

Anno XI ♦ nuova serie ♦ n. 23 ♦ Roma, 12 aprile 2019

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

Ictu oculi

Populismo, sovranismo, suprematismo

Imedia di oggi ci bombardano di neologismi, ossia di parole coniate *ex novo* con lo scopo, nel caso di un loro uso corretto, di aiutare a definire e, quindi, a comprendere, fenomeni nuovi, che il linguaggio corrente fino al momento in cui essi nascono, non è in grado di "trattare" oppure ne offre solo una comprensione limitata.

Nella politica odierna, sia nello spazio pubblico internazionale, sia in quello interno al nostro Paese, sono negli ultimi decenni o anni emerse realtà nuove, che le categorie consuete della scienza politica ma, credo, ancor di più il gergo *lato sensu* giornalistico, non sono state in grado di inquadrare. Mi riferisco a quell'insieme di fenomeni che si presentano tutti come conati reattivi contro una determinata condizione che si è venuta a creare gradualmente all'incirca a partire dalla rimozione del Muro di Berlino e dalla definitiva eclisse dell'ideale comunista e a misura del procedere dei processi di unificazione sovranazionale che hanno caratterizzato specialmente l'Europa. La reazione cui accenno è maturata all'affermarsi di un potere sovranazionale portatore di una ideologia post-illuministica tendente in sostanza a rimuovere e a livellare le differenze storiche e culturale fra i popoli soggetti in misura diretta o indiretta a tale potere, nonché a introdurre nelle leggi delle varie nazioni elementi di dottrina *politically correct* — a questo punto, il rimando al bel saggio di Eugenio Capozzi dal medesimo nome è d'obbligo — intesi a rilanciare in forme aggiornate e radicalizzate il trinomio che ha trionfato nel mondo oltre duecento anni fa a partire dalla Francia rivoluzionaria, ossia "libertà, uguaglianza e fraternità".

Questa operazione di "rivoluzione culturale" non più maoista, non più marxista, ma intesa a introdurre i paradigmi democratici anche all'interno di ambiti come la famiglia, la vita individuale, i sessi, la trasmissione della vita umana, la biosfera, il rapporto con gli animali e con la natura, si è scontrata frontalmente contro i residui, talora corposi, della mentalità "classica", ossia razionale, realistica, credente che anima ancora vasti strati delle popolazioni dell'Occidente. Il multiculturalismo, l'ostilità alla religione cristiana — e il favore per ogni

IN QUESTO NUMERO

■ Una messa a fuoco da parte di uno specialista di psiche umana di una delle virtù cardinali, naturale e cristiana, poco in auge dopo il Sessantotto: la temperanza

Ermanno Pavesi

La temperanza, una virtù umana *demodé* ▶ p. 3

■ Una rievocazione della figura del santo pontefice del Novecento, a sessant'anni dalla sua scomparsa

Oscar Sanguinetti

Pio XII, un pontificato spartiacque ▶ p. 10

■ Un'analisi del pensiero del grande pensatore colombiano evidenzia le divergenze fra conservatorismo e reazionismo

Michaël Rabier

Nicolás Gómez Dávila e il paradosso del conservatorismo ▶ p. 21

■ Cristianità, ovvero le radici dell'Europa: la riflessione di un grande storico cattolico del Novecento

Luigi Prosdocimi

Europa di ieri e di domani ▶ p. 31

tipo di culto privato e pubblico di altra natura —, il complesso d'infiorità verso il grande passato delle nazioni europee, il favoreggiamento dell'immigrazione incontrollata, la soggezione verso l'islamismo, la tiepida reazione all'aggressione terroristica, la sponsorizzazione di ogni campagna e misura contraria alla vita — aborto, eutanasia, manipolazione embrionale — e a favore dell'ideologia del *gender*, la pressione e il costo delle istanze sovranazionali, la loro politica di austerità imposta di conserva fra UE, BCE e FMI — la cosiddetta *troika* — si sono acuiti e si è cercato di "socializzarli" facendoli divenire elementi strutturali della visione del mondo condivisa dei popoli. Il tentativo di far digerire un po' alla volta il *cultural shift*, il mutamento di mentalità e di stile di vita ha provocato fenomeni d'"indigestione" con conseguenti inevitabili conati di rigetto.

Ma questa agenda, con il passare del tempo, si è sempre più ridotta a patrimonio dei gruppi dirigenti e auto-perpetuanti, che incarnano appunto i poteri e l'"anima" della Europa che vorrebbero futura: le cosiddette "*élite*", altro termine di impiego recente — con semantica negativa — nei *mass media*, ma assai noto alla scienza politica almeno dai tempi di Vilfredo Pareto (1848-1923), di Gaetano Mosca (1858-1941) e di Roberto Michels (1876-1936).

▶ p. 2

Questo disegno di omogeneizzazione culturale e di aumento del controllo politico ha cominciato a creare un disagio nei popoli che sta divenendo esasperazione mentre il disegno ha subito crepe e fratture negli ultimi due-tre lustri, disagio evidenziato altresì dalla mancata approvazione di una carta fondamentale dell'Unione, da più di un referendum nazionale contrario, dall'uscita della Gran Bretagna.

Ha un bel dire uno dei "padri" dell'Europa, l'on. Romano Prodi, «*Il modello di welfare europeo è un faro di civiltà è un esempio per il mondo intero*» (*Corriere della Sera*, 21-3-2019): in Europa la resistenza contro l'agenda delle élite insediate a Bruxelles e a Strasburgo è iniziata dagli Stati ex comunisti, come l'Ungheria, la Polonia, la Cecchia, la Slovacchia: tutti Paesi entrati nell'Unione con grandi speranze – e anche con grandi bisogni – ma poi delusi dal drastico e accentuato centralismo espresso dalle istanze europee.

L'altro fenomeno è la nascita all'interno di questi Paesi e all'interno di Paesi fondatori dell'Unione – come la Francia, l'Italia, l'Austria, la Germania, la Spagna – di movimenti e di partiti più o meno radicalmente ostili all'agenda di Bruxelles.

E il terzo fenomeno, recente, è quello da un lato che questi partiti – vedi Olanda marzo 2019, ma anche Italia, Austria e così via, 2018 – vincono le elezioni e dall'altro della discesa in piazza, animando moti di ribellione pubblici più o meno di massa, di alcune frange del movimento anti-globalista, ma non più "da sinistra" come in occasione dei G8, ma "da destra" come nel caso delle "giubbe gialle" parigine.

Per la prima volta nei nostri giorni del lungo terzo dopoguerra – quello che segue la terza Guerra Mondiale, ossia la Guerra Fredda – si assiste a una reazione così estesa contro i principi e le prassi che hanno presieduto all'instaurazione dell'attuale forma di governo sovra-nazionale in Europa. Fino a qualche decennio fa la descrizione e l'attribuzione di un progetto come quello portato avanti dalle oligarchie tecnocratiche europee e mondiali era patrimonio di qualche frangia del cattolicesimo integralista e "massonofobo", ma ora articoli e saggi sugli Illuminati, sul mondialismo, sui poteri tecnocratici, sul ruolo della finanza internazionale, si sprecano e conoscono una fioritura decisamente inattesa. E patiscono, per altro verso, in più di un caso approssimazioni quanto mai nocive, frutto meno di analisi poco fondate dottrinalmente e scientificamente e più di letture frettolose di studi sensazionalistici di seconda mano.

Questa reazione ha portato, come ovvio, alla rivendicazione di principi e di storie che si articolano in sostanza su tre cardini: i diritti del soggetto-popolo e la difesa della sua cultura, il rispetto della sovranità delle nazioni-parte dell'Unione, il riequilibrio della nozione di "colpe dell'Occidente". A margine si può parlare – almeno in Francia con la *Manif pour Tous* e in Italia con i *Family Day* – anche di reazione nella sfera del diritto alla vita, anche se tale reazione pare più confinata entro limiti nazionali, ossia il bersaglio delle sue critiche siano più le legislazioni nazionali che non le istanze internazionali.

Nel mondo della comunicazione sono dunque apparse terminologie con le quali inquadrare queste correnti reattive e si sono introdotti i termini di "populismo", di "sovranoismo" e di "suprematismo", parole poco presenti nel linguaggio mediatico ma, come nel caso di "populismo" non poco studiate dalla letteratura scientifica già a partire dagli anni 1960 nella saggistica – ricordo, dal tempo degli studi universitari, i lavori del sociologo romano Gino Germani (1911-1979) – con oggetto il populismo "di destra"

argentino, dominato dalla figura di Juan Domingo Perón (1895-1974).

Ora, nulla da eccepire sulla coniazione di nuovi termini se lo scopo è far meglio comprendere cose nuove. Ma tanto da eccepire se ai termini si ricollegano non realtà scientificamente provate o, quanto meno, logicamente e storicamente fondate, bensì a realtà oscure, squalificate moralmente, quando non condannate dalla sensibilità comune, la quale è in larga misura il prodotto di processi di modifica del senso comune di lunga data e di imponente *momentum*.

Oggi, parlare di "suprematismo" rimanda nell'intenzione maliziosa del giornalista e nella ricezione "addestrata" del percipiente il messaggio a razzismo bianco – quello nero o islamico, ovviamente non è contemplato –, parlare di "sovranoismo" rimanda a nazionalismo, a fascismo, a xenofobia, a odio del diverso e parlare di "populismo" rimanda a oscuri fermenti briganteschi che allignano, abusivamente e pericolosamente, nella "pancia" dei popoli. Tutte realtà che, nel suo procedere, il processo rivoluzionario ha demonizzato ed equiparato al "male assoluto", ha usato come "armi improprie", al punto che, come nel caso presente, quando non esistono in re, vengono abbondantemente simulate o pre-fabbricate quindi amplificate fino a renderle appunto "senso comune", in senso tecnico, senza riferimento, dunque, al *common sense*.

L'uso di parole a semantica ambigua – per esempio "dialogo" – è un vecchio artificio delle centrali che promuovono l'agenda rivoluzionaria da almeno un mezzo secolo.

In Italia l'uso delle parole come corpi contundenti e armi improprie è antico e diventa parossistico quando le sinistre sono fuori dal governo e in difficoltà interna. Lo si era già visto al tempo dei governi di centro-destra presieduti da Silvio Berlusconi, considerati una anomalia rispetto al paradigma consociativo formatosi nel corso della guerra civile del 1943-1945 che comprendeva tutte le forze politiche anti-fasciste, dai liberali ai comunisti. Quel paradigma aveva dato vita alla Repubblica e aveva dominato appunto fino al 1994 anno del primo breve governo Berlusconi, che pareva aver chiuso una stagione della democrazia repubblicana – la cosiddetta Prima Repubblica – per aprirne una nuova. Oggi anche questi elementi innovativi portati dallo stile di governo del Cav. di Arcore sono tramontati e pare essersi aperta una terza stagione, in cui la rottura del paradigma repubblicano anti-fascista sarebbe ancora più drastica, se si pensa che le forze politiche della "prima repubblica" sono sparite a eccezione della Lega, che è oggi la forza politica più anziana in parlamento.

Da noi il governo bicefalo nato un anno fa appare agli occhi dei "conservatori" – dello *status quo* – un "pugno nell'occhio" ancora più duro e contundente perché minaccia davvero, molto più dell'"anomalia berlusconiana", di rompere equilibri e consuetudini consociative, intrecci affaristici e fratellanze ideologiche pluridecennali.

Tornando al tema, è più facile bollare realtà che non si gradiscono con parole che sottintendono epiteti piuttosto che studiarle e sforzarsi di capire perché hanno successo mentre altre politiche, quelle che per decenni, dai governi Prodi in avanti, non hanno fatto altro che assecondare i piani di controllo mondiale dei mercati e dei popoli di certe élite ideologizzate in senso progressista, stanno fallendo miseramente e gli ideali di queste élite mostrano sempre più, ogni giorno che passa, la corda e il loro potere si evidenzia sempre più come un potere "nudo".

Ecco perché chi non è schizzinoso davanti al trinomio "Dio, patria e famiglia" non ama chi considera questo modo di vivere solo una "vita de merda".

Una riflessione di uno psichiatra ed esperto in bioetica sull'ordine "delle potenze dell'anima", il cui governo è affidato a quella che i moralisti classici e il cristianesimo chiamano virtù della temperanza, un habitus comportamentale oggi poco di moda, che non discende dalla fede ma solo dalla retta antropologia



LUCA GIORDANO (1634-1705), *La Temperanza*, 1682/1685, affresco nella Galleria degli Specchi di Palazzo Medici Riccardi, Firenze

La temperanza, una virtù umana *demodé*

Ermanno Pavesi

Negli ultimi decenni si è assistito a un aumento di comportamenti trasgressivi da parte dei giovani, dall'uso di sostanze stupefacenti a fenomeni di vandalismo, dagli eccessi alcolici al bullismo, dalla formazione di "baby-gang" alla violenza sessuale per non parlare di tutti gli abusi sui *social media*. Tutti questi fenomeni possono essere considerati come sintomi della crisi contemporanea descritta con acutezza anni addietro da mons. Rino Fisichella, dal 2010 Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione: «La crisi che stiamo vivendo è, anzitutto, di ordine culturale e, senza troppi distinguo, dovremmo aggiungere antropologica. L'uomo è in crisi. Non è più capace di ritrovare se stesso dopo le lusinghe a cui aveva dato retta, soprattutto quando aveva cre-

duto di aver raggiunto l'età adulta e di essere pienamente padrone di sé e indipendente da ogni autorità. In effetti, questo canto delle sirene era allettante. A un uomo sempre più al centro di tutto, sostenuto da un recuperato narcisismo offuscato per decenni, incapace di raggiungere la verità perché privo di ogni fondamento, mancava un ultimo tassello per essere pienamente autonomo: l'allontanamento da Dio»¹.

Nell'enciclica *Laudato si'* papa Francesco ricorda che «l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la

¹ RINO FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011, p. 32.

terra»²: naturalmente queste tre relazioni presuppongono una quarta dimensione, che dipende dalla concezione che l'uomo ha di se stesso.

Se l'uomo si pone al centro di tutto e cede al narcisismo³, diventa difficile riconoscere l'ordine oggettivo della realtà, cioè, secondo la visione cristiana, l'ordine voluto da Dio, così come riconoscere gli altri come persone con la loro dignità, nonché la struttura interna delle cose. È quindi necessario che ogni individuo riconosca «[...] *che Dio ha creato il mondo inscrivendo in esso un ordine e un dinamismo che l'essere umano non ha il diritto di ignorare*»⁴.

Uno dei rimedi all'atteggiamento narcisistico è la virtù della temperanza.

Riflessioni in merito alla temperanza sono state già formulate tanto da filosofi pagani, come Platone (428/427-348/347 a.C), quanto da uomini di scienza antichi, come il medico greco Galeno di Pergamo (129-201).

Nelle opere di Platone troviamo un'analisi approfondita della vita psichica, con la descrizione nell'anima umana di tre elementi. Dal reciproco rapporto di questi elementi dipenderebbe l'equilibrio interiore o, al contrario, una condizione di conflitto psichico: «[...] *l'anima di ciascun individuo è tripartita. [...] Con una parte, si diceva, l'uomo apprende, con l'altra si adira; alla terza parte, invece, a motivo della sua varietà, non siamo riusciti a dare un nome proprio e specifico, ma l'abbiamo indicata a partire dall'elemento che in essa risultava più marcato e predominante. L'abbiamo pertanto chiamata concupiscibile per il suo irrefrenabile desiderio di cibo, di bevande, di sesso, e di tutti gli altri piaceri a questi connessi. Per altro, l'abbiamo pure chiamata avida di denaro, perché è appunto il denaro che permette di soddisfare ogni desiderio di tal genere*»⁵.

Platone descrive dunque l'anima umana come divisa in tre parti, ciascuna delle quali per semplicità molto spesso viene chiamata "anima", cioè "anima concupiscibile", "anima irascibile" e "anima razionale", ma — è importante sottolinearlo — si tratta sempre di parti della stessa e unica anima.

La vita psichica è caratterizzata dall'interazione

fra queste tre funzioni, dipende cioè dalla capacità tanto dell'intelletto di esaminare razionalmente la corrispondenza di un comportamento con il fine ultimo dell'esistenza, quanto della volontà di mettersi al servizio dell'intelletto per dominare le passioni. Il conflitto psichico dipende soprattutto dal contrasto fra due principi opposti, fra la parte concupiscibile, che cerca il soddisfacimento degli istinti e delle passioni irrazionali da un lato, e quella razionale, che vuole invece subordinare il comportamento al perseguimento di un fine superiore, dall'altro. La funzione irascibile, che corrisponde in parte alla volontà, può mettersi al servizio di quella razionale, dominando le passioni, oppure cedere a queste ultime. Platone scrive: «*Occorre tener presente [...] che in ciascuno di noi sono presenti due forme di tendenze che ci dominano e ci guidano, e noi le seguiamo là dove ci portano: l'una innata, è desiderio dei piaceri; l'altra invece, è opinione acquisita che tende al bene più grande. Queste due tendenze in noi talora sono in accordo, tal'altra sono invece in contrasto, e qualche volta predomina l'una e qualche volta l'altra. Ora, quando l'opinione porta col ragionamento al bene maggiore e predomina, tale predominio prende il nome di temperanza; quando invece, il desiderio trascina in modo irrazionale ai piaceri in noi, gli viene dato il nome di dissolutezza*»⁶.

Il filosofo greco distingue nettamente la natura biologica dell'uomo dal sistema di valori acquisiti, frutto tanto dell'educazione quanto di considerazioni razionali su ciò che è bene e ciò che è male. Dato che la parte razionale vuole perseguire il fine ultimo dell'individuo e le passioni sono orientate all'autoconservazione e alla sopravvivenza, vi sono situazioni nelle quali le loro finalità possono coincidere. Le singole passioni irrazionali, però, cercando unicamente il proprio soddisfacimento possono diventare smodate ed eccessive e quindi risultare controproducenti provocando uno squilibrio interiore, per questo Platone ritiene necessario dominarle praticando la virtù della temperanza.

Si deve distinguere, infatti, da una parte il soddisfacimento di un bisogno istintivo che fornisce un piacere immediato e, dall'altra, il perseguimento di un bene superiore, che corrisponde anche alla natura essenziale dell'uomo e quindi al suo fine. Una condotta di vita orientata verso il fine ultimo rappresenta l'unica via per raggiungere la vera felicità.

Si devono distinguere, poi, i desideri necessari da quelli che non lo sono. Prendendo come esempio

² FRANCESCO, *Lettera enciclica "Laudato si"* sulla cura della casa comune, del 24 aprile 2015, n. 66.

³ Sulle implicazioni politiche di questo atteggiamento cfr. il recente GIOVANNI ORSINA, *La democrazia del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Marsilio, Padova 2018.

⁴ FRANCESCO, *Lettera enciclica "Laudato si"* sulla cura della casa comune, cit., n. 221.

⁵ PLATONE, *Repubblica*, 580 D-581 A, in IDEM, *Tutti gli scritti*, trad. it., a cura di Giovanni Reale (1931-2014), Rusconi, Milano 1997, pp. 1.097-1.346 (pp. 1.294-1.295).

⁶ IDEM, *Fedro* 237 D-238 A, *ibid.*, pp. 535-594 (p. 548).

l'alimentazione, il filosofo greco dichiara necessario «[...] il desiderio di nutrirsi quanto basta alla salute e alla buona forma fisica, vale a dire, il desiderio del pane e del companatico [mentre] il desiderio che andasse oltre tale misura — e cioè quello di cibi più raffinati di questi» dovrebbe essere chiamato «[...] a buon diritto non necessario, tanto più che esso reca danno al corpo e all'anima sia riguardo alle facoltà intellettive che al dominio degli istinti»⁷.

Egli già ritiene che la temperanza non sia necessaria solamente all'equilibrio psichico, ma anche alla salute del corpo, un principio fondamentale anche per la medicina della Grecia antica che ha attribuito una grande importanza alla dieta. Secondo una massima di Ippocrate (460 ca.-370 ca. a.C.), «la medicina si articolerebbe sostanzialmente in dietetica (diaetetica), farmacologia (pharmaceutica) e chirurgia (chirurgia). La dietetica si occupa dei sani e serve a impostare un regime di vita. Suo compito è quello di preservare la salute del corpo e garantire l'osservanza delle leggi vitali attraverso una vita regolata»⁸. Nella Grecia antica il concetto di dieta aveva un'accezione più ampia che non nell'uso moderno: essa indicava non solamente una limitazione del regime alimentare, ma anche la regolazione di tutta la condotta di vita. Per conservare la salute era considerata necessaria una condotta di vita regolata, che, almeno a partire da Galeno, veniva distinta in sei ambiti, le cosiddette «sex res non naturales»⁹ e cioè: 1) luce e aria (“aer”); 2) cibi e bevande (“cibus et potus”); 3) moto e quiete (“motus et quies”); 4) sonno e veglia (“somnus et vigilia”); 5) escrezioni e secrezioni (“excreta et secreta”); e 6) accidenti d'animo (“affectus animi”).

1. L'“emergenza educativa”

Per Platone le passioni si manifestano come desideri che pretendono di essere soddisfatti e che per questo devono essere moderati dalla parte razionale, cosa che, però, è possibile solo per una persona ben formata, cioè che ha avuto anche una corretta educazione. È necessario, infatti, avere imparato a riconoscere il fine dell'uomo, a distinguere ciò che è bene da ciò che è male per il raggiungimento di tale fine e anche avere formato un carattere adeguato: altrimenti l'assedio delle passioni non può essere contrastato e, anche se talune vengono controllate,

altre riescono a imporsi. Egli scrive: «[...] certo a motivo della incompetenza del padre ad essere educatore. [...] Questi desideri, dunque, lo trascinano alle solite compagnie, e di nascosto incrociandosi gli uni con gli altri vanno moltiplicandosi in gran numero. [...] A lungo andare, poi, prendono possesso della fortezza dell'anima, rendendosi conto che essa è vuota di nozioni, di studi elevati e di validi ragionamenti, i quali, nella mente degli uomini prediletti dagli dèi, costituiscono i più strenui guardiani e difensori»¹⁰.

Ai tempi di Platone era il padre ad avere un importante ruolo nell'educazione, ma attualmente tale ruolo è passato in secondo piano e sono soprattutto la scuola e la società a condizionare la formazione delle nuove generazioni. Parafrasando il testo del filosofo greco, si potrebbe affermare che all'incompetenza del padre a essere educatore si è sostituita un'analogia incompetenza della scuola e della società, le quali non trasmettono valori, ma si limitano a comunicare nozioni e conoscenze scientifiche, spesso interpretate in maniera unilaterale, e conoscenze tecniche che, di fatto, alimentano una visione materialistica della vita. L'erezione a ideologia, poi, del relativismo e del multiculturalismo mette in discussione l'esistenza di principi morali assoluti. Scrive mons. Fisichella: «[...] soprattutto per le nuove generazioni, l'orizzonte di comprensione è segnato da una mentalità fortemente caratterizzata dalla ricerca scientifica e dalla tecnologia. Queste acquisizioni, purtroppo, hanno ormai il sopravvento perfino sugli elementi basilari di conoscenza della grammatica e della cultura in generale. Non si dimentichi, infine, l'eclissi della cultura umanistica che si fa sentire ormai in modo imbarazzante e le cui conseguenze sono sotto gli occhi di tutti»¹¹.

