⁶, afferma il politologo Maurice Duverger (1917-2014). Significative sono le parole di un altro leader, Jean-Baptiste Carrier (1756-1794), uno degli autori del genocidio in Vandea: «Noi faremo un cimitero della Francia, piuttosto che non rigenerarla a modo nostro»⁴⁷, o quelle di Saint-Just: «è nostro compito creare un ordine di cose tale che si stabilisca una inclinazione universale al bene»⁴⁸.

La palingenesi voluta dai giacobini è causata, secondo Pellicani, proprio dal voegeliniano paradigma

³³ *Ibidem*.

³⁴ PĚTR ALEKSEVIČ KROPOTKIN (1842-1921), *La Grande Rivoluzione*, 1911, trad. it., Anarchismo, Catania 1975, p. 362.

³⁵ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 50.

³⁶ Anche Alessandro Orsini tratta il tema della purezza attraverso il riferimento alla categoria della purificazione dei mezzi attraverso il fine: cfr. IDEM, *Anatomia delle Brigate rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009-2010, p. 62.

³⁷ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 50.

³⁸ *Ibidem*, p. 63.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 64.

⁴² *Ibidem*, p. 68.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁵ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁶ MAURICE DUVERGER, *Les orangers du lac Balaton*, Seuil, Parigi 1980, p. 225.

⁴⁷ HYPOLITE TAINÉ (1828-1893), *Le origini della Francia contemporanea*, 1876-1894, trad. it., 5 voll., Treves, Milano 1930, vol. IV, *Il governo rivoluzionario*, p. 73.

⁴⁸ ALBERT CAMUS (1913-1960), *L'uomo in rivolta*, 1951, trad. it., Bompiani, Milano 1981, p. 139.

gnostico che, esplicitando l'insofferenza allo «*scandalo del male*» presente nel mondo, lo rovescia sotto la guida del Paracletto che «[...] conosce il bene della Città» e che «[...] conosce altresì cosa occorre fare per realizzarlo»⁴⁹.

Un secondo elemento dell'ideologia gnostico-giacobina è ben delineato dall'analisi di Arrigo: quello dell'elitarismo. Con la modernità rivoluzionaria appare evidente il passo compiuto verso un dualismo sociologico che identifica il fronte avversario, costituito dai "non illuminati", come nemico "cosmico" del "partito dei puri".

A tal proposito è utile l'analisi di Augustin Denis Marie Cochin (1876-1916) sulle "società di pensiero", centri di produzione e di diffusione letteraria e politica attivi nella Francia pre-rivoluzionaria come prova del settarismo religioso fatto di *club* e di circoli intellettuali in cui si riunivano i futuri *leader* della rivoluzione. L'*élite* rivoluzionaria giacobina risponde in tutto e per tutto alla descrizione che fa Pellicani della classe degli intellettuali di ogni rivoluzione.

La figura antropologica del rivoluzionario è il "santo armato", una sorta di *vir spiritualis*⁵⁰ secolarizzato, che si muove in un campo di battaglia, che si pone a capo delle potenze del bene, forte della sua capacità di manipolare e di fornire simboli ai non illuminati.

Di questi «*specialisti della produzione simbolica*»⁵¹ Pellicani offre una descrizione attenta e ricca: essi costituiscono, come afferma Karl Mannheim (1893-1947), un «*ceto disancorato, relativamente sciolto dalle classi*»⁵², avulso dagli interessi e dalle dinamiche di potere che riguardano l'uomo. Allo stesso tempo sono dotati di un "capitale occulto" che li facilita nell'ascesa al potere sociale e politico grazie alla "colonizzazione" della massa costituita dal popolo dei lavoratori. Egli li chiama "intellettuali alienati", presenti in ogni meccanismo rivoluzionario animato dal progetto gnostico.

Il loro è, secondo Pellicani, il desiderio di chi intende sostituire il Paradiso con una società perfetta tramite la rivoluzione "permanente" nella convinzione che esista una «*conoscenza speculativa*»⁵³ sul modo con cui estirpare il «*male nel mondo*»⁵⁴ ed eliminare «*potenze malefiche*» e «*problemi maledetti*»⁵⁵ che ostacolano la felicità dell'uomo: insomma, per modificare la struttura della realtà e la natura dell'uomo.

La suddivisione della realtà in mondo della luce e mondo delle tenebre, unita all'odio per la materia, costituisce in effetti la premessa per l'"anti-cosmismo", ostilità nei confronti del mondo e stimolo della battaglia rivoluzionaria, fondata sulla convinzione che nella realtàmondana vi sia una radice malvagia da sradicare.

Da ciò deriva la doverosità del capovolgimento del mondo e la svalutazione dell'ordinamento giuridico e morale esistente, ossia l'"anti-nomismo": nel futuro regno della libertà assoluta, i soggetti saranno sciolti da ogni vincolo e le norme giuridiche, incorporando i limiti imposti alla libertà dal dovere giuridico, diventano il vero nemico della Rivoluzione, prendendo il posto della natura umana e del mondo: per questo ha senso parlare di "reindirizzamento" dell'avversione gnostica verso lo *status quo*: il terrore per la materia si trasforma in terrore per la società e le sue regole, rispetto a cui l'uomo si percepisce estraneo.

L'uomo è ormai rivalutato positivamente nel suo stato di natura iniziale, in quanto riconosciuto quale vero protagonista dell'infinità, superando e sostituendosi a Dio.

Chiunque sia *signum* della tradizione rappresenta l'impuro, il nemico anonimo e assoluto, ma anche la storia stessa e tutti i frutti progressivi del processo di civilizzazione: la *tabula rasa* è lo smantellamento delle stratificazioni della storia ed è sintomatica di un anti-cosmismo, di un anti-umanitarismo incondizionato e di un anti-nomismo che sostanziano, secondo Edmund Burke (1729-1797), un "tentativo di rigenerazione antropologica" teso a instaurare l'astratta — e pertanto dotata di una tendenza distruttiva — religione dei diritti dell'uomo.

Pellicani dunque mette a fuoco il carattere prodromico del fenomeno giacobino come movimento soteriologico attuato da una classe di intellettuali per la «*Edificazione prometeica del Mondo Nuovo*»⁵⁶, sviluppando l'analisi di Voegelin sull'influenza della rivoluzione gnostica nel processo di «*divinizzazione di categorie politiche*»⁵⁷ tipico della modernità.

L'interpretazione della gnosi come "diagnosi e terapia" permette a Pellicani di integrare e di approfondire il ruolo della tradizione rivoluzionaria all'interno del paradigma gnostico voegeliniano. Distinguendo il momento di conoscenza della «*matrice [...] della miseria dell'uomo*» e quello della conoscenza della «*via che gli uomini devono imboccare per giungere alla Terra*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁰ Cfr. S. ABBATE, *art. cit.*, p. 83.

⁵¹ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 11.

⁵² KARL MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, 1929, trad. it., il Mulino, Bologna 1965, p. 155.

⁵³ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Pellicani evidenzia che la ripresa di scopi e di mezzi del movimento giacobino svolta da François-Noël "Gracchus" Babeuf (1760-1797) e dai babuvisti ha dato un grande contributo alla produzione dell'immaginario della rivoluzione e alla trasmissione del mito di una rivoluzione vera artefice del Mondo Nuovo; cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁷ S. ABBATE, *art. cit.*, pp. 71-95.

Promessa)⁵⁸, Pellicani identifica una “eziologia” e una “metodologia” interne al concetto stesso di gnosi.

Così facendo risulta chiaro il fine della rivoluzione, ossia capovolgere la situazione misera in cui si trova l'uomo per porre fine alla degradazione e riportarlo a una condizione di “purezza”.

L'attesa che Voegelin chiama “apocalittica” vedrà la sua conclusione, perché l'uomo moderno prende le redini del proprio destino ontologico e si dichiara indipendente. La «divinizzazione dell'uomo»⁵⁹ avviene grazie alla rivoluzione, che dà realtà al desiderio dell'uomo di riappropriarsi del proprio fondamento e il contenuto della rivoluzione acquista un significato escatologico⁶⁰.

Approfondendo il tema inaugurato da Voegelin in *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, Pellicani sostiene che il discorso inaugurato dai Lumi e sviluppato dallo gnosticismo storicistico di Karl Marx (1818-1883) ha un significato soteriologico che si fonda sulla elevazione della politica rivoluzionaria al rango di prassi salvifica in quanto a essa è assegnata la missione storica di estirpare le radici dell'alienazione sulla base del seguente teorema: se l'uomo non può essere salvato da Dio, allora salverà se stesso abolendo, tramite il ribaltamento prometeico dell'esistente, tutto ciò che lo limita e lo degrada⁶¹.

Secondo Arrigo, come accennato, con la Rivoluzione del 1789 il paradigma gnostico abbandona l'“abito” religioso per entrare nella modernità secolaristica e il fenomeno giacobino altro non è che «la prima versione secolare dello Gnosticismo rivoluzionario»⁶².

Arrigo illustra lo gnosticismo rivoluzionario attraverso l'analisi delle rivoluzioni gnostiche che si sono susseguite nella storia. Descrivendo lo “spirito giacobino” egli si sofferma sul concetto di “virtù” che ritiene «illustrativo del carattere gnostico della rivoluzione Giacobina»⁶³ e per spiegare il quale utilizza Robespierre, che parla di «generosa ambizione di instaurare qui sulla terra, la prima repubblica del mondo», rispondente a un sublime e santo amore per l'umanità.

Come conferma Vittorio Mathieu (1923-2020), la virtù giacobina è la percezione della bontà esclusiva dell'universale e della conseguente malvagità della volontà individuale⁶⁴, che va necessariamente purgata

e dunque delegittimata in quanto espressione dell'egoismo “innaturale” dell'uomo. Tale purificazione si identifica con un'azione di annichilimento e annientamento dei “nemici del Popolo” sulla base della innegabile superiorità morale del “*corpus mysticum*”⁶⁵, che, nel contesto della rivoluzione “meta-politica” gnostica, non corrisponde più alla Chiesa⁶⁶, bensì a un principio immanente, dal momento che si è verificata una «*correlazione tra l'elevazione della politica a religione e [...] la negazione del soprannaturale*»⁶⁷.

Conclusioni

Da fenomeno storico ad attitudine costante nell'evoluzione dell'interpretazione filosofica della storia e, infine, paradigma interpretativo della filosofia politica, lo gnosticismo rivoluzionario, secondo l'analisi voegeliniana, è imprescindibile per lo svolgersi di una indagine sui processi rivoluzionari della modernità.

Al tempo stesso Voegelin legge il fenomeno gnostico anche nei termini di un rifiuto categorico dell'uomo gnostico di “rimanere” nell'*In-Between*, nello spazio intermedio tra finitudine e desiderio di infinito, ignoranza e conoscenza perfetta, ricolmo di una tensione verso la contemplazione della trascendenza.

Adoperando il concetto di “*metaxu*” platonica, possiamo notare il forte richiamo voegeliniano alla “medietà”, intesa come la condizione “adeguata”, in cui si esprime la moralità dell'uomo, che, mentre aspira alla perfezione divina, è finito e limitato.

L'insoddisfazione generata da una simile posizione, induce periodicamente l'uomo gnostico a trovare il modo per elevarsi a protagonista del proprio progresso salvifico.

Tuttavia tale processo avviene mediante una divinizzazione del soggetto, il quale si percepisce allo stesso tempo onnipotente sulla realtà e slegato da essa. Si instaura una “non-relazione” che rifiuta un'interazione genuinamente dialogica” e si traduce in rapporto strumentale, unilaterale, violento.

⁵⁸ Espressione di Voegelin ripresa da V. MATHIEU, *Cancro in Occidente. Le rovine del giacobinismo*, cit.

⁶⁶ G. M. ARRIGO, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁷ Cfr. A. DEL NOCE, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in IDEM, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, il Mulino, Bologna 1963, pp. 335-375 (p. 362) (n. ed., *ibidem*, 2010).

⁵⁸ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 297.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 311.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 312.

⁶¹ Cfr. E. VOEGELIN, *Trascendenza e gnosticismo*, trad. it., saggio introduttivo di Gian Franco Lami, Astra, Roma 1979; e IDEM, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, *ibid.*, 1980, *passim*.

⁶² G. M. ARRIGO, *op. cit.*, p. 118.

⁶³ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁴ Cfr. VITTORIO MATHIEU, *Cancro in Occidente. Le rovine del giacobinismo*, Editoriale Nuova, Milano 1980, p. 37.



■ Ermanno Pavesi, medico psichiatra, nonché fine cultore della storia del pensiero della prima Età Moderna, torna sul tema di Francesco Petrarca e delle origini cristiane del primo umanesimo, smentendo la tesi di un antropocentrismo già incipientemente irreligioso come quello del Rinascimento.



VALENTIN MARIE ALEXANDRE SELIER (1872-1932), *La farandole de Pétrarque* (a Vaucluse), dipinto esposto presso l'Opera di Tolone (Francia)

Francesco Petrarca e il “primo” Umanesimo

Ermanno Pavesi

L'interpretazione dell'umanesimo rinascimentale invalsa negli ultimi secoli ne ha fornito una visione molto unilaterale. L'Umanesimo rinascimentale è presentato comunemente come l'affermazione «[...] di una nuova filosofia definita generalmente come una glorificazione della natura umana e come un'esaltazione di obiettivi mondani al posto di valori ultraterreni che suppostamente avrebbero dominato la vita del Medio Evo. Ma questa interpretazione dell'Umanesimo si scontra con l'irrefutabile evidenza che gli umanisti più impor-

tanti (cominciando dallo stesso Petrarca) erano profondamente mossi da valori religiosi ultraterreni»¹.

Il cardinale e teologo francese Henri Sonier de Lubac S.J. (1896-1991) ha analizzato le differenti possibili accezioni del termine “umanesimo” e ha sottolineato come molti studiosi dell'umanesimo rinascimentale hanno descritto e interpretato gli umanisti di questo periodo partendo da una preconcetta,

¹ CHARLES G.[ARFIELD] NAUERT, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2^a ed., Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 8-9.

presunta incompatibilità fra umanesimo e cristianesimo, escludendo per principio la possibilità di un umanesimo cristiano: «*In quanto cristiani, non possono essere umanisti; in quanto umanisti, non possono essere cristiani*»².

Per comprendere la nascita dell'umanesimo è necessario ricordare la situazione culturale del tempo, descritta in modo preciso e sintetico da Benedetto XVI (2005-2013; † 2022): «*Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiararono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d'Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo*»³.

Effettivamente, dopo la fondazione in Europa delle prime università nell'XI secolo, sono diventate progressivamente egemoni due scuole filosofiche che si basavano sull'interpretazione delle opere del filosofo greco Aristotele (384-322 a.C.) — soprattutto di quelle di filosofia della natura —, quella di Alessandro di Afrodisia, vissuto nel III secolo e uno dei più importanti rappresentanti dell'aristotelismo ellenistico e, in particolare, quella del filosofo musulmano Mohammed Ibn Ruschd (1126-1198), noto in Occidente come Averroè, una situazione descritta, fra gli altri, dall'umanista Marsilio Ficino (1433-1499): «*[...] tutto il mondo è occupato dai peripatetici, che si dividono in due sette, alessandrini e averroisti. I primi ritengono che il nostro intelletto sia mortale; i secondi pretendono che sia unico. Gli uni e gli altri distruggono nello stesso modo, dalle fondamenta, ogni religione*»⁴.

