

Anno XV ♦ nuova serie ♦ n. 41 ♦ Milano ♦ 29 settembre 2023

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

## Ictu oculi

### Un giro di orizzonte

Nel periodo trascorso dallo scorso numero il quadro generale politico ha subito qualche lieve modifica. Niente di fatale, però qualche piccola cosa è successa e vorrei commentarla brevemente.

Tralascio il contesto internazionale, dove i segnali di possibili conflitti globali si moltiplicano — Taiwan, Kosovo, Corea del Nord, Paesi caucasici — e dove dissidi civili antichi e nuovi — i *golpe* e le guerriglie dell'Africa sub sahariana, la tensione a Cipro, il perennemente martoriato Libano e, perché no?, la guerra sempre più spietata e di più alto tiro fra e contro i *clan* dei narcotrafficanti nelle Americhe, vedi Ecuador — si riaccendono o si accendono. Lo tralascio perché ci vorrebbero pagine e pagine per dire qualcosa di non banale.

In sede interna quella che si può ormai chiamare l'“operazione Alemanno” e varie esternazioni perniciose di esponenti della classe di governo testimoniano come nel contenitore politico della destra esistano realtà che “remano contro”, spinte da motivazioni francamente poco chiare e non condivisibili.

La prima pare nitida espressione di quella fascia di radicali “di destra” scontenti della “moderazione” della linea politica del governo di centro-destra e di chi dirige il partito di maggioranza relativa, peraltro fortemente critici della ribadita scelta atlantica e dell'appoggio all'Ucraina aggredita prestatato dall'Italia. Costoro pensano che la destra governi per l'*appeal* del suo programma elettorale: in realtà è una beneficata, se non una miracolata. Concordo con Giovanni Orsina che la vittoria del 2022 è stata principalmente lo sbocco elettorale di una ormai longeva sacca di risentimento anti-globalistico, “euro-scettico” e di insofferenza del *politically correct* ulteriormente delusa dalle recenti “strette” in senso tendenzialmente totalitario-eversivo delle *élite* sovranazionali. Il successo strepitoso del *pamphlet* del generale Vannacci — vedi più sotto, nonché l'opinione di Luca Ricolfi a riguardo (cfr. ALESSANDRA RICCIARDI, *Vannacci brutta*

*figura i media*, in *Italia oggi*, 7-9-2023) — ne è un megafono importante. Certo la simpatia, l'*aplomb* popolare e le doti sanamente polemiche della *leader*, la scelta di opporsi da soli ai governi di unità “tecno”-nazionale, il richiamo identitario in un mondo dove le identità collettive, che non siano il branco, scolorano sempre più velocemente, l'inconcludenza e la divisione dell'antagonista — che paradossalmente ha ricevuto più voti che in passato — sono stati altrettanti fattori di successo. Siamo sinceri: alla fine non è stata il programma di “destra nazionale” di FdI a stregare l'elettorato, bensì il partito della Meloni è parso a molti il veicolo di una nuova modalità di protesta, dopo altre tentate e fallite, una modalità che non fosse la pura e semplice astensione.

Certo, ancora, come si comporta oggi la *leader* e buona parte della squadra di governo — in un quadro internazionale e nazionale difficilissimo come l'attuale e in una condizione in cui l'esecutivo è solo *uno* dei poteri dello Stato moderno — non l'unico e nemmeno il più forte — pare confermare la bontà della scelta. Rimane tuttavia il fatto che se una coalizione di destra-centro governa al posto di una “tecno-

▶▶▶▶

## IN QUESTO NUMERO

■ *Recenti fatti di cronaca ribadiscono il regresso morale del Paese*

Oscar Sanguinetti  
**Barbarie incombente**

▶ p. 3

■ *Le radici antiche della bioetica nell'umanesimo cristiano*

Ermanno Pavesi  
**Le origini umanistiche della bioetica**

▶ p. 7

■ *La preoccupante ascesa dello Stato moderno intravista già all'inizio del secolo scorso*

Christopher Dawson  
**Tradizione cattolica e Stato moderno**

▶ p. 14

■ *La messa a fuoco di una espressione spesso fuorviante*

Salvatore Calasso  
**Rivoluzione conservatrice: un ossimoro**

▶ p. 21

rossa”, il conservatore deve ringraziare in buona misura l’Onnipotente e fare precisi perché essa continui a esistere e superi i mille ostacoli e le mille insidie che una opposizione, tanto becera e proterva quanto incapace, semina ogni giorno grazie allo strapotere in ambito mediatico privato e, tuttora, pubblico.