Il richiamo all'eclissi della cultura umanistica è quanto mai pertinente, soprattutto se si tiene conto che l'Umanesimo non è stato caratterizzato tanto dal ricupero del latino e del greco, ma è stato soprattutto un movimento culturale nato in Italia nel XIV secolo e proseguito in quello successivo come reazione a tendenze materialistiche e naturalistiche che allora dominavano la cultura. Contro le teorie deterministiche l'Umanesimo ha difeso la dimensione personale e spirituale dell'uomo, il libero arbitrio, la virtù individuale — contro la concezione fatalistica del destino —, la responsabilità di ciascuno per le proprie azioni e quindi anche la necessità della formazione morale. L'Umanesimo non ha riscoperto solo i classici antichi, in particolare quelli che avevano

⁷ IDEM, *Repubblica*, VIII 559 A-559 C, cit., p. 1.276.

⁸ HEINRICH SCHIPPERGES (1918-2003), *Il giardino della salute. La medicina nel Medioevo*, trad. it., Garzanti, Milano 1988, p. 129.

⁹ Cfr. *ibid.*, p.145.

¹⁰ PLATONE, *Repubblica*, VIII 560 B, cit., p. 1.277.

¹¹ R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011, p. 58.

formulato una filosofia morale come Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) e Lucio Anneo Seneca (4 a.C.-65 d.C.), ma anche i Padri della Chiesa. Per secoli la cultura classica, non tanto come erudizione, quanto come trasmissione di valori morali, ha avuto un ruolo importante nella formazione superiore per controbilanciare la visione scientifica. Proprio l'eclissi della formazione umanistica ha lasciato un vuoto antropologico nella formazione, vuoto reso più pericoloso da alcune idee dominanti della società moderna, come il particolare concetto di libertà e la visione evolucionistica tanto della realtà, quanto dell'individuo umano. Il concetto di libertà è semplicemente degenerato in autonomia, con l'elevazione di ogni desiderio a diritto individuale e con il corrispondente rifiuto di ogni tipo di norma. Scrive ancora mons. Fisichella: *«Il nostro contemporaneo è fortemente caratterizzato dalla gelosia per la propria indipendenza e la responsabilità del vivere personale. Dimenticata ogni relazione con la trascendenza, è diventato allergico a ogni pensiero speculativo e si limita al semplice momento storico, all'atto temporale, illudendosi che è vero solo ciò che è frutto della verifica scientifica. Perso il rapporto con il trascendente e rifiutata ogni contemplazione spirituale, è precipitato in una sorta di empirismo pragmatico che lo porta ad apprezzare i fatti e non le idee. Senza alcuna resistenza cambia rapidamente il suo modo di pensare e di vivere, diventando un soggetto progressivamente più cinetico, sempre pronto cioè a sperimentare; desideroso di essere coinvolto in ogni gioco anche se più grande di lui, specialmente se lo rapisce in quel narcisismo non più neppure velato che lo illude sull'essenza della vita. Insomma il processo del secolarismo ha generato un'esplosione di rivendicazioni di libertà individuali che tocca la sfera della vita sessuale, delle relazioni interpersonali e familiari, delle attività del tempo libero come di quelle lavorative»*¹².

Sembra quasi che la nostra società sia caratterizzata dalla concezione, attribuita al filosofo greco Eraclito (535-475 a.C.), secondo cui "tutto scorre", "panta rhei". Non ci sarebbe niente di stabile, tutto cambierebbe, tutto si troverebbe in processo di trasformazione. Lo psicoanalista marxista di origine tedesca Erich Fromm (1900-1980), in un suo *bestseller*, interessante ma anche ricco di aspetti assai problematici, contrappone radicalmente l'essere all'avere, sostenendo che essere è divenire, una idea che «[...] ha avuto i suoi massimi e più decisi assertori agli esordi e al culmine della filosofia occidentale: in Eraclito e in [Georg Wilhelm Frie-

drich] Hegel [1770-1831]»¹³. Certamente all'essere appartiene il divenire, ma è necessario distinguere se questo divenire rappresenta un processo di maturazione che porta a compimento nel migliore dei modi possibili le proprietà presenti in ogni individuo, come la ghianda che si trasforma in una quercia rigogliosa, oppure se un individuo non ha una natura, una essenza e, quindi, non possiede neanche una finalità innata e il processo del divenire non dipende dalle "proprietà" individuali, che apparterebbero all'ambito dell'avere, ma dal gioco fra loro di forze differenti. In questo divenire casuale ogni forma di regola o di norma rappresenta un ostacolo al divenire e deforma lo sviluppo.

2. Sigmund Freud

Nel processo di demonizzazione dell'educazione ha giocato un ruolo fondamentale la psicoanalisi di Sigmund Freud (1856-1939). Per Freud il conflitto psichico dipende dal fatto che l'Io non consente il soddisfacimento delle pulsioni, in particolare, di quella sessuale. Egli scrive: *«Apprendiamo infatti che per capire le malattie nevrotiche l'importanza di gran lunga maggiore spetta alla pulsione sessuale; che le nevrosi sono per così dire le malattie specifiche della funzione sessuale, che dipende dalla quantità della libido, e dalla possibilità di soddisfarla e scaricarla attraverso il soddisfacimento, se un uomo in genere si ammala di una nevrosi»*¹⁴.

Nel corso degli anni Freud ha modificato la sua teoria sull'origine dei conflitti psichici. Inizialmente aveva formulato la teoria della seduzione infantile: era convinto infatti che adulti sofferenti di nevrosi sarebbero stati vittime nell'infanzia di un trauma sessuale sotto forma di seduzione da parte di un adulto. Nel caso delle sue pazienti si sarebbe trattato normalmente del padre e solo la tecnica psicoanalitica sarebbe stata in grado di portare alla luce i ricordi sepolti nell'inconscio. Successivamente, il fondatore della psicoanalisi ha incominciato a dubitare dei racconti che erano stati evocati nella terapia e in una autobiografia del 1924 ha riconosciuto il proprio errore, mostrando anche comprensione, sebbene postuma, per coloro che avevano accolto con scetticismo la sua credulità nei confronti di racconti che non corrispondevano alla realtà e ha dovuto

¹³ ERICH FROMM, *Avere o essere?*, trad. it., Mondadori, Milano 1996, p. 38.

¹⁴ SIGMUND FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi*, trad. it., in *Opere di Sigmund Freud*, 13 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1989, vol. VIII, 1915-1917. *Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*, pp. 653-664 (p. 658).

¹² *Ibid.*, pp. 30-31.

ammettere che si trattava solamente fantasie e che poteva essere stato lui stesso a forzare i pazienti a produrle¹⁵. Per questo Freud ha dovuto sostituire la teoria della seduzione con quella del “complesso di Edipo”. Sarebbe soprattutto il padre, come portatore dei valori non solo della famiglia, ma anche di quelli della società e della religione, a condizionare durante l’infanzia la formazione della coscienza morale, del Super-Io, che si oppone al soddisfacimento delle passioni.

Freud ha concepito l’energia psichica come *libido* e l’Eros come il fattore principale dello sviluppo individuale e della società. Autori successivi hanno accettato il modello generale, cioè che l’educazione con le rinunce al soddisfacimento delle pulsioni in generale impedirebbe lo sviluppo armonico della personalità e sarebbe la causa principale dei conflitti psichici, però hanno attenuato il primato esclusivo attribuito da Freud alla sessualità. Già Freud era stato costretto a rinunciare alla teoria del trauma sessuale subito dal bambino sostituendola con quella di presunte fantasie del bambino stesso che avrebbero ostacolato il soddisfacimento della pulsione sessuale, in questo modo non si tratterebbe più di violenza esercitata direttamente, l’abuso sui minori non sarebbe più solamente un abuso sessuale, ma diventerebbe progressivamente un abuso fisico, con la critica delle punizioni corporali, arrivando progressivamente a un concetto molto più generale di “abuso psicologico”. In altri termini, ogni forma di educazione potrebbe rappresentare una violenza che impedisce lo sviluppo spontaneo di un individuo.

Questa concezione presuppone che la natura umana sia buona e che i conflitti sarebbero dovuti all’influenza della società e si contrappone a quella tradizionale occidentale che riconosce in ogni individuo la presenza non solo di caratteristiche positive e di impulsi alla solidarietà ma anche di un eccessivo amore di sé, dell’aggressività e di pulsioni distruttive.

3. Carl Rogers

La concezione secondo la quale lo sviluppo umano non corrisponde a un piano preciso, ma consiste piuttosto nel libero e spontaneo gioco degli istinti naturali, ha caratterizzato molte antropologie moderne che a loro volta hanno influenzato la peda-

gogia e la cultura in genere. È questo il caso di uno dei più influenti psicologi del secolo scorso, Carl Rogers (1902-1987), secondo il quale lo sviluppo umano potrebbe realizzarsi nel modo migliore solo a condizione di non essere ostacolato da interferenze esterne.

Per Rogers ogni organismo ha in sé una tendenza verso l’auto-realizzazione, che negli altri esseri può attuarsi nel modo migliore se non è ostacolata da influenze esterne, poiché nell’interazione con gli esseri e con la realtà circostante troverebbe spontaneamente e automaticamente il modo migliore di attualizzarsi: «*In ogni organismo — egli scrive —, a qualunque livello, esiste un sottostante flusso dinamico diretto all’adempimento costruttivo delle potenzialità a esso inerenti. Nell’uomo c’è una tendenza naturale verso il completo sviluppo, che viene spesso designata come tendenza attualizzante, presente in tutti gli organismi viventi: questo è il fondamento su cui è edificato l’approccio centrato sulla persona*»¹⁶.

Questa tendenza avrebbe un ruolo centrale nello sviluppo dell’uomo. «*Perciò riaffermo — prosegue Rogers — con più forza di prima la mia fede nell’esistenza di una fonte centrale di energia nell’organismo umano [...] e che forse sia meglio concettualizzarla come una spinta verso la piena realizzazione, verso l’attualizzazione, verso l’accrescimento dell’organismo e non solo verso la sua conservazione*»¹⁷.

Nell’uomo, però, la tendenza all’auto-realizzazione sarebbe ostacolata nel proprio sviluppo, perché l’individuo che ha interiorizzato norme e regole culturali, per esempio nella coscienza morale, tenderebbe a reprimere desideri e bisogni del proprio organismo.

Rogers opera una distinzione fra coscienza e consapevolezza: con coscienza intende la struttura psichica cosciente che si è formata con l’educazione e sotto influenze esterne e la critica come una forma di sovrastruttura che si contrappone al dinamismo dell’organismo, perché, secondo lui, la vita cosciente dovrebbe essere unicamente consapevolezza e «*semplicemente un riflesso di qualcosa che fluisce nell’organismo in quel momento*»¹⁸.

Esisterebbe anche la contrapposizione fra cultura e natura: il processo di civilizzazione andrebbe di

¹⁵ Cfr. IDEM, *Selbstdarstellung [Auto-rappresentazione]*, 1924, in *Gesammelte Werke*, 18 voll., Fischer Taschenbuch Verlag, Francoforte sul Meno 1999, vol. XIV, *Werke aus den Jahren 1925-1931*, pp. 31-96 (pp. 58-60).

¹⁶ CARL ROGERS, *Potere personale. La forza interiore e il suo effetto rivoluzionario*, 1977, trad. it, Astrolabio, Roma 1978, p. 15.

¹⁷ *Ibid.*, p. 214.

¹⁸ *Ibid.*, p. 215.

pari passo con la repressione delle esigenze naturali dell'organismo. Egli afferma: «*Ora credo che un individuo sia condizionato, stimolato e rinforzato dalla cultura in cui vive, ad assumere comportamenti che sono, di fatto, perversioni nei confronti della direzione originaria della tendenza attualizzante*»¹⁹.

Il processo di incivilimento porterebbe all'alienazione dell'individuo, all'estraniamento della vita cosciente con le sue concezioni e i suoi modelli di comportamento dalla sua base naturale. Questo estraniamento non sarebbe uguale in tutte le società e sarebbe particolarmente accentuato nella civiltà occidentale.

«*Il fatto che l'essere umano sia notevolmente estraniato dai processi direttivi del suo organismo — egli scrive — non è necessariamente un aspetto della nostra natura; è invece qualcosa di appreso e a un grado particolarmente elevato nella nostra cultura occidentale. Questa modalità di esistenza è caratterizzata da comportamenti guidati da concetti e modelli rigidi, interrotti a volte da comportamenti determinati dai processi organici. La soddisfazione o la realizzazione della tendenza attualizzante si è scissa in due sistemi comportamentali incompatibili che prendono alternativamente il sopravvento, ma sempre a costo di continue tensioni e di inefficacia. Questa dissociazione, che esiste nella maggior parte di noi, costituisce il modello e la base di ogni patologia psicologica del genere umano e il fondamento di tutta la patologia sociale*»²⁰.

Certamente l'uomo deve tenere conto della propria natura, ma, d'altra parte, la concezione secondo la quale l'uomo che vive a contatto con la natura e secondo natura disporrebbe di una intelligenza "naturale", sarebbe dotato di tutte le virtù con un comportamento corretto nei confronti degli altri e morigerato nell'uso delle risorse naturali, è solamente un mito, quello del "buon selvaggio" che non tiene conto della presenza nell'uomo di tendenze aggressive e distruttive frutto, nella concezione cristiana, delle conseguenze del peccato originale.

Ma Rogers, pur riconoscendo che anche la tendenza all'auto-realizzazione può portare a scelte sbagliate, sostiene che: «*Senza dubbio l'organismo commette degli errori che, però, vengono corretti sulla base del feedback*»²¹, per questo gli istinti non dovrebbero essere regolati coscientemente dalla ra-

gione. Questa concezione si trova agli antipodi della visione dell'uomo della filosofia classica, per esempio quella di Platone, secondo cui gli istinti naturali con l'aiuto della virtù della temperanza devono essere subordinati ai principi appresi con l'educazione. Ma per Rogers, «*Il punto cruciale è che non dovrebbero esserci barriere, né inibizioni che impediscano l'esperienza piena di qualsiasi cosa sia presente nell'organismo*»²².

Con queste teorie Rogers può essere considerato come uno degli esponenti più importanti della pedagogia anti-autoritaria e permissiva.

4. La virtù della temperanza

Secondo la teologia cattolica, la virtù della temperanza costituisce una delle virtù "cardinali", cioè naturali, su cui riposano le virtù prodotte dalla grazia, le virtù "teologali". Secondo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «*le virtù umane sono attitudini ferme, disposizioni stabili, perfezioni abituali dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e guidano la nostra condotta secondo la ragione e la fede*» (n. 1.804) e, in particolare, «*la temperanza è la virtù morale che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati. Essa assicura il dominio della volontà sugli istinti e mantiene i desideri entro i limiti dell'onestà. La persona temperante orienta al bene i propri appetiti sensibili, conserva una sana discrezione, e non segue il proprio "istinto" e la propria "forza assecondando i desideri" del proprio "cuore"*» (n. 1.809).

La virtù della temperanza deve sempre confrontarsi con il vizio corrispondente, ossia l'intemperanza, che consiste nella ricerca del soddisfacimento di un bisogno non in vista di un bene superiore o del bene comune, ciò che viene ricompensato da sensazioni di appagamento, ma del soddisfacimento smodato all'unico scopo di provare un piacere.

Scriva il filosofo tedesco del secolo scorso Josef Pieper (1904-1997): «*L'istinto naturale al godimento sensibile, nel piacere del cibo e della bevanda e nel piacere sessuale, non è altro che un eco e il riflesso delle più potenti forze di conservazione dell'uomo. Tali impulsi primordiali dell'esistenza umana — diretti sia alla conservazione del singolo che della specie umana per la quale sono stati creati (Sap. 1, 14) — sono congiunti alle originarie forme del godimento. E queste energie, proprio perché sono*

¹⁹ IDEM, *La "terapia centrata-sul-cliente"*, 1951, trad. it., Astrolabio, Roma 1978, p. 308.

²⁰ IDEM, *Potere personale. La forza interiore e il suo effetto rivoluzionario*, cit., pp. 218-219.

²¹ *Ibid.*, p. 214.

²² *Ibid.*, p. 216.

così strettamente congiunte al più radicale impulso dell'essere umano, quando degenerano egoisticamente, sopraffanno nella loro irruenza distruttrice tutte le altre forze dell'uomo. Ed è per questo che la temperanza ha qui il suo ambito più proprio»²³.

In una *quaestio* della sua *Summa theologiae* san Tommaso d'Aquino (1225-1274) distingue nettamente l'intemperanza dall'incontinenza²⁴. L'incontinenza dipende da una debolezza della volontà che non riesce a resistere in una determinata situazione a una passione, mentre nell'intemperanza, invece, il vizio consiste in un errore della ragione che preferisce il soddisfacimento di una passione al raggiungimento di un fine superiore. Si tratta quindi di due situazioni differenti, in quanto la persona incontinente può rendersi conto, in misura maggiore o minore, della scorrettezza o della malvagità del suo comportamento, mentre la persona intemperante è convinta della bontà della sua azione. San Tommaso sottolinea come la persona incontinente che ha ceduto alla passione può pentirsi delle sue azioni non appena cessa la passione, mentre la persona intemperante è soddisfatta delle sue azioni perché sono connaturate al suo *habitus*²⁵.

L'“emergenza educativa” consiste quindi tanto nel fenomeno della mancata trasmissione di principi che consentano di riconoscere il fine dell'esistenza e diano una valutazione morale delle proprie azioni, quanto nella formazione del carattere e della volontà.

Certi eccessi nel comportamento dei giovani non dipendono solo quindi dalla esuberanza giovanile e da momenti di debolezza dei quali ci si può anche pentire, ma sono il frutto di una cultura che ha fatto della trasgressione un modello di comportamento positivo, e che come ha notato Pieper, spesso rappresenta un «[...] *groviglio di false nozioni* [che] *ha la sua causa in una, diremmo quasi demoniaca adulterazione e in un demoniaco svisamento dell'ideale umano universale. [...] Anzi, la causa ultima non è soltanto una falsa visione dell'uomo retto, ma una concezione capovolta della realtà*»²⁶.

²³ JOSEF PIEPER, *Sulla temperanza*, trad. it., 2ª ed. riveduta, Morcelliana, Brescia 1965, p. 21.

²⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, 156, art. 3.

²⁵ Cfr. *ibid.*, *respondeo*.

²⁶ J. PIEPER, *op. cit.*, p. 23.

NOVITÀ

GUSTAVE THIBON

Il tempo perduto, l'eternità ritrovata.

Aforismi sapienziali per un ritorno al reale

a cura di Antonella Fasoli

prefazione di Benedetta Scotti



D'Ettoris Editori, Crotona 2019, 520 pp., € 25,90

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

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

Una lettura del pontificato del venerabile Pio XII sullo sfondo del suo tempo e alla luce dei problemi che la Chiesa incontrerà nel secondo Novecento



Il venerabile Papa Pio XII (Eugenio Pacelli) (1939-1958)

Pio XII: un pontificato spartiacque

Oscar Sanguinetti

Premessa

Pio XII è stato il papa della mia infanzia: ho ricevuto eucaristia e cresima nel 1959, all'inizio del regno di san Giovanni XXIII (1958-1963), ma la prima voce del successore di Pietro che ho udito, alla radio — se non ricordo male, nel 1956, nei giorni della rivolta anti-comunista ungherese —, è stata quella di Papa Pacelli. Nelle immagini che i *media* degli anni 1950 — ancora timidi e relativamente poco pervasivi — ne diffondevano colpivano di lui la statura elevata, il busto eretto, la magrezza ieratica, il volto scarno e affilato dell'uomo dalle frequenti rinunce, il gestire composto e sacrale, il tono di voce limpido, vibrante, accorato, l'eloquio dolce e aristocratico, la retorica volutamente semplice ma turgida di senso, il viso serio anche se pronto al sorriso. *Pastor angelicus*: così lo avevano definito i cronisti e gli scrittori, perché dalla sua persona emanava un'aura che rimandava a

qualcosa che trascendeva l'ordinario e il quotidiano, se non l'umano stesso. Eugenio Pacelli rivelava nel suo modo di essere l'uomo di alta nobiltà d'animo e di formazione aristocratica che era, totalmente immerso nel supremo ministero che la Provvidenza gli aveva affidato. Quando poi, ormai adulto, ebbi modo di avvicinarne il pensiero leggendo le sue encicliche e le storie del suo pontificato, ebbi conferma che Papa Pio XII era stato un papa straordinario, un gigante che si era stagliato sull'orizzonte del suo travagliato secolo.

E ricordo anche con quanta rapidità la condizione dell'Italia muterà dopo la sua morte. Non alludo alla Chiesa, né alla differenza di stile pontificale fra lui e il suo successore: penso invece a quanto cambia l'atmosfera, il clima morale pubblico già a partire dall'anno seguente alla sua morte. La morale pubblica — anche al netto della “legge Merlin” che, sessantuno anni fa, sopprimeva le case di prostituzione e apriva i viali delle nostre città a quello che è divenuto lo sconcio

di massa attuale — proprio dal 1958 in poi percettibilmente scenderà di un primo scalino e non risalirà mai più.

Il 1958 credo possa essere visto davvero come un anno-spartiacque fra due epoche, in quanto segna l'inizio del decennio d'incubazione di quel Sessantotto, di quella violenta esplosione di disordine nelle pulsioni, nelle idee e nei comportamenti che fu una rottura con tutto un passato di civiltà, una rivoluzione in senso proprio, la cui "onda lunga", rigonfia di detriti, è arrivata inesausta fino ai nostri giorni.

Caduto il bastione piano, qualcuno ricominciò a soffiare sulle passioni degli italiani — e non solo di loro, ovviamente — suggerendo stili di vita e comportamenti "più moderni", gettando fango sui costumi ancora austeri dell'Italia cattolica, specialmente del Mezzogiorno "arretrato" e conservatore.

E furono le "arti popolari" a muoversi per prime: la letteratura, i rotocalchi, i fotoromanzi, i fumetti, il cinema. Già nel 1959, dopo la grande stagione del neo-realismo, si afferma in grande stile la cosiddetta "commedia all'italiana", la commedia di costume. Destinata all'*audience* popolare, grazie ad abili registi — come, fra i molti, Valerio Zurlini (1926-1982), Luigi Comencini (1916-2007), Luigi Zampa (1905-1991), Marco Ferreri (1928-1997), Pietro Germi (1914-1974) —, abbandona i copioni riderecci ma ancora puliti — sebbene non immacolati — di un "Totò" (1898-1967) e di un Peppino De Filippo (1903-1980), per farsi più scabrosa nei temi, ogni giorno più sarcastica sulla morale e sulla fede cristiana, via via più scurrile nel linguaggio, sempre più sfrontata nell'esibizione delle parti anatomiche femminili, viepiù "ardita" nella proposta di situazioni "piccanti", quando non apertamente immorali.

Poco dopo è la volta della grande stagione del cinema "d'autore", in realtà una serie di film di qualità, ma decisamente d'impegno politico radicale, moralmente ambigui, pieni di cinismo "borghese" e ostili all'autorità paterna — come *Gl'indifferenti* di Francesco "Citto" Maselli —, oppure di "denuncia" — come *Divorzio all'italiana* e *Sedotta e abbandonata* di Germi —, oppure "nazional-popolari" — come quelle estetico-"gramsciane" dello scrittore e regista comunista Pier Paolo Pasolini (1922-1975) —, anticipa e "prepara" la "contestazione" del 1968 e la Rivoluzione sessuale.

Poi sarà l'ora di pellicole, divenute ormai "cult", come *I pugni in tasca* di Marco Bellocchio e *Prima della rivoluzione* di Bernardo Bertolucci (1941-2018), che narrano storie ad alto contenuto rivoluzionario e preconizzano già la rivoluzione nel privato. E la satira,

prima confinata nelle vignette e nei quartini dei giornali, invade il grande schermo, poi massicciamente, specialmente dopo l'avvento dei governi di centro-sinistra di cui la RAI è la *longa manus*, si affaccia alla televisione ed entra nelle famiglie. Così, nell'immaginario pubblico prende sempre più corpo quella Italia "emancipata" a lungo "desiderata" dalle "avanguardie", una Italia lontana dagli italiani autentici ma che diventa ogni giorno che passa l'Italia vera.