Il poeta, scrittore e filosofo Francesco Petrarca (1304-1374) condanna la filosofia egemone del suo tempo: «*[...] nei falsi filosofi contemporanei non c'è speranza di trovare nient'altro che sciocchezze*»⁵ e ritiene addirittura che il termine “filosofi aristotelici”

sia un non-senso: se filosofia significa “amore per la verità”, allora è incompatibile con la fede cieca in Aristotele⁶. Egli contemporaneamente sostiene l'importanza di una filosofia autentica: i filosofi «*[...] se sono veramente filosofi, sono medici dell'anima e maestri del ben vivere*»⁷. Non potendo sperare di trovare risposte alle questioni esistenziali nei filosofi suoi contemporanei, si sente costretto a cercarle nei testi di quelli antichi e confessa: «*ci sono di molto aiuto i colloqui frequenti con i saggi, sebbene questo tipo di conforto sia ormai raro, e ancor più ci è d'aiuto la continua lettura delle opere degli scrittori famosi*»⁸.

In una lettera al vescovo Giacomo Colonna (1300/1301-1341) Petrarca, per difendersi dalle possibili accuse di aver utilizzato filosofi pagani, ricorda che anche sant'Agostino d'Ipbona (354-430) se ne era servito nelle sue opere: «*Ma perché dovrei staccarmene, se vedo ad essi così attaccato Agostino stesso? Se così non fosse, egli non avrebbe mai scritto, per tacere degli altri, i libri Della città di Dio su tal fondamento di filosofi e poeti, né li avrebbe adornati di tanti colori tolti da oratori e storici*»⁹. Petrarca fa riferimento anche al passo in cui sant'Agostino nelle *Confessioni* ricorda l'importanza per il suo itinerario spirituale di un testo dello scrittore e oratore Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) nel periodo in cui si era dedicato allo studio di testi di eloquenza: «*fu appunto il corso normale degli studi che mi condusse al libro di un tal Cicerone, ammirato dai più per la lingua, non altrettanto per il cuore. Quel suo libro contiene un incitamento alla filosofia e s'intitola Ortensio. Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilò d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore*»¹⁰.

Petrarca intende il termine filosofia nel suo senso etimologico, come amore della sapienza, cioè una concezione sapienziale dell'esistenza umana alla quale contrappone le conoscenze delle scienze naturali. Alla contrapposizione fra scienze naturali e stu-

² HENRI DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, 1974, trad. it., Jaca Book, Milano 1975, p. 162.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, del 22 dicembre 2005.

⁴ MARSILIO FICINO, *Lettera a Giovanni Pannonio*, in *Scritti sull'astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, 3ª ed., Rizzoli, Milano 2008, pp. 234-238 (pp. 235-236). “Peripatetici” erano chiamati gli allievi di Aristotele che teneva le sue lezioni nel “Peripato”, una parte del Liceo di Atene; più genericamente il termine designa filosofi aristotelici.

⁵ FRANCESCO PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, introduzione, commento e cura di Enrico Fenzi, La Scuola di Pitagora, Napoli 2009, p. 295.

⁶ Cfr. IDEM, *De ignorantia, Della mia ignoranza e di quella degli altri*, a cura di E. Fenzi, Mursia, Milano 1999, p. 221.

⁷ IDEM, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., pp. 293+295.

⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁹ IDEM, *Risposta a una lettera scherzosa di Giacomo Colonna, vescovo di Lombez* [Francia], in *Prose*, a cura di Guido Martellotti (1905-1979), Pier Giorgio Ricci (1912-1976), Enrico Carrara (1871-1958) ed Enrico Bianchi (1878-1952), Ricciardi, Milano-Napoli 1955, pp. 817-829 (p. 821).

¹⁰ SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, III, 4.7.

di umanistici¹¹ Petrarca ha dedicato il *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, in cui critica i filosofi del suo tempo per la pretesa di fondare la visione dell'uomo e dell'universo sulle conoscenze delle scienze naturali dell'antichità così come erano state interpretate da Aristotele e, in un passaggio di questa opera, enumera una serie di presunte conoscenze scientifiche e osservazioni di fenomeni naturali, in alcuni casi piuttosto fantasiose e non verificate: «A cosa serve, io domando, conoscere la natura delle belve e degli uccelli e dei pesci e dei serpenti, e ignorare e trascurare la nostra natura di uomini, e lo scopo per il quale siamo nati, e dove siamo diretti?»¹².

Critica quindi gli aristotelici per l'incapacità di dare risposte adeguate alle questioni fondamentali dell'esistenza umana e, quindi, per la loro ignoranza a riguardo, motivo per cui si sente legittimato a cercare le risposte a tali quesiti nei testi di filosofi antichi. D'altra parte egli riconosce pure i limiti della ragione e, quindi, dei filosofi pagani che «sfiorano la verità della nostra religione»¹³, verità alla quale ci si può accostare unicamente per mezzo della fede: «Ma quando devo pensare o parlare di argomenti religiosi, cioè del sommo vero e della vera felicità e della salvezza eterna, di sicuro non sono né ciceroniano né platonico, ma cristiano»¹⁴. Grazie alla fede anche una persona umile avrebbe una conoscenza della vera felicità superiore persino a quella di Aristotele: «Per quanto al principio e alla fine dell'Etica [Aristotele] abbia ampiamente trattato della felicità, oso affermare (strillino pure quanto vogliono i miei giudici) che ne sapeva così poco della vera felicità che una qualsiasi pia vecchietta o un pescatore o un devoto pastore o un contadino potrebbero essere non dico più sottili nell'analizzarne il concetto, ma più capaci di tradurlo in pratica»¹⁵.

Petrarca non accetta acriticamente le teorie dei filosofi antichi e non nega che nelle loro opere vi siano molte cose da evitare, ciò che può rappresentare

un pericolo per gli incauti, poiché non tutti sono in grado di vagliare tali teorie alla luce delle verità della fede, vera e propria «pietra di paragone»¹⁶: «Pochi libri si possono leggere senza pericolo, se a chi legge non risplenda la luce della divina verità, insegnando quel che si debba seguire o evitare; se quella luce è guida, tutto è sicuro»¹⁷.

Le condanne dell'averroismo da parte della Chiesa

Le tesi averroiste insegnate all'università di Parigi, allora il più importante centro culturale dell'Occidente, contraddicevano le verità di fede, così Étienne Tempier (†1279), suo gran cancelliere e vescovo di Parigi, nel 1270 ha condannato dieci tesi e nel 1277 ha ampliato l'elenco raccogliendone addirittura 219¹⁸. Le tesi condannate negavano la creazione del mondo a favore della sua eternità, negavano pure il libero arbitrio in quanto le azioni umane avrebbero una causa naturale: «Il libero arbitrio è una potenza passiva, non attiva, mossa necessariamente dal desiderio»¹⁹ e «Volontà e intelletto nella loro azione non sono mossi da loro stessi ma da una causa eterna, cioè dai corpi celesti»²⁰, per cui «La proposizione "l'uomo pensa" è falsa e impropria»²¹.

In questo conflitto fra una visione naturalistica e deterministica dell'uomo da una parte e la fede dall'altra san Tommaso d'Aquino O.P. (1225/1226-1274) ha interpretato le opere di Aristotele in modo compatibile con il cristianesimo e ha così conciliato fede e ragione come ricordato da Papa Benedetto XVI, ma non ostante le condanne di mons. Tempier, l'opera di san Tommaso, di mons. sant'Alberto Magno O.P. (1200 ca.-1280) e del card. san Bonaventura da Bagnoregio O.F.M. (1221-1274) l'egemonia degli aristotelici è continuata e ha provocato come reazione la nascita dell'Umanesimo.

¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷ IDEM, *Risposta a una lettera scherzosa di Giacomo Colonna, vescovo di Lombez*, cit., p. 823.

¹⁸ Cfr. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch* [Illuminismo nel Medioevo? La condanna del 1277. Il documento del Vescovo di Parigi, introdotto, tradotto e commentato da Kurt Flasch], Dieterich, Magonza 1989.

¹⁹ Cfr. la nona tesi condannata da mons. Tempier nel 1270, in MASSIMO CAMPANINI, *Averroè, il Mulino*, Bologna 2007, p. 122.

²⁰ Cfr. la tesi n. 133 condannata da mons. Tempier nel 1277, in *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris eingeleitet übersetzt und erklärt von Kurt Flasch*, cit., p. 205.

²¹ Cfr. la seconda tesi condannata da mons. Tempier nel 1270, in M. CAMPANINI, *op. cit.*, p. 111.

¹¹ Petrarca stesso non parla né di umanesimo, né di studi umanistici, ma piuttosto di "litterae", di "studia bonarum artium" (cfr. *Il mio segreto*, a cura di E. Fenzi, Mursia, Milano 2021; e *De ignorantia*, cit., p. 186), di "honestia studia" (*Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., p. 120). "Humanitatis studia" è l'espressione usata, per esempio, da Giannozzo Manetti (1396-1459) nel *Liber Secundus. De Gestis Nicolai Quinti Summi Pontificis* (in CHRISTINE SMITH e JOSEPH F. O'CONNOR, *Building the Kingdom. Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2006, pp. 361-469 (p. 378).

¹² IDEM, *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, cit., p. 191.

¹³ IDEM, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., p. 111.

¹⁴ IDEM, *De ignorantia*, cit., p. 285.

¹⁵ *Ibid.*, p. 219.

La nascita dell'Umanesimo

Secondo lo storico della filosofia Eugenio Garin (1909-2004) proprio con la polemica contro il determinismo astrologico «[...] si era aperto l'umanesimo nascente allorché, per bocca di Petrarca, aveva rivendicato la libertà e la dignità dell'uomo contro il fato stellare, e la razionalità contro le superstizioni e le credenze magiche. Aveva scritto Petrarca con limpida eloquenza classica: "Lasciate libero il cammino della verità e della vita [...]. Non possono esserci guide quei globi di fuoco [...]. Le anime virtuose, protese verso il loro sublime destino, sono rischiarate da una più bella luce interiore". [...] Petrarca, che vedeva tutta l'insidia del determinismo stellare, e temeva una distruzione della libertà di iniziativa umana attraverso una indiscriminata necessità naturale, avviava quella che sarebbe diventata, da un lato una critica radicale della causalità celeste, dall'altro un'analisi di credenze superstiziose di origini remote»²².

Fato, libero arbitrio e virtù

Uno dei temi principali dell'Umanesimo è stata effettivamente l'affermazione della libertà umana contro teorie che consideravano l'uomo come un ente di natura e il suo pensiero e le sue azioni come deterministicamente prodotti da influenze naturali, per cui sarebbero stati spiegabili per mezzo delle scienze naturali, una concezione che oggi viene definita anche come "chiusura causale del mondo fisico"²³; un evento potrebbe avere unicamente cause fisiche, con l'esclusione di cause come l'attività mentale o un intervento divino.

Caratteristica dell'umanesimo rinascimentale è l'aver contrapposto gli studi filosofici e teologici allo studio e alle conoscenze delle scienze naturali. La difesa del libero arbitrio è stata spesso interpretata come una legittimazione di una libertà assoluta dell'uomo e della sua completa autonomia da leggi morali. A supporto di questa tesi viene talvolta citato il passo del *Discorso sulla dignità dell'uomo*, in cui l'umanista Giovanni Pico, conte della Mirandola (1463-1494) fa dire da Dio ad Adamo: «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»²⁴. Questa affermazione sembra attribuire all'uomo una completa libertà di scelta, come se le differenti opzioni fossero equivalenti. Poco più avanti, però, Pico completa l'esortazione di Dio ad Adamo: «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»²⁵. Il comportamento degli animali è determinato da leggi fissate nella loro natura, mentre l'uomo è stato dotato di ragione e di volontà: così dipende da lui se lasciarsi dominare da affetti irrazionali e da istinti naturali, degenerando al livello degli animali bruti, oppure creare con il proprio comportamento le condizioni per essere innalzato a creatura divina. Si deve sottolineare che nel testo originale latino il verbo "degenerare" è nella forma attiva, invece "rigenerare" al contrario in quella passiva. L'uomo può degenerare da solo, ma la rigenerazione è un processo solo in parte attivo, l'uomo può utilizzare correttamente la volontà ma non può rigenerarsi unicamente con le proprie forze e ha bisogno di un aiuto esterno. Lo stesso concetto di libero arbitrio era già stato formulato da Petrarca: «Or dunque quando siete nati non vi è stata data questa o quella volontà, ma la libertà di scegliere una cosa o un'altra; se tale libertà si dirige verso il bene, fa gli uomini buoni, se si dirige verso il male, fa gli uomini malvagi»²⁶.

Altri luoghi comuni sull'umanesimo sono la divinizzazione dell'uomo, un presunto prometeismo e la sua centralità nell'universo. In polemica con teorie che consideravano l'uomo semplicemente come un ente di natura dominato da forze naturali, gli umanisti cristiani hanno ricordato che l'uomo è l'unica creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio e dotata di un'anima immortale, ciò che costituisce «una speciale dignità e una certa singolare maestà dell'uomo tra tutte le opere della mano divina»²⁷. Un privilegio che l'uomo non apprezza adeguatamente: infatti, invece di essere considerata il più alto motivo di gioia, per l'uomo è solamente un piccolo motivo «quella immagine e somiglianza di Dio, che è all'interno dell'anima umana [...] E, ciò che

²² EUGENIO GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 10-11.

²³ Cfr., per esempio, JAEGWON KIM, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 1998.

²⁴ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo. Oratio de hominis dignitate*, a cura di Francesco Bausi, 2ª ed., Fondazione Pietro Bembo-Guanda, Milano-Parma 2007, p. 11.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ F. PETRARCA, *Rimedi dell'una e dell'altra fortuna*, cit., p. 245.

²⁷ *Ibid.*, p. 235.

supera non solo tutta la dignità umana, ma anche quella angelica, la stessa umanità è così congiunta alla divinità, che chi era Dio diventò uomo, e pur essendo assolutamente uno di numero, unendo in perfetta unità due nature, prese l'iniziativa di essere Dio e uomo per divinizzare l'uomo facendosi uomo. Ineffabile pietà e umiltà di Dio, somma felicità e gloria dell'uomo»²⁸. Qualche volta Petrarca utilizza nell'enfasi espressioni come "divinizzare l'uomo", questo concetto deve però essere rettammente inteso: l'immagine di Dio nella natura umana è stata offuscata dal peccato, ma l'incarnazione di Gesù Cristo con l'unione delle due nature ha restituito la dignità divina all'uomo, comunque l'uomo è una creatura di Dio. Si devono inoltre tenere sempre presenti alcuni punti incontrovertibili: per Petrarca l'uomo è e resta fino alla fine un peccatore che deve sforzarsi, per quanto possibile, di praticare la virtù e «*il fondamento della vera virtù è l'umiltà*»²⁹, ma non è possibile riuscire a vivere in modo virtuoso unicamente con le proprie forze, mentre è indispensabile l'aiuto divino e nell'ora della morte è necessario riconoscere i propri peccati e sperare nella misericordia di Dio, poiché «*Nessun peccato dell'uomo può essere tanto grande, che la misericordia di Dio non sia molto più grande*»³⁰.