Minare la stabilità di un esecutivo il quale, se è certo che non saprà rovesciare il tavolo, né invertire un *trend* ormai globale, almeno bloccherà per qualche tempo lo scivolamento del Paese verso prospettive aberranti, significa solo gettare via la torta perché il gusto della classica “ciliegina” non è gradevole come sperato.

Nella stessa logica dell’iniziativa attribuita ad Alemanno si situano le esternazioni a ruota libera di esponenti di vario rango della classe di governo: se costoro pensano che sia scoccata l’“ora X”, l’ora della rivincita, commettono un errore badiale. Pensare che sia il momento per finalmente esternare tesi che “pesano sullo stomaco” da decenni e farlo basandosi sul peggio della cultura che è allignata a lungo nell’area culturale parafascista, è un abbaglio colossale, oltre che discutibile sul piano dottrinale ed etico. Oggi si assiste al rilancio di intellettuali equivoci — fatta salva la loro buona fede — come Ernst Jünger, Pierre Drieu La Rochelle, Lucien Rebatet, Robert Brasillach —, autentici fallimenti dottrinali e spesso esistenziali, da apprezzare certo per il loro anti-comunismo, ma da giudicare severamente sul piano delle idee sulla società, sulla loro morale e sulle loro gesta: vedere riproposto *Cavalcare la tigre* di Julius Evola (*Facebook* del 2 settembre 2023) — probabilmente il libro più pernicioso in termini formativi scritto dall’intellettuale siciliano — ed Ernst Jünger (*ibid.*, 22 settembre), francamente non lascia ben sperare.

In questo delicato, anche se insperato, frangente mi pare necessario e urgente sforzarsi di frenare la lingua e di parlare agli italiani, nauseati da decenni di promesse non mantenute, soprattutto con i fatti. E di appoggiare con tutte le forze — almeno sino a prova contraria — un esecutivo che deve fare i conti con problemi “pesanti”, non ultimo la drammatica voragine finanziaria, lascito della pura demagogia dei governi a guida o a partecipazione pentastellata.

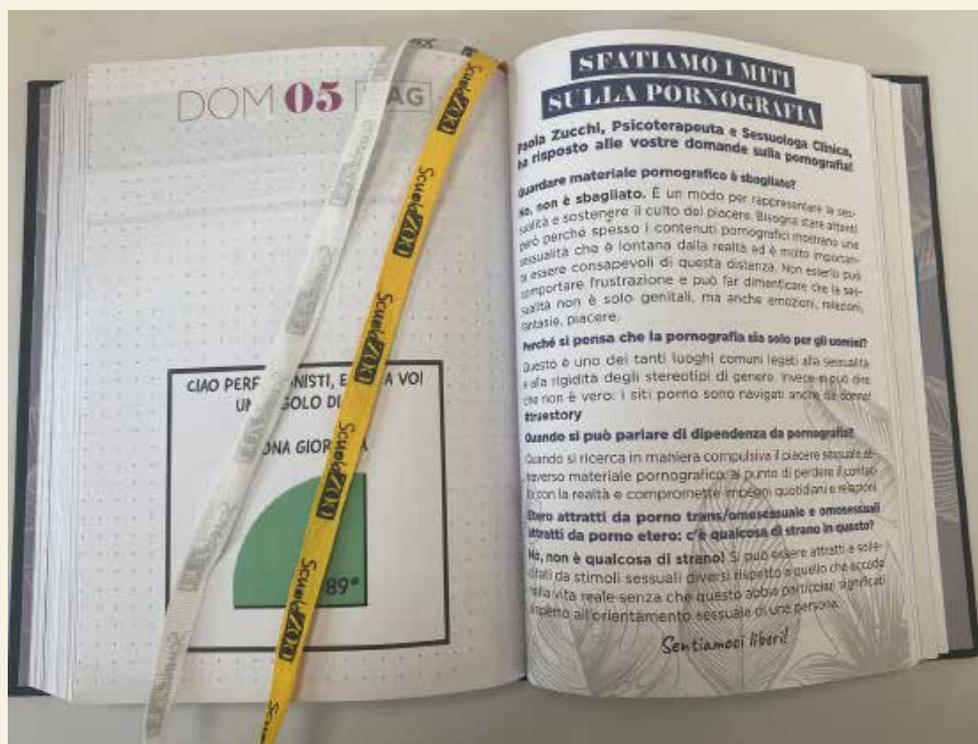
Fra le esternazioni agostane assurde alle cronache figura il corposo saggio *Il mondo al contrario* scritto dal pluridecorato generale dei paracadutisti Roberto Vannacci, cinquantacinquenne spezzino, dal brillante *curriculum* di comando: un grande successo editoriale — oltre centomila copie vendute, più le migliaia di copie abusive che “girano” in rete —, nonostante sia stato pubblicato a spese dell’autore, cioè totalmente al di fuori dei circuiti editoriali. Che dire? È lampante che il generale dice fuori dai denti le cose che milioni di italiani — la “maggioranza silenziosa”? la “ribellione delle masse”? una neo-“insorgenza”? — pensano ma non possono dire, sia perché censurate *a priori*, sia perché nessuno di coloro che ne avrebbero il dovere si sogna di dirle o di dirle con analoga franchezza. Condividendo dunque la sostanza delle dichiarazioni dell’alto militare e assistendo al tentativo di più di una “centrale” politi-