Questo per restare a un livello alto. Ma a livello popolare, oltre alla cataratta del "western all'italiana", sempre meno *western* e sempre più volgarmente "all'italiana", si scatenerà la profluvie di grasse parodie dei vari Franco Franchi (1928-1992) e "Ciccio" Ingrassia (1922-2003) e, poi, negli anni 1970, ci sarà il diluvio di "giovannone coscialunga" e "merli maschi", di commissari sboccati e di "bomboli" assortiti, per non citare di peggio...

E dalle tendenze "solleticate" e spinte a sfogarsi dalle immagini nascono le idee e di cui sono agenzie di diffusione le testate "intellettuali" e politiche. È vero che *l'Espresso* nasce nel 1955, ma è nel 1964 che monta il suo primo grande scandalo su scala nazionale — il "caso De Lorenzo" —, in cui si specializzerà poi la sua efficiente "macchina del fango". Nel 1962 nasce *Panorama* ma già nel 1960 è nato *ABC*, rivista fra lo scandalistico e il "vouyeristico", cui si associa nel 1967 il periodico "for men only" *Playmen*. Le testate satirico-scandalistiche e semi-pornografiche veicolano idee di area liberal-radical volte a mettere alla berlina i presunti vizi dell'Italia conservatrice e cattolica per fiaccarne e de-moralizzarne l'*ethos*. È vero che l'AIED — altra creatura del Partito Radicale, specializzata in controllo artificiale delle nascite e di incoraggiamento delle tecniche sessuali — nasce già nel 1953, ma solo negli anni 1960 si pone come avanguardia della diffusione dei contraccettivi artificiali e della "pillola" anti-concezionale. Alla TV dopo le grottesche mascherature oscuranti inflitte alle grazie delle artiste del varietà del sabato sera negli anni degasperiani si passa in poco tempo alle nudità più volgari, e dalla cultura nozionistica — ma pur sempre cultura — veicolata dal bonario crocianesimo partenopeo del professor Alessandro Cutolo (1899-1995) si passa a *show* tanto grandiosi quanto tremendamente efficaci nel vuotare la testa del popolo e nel solleticarne l'*eros*, mentre si moltiplicano i *quiz* che ne incupiscono l'avidità e ne esasperano il campanilismo. Questa azione di de-moralizzazione della società italiana "prepara" e accompagna la "svolta" politica del 1963: l'entrata del partito socialista nel governo nazionale, voluta da una Democrazia Cristian dove il "collateralismo" con

il Vaticano inizia a sbiadire e le correnti più radicali accrescono il loro peso.

L'elenco delle operazioni di oggettivo inquinamento culturale potrebbe continuare con i fumetti, dove, dopo *Diabolik*, non è più l'eroe buono a vincere o la giustizia a trionfare, ma prevalgono l'astuto criminale e il male.

Sarà forse una coincidenza, ma dopo la morte di Pio XII pare proprio che il piano inclinato su cui correva da lungo tempo la nostra società subisca una drastica accentuazione della pendenza e che la Rivoluzione nel costume e nel senso comune acceleri decisamente la sua marcia.

Questa immagine di *katechon*, di colui che scritturalmente sbarrava la strada al Nemico, anche se riuscirà solo a ritardarne l'ascesa, rimane a mio avviso inscindibilmente legata alla figura di Papa Pacelli e un conservatore, pur rilevandone tutti i limiti, non può non ascriverlo fra i meriti di questo grande papa, che ricordo a ottanta anni dalla sua ascesa al Soglio di Pietro.

1. La vita in breve

Eugenio Pacelli nasce a Roma, nel palazzo di famiglia, sito nell'attuale via degli Orsini, nei pressi di Santa Maria in Vallicella, il 2 marzo 1876.

Suo padre, Filippo (1837-1916), è avvocato ecclesiastico e impegnato politicamente nella nuova Italia, ricoprendo a più riprese la carica di consigliere — due volte quella di assessore — al Comune di Roma. Nel 1874 Filippo sposa Virginia Graziosi (1844-1920) che gli dà quattro figli, due maschi e due femmine; l'altro figlio maschio, Francesco (1874-1935), seguirà le orme del padre nell'avvocatura ecclesiastica e ricoprirà incarichi di grande responsabilità per conto della Santa Sede, collaborando anche ai Patti Lateranensi del 1929, ricevendo il titolo di marchese da Pio XI (1922-1939), titolo recepito nel 1941 anche dalla corona italiana.

Compiuti gli studi di base, Eugenio Pacelli viene iscritto all'età di nove anni al liceo-ginnasio Ennio Quirino Visconti di Roma, un istituto statale dall'orientamento, visti i tempi di "bollente" Questione Romana, decisamente laicistico. Egli crescerà così in questo ambiente a contatto con i rampolli della nuova classe dirigente romana e italiana.

Nel 1894 — l'anno della licenza liceale — entra come seminarista nel Collegio Capranica di Roma e si iscrive all'università Gregoriana e poi a Teologia allo Studio di Sant'Apollinare, nonché a Filosofia alla Statale di Roma, sebbene per la durata di un solo anno accademico, il 1895-1896.

Durante il secondo anno di legge, per intervento del cardinale Vincenzo Vannutelli (1836-1930), inizia l'apprendistato nella diplomazia vaticana come "minutante", addetto alla redazione delle bozze dei documenti e delle lettere, presso la Segreteria di Stato di Papa san Pio X (1903-1914), retta dal cardinale Raffaele Merry del Val (1865-1930), prima, e poi, dal 1907, dal cardinale Pietro Gasparri (1852-1934). Sottosegretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari nel 1911, pro-segretario l'anno seguente, segretario nel 1914, viene nominato nunzio apostolico nel 1917 e riceve da Benedetto XV (1914-1922) la dignità episcopale di Sardi, *in partibus infidelium*, il 13 maggio 1917.

Inviato in Baviera, il futuro papa si prodiga presso Re Ludwig III di Wittelsbach (1845-1921), prima, e presso il *Kaiser* Wilhelm II di Hohenzollern (1859-1941) a Berlino, poi, per chiarire e cercare di dimostrare l'insufficienza delle controversie politiche che hanno scatenato il conflitto, per supplicare il ritorno alla negoziazione e per sottolineare — nel 1917 se ne traccia già il tremendo bilancio e se ne intravedono i terribili esiti — come la continuazione della guerra avrebbe portato alla sconfitta di tutti i belligeranti, tanto dei vincitori come dei vinti. Toccherà a lui il compito di trasmettere al governo germanico la nota di Benedetto XV ai capi dei Paesi belligeranti, contenente il celebre appello a far cessare quella che il papa definiva l'«*inutile strage*».

Il giovane diplomatico si trova ben presto ad affrontare a fianco del popolo bavarese il tumultuoso dopoguerra, lo sconforto provocato dall'ingiustizia di Versailles, i tentativi insurrezionali bolscevichi del 1918 e la conseguente repressione operata dai "corpi franchi" nazionalisti, quindi la travagliata stagione della Repubblica di Weimar e l'ascesa impetuosa e violenta del nazionalsocialismo hitleriano. Nominato nunzio a Berlino, nel 1925, Pacelli lavora alla stipulazione di due nuovi Concordati: quello con la Baviera¹ e quello nazionale con la Prussia.

Nel 1929 Pio XI (1922-1939) lo richiama a Roma e, dopo averlo rivestito della dignità cardinalizia (16 dicembre), lo nomina titolare della Segreteria di Stato (7 febbraio 1930).

Il card. Pacelli inizia a viaggiare per il mondo: nel 1934 è legato di Pio XI al Congresso Eucaristico di Buenos Aires; l'anno successivo è invece a Lourdes per la chiusura dell'Anno Santo straordinario, mentre

¹ Dopo la fine dell'Impero e del regno, nel 1918, la regione bavarese, nell'ambito del federalismo della Repubblica weimariana, aveva conservato l'autonomia in materia ecclesiastica.

nel 1936 effettua un lungo viaggio in forma privata negli Stati Uniti dove visita un gran numero di comunità e di istituzioni cattoliche e ha pure l'opportunità di incontrare a colloquio il presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945): si renderà così conto di quanto forte siano stati la crescita e il radicamento del cattolicesimo americano; l'anno seguente è a Lisieux, in Francia, per la beatificazione di santa Teresa del Bambin Gesù (1873-1897); infine, nel 1938, si reca in Ungheria come rappresentante del papa al Congresso Eucaristico internazionale.

Ma ecco che, proprio mentre si preannuncia il nuovo scontro mondiale, il 10 febbraio 1939 muore Pio XI. Il cardinale Eugenio Pacelli, camerlengo di Santa Romana Chiesa, ha il compito di celebrarne le esequie e di disporre la successione. E sarà lui a uscire eletto, dopo soli tre scrutini, dal conclave-lampo che riunisce in Vaticano sessantadue cardinali dall'1° al 2 marzo 1939. Incoronato il 12 successivo, lascerà il Soglio di Pietro il 9 ottobre 1958 quando, spirerà nella residenza papale di Castelgandolfo (Roma).

2. Il pontificato

Sarebbe troppo lungo enumerare tutto quanto accade nei quasi venti anni di regno di Papa Pacelli, in un mondo sconvolto da eventi senza precedenti, dalla Seconda Guerra Mondiale alla "Guerra Fredda", dalla guerra di Corea alla rivolta ungherese, dagli esordi della de-colonizzazione allo *Sputnik*.

In generale, guardando all'interno delle società occidentali, si può dire che esso è marcato da un accentuarsi del processo di distacco delle culture nazionali dal cristianesimo, fenomeno parallelo e conseguente all'affermarsi della cosiddetta modernità, anche se di una modernità che, dopo la tremenda "lezione" della Grande Guerra, pur rimasta sterile nei fatti, avverte sempre di più il divergere fra la velocità del progresso materiale e la crescente involuzione della sfera teoretica ed etica dell'Occidente. In questo periodo, idee e costumi deteriori, diffusi fino a quel tempo fra le *élite* sociali — la nobiltà, l'alta borghesia, il mondo artistico e intellettuale — iniziano a coinvolgere masse sempre più ampie di popolazione fino a diventare, negli anni Sessanta, fenomeni sociali dominanti: la secolarizzazione si acuisce, la diffusione di ideologie politiche egualitaristiche aumenta, si manifestano un materialismo crescente e un incipiente ateismo pratico che preludono al "consumismo", domina un attivismo febbrile e si segnala l'incipiente e forte influenza dei *media* e della propaganda sull'opinione e sui costumi del popolo.

Sul piano geo-politico nel suo ventennio si consuma la *finis Europae*, cioè il Vecchio Continente tramonta come centro della politica mondiale, un declino iniziato già con la spaventosa conflagrazione bellica del 1914-1918. Nel 1945 si affermano, prima alleate e poi nemiche, le due superpotenze continentali, quella statunitense e quella sovietica, che a loro volta diverranno egemoni e *leader* di blocchi di nazioni, di ideologie e di apparati militari plurinazionali contrapposti. Le ideologie dei due blocchi, il democratismo capitalistico all'Ovest, il comunismo all'Est, dividono al loro interno anche i Paesi europei colmando il vuoto lasciato dalle ideologie fallite e travolte dalla guerra e s'impongono altresì grazie al nuovo potere dei *mass-media*: due culture entrambe, in sostanza, estranee alla cultura europea popolare profonda — non certo a quella di minoranze ideologizzate —, ancora permeata di cristianesimo, di religiosità naturale, di buon senso tradizionale, di rispetto per tradizioni plurisecolari. Le ideologie del secondo Novecento agiscono sulle masse — quelle masse prodotte di una "massificazione" che Pio XII considererà uno dei mali del secolo — erodendone l'*ethos* tradizionale e provocando profonde e rapide trasformazioni nei costumi, nei rapporti sociali, familiari, professionali, e nelle credenze.

In un altro ambito, il ritiro delle potenze coloniali dall'Africa e dall'Asia, l'ascesa dei popoli delle ex colonie europee, il cosiddetto Terzo Mondo, e le lotte da questi talora ingaggiate per conquistare l'auto-determinazione pongono all'evangelizzazione missionaria nuovi problemi. Viene a mancare alle missioni cattoliche e alle comunità cristiane l'ombrello protettivo del potere, e così esse si trovano in breve volgere di anni alla mercé di instabili governi indigeni, nei quali rinasce forte il tribalismo, nonché esposte al proselitismo sempre più aggressivo dell'islam, delle comunità protestanti e delle sette religiose.

La Chiesa, durante il pontificato di Pio XII, alle prese con questi giganteschi mutamenti di scenario e dal confronto con nuovi e complessi, soggetti e processi politici e culturali, sembrerà quasi irrigidirsi in una posizione di difesa e indurire la sua dottrina, le sue strutture e la sua disciplina per resistere all'ondata travolgente della nuova modernizzazione non solo materiale. Parrà quasi voler prendere tempo per capire, o capire meglio, la natura dei cambiamenti in atto, rafforzando nel frattempo la centralità della Sede di Pietro, sfruttando il rinnovato e accresciuto prestigio del Papato — specialmente nei rapporti con gli Stati Uniti — e "blindando" il deposito della fede. Saranno comunque anni d'intensa attività missionaria *ad gentes* — in Cina, in Africa — e in cui matureranno

fecondi movimenti di riforma, per esempio in campo liturgico. Il rapido cambiamento del globo, la nascita impetuosa di enormi masse umane emarginate e sempre più impoverite nelle aree de-colonizzate e nelle “periferie” del mondo, creeranno nuove esigenze di evangelizzazione affrontabili solo con nuovi stili pastorali.

Sarà il Concilio Vaticano II (1962-1965) ad affrontare in termini innovativi il problema del rapporto fra Chiesa e mondo moderno e indicare vie aggiornate all’apostolato.

Il pontificato di Pio XII non va tuttavia letto con le lenti spesso deformanti della Chiesa “post-conciliare” o in confronto e contrapposizione con figure di pontefici successivi, né peraltro va rivisitato in chiave nostalgica, come emblema di una Chiesa mitizzata, tutta luci e niente ombre — anche se è un fatto che solo pochi anni dopo le nubi si faranno più dense, come denuncerà san Paolo VI in un memorabile intervento del 1972² —, come a taluni piace fare. Esso va invece interpretato dal suo interno, senza anacronismi ma calandosi nei panni e con le categorie di pensiero di coloro, in primo luogo quello del Papa stesso, che si sono trovati a viverlo da protagonisti o da semplici fedeli.

2.1 Gli ebrei

Fra le vicende degli anni del pontificato piano ha assunto particolare rilievo la questione dell’atteggiamento della Santa Sede nei confronti della persecuzione e dello sterminio ebraici attuati dai nazionalsocialisti tedeschi soprattutto negli anni del secondo conflitto mondiale.

Nel corso degli anni 1960 trova diffusione — principalmente dal dramma del tedesco dell’Est Rolf Hochhuth, *Il Vicario*³, dai libri di uno storico ebreo, Gunther Lewy⁴, e dalle opere dello storico ecclesiastico di orientamento acutamente laicistico, l’ex presbitero italiano Carlo Falconi (1915-1998)⁵ — la tesi secondo cui Pio XII sarebbe colpevole di avere taciuto

to davanti ai tremendi crimini commessi dai nazionalsocialisti contro gli ebrei negli anni della guerra.

La gravità delle accuse lanciate dalla *pièce* teatrale, andata in scena per la prima volta il 20 febbraio 1963 a Berlino Ovest, nonché la clamorosa campagna orchestrata *ex post* dalla stampa laicista contro la memoria del pontefice romano, suscitano immediatamente reazioni in campo cattolico, fra le prime e più autorevoli quella di monsignor Giovanni Battista Montini (1897-1978), allora arcivescovo di Milano, che il 21 giugno, pochi giorni prima della sua elezione a pontefice, scrive una lettera di protesta al settimanale cattolico inglese *The Tablet* — che la pubblicherà il 6 luglio⁶ —, sostenendo la tesi — che è poi quella vera — della impossibilità di conversione del nazionalsocialismo e del maggior danno che sarebbe derivato ai perseguitati ebrei da una denuncia clamorosa da parte del papa.

Ma la “macchina del fango” anti-piana continuerà, ancorché a fasi alterne, a macinare ancora a lungo. La smentita — già peraltro venuta da ricerche storiche condotte all’indomani dell’inizio del “caso” — più forte delle calunnie contro Pio XII verrà, auspice Paolo VI, dalla pubblicazione fra il 1965 e il 1981 degli undici volumi degli *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*⁷, a cura degli storici gesuiti Pierre Blet (1918-2009), Angelo Martini (1913-1981) e Burkhard Schneider (1917-1976). In essi sono contenute le decisioni e le prese di posizione ufficiali della Santa Sede, nonché, nel decimo volume, una raccolta di testimonianze di gratitudine nei confronti di Pio XII provenienti da singoli esponenti e dirigenti di comunità e associazioni ebraiche di tutti i paesi d’Europa. Da questa massa di documenti emerge in qual modo il Vaticano, così come le comunità cristiane delle varie nazioni, si sia prodigato ovunque per aiutare — basti pensare al contributo in oro offerto dalla Santa Sede nel 1943, agli esordi delle angherie delle «SS» contro la comunità israelitica romana — e per strappare alla deportazione e alla sicura morte tanti figli di Abramo. Pio XII non fa mai nulla per nascondere la sua avversione per il tiranno germanico, fino al punto da vedere di buon occhio, se non di agevolare, tentativi per deporlo o, per esempio, da fare sapere tramite diplomatici presso la Santa Sede, ai governi belga e olandese, dell’imminenza dell’aggressione militare nel 1940. Tanto che il *Führer* Adolf

² Cfr. «Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza» (PAOLO VI, *Omelia durante la S. Messa per il IX anniversario dell’incoronazione*, del 29 giugno 1972).

³ ROLF HOCHHUTH, *Il Vicario*. Dramma in cinque atti, 1963 [*Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel*, Rowohlt, Reinbek (Amburgo)], trad. it., con prefazione di Carlo Bo (1911-2001), nota di Erwin Piscator (1893-1966) e le delucidazioni storiche dell’autore, Feltrinelli, Milano 1967 (rist. Wizarts, Porto Sant’Elpidio (Ascoli Piceno) 2003).

⁴ GUENTER LEWY, *I nazisti e la Chiesa*, 1960, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965.

⁵ Cfr. CARLO FALCONI, *Il silenzio di Pio XII*, Sugar, Milano 1965 (rist. Kaos, Milano 2006).

⁶ Cfr. GIOVANNI BATTISTA CARDINALE MONTINI, *Pio XII e gli ebrei*, lettera a *The Tablet*; rist. in ERIC RUSSELL BENTLEY (a cura di), *The Storm over “The Deputy”*, Grove Press, New York 1964, pp. 66-69.

⁷ Cfr. PIERRE BLET S.J. ET ALII (a cura di), *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, 11 voll., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1970 (consultabili anche sul sito *web* del Vaticano).

Hitler (1889-1945), allorché viene a conoscenza della preoccupazione di Pio XII per la sorte degli ebrei, giunge, come Napoleone Bonaparte (1769-1821), a far elaborare un piano per rapirlo e deportarlo in Germania, sul tipo di quello che poi verrà attuato nei confronti del Duce del fascismo italiano Benito Mussolini (1883-1945). Se Pio XII sceglie la via dell'aiuto e non quella della condanna clamorosa, lo fa avendo ben presente la natura del nazionalsocialismo. E, occorre dire, mantiene lo stesso contegno anche davanti alla persecuzione di altre nazionalità e comunità, non ultimi i cattolici, come ricordano le vicende esemplari di Massimiliano Maria Kolbe (1894-1941), futuro santo, di don Tito Brandsma (1881-1942), futuro beato e di suor Teresa Benedetta della Croce, al secolo Edith Stein (1891-1942) — ebrea, ma suora carmelitana —, anch'essa beatificata, e di innumerevoli altri.

2.2 Il comunismo

Terminate la Seconda Guerra Mondiale e l'occupazione nazionalsocialista, una nuova grande calamità si abbatte sulle nazioni cristiane dell'Est europeo e minaccia quelle occidentali: il comunismo sovietico. Dall'immenso impero euroasiatico degli *zar*, alla testa del quale si è installato fin dall'ottobre del 1917, il socialismo ateo, dilaga e penetra fino nel cuore dell'Europa. In sincronia con la conquista militare, la tragedia dell'ateismo di Stato e la persecuzione delle Chiese e comunità cristiane, come pure di ogni manifestazione religiosa pubblica, si profilano e si attuano non più solo nell'Ucraina, nella Russia e nei Paesi baltici, ma coinvolgono anche altri popoli di tradizioni cristiane e di libertà ancora più antiche. In breve volgere di tempo, tra il 1945 e il 1948, in Polonia, Ungheria, Cecoslovacchia, Romania, Bulgaria, Germania orientale, Jugoslavia, Albania, salgono al potere governi egemonizzati dai partiti socialisti.

Anche fuori dall'Europa, negli anni di Pio XII, il socialismo ateo metterà a segno nuove conquiste: nel 1949 cade l'immensa Cina, l'anno successivo una parte della Corea, nel 1954 il Vietnam settentrionale: solo tre mesi dopo la sua morte, Cuba.

Durante le persecuzioni — che nei regimi socialisti assumono carattere non episodico, bensì strutturale ed endemico — vengono disciolti movimenti laicali e partiti di ispirazione cristiana, vengono soppresse confraternite talora antichissime, vengono requisiti istituti e opere di carità, vengono chiusi o drasticamente ridimensionati i seminari di ogni ordine, viene cancellata la presenza degli ordini religiosi attivi fra le popolazioni, perseguitati e inviati al *GULag*

vescovi, sacerdoti e religiosi. Lo scopo del regime è quello di ridurre la Chiesa "all'osso", alla sola presenza degli ordinari e di qualche sparuto sacerdote, facendola a poco a poco estinguere per mancanza di nuova linfa.

Per i cristiani nei Paesi socialisti sono decenni di violenza, di sofferenza, di tentazione. Anni nei quali la Chiesa cattolica si presenta non più come Chiesa dell'annuncio bensì come Chiesa «*con le braccia legate, con le labbra chiuse, la "Chiesa del silenzio"*», come Papa Pacelli dirà nel radiomessaggio della vigilia di Natale del 1951⁸. In ciascun Paese le comunità cristiane, però, resistono con eroismo, talvolta sopportando il martirio cruento, contro l'ondata anti-religiosa, una spietata persecuzione che va a sommarsi alle altre tragiche privazioni imposte dal "socialismo reale": la miseria, lo sfruttamento, la disperazione, la corruzione, la divisione.

Mentre la resistenza dei credenti accresce la popolazione delle prigioni e dei campi di lavoro forzato, il mondo libero abbandona — tranne lodevoli eccezioni — alla loro sorte i fratelli nella fede, gli anti-comunisti, i popoli privati della libertà, anche quando essi talora insorgono con la forza della disperazione, come la minuscola Ungheria nell'ottobre del 1956.

A tutti costoro non verrà mai meno il sostegno, il conforto, l'illuminazione, la preghiera del Santo Padre, che sempre, «*opportune et importune*», leverà la sua voce di pastore e di vicario di Cristo a loro favore.