Per quanto riguarda il presunto prometeismo si deve tener presente che questo concetto implica l'auto-sufficienza dell'uomo e una auto-stima eccessiva, ma un tema costante degli umanisti cristiani è l'infelicità dovuta alla miseria della condizione umana. Il dilemma della filosofia antica, come conciliare un'anima spirituale, potenzialmente immortale, con un corpo materiale e mortale, è stato spiegato dagli umanisti cristiani con il peccato originale che ha compromesso l'integrità originaria e con la resurrezione dei corpi. L'uomo ha un corpicciatolo mortale fatto di fango che deve tornare alla terra³¹, però Petrarca ha la speranza di risorgere e di assumere, «*dopo la morte questo stesso corpo attivo, luminoso e invulnerabile nella grande gloria della resurrezione*»³².

L'uomo, poi, è tutt'altro che auto-sufficiente e ha bisogno dell'aiuto di Dio e della Provvidenza; Petrarca, per esempio, spiega che il controllo delle passioni presuppone l'uso della ragione, ma è possibile «*piut-*

tosto con l'aiuto celeste»³³ e, più in generale: «*nessuno confidi eccessivamente in se stesso, ed in ogni difficoltà spera l'aiuto non degli uomini ma di Dio*»³⁴.

All'uomo viene attribuita una posizione centrale all'interno della creazione, concordemente con il racconto del *Genesi*: «*E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". [...] Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"*»³⁵. Quando gli umanisti parlano di universo, si riferiscono all'universalità dell'uomo, ovvero della sua centralità all'interno della creazione, non della teoria geocentrica del sistema tolemaico. Si tratta di una concezione cosmologica che considera l'universo come macrocosmo e l'uomo come microcosmo. Anche per Marsilio Ficino l'essenza umana è «*intermedia tra tutti gli esseri, [...] centro della natura, il grado intermedio dell'universo*»³⁶.

Le quattro passioni principali

Per Petrarca l'esistenza terrena è caratterizzata non solo dalla fragilità della natura umana, da fenomeni naturali avversi, dalla precarietà della vita e da eventi esterni, ma anche dall'instabilità interiore. La vita viene paragonata spesso alla navigazione verso un porto sicuro, resa difficile da turbolenze e tempeste. Analogamente è difficile raggiungere la pace interiore a causa delle turbolenze provocate dalle passioni: «*L'uomo stesso, guida e signore degli esseri animati della terra, il quale sarebbe in grado lui solo, a quanto pare, di percorrere tranquillamente, se si lasciasse pilotare dalla ragione, questo viaggio della vita e questo mare tempestoso e agitato, da quanta lotta è angosciato continuamente, non solo con gli altri, ma con se stesso*»³⁷. La causa della "lotta con se stesso" — oggi parleremmo piuttosto di conflitti psichici — sarebbe riconducibile a un insufficiente controllo delle passioni da parte della ragione e, in questo modo, sono possibili e vengono proposti anche dei rimedi: il rafforzamento della ragione e la pratica delle virtù.

³³ *Ibid.*, p. 89.

³⁴ *Ibid.*, p. 269.

³⁵ *Gn* 1, 26 e 1, 28.

³⁶ M. FICINO, *La teologia platonica. Testo latino a fronte*, saggio introduttivo e cura di Enrico Vitale, Bompiani, Milano 2011, p. 235.

³⁷ F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., p. 173.

²⁸ *Ibid.*, p. 227 e pp. 231+233.

²⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁰ *Ibid.*, p. 331.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 261+263.

³² *Ibid.*, p. 231.

San Tommaso d'Aquino, rifacendosi a tradizioni filosofiche anteriori, ha descritto quattro passioni principali: gioia, tristezza, speranza e timore, che si riferiscono a qualcosa che provoca piacere o sofferenza ed è sentito come un bene o un male nella situazione attuale o che, come tale, viene sperato o temuto per il futuro: «*Del bene presente, dunque, sentiamo gioia e del male presente tristezza; per il bene futuro invece nutriamo speranza e per il male futuro timore. Ora, tutte le altre passioni che riguardano il bene o il male, presente o futuro, si riducono e si completano in queste*»³⁸.

È necessario distinguere nell'uomo una parte irrazionale dell'animo, che riceve stimoli tanto dall'esterno quanto dal corpo e le funzioni psichiche superiori, cioè ragione e volontà, con le quali l'uomo valuta la situazione e come reagire, in molti casi la sua decisione e le sue azioni possono essere giudicate moralmente: «*Ora, gli atti umani vengono denominati buoni o cattivi in rapporto alla ragione; poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], il bene umano consiste "nell'essere conforme alla ragione", e il male nell'essere «contrario alla ragione». Infatti per ogni cosa è bene ciò che le si addice secondo la sua forma, e male ciò che contrasta con essa. Quindi è evidente che la differenza tra bene e male in rapporto all'oggetto ha un rapporto essenziale con la ragione, secondo che l'oggetto concorda o non concorda con essa. Ora, certi atti sono denominati umani, o morali, in quanto dipendono dalla ragione*»³⁹.

Considerate in sé, quindi, le passioni dell'anima, sono neutre: «*[...] in quanto moti di un appetito non razionale, non si trova in esse la bontà o la malizia morale, che dipendono dalla ragione. [...] Se invece vengono considerate come soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse si riscontra il bene o il male morale*»⁴⁰.

Nel *Rimedi all'una e all'altra fortuna* Petrarca segue lo schema delle passioni di san Tommaso e in ogni capitolo la ragione discute in forma di dialogo un tema particolare con una delle quattro passioni, che però non è un vero dialogo e, d'altra parte, non lo potrebbe essere: mentre la ragione contraddice le passioni con lunghe e articolate argomentazioni, le passioni non possono fare altro che ripetere monotonamente il proprio stato d'animo, di godere di beni come la giovinezza, la libertà e una origine nobile o

di temere, per esempio, la vecchiaia, le avversità del destino e la morte come mali assoluti.

La ragione spiega che il piacere e il timore provati dalle passioni dipendono dall'attaccamento a beni mondani o dalla preoccupazione di evitare presunti mali e che possono trarre in inganno ed essere controproducenti. È necessario accettare la fragilità umana e il fatto che le malattie, il decadimento legato all'invecchiamento e la morte sono inevitabili, così come le alterne fortune. Il fine dell'esistenza non è il successo in tutte le sue forme, ma il vivere bene, il diventare una persona buona, anche in vista della vita futura. Petrarca stesso dichiara che il suo interesse per la cultura non fu mai fine a se stesso, ma rivolto al proprio miglioramento morale: «*Tu lo sai, o Signore, che hai davanti agli occhi ogni mio desiderio e ogni mio sospiro, che alla cultura, visto che ne ho approfittato con discrezione, non ho chiesto nient'altro che di diventare buono. [...] Non sono mai stato tanto giovane e mai tanto avido di gloria — e ammetterlo d'esserlo stato talvolta — da aver preferito essere dotto piuttosto che buono*»⁴¹. Il raggiungimento del proprio fine non dipende dalla buona sorte, poiché spesso condizioni favorevoli e una vita fortunata possono addirittura costituire un ostacolo: «*[...] credo che sia più difficile amministrarsi nella buona piuttosto che nella cattiva sorte; infine ammetto che per me è più temibile e, per quanto mi consta, più insidiosa la fortuna che lusinga, che quella che minaccia*»⁴². Per Petrarca l'esperienza dimostra che sono pochi a reggere il peso della buona sorte: «*Ho visto molti, infatti, sopportare serenamente dei danni, la povertà, l'esilio, il carcere, la tortura, la morte e malattie peggiori della morte; ma non ho mai visto nessuno sopportare serenamente le ricchezze, le cariche e il potere. Spesse volte l'insperato miglioramento della sorte ha prostrato con facilità, io ne sono testimone, chi non si era lasciato piegare dalla violenza della fortuna avversa*»⁴³.

Petrarca precisa che la piacevolezza o meno di una sensazione non può costituire il criterio assoluto per cercarla o evitarla. Non tutti i piaceri sono legittimi e vi sono sensazioni dolorose o sofferenze che non sono evitabili, ma, d'altra parte, possono essere occasione per riflettere sul senso della propria esistenza. La ragione ha il compito di giudicare queste sensazioni in base a criteri morali, superando i condi-

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, trad. it., I^a-II^ae, q. 25, *Dimostrazione*.

³⁹ *Ibid.*, q. 18, a. 5, *Dimostrazione*.

⁴⁰ *Ibid.*, q. 24, a. 1, *Dimostrazione*.

⁴¹ F. PETRARCA, *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, cit., p. 197.

⁴² IDEM, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, cit., p. 77.

⁴³ *Ibid.*, p. 77.

zionamenti sociali, le opinioni correnti, subordinando la loro valutazione al vero bene dell'uomo e al suo fine ultimo. Il vero bene è uno solo, invece i beni parziali, i sostituti del bene e i mali sono molteplici e non agiscono sinergicamente⁴⁴. I conflitti interiori dipendono non solo dalla resistenza delle passioni al controllo della ragione, ma anche dall'antagonismo fra le quattro passioni principali che, rivolte a oggetti particolari, non mirano al fine dell'esistenza, ma provocano conflitti «nell'anima e tra le stesse parti dell'anima»⁴⁵: «Quale è infine la tempesta e la rabbia delle quattro passioni: sperare, ossia desiderare, gioire, temere e dolersi? Queste passioni cacciano con venti alterni il misero animo tra gli scogli del mondo, lontano dal porto»⁴⁶.

Per questo motivo, se l'uomo non tende a un vero bene è sballottato da una parte all'altra, perseguendo obiettivi sempre differenti. In questa situazione l'uomo non può trovare la pace interiore, ma senza questa «come altro è la vita umana se non vaga, indecisa, fluttuante e incostante, del tutto cieca e misera? Molti lasciano questa vita prima di sapere che cosa vogliono»⁴⁷. In un dialogo la ragione ammonisce il dolore: «Ma quando ti ricomporrà e ti dirigerà in una sola direzione, e comincerà a volere una sola cosa, che deve essere comunque il bene, poiché la natura dei mali è sempre diversa, quando dico, farai questo, oltre la quiete dell'animo, il bene più desiderabile, ne conseguirà anche l'uniformità e la serenità del volto, che non potrà essere mutata da nessuna speranza, da nessun timore, da nessun dispiacere, da nessuna gioia»⁴⁸.

A causa della fragilità umana, della volubilità del destino e della precarietà dei beni mondani e poiché dopo una breve esistenza terrena ci attende la vita eterna, è necessario riconoscere che ciò che al momento può essere motivo di gradimento o di dolore deve essere considerato in modo più differenziato, *sub specie aeternitatis*, per questo sarebbe un errore rimuovere l'idea della morte. Nell'opera *Secretum* Petrarca fa dire a sant'Agostino: «[...] per fuggire alle strette di questa nostra condizione mortale e levarsi più in alto, la meditazione della morte e dell'umana miseria costituisce, per così dire, il primo gradino»⁴⁹.

Conclusione

Petrarca critica il determinismo materialistico e naturalistico già diffuso al suo tempo e valorizza invece la filosofia e la teologia degli *studia humanitatis* come strumento per la formazione morale, con il primato della filosofia morale, in stretta relazione con la religione e in particolare con il cristianesimo. L'uomo per Petrarca è dotato di libero arbitrio, ma deve seguire le norme morali, solo così si comporta in modo adeguato alla sua natura e alla sua dignità, che ha il suo fondamento in «quella immagine e somiglianza a Dio Creatore, che è all'interno dell'anima umana»⁵⁰.

Lo scopo della formazione è, quindi, quello di diventare buono e Petrarca indica la via per diventare tale: «Lascia perdere, dunque, e trascura ogni altra cosa; impegnati qui, e ciò avverrà piuttosto alacramente se ti ricorderai e terrai fisso davanti agli occhi il pensiero che per questo solo e per nient'altro venisti in questa abitazione terrena, e questo solo si esige da te, di aspirare al cielo progredendo nelle virtù, di modo che qualunque altra cosa tu faccia sia superflua o dannosa»⁵¹.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 227. Il collegamento della dignità dell'uomo con la sua origine divina, di creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio, è un tema fondamentale di tutto l'umanesimo: sul punto cfr., per esempio, CHARLES EDWARD TRINKAUS (1911-1999), *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., University of Chicago Press, 1970 (reprint 1995 e 2009 University of Notre Dame, South Bend [Indiana]).

⁵¹ F. PETRARCA, *Secretum*, cit., p. 251.



UMANESIMO DA RIVEDERE

■ Il crollo del comunismo mette in questione l'intero itinerario culturale e socio-politico dell'umanesimo europeo, segnato dall'ateismo non solo nel suo esito marxista, e mostra coi fatti, oltre che in linea di principio, che non è possibile disgiungere la causa di Dio dalla causa dell'uomo.

Sinodo del Vescovi

Assemblea speciale per l'Europa,
Dichiarazione "Siamo testimoni di Cristo
che ci ha liberato",
del 13 dicembre 1991, n. 1.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 89.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁹ IDEM, *Secretum*, cit., p. 61.

PORTOLANO ITALIANO

Appunti di un conservatore sulla rotta verso il futuro



6 / Reazione, conservazione, tradizionalismo

Qualcuno — un amico — di recente si è misurato con la definizione della differenza che passa fra un reazionario, un conservatore e un tradizionalista, cosa di certo non facile, ma di certo utilissima perché troppa confusione vige in tema, specialmente — ma non esclusivamente — nel linguaggio massmediatico e nel gergo politico.

Mi permetto solo qualche commento a margine, ripetendo cose che ho già scritto a più riprese, della qual cosa chiedo venia al lettore più attento.

Sentimenti e aggregazioni politiche in cui prevalesse la conservazione dell'ordine, privato o pubblico, vigente in un dato momento rispetto alla sua modificazione — anche per un bene superiore — sono sempre esistiti. Vi è sempre stato chi era particolarmente attento a valutare le innovazioni considerandone le conseguenze sul breve e sul lungo periodo e a scoraggiarne l'avvento in caso di dubbio, chi preferiva — sebbene “con beneficio d'inventario” — l'eredità dei padri, la tradizione, alle promesse spesso imprudenti o illusorie perché frutto di dottrine elaborate a tavolino e non collaudate dal tempo e dalla storia. Chi prediligeva o considerava ineludibile anteporre il lascito del passato al cambiamento invocato vi è sempre stato, nei tempi e nelle situazioni più diverse. Così pure chi vedeva la società umana come un organismo, con la sua struttura naturale e tipica, con i suoi ritmi specifici di aggregazione e di sviluppo — e di morte —, violando i quali si metteva in discussione la vita stessa dell'organismo.

Ma, pur tutto ciò posto, il tradizionalista in questione va ben distinto dal fissista: il primo accetta del cambiamento ciò che arricchisce le linee portanti, quelle che attuano principi e valori perenni — mutuabili dall'osservazione del creato oppure fissati dalla storia o da un mito archetipico originario — nell'ordine vigente, l'altro vuole mantenere le forme del tempo perché le giudica ottime e insuperabili in quanto tali, oppure solo perché sono quelle della sua infanzia rievocata con memoria “pasquale”.