3. Il magistero

L'insegnamento pubblico di Pio XII si caratterizza per la grande abbondanza di interventi e per la loro articolazione tematica, fino a raggiungere un grado di dettaglio, sia di tematiche affrontate che di soggetti destinatari, mai visto prima. Infatti, mentre i suoi predecessori, particolarmente Leone XIII (1878-1903) e Pio XI, emettono documenti di grande momento, innovativi nei concetti, sistematici, Pio XII ama di più i discorsi di richiamo, di appello, di applicazione a casi e situazioni concreti di tali insegnamenti e, soprattutto, ama rivolgersi a pubblici diversissimi. Si può dire che non vi è ceto o funzione sociale, alto o basso, cui egli non si rivolga approfittando anche dei nuovi mezzi di diffusione della parola, come la radio: dai medici alle ostetriche, dai patrizi romani agli operai, dai militanti cattolici ai giuristi, ai diplomatici, ai contadini, ai popoli. A tutti e a ciascuno egli traccia la strada perché con il loro contributo, nell'ambito proprio di ciascuno,

⁸ Pio XII, *Radiomessaggio in occasione del Santo Natale*, del 24-12-1951.

l'ordine cristiano all'interno delle società e fra di esse, ordine che è fondamento della pace, possa essere restaurato o instaurato.

3.1 *L'insegnamento sociale*

Vi è una frase, pronunciata da Pio XII a tre anni circa dalla sua ascesa al soglio di Pietro, che ci dà la chiave per capire, da un lato, il senso profondo della dottrina sociale cristiana, dall'altro lo stile che il pontefice romano darà al suo magistero.

«Dalla forma data alla società, consona o no alle leggi divine, dipende e s'insinua anche il bene o il male nelle anime»⁹: secondo questa espressione, la dottrina, dunque, va intesa non in senso meramente tecnico ma come estensione dell'apostolato individuale alla sfera pubblica; oggetto, quindi, rimesso per la sua maggiore o minore attuazione allo zelo missionario di tutti i cristiani e alla sollecitudine pastorale della Gerarchia e, in ultima analisi, del Papa. In questa concezione, che riallaccia l'insegnamento sociale alla missionarietà della Chiesa e alla dottrina della regalità sociale di Cristo, e nell'ardore straordinario con il quale Papa Pacelli svolge la sua missione universale, va ritrovato il tratto essenziale del suo magistero sociale e anche del suo stile: frequenti interventi, però raramente di peso dogmatico e sempre richiamando i predecessori, particolarmente Leone XIII e Pio XI.

Egli si sforza soprattutto di enfatizzare l'importanza della famiglia, cellula-base della società, di cui vede la crisi incipiente; di affrontare la condizione della donna — è il primo pontefice a comprendere l'importanza della rivoluzione sociale in atto con il diffondersi del lavoro femminile a livello di massa —; di dare risposta ai problemi dell'etica sanitaria; di mettere in guardia dalle sirene del socialcomunismo.

Papa Pacelli desidera orientare cristianamente la ricostruzione dell'ordine internazionale all'indomani del secondo conflitto mondiale. E parte dall'alto, dalla ricostituzione o dalla rivitalizzazione delle élite sociali cristiane. Particolarmente importanti in questa prospettiva le sue allocuzioni al patriziato romano, dodici interventi con cadenza annuale pronunciati in occasione di udienze private fra il 1941 e il 1952¹⁰. Egli si rivolge ai nobili romani con un intento che li trascende — ma non li esclude — e ne fa i destinatari

immediati di un discorso che si indirizza in realtà a tutti gli ambienti nei quali siano presenti potenzialmente o realmente — anche se allo stato residuale — élite cristiane.

In omaggio alla concezione organica della società — così felicemente da lui espressa nella memorabile distinzione fra “popolo” e “massa”: «*Il popolo vive e si muove per vita propria; la massa è per sé inerte e non può essere mossa che dal di fuori. Il popolo vive della pienezza della vita degli uomini che lo compongono*», nel radiomessaggio natalizio del 24 dicembre 1944¹¹ — il Papa propone alle aristocrazie sociali cristiane — non necessariamente alla nobiltà — il compito di assumere la responsabilità di organizzare o influenzare beneficamente gli altri gruppi sociali, anche all'interno del quadro istituzionale della democrazia moderna; di guidarne e stimolarne lo sviluppo fino alla pienezza, con attenzione particolare agli strati poveri della società; di custodirne i costumi e le tradizioni, creando ambienti, istituti e centri di produzione e diffusione di sana cultura e, dando con il proprio esempio di vita austera e disinteressatamente posta al servizio della nazione — secondo il modello classico dell'autorità cristiana —, il “tono” a tutta la società e allo Stato, creando così quella “democrazia delle élite” che papa Pacelli preconizza e della quale vede un valido referente storico nella Confederazione Elvetica.

La filosofia politica soggiacente a tale sforzo di magistero è quella ispirata alla dottrina del diritto naturale cristiano — fino dalla sua enciclica programmatica *Summi pontificatus* afferma: «[le norme] devono piuttosto appoggiarsi sull'inconcusso fondamento, sulla roccia incrollabile del diritto naturale e della divina rivelazione»¹² —, che fa derivare la giustizia e il diritto dalla struttura antropologica dell'uomo creato e dalla sua conformazione al disegno eterno di Dio, Creatore della realtà, ivi compresa la persona e la società umane, diritto di suo indipendente dalla volontà positiva di chi esercita il potere. Pio XII, di formazione e mentalità eminentemente giuridiche, riprende e utilizza nel suo magistero le categorie elaborate dal pensiero cattolico, da san Tommaso d'Aquino (1225-1274) ai teologi spagnoli del XVI secolo, Francisco Suárez S.J. (1548-1617) e Francisco de Vitoria O.P. (1483/1486-1546), ai gesuiti Matteo Liberatore (1810-1892) e Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), e, nel Novecento, alla scuola Neoscolastica animata, fra gli

⁹ Cfr. IDEM, *Radiomessaggio di Pentecoste nel 50° anniversario della “Rerum novarum”*, del 1°-6-1941.

¹⁰ Raccolte e commentate nel volume di PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1907-1995), *Nobiltà ed élites tradizionali analoghe nelle allocuzioni di Pio XII al patriziato ed alla nobiltà romana*, trad. it., Marzorati, Milano 1993.

¹¹ Pio XII, *Radiomessaggio ai popoli del mondo intero*, del 24-12-1944.

¹² IDEM, *Lettera enciclica “Summi pontificatus”*, del 20 ottobre 1939.

altri, da monsignor Francesco Olgiati (1886-1962), don Amato Masnòvo (1880-1955) e Cornelio Fabro C.S.S. (1911-1995).

Se è vero che, secondo l'espressione agostiniana, la pace altro non è che la tranquillità dell'ordine, cioè il frutto dell'ordine, si può dire che la produzione magisteriale di Pio XII, in quanto descrive e propugna le condizioni e le forme dell'ordine individuale, familiare e sociale, non possa essere separata da quell'obiettivo costante di pacificazione che costituisce l'abito, il *Leitmotiv*, dell'agire di papa Pacelli, la cui divisa pontificale sarà «*Opus justitiae pax*».

3.2 Insegnamento sulle scienze e sulla teologia

Intellettuale di razza egli stesso, Pio XII lungo tutto l'arco del suo pontificato non tralascia mai di rivolgersi agli esponenti degli ambienti colti della società.

Il contenuto del suo magistero mira, da un lato, a riaffermare la possibilità di un'armonica integrazione della fede con le scienze umane — il Dio che rivela non può infatti trovarsi in contraddizione con l'Autore del creato —, e, dall'altro lato, a orientare la formazione di *élite* intellettuali.

Nell'occuparsi dei diversi argomenti, Pio XII non può non confrontarsi con i problemi più gravi e pressanti di allora, problemi sia interni alle discipline ecclesiastiche sia a quelle profane, spesso interessando entrambi gli ambiti.

Nota è la sua presa di posizione sulle derive della teologia a lui contemporanea con l'enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950, in cui il Papa palesa e descrive alcuni degli errori più pericolosi per i credenti, allora in circolazione. Uno di questi è l'evoluzionismo materialistico, assunto allora come autentico dogma non solo nelle scienze naturali ma anche, coniugandosi con la concezione monistica della realtà da diverse scuole filosofiche, con il materialismo dialettico marxista. Anche un certo esistenzialismo — collocato a lato dell'idealismo, dell'immanentismo, del pragmatismo, nonché di un certo pseudo-storicismo — incorre nella censura del pontefice, «[...] perché, ripudiate le essenze immutabili delle cose, si preoccupa solo dell'esistenza dei singoli individui». Un'altra dottrina che dalle scienze naturali deborda in campo teologico-scritturale è il cosiddetto poligenismo, secondo cui il genere umano non avrebbe avuto origine da un'unica coppia originaria ma da più esseri cui andrebbe ricondotto, come nome collettivo, l'Adamo biblico. Essa viene giudicata pericolosa dal Papa in quanto mette in discussione il peccato di origine.

La *Humani generis* denuncia in generale l'abbandono dell'apparato concettuale della filosofia scolasti-

co-tomistica nella interpretazione del dogma e nell'articolazione del pensiero; la lotta contro l'apologetica tradizionale in nome del cosiddetto "irenismo"; la latente sostituzione delle conclusioni della ricerca teologica al magistero. Particolarmente rigorosa è la posizione di Pio XII in relazione al problema della filosofia scolastica: egli non esita ad affermare che gli «[...] amatori delle novità [ovvero, *stricto sensu*, i filosofi "moderni"] facilmente passano dal disprezzo della teologia scolastica allo spregio verso lo stesso Magistero della Chiesa. Questo Magistero viene da costoro fatto apparire come un impedimento al progresso e un ostacolo per la scienza; [...] il divin Redentore non ha affidato questo deposito [della fede], per l'autentica interpretazione, né ai singoli fedeli né agli stessi teologi, ma solo al Magistero della Chiesa».

3.3 L'insegnamento in materia dogmatica

Nell'enciclica sulla Chiesa, *Mystici Corporis*, del 29 giugno 1943, Papa Pio XII introduce, per la prima volta nel magistero ecclesiale, il concetto e il termine di "Corpo mistico di Cristo". Esso veniva ad affiancarsi alle definizioni tradizionali o consuete di "sposa di Cristo", di "ovile di Cristo", di "città" o "regno di Dio", sottolineando il carattere di compagine organica animata dalla grazia eucaristica che contraddistingue la Chiesa.

Questa dottrina avrà grande influsso nella teologia degli anni successivi, anche su quella spirituale e sull'apologetica, e verrà recepito *in integro*, a fianco del nuovo concetto di "popolo di Dio", nella costituzione *Lumen gentium* sulla Chiesa del Concilio Vaticano II.

Quanto alla Scrittura, l'enciclica *Divino afflante Spiritu* del 30 settembre 1943 celebra il cinquantenario dell'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, definita «*la Magna Charta degli studi biblici*». La divina ispirazione della Bibbia, insegnava Leone XIII, non doveva né venir messa in discussione, né ristretta ai soli insegnamenti riguardanti la fede e la morale, ma andava considerata inerente all'intero testo dei libri approvati dalla Chiesa e a essi soli. Eventuali errori di natura storica o scientifica rilevabili in alcuni testi non erano propriamente da ritenere tali, in quanto l'agiografo non era necessariamente esperto di questioni di "cose fisiche" o, comunque, ne riferiva con le categorie comuni proprie dello stadio di progresso scientifico del suo tempo. Né peraltro tali nozioni erronee erano da considerare parte essenziale della rivelazione divina, anzi erano «*cose [che] nulla importano per la salute eterna*», ché questa è, in ultima analisi, l'"anima" della Sacra Scrittura.

Il Papa ribadisce i criteri metodologici da usare nella ricerca teologica, ossia la necessità di salde basi filologiche, quindi linguistiche; una corretta e serrata critica testuale; l'uso delle versioni greca ed ebraica della Scrittura; il corretto uso dei "sensi" — letterale, allegorico, e così via — del testo; l'utilizzo delle esegesi dei Padri; infine un maggiore impiego dei risultati delle discipline storiche, archeologiche e culturali.

Maggior carattere innovativo ha la *Mediator Dei* del 20 novembre 1947 sulla liturgia. Si tratta di un documento di ampio respiro — è stato edito con la numerazione di ben 183 paragrafi —, una sorta di breve trattato, con il quale il Pontefice riprende, rinnova e rinvigorisce il senso teologico della liturgia cattolica. Era un tema assai sentito in quegli anni in quanto molti avvertivano una certa fissità nelle forme liturgiche, nonché la presenza in esse di numerosi sedimenti devozionali posteriori alla riforma tridentina che rischiavano di fare perdere il significato genuino degli atti di culto. Non molti anni dopo, subito a ridosso del Concilio Vaticano II, la Chiesa latina intraprenderà un'ampia, anche se spesso fraintesa e, quindi, deformata rispetto al dettato conciliare, riforma della *lex orandi*.

3.4 L'insegnamento in campo bioetico

Il multiforme magistero di Papa Pacelli affronta in maniera ampia i problemi di etica sanitaria, sottolineando in modo deciso l'interdipendenza dell'anima e del corpo che sono i due aspetti, le due componenti di una sola realtà: l'uomo. Il Papa richiama continuamente questa unità agli operatori sanitari, ricordando l'altissima dignità della loro missione che li vede «*collaboratori di Dio nella difesa e nello sviluppo della Sua creazione*»¹³. Il Pontefice si mette sullo stesso piano tecnico-scientifico dei suoi interlocutori, adottando sempre una terminologia moderna e aggiornata, dando la preminenza a una esatta impostazione dei problemi di fondo. Questo "tecnicismo" non va però a discapito del suo obiettivo di "*reductio ad unum*" delle scienze e delle tecnologie mediche. Quasi profetiche, considerando il tempo ormai non più vicinissimo, sono le sue prese di posizione su tematiche oggi ampiamente dibattute, quali la fecondazione artificiale e i principi di deontologia che definiscono i limiti nella ricerca e nella sperimentazione, i confini degli interventi di "rianimazione", o l'inquadramento morale delle questioni di genetica e di psicologia.

3.5 L'insegnamento spirituale

In campo spirituale di Pio XII — anche se tutto il magistero della Chiesa ha in verità una *intentio* di natura spirituale — Eugenio Pacelli propone alla Chiesa quanto scaturisce dalla sua profonda vita interiore mentre si modula sulle diverse necessità di sostegno spirituale e di impetrazione dell'aiuto del Fondatore, che la Chiesa, popolo di Dio, presenta nei vari frangenti storici.

Fra i vari temi toccati dal magistero spirituale di Pio XII ne ricordo due: la devozione a Maria e quella al Sacro Cuore di Gesù.

Riguardo al primo, è facile osservare che per tutta la sua vita il Papa coltiva una devozione — privata come pubblica — intensissima e teologicamente fondata alla Madre di Dio, che concepisce *in primis* come Madre della Chiesa e sente quindi straordinariamente vicina a lui, vicario di Cristo e pastore supremo della Chiesa. Di Maria il Papa mette specialmente in risalto la figura di mediatrice di tutte le grazie, liberamente eletta dal Figlio come tramite fra se stesso e l'umanità redenta e, di conseguenza, la indica come colei nelle cui mani sta la sorte, non solo delle singole anime, ma anche dei popoli, delle nazioni e degli Stati. Maria è inoltre ininterrottamente invocata e additata da Pio XII come modello di santità femminile, in particolare ai singoli, al clero, ai diversi stati di vita, ai reggitori di popoli.

Apostolo, custode e animatore fervente delle varie forme di devozione a Maria — soprattutto quelle popolari — da quella di Lourdes a quella di Fatima e a quella del Carmelo, egli si sforza costantemente di fondare più saldamente la dottrina e di purificare tali correnti spirituali.

Alla Vergine Pio XII dedica memorabili encicliche. Una delle più belle e fondamentali è *Ad coeli Reginam* del 1954, nella quale ritraccia il profilo teologico e rilancia la dottrina della regalità della Vergine, della quale istituisce nel contempo la festa, al termine del mese di maggio. Tre anni prima, nel 1951, con l'enciclica *Ingruentium malorum*, aveva richiamato il popolo cristiano alla necessità della preghiera mariana, proponendo in particolare il ricorso a Maria mediante il Rosario come il rimedio più appropriato, per la sua natura di preghiera contemplativa, contro la dispersività del mondo moderno. Nel 1953, poi, con l'enciclica *Fulgens corona*, indice l'Anno Mariano, in occasione del centenario, esplicitamente richiamato, della proclamazione del dogma della Immacolata Concezione da parte del beato Pio IX (1846-1878). Per l'occasione il Papa compone una splendida pre-

¹³ IDEM, *Discorso ai congressisti delle Società Nazionali di Gastro-Enterologia*, del 26 aprile 1952.

ghiera alla Madonna, segno del suo amore straordinario per lei.

È altresì noto che si deve a Pio XII la definizione dogmatica — l'ultima fra l'altro, finora, nella storia della Chiesa — dell'Assunzione in cielo in corpo e anima della Vergine, definizione proclamata a Roma il 10 novembre 1950 nel corso dell'Anno Santo con la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* e preparata fino dal maggio 1946 con l'enciclica consultiva *Deiparae Virginis Mariae*.

Una menzione a parte merita il legame fra Pio XII e la Madonna di Fatima. Egli viene ordinato vescovo proprio nel giorno della prima apparizione di Maria ai tre pastorelli portoghesi, il 13 maggio 1917, e sembra quasi che tale coincidenza segni per sempre la vita e il ministero del futuro pontefice. Egli coltiva infatti una devozione viva e speciale al Cuore Immacolato di Maria, la cui imitazione sovente ripropone ai contemporanei, come si può rilevare dalla sua lettera al vescovo di Autun (Francia), mons. Lucien-Sidroine Lebrun (1896-1985), *Ex officiosis litteris* del 15 gennaio 1948. Si fa inoltre esplicitamente strumento delle richieste rivolte da Maria a Fatima allo scopo di allontanare il castigo della guerra e del comunismo ateo dal mondo peccatore, allorché consacra nel 1942, in pieno conflitto mondiale, il mondo al Cuore della Vergine con il radiomessaggio ai pellegrini di Fatima *Benedicite Deum caeli*. Dieci anni più tardi, il 7 luglio 1952, ottempererà ancora più fedelmente ai desideri di Maria consacrando “tutti i popoli della Russia” al suo Cuore Immacolato.

Nel 1946, tornerà per la seconda volta sul tema di Fatima indirizzando ai vescovi e al popolo portoghesi il radiomessaggio *Bendito seja o Senhor* in occasione della incoronazione della statua di Maria a opera del legato pontificio, cardinale Benedetto Aloisi Masella (1879-1970), il 28 aprile 1946, nel quale sottolinea il ruolo regale universale della Madre di Dio.

Al culto del Sacro Cuore di Gesù, Pio XII dedica invece un documento importantissimo dal punto di vista teologico e pastorale, l'enciclica *Haurietis aquas in gaudio*. Essa si riallaccia a due altri solenni documenti di predecessori: l'enciclica *Annum sacrum* di Leone XIII (1899) e la *Miserentissimus Redemptor* di Pio XI (1928). Di essi l'enciclica pacelliana costituisce un approfondimento e uno sviluppo: ciò vale in particolare per il secondo documento, il cui motivo centrale — la riparazione ai dolori inferti al Cuore di Gesù per i peccati degli uomini, anche sociali, da parte di schiere elette dei fedeli — viene riproposto pressantemente dal papa, che ne avverte acutissima la necessità, tanto più urgente quanto più il degrado morale nel mondo si va diffondendo e aggravando.

5. Conclusione

Quello di Pio XII si presenta storicamente come un pontificato che chiude un ciclo, quello del confronto fra Chiesa e modernità novecentesca, una modernità ancora “dura” e non “liquida” come nello scorcio del secolo scorso e ai nostri giorni. E anche l'ultimo tentativo, ancorché meno monolitico e più sensato e sensibile di quanto in genere si pensi, di opporvisi e di “convertire” l'avversario, fosse esso il laicismo liberale o il materialismo ateo del comunismo. Dopo di lui la Chiesa girerà pagina, sopirà il conflitto con le ideologie moderne in nome di altri e per lei più urgenti e importanti obiettivi, mentre la modernità stessa cambierà volto. I fermenti di crisi al suo interno, intravedibili già nel decadentismo tardo-ottocentesco e manifestatisi nitidamente dopo l'“inutile strage” del 1914-1918, esploderanno e il soggettivismo originario romperà tutte le barriere e raggiungerà ogni ambito della vita esteriore e interiore degli individui. L'“io” moderno, compreso nella versione “burocratico-razionale” e anche in quella collettivistica del moderno, non conoscerà più limiti e ogni suo desiderio combatterà per divenire lecito e legale. La Chiesa cercherà il dialogo, anzi vorrà candidarsi alla sua *leadership*, conclusesi almeno le patologie più vistose — i nazionalismi totalitari e lo “stalinismo” —, con la modernità “industriale” degli anni 1960 senza accorgersi che essa è, coerentemente con la sua logica, “superata” e in via di metamorfosi e di ritorno *ad pristinum*, ossia alle origini individualistiche rinascimentali, e dalle macro-strutture sta passando al singolo. Così che la Chiesa nel periodo che coincide con il pontificato di san Paolo VI e che fu chiamato “post Concilio” subirà involontariamente ma inevitabilmente i contraccolpi delle nuove evoluzioni del moderno.

Ma il venerabile Eugenio Pacelli, il 260° successore di Pietro e l'ultimo — finora — Papa di nome Pio, che forse aveva intravisto già nei suoi anni, ancorché *in nuce*, le tendenze devastatrici che domineranno nel post Sessantotto, di tutto questo parteciperà solo dal cielo, avendo ormai raggiunto lo *status gloriae*.

L'auspicio è che presto la Chiesa sancisca ultimamente questa condizione concludendo — anche se il miracolo d'obbligo non è stato ancora formalmente compiuto — il processo di beatificazione, che ormai da troppo tempo giace in una situazione di stallo, di questo grande e santo pontefice del Novecento. L'apertura degli archivi “segreti” vaticani dal 1939 al 1958, annunciata il 2 marzo scorso da Papa Francesco, dal 2020 aiuterà, per altro verso, gli studiosi a chiarire le pagine più controverse del pontificato piano e, sperabilmente, contribuirà a sbloccarne l'*iter*.

EUGENIO CAPOZZI

Politicamente corretto Storia di un'ideologia

Marsilio, Padova 2018
208 pp., € 17



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

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

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

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

EUGENIO CAPOZZI (Napoli, 1962) è professore ordinario di Storia Contemporanea presso la facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa". Fa parte del comitato scientifico della rivista *Ventesimo Secolo* e della redazione di *Ricerche di storia politica*. È autore di diversi volumi tra cui: *Il sogno di una costituzione* (2008), *Partitocrazia* (2009) e *Storia dell'Italia moderata* (2016) [dalla quarta di copertina].

NOVITÀ



Paolo Martinucci

PER DIO E PER LA PATRIA

Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

PAOLO MARTINUCCI

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

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

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



Eric Voegelin

POLITICA, STORIA E FILOSOFIA

Introduzione di Daniele Fazio

ERIC VOEGELIN

Politica, storia e filosofia

con un saggio introduttivo di
Daniele Fazio

a cura di Oscar Sanguinetti
D'Ettoris Editori, Crotone 2018,
180 pp., € 16,90

Un'analisi del politologo francese Rabier sull'asserito conservatorismo del grande pensatore colombiano del secolo scorso, secondo cui sarebbe improprio definirlo un conservatore, in quanto disomogeneo rispetto al conservatorismo del suo Paese e in quanto il suo "reazionarismo" metafisico "vola" ben al di sopra del conservatorismo moderno.



Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) con la moglie María Emilia Nieto Ramos (1909-1995) in una fotografia del 1990

Nicolás Gómez Dávila e il paradosso del conservatorismo

Michael Rabier

Quella del filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) è un'opera frammentaria, composta da brevi variazioni su vari temi ricorrenti della filosofia politica occidentale: il governo degli uomini, la forma e la formazione dello Stato, la libertà e l'uguaglianza nella società e una domanda sul progresso e sulla modernità, dei quali è stato un critico feroce.

* MICHAËL RABIER è docente presso l'Istituto Hannah Arendt dell'Università di Paris-Est. L'articolo è apparso con il titolo *Nicolás Gómez Dávila y el conservatismo. Semejanzas y divergencias*, nel volume collettaneo *Homenaje al centenario de su natalicio*, a cura di Bogdan Piotrowski, Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Chía (Colombia) 2017, pp. 106-120.

Classificato dai suoi compatrioti e contemporanei come rappresentante del conservatorismo, ha preferito, senza dubbio, dirsi "reazionario", per una ragione fondamentale e metafisica che svilupperò nella conclusione di questo articolo. A partire dalla riflessione sul pensiero conservatore del sociologo Karl Mannheim (1893-1947), analizzerò l'aspetto politico della filosofia gomezdaviliana, per evidenziare quello che si potrebbe chiamare il "paradosso del conservatorismo", che vale sia nel caso dell'Europa, sia nel caso americano. Questo ci consentirà un primo accostamento comparativo alle dottrine politiche nate al di là e al di qua dell'Atlantico.

Il politologo francese Philippe Bénétou definisce il conservatorismo come «[...] un movimento intellettuale e politico dell'età moderna che nasce con

essa ma lo fa contro di essa»¹, che si è costituito «per la difesa dell'ordine politico e sociale tradizionale delle nazioni europee», in contrapposizione alla Rivoluzione francese e, più in generale, al progetto politico moderno liberale o socialista. La dottrina conservatrice, secondo Bénétou, nasce allora contro-rivoluzionaria con Edmund Burke (1729-1797), Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821).

Riprendendo la formula di Mannheim, Bénétou lo definisce anche «un tradizionalismo divenuto cosciente»². In realtà, Mannheim distingue due tipi di conservatorismo, uno “naturale” o “primitivo” e un altro “moderno”. Il primo, che descrive come un tradizionalismo, sarebbe un semplice atteggiamento psicologico generale, la cui caratteristica è la paura dell'innovazione; il secondo, una opposizione al progressismo consapevole e riflessiva sin dal suo esordio. Pertanto, la parola “conservatorismo” è di origine recente: appare con François-René de Chateaubriand (1768-1848), quando nel 1819 lancia il suo giornale *Le Conservateur* per propagandare le idee di restaurazione monarchica in Francia. Successivamente, negli anni Trenta del XIX secolo, il suo uso si estende alla Germania e all'Inghilterra.

Ma oltre a identificare l'origine etimologica del termine, la ricerca di Mannheim sul “pensiero conservatore” vi rinviene quello che egli chiama «*intento di base*» (*fundamental intention*)³, un intento che è legato a ogni possibile modo di fare esperienza del mondo e che dà vita a uno stile di pensiero.

Egli ritrova questo intento basilare del conservatorismo nell'«*insistenza sul concreto*» (*insistence on “concretness”*), che si estrinseca in un modo particolare di fare esperienza del tempo e, quindi, del processo storico: il conservatore “autentico”, come lo descrive Mannheim, guarda sempre le cose dal di dietro, dal loro passato, e non dal davanti, da una utopia futura. Per il conservatore, il presente è sempre l'ultimo momento del passato, mentre per il progressista il presente è l'inizio del futuro. «*Vedere le cose da conservatore autentico* — osserva Mannheim — *significa sperimentare gli eventi secondo un atteggiamento derivato da circostanze*

e da situazioni sociali ancorate al passato»⁴. Ma, nella misura in cui queste situazioni ancorate nel passato, che questi «*vecchi modi di sperimentare il mondo*» tendono a scomparire, il conservatorismo diventa riflessivo, diventa consapevole di se stesso e, quindi, della sua essenza.

È questo processo di transizione, il passaggio dal conservatorismo primitivo o incosciente — tradizionalismo propriamente detto — al conservatorismo riflessivo e moderno che Mannheim osserva nel rapporto fra lo storico Justus Möser (1720-1794) e il romanticismo tedesco⁵.

Il lettore attento dell'opera di Nicolás Gómez Dávila avrà constatato che ricorre in tutta la sua opera⁶ il confronto con il passato e, di conseguenza, con la storia, soprattutto in materia di filosofia politica. Nel pensiero di Gómez Dávila si ripropone un assunto tipico di questo conservatorismo inconscio, che poi diventa consapevole di se stesso: sia l'uno sia l'altro hanno «[...] una sensibilità per la varietà e la differenza, per l'individualità e la particolarità che nasce da una concezione feudale e particolaristica del mondo», per riprendere le parole del socio-ologo tedesco⁷.

1. Il conservatorismo gomezdaviliano

Se, come sostiene Bénétou, il conservatorismo europeo si oppone fondamentalmente al progetto politico moderno e se troviamo in questo elementi dell'eredità spirituale del pensiero di Möser, come afferma Mannheim, allora il Medioevo ne pare il principale modello, cosa di cui ci rassicura Gómez Dávila stesso senza mezzi termini: «*Il Medioevo affascina come paradigma dell'anti-moderno*»⁸.

In questo elogio dell'epoca feudale che di frequente Gómez Dávila fa nei suoi *Escolios*^[9], ritroviamo “l'intento fondamentale” dello stile di pen-

⁴ *Ibid.*, p.128.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 155.

⁶ Cfr. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *Notas*, Edimex, Città del Messico 1954 (trad. it., *Notas*, 2 tomi, Circolo Proudhon, Milano 2016); IDEM, *Escolios a un texto implicito*, 2 voll., Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá 1977 (trad. it., *Escolios a un texto implicito*, 2 voll., Gog, Milano 2018; estratti dal vol. I in *In margine a un testo implicito*, a cura di Franco Volpi (1952-2009), Adelphi, Milano 2001 e in *Tra poche parole*, a cura di Idem, Adelphi, Milano 2007); IDEM, *Nuevos escolios a un texto implicito*, 2 voll., Procultura, Bogotá 1986; e IDEM, *Successivos escolios a un texto implicito*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá 1992.

⁷ K. MANNHEIM, *Conservative Thought*, cit., p. 160.

⁸ N. GÓMEZ DÁVILA, *Nuevos escolios a un texto implicito*, cit., vol. I, p. 165.

^[9] *Escolio* si può tradurre come “glossa” o “nota a margine” o “commento”.]

¹ PHILIPPE BÉNÉTON, voce *Conservadurismo*, in *Diccionario Akal de Filosofía Política*, a cura di Philippe Raynaud, Stéphane Rials e Mariano Peñalver, Akal, Madrid 2001, pp. 134-137. Salvo diversa segnalazione, tutte le traduzioni dagli originali spagnoli sono redazionali.

² KARL MANNHEIM, *Conservative Thought*, 1926, in *Collected Works*, 11 voll., Routledge & Kegan Paul, Londra 1997, vol. VI, *Essays on Sociology and Social Psychology*, a cura di Paul Kecskemeti, pp. 74-164 (p. 115).

³ *Ibid.*, p. 88.

siero conservatore evidenziato da Mannheim, cioè l'insistenza sul concreto: «Tutto nel Medioevo, da una chiesa romanica o da una relazione feudale a un Calvario gotico o a un pellegrino di Canterbury (romero Cantuariense), è duro, sensuale, concreto. / Perché l'uomo medievale sentiva la trascendenza come un attributo percettibile dell'oggetto»¹⁰.

Quanto alla libertà, fondamentale nell'elaborazione di una filosofia politica, troviamo anche qui l'opposizione fra il concreto e l'astratto, per esempio quando il colombiano spiega che il feudalesimo è stato l'unico periodo storico di libertà concreta: «“Anarchia feudale” è il soprannome con cui il terrorismo democratico denigra l'unico periodo di libertà concreta conosciuto dalla storia»¹¹. Gómez Dávila loda la società feudale come la società in cui la libertà si coniugava al plurale e si applicava nel concreto. Pertanto, questa società non può essere egualitaria, deve valorizzare la differenza, cioè la disuguaglianza.

Ma perché questa società non sia semplicemente un'«anarchia», termine con il quale, secondo lui, alcuni la mettono in caricatura, ci dev'essere un ordine collegato a questa manifestazione concreta di libertà [plurale]; inoltre, quest'ordine dev'essere gerarchico, in modo che non si trasformi in un ordine ingiusto. Gómez Dávila lo riassume molto bene in un lungo frammento delle *Notas*, dedicato al problema della coesistenza della libertà e dell'uguaglianza in una società. Questo testo si conclude così: «In una società ordinata in vista della libertà, ci sarebbe una gerarchia di poteri, di privilegi e di libertà, al fine di creare una tale diversificazione di situazioni che nessuna uniformità di desideri potrebbe, giammai, realizzarsi. Ciò verso cui uno spirito sinceramente liberale dovrebbe anelare è la presenza manifesta nel corpo politico di quegli appetiti di libertà incoerenti e contraddittori, la cui opposizione genera un'invidiosa vigilanza delle libertà e dalla cui armonia e dal cui equilibrio può nascere unicamente la garanzia di una libertà reale e sovrana»¹².

Questa concezione feudalistica della società implica un'idea di Stato molto specifica. Lo Stato, per il filosofo colombiano, proviene dalla società stessa, come suo prolungamento in un organismo di difesa, per cui esso deve limitarsi ad assicurare l'esistenza della prima e non deve divenire indipendente da essa, come sottolinea in un altro *escolio*: «Lo Stato

moderno è la trasformazione dell'apparato che la società ha elaborato per la propria difesa in un organismo autonomo che la sfrutta»¹³. Se oltrepassa i suoi limiti maestosi e sovrani diventa dispotico, o, peggio, anche se suona anacronistico, totalitario, pericolo che risiede nella sua stessa essenza: «Lo Stato è totalitario per essenza. Il dispotismo totale è la forma verso cui esso spontaneamente tende»¹⁴.

Per questo motivo, Gómez assegna un compito preciso alla politica: sebbene possa sembrare strano per le nostre concezioni moderne, il compito di essa non consiste nel sapere guidare lo Stato o nel rafforzarlo, bensì, al contrario, nel ridurlo: «La politica saggia è l'arte di rinvigorire la società e d'indebolire lo Stato»¹⁵, idea che ripete varie volte in modo diverso: «Perché la società prosperi occorre uno Stato debole e un governo forte»¹⁶.

Solo nella società feudale egli vede la protezione contro il dispotismo statale e, più precisamente, la vede nella struttura politica del Sacro Impero: «Lo Stato non svanisce se non nell'ombra dell'Impero»¹⁷. Pertanto, Gómez Dávila si rivela un nemico radicale dello Stato nazionale o sovrano in senso moderno: «Lo Stato, che assorbe tutte le libertà nella sua, è la forma politica antagonista dell'Impero, struttura di libertà irriducibili»¹⁸.

Per lo stesso motivo, respinge il costituzionalismo e il giusnaturalismo, mentre valorizza il diritto consuetudinario di origine feudale, fatto di costume, cioè di leggi concrete: «Né dichiarazione dei diritti umani, né proclamazione di costituzioni, né appello al diritto naturale protegge contro l'arbitrio dello Stato. La sola barriera al dispotismo è la legge consuetudinaria»¹⁹.

Secondo Gómez Dávila, lo Stato moderno si è costruito sulla distruzione del diritto medioevale, sostituito da un diritto romano cesareo, che rinasce attraverso i legisti francesi del XIV secolo, per ordine del re Filippo IV di Francia “il Bello” (1268-1314). Il suo stesso rifiuto dell'astratto lo porta a criticare il concetto di *nazione* e, quindi, il nazionalismo. O, quando valorizza il nazionalismo, lo fa muovendo da una concezione che ricorda il *Volksgeist* del romanticismo e la scuola storica del diritto tedesca²⁰.

¹³ IDEM, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 442.

¹⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 377.

¹⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, vol. II, p. 332.

¹⁷ IDEM, *Nuevos escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*, vol. II, p. 92.

¹⁹ IDEM, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 73.

²⁰ Il termine *Volksgeist* [spirito popolare] appare per la prima volta in Johann Gottfried Herder (1744-1803) *Ancora una*

¹⁰ IDEM, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 315.

¹¹ *Ibid.*, p. 159.

¹² IDEM, *Notas*, trad. it., cit., t. I, p. 72.

«Non parliamo male del nazionalismo. Senza la virulenza nazionalista già dominerebbe sull'Europa e sul mondo un impero tecnico, razionale, uniforme. Facciamo credito al nazionalismo di almeno due secoli di spontaneità spirituale, di libera espressione dell'anima nazionale, di una ricca diversità storica. Il nazionalismo fu l'ultimo spasmo dell'individuo prima della morte grigia che lo attende»²¹.

«Spontaneità spirituale», «libera espressione dell'anima nazionale», «ricca diversità storica» sono formule che si riferiscono tutte al concreto, alla sfera della vita, e non a norme o a leggi astratte. Allo stesso modo, il patriottismo è un valore solo se costituisce una «adesione carnale a paesaggi concreti»²² e non una di queste tre «ipostasi dell'egoismo» — insieme all'individualismo e al collettivismo —, come il colombiano chiama le manifestazioni politico-sociali diverse dal narcisismo democratico²³ e dal «culto di sé», sia esso individuale, nazionale o sociale.

Al contrario, per Gómez Dávila «l'anima di una nazione nasce da un fatto storico» e non da una decisione giuridica²⁴. Di nuovo, il modello di riferimento storico per lui si trova nell'impero medioevale romano-germanico: «La nazione — fenomeno recente senza basi geografiche o etniche, pura costruzione legale e politica — sopprime tanto la comunità reale del *Kleinstaat* quanto la comunità ideale del *Sacro Impero*»²⁵.

Il *Kleinstaat* — in tedesco «piccolo Stato» — è caratterizzato dalla sua misura, dalla sua ubicazione, dalla sua incarnazione, in breve, da tutta una serie di elementi concreti che gli danno il suo aspetto reale e non solo legale, proprio come la patria, che è lo spazio definito dalla misura dello sguardo, cioè, dalla portata dei sensi e non solo della mente: «La

filosofia della storia per l'educazione dell'umanità (1774; trad. it., Torino, Einaudi 1971), e in seguito sarà ripreso da romantici come Wilhelm August von Schlegel (1767-1845). Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), il fondatore della scuola storica del diritto in Germania, userà la nozione di *Volkgeist* per opporsi al positivismo giuridico dell'Illuminismo.

²¹ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. I, p. 199.

²² «Il patriottismo che non è adesione carnale a determinati paesaggi, è retorica dei semi-culti alla mandria analfabeta nei confronti del macello» (*ibid.*, vol. II, p. 410).

²³ Cfr. «Le tre ipostasi dell'egoismo sono: individualismo, nazionalismo, collettivismo. La trinità democratica» (*ibid.*, vol. I, p. 402).

²⁴ Cfr. «L'anima di una nazione nasce da un fatto storico, matura accettando il suo destino e muore quando essa ammira se stessa e si imita» (*ibid.*, vol. I, p. 166).

²⁵ IDEM, *Nuevos escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 30.

patria, senza chiacchiere nazionaliste, è solo lo spazio all'intorno che l'individuo contempla quando ascende una collina»²⁶.

La patria è lo spazio della «terra e dei morti», per riprendere la famosa formula di Maurice Barrès (1862-1923)^[27] che Gómez Dávila parafrasa a modo suo: «[...] è il recinto dei templi e delle tombe»²⁸. Questa concezione gomezdaviliana, derivata dai romantici tedeschi, si oppone all'idea razionalistica e volontaristica della Nazione rivoluzionaria che appare nel 1789 per dare vita al moderno Stato-nazione. In effetti, quest'ultimo non si definisce in maniera storico-geografica, ma politico-giuridica²⁹.

A questa insistenza sul concreto e sul rifiuto dell'astratto corrisponde la critica al razionalismo e alle idee emerse nella filosofia dell'Illuminismo. Critica che non solo ricorda quella dei contro-rivoluzionari francesi de Bonald e de Maistre o quella del liberale britannico (*whig*) Burke, ma anche di quello che è stato definito il «romanticismo politico»^[30], ispirato l'anti-illuminismo tedesco (*Gegenaufklärung*), che è stato, oltre che una fonte intellettuale del conservatorismo europeo e moderno, secondo Mannheim, l'origine di una negazione della politica, che può sfociare in una mistica religiosa, come vedremo in seguito. Ma prima di arrivare a questo punto, è necessario analizzare il conservatorismo americano e, più precisamente, quello colombiano.

2. Il conservatorismo colombiano

La stessa formula «conservatorismo colombiano» potrebbe sembrare paradossale e anche contraddittoria, lo stesso che parlare di un conservatorismo americano o nordamericano. Infatti, come indica Nicolás Kessler quando si riferisce al successo che ebbe nel 1953 il famoso libro di Russell Amos Kirk (1918-1994) *The Conservative Mind*^[31], «[...] ci si potrebbe chiedere se l'idea stessa di un conservatorismo americano non sia una contraddizione in

²⁶ IDEM, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 286.

^[27] Cfr. «[...] il faut raciner les individus dans la terre et dans les morts» (MAURICE BARRÈS (1862-1923), *La terre et les morts. Sur quelles réalités fonder la conscience française*, Bureau de «La Patrie Française», Parigi 1899, p. 27).

²⁸ Cfr. «Quando la patria non è il recinto dei templi e delle tombe, ma una somma di interessi, il patriottismo si disonora» (*ibid.*, vol. II, p. 92).

²⁹ Cioè, «per la volontà, per la libera adesione ai principi di una comunità politica» (LUKAS K. SOSOE, voce *Nación*, in *Diccionario Akal de Filosofía Política*, cit., pp. 535-540 (p. 535)).

^[30] Sul quale cfr., fra l'altro, CARL SCHMITT (1888-1985), *Romanticismo politico*, 1968, trad. it., Giuffrè, Milano 1981.]

^[31] Cfr. RUSSELL AMOS KIRK, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, 7ª ed., Regnery Publishing, Washington 2001.]

termini. Nazione “illuministica”, fondata nel perimetro dell’era rivoluzionaria su basi repubblicane e contrattualistiche da spiriti penetrati dalle idee più avanzate del loro tempo, gli Stati Uniti apparentemente non presentavano un patrimonio politico e culturale che giustificasse l’esistenza sul loro suolo di un movimento conservatore di tipo europeo³².

A differenza dell’Inghilterra di Burke e di Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) o della Francia di de Bonald e di Chateaubriand, sia l’America del Nord, sia quella del Sud non avevano fondamenta di tipo feudale. Per questo motivo, si potrebbe dire che l’idea di un tradizionalismo nord-americano o latino-americano che poi si trasformasse in un conservatorismo riflessivo pareva improbabile. Ma se c’era un conservatorismo, questo non poteva mirare a restaurare un antico regime che coincideva con il periodo coloniale. Le indipendenze nazionali, sia a nord, sia a sud del Rio Grande, si fondavano su valori repubblicani e liberali e di questa natura furono i partiti che da essi nacquerò.

Il Partito conservatore colombiano nasce ufficialmente nel 1849, data di promulgazione del suo primo programma, a opera di José Eusebio Caro Ibáñez (1817-1853) e di Mariano Ospina Rodríguez (1806-1885). Ma lo stesso Eusebio Caro dichiarava già in questa epoca che il conservatorismo aveva governato la Nueva Granada per sedici anni “senza alcun nome”. Sembra che alcuni abbiano reagito negativamente alla parola “conservatore” mentre altri preferirono scegliere quella di “democratico”, “liberale” o “progressista”³³, ma, fortunatamente, non aggravarono la confusione dei nomi con la confusione dei partiti.

Per quanto riguarda i principi, ciò che distingue i conservatori dai liberali — o “rossi”, come dicevano una volta —, secondo José Eusebio Caro, non sono tanto i termini “libertà”, “progresso” o “democrazia”, bensì il modo di intenderli. Contrariamente al conservatorismo europeo, il partito conservatore colombiano si auto-definisce sin dalla sua fondazione come repubblicano, democratico e progressista, esattamente come il suo rivale, il partito liberale.

Mariano Ospina, l’altro fondatore del conservatorismo in Colombia, ha contraddetto da parte sua la tesi dell’origine dei due partiti nella lotta fra

“boliviani”³⁴ — in seguito chiamati “bolivariani” — e “santanderisti”. Secondo lui, all’inizio del XIX secolo esistevano due partiti: i cosiddetti “goti”, o monarchici, e i patrioti, o indipendentisti. Più tardi, il partito dei patrioti si scisse in “federalisti” e “centralisti” e, poi, di nuovo, nei famosi “santanderisti” e nei “boliviani”, ma questi ultimi due non erano la fedele continuazione dei due precedenti.

All’interno del quasi unico partito sopravvissuto alla morte di Simón Bolívar y Palacios de Aguirre (1783-1830), quello liberale, a quel tempo sarebbero esistite due correnti: i liberali-conservatori e i liberali-radicali. La prima corrente prevale nel 1837 con l’elezione alla presidenza di José Ignacio de Márquez Barreto (1793-1880): il suo era un conservatorismo “senza nome”, come diceva José Eusebio Caro o, meglio, dai molti nomi — “boliviani” o “bolivariani”, “urdanetisti”, “nariñisti”, ecc. —, che, in seguito, avrebbe dato vita al partito conservatore in quanto tale.

Ciò che andrebbe evidenziato in questa rapida storia dei partiti politici in Colombia è la loro origine comune: l’indipendentismo. Il partito conservatore colombiano — anche se può sembrare paradossale, specialmente per le orecchie europee e persino per quelle dei colombiani — continua a essere un partito liberale, se lo confrontiamo con la definizione originale di conservatorismo europeo. I due principali partiti colombiani sono, e furono, fin dall’inizio, repubblicani, ammiratori della Rivoluzione francese e di quella nord-americana e della Costituzione di Cadice del 1812. In nessun momento il partito conservatore ammise la possibilità di ritorno al regime coloniale o di una restaurazione monarchica o imperiale; al massimo, pensò solo a conservare e a preservare l’eredità culturale ispanica³⁵. Secondo la *Historia del conserva-*

³⁴ In riferimento alla costituzione della Bolivia, redatta da Bolívar nel 1826.

³⁵ Lo storico francese Clément Thibaut sottolinea che «Nel diciannovesimo secolo, mai i fondamenti liberali e democratici degli Stati ibero-americani sono stati messi in discussione sul piano dei principi costituzionali e dei valori fondanti del patto sociale, facendo di questa parte dell’America uno spazio poco propizio allo sviluppo della contro-rivoluzione. L’associazione della decolonizzazione alla fondazione dello Stato nazionale e l’adozione di norme politiche moderne hanno svolto indubbiamente un ruolo decisivo nella stabilizzazione di questa opzione liberal-repubblicana per l’Ispanoamerica» (C. THIBAUT, voce *Amérique hispanique*, in *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, a cura di Jean-Clément Martin, Perrin, Parigi 2011, p. 4). Anche Thibaut notare che prima delle «[...] guerre d’indipendenza si confrontavano [...], a volte, due campi nominalmente liberali, uno indipendentista, l’altro lealista» (*ibid.*, p. 46). Si capisce allora meglio perché «[...] dopo il 1830, in tutto il subcontinente, due sensibilità liberali si spartiscono l’arena politica. Mentre i liberali privilegiavano le libertà sull’ordine, i conservatori invertivano le priorità» (*ibid.*, p. 50).

³² NICOLÁS KESSLER, *Le conservatisme américain*, PUF. Presses Universitaires de France, Parigi 1998, p. 9.

³³ Cfr. MARTÍN ALONSO PINZÓN, *Historia del conservatismo*. Tercer Mundo, Bogotá 1983.

tismo colombiano di Martín Alonso Pinzón, i conservatori sarebbero eredi di un duplice versante intellettuale: la tradizione e la Rivoluzione. Da un lato, la *philosophia perennis*, che si prolunga nell'umanesimo cristiano; dall'altro, il razionalismo illuministico, all'origine della Rivoluzione francese. Duplice versante che si perpetua lungo tutta la storia del conservatorismo colombiano e attraverso generazioni di conservatori, come bene mostra l'*Antología del pensamiento conservador en Colombia* di Roberto Herrera Soto³⁶.