Se osserviamo il passato, vediamo come la dissoluzione di Roma fu accompagnata da un duro confronto fra difensori dello *status quo* e fautori di un nuovo ordine che recepisce il *novum* cristiano e barbarico prepotentemente installatosi al cuore dell'ecumene romano. E fu grazie alla rocciosa difesa che alcuni ceti e alcuni personaggi fecero del retaggio imperiale se la sintesi che nasce e culmina nel nuovo Impero d'Occidente di Carlo Magno, non fu un semplice regno barbarico ma si presentò come lo sviluppo arricchito del vecchio ordine.

Dunque conservatorismo e tradizionalismo sono *habitus* che ricorrono sempre nella storia a seconda delle situazioni.

Questo, tuttavia, non equivale a dire che essi sono relativi: la tradizione può infatti veicolare anche contenuti errati o immorali. La cartina al tornasole è in ogni circostanza la tavola di valori naturali che nella rivelazione cristiana è stata espressa nei Dieci Comandamenti.

Quando nasce la modernità, quel giudizio sul reale, ossia quella cultura, che sopravvaluta il recente, il *novum*, a danno dell'esistente o dell'antico, le antenne di molti conservatori e tradizionalisti si drizzano perché qualcuno percepisce proprio che sta accadendo qualcosa di mai visto: al Decalogo base dell'ordine medioevale sta subentrando, per usare una espressione di san Giovanni XXIII, l'“Antidecalogo”. Nelle deliberazioni delle Assemblee parigine stanno affiorando elementi di una radicalità tale da far intendere che non si tratta più solo di una rivolta del “Terzo Stato” contro l'assolutismo della dinastia dei Borbone, bensì di una “rivoluzione”, ossia, nel senso letterale del termine, di un ritorno al punto di partenza concepito non come la ristrutturazione della monarchia in senso tradizionale, bensì come una *tabula rasa* del passato e un nuovo inizio da zero. Un processo che andava fermato reagendo, cioè assumendo un atteggiamento reattivo o, con un termine che assumerà una valenza radicalmente spregiativa, “reazionario”.

Per verità, già la riforma “protestante” aveva generato reazioni, *in primis* quella reazione sul piano religioso che assume il volto della profonda riforma dell'organismo ecclesiale cattolico varata a Trento

fra il 1545 e il 1563. Tutta l'opera della Compagnia di Gesù è volta a reagire contro la modernità radicale, auto-referenziale, secolaristica e razionalistica, che si sviluppa gagliarda nel XVI secolo e nel successivo. È una reazione eminentemente teologica e filosofica, che non mette in discussione il forte progresso delle scienze moderne ma vuole solo evitare che esso diventi un incentivo all'abbandono della prospettiva metafisica e di fede. Anzi, proprio i migliori scienziati, attivi in ogni ambito, dalla linguistica all'astronomia, dalla musica alla matematica, in Europa e oltre Atlantico fra Cinquecento e Seicento — e anche oltre — appartengono alla Compagnia di Gesù.

Nel secolo successivo la teorizzazione di un ordine nuovo, radicalmente opposto almeno in tesi a quello esistente a opera dei giansenisti, dei libertini, degli illuministi razionalisti — non dimentichiamo che il culmine dell'illuminismo per alcuni non è Immanuel Kant (1724-1804), bensì Donatien-Alphonse-François de Sade (1740-1814) — rende palese che l'edificio civile durato dieci secoli e costato sforzi umani inimmaginabili può essere abbattuto. Allora lo spirito conservatore imbeveva solo una parte della classe dirigente civile e clericale, infiltrate in larga misura dalle "idee nuove". A queste ultime, sino allo scioglimento della Compagnia, resisterà solo l'influente ordine ignaziano. Ma, più tardi, da frammenti residui dell'ordine gesuitico soppresso, in epoca giuseppina, nei primi anni 1780, nascerà fra Piemonte sabauda, domini asburgici e Svizzera, l'Amicizia Cristiana, anti-giansenista, anti-libertina e anti-illuminista, "romana", liguoriana e tomista, la cui ragione sociale è la diffusione, proprio e specialmente nelle classi dirigenti, di "controveleni" e di antidoti spirituali e intellettuali contro il devastante solvente razionalistico del secolo dei Lumi. Tuttavia, si tratterà di iniziative limitate e di scarso effetto. Le masse popolari — per usare il gergo marxista —, invece, reagiscono contro le riforme sociali e religiose dei governi monarchici "illuminati", che, imponendo cambiamenti ispirati all'"*esprit de géométrie*", infrangono un ordine plurisecolare. Contadini e altri ceti rurali già negli ultimi decenni del Settecento a più riprese e in più luoghi, in Austria, in Toscana, in Belgio, insorgono rivendicando non tanto l'esistente, ossia il Medioevo sclerotizzato e incrinato rappresentato da quell'ordine che i rivoluzionari — con semantica maliziosa, ma coerente con il loro disegno palinogenetico chiameranno indistintamente "vecchio regime" —, ma il Medioevo pieno, quello dove vigono, rigogliose, le libertà dei corpi sociali.

Il ciclo di eventi che si apre con la Presa della Bastiglia nel 1789 segna il discrimine. La *tabula rasa*

attuata dai rivoluzionari parigini apre un ventennio di reazioni popolari europee e transatlantiche che sono l'autentica "altra faccia della medaglia" dell'"età delle rivoluzioni".

Qui il conservatorismo torna a farsi reazione — quella delle potenze nemiche della Francia, quella popolare e, più tardi, quella degli intellettuali — e già contro-rivoluzione.

Nel 1815 sembrerà che sia stato ripristinato l'ordine legittimo e si penserà di difenderlo con le armi della Santa Alleanza. In realtà il *virus* rivoluzionario è penetrato in profondità nell'organismo sociale dell'Europa. Dopo solo quindici anni un nuovo fremito rivoluzionario la percorre da Parigi a Berlino, da Bruxelles a Modena, rovesciando la monarchia legittima in Francia e creando nuovi Stati. Nel 1847-1849 il nuovo ciclo di rivoluzioni cambierà per sempre il volto del Vecchio Continente, anche se il *maquillage* delle varie effimere restaurazioni "terra" sino al 1914.

Si capirà allora che il problema non era rimettere sul trono i monarchi di prima dell'Ottantanove, bensì di tornare alla tradizione come metodo di progresso sociale e di restaurare il regime politico dalle istituzioni "buone", perché in esse erano impressi principi e valori perenni, eterni, e violarli sostituendoli con il nulla avrebbe nuociuto al bene comune. Lo capiranno i contro-rivoluzionari quando cadrà ogni illusione che il regime crollato nell'epoca "giacobina" e napoleonica, quello in cui erano vissuti sino a poco prima come se fosse l'ordine creato così da Dio stesso, non sarebbe più tornato. Che era in atto un processo di lungo periodo che avrebbe demolito quel mondo allora al tramonto sin nelle sue più minime e capillari articolazioni, sino a colpire il cuore stesso degli uomini e delle donne. E quello che andava fatto era lottare nel nuovo contesto pluralistico — è questo il conservatorismo del nuovo secolo — per reimmettere nella società quei principi e quei valori che avevano retto la società occidentale per quindici secoli rettificando le storture subentratevi a causa del peccato originale e della storia.

Se vogliamo dirlo con uno *slogan*, tradizionalismo e conservatorismo ci sono da sempre, dopo il 1789, quando un mondo muore, diventano reazione e restaurazione e, un po' dopo ancora, diventano Contro-Rivoluzione consapevole.

Il conservatorismo rimane sempre lo stesso: non è relativistico o topologico, ma sono i fatti, le risposte che si trova costretto a dare alla Rivoluzione, a fargli assumere volti e atteggiamenti rubricabili di volta in volta con nomi diversi.

7 / Conservatorismo e democrazia cristiana

Un equivoco, non sempre in buona fede, aleggia su una endiadi ormai celeberrima: “democrazia cristiana”. Ed è un equivoco foriero di gravi errori politici. L’equivoco consiste nel leggere i due elementi, il sostantivo e l’aggettivo, come indissolubili: la democrazia non può che essere, esplicitamente o implicitamente, espressione di valori evangelici e il cristiano non può che essere un sincero democratico. Evidentemente l’equivoco nasce da un concetto errato di democrazia e da una scarsa conoscenza, involontaria o colpevole, della dottrina sociale e politica che fa parte del bagaglio degli insegnamenti della Chiesa cattolica. Vediamo se è possibile fare un po’ di luce sulla questione.



In breve, l’idea democratico-cristiana nasce a ridosso della Rivoluzione francese¹, quando nel mondo cattolico inizia a serpeggiare la tesi secondo cui non solo la dottrina libertaria, ugualitaria e secolaristica degli illuministi, declinata politicamente nei *club* parigini che hanno “fatto” l’Ottantanove e il Novantatré, sarebbe compatibile con la visione del mondo cristiana, ma che solo tale dottrina “umanitaria”, denominata *tout court* “democrazia”, inverterebbe nella politica, *ergo* nella società, i valori del Vangelo.

Questa tesi — dalle non troppo lontane ascendenze giansenistiche — attecchisce soprattutto nel clero, sia presso alcuni vescovi, sia fra i teologi — con “roccaforti” a Pavia, a Genova e a Pistoia —, sia nel clero “minore”. Al tempo delle “Repubbliche giacobine”, fra il 1796 e il 1799, alcuni parroci di aree rurali assoceranno apostolato cristiano e predicazione democratica dando vita a una intensa opera di catechizzazione “democratica” dei ceti popolari, che rimarranno per verità alquanto scettici, quando non decideranno d’insorgere per difendere la “vecchia” ortodossia.

Lo stesso futuro pontefice — e futura vittima di Napoleone Bonaparte (1769-1821) — Pio VII (1799-

1823), il benedettino cesenate Barnaba Chiaramonti (1742-1823), allora vescovo di Imola (Bologna), nel 1797, quando l’Italia centrale è invasa dalle armate repubblicane francesi scriverà una lettera pastorale per sostenere la compatibilità della democrazia repubblicana con l’annuncio cristiano².

Nell’Europa della Restaurazione e nei decenni successivi, il contesto è sempre più segnato dal pluralismo dottrinale frutto dell’Ottantanove e i cattolici capiscono che il legame privilegiato con la sfera del potere laico non esiste più e che le istanze dei cittadini cattolici devono essere difese e promosse con nuovi metodi. Nasce così il movimento cattolico, quella realtà che cercherà d’inverare il messaggio evangelico e di cooperare al bene comune organizzando la presenza sociale dei cattolici in partiti politici — ancora ben lontani dai partiti di massa novecenteschi e odierni —, in opere di mutua assistenza aperte a tutti, in istituti di credito, in cooperative, in leghe di autodifesa.

Il confronto con gli altri progetti di società in concorrenza con il loro — quello liberale e quello socialista — determinerà il sorgere all’interno del cattolicesimo organizzato di posizioni dottrinali diverse. Se forte sarà la corrente “ultramontana”, anti-rivoluzionaria e filo-romana, nasceranno anche forme di accettazione delle ideologie scaturite dalla Rivoluzione francese e nasceranno il cattolicesimo liberale e il cattolicesimo “sociale”. Da una costola dell’anti-liberalismo, radicalmente avversa al trionfo del secolarismo e dell’economicismo liberali che connota l’Ottocento sin da dopo il 1848, sorgerà altresì il cattolicesimo democratico. Il suo iniziatore e massimo esponente è Félicité Robert de La Mennais (1782-1854), un fine intellettuale bretonne agli esordi fortemente reazionario e anti-liberale che però a poco a poco, appunto, a forza di radicalizzarsi, finirà per approdare ai lidi della democrazia sociale, ovvero a una piena accettazione dell’ideologia della “sinistra” di allora: pur di “farla ai liberali” finirà semi-socialista.

Dal suo pensiero si dipanerà una linea a lungo minoritaria nel movimento cattolico — in tutto il magistero sociale dei Papi da Leone XIII (1878-1903) sino a Pio XI (1922-1939) per “democrazia cristiana” si intenderà meramente «una benefica azione cristiana a favore del popolo»³, ovvero in senso del tutto apolitico

¹ Le mie considerazioni riflettono in certa misura quelle che Giovanni Cantoni (1938-2020) fa nel suo articolo del 1975 *Sulla questione democristiana*, raccolto in nel volume IDEM, *La “lezione italiana”. Premesse, manovre e riflessi della politica di “compromesso storico” sulla soglia dell’Italia rossa*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1980, pp. 41-54. Importante in tema è altresì lo studio di ESTANISLAO CANTERO NÚÑEZ, *Evoluzione del concetto di democrazia*, in *Quaderni di “Cristianità”*, anno I, n. 3, Inverno 1985, pp. 14-33.

² Cfr. *Omelia del cardinale Chiaramonti (Pio VII) detta al popolo d’Imola nel Natale dell’anno 1797*, ed. integrale, Le Monnier, Firenze 1859.

³ «Non sia poi lecito di dare un senso politico alla democrazia cristiana. Perché, sebbene la parola democrazia, chi guardi alla etimologia e all’uso dei filosofi, serva ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, non deve significare se non una

—, ma che salirà in grande auge specialmente dopo la Prima Guerra Mondiale soprattutto con Jacques Maritain (1882-1973) e altri teorici, ma uscirà dall'ambito teorico dopo la Seconda. Papa Pio XII dichiarerà lecita la democrazia, ossia la partecipazione popolare all'esercizio del potere, soprattutto come regime contrapposto universalmente ai totalitarismi, sia a quelli passati, come il fascismo e il nazionalsocialismo, sia per quello che al quel tempo minacciava come non mai l'Europa e l'intero mondo libero, il comunismo. Ma porrà precise condizioni, chiari moniti e accurate indicazioni affinché i regimi democratici conservassero accuratamente al loro interno le *élite* naturali — ceti nobiliari, accademie di cultura, scuole di prestigio — e lasciassero che il loro influsso mantenesse tendenzialmente alto il clima della società.

L'elemento qualificante del cattolicesimo democratico non è solo la preferenza per la democrazia come metodo rappresentativo delle istanze popolari — dichiarata lecita a fianco della monarchia e dell'aristocrazia da Leone XIII⁴, anche se Pio VI aveva qualificato la monarchia come in tesi “il regime migliore” e san Tommaso d'Aquino (1225/1226-1274) vedeva quest'ultimo nel *mix* delle tre forme, con diversa applicazione lungo la scala sociale —, bensì l'accettazione piena di tutto il “pacchetto” ideologico che scaturisce dal grande crogiolo dell'Ottantanove, dall'individualismo giuridico alla lettura della storia come progresso incessante, della secolarizzazione allo statalismo, con una spiccata preferenza per le correnti repubblicane e “sociali”.

Democrazia viene da “*demos*” e “*kratos*”, ossia alla lettera significa governo del popolo e forme di governo partecipative, specialmente a livello micro-sociale e locale, sono sempre esistite nella storia del mondo antico e medioevale. La democrazia non è una invenzione della modernità: come in altri ambiti, la modernità si è limitata a distorcere la natura di un istituto radicato nel diritto naturale.

Le assemblee popolari dell'antica Atene e della Roma repubblicana sono state infatti ampiamente mitologizzate dagli anti-monarchici dell'epoca del giacobinismo e dalla corrente repubblicana dei risorgimentali. Infatti, nell'*areopago* e nella *ecclesia*, la partecipazione popolare era ristretta a quella maschile e coscritta, censitaria e adulta, cioè investiva il 10-11%

dei cittadini censiti nei *demos* ed era largamente controbalanciata da una classe aristocratica stabilmente nell'area del potere, senza omettere di dire che il sistema fu altresì reso possibile dal contemporaneo ampio ricorso di Atene allo schiavismo.

Contrariamente agli stereotipi della “leggenda nera” protestante e illuministica, forme di democrazia “reale” hanno conosciuto una vasta fioritura specialmente nel cosiddetto Medioevo, ma non perché scelte a tavolino o imposte dall'alto, ma perché la condivisione delle decisioni collettive è un dato naturale dell'agire umano. Dalle comunità di valle e di vicinato — tuttora esistenti e limitatamente recepite dal diritto positivo — alle assemblee elettive feudali, dagli arenghi dei comuni ai “parlamenti” — luoghi appunto dove si parlava, ma non per chiacchierare di ogni sorta di tematiche ma per deliberare — dei principati dell'antico regime, il governo popolare è sempre presente nei regimi occidentali ed è questa una caratteristica che fino ai nostri giorni distingue lo spazio occidentale dai regimi “asiatici” dell'Oriente.

Invece, a partire dalla Rivoluzione francese la parola “democrazia” è usata più spesso per designare un mito che non una realtà concreta. E questo mito è quello roussoiano del “contratto sociale”, della sovranità popolare e della “volontà generale”.

Un mito che da allora, ma oggi in particolare, viene utilizzato come battistrada e come *alibi* per il governo di coloro che si considerano i veri interpreti della “volontà popolare” e del vero bene comune: i *sapientes* e le *élite* “forti” — non più “di sangue” come per i nobili del Medioevo, ma economiche e finanziarie —, unite in “circoli” discreti operanti dietro le loro spalle dei governi e che coltivano progetti di *reengineering* dell'umanità, di *Grandi Reset* globali⁵.

Il democratico-cristiano è un cristiano che ritiene la sua fede — vissuta in privato anche in forme ad alta intensità — compatibile con le filosofie politiche post-rivoluzionarie e con la narrazione convenzionale della storia contemporanea e che vede la sua fede incarnabile solo all'interno delle forme e dell'alveo dei sistemi politici moderni. *Per diametrum*, quindi, egli esclude *a priori* la idoneità di altri regimi a realizzare il bene comune, si oppone istintivamente a ogni idea conservatrice e nega la possibilità di altre narrazioni della genesi e dello sviluppo del mondo contemporaneo.

Il cuore di questa visione è la radicale frattura tra fede e cultura, fra cultura cristiana e politica: gli esempi

benefica azione cristiana a favore del popolo» (LEONE XIII, Enciclica “*Graves de communi re*”, del 18 gennaio 1901).

⁴ Cfr. «[...] ciascuna di esse è buona, purché sappia procedere diritta al suo fine, cioè il bene comune, per il quale l'autorità sociale è costituita» (LEONE XIII, Enciclica “*Au milieu de sollicitudes*”, del 16 febbraio 1892).

⁵ Su questo tema cfr. il recente MAURIZIO MILANO, *Il pifferaio di Davos. Il “Great Reset” del capitalismo: protagonisti, programmi e obiettivi*, introduzione di Marco Respinti, D'Etteris Editori, Crotone 2024.

di personaggi politici con il rosario in tasca o il distintivo delle congregazioni mariane all'occhiello che fanno la professione più appassionata di fedeltà al democratico radicale contemporaneo si sprecherebbero.

È questo il “filo rosso” che accomuna realtà diverse più o meno “moderate” che si sono succedute nella storia, dagli *abbé democrates* degli anni rivoluzionari al modernismo sociale di don Romolo Murri (1870-1944), dal popolarismo di don Luigi Sturzo (1871-1959) al democratico cristiano francese, italiano e latino-americano del secondo Novecento.

È vero che un “popolare” sturziano accetta la democrazia come metodo e abbraccia solo una parte del “pacchetto” della democrazia-mito; è vero che nella Democrazia Cristiana nata in Italia nel 1942-1944 — e credo nei partiti denominati “democrazia cristiana” in tutto il mondo — siano convissute “anime” diverse, espressione di culture politiche diverse: un “conservatore” come Giuseppe Pella (1902-1981) non era un Giuseppe Dossetti (1913-1996), un ex parlamentare asburgico come Alcide De Gasperi (1881-1954) non era un “professorino” della Cattolica gemelliana come Amintore Fanfani (1908-1999), un “sociale” come Carlo Donat Cattin (1919-1991) non era un pragmatico come Aldo Moro (1916-1978).

Tuttavia ciò che connota questa famiglia ideologica è l'opzione di fondo che esclude, anzi “demonizza”, ogni prospettiva continuistica con il mondo ideale e istituzionale nato nella cristianità e abbattuto nel 1789 e idolatra la modernità politica, mentre vede la fede cristiana sempre più riposta fra le scelte private individuali.

Essere “cattolici democratici” — l'espressione è di conio gramsciano ed è altresì nota la “profezia” del filosofo comunista di Ales secondo cui «*il cattolicesimo democratico fa ciò che il comunismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida*»⁶ davanti all'avanzata del socialismo — significa vedere la fede cristiana inverata solo nel paradigma culturale della democrazia moderna. La modernità politica nasce contro la tradizione come metodo sociale, è nemica dei corpi intermedi naturali, ha una concezione radicalmente individualistica della società e della titolarità dei diritti, legge positivamente la secolarizzazione “secolaristica”, coltiva progetti umanitari immanentistici e universalistici, che oscillano fra il “religioso” e il tecnocratico — come è chiaro in Giuseppe Mazzini (1805-1872) —, senza alcuna riluttanza a cooperare con le peggiori forze anti-cristiane.

⁶ ANTONIO GRAMSCI, *I popolari*, in *L'Ordine Nuovo*, anno I, n. 24, 1-11-1919, in *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, p. 286.



JOSEPH DE MAISTRE

Alle origini della mentalità rivoluzionaria

Scritti sul protestantesimo
e sullo “stato di natura”

a cura di Ignazio Cantoni e Oscar Sanguinetti

con un profilo biografico dell'Autore
di Ignazio Cantoni

D'Ettoris Editori, Crotone 2024
160 pp., € 17,90

Il volume ripropone nella nostra lingua, in edizione critica appoggiata sui manoscritti originali, due saggi brevi del conte Joseph de Maistre (1753-1821). Lo scrittore savoiardo, diplomatico al servizio del re di Sardegna, ha vissuto integralmente il periodo rivoluzionario e napoleonico di cui è testimone diretto. Dallo stile letterario asciutto, smagliante ed efficace de Maistre è uno dei capostipiti della scuola di pensiero cattolica contro-rivoluzionaria. Il suo testo più noto è *Considerazioni sulla Francia*, del 1796, che apre il grande filone della critica alla Rivoluzione francese. Il primo saggio del volume, del 1798, è dedicato a una analisi religiosa e politica del protestantesimo; il secondo, del 1794 circa, alla messa a fuoco della nozione di “stato di natura” non poco distorta dal naturalismo filosofico sei-settecentesco, in particolare dagli illuministi e da Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), sul quale ultimo la critica demestriana è davvero graffiante.

È singolare osservare come di fronte a situazioni in cui forze conservatrici siano alle soglie del governo e potrebbero accedervi se appoggiate da partiti a componente cattolica i democratici cristiani preferiscano allearsi con i liberali e con i socialisti contro le destre. È successo clamorosamente ed esemplarmente in Cile nel 1970, ma è stato così altrove — nella Spagna repubblicana degli anni 1930, nelle monarchie democratiche come l'Olanda — ed è così ancora oggi, se si pensa al nuovo parlamento europeo in carica in questa seconda metà del 2024.

Questo *penchant* verso la sinistra al cuore del DNA del democratismo cristiano, si è espresso altresì nell'anti-fascismo di alcuni dei suoi esponenti nel corso del ventennio mussoliniano, in una partecipazione senza remore ideologiche alla lotta di liberazione del 1943-1945 e alla gestione del potere dal 1945 al 1947, nel "silenziamento" della grande vittoria cattolica e conservatrice del 18 aprile del 1948 e, infine, nella caduta del governo di Ferdinando Tambroni Armaroli nel 1960.

La DC appena ha potuto, cioè appena scomparso Pio XII, ha avviato una disinvolta e pluridecennale coabitazione con un partito socialista, il cui programma era la negazione di qualunque agenda d'ispirazione sociale e bioetica cristiana. E ancora ha coltivato a lungo, sino al mutamento dello scenario internazionale e al rapimento e all'uccisione del suo segretario Aldo Moro da parte delle Brigate Rosse, il progetto di allargamento dell'area di governo ai comunisti.

Finalmente, nella cosiddetta Seconda Repubblica, quando, finirà il "contenitore" multi-anime Democrazia Cristiana, la componente dossettiana, la Base, la corrente "sociale" potranno confluire a vele spiegate nel partito post-comunista, diventandone una componente organica, sebbene quasi sempre offuscata dall'"anima" egemone, quella erede del PCI.

Ci si può domandare: la cultura politica democratico-cristiana, una concezione così centrifuga rispetto al Magistero incarna l'insegnamento sociale della Chiesa di sempre? O, almeno, è con esso compatibile?

Ad avviso di chi scrive no, in quanto i principiecardine della dottrina sociale della Chiesa sono altri e ben diversi, a partire, per esempio, dal ruolo dei corpi intermedi. Ma molto del successo avuto dai democratici cristiani è dovuto all'ambiguità dei termini che li descrivono. Presi separatamente "cristianesimo" e "democrazia" esprimono valori positivi: chi può obiettare che la democrazia non sia in sé un sistema neutro e corretto? Chi può sostenere che il cristiano non possa agire efficacemente in un contesto di governo democratico?

Ma è la visione del cristianesimo come ininfluenza nello spazio pubblico perché questo "deve" essere pluralistico e quella della democrazia come mito ideologico moderno, variante del democratismo "laico", che lasciano a desiderare.

Si tratta in sostanza di un errore sulla concezione del rapporto fede-politica che è stato oggetto di critiche, di condanne e di luminose messe a fuoco a opera del magistero pontificio.

Se, come detto, Pio XII àncora la liceità del regime democratico alla presenza di "piloni" morali essenziali, come il diritto naturale e l'ascolto del dato rivelato e avvertirà che il totalitarismo può incarnarsi anche all'interno di strutture nominalmente democratiche, a poco a poco, queste condizioni scoloreranno e il collateralismo, teorico e pratico, fra associazionismo cattolico — Azione Cattolica, FUCI, ACLI — e Democrazia Cristiana si farà a lungo intenso e abituale. Gradualmente la visione della democrazia per i cattolici impegnati da metodo scivolerà di fatto sempre più verso il mito, quando non in "mistica". E i toni degli enunciati varieranno dal lirico all'accorato. Oggi siamo al punto che abbondano le apologie — che adombrano una sorta di culto, surrogato di quello religioso — della democrazia, una democrazia mai definita ma ipostatizzata e frequenti sono le messe in guardia da "pericoli" che essa correrebbe in questo o in quel frangente da parte di nemici mai chiamati con il loro nome. Al punto che non sono mai le sue concezioni distorte a essere condannate, bensì le reazioni popolari, quelle sì realmente democratiche perché espressione diretta della volontà dei popoli, spesso dei ceti più umili, che vengono bollate invece come "populismo", "sovranismo", "identitarismo", "suprematismo". D'altro canto, non è raro che si confonda, cioè si pensino come coincidenti, democrazia con sistema di governo⁷ — l'una in realtà un *optional*, l'altro una necessità — e a teorizzare democrazie "inclusive", ossia che ospitino nelle loro leggi le follie più radicali e nemiche della morale e del bene comune, come quelle sostanziano i programmi della sinistra italiana e internazionale.

Oggi l'esclusività della democrazia come forma di governo e la sua perfetta coabitazione con la dottrina sociale della Chiesa sono date per scontate e indiscutibili nel mondo cattolico. Anzi, il problema che alcuni laici — e membri della gerarchia — si pongono è se il cristianesimo non sia troppo pigro nell'animare la democrazia moderna in crisi, non sia troppo esitante

⁷ «Quell'assetto istituzionale che garantisce condizioni di libertà personale in un quadro di stato di diritto» (MAURO MAGATTI, *Rigenerare democrazia*, editoriale, in *Avvenire*, 4-7-2024).

nel fornirle quel necessario “supplemento d’anima” in cui per alcuni si esaurirebbe la sua missione storica. L’inganno qui è flagrante: mascherare la crisi di un Paese, di un corpo sociale con la presunta crisi del suo sistema di governo vigente. Ma la crisi della nazione è in realtà il frutto di almeno due secoli e mezzo di negazioni dell’ordine naturale e di esperimenti sociali che hanno sfibrato il corpo sociale e lo hanno schiacciato sotto il peso di una serie inimmaginabile di strutture di potere e di amministrazione — dai consigli di zona al mega-Stato centrale, dalle cento *authority* alle mille imprese pubbliche o partecipate fallimentari —, che hanno drenato le risorse prodotte dalla *major et sanior pars* del Paese, sperperandole per incarnare l’utopia e malgovernando.

La critica della scuola cattolica conservatrice alla opzione democratico-cristiana sarà sempre decisa: sarà una critica di principio, in termini di filosofia politica, come pure di prassi in quanto la storia del periodo 1974-1994 coincide, non solo in Italia, con l’apogeo di questa scuola dottrinale e l’egemonia di questo movimento in molti scenari politici.

L’attuazione del disegno di “un’altra Italia” nel nostro Paese, finché sarà al potere, sarà largamente frutto della politica del partito democristiano.

Flaminio Piccoli (1915-2000), sino agli anni 1980 uno dei massimi *leader* del partito, così riassumeva: «*Quel grande processo di trasformazione — che in Europa è stato realizzato sotto prevalente egemonia socialdemocratica o laburista — è stato ottenuto in Italia sotto la prevalente guida di un partito democratico cristiano: è un grande fatto storico, se si pensa che il processo di modernizzazione, altrove collaudato dallo “spirito capitalistico” originario dell’“etica protestante” o da quello illuministico della Rivoluzione francese o da quello socialista, marxista-leninista, della Rivoluzione d’Ottobre, in Italia affonda nella tradizione cristiana propria dei cattolici democratici, rovesciando, contro i luoghi correnti, le previsioni sia “laiche” sia “socialiste” della storia e del progresso moderni*»⁸.

8 / Conservatorismo “dall’alto” o “dal basso”?