Al di fuori dei cosiddetti "pre-conservatori" — Antonio Nariño y Álvarez (1765-1823), José María Del Castillo y Rada (1776-1833), Simón Bolívar —, educati sui classici greco-latini e ispanici — Platone (428/427-348/347 a.C.), Aristotele (384/383-322 a.C.), Aurelio Agostino d'Ippona (354-430), Francisco de Vitoria O.P. (1483/1486-1546), Francisco Suárez S.J. (1548-1617) —, ma su cui ha avuto una grande influenza anche il pensiero illuministico dei cosiddetti "filosofi" — Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marchese di Condorcet (1743-1794), Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu (1689-1755), François-Marie Arouet "Voltaire" (1694-1778), Jeremy Bentham (1748-1832), Claude-Henri de Rouvroy conte di Saint-Simon (1760-1825), Jean-Baptiste Say (1767-1832) —, le prime generazioni conservatrici evidenziano questo paradosso politico nella stessa generazione dei fondatori del partito. Come possiamo vedere, nell'elaborazione della dottrina conservatrice i riferimenti sono abbastanza disparati e anche contraddittori.

Mentre, accanto ai difensori dell'ordine sociale — Tommaso d'Aquino (1225-1274), mons. Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) — o dell'antico regime europeo, i contro-rivoluzionari — de Bonald e de Maistre —, troviamo dei liberali — Thomas Paine (1737-1809), James Robertson (1717-1788), Alexis Basquiat (1758-1844), Henri Charles de Clérel de Tocqueville (1805-1859) — e persino il fondatore del positivismo [Auguste Comte (1798-1857)] — molto influente in America Latina —, la scuola tradizionalista è vicinissima a quella sensista e utilitarista.

Nel corso della sua storia, il conservatorismo colombiano è stato il figlio della tradizione — greco-latina e giudeo-cristiana — e della rivoluzione — franco-americana e demo-liberale. Qui sta tutta la sua contraddizione originaria, che si aggraverà,

quando si passa da un significato all'altro, divenendo un tiro alla fune, a misura dell'evoluzione della società colombiana e degli eventi politici e storici. Per questo motivo vale la pena chiedersi se tanto il conservatorismo colombiano quanto quello nord-americano meriti il nome che ha, posto che, come osserva Bénéton: «*Lungi dal ricusare come Burke o de Maistre i principi fondamentali della società moderna, proclama il suo attaccamento (entusiastico o meno) alla democrazia costituzionale e all'economia di mercato [...] Insomma, sostiene un sistema demo-liberista mescolato con un conservatorismo sociale e morale*»³⁷.

Secondo Bénéton, il conservatorismo colombiano — come quello americano — si può definire meglio come un "neo-conservatorismo", un conservatorismo spogliato di tutte le tendenze reazionarie e, soprattutto, del loro anti-democratismo.

3. Il "paradosso del conservatorismo"

Ora, se Gómez Dávila poteva condividere alcuni principi del conservatorismo colombiano, ciò era nettamente in disaccordo con la sua ispanofilia, come ha dimostrato Miguel Saralegui^[38], e, soprattutto, sulla democrazia — José Miguel Serrano Ruiz-Calderón, fra gli altri³⁹. Per questo motivo, il filosofo colombiano definiva i conservatori del suo tempo «*liberali maltrattati dalla democrazia*»⁴⁰ e, già nelle *Notas*, segnalava il problema essenziale del conservatorismo: «*Il tradizionalismo alla maniera di Burke, il conservatorismo alla maniera di [Hippolyte Adolphe] Taine [1828-1893] o il continuismo alla maniera di [Jacob] Burckhardt [1818-1897] furono dottrine accettabili già ieri. Oggi, chi parta da postulati simili a quelli di questi uomini dev'essere sostenitore di una violenza rivoluzionaria analoga a quella che essi criticarono*»⁴¹.

³⁷ P. BÉNÉTON, *Le conservatisme*, PUF. Presses Universitaires de France, Parigi 1998, pp. 85-86.

^[38] Cfr. MIGUEL SARALEGUI BENITO, *Nicolás Gómez Dávila como crítico de la cultura hispánica*, in *Ideas y Valores*, vol. LXV, n. 162, Santiago del Cile 2016, pp. 315-336; di lui cfr. altresì *Nicolás Gómez Dávila: el reaccionario paradójico*, in *Revista de Occidente*, vol. CCCLXXXIV, Madrid maggio 2013, pp. 108-121.]

³⁹ Cfr. il suo saggio *El comentario a la religión democrática en Gómez Dávila*, reperibile alla pagina <https://eprints.ucm.es/15034/1/06_Serrano_hiszpanski.pdf>; cfr. altresì, CARLOS BERNARDO GUTIÉRREZ, *La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila*, in *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*, vol. LVII, n. 136, Bogotá aprile 2008, pp. 117-131.

⁴⁰ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 220.

⁴¹ IDEM, *Notas*, trad. it. cit., p. 475.

³⁶ ROBERTO HERRERA SOTO (a cura di), *Antología del pensamiento conservador en Colombia*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá 1982.

Questo problema assume la forma di un paradosso: il conservatore autentico, oggi, non può conservare nulla. Forse può diventare «*il contrappeso alla stupidità attuale*»⁴². Nel peggiore dei casi, dovrebbe tendere a diventare rivoluzionario, cioè, contraddire i suoi principi, a meno che la parola “rivoluzione” non sia presa in senso etimologico di ritorno all’origine. Detto da Gómez Dávila: «*Merita di essere conservato solo ciò che non ha bisogno che i conservatori conservino*»⁴³.

Questo paradosso deriva dalla stessa definizione di conservatorismo. In effetti, se, come ha mostrato Mannheim, sono i «*vecchi modi di vivere il mondo*»⁴⁴ a conferirgli il suo carattere distintivo e che il conservatorismo diventa consapevole solo quando appaiono nuovi modi di vita e di pensiero, nasce qui una contraddizione fondamentale: nella misura in cui il mondo cambia e il conservatorismo diventa riflessivo — per confutarlo con argomenti —, va sparendo ciò che esso difende e, con esso, il suo significato.

Dal momento che le tradizioni difese non esistono più o sono state sostituite da altre, il conservatorismo in quanto tale non ha più alcuna ragione di essere. È per questo a partire da quel momento si pone la questione della sua trasformazione o metamorfosi. Dal tradizionalismo da cui veniva, passando quindi per il suo stadio “riflessivo”, diventa infine, se è coerente con se stesso, reazionario, come afferma lo stesso Gómez Dávila in uno dei suoi *escolios*: «*Burke poté essere conservatore. I progressi del progresso obbligarono a essere reazionari*»⁴⁵.

Per questo motivo esiste quello che potremmo definire un «*imperativo reazionario*», per riprendere la formula del conservatore nord-americano Melvin Eustace “Mel” Bradford (1934-1993) del 1990^[46], imperativo che anche Gómez Dávila esprime, con il

⁴² Cfr. «*Il conservatorismo non è, come predicano i progressisti, il portolano dei mari di Jauja. Semplice tentativo di mantenere l’equilibrio idrostatico della famosa nave, il conservatorismo corre a babordo quando il carico slitta a tribordo e viceversa. / Il conservatorismo di ogni era è il contrappeso alla stupidità del giorno*» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 366). [«*Portolano dei mari di Jauja*» allude alla mappa che porterebbe alla mitica città di Jauja — che in realtà esiste nel Perù interno, fondata da Francisco Pizarro González (1475 ca.-1541) nel 1534 e prima capitale del Vicereame del Perù —, dove tutto è bello e non si lavora (*ndt*)].

⁴³ IDEM, *Nuevos escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 188.

⁴⁴ K. MANNHEIM, *Conservative thought*, cit., p. 128.

⁴⁵ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 126.

^[46] Cfr. MELVIN EUSTACE BRADFORD, *The Reactionary Imperative. Essays Literary and Political*, S. Sugden, Peru (Illinois) 1990.]

suo stile conciso e graffiante: «*Se il reazionario non si risveglia nel conservatore, allora era solo di un progressista paralizzato*»⁴⁷.

Sempre trascinato verso il futuro, non potendo rivolgersi al passato, il conservatore si scopre come un «*progressista paralizzato*» e intrappolato nel moto della storia, sì che la sua situazione assomiglia a quella dell’*Angelus novus* descritto da Walter Bendix Schönflies Benjamin (1892-1940) nella sua meditazione su un dipinto di Ernst Paul Klee (1879-1940) [*L’angelo della storia*]. La sua faccia è girata verso il passato; in quello che noi vediamo come un concatenamento di eventi, egli vede una catastrofe unica, un accumulo di rovina su rovina. «*L’angelo vorrebbe fermarsi — dice Benjamin —, risvegliare i morti e ricomporre ciò che è stato distrutto ma un uragano soffia dal paradiso e s’inturbina nelle sue ali ed è così forte che l’angelo non può più spiegarle*»⁴⁸. Questa tempesta che trascina irresistibilmente l’angelo della storia verso il futuro è il progresso.

Per salvarsi da questa situazione spiacevole, il conservatore deve ribellarsi contro di essa o fuggire da essa. Come?

Diventando reazionario. Luis Gonzalo Díez Álvarez, nell’epilogo della sua *Anatomía del intelectual reaccionario*, cerca di stabilire una distinzione fra conservatore e reazionario: «*Mentre il conservatore rimane intellettualmente all’interno di una rigida disciplina storicistica, il reazionario è caratterizzato da fatto che egli si ribella contro la storia [...]. La sottomissione a una disciplina storicistica, che oscilla fra pessimismo e provvidenzialismo, è la linea che separa i conservatori dai reazionari*»⁴⁹. E Díez Álvarez aggiunge più oltre: «*I reazionari parlano sempre au-dessus de la mêlée [al di sopra della mischia], da un’altura incontaminata dal rumore storico che permette loro di marciare in anticipo sulla storia possedendo la chiave metastorica del suo corso*»⁵⁰.

Il reazionario, secondo Gómez Dávila, rivendica una posizione al di fuori della storia — “metastorica”; sfugge all’alternativa fra conservatorismo e progressismo, come bene mostra, anche se metafo-

⁴⁷ N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 165.

⁴⁸ WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. sp., Desde Abajo, Bogotá 2010, pp. 24-25.

⁴⁹ LUIS GONZALO DÍEZ ÁLVAREZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt (la metamorfosis fascista del conservadurismo)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, p. 327.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 328.

ricamente, l'ultimo testo pubblicato dal colombiano, *Il vero reazionario*: «Se il progressista si volge al futuro, e il conservatore al passato, il reazionario non misura i propri desideri con la storia di ieri o con la storia di domani. Il reazionario non plaude a quanto porterà l'alba prossima, né si aggrappa alle ultime ombre della notte. La sua abitazione si leva nello spazio luminoso in cui le essenze lo chiamano con le loro presenze immortali»⁵¹.

Vediamo qui un'altra fase, ulteriore, nel processo descritto da Mannheim: il passaggio da un conservatorismo riflessivo a un conservatorismo che si potrebbe chiamare “contemplativo” e che sarebbe un altro modo per qualificare il reazionario descritto da Gómez Dávila.

A differenza di Gonzalo Díez Alvarez, che vede necessariamente — ed erroneamente secondo me — una «*metamorfosi fascista*» del conservatorismo, come conseguenza di questa ribellione reazionaria contro la storia, forzandola alquanto⁵² potremmo istituire la nozione di “metamorfosi quietista” o contemplativa, partendo dalla definizione di reazionario “autentico”, data da Gómez Dávila nel suo testo eponimo e quasi testamentario.

Più che il reazionario, nel senso letterale della parola, come lo hanno descritto Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) nel loro *Manifesto dei comunisti*, per squalificare con questo termine le classi medie desiderose di «[...] far girare

all'indietro la ruota della storia»⁵³, il reazionario gomezdaviliano assomiglia piuttosto al filosofo platonico, quando esce dalla caverna per contemplare il cielo delle idee⁵⁴. Tenendo conto del fallimento del conservatorismo, questo reazionario constata la sua sterilità pratica nell'ambito politico⁵⁵, ma rivendica pienamente la sua aspirazione filosofica e metafisica.

La risposta del conservatore contemplativo, cioè del reazionario gomezdaviliano, non è più politica, ma intellettuale, o piuttosto, spirituale. La reazione è una rivoluzione interiore, nel senso proprio della parola rivoluzione, cioè di ritorno all'origine, all'essenziale, e di una vera trasformazione dell'essere; una *metanoia*, come suggerisce Gómez Dávila in un altro *escolio*⁵⁶: «*Il reazionario che prova a governare in tempi democratici avvilisce i suoi principi imponendoli con procedimenti giacobini. / Il reazionario non deve confidare in avventure ma aspettare un cambiamento della mente*»⁵⁷.

Alla fine questo «*cambiamento della mente*» è qualcosa che sembra una conversione. È necessario fermarsi un momento su questo termine usato — non a caso — da Gómez Dávila.

La parola latina “*conversio*” corrisponde a due termini greci, che sono “*epistrophe*” e “*metanoia*”. Il primo significa “cambio di orientamento” e implica un ritorno all'origine; il secondo, “cambio di pensiero” e implica una rinascita.

Lo storico della filosofia antica Pierre Hadot ricorda che dopo Platone, con le scuole stoica, epicu-

⁵¹ N. GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico. Un ensayo inédito*, in *Revista Universidad de Antioquia*, n. 240, Medellín aprile-giugno 1995, pp. 16-19 (p. 19); trad. it., *Il vero reazionario*, in *Cristianità*, anno XXVII, n. 287-288, Piacenza marzo-aprile 1999, pp. 18-20 (p. 20; traduzione del brano ripresa da qui). [Di Cantoni su Gómez Dávila cfr. altresì Gómez Dávila *il conservatore*, in *Secolo d'Italia. Quotidiano di Alleanza Nazionale*, 7-5-1999; nonché *Un contro-rivoluzionario iberoamericano nell'età della Rivoluzione Culturale: il “vero reazionario” postmoderno Nicolás Gómez Dávila*, in IDEM, *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*, Sugarco, Milano 2008, pp. 179-206; È arrivato Nicolás Gómez Dávila..., *ibid.*, pp. 207-212; Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), in IDIS. ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L'INFORMAZIONE SOCIALE (a cura di), *Dizionario del “Pensiero Forte”*, alla pagina <<https://alleanzaccattolica.org/nicolas-gomez-davila-1913-1994/>>, e *Centenario della nascita di Nicolás Gómez Dávila (1913-1994)*, alla pagina <<https://alleanzaccattolica.org/centenario-della-nascita-dinicolas-gomez-davila-1913-1994/>>. Sempre in area italiana, cfr. MARCO TANGHERONI (1946-2004), *Della Storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila*, a cura di Cecilia Iannella e con la Presentazione di David Abulafia, Sugarco, Milano 2008 (*ndt*).

⁵² Gonzalo Díez Alvarez osserva questa metamorfosi in Vilfredo Pareto (1848-1923) e Carl Schmitt, ispirati, secondo lui, dal “volontarismo teologico-letterario” di de Maistre, contrario all'atteggiamento “quietistico” di un Burke, di un de Bonald o di un Juan Francisco Donoso Cortés (1809-1853): cfr. L. GONZALO DÍEZ ALVAREZ, *op. cit.*, p. 327.

⁵³ KARL MARX e FRIEDRICH ENGELS, *El manifesto comunista*, trad. sp., Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 2007, p. 166). Henri-Benjamin Constant (1767-1830) aveva già usato questa parola per descrivere i nemici della rivoluzione francese nella sua opera *Des réactions politiques* (1796) [consultabile alla pagina <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6267088v/f15.image.texteImage>> (*ndt*)]. Lo usano Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* (1848), per squalificare le forze anti-rivoluzionarie della classe media — piccolo industriale, piccolo mercante, artigiano, contadino — che combatteva contro la borghesia in ascesa per salvarsi e che, più che conservatori, erano “reazionari”; perché non andava nel senso della storia, ma nel senso contrario.

⁵⁴ Rimando al famoso passaggio della *Repubblica*, quando il prigioniero lascia la grotta per contemplare il cielo (cfr. PLATONE, *Repubblica*, trad. sp., Gredos, Madrid 2011, libro VII, p. 516 a-b) e impara a volgere lo sguardo: «[...] devono essere distolti dal divenire assieme a tutta l'anima, così come l'occhio non può volgersi dalla tenebra alla luce se non assieme all'intero corpo, finché non risultino capaci di reggere alla contemplazione dell'essere» (p. 518 c).

⁵⁵ Cfr. «*L'incomparabile lucidità del pensiero reazionario non è paragonabile se non alla sua sterilità pratica*» (*Notas*, trad. it. cit., p. 223).

⁵⁶ Cfr. «*Il reazionario che cerca di governare in tempi democratici avvilisce i suoi principi imponendoli con procedure giacobine. / Il reazionario non deve confidare nelle avventure bensì attendere un cambiamento della mente*» (*Escolios a un texto implicito*, cit., vol. II, p. 381).

⁵⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 381.

rea e neoplatonica, la filosofia diventa essenzialmente un atto di conversione individuale. La filosofia antica, sottolinea Hadot, è al tempo stesso *epistrophe* e *metanoia*, cioè ritorno alla natura originaria dell'uomo e commozione dell'essere⁵⁸. Pertanto, la conversione ha un aspetto filosofico e religioso. La *metanoia* corrisponde più a quest'ultimo aspetto in greco, forse a causa della sua origine neopitagorica od orfica. In ogni caso, la connotazione della *metanoia* è mistica⁵⁹.

I due significati vanno sovrapposti con il cristianesimo, perché tanto nel suo aspetto filosofico quanto in quello religioso, l'atto di conversione implica una rottura totale e radicale con il modo comune di vivere e di guardare le cose, la stessa rottura «con questo sordido presente», come dice Gómez Dávila, che desidera il reazionario gomezdaviliano, e non una «vana restaurazione del passato»⁶⁰. Ma al contrario della dialettica platonica, o plotiniana, le quali, per ottenere quella conversione dell'anima, si muovono sotto l'impulso dell'amore, la «dialettica» gomezdaviliana — in questo assai baudelairiana, come possiamo leggere nel suo *escolio*, ha come dinamica le sensazioni di noia e di disgusto.

Stando così le cose, se comprendiamo nel vero senso della parola la figura del reazionario «metanoico», questo è più vicino all'immagine dell'antico saggio — scettico o anche stoico — o all'idea kantiana del filosofo che non a quella del conservatore reazionario⁶¹.

⁵⁸ Cfr. PIERRE HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. sp., Siruela, Madrid 2006, pp. 179-180.

⁵⁹ Robert Joly (1922-2011) rintraccia questo aspetto nella *Tabla* dello Pseudo Cebes (di Tebe; 430 ca.-350 a.C.), un discepolo di Socrate (470/469-399 a.C.): cfr. R. JOLY, *Note sur μετνοια*, in *Revue de l'histoire des religions*, vol. CLX, n. 2, Parigi 1961, pp. 149-156.

⁶⁰ «Il reazionario non anela alla vana restaurazione del passato, ma all'improbabile rottura del futuro con questo sordido presente» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 278).

⁶¹ Potremmo anche vedere nel reazionario gomezdaviliano un fratello gemello filosofo dello storico «anarchista» jungheriano. La figura dell'Anarca appare esplicitamente per la prima volta nel romanzo *Eumeswil* [1977, trad. it., Guanda, Parma 2001] di Ernst Jünger (1895-1998). Il suo narratore, in prima persona, è Manuel Venator, che proviene da un'antica famiglia d'intellettuali, storico di giorno e cameriere di notte. Il modo in cui Jünger lo descrive ricorda abbastanza il personaggio di «don Nicolás»: «L'Anarca [...] conosce e valuta bene il mondo in cui si trova ed è capace di ritrarsi da esso quando ne ha voglia. [...] L'Anarca non ha società. La sua è un'esistenza insulare» (cit. in E. JÜNGER, *Los titanes venideros. Ideario último. Conversaciones con Ernst Jünger*, a cura di Antonio Gnoli e F. Volpi, Península, Barcellona 1998, p. 56). E ciò ricorre anche quando egli spiega: «Rigorosamente, dal punto di vista dell'Anarca, il grande Solitario, totalitarismo e democrazia di massa non differiscono molto. L'Anarca vive negli interstizi della società, la realtà che lo circonda in fondo

Data l'impossibilità di usare il metodo dell'avversario, cioè la violenza, per raggiungere le sue mete, questo reazionario «autentico» opta quindi per una trasformazione spirituale, che diventa quasi religiosa, nelle parole stesse di Gómez Dávila: «Non è una nuova restaurazione ciò che vuole il reazionario, ma un nuovo miracolo»⁶².

Lungi dal *Conservatore* di Chateaubriand, il reazionario gomezdaviliano non è un attore politico più di quanto lo sia la storia, né un restauratore di un antico regime, ma un estatico contemplatore di idee, alla maniera del filosofo platonico. Non guarda dal passato, né dal futuro, ma dall'alto o dall'al di sopra, o anche, come il colombiano esprime in modo molto poetico nella conclusione del testo *Il vero reazionario*, «il reazionario non è il sognatore nostalgico di passati conclusi, ma il cacciatore di ombre sacre sulle colline eterne»⁶³.

gli rimane indifferente e solo quando si ritira nel suo mondo, nella sua biblioteca, ritrova la sua identità» (*ibid.*, p.108) [...].

⁶² N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., vol. II, p. 153.

⁶³ IDEM, *El reaccionario auténtico*, cit., p. 19 (trad. it., *Il vero reazionario*, cit., p. 20).

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno XI, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi
Webmaster: Massimo Martinucci
Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma
E-mail: info@culturaeidentita.org

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

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

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

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

Numero 23, chiuso in redazione il 12 aprile 2019
san Zeno di Verona

La storia secondo Gómez Dávila

La storia non è un mostro divino. Non sembra che il polverone umano si sollevi come sotto l'altare di una bestia sacra; non sembra che le epoche si ordinino come stadi nella nascita embrionale di un animale metafisico; i fatti non si dispongono gli uni rispetto agli altri come squame di un pesce celeste.

Ma, se la storia non è un sistema astratto che germina sulla base di leggi implacabili, non è neppure docile alimento della follia umana. La capricciosa e gratuita volontà dell'uomo non è il suo rettore sommo. I fatti non si modellano come una pasta viscosa e plastica fra dita operose.

Infatti, la storia non deriva da una necessità impersonale, né dal capriccio umano, ma da una dialettica della volontà dalla quale l'opzione libera si svolge in conseguenze necessarie.

La storia non si sviluppa come un processo dialettico unico e autonomo, che prolunga in dialettica vitale la dialettica della natura inanimata, ma in una pluralità di processi dialettici, numerosi come gli atti liberi e adeguati alla diversità delle loro basi carnali.

Se la libertà è l'atto creatore della storia, se ogni atto libero genera una storia nuova, il libero atto creatore si proietta sul mondo in un processo irrevocabile. La libertà secerne la storia come un ragno metafisico la geometria della sua tela.

Infatti la libertà si aliena nello stesso gesto in cui si assume, perché l'atto libero possiede una struttura coerente, un'organizzazione interna, una proliferazione normale di conseguenze. L'atto si dispiega, si dilata, si espande in conseguenze necessarie, in conformità con il suo carattere interno e con la sua natura intelligibile. Ogni atto assoggetta una parte di mondo a una configurazione specifica.