Ho in mente due modi di accostamento al conservatorismo — nel primo caso non sono tesi nate intenzionalmente per giustificare la visione del mondo

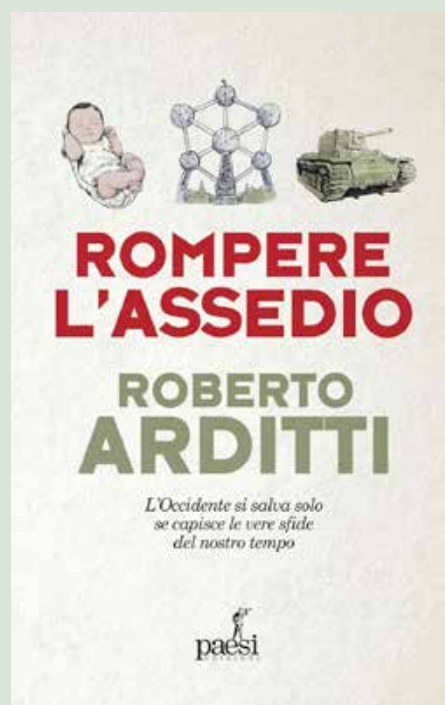
⁸ FLAMINIO PICCOLI, *Una DC più forte per una democrazia più moderna*, relazione al XV Congresso Nazionale, del 2-5-1982, ne *Il Popolo*, 3-5-1982.

ROBERTO ARDITI

Rompere l’assedio

L’Occidente si salva solo se capisce
le vere sfide del nostro tempo

Paesi Edizioni, Roma 2024
176 pp., € 16



Che cos’hanno in comune i figli, la politica e le armi? Insieme, rappresentano le sfide che abbiamo davanti. Ma abbiamo consapevolezza della loro reale complessità? Conosciamo le forze che stanno cambiando lo scenario internazionale con una rapidità mai vista nella Storia? Sappiamo quali sono i fattori decisivi di uno scontro su più livelli che prefigura un secolo assai diverso da quello che avevamo immaginato? Ecco allora il senso di questo libro, che guarda con occhi italiani (quindi europei, quindi occidentali, quindi «democratici») al divenire della scena internazionale, cercando di trovare un filo logico tra fatti sempre nuovi e sempre diversi. Per agganciare il futuro, per non farci trovare impreparati (dalla IV di copertina).

ROBERTO ARDITI (Lodi, 1965) ha diretto l’informazione di *Rtl 102.5*, quindi è stato per diversi anni autore della trasmissione *Porta a Porta* e direttore de *il Tempodi Roma*. Oggi è direttore editoriale di *Formiche*, scrive per *Huffington Post* ed è presidente di *Kratisis*, “boutique” di consulenza strategica.

conservatrice, ma di tipo generale —, uno che si evince da un saggio di Paul Ludwig Landsberg (1901-1944) e l'altro di *sir* Roger Scruton (1944-2020).

Landsberg, tedesco di Bonn, figlio di un professore universitario, a sua volta, dal 1928, docente di filosofia di scuola husserliana, di origini ebraiche ma di religione luterana, è un pensatore poco noto anche per la sua prematura scomparsa. Dopo una lunga serie di esili volontari — in Svizzera, Francia, Spagna — dovuti alla sua appartenenza etnica, infatti, lo studioso è catturato dai nazionalsocialisti nei pressi dei Pirenei, in Francia, deportato e fatto morire di stenti nel *Lager* di Oranienburg-Sachsenhausen, a nord di Berlino, nel 1944. Di lui è stato tradotto di recente un saggio del 1922 che ne illumina il non comune pensiero⁹.

In sostanza, il saggio di Landsberg è tutto teso a dimostrare come i principi e i valori che hanno retto dieci secoli di cosiddetto Medioevo sono perenni, aurei, non transeunti, perché eterni, scolpiti nella creazione e nella natura umana, sanciti dalla presenza del divino nel mondo e nella sua storia, come dato oggettivo e come emergono dalla Rivelazione cristiana, mai in conflitto fra loro. Per questo l'ordine medioevale rimane un paradigma insuperato e insuperabile per ogni civiltà di ogni luogo e tempo e il modello che il conservatore, *mutatis mutandis* deve avere sempre davanti a sé, anche se la situazione in cui opera può distarne le mille miglia. Non a caso Landsberg sarà vicino a quell'ambigua "rivoluzione conservatrice" che anima negli anni 1930 la cultura e le piazze del suo Paese, cercando proprio — con scarso successo — di instillarvi questa visione perenniale.

L'altro accostamento al problema del conservatorismo in Scruton — traspare da tutti i suoi lavori — è invece prevalentemente induttivo, apparentemente, anche se qualche "chiodo" teorico cui agganciare le sue tesi empiriche Scruton lo rivela a tratti. Scevro da presupposti dottrinali, ideologici, generali, arriva alle sue conclusioni e alle sue raccomandazioni per via di ragionamento, utilizzando le risorse di un sano realismo razionale e dell'eccellente dose di buon senso di cui il Signore lo ha dotato.

Landsberg e Scruton possono essere assunti a emblemi di due modalità tipiche, classiche del pensare conservatore.

Il primo accostamento, che potremmo definire demestriano o "platonico", cioè sostanziato da una

ricerca dell'eterno al di sotto delle realtà della storia e della politica, arriva a difendere e a rivendicare l'ordine pre-rivoluzionario perché esso conteneva o rispecchiava ancora, in qualche misura — talora in grande misura —, nonostante i "plurisecolari sfiguramenti" — così si esprimeva Giovanni Cantoni (1938-2020) — gli elementi di perennità che i medioevali vi avevano iscritto. L'altro, quello scrutoniano, che potremmo vedere come *revival* del miglior empirismo britannico, rivendica molti — anche se non tutti — elementi di politica e in generale stili etici che hanno il loro antecedente, la loro ultima incarnazione istituzionale nel mondo che precede la Rivoluzione del 1789 e che questa "uccide", "ricuperandoli", probabilmente non volontariamente, partendo "dal basso", dalla riflessione sul reale, sui fenomeni che cadono sotto i suoi occhi mediante le categorie del *common sense* e prescindendo dalle ideologie "forti" e "deboli" della modernità.

Entrambi gli accostamenti finiscono per affermare, l'uno deducendo, l'altro inducendo, che esistono principi sovra-storici, giustificati razionalmente, validi per tutti e per ogni luogo, anche se poi la loro applicazione va commisurata e personalizzata a seconda dei soggetti e dei tempi. Entrambe le prospettive sono in tesi "laiche", ma a entrambe è consustanziale un substrato religioso cristiano, per Landsberg, protestante — anche se con numerose e gravi riserve su Martin Lutero (1483-1546) —, teologicamente agostinista, anche se innamorato di Tommaso d'Aquino (1225/1226-1274), per Scruton anglo-cattolico, pur con non pochi ascendenti immanentistici.

Sembrirebbe allora porsi il dilemma: qual è il migliore dei due accostamenti?

È un falso dilemma. Come l'illuminismo presenta due volti, quello razionalistico-cartesiano, incline alla matematica e alla meccanica, e quello empiristico, esercizio del *common sense* fondato sulla tradizione, così anche l'"anti-illuminismo" conservatore si presenta con due volti, entrambi fiduciosi nella ragione illuminata dalla fede, ma uno "deduttivo", l'altro "induttivo", l'uno che muove dall'Ordine come Dio l'ha voluto e la ragione lo coglie, l'altro che arriva a ridisegnare l'Ordine partendo dalla confutazione del disordine che affligge la tarda modernità.

In entrambi gli accostamenti si rivela in trasparenza la critica del moderno, la prima perché evidenzia prioritariamente la negazione di Dio e l'adorazione dell'uomo e del divenire di cui il moderno si fa artefice, l'altro perché non può non imputare molti dei mali del presente a una ipertrofia dell'antropocentrismo tipico della modernità.

⁹ PAUL LUDWIG LANDSBERG, *Il mondo del Medio Evo e noi. Un saggio di filosofia della storia sul senso di un'epoca*, trad. it., nota introduttiva e cura di Gerardo Cunico, Morcelliana, Brescia 2023.



OSCAR SANGUINETTI

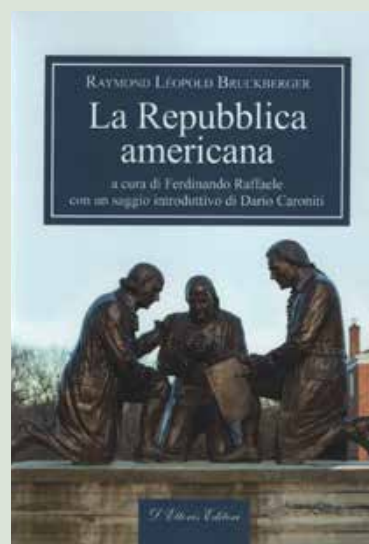
Fascismo e Rivoluzione

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 contro-rivoluzionaria, 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: liberal-conservatore, 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'Ettores 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.

- A sette anni dalla scomparsa del cardinal Carlo Caffarra (1938-2017), arcivescovo di Bologna, riproponiamo uno dei suoi più acuti interventi teologici su un tema cruciale per capire il tempo della tarda modernità, cioè il nostro tempo



Libertà nella modernità: una promessa mancata*

Card. Carlo Caffarra (†)

La conclusione di un secolo, anzi di un millennio, ci obbliga a riflettere seriamente su tutta l'esperienza, su tutta la vicenda umana vissuta in esso. Anche allo sguardo più superficiale appare subito che due sono stati i grandi momenti spirituali di questo secondo millennio, come due tempi in cui si è scandita la vicenda umana: il Medioevo e la modernità. Sono le nostre due radici delle quali ci nutriamo ancora oggi.

Ma vorrei [ora] meditare brevemente sulla modernità. Di essa infatti ciascuno di noi si sente figlio ed erede. Inoltre — e questa sarà l'idea centrale della mia riflessione — credo che sia giunto il momento di congedarci da essa.

* *Lectio Doctoralis* tenuta alla Real Academia de Doctores di Madrid il 29 aprile 1998; ritocchi redazionali ed eliminazione dei riferimenti di occasione.

Non è possibile tuttavia congedarci dalla modernità, se prima non ne abbiamo tentato una interpretazione, se prima non abbiamo almeno cercato di coglierne il significato unitario e più profondo. So bene che mi sto addentrando in un dibattito difficile e che è ben lontano dall'aver raggiunto risultati unanimi. In ogni caso, il titolo della mia riflessione enuncia già i "pilastri" della mia interpretazione della modernità. Sono due: la chiave di lettura della modernità stessa è il concetto e l'esperienza da essa elaborato e vissuta di libertà: la modernità non è stata capace di mantenere quella promessa di libertà su cui si è costruita. In una parola, [...] la mia tesi centrale è la seguente: la modernità è stata una promessa mancata di libertà.

Ho già così anche indicato come si svolgerà la mia riflessione. Si svolgerà in due punti, corrispon-

denti alle due tesi sopra enunciate. Ovviamente il tempo a mia disposizione mi costringe a fare un discorso molto schematico, ma *scientibus loquor*.

1. Libertà e modernità

Vorrei che partissimo dalla considerazione di ciò che “proviamo” dentro di noi, quando compiamo un atto libero. L’atto libero è un inizio assoluto, così che ciascuno di noi “si sente” causa dell’atto con una causalità piena: è il mio atto — di cui io rispondo —, sono io che agisco. Proviamo a soffermarci un momento su questa duplice dimensione dell’atto libero.

Parlare di “inizio assoluto” ha qui un significato assai preciso: l’atto in questione non trova nessuna spiegazione sufficiente del suo porsi, né in ciò che lo precede, né in ciò che lo segue. Ho detto “sufficiente”, poiché ogni nostro atto libero è sempre preceduto dall’attività deliberativa della nostra ragione. Ma, come già annotava il poeta Ovidio, «[...] *vedo il bene o lo approvo* [ecco l’attività della ragione] *e faccio il male*»¹: la scelta non trova spiegazione in ciò che la precede. Questa proprietà dell’atto libero ci fa “sentire” causa di ciò che operiamo in un modo unico.

La grandezza suprema della persona, la dimensione che la rende più simile a Dio, è precisamente l’esercizio della sua libertà. Ma davvero in tale esercizio dimora la domanda ultima sull’uomo: che senso ha l’essere liberi? perché sono libero? quale è il significato ultimo del nostro essere liberi? A questa domanda si possono dare due risposte contrarie e, quindi, se è vera l’una, è falsa l’altra.

Prima risposta possibile: il significato ultimo della libertà consiste nell’essere la persona umana chiamata a rispondere a un Tu che la chiama a una comunione di Amore. Dunque: l’atto libero ha la struttura intima di “risposta”. E, in questo senso, la libertà umana non è un *primum*: essa è preceduta, non cronologicamente, da un Altro che la pone.

Seconda risposta possibile: il significato ultimo della libertà consiste nella libertà stessa. L’atto libero non ha pre-supposti: è un *primum*. La modernità nasce quando alla domanda sulla libertà e sul suo significato si risponde nel secondo modo. In questo senso, la modernità trova nel progetto di una liberazione totale della persona umana il suo fondamentale codice interpretativo, come chiarirò subito.

Ora vorrei offrirvi alcuni spunti per la vostra riflessione al fine di vedere alcune vie percorse da questo progetto. Così si capisce meglio in che senso la libertà sia la categoria fondamentale della modernità. Mi devo però limitare ad un aspetto della questione che espongo subito.

Il progetto sopra enunciato, per realizzarsi, deve fare immediatamente i conti con una serie di fatti che testardamente lo contestano. Come si può dire che la libertà è un qualcosa che non ha pre-supposti, un *primum*, quando tu già ti trovi di fronte a una realtà che non sei tu a porre, ma nella quale sei stato posto? Questa realtà è la natura fuori di te; questa realtà è la natura che è dentro di te; questa realtà sono gli altri che tu ti trovi di fronte. Il problema della modernità come problema della libertà diventa il problema di potere disporre di ciò che si presenta come pre-supposto alla libertà. In questo senso preciso, il problema moderno della libertà si pone sempre come problema di liberazione della libertà [...] da tutto ciò che ne sembra negare il primato e l’originarietà. La libertà cioè è sentita come “potere di...”, essendo prevalentemente esperita come “libertà da...”.

a. Il rapporto uomo-natura è pensato come progressiva conquista da parte dell’uomo della natura medesima, al fine di poterne fare ogni uso possibile. La scienza moderna, così intrinsecamente connessa con la tecnologia, esprime questo primo e fondamentale percorso della modernità. A un rapporto tendenzialmente contemplativo subentra un rapporto dominativo.

b. Il rapporto uomo-corpo — o la natura che è dentro di te — si configura in modo analogo. Non possiamo percorrere tutta la vicenda vissuta dalla modernità nei confronti del corpo umano. È sufficiente dire che il corpo è sempre più pensato come estraneo alla costituzione della persona: la persona non è il suo corpo. Di conseguenza viene negato una intrinseca significatività umana del corpo: è la libertà che crea e inventa il significato del corpo. Detto in altri termini, il “naturale” che è nell’uomo è a completa disposizione della libertà: si pensi agli attuali progetti di ingegneria genetica.

c. Il rapporto uomo-uomo è pensato come la contrapposizione di due libertà in linea di principio assolute, cioè senza reciproci legami. Al riguardo è assai significativa la “sorte” della donna nella modernità, ma non ho il tempo di soffermarmi sul punto. L’unica “forma” di incontro possibile diventa il contratto, reso necessario dal proprio interesse individuale. Il contrattualismo e l’utilitarismo sono i due codici morali della modernità, quando affronta il tema della socialità umana.