Pertanto la storia è un incastro di libertà concretizzate in processi dialettici. Tanto più è profondo lo strato al quale nasce l'atto libero, tanto più sono varie le zone di attività determinate dal processo, e maggiore la sua durata. L'atto superficiale e periferico si esaurisce in episodi biografici, mentre l'atto centrale e profondo può creare un'epoca per una società intera. Così la storia si articola in momenti e in epoche: in atti liberi e in processi dialettici. I

momenti sono la sua anima fuggitiva, le epoche il suo corpo tangibile. Le epoche si estendono come intervalli fra due momenti: il suo momento germinale e il momento in cui la chiude l'atto iniziale di una nuova vita. Su gangheri di libertà girano porte di bronzo.

Le epoche non hanno una durata immutabile: l'incontro con processi sorti da una maggiore profondità le può interrompere, l'inerzia della volontà le può prolungare. La conversione è possibile, la passività consueta. La storia è una necessità generata dalla libertà e strozzata dalla causalità.

Le epoche collettive sono il risultato di una comunione attiva in una decisione identica, o della contaminazione passiva di volontà inerti; ma, finché dura il processo dialettico in cui le libertà si sono trasformate, la libertà del non conformista si ritorce in una ribellione inefficace. La libertà sociale non è un'opzione permanente, ma allentamento improvviso nell'articolazione delle cose.

L'esercizio della libertà suppone un'intelligenza sensibile alla storia, perché davanti alla libertà alienata di tutta una società solo l'uomo può cogliere il rumore della necessità che si spezza. Ogni proposito fallisce se non s'inserisce nelle fessure principali di una vita.

Di fronte alla storia si leva solamente l'imperativo etico di operare quando la coscienza approva la finalità che al momento è dominante o quando le circostanze culminano in una congiuntura propizia alla nostra libertà.

L'uomo posto dal destino in un'epoca senza fine prevedibile, e il cui carattere ferisce le nervature più profonde del suo essere, non può sacrificare frettolosamente la sua ripugnanza ai suoi tratti gentili, né la sua intelligenza alla sua vanità. Il gesto spettacolare e vano merita il plauso pubblico, e il disprezzo di quanti la meditazione invoca. Nei momenti oscuri della storia l'uomo si deve rassegnare a rodere pazientemente le superbie umane.

Nicolás Gómez Dávila

[*Il vero reazionario*, trad. it., in *Cristianità*, anno XXVII, n. 287-288, marzo-aprile 1999, p. 18-20 (pp. 19-20)].



Una lectio magistralis del 1990 di uno dei maggiori medioevalisti e storici della Chiesa del secolo scorso sulle origini religiose del continente europeo, che si accompagna a un caldo appello a una edificazione dell'Europa secondo le sue radici spirituali e culturali autentiche



CLAUDE GELLÉE (o GELÉE) DETTO LORRAIN (1600-1682), *Paesaggio costiero con il ratto di Europa*, 1667, olio su tela, Museo dell'Hermitage di San Pietroburgo

Europa di ieri e di domani

Luigi Prosdocimi*

Introdurre una serie di lezioni e, mi auguro, anche di discussioni, nell'intento di mettere a fuoco, sia pure per grandi quadri e rapide sintesi, il problema Europa, nella vicenda del suo passato e nel suo sempre nuovo presente, per gettare possibilmente uno sguardo alle prospettive future, non è certo cosa né semplice né facile. Si rischia di cadere nel vago e nel retorico o finire per presentare un quadro idealizzato e disincarnato dalla realtà, che invece si nutre sì di idee, ma si concreta in istituzioni e in vicende complesse e quasi sempre drammatiche.

* Riproponiamo una riflessione, datata ma sempre efficace, del medioevista cattolico tortonese Luigi Prosdocimi (1911-2008) per molti anni docente di Storia della Chiesa presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Il testo è quello della relazione introduttiva da lui tenuta al ciclo di lezioni *Europa: una realtà da ricostruire*, Milano 1990, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1991.

Io ritengo che prima e al di sopra di ogni altra possibile domanda ci si debba porre quella sulla continuità della vicenda europea, e ancor più precisamente di che tipo di continuità si debba parlare. Come cioè si debba guardare all'Europa di ieri, di quell'Europa che dall'opinione corrente viene considerata poco più di un nome o di una espressione geografica, anche se poi l'uomo della strada, anche il più sprovveduto sente o intuisce inconsciamente che sotto sotto c'è dell'altro, qualcosa cioè di ben più valido e significativo.

Un aspetto dunque del tema Europa che vorrei preliminarmente accantonare in quanto piuttosto fuorviante è appunto quello della terminologia geografica, dell'Europa cioè considerata, almeno dai geografi della vecchia maniera, come un continente, terminologia e classificazione che appaiono ancora

in taluni manuali scolastici. La stessa geografia del resto si è ormai liberata da questa trasposizione in termini fisici di una realtà di ben altra natura, di una realtà essenzialmente storica e culturale; sicché se si deve parlare di continenti ormai si parla di un continente “euro-asiatico”, termine composito che però ci riporta stranamente ancora, nella sua espressione bi-partita, alla vecchia classificazione. Ciò non toglie ovviamente che le particolari condizioni morfologiche, ambientali e climatiche che caratterizzano la porzione occidentale, e quindi europea, del continente euro-asiatico, di contro alle sue estesissime e compatte aree orientali, e quindi asiatiche, hanno giuocato una parte considerevole nella vicenda umana e di civiltà, cosa del resto già da secoli messa in risalto, per esempio da [François-Marie Arouet] Voltaire [1694-1778] nell'*Essai sur les mœurs [et l'esprit des nations]* (1756), e da [Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di] Montesquieu (1689-1755) nell'*Esprit des lois* [1721]. Tali condizioni d'ambiente possono sì favorire, ma non possono mai certo dar vita da sole a una certa civiltà, in termini di stretto determinismo.

Nel presentare il quadro essenziale della realtà storica europea non vorrei neppure cadere in aspetti eruditi che ritengo marginali e superflui alla comprensione del problema. Anzitutto la questione del nome e cioè della sua origine connessa col mito classico di una fanciulla fenicia di tal nome rapita e resa madre da Giove, e ancor più in là con una assai improbabile radice semitica di un termine significante l'Occidente o il vespero, termine che sarebbe stato poi recepito in qualche modo dai Greci. Sono temi di grande importanza, che continuano a impegnare eruditi e glottologi, come dimostra anche un recente volume miscelaneo curato da Marta Sordi [1925-2009] dal titolo *L'Europa nel mondo antico*^[1], volume che indaga pure un altro importante problema, che resta anch'esso estraneo al nostro discorso, e cioè l'uso che del termine Europa fece appunto il mondo antico e tardo-antico, specie per quanto riguarda l'estensione di tale denominazione ad oriente, verso la Scizia. Ai nostri fini dirò solo che della terminologia antica e tardo-antica quello che più importa tener presente, in quanto si viene gradualmente traducendo in contenuti culturali, e successivamente istituzionali, è la distinzione e quasi opposizione tra i due termini di Oriente e di Occidente, distinzione e opposizione che dall'ambito dell'Impero romano

passeranno poi nella stessa mentalità e struttura della Chiesa con conseguenze di grande rilevanza per quanto verremo dicendo più avanti.

Fatte queste premesse, ritengo si possa chiaramente affermare che il tema dell'Europa, dell'Europa di ieri e di domani, vada da noi affrontato essenzialmente sulla base di un ambito di civiltà, e conseguentemente e ancor più di strutture sociali e di istituzioni, e cioè di realtà umane viste in prospettiva storica, cogliendone l'aspetto unitario al di là di tutti i particolarismi e le tensioni che, a prima vista, sembrano qualificarne l'esperienza storica stessa. Al di sopra di tutto l'apparente pluralismo la storia dell'Occidente ci presenta infatti un disegno globale che appare già delineato tra il secolo VIII e il IX della nostra era, e che assume forme chiaramente strutturate nei secoli successivi al primo millennio, mentre nell'età che noi chiamiamo moderna questa unità subisce metamorfosi e crisi durante le quali i particolarismi riaffiorano prepotentemente, senza smentire però del tutto l'unità, e ciò mentre un grandioso processo di espansione porta l'Europa ad uscire dal suo ambito originario, rendendo così visibile e operante la sua vocazione di fondo all'universalità.

Questo primo sguardo rapidissimo al passato più remoto, passato che resta però per noi fondamentale, e pure a quello dei secoli meno lontani, mi permette di proporre, anche se per ora certo non di giustificare la tesi che è alla base di questa introduzione, e cioè che l'Europa non è una realtà da costruire oggi *ex novo*, su basi storiche inesistenti, ma da ricostruire, dopo la grande devastazione che le vicende a noi più vicine hanno provocato, sia nel campo delle idee e delle dottrine, che in quello delle strutture e degli ordinamenti. La generazione che ha vissuto più o meno direttamente e personalmente la triste vicenda delle due grandi guerre, che più che mondiali andrebbero chiamate “europee”, perché da qui sono partite, come in Europa sono nate le ideologie destabilizzanti, tale generazione può ben dire di aver assistito alla crisi quasi mortale di una civiltà e al crollo di molte delle sue fondamentali strutture. Ed ha anche sentito sorgere il bisogno di creare al posto di ciò che si era distrutto, qualcosa di nuovo, il che può voler dire, sul piano delle idee come su quello delle istituzioni, due cose totalmente diverse: o rinnegare, o anche solo ignorare una tradizione ormai millenaria, facendo piazza pulita di quanto ancora di essa sussiste, ovvero rifarsi alle fondamenta di quella tradizione e recuperare, restaurando, il vecchio progetto; inventando e dando vita sì a nuove istituzioni, ma nel rispetto

[¹ Cfr. MARTA SORDI (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1986.]

e nella ripresa dei vecchi valori di cui si deve ora riprendere nuova coscienza. Il problema attuale mi sembra dunque stia in questi termini: fondazione, o piuttosto “rifondazione dell’Europa?”.

Il compito di rifondare l’Europa non è comunque semplice, e impegna certamente, prima e ancora più dei politici, gli uomini di cultura e gli educatori delle nuove generazioni. L’uomo europeo ha alle sue spalle un’esperienza di oltre tre secoli in cui dottrine e avvenimenti hanno congiurato a cancellare i pur solidi e grandiosi aspetti della “casa comune”, affievolendo al massimo la visione globale di un tale edificio, per metterne in risalto solo le magagne e le spinte dirompenti. Bisogna a questo proposito dire che una pesante responsabilità per questa caduta di coscienza unitaria, ricade sulla scuola, e in particolare sull’insegnamento della storia, a cominciare dai manuali che fanno da traccia e da supporto per tale insegnamento. Infatti, anche al di là di certi titoli dei manuali più recenti, titoli che si adeguano ad una mentalità non più nazionalistica, ma ormai supernazionale, il contenuto di essi tende quasi sempre a restare ancorato ai vecchi schemi che sono duri a morire.

Il nostro discorso sull’Europa di ieri — e credo lo si sia già potuto intuire — si articola su due diversi quadri. Il primo vuole essere una presentazione per sommi capi della struttura europea in senso stretto, di quell’Europa cioè occidentale che ha sempre guardato a Roma, sia sotto il profilo politico che religioso, e che si è data gradualmente un ordinamento unitario del quale noi siamo tuttora gli eredi. È l’Europa a respiro universale che il nostro Medioevo ha visto fiorire, e che poi ha subito quella vicenda di crisi e di espansione al tempo stesso di cui ho già pocanzi fatto cenno. Ed è questa l’Europa di cui ci parleranno più ampiamente le lezioni che seguiranno, a cominciare dalla prossima lezione tenuta dall’amico e collega professor [Adriano] Cavanna [1938-2002].

Ma nel momento storico in cui viviamo proprio in questi mesi, mi è sembrato che questo discorso introduttivo non potesse restringersi al solo Occidente, ignorando cioè quell’Oriente che chiamiamo giustamente europeo, ma che per altro verso ci appare — se si eccettuano alcune terre di ovvia formazione latina, come la Polonia, la Cecoslovacchia, l’Ungheria e parte della Jugoslavia — ci appare, dicevo, come l’altra Europa, quella che è figlia diretta della “seconda Roma”, e cioè di Bisanzio, e che, in parte almeno, ha gravitato verso quella che fu detta, dopo la caduta di Bisanzio, la “terza Roma”; e cioè Mosca. Ignorare la genesi di tale “dualità” e trascurare d’altra parte tutte

le prospettive che proprio ora si aprono, lasciandoci intravedere un risveglio inaspettato e possibili convergenze con l’Occidente, ignorare tutto ciò mi sarebbe sembrato estremamente riduttivo e mortificante per il nostro tema generale sull’Europa di ieri e di domani.



Venendo ora al primo punto voglio ancora insistere sul fatto che da alcuni secoli a questa parte, e il richiamo è all’età illuministica e a quanto ne è seguito, si è volutamente cercato di far dimenticare agli europei le radici della loro comune matrice cristiana, mentre si smantellavano sempre di più le strutture unitarie di quella *respublica christiana* che non si risolveva solo in intese e collaborazioni, più o meno stabili e sincere, di sovrani e di Stati. Essa era stata una realtà ben più consistente e radicata nel profondo delle coscienze e tradotta in stabili istituzioni, e soprattutto in un grandioso sistema di norme che faceva da tessuto connettivo rispetto a tutto il complesso pluralistico dei diritti particolari. Una comunità dunque di genti e di popoli di origine e provenienza diversa, i quali dopo una vicenda non facile né breve di urti, anche violenti, aveva trovato motivo di convergenza sulla base della tradizione giuridica di Roma, e già prima su quella ancor più solida del messaggio cristiano che ormai a Roma aveva esso pure il suo centro di diffusione. Nel momento germinale di questa nuova società è viva la consapevolezza, sulla base dei testi biblici, che esiste un solo vero sovrano che è al di sopra di ogni potere terreno, e cioè il Cristo, “re e sacerdote eterno”, costituito tale «*super gentes et super regna*», secondo il ben noto testo di Geremia (*Ger* 1, 10), e nel quale tutto è destinato a ricapitolarsi, come ci dice san Paolo (*Ef* 1,10).

Questo ordinamento unitario e a dimensione verticale è già operante nell’età carolingia e porterà indifferentemente il nome di *Christianitas* o di *Europa*. Una sinonimia che si ritrova ancora in età romantica, sul crinale fra Settecento e Ottocento, in quel breve, ma fondamentale saggio che il poeta tedesco e protestante [Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg] Novalis [1772-1801] ha intitolato proprio *Cristianità ossia Europa* [1799], saggio che il [cardinale Henri-Marie] de Lubac [1896-1991] ha recentemente definito «[...] [uno scritto stupefacente,] specie di manifesto profetico che prende la forma di un vasto affresco storico»^[2], e che iniziava rimpian-

^[2] HENRI DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, trad. it., 2 voll., Jaca Book, Milano 1980, vol. I, *Dagli Spirituali a Schelling*, cap. 8, *Romanticismo tedesco*, pp.

gendo quei «[...] *tempi belli e splendidi, quando l'Europa era un paese cristiano, quando un'unica Cristianità abitava questa parte del mondo plasmata in modo umano; un unico, grande interesse comune univa le più lontane province di questo ampio regno spirituale*»; e affermava che «[...] *Roma stessa era diventata Gerusalemme, la santa dimora del governo divino sulla terra*»³.

Senza indulgere ai certamente troppo rosei colori con cui il Novalis vede questo Medioevo cristiano, e attenendoci alla realtà che affiora dalle dottrine e dalle istituzioni del tempo, possiamo senza tema di smentita affermare che, a partire dal secolo IX, il pontefice romano e il rinnovato sacro romano imperatore furono considerati dai contemporanei non come autorità supreme e originarie, ma come ambedue vicari dell'unico vero capo e sovrano, il Cristo, rispettivamente il pontefice nelle cose spirituali, proprie appunto del sacerdozio del Cristo, e l'imperatore in quelle temporali, proprie della regalità; mentre l'ordinamento unitario cui tali vicari presiedevano era visto come l'attuazione, già su questa terra e per quanto era umanamente possibile, di quella *Città di Dio* che sant'[Aurelio] Agostino [d'Ippona; 354-430] aveva preconizzato nella prima metà del secolo V, quando l'Impero romano stava in Occidente andando in rovina.

Gli sviluppi che questa nuova realtà subì nei secoli successivi sono ben noti a tutti, anche se studiati e purtroppo anche insegnati prevalentemente sotto il profilo dei dissidi di vertice e degli pur immancabili particolarismi di base, fossero essi di feudo o di campanile. Ma tutto ciò non ha impedito che la costruzione dell'insieme giuridico e istituzionale fosse portato avanti e giungesse ai massimi fastigi nell'età che va dalla fine del secolo XI alla metà del XIV, l'età classica di questa vicenda, come fu detta, specialmente avendo riguardo alla reviviscenza dello studio del diritto e al fiorire della cultura teologica, e non solo teologica. Poi cominciò una graduale crisi involutiva, almeno delle strutture unitarie, fase che il [Étienne] Gilson [1884-1978] indicò con la felice espressione delle *Metamorfosi della Città di Dio* [1952], così intitolando un suo celebre saggio. Ma anche in questa fase, ove nuovi e più potenti particolarismi vanno affiorando — è il momento della genesi degli Stati territoriali moderni, con pretesa di sovra-

unità —, anche in questa fase, dicevo, non vengono smentite né l'unità di fondo, anche istituzionale, né l'impronta essenzialmente cristiana dell'Europa e delle sue fondamentali strutture; a cominciare dal fatto che venne mantenuto e fu ulteriormente elaborato quel glorioso patrimonio giuridico che si era precedentemente venuto sistemando e che portava il nome significativo di “diritto comune”.

Significativo perché l'aggettivo “comune” indica una sua potenziale, connaturata pertinenza al complesso globale dell'Europa cristiana; la quale di fatto gradualmente lo recepì, anche se non senza qualche riserva e momentanea reazione, almeno per quanto riguarda il complesso delle norme civili, e cioè il diritto romano-giustiniano. Lo *ius commune*, nella sua sistemazione classica, si viene infatti a presentare con la stessa bipolarità delle due autorità di vertice, vicarie del Cristo il papa e l'imperatore, che reggono l'ordinamento unitario della società europea. Nella quale, a livello di vertice sarà vano ricercare uno Stato e una Chiesa, come noi saremmo indotti a fare con la nostra mentalità odierna, e come di fatto purtroppo fanno spesso anche esperti studiosi che non si accorgono di proiettare in tal modo uno schema inadatto a comprendere l'ordinamento medievale al suo livello più alto.

La bipolarità del diritto comune consiste dunque nella parallela coesistenza di un diritto canonico — che verrà poi detto anche *ius pontificium* — e di un diritto civile — che verrà anche detto *ius imperiale* —, consistente quest'ultimo per la massima parte nei testi della codificazione del diritto romano che [Flavio Pietro Sabbazio] Giustiniano [482-565] aveva fatto redigere nel secolo VI. Testi che gradualmente ritornarono in circolazione, come diritto vigente, divenendo poi, con la comparsa ultima dei *Digesti* tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII, oggetto di studio e di esegesi nella Scuola bolognese iniziata da Irnerio e divenuta poi il glorioso Studium, matrice delle altre Università dedite al diritto, oltre che alle arti liberali.

Ma di tutto ciò vi parlerà ampiamente e con grande competenza l'amico Cavanna la prossima settimana, per cui a me qui non resta che ricordare che il nesso tra questi due diritti, volti l'uno alla vita spirituale e alla disciplina ecclesiastica, e l'altro all'ordine delle cose temporali, era così stretto, potremmo dire come il nesso tra anima e corpo, da venir enunciato con l'espressione *utrumque ius*, che ben rappresentava al tempo stesso la bipolarità e l'unità di tale sistema normativo. Sarà poi bene ricordare, preve-

387-423, par. 2, *Novalis e Friedrich Schlegel*, pp. 406-423 (p. 407).]

[³ Cfr. NOVALIS, *La Cristianità o Europa*, 1799, trad. it., testo tedesco a fronte, a cura di Alberto Reale, Rusconi, Milano 1995, p. 71 e p. 77.]

nendo più che ovvie obiezioni di incompletezza del quadro, che, come le supreme autorità del papa e dell'imperatore lasciavano vivere e prosperare, nei limiti di ampie autonomie, poteri e ordinamenti particolari — e il nostro Medioevo è pieno di questi più o meno turbolenti particolarismi a tutti i livelli —, così il diritto avente carattere e pretesa di generalità ammetteva, in limiti assai diversi per quello canonico e per quello civile, e con alternative e variazioni di rapporto per tempi e luoghi differenti, specialmente per il diritto civile, ammetteva — dicevo — l'esistenza di una complessa fioritura normativa particolare e locale, fioritura che noi usiamo di solito ricordare per quanto riguarda la produzione di statuti comunali e corporativi, ma che si estendeva a molti altri aspetti della vita associata.

Ma il quadro non sarebbe completo in tutte le sue dimensioni grandiose se non ricordassimo anche che lo stesso *ius commune*, considerato diritto di vertice nell'ambito del diritto umano, era a sua volta sottoposto, in una società che aveva slancio e dimensioni verticali e trascendenti, al diritto promanante dalla legge divina, trasmessa e fatta conoscere agli uomini attraverso i due canali della natura — il diritto naturale — e della Rivelazione — il diritto divino positivo —, quel diritto cioè che, come ci dice Graziano [1075/1080 -1145/1147), e cioè il primo grande sistematore del diritto canonico attorno alla metà del secolo XII, è contenuto «*in lege [mosaica] et evangelio*», vale a dire nel decalogo e nei precetti evangelici.

Il sistema, visto nel suo insieme, e cioè con questi elementi inferiori e particolaristici, e con questo coronamento superiore e trascendente, ci appare così in tutta la sua maestosa complessità, che bene si accorda e si sintonizza con quella *ordinatio ad unum* che, nella spesso caotica e tumultuosa vita medievale dell'Occidente, ha pur ispirato e alimentato lo sforzo del sapere teologico e filosofico di quei secoli.

Sicché, anche se mi dichiaro ben lungi dal non essere conscio di tutto ciò che di buono e di meno buono la nostra storia ci ha portato in seguito, credo di poter affermare che, ai fini di una ricostruzione dell'Europa, questa grande e unica esperienza — e sottolineo questo aggettivo “unica” — dei secoli che ancora chiamiamo, con termine leggermente spregiativo, “età di mezzo”, merita di essere sempre meglio messa in luce nei suoi aspetti centrali e nei suoi momenti culminanti, come un precedente a cui ricollegarsi, o almeno come un esempio che può ancora insegnarci qualcosa.

La vicenda della recezione in Europa del diritto comune, e più precisamente dello *ius civile* romano-giustiniano, e del bagaglio interpretativo e dottrinario che lo accompagnava — per il diritto canonico la sua diffusione e applicazione è cosa pacifica e scontata —, fu un processo che ci porta abbastanza avanti nel tempo per la sua gradualità di affermazione tra i vari popoli; a esclusione comunque di quello inglese, il quale, in forma quasi di concorrenza, si andò forgiando per via essenzialmente consuetudinaria, una sua *common law*, e cioè un suo diritto comune stranamente particolare, rispetto al diritto comune europeo. Un particolarismo che ci richiama alla posizione piuttosto abnorme dell'Inghilterra di oggi, di fronte alle istituzioni dell'incipiente comunità europea!

Il discorso della recezione del diritto comune romanogiustiniano ci potrebbe portare anche fuori dell'ambito europeo, in quanto l'espansione dell'Europa nel mondo, attraverso la conquista coloniale, e la concomitante rinnovata spinta missionaria, che caratterizzano l'età moderna, contribuì alla diffusione di tale diritto “*in orbem terrarum*”. Questa espansione dell'Europa oltre gli oceani non era del resto che il frutto di una civiltà ormai pienamente matura e vitale che aveva già dato, come primo risultato, la riacquisizione dell'area mediterranea — il *mare nostrum* di Roma! —, area ritolta al mondo islamico ad opera delle Crociate. Nella vocazione dell'Europa, sia medievale che moderna, c'era dunque anche questo aspetto espansivo, anche se, una volta fatte le scoperte di terre nuove e resi gli oceani finalmente praticabili, la gara e le contese tra le varie potenze europee non si fecero attendere.