¹ Cfr. «[...] *video meliora proboque, deteriora sequor*» (PUBBLIO OVIDIO NASONE [43 a.C.-17 d.C.], *Le metamorfosi*, l. VII, 20-21).

Forse il manifesto più suggestivo della modernità è pronunciato da Faust morente: «*Aprirò spazi dove milioni di uomini / vivranno non sicuri, ma liberi e attivi. / Verdi, fertili i campi; uomini e greggi / subito a loro agio sulla terra nuovissima, / al riparo dell'argine possente / innalzato da un popolo ardito e laborioso. / Qui all'interno un paradiso in terra, / laggiù infurino pure i flutti fino all'orlo; / se fanno breccia a irrompere violenti, / corre a chiuderla un impeto comune. / Sì, mi sono votato a questa idea, / la conclusione della saggezza è questa: merita libertà e la vita solo / chi ogni giorno le deve conquistare. / Così vivranno, avvolti dal pericolo, / magnanimi il fanciullo, l'uomo e il vecchio. / Vorrei vedere un simile fervore, / stare su suolo libero con un libero popolo. / All'attimo direi: Sei così bello, fermati! / Gli evi non potranno cancellare la traccia dei miei giorni terreni. / Presentando una gioia così alta/ io godo adesso l'attimo supremo*»².

2. Una promessa mancata

Il testo di [Johann Wolfgang von] Goethe [1749-1832] è assai fine: esso è già percorso dal dubbio, usa infatti il condizionale “direi”.

La modernità è stata una promessa mancata? La mia risposta è affermativa. Prima tuttavia di esporla, vorrei fare una precisazione assai importante.

Dicendo che la modernità è una promessa mancata, non intendo dire rozzamente che essa non ha aiutato l'uomo a raggiungere dei “guadagni spirituali” che devono ritenersi definitivamente acquisiti: basti pensare alla medicina e alla democrazia politica. Non sto facendo cioè un bilancio nel senso di distribuire sui due piatti “pro” e “contra” la modernità, per verificare poi da quale parte si fissi la lancetta. La mia domanda è più semplice e quindi più profonda: una promessa di libertà, quale è stata fatta all'uomo dalla modernità, è sensata oppure è una promessa che non poteva essere mantenuta? A questa domanda rispondo, dicendo che la modernità è una promessa mancata.

La modernità vive fino a quando, nonostante tutti gli scacchi subiti, si continua a ritenere sensata quella promessa. La modernità finisce quando si attribuiscono gli scacchi non alla difficoltà insita nella realizzazione, ma alla insensatezza della promessa come tale.

Cerchiamo di vedere il “vicolo cieco” in cui sono finiti i tre percorsi di cui ho parlato nel punto precedente.

Il problema ecologico sta a indicare che il rapporto uomo-natura è arrivato a configurarsi in modo tale che esige di essere ripensato integralmente. Certo: la soluzione non è il passaggio da una libertà senza natura a una natura senza libertà, come sembra proporre una certa ideologia ecologica. Tuttavia l'aver tolto, in linea di principio, ogni confine fra cultura e natura, ha finito per evacuare completamente la soggettività umana.

Il vicolo cieco in cui si è cacciato il rapporto della persona con il proprio corpo, quale si è andato configurando nella modernità, è dimostrato sia dalle difficoltà insormontabili in cui si dibatte la bioetica dal punto di vista della meta-etica cui ispirarsi sia dalla dottrina etica della sessualità. Vorrei fermarmi un momento a considerare questo secondo aspetto. L'etica contemporanea della sessualità è caratterizzata da un sistema di sconnessioni, tutte generate dalla separazione del corpo dalla persona o della spersonalizzazione del corpo e dalla correlativa scorporazione (disincarnazione) della persona. Tali sconnessioni sono: la sessualità dall'amore (e reciprocamente) e la sessualità dalla fecondità (e reciprocamente). In una parola: esercizio della sessualità e matrimonio non sono, non devono essere, correlati.

La prima sconnessione ha finito così con il ridurre la sessualità a un gioco o comunque a un'attività che non implica per sé alcuna serietà. Il rapporto della reciprocità originaria, quello fra l'uomo e la donna, è pensato come una contrattazione nella quale ci si scambia liberamente un bene di cui fruire per un certo tempo: il proprio corpo.

La seconda sconnessione ha condotto a una effettiva de-responsabilizzazione della persona nei confronti della propria sessualità, poiché ha rinchiuso il soggetto sempre più ermeticamente dentro di sé.

Il rapporto uomo-uomo dominato dal codice morale del contrattualismo e dell'utilitarismo ha cacciato la società civile in una via lungo la quale non può trovare che l'anomia profonda.

La convivenza civile oggi infatti si è veramente cacciata in un vicolo cieco. Diviene sempre più profondamente incapace di costruire una vera comunità umana, di dare origine a un popolo nel senso “forte” del termine. Per quale ragione? Per essersi costruita su una visione della persona umana ridotta a un individuo mosso ad agire solo dalla ricerca del proprio utile. Questa riduzione, che attiene sia all'essere dell'uomo — la persona umana è considerata origi-

² JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Faust. Urfaust*, 1797-1832, trad. it., 4^a ed., introduzione e prefazione di Italo Alighiero Chiusano (1926-1995), a cura di Andrea Casalegno, 2 tomi, Garzanti, Milano 1994, tomo 2, p. 1.041.

nariamente un individuo —, sia all'agire dell'uomo — l'individuo è mosso ad agire solo dalla ricerca del proprio utile — rende impossibile una vera comunità umana.

Consideriamo in primo luogo la riduzione attinente all'essere umano. Essa consiste nel passaggio, compiuto all'interno del percorso della modernità, dalla definizione dell'essere umano come persona alla definizione dello stesso come individuo. È questa una svolta davvero “epocale”, della quale non ci rendiamo conto pienamente, tanto è vero che il dire “individuo” o “persona” è per noi sinonimo. Ma vi è una diversità sostanziale fra i due termini: anche le piante, anche gli animali sono individui, ma non sono persone.

L'idea e l'esperienza di persona denotano la realtà di un soggetto che sussiste in se stesso — non come parte di un tutto — e per se stesso — non finalizzato al bene di un tutto di cui egli sarebbe una parte. Ma un soggetto che si trova originariamente, cioè per sua stessa costituzione o natura, in relazione con le altre persone. A causa di questa sua condizione ontologica, la persona, ogni persona è irripetibile, non entra a far parte di nessuna serie. È la realtà più perfetta, più preziosa che esista: il mondo intero vale meno di una sola persona. Quando si riduce la persona a mero individuo? Quando si nega che ogni uomo sia costituzionalmente o naturalmente in relazione con l'altro, quando si nega che l'uomo sia capace di auto-trascendersi, cioè di cercare il bene dell'altro in quanto altro. Di conseguenza la società non esiste e non è pensabile indipendentemente dagli interessi degli individui: si sta assieme se, nella misura in cui e fino a quando, si ha un interesse per farlo. La società umana nasce dal compromesso di interessi opposti e la giustizia non è altro che una ragionevole composizione di egoismi contrastanti.

Ci siamo già addentrati nella riduzione antropologica attinente all'agire della persona. Essa consiste nel ritenere che, o comunque nel vivere come se, ciascuno sia mosso ad agire solo dal proprio interesse individuale. A un esercizio della propria razionalità teso alla conoscenza di un bene che è tale non solo per me, ma in sé e per sé e quindi per ogni persona ragionevole, subentra un esercizio della propria razionalità semplicemente auto-interessata. In tale esercizio della propria razionalità può radicarsi solo un esercizio della propria libertà governato non più dalla cosiddetta “regola d'oro” “fai all'altro ciò che vuoi che l'altro faccia a te”, ma da quella che viene chiamata la “regola di rame”: “fai all'altro quello che l'altro fa a te”. Perché una tale visione è incapace di

dare origine a un vera società umana, a un popolo nel senso più “forte” del termine?

Perché il fatto umano originario che fa sì che una moltitudine di persone diventi ciò che chiamiamo comunità o società umana è che ciascuno sia capace di intravedere e di volere un bene che sia veramente bene comune, cioè il bene della persona umana come tale e, quindi, di ogni persona singolarmente presa. Se questo “autosuperamento cognitivo” — non conosco solo i miei interessi — e morale — non voglio solo il mio bene proprio — non fosse possibile, saremmo inevitabilmente condannati a una mera distribuzione di vantaggi. Come non ricordare a questo punto il poeta Thomas Stearns Eliot (1888-1965): «*Siamo gli uomini vuoti / siamo gli uomini impagliati / che appoggiano l'un l'altro / la testa piena di paglia*»³?

E siamo così arrivati al punto centrale che spiega il mancato mantenimento della promessa della modernità: l'aver elevato la persona, meglio: il singolo, a misura della realtà. Il punto a cui siamo arrivati è veramente decisivo per tutta l'interpretazione che sto dando della modernità.

San Tommaso d'Aquino (1225/1226-1274) afferma continuamente che il primo atto dello spirito umano consiste nello stupore di chi apprende che vi è qualcosa o qualcuno: «*Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens*»⁴, continua a ripetere il santo dottore. Renato Cartesio (René Descartes) (1596-1650), uno dei padri della modernità, afferma che il primo atto dello spirito umano deve essere la messa in dubbio di tutto ciò che esiste, anche di se stessi. In questa prospettiva all'uomo viene imposto un carico immane: giustificare il reale. Alla fine, a mio giudizio, coerente, in questa “opzione” — poiché di opzione si tratta — trova la sua origine ultima quella perdita di ogni punto di riferimento che caratterizza oggi il nostro modo di vivere la nostra esistenza “eticamente neutra”.

Per esistenza eticamente neutra intendo una esistenza che riduce ogni scelta a questioni tecniche, ossia che è indifferente al problema di ciò che è bene o male. È questa una esistenza che si realizza dentro a una società nella quale non si fanno più scelte etiche, non si indicano più scelte etiche, ci si limita a dire a ciascuno: ogni scelta di azione è individuale — tu fai la tua —, dal momento che non esiste più

³ T.S. ELIOT, *Gli uomini vuoti*, 1925, trad. it., in *Opere*, testo inglese a fronte, *Corriere della Sera* (su licenza Rizzoli), Milano 2007, pp. 205.215 (p. 207).

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 94, a. 2 co.

una regola comune e le scelte non sono più confrontabili fra loro, poiché non esiste più differenza l'una dall'altra. Zygmunt Bauman (1925-2017) parla di una esistenza "adiaforica"⁵.

Conclusioni

L'esperienza della modernità è terminata e quindi stiamo congedandoci da essa. Come dobbiamo farlo? Se non vado errato, mi sembra che ci siano oggi tre proposte di congedo dalla modernità.

a. La proposta neo-pagana

Essa parte da due presupposti: la modernità è lo sviluppo coerente della visione cristiana dell'uomo e di questa stessa visione è il punto finale; la modernità ha fallito perché ha tentato di realizzare un cristianesimo senza grazia, perché ha addossato solo all'uomo il peso di una salvezza completa. È necessario congedarsi da questo progetto, estinguendo in noi stessi quel desiderio di eternità personale che il cristianesimo ha inoculato nell'uomo. «*Vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam*» («il breve volgere della vita ci impedisce di concepire una lunga speranza»)⁶: torniamo alla nostra finitudine, che non è una finitudine creaturale, ma semplicemente naturale. In Italia il grande maestro di questa proposta è il filosofo Salvatore Natoli.

b. La proposta nichilistica

La perdita del centro, «[...] di un punto archimedeo facendo leva sul quale potremmo di nuovo dare un nome all'intero»⁷, è da ritenersi definitiva. Si deve tessere l'esistenza al modo di Penelope⁸, cioè fare e disfare nella certezza che non arriverà più nessuno a porre fine a un tessuto che non esprime più nessun disegno, nella totale perdita della speranza di un Incontro. E il tutto non tragicamente, ma ormai allegramente. Questa è soprattutto la proposta che sta devastando il cuore di tanti giovani.

c. La proposta di una nuova evangelizzazione

È questa la proposta che Papa Giovanni Paolo II (1978-2005) sta facendo con la Chiesa Cattoli-

ca: percorrere nuovamente tutti i cammini dell'uomo — l'uomo è la via della Chiesa —, perché ogni cammino umano sia luogo di incontro con Cristo — Cristo è la via della Chiesa. Questa proposta si congeda dalla modernità accogliendone pienamente la grande sfida.

«*Fuit necessarium humano generi ut Deus homo fieret, ad demonstrandum naturae humanae dignitatem*»⁹. Questo è il congedo dalla modernità: assumere pienamente la fatica di affermare la dignità della persona umana, il primato esistenziale della libertà, mostrando dove questa affermazione si è interamente realizzata, dove questo primato è stato pienamente svelato: nella persona del Verbo incarnato.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, libro I, cap. 201, *De aliis causis incarnationis filii Dei*.



FEDERICO RAMPINI

Grazie, Occidente!

Mondadori, Milano 2024



⁵ Cfr. ZYGMUNT BAUMAN, *La società dell'incertezza*, 1996, trad. it., il Mulino, Bologna 1999, p. 91.

⁶ QUINTO ORAZIO FLACCO (65 a.C.-8 a.C.), *Odi*, libro I, *Ode 4. A Sestio. Il ritorno della primavera*, v. 15

⁷ FRANCO VOLPI (1952-2009), *Il nichilismo*, 7ª ed., Laterza, Roma-Bari 2018, p. 118.

⁸ La fedele sposa di Ulisse, l'eroe dell'*Odissea* di Omero.



MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico

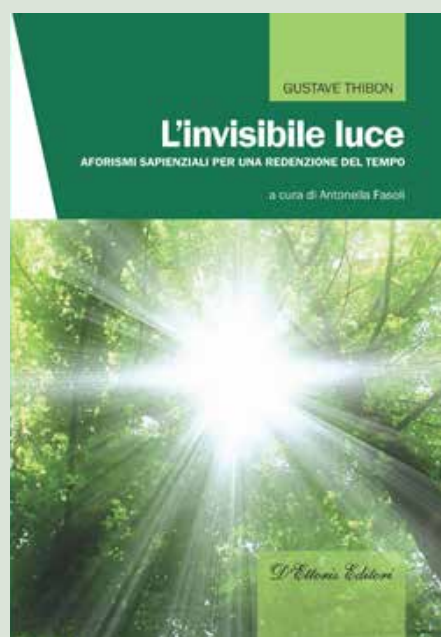
contributi di Andrea Morigi,
Francesco Pappalardo e Mauro Ronco

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, radatosi 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

SCRITTI DI DOTTRINA SOCIALE

1961-2005

GIOVANNI CANTONI

con una prefazione di mons. Michele Pennisi
a cura e con una *Premessa* di Oscar Sanguinetti
Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2024
304 pp., € 20.

Giovanni Cantoni, nato il 23 settembre 1938 a Piacenza dove è vissuto fino alla morte sopravvenuta il 18 gennaio 2020, è stato un brillante pensatore cattolico della scuola contro-rivoluzionaria i cui insegnamenti sotto forma di scritti o di conferenze hanno attraversato sessanta anni di storia del mondo cattolico e conservatore italiano. Ignorato volutamente con una *conventio ad excludendum* dai grandi quotidiani e dalle reti televisive, sempre pronte a offrire una ribalta anche a personaggi non allineati col sistema a patto che non rappresentino l'autentico pensiero contro-rivoluzionario, ugualmente ha inciso in maniera significativa sulla politica nazionale. Pur senza fama mediatica, i suoi scritti e le sue conferenze sono state apprezzate da centinaia di giovani alla ricerca di una sana dottrina politica. Meritoriamente quindi il suo allievo fin dagli anni 1970, lo storico Oscar Sanguinetti, dal 2023 sta curando la pubblicazione dei saggi di Cantoni inediti o già editi in varie testate fin dagli anni 1960. L'anno scorso per le edizioni di "Cristianità" di Piacenza ha curato la pubblicazione del volume cantoniano *Scritti sulla Rivoluzione e sulla Nazione. 1972-2006* mentre quest'anno ha mandato in stampa il secondo volume, *Scritti di dottrina sociale. 1961-2005*.

Il corposo volume è prefato da monsignor Michele Pennisi, arcivescovo emerito di Monreale (Palermo), e da un'utile premessa dello stesso Oscar Sanguinetti, volta a inquadrare il profilo biografico e culturale del pensatore piacentino. La raccolta comprende una serie di studi e articoli, che abbracciano gli anni dal 1961 al 2005, pubblicati solo in parte sulla rivista *Cristianità*, fondata e diretta da Cantoni e che, fondata nel 1973, è giunta al numero 428.

I testi sono ordinati in tre sezioni precedute da un prologo scritto da Cantoni nel 1998 che è una riflessione necessaria perché

«[...] buona parte dell'argomentazione della Chiesa in tema di morale sociale ha carattere di razionalità immediata e condivisa, ergo di senso comune, piuttosto che di filosofia in senso "tecnico", peraltro non assente come sfondo". In questa sezione è raccolta la parte più significativa del pensiero di Cantoni sulla dottrina sociale, la cui diffusione, *opportune et importune*, è la missione di Alleanza Cattolica. L'associazione di laici di cui Cantoni è stato fondatore e responsabile per mezzo secolo, intende avviare un percorso di ricostruzione di una società "a misura d'uomo e secondo il piano di Dio" soprattutto attraverso la dottrina sociale della Chiesa e il Magistero pontificio.

Il libro inizia con il saggio *La dottrina sociale della Chiesa*, che ne definisce i confini, per poi affrontare in un lungo studio il tema della *Dottrina sociale e lavoro umano nel messaggio della "Laborem exercens"* di Papa san Giovanni Paolo II (1978-2005). Seguono poi gli scritti *Dottrina sociale, teologia morale e coscienza*; *La rivalutazione della dottrina sociale della Chiesa*, quanto mai necessaria dopo il "crepuscolo artificiale" della stessa; *La democrazia nell'enciclica "Evangelium vitae"* e *L'Anno della Dottrina Sociale della Chiesa*.

Nella seconda sezione, dedicata ai rapporti fra Chiesa e politica, viene proposto uno scritto del 1971 su *La Monarchia tradizionale unica soluzione globale alla crisi del mondo moderno*, quindi un saggio apparso nel lontano 1961 sulla rivista *Carattere* di Verona, intitolato *Costituzionalismo e Tradizione e Dittatura e totalitarismo*, cui seguono *Papa Giovanni Paolo II a Strasburgo: religione e libertà* e *La libertà religiosa come valore*. Conclude la sezione uno scritto inedito senza data ma anteriore al

1991 dal titolo *Il problema ecologico nel Magistero sociale della Chiesa*, che mostra quanto Cantoni sapesse prevedere gli scenari futuri.

La terza e ultima sezione di articoli e commenti ha come comun denominatore la difesa della proprietà e riunisce gli articoli ancora di grande attualità *Per la proprietà, senza la proprietà*; *Piccola proprietà e grande capitale*; *Cattolici, politica e dottrina sociale della Chiesa*; *Meditazione sul flagello fiscale*; *L'imposizione fiscale, la spesa pubblica e l'altra faccia del peccato sociale*.

Il libro è arricchito anche da un utile indice dei nomi di persona.



L'ampia seppure ancor incompleta selezione dei testi oltre a ricordare un "maestro" di centinaia di giovani e di ex giovani fornisce un sussidio di alta qualità e uno strumento all'"armeria" per la "battaglia delle idee" di chi voglia restaurare la società appunto "a misura d'uomo e secondo il piano di Dio" come disse san Giovanni Paolo II.

[Franco Roberto Maestrelli]

FALSO ALLARME

PERCHÉ IL CATASTROFISMO CLIMATICO CI RENDE PIÙ POVERI E NON AIUTA IL PIANETA
BJØRN LOMBORG

Fazi Editore, Roma 2024

418 pp., € 20

Bjørn Lomborg è uno studioso e giornalista di origine danese, da anni attivo negli Stati Uniti. È noto soprattutto, a livello mondiale, per il suo *best seller* *L'ambientalista scettico*, uscito in Italia nel 2003, dove enunciava precocemente l'inconsistenza di molte tesi e slogan "verdi" diventati oggi un luogo comune, quando non un vero e proprio dogma imposto agli studiosi e propalato all'opinione pubblica, amplificato da "sponsorizzazioni" di alto livello non escluse quelle religiose ed ecclesiali.

Questo suo nuovo studio è dedicato al cambiamento climatico, l'argomento oggi più attuale della vasta gamma delle tematiche "verdi". Per inciso non si può non segnalare come dagli esordi delle campagne ambientaliste più di un *Leitmotiv* si sia ingloriosamente spento. Chi scrive, allora ventenne, ricorda gli allarmi malthusiani del Club di Roma — fondato nel 1968 — sull'incremento della popolazione mondiale e sulla crescente scarsità di risorse alimentari, — in realtà cresciute a dismisura con il progresso delle tecniche agricole — oppure l'esaurimento delle fonti di energia basate sul petrolio, date per morte già venti anni or sono o giù di lì e tuttora vive e pimpanti.

Il lavoro di Lomborg, frutto di oltre vent'anni di approfondimenti e di battaglie in ambiente scientifico e sui *media*, denuncia appunto le modalità scorrette con cui il tema viene accostato popolarmente, utilizzando nuovi dati, soprattutto quelli che nascono dall'esito delle prime azioni intraprese dai governi per ridurre l'impatto umano su alcuni dei problemi sul tappeto, come il mutamento climatico o il riscaldamento globale.

Infatti, quelli che vent'anni fa erano dichiarazioni o moniti oggi si sono trasformati in allarmi provenienti da più di una autorità politica o morale, che generano ansia e angoscia nei popoli, rendendoli fra l'altro via via più prони a progetti di *reengineering* sociale — i *Grandi Reset* — dispiegati da potenti agenzie globali di idee pro-

gressiste.

Non solo: il pericolo che genera allarme è poi descritto come imminente e la reazione pressantemente invocata dev'essere urgente, quando non immediata. La pressione mediatica è fortissima e viene impiegato tutto l'apparato che serve a operazioni del genere, dall'*endorsement*

di personaggi celebri al conio di una icona internazionale, nel caso la giovane svedese Greta Thunberg, cittadina del mondo futuro da "redimere", che commuove la gente per il suo audace impegno e per la sua apparente ingenuità e freschezza.

Nella seconda parte — la prima è una introduzione — Lomborg definisce i termini reali del problema del mutamento climatico, mentre nella terza individua le soluzioni scorrette e controproducenti — la maggior parte — messe in atto di soluzione del problema dei cambiamenti climatici; nella quarta suggerisce invece alcune piste di azione per ottenere dei risultati apprezzabili; infine, nella quinta inquadra il problema del *climate changing* nella cornice più ampia del futuro, auspicabilmente migliore, dell'umanità e del pianeta.

[Red.]



GRAZIE, OCCIDENTE!

TUTTO IL BENE CHE ABBIAMO FATTO

FEDERICO RAMPINI

Mondadori, Milano 2024

348 pp., € 20

Federico Rampini da qualche tempo "buca" le pagine e i siti *web* più prestigiosi con le sue pregevoli analisi controcorrente della situazione internazionale e della politica statunitense.

Il sessantasettenne giornalista genovese, dal 2000 trapiantato negli Stati Uniti e dal 2014 cittadino americano, vanta una lunga carriera giornalistica e saggistica. Le sue lunghe permanenze come corrispondente di note testate e agenzie in Stati esteri, specialmente negli Stati Uniti e in Cina gli hanno offerto un osservatorio privilegiato di

molti fenomeni politici e sociali non solo dell'Occidente e dell'Oriente la possibilità di accumulare un vasto capitale di conoscenze e di esperienze.

Rampini, classico “progressista aggredito dalla realtà”, tuttavia, non è stato sempre “controcorrente”: a lungo ha militato nel Partito Comunista Italiano, divenendo nel tempo una punta di diamante del giornalismo “rosso”. Crollato il mito comunista è comunque — lo scrive nel libro — rimasto nell'area della cultura progressista.

Da qualche tempo, tuttavia, il suo orientamento generale pare mutato: di fronte all'attuale scivolamento della cultura e della politica occidentale verso prospettive auto-disgregatrici e suicidarie ha reagito con interventi via via sempre più critici. Di fronte all'attacco radicale a tutta una tradizione di pensiero e a tutta una civiltà secolare, quella occidentale-globale, da parte di forze esterne ma soprattutto dall'interno, pare essersi schierato fra “quelli che resistono”, quelli che difendono il patrimonio di millenni di conquiste intellettuali e morali, pur condannando gli eccessi avvenuti, come purtroppo inevitabilmente accade *in hac lacrimarum valle*, nella storia e nella storia moderna e contemporanea.

Non si sa se la riscoperta di un mondo sia il preludio per il ricupero di una prospettiva culturale conservatrice, ma di fatto i contributi che Rampini sforna sono ampiamente utilizzabili in questa prospettiva.

L'ultimo apparso è questo libro, dal titolo volutamente provocatorio, in cui fa stato delle ragioni per cui il *mantra* auto-colpevolizzante, che ormai è l'ortodossia aggressiva che alligna negli ambienti del pensiero in Occidente, sia una colossale falsificazione e un terribile pericolo per la sopravvivenza della nostra sempre più minacciata civiltà. La sua è una presa di posizione del tutto coraggiosa, perché, in questo frangente di forte deriva degli ambienti “che contano” — università, organi di stampa, editrici — sulle due rive dell'Atlantico verso posizioni deliranti, potrebbe costargli l'ostracismo dell'ambiente culturale non solo italiano, ma internazionale.

Le ragioni per cui i popoli del globo dovrebbero essere grati all'antico dominatore sono molteplici ed eccedono di fatto il kiplinghiano “*white man's burden*”, il “fardello dell'uomo bianco”, cioè le colpe che l'espansione nel mondo, spesso con modalità imperialistiche, della civiltà occidentale, nata sulle rive del Mediterraneo, ha avuto e di cui ha non da ieri iniziato la denuncia

e la riparazione. L'affermazione centrale è che la bontà e la superiorità — sì, scrive proprio così — dell'ordine civile ed economico che domina ancora in Occidente trovano conferma nel fatto che tutti i grandi Stati asiatici, un tempo i più forti imperi del globo ma poi decaduti, indipendentemente dai sistemi politici ivi insediati, a un certo punto per uscire dalla decadenza indotta dalla ricette fallimentari dell'ideologia, persino la Cina comunista, hanno optato per i paradigmi sociali ed economici euro-atlantici.

L'argomentazione di Rampini è preziosa perché fornisce un sostegno importante a smentire la tesi dilagante da molti pulpiti secondo la quale il mondo si impoverisce sempre di più e le disuguaglianze crescono esponenzialmente. Se questo può essere vero non lo è in generale: i popoli vivono in condizioni di migliore alimentazione,

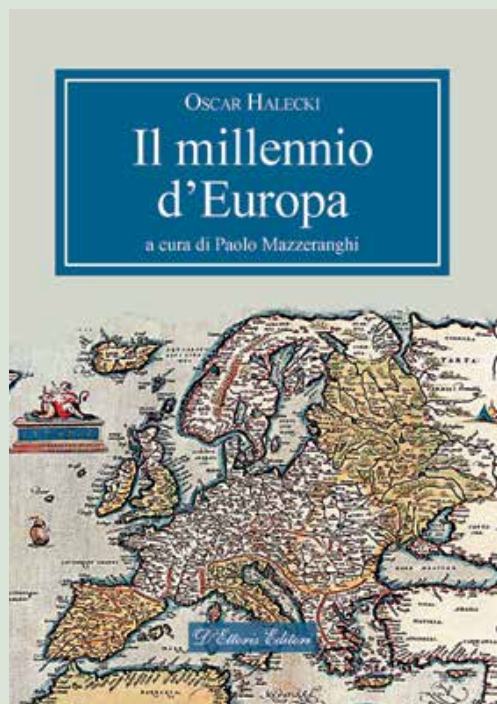
di migliore salute, di migliore istruzione, vivono più a lungo rispetto al passato. L'ex Terzo Mondo non è certo diventato il Paese di Bengodi, ma è un dato oggettivo che al suo interno vi è stato, grazie all'Occidente e nonostante tutte le Cassandre e i parassiti ideologici, un progresso sbalorditivo: siamo forse al *top*? No, di certo: ma il *trend* è decisamente e fortemente positivo e ascoltare certe sirene ideologiche può rallentare questo progresso sino a comprometterlo. Forse è vero che le disuguaglianze si sono accentuate, ma le medie si sono elevate in maniera drastica. Questo dato è cruciale perché consente di controbattere, smentendo-

ne il punto di partenza, alle diagnosi pauperistiche interessate e da ogni anti-occidentalismo, politico e religioso che oggi dominano la nostra cultura.

Non che le fonti valoriali dell'Autore e i suoi giudizi storici siano da prendere in blocco: su alcuni periodi della storia, per esempio, sul Rinascimento le sue valutazioni sono alquanto approssimative e risentono della cultura generale di Rampini, sulla quale l'*imprinting* progressista è tuttora visibile.

La trattazione del tema si basa su una fitta serie di memorie, di aneddoti e di esperienze, conditi con una mole di dati statistici e parecchie citazioni da buoni autori di storia anglosassoni, ed è esposta con uno stile piano e giornalistico che non affatica il lettore.





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 preceduto 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 plurisecolare 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

Edizioni di "Cristianità"

Piacenza 2023, 224 pp., € 15

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

Aut. Tribunale di Milano n. 85 del 21-6-2024 ♦ ISSN 20365675

Trimestrale, anno XVI

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti;

Direttore responsabile: Andrea Morigi;

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 45, n.s., chiuso in redazione il 30 settembre 2024
festa di San Girolamo**



FRANCESCO PAPPALARDO

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

D'Etteris Editori, Crotone 2022,
280 pp., € 21,90

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.