Fase dunque di crescita per l'Europa quella dei secoli moderni, anche se concomitante con il consolidarsi, in termini assolutistici, di un processo, iniziato già alla fine del Medioevo di affermata sovranità territoriale delle singole monarchie particolari, e di alcune città giunte anch'esse a dignità sovrana, con il loro regime a carattere aristocratico e repubblicano. Crisi di unità che non ci deve tuttavia far dimenticare i vincoli comuni tuttora operanti attraverso la comune tradizione cristiana e un comune patrimonio giuridico neppure ora venuto meno.

Queste considerazioni, che ritengo fondate nella realtà, osservata in tutta la sua complessità e senza prevenzioni, mi fanno dire che mentre è giusto parlare per l'Età Moderna di “idea di Europa”, come ha fatto egregiamente, fra i tanti altri, Federico Chabod [1901-1960], è ancor più legittimo e giustificato

affermare che, oltre l'idea, nei secoli moderni sopravvisse qualcosa di ben più solido e consistente; e che l'espressione *respublica christiana*, usata per indicare i popoli europei e i loro sovrani — e che si rifà all'affermazione agostiniana: «*omnium christianorum una respublica est*»^[4] —, anche in questi secoli continuò a significare una realtà sostanziata da strutture giuridiche e istituzionali non del tutto consuete. A questo proposito ricordo che i fondamentali istituti del diritto internazionale, istituti vigenti e operanti, ebbero la loro genesi, o almeno il loro sviluppo, in questa comunità di popoli, proprio nel periodo che va dal Medioevo all'Età Moderna. E ancora vorrei ricordare che lo stesso Sacro Romano Impero, sia pure connotato da tempo dalla restrittiva apposizione: “di nazione tedesca”, giunse a estinzione solo nel 1806, allorché Napoleone, da ormai due anni, aveva riportato in ambito francese la dignità suprema dell'Impero, di quell'impero che un millennio prima era riapparso in Europa con Carlomagno [742-814], re dei Franchi. E ancora non vorrei che fosse dimenticato che il diritto romano-giustiniano venne considerato come vigente a tutti gli effetti nell'ambito del *Reich* germanico, ormai di stampo prussiano, ancora nel secolo XIX, e fino a tutto il 1899, mentre la scienza romanistica tedesca durante tutto quel secolo ne aveva fatto oggetto di studio e di ulteriore elaborazione, in quella grande corrente sistematica della giurisprudenza che va sotto il nome di Pandettistica.

Venendo ora al secondo argomento che mi sono proposto di trattare brevemente, vorrei richiamarmi a quanto già ho accennato più sopra, e cioè all'affermazione, del resto ovvia a qualsiasi persona anche di media cultura, che il rapporto Occidente-Oriente è problema molto complesso che va ben al di là delle situazioni politiche dei nostri tempi, risalendo a lungo nei secoli. Sicché, per quanto riguarda questo aspetto del tema Europa, se si vuole operare in senso unitario in questa direzione occorre farlo con consapevolezza e concretezza, e cioè ben conoscendo un passato che ci porta assai lontano.

La dicotomia Oriente-Occidente — come abbiamo visto — risale infatti al mondo antico, avvenuta bipartizione dell'Impero romano, e ancor oltre alle precedenti e assai lontane diverse radici culturali della Grecia e di Roma. Lo stesso messaggio cristiano, nell'immergersi o incarnarsi in tale duplice real-

tà culturale e poi istituzionale, ebbe a subire — pur nella comune unità della fede e delle dottrine — una certa polarizzazione dualistica. La vecchia Roma e la nuova Roma, e cioè Bisanzio, furono portate, col secolo IV, a rivaleggiare anche sul piano religioso; e a Bisanzio, ove l'autorità imperiale romana trovò una rinnovata vitalità, nella veste di un Impero romano-cristiano, la struttura ecclesiastica si trovò coinvolta in una concezione della società tutta incentrata nell'apice del *basileus*, sicché, a cominciare anzitutto dal vescovo e poi patriarca costantinopolitano, apparve immersa nell'ordinamento imperiale: “Chiesa dell'Impero”, fu detta appunto quella bizantina. Non così in Occidente, ove la crisi dell'Impero nel 476, e il vuoto di potere che ne seguì, permisero, e resero quasi necessario, un nuovo assestamento e la configurazione graduale di quella che si disse poi la Cristianità, con l'affermazione sempre più chiara del primato del potere spirituale rispetto al politico.

La crisi di rottura formale dell'unità tra Oriente e Occidente, sia quella del secolo IX con Fozio I [820 ca.-893], che quella decisiva del 1054 col patriarca Michele I Cerulario [1000-1059], ci si presentano, in questo quadro, come le conseguenze, potremmo dire, “fatali” dei due diversi atteggiamenti istituzionali del mondo cristiano.

L'area bizantina e il suo sistema di rapporti tra potere temporale e spirituale, quel sistema che fu poi chiamato dagli occidentali col nome di “cesaropapismo”, trovò, alla caduta di Bisanzio sotto i Turchi nel 1453, la sua continuazione nella Russia dei granduchi di Mosca — ed ecco la “terza Roma”! —, che incominciarono a intitolarsi (i Cesari), e a considerarsi chiamati provvidenzialmente ad acquisire al nuovo Impero cristiano altri popoli e terre, dal Caucaso alla Siberia, fin poi all'Estremo Oriente, con una colonizzazione che, pur senza varcare gli oceani, può essere per il resto paragonata a quella dell'Occidente.

Bisanzio e poi Mosca dunque. A noi qui interessa questo rapporto di incorporazione della sfera religiosa e dell'istituzione ecclesiastica, almeno a livello di apice, nella sfera temporale e politica, e cioè appunto il “cesaropapismo” orientale. La diffusione del messaggio cristiano subiva in tal modo la tentazione, assai più che in Occidente, di tradursi in conquista politica, con intenti cioè temporalistici, mentre per altro verso largo spazio era lasciato alla spiritualità di tipo ascetico e monastico. E forse va ricercato proprio nella dinamica prevalentemente incentrata sull'aspetto imperiale, e quindi politico, della “santa Russia” uno dei motivi e delle possibili spiegazioni

[⁴ SANT'AGOSTINO, *De opere monachorum*, 33; PL, 40, 573; trad. it., *Il lavoro dei monaci*, alla pagina <http://www.augustinus.it/italiano/lavoro_monaci/index2.htm>.]

di quella nuova espansione che la Russia sovietica ebbe a compiere, sotto la nuova spinta del messaggio marxista. Tale nuovo messaggio di redenzione e salvezza materiale e terrena, ricevuto dall'Occidente, sembra infatti aver trovato in Russia una forza, di tipo imperialistico ed ecumenico al tempo stesso, che riuscì a diffonderlo e ad imporlo per oltre mezzo secolo.

Il problema delle due Europe ci si presenta dunque in termini vecchi e nuovi, e se la dualità tra Oriente e Occidente, che è durata per tutti i secoli medievali e moderni, sembra aver gradualmente perduto, sotto il profilo culturale e religioso, le sue motivazioni originarie, essa ci si è ripresentata negli ultimi settant'anni, e cioè a partire dalla Rivoluzione di Ottobre, sotto profilo ideologico e politico. Con una variante in più, a partire almeno dal 1945, e cioè da Jalta: l'acquisizione forzata all'ambito orientale di terre e popoli che tradizionalmente e stabilmente hanno appartenuto all'area opposta. Come abbiamo già avuto occasione di notare, e come del resto tutti sanno, un'ampia porzione dei popoli slavi, dai polacchi ai cechi e slovacchi, ai croati, e inoltre il popolo magiaro — per non dire dei popoli baltici —, crebbero alla scuola dell'Occidente, e cioè della Cristianità occidentale, ed ebbero rapporti di dipendenza dall'imperatore o almeno, attraverso un patto di *fidelitas* di contenuto certamente anche politico, dal pontefice romano. Ed ecco allora il loro risveglio e il più o meno travagliato, recente ritorno alla loro tradizionale appartenenza all'Occidente.

Ma anche per il resto dell'area bizantina e slava, il discorso della sua secolare polarizzazione ad Oriente appare, e non solo alla luce degli ultimi avvenimenti, come ormai in via di rapido superamento, mentre l'entrata, alcuni anni fa, della Grecia nella Comunità Europea ne è stato un pacifico e significativo preannuncio.

Certamente, anche dopo le ultimissime metamorfosi politiche e ideologiche della Russia sovietica, l'incognita del grande popolo russo, e della costellazione di popoli che tuttora gravitano su Mosca, resta un grosso problema che lascia ansiosi e perplessi sulla sorte a loro riservata. L'auspicio di unità coll'Occidente formulato in termini di "comuni radici cristiane" da papa [san] Giovanni Paolo II [1978-2005], e con l'immagine di "un'unica casa comune dall'Atlantico agli Urali" di [Mikhail] Gorbaciov, resta per ora tale; e mentre la realtà delle due Europe, secolarmente divise, sembra aver fatto il suo tempo, il travaglio della convergenza e la meta dell'unità si

presentano come un programma da perseguire con tenacia e buona volontà, essendo tuttavia consci di un forse non del tutto prossimo successo.



Per concludere, diremo solo che la nostra Europa, l'Europa occidentale, anche ai fini della sua convergenza e dell'auspicato processo di unificazione con la sua immagine speculare, e cioè con l'altra Europa, quella che è figlia di Bisanzio, deve ritrovare anzitutto se stessa, e cioè riprendere coscienza dei motivi profondi della sua tradizione, di quelle forze e di quei valori che già una volta l'hanno fatta grande e unita.

La ricostruzione va fatta non solo organizzandosi sul piano economico e degli interessi materiali, che troppo spesso generano contrapposizioni e conflitti, ma soprattutto riprendendo piena consapevolezza di un passato unitario che è stato da qualche secolo, in parte almeno, dimenticato. L'Europa nuova va sì costruita con fantasia creativa e con strutture nuove, conformi alle esigenze attuali, ma senza dimenticare il passato, va cioè anche e soprattutto ricostruita sulle sue vecchie, ma sempre attuali fondamenta.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Due "glosse" di Nicolás Gómez Dávila

In una società comunista lo Stato esiste da solo e si trasforma in Società; in una democrazia borghese Stato e Società si oppongono; in una società sana la Società si trasforma in Stato, lo crea, lo scerne e si costruisce al suo interno; così la società europea prima della catastrofe del 1789.

[Notas, 1954, trad. it., 2 tomi, Edizioni "Circolo Proudhon", Milano 2016, p. 227 (traduzione ripresa con lievi ritocchi)].



Il mondo nuovo che si approssima non sembra essere una mera forma di quello sta finendo di morire. Ci troviamo di fronte a una di quelle ampie crepe della storia dove la continuità formale del tempo non può nasconderci il naufragio della continuità sostanziale dei fatti. La filosofia non può più occuparsi tanto di comprendere il mondo come si vuole, e meno ancora di trasformarlo come si predica, bensì di costruire ripari per proteggere l'uomo dalla rara durezza dei tempi.

[Notas, 1954, trad. it., 2 tomi, Edizioni "Circolo Proudhon", Milano 2016, t. 1, p. 209 (traduzione ripresa con lievi ritocchi)].

Ex libris

LOUIS DE WOHL, *La liberazione del gigante. Il romanzo della vita di San Tommaso d'Aquino*, introduzione di Francesco Ventorino e Sergio Cristaldi, Rizzoli, Milano 2014, pp. XVI-371, € 13.

Nel romanzo sulla vita di san Tommaso D'Aquino (1225-1274), lo scrittore tedesco di origini ungheresi Louis De Wohl (1903-1961) sapientemente intreccia la dimensione storica, in cui viene inserita la vicenda esistenziale dell'Aquinate, con il travaglio culturale, filosofico e teologico di una intera epoca. Senza svelarne la trama — cosa che toglierebbe il gusto e la passione al lettore di accostarsi al testo — vale la pena sottolineare qualche passaggio di natura storica, filosofica e teologica, che fa comprendere in qualche modo l'apogeo e l'inizio del declino della società cristiana medioevale, nonché la straordinaria capacità della fede cattolica di inculturarsi al fine anche di rispondere alle sfide che di tempo in tempo le vengono poste.

Da questo punto di vista, la santità indiscussa di Tommaso d'Aquino non può essere affatto disgiunta dal suo primario impegno a realizzare la sintesi tra la fede e la ragione, considerando le due istanze entrambi provenienti da Dio e quindi come tali — anche se su livelli diversi — note di una stupenda sinfonia che conduce l'uomo alla conoscenza della verità.

Lo spirito silente e contemplativo di Tommaso — che mai si perde in vane parole — fa in qualche modo da contraltare a uno scenario movimentato, in cui sono convocati i personaggi più in vista del XIII secolo — l'imperatore Federico II di Svevia (1194-1250), san Luigi IX (1214-1270), re dei francesi, Edoardo I Plantageneto (1239-1307), re d'Inghilterra, papa Innocenzo IV (1195-1254), sant'Alberto da Colonia "Magno" (1206-1280), san Bonventura da Bagnoregio (1217/1221-1274) — e con essi emergono gli eventi più significativi del tempo: le crociate, la lotta fra impero e papato e le affascinanti peripezie della cavalleria medioevale.

Il potente per eccellenza, Federico II, imperatore del Sacro Romano Impero, nonché Re di Sicilia, non solo tende ad assumere un potere incontrastato e quindi a ridurre quanto più possibile l'influenza della Chiesa e del papato sulla cristianità, ma è soprattutto promotore di una visione del mondo, che potremmo definire laicistica e comunque nettamente alternativa alla morale politica cristiana.

Le diverse visioni della politica, ma soprattutto della vita, emergono dalle scelte dei vari personaggi creati da De Wohl, quando sono chiamati a esprimere fedeltà all'imperatore o al papa. Non si tratta di commistioni o, come si suol dire, di ingerenze reciproche

fra poteri legittimi, ma di principi e di valori di riferimento, che costituiscono alternative poco facilmente sanabili da compromessi. La famiglia dei Conti D'Aquino è imparentata con la casata di Svevia e quindi di fatto resterà fedele all'imperatore fino all'inverosimile, sperando in un suo ravvedimento, e, tuttavia, quando questo sarà palesemente impossibile, saprà scegliere fra potere e verità.

Un dialogo interessante di fra' Tommaso sull'argomento con i suoi fratelli, uomini d'azione e d'arme, è il seguente: «*“Tommaso, tu ci metti in una situazione spiacevole” — intervenne Landolfo — “L'Imperatore odia gli Ordini Mendicanti”, e noi dipendiamo da lui*”. *“L'Imperatore però — replicò Tommaso tranquillamente — dipende da Dio*”. *“Ma l'Imperatore non ci crede”, rise Rinaldo. “Se questo è vero”, disse Tommaso, “perché siete così orgogliosi di servirlo? Se servite un uomo che non serve Dio, come potete, voi stessi, servire Dio? A meno che lo facciate come il peggiore dei peccatori: contro voglia. Non siete stufo dell'Alleanza con quest'uomo che perseguita uno dopo l'altro i successori di Pietro?”*» (pp. 110-111).

A fronte della figura di tiepido credente di Federico II si staglia però quella del buon re Luigi IX, il monarca che tutti già in vita consideravano santo, irreprensibile sul piano della giustizia, attento alle classi povere, tant'è che «[...] non mangia mai senza sfamare contemporaneamente quattrocento mendicanti. Egli stesso amministra la giustizia, e chiunque può presentargli il proprio caso» (p. 142). Luigi IX è impegnato non solo nella retta amministrazione della patria, ma anche nell'impresa collettiva della cristianità di liberare la Terra Santa dall'assedio dei musulmani, esempio di come non è impossibile coniugare una posizione privilegiata di potere con un orizzonte morale significativo, che non discende dalla storia, ma che ha la necessità di incarnarsi nelle scelte esistenziali di ciascun individuo, sia esso re o servo.

A leggere il romanzo si comprende dunque che la tensione ultima non risiede semplicemente in un confronto militare fra poteri, bensì più radicalmente in una battaglia culturale per ristabilire i criteri della retta ragione e della verità. I sommovimenti culturali, filosofici e teologici — che sono anche il *background* delle scelte politiche in genere, ma soprattutto di quelle medioevali — ci presentano uno scenario in cui gli intellettuali arabi, impadronitisi della lettura di Aristotele (384-322 a.C.), non solo stanno piegando la filosofia dello Stagirita al servizio di un orizzonte di pensiero contrastante con l'impostazione europea, ma soprattutto stanno diffondendo in Occidente l'idea secondo cui non vi sia accordo tra la fede e la ragione, ma persisterebbero due verità. La più importante è quella proveniente da una ragione assolutizzata che viene privilegiata rispetto alla religione, la quale diventa sì un ambito di conoscenza, ma secondaria, offerta per immagini e parabole soprattutto le classi meno colte.

Più volte nel romanzo viene ribadita la vicinanza di Federico agli usi e ai costumi orientali, ragion per cui egli non può che mostrare insofferenza nei confronti della Chiesa e del papato, istituzioni che richiamano alla rettitudine morale del cristianesimo. La posizione teoretica di separazione fra ragione e fede getta comunque naturalmente nel dubbio e nella confusione non solo gli studiosi di filosofia e teologia che nelle aule universitarie di Colonia e della Sorbona di Parigi dibattono accesamente con le armi della dialettica le questioni metafisiche, ma ha una ricaduta su tutto il popolo cristiano. La forza principale di coloro che sostengono tali tesi sta nell'interpretazione di Aristotele da parte del filosofo islamico Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rušd, conosciuto con il nome di Averroè (1126-1198), interpretazione che in Occidente è sposata soprattutto dalla scuola di Sigieri di Brabante (?-1282). Aristotele e la sua impostazione appaiono così i nemici giurati della fede cattolica, spingendo i pensatori cristiani a convincersi della impossibilità di un rapporto proficuo tra la ragione e la fede.

La necessità che s'impone — e viene rappresentata dalla figura del maestro di Tommaso, Alberto Magno — è quella allora di liberare la filosofia aristotelica da una tale lettura, senza però consegnarsi integralmente alla filosofia dello Stagirita perché anch'essa in alcune parti risulta manchevole. Su questa scia è fondamentale chiarire definitivamente i rapporti che intercorrono tra la fede e la ragione.

La temperie culturale di allora è ben descritta nel romanzo quando De Wohl scrive: «*Verità e non verità mescolate insieme: ecco il pericolo del nostro tempo. Pericolo che minaccia di conquistare il mondo e di relegare un'altra volta la fede alle catacombe*» (pp. 204-205). E ancora: «*Dicono che Federico II scimmietta ogni sorta di usi orientali, che giura per Maometto e per la Caaba, che l'Oriente è di gran moda. Tutto ciò è deplorabile, ma neanche lontanamente pericoloso come la dottrina orientale che annebbia le nostre menti [...]. Verità ed errore mescolati insieme: ecco il pericolo del nostro tempo [...] a meno che ci riesca di liberare il gigante*» (pp. 207-208).

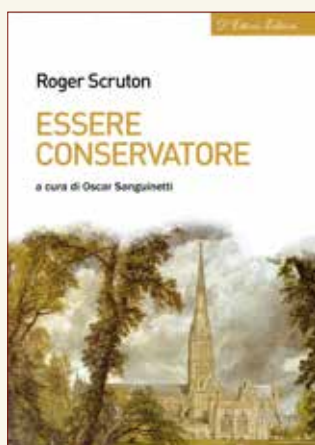
A margine dei grandi eventi politici dell'epoca con Tommaso d'Aquino sboccia, pertanto, una risposta grandiosa e chiara che vincerà un confronto culturale importante, facendo conoscere e stimare l'umile frate domenicano in tutta la cristianità. La più grande facoltà dell'uomo è quella di conoscere la verità, la quale non è "doppia", ma unica: fede e ragione conducono sui suoi sentieri, in modo tale che «*I cristiani potranno dire: "Per grazia di Dio, io credo. Molte cose della mia fede trascendono la ragione, ma nulla contraddice"*» (p. 208). Ciò supera di netto la posizione scettica cui giungeva alla fine chi seguiva l'averroismo latino e allo stesso tempo ne descrive i limiti. Conoscere il vero da parte dell'uomo non si-

gnifica conoscere l'intera verità su una cosa — ciò sarebbe la visione di Dio — bensì conoscere una parte di verità bastevole per la mente umana per non smarrirsi. «*Supponiamo raccatti un pezzo di stagno per la strada. Se pensi "questo è argento", commetti un errore. Ma se pensi "questo è un metallo, il tuo pensiero è giusto e rimane vero anche se non sai che quel pezzo di stagno l'ho perduto io e che una volta era parte di una bicchiere. Io, d'altro canto, so queste due cose, e il mio sapere è vero anche se non so che tu passerai e raccatterai il pezzo di stagno"*» (pp. 208-209).

L'impresa intellettuale di Tommaso, uomo schivo e contemplativo, resta indelebile nel tempo e — nonostante i tentativi di superamento — ancora oggi, soprattutto nel campo teologico rappresenta una vetta difficilmente raggiungibile. Ciò perché egli è pienamente pervaso dell'amore verso il suo Signore, tanto da raggiungere vette mistiche, che gli fanno sembrare paglia per il fuoco tutto il monumento filosofico e teologico che ha elaborato. Nella celebrazione eucaristica raggiunge la pienezza dell'unione con Cristo e questa esperienza diventa la chiave principale per conoscere il suo animo, la sua vita e comprendere anche i suoi sforzi nel campo degli studi filosofici e teologici. Non è un caso che proprio il santo teologo sia l'autore materiale dei testi utilizzati per la messa della solennità del *Corpus Domini*. Non può mancare, quindi, quasi come chiave di volta dell'intero scritto il dialogo fra Tommaso e il Crocifisso: «*"Bene scripsisti de me, Thoma. Quam ergo mercedem accipies?" e la voce di Tomaso rispondeva: "Nil nisi te, Domine"*» (p. 352).

Mentre il romanzo evidenzia queste caratteristiche aderenti alla biografia di Tommaso e alla storia del XIII secolo, il romanziere, essendo molto più libero dello storiografo nella creazione di un grandioso e movimentato scenario fa interagire vari personaggi e co-protagonisti non realmente esistiti — uno fra tutti, il cavaliere inglese Piers — che, per certi versi, servono non solo alla dinamica dell'opera letteraria, ma anche a restituirci la caratura del mondo medioevale, ricco di ideali ed imprese nobilissime. Attraverso gli slanci dei vari personaggi vengono messi in evidenza: la fedeltà alla parola data, il sacrificio, la dedizione alla dama, il lavoro indefesso delle scuole e delle università del tempo, il coraggio e il valore nel combattere per una giusta causa fino alla rinuncia di un pur legittimo desiderio umano. Tutto però, nel rispetto del pensiero di Tommaso, è orientato alla piena felicità e non agli onori del mondo e tale esperienza ha un solo luogo, quello fortemente agognato dall'Aquinate, il Cielo. E non è un caso che proprio con questa parola si concluda il romanzo sulla vita del *Doctor angelicus*.

Daniele Fazio



ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione,
introduzione e cura
di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori,
Crotona 2015,
282 pp., € 20,90

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

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

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotona 2015
186 pp., € 18,90

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

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

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



AL LETTORE

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

sul c/c n. 2746 presso la UBI BANCA

cod. IBAN: IT84T0605503204000000002746

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

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



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