ca — più spesso una “centralina” — di metterci il cappello sopra, noto come ancora una volta ricorra la tentazione delle “vie brevi”, nella fattispecie d’“indossare” un personaggio in tesi carismatico e popolare, per evitare, per così dire, di fare lo sforzo, che spesso ho accoratamente segnalato, di pensare in tempi lunghi, di capire, di agire con prudenza, di muovere le pedine giuste al momento giusto. Sembrerebbe un *revival* dell’antica tentazione golpistico-ducistica che da sempre abita il mondo della destra e che presenta il medesimo rischio dell’opzione Alemanno, cioè di spezzare una unità che oggi è preziosa — vista anche la divisione che regna fra gli avversari —, di creare *impasse* sfruttabili da un avversario che, da buon erede del PCI, è maestro nella dialettizzazione. Dico questo senza alcuna apologia di veruna forma di “moderatismo”, ma credo che affrontare di petto temi delicati come quelli con cui si misura il generale-scrittore significa non avere ben presente che cosa c’è dietro, quanto le tesi avverse siano radicate nell’opinione pubblica, e non da ieri. Per altro aspetto, le domande-risposte formulate da Vannacci trovano palesemente — le migliaia di copie vendute da un libro di fattura “artigianale” “senza rete”, sono un autentico “urlo”... — una forte rispondenza nell’elettorato che sostiene il centro-destra e questo fatto corrobora la tesi che chi ha scelto FdI è parecchio più “a destra” della classe politica meloniana: di questo bisogna tenere conto se si vuole pensare di “orientare” questa base.

In sintesi, è vero che l’area di miglioramento per le forze politiche che oggi detengono le redini del Paese è ampia e diversificata e non sono pochi i *desiderata*, “radicali” e “moderati”, da ascoltare. Lo stesso DNA del partito di maggioranza relativa andrebbe forse reso più coerente con le istanze della società italiana che si è candidato a rappresentare. Certamente non nel senso del *mantra* “Meloni deve diventare più conservatrice”, leggi “liberale”, *mantra* che ha ormai sfondato le orecchie dei più. Tanto i radicali di destra quanto gli avversari politici del governo vorrebbero ciascuno un riposizionamento di FdI secondo criteri interessati e non ispirato a una ripresa di motivi che rompano in qualche misura con gli stereotipi di un moderno ormai impazzito e “liberino” almeno un po’ la società dal peso dello Stato. L’importante articolo di uno dei più ascoltati politologi dell’area liberale, Ernesto Galli della Loggia, *Difendo l’idea di natura* — e non si tratta dell’idea di natura dell’asfissiante e allarmistica propaganda ecologista-catastrofista —, apparso sul *Corriere della Sera* di domenica 3 settembre, pare una pietra miliare nel percorso di un necessario “ritorno al reale” che la politica e il Paese è doveroso che compiano.

Tuttavia, è un fatto che non si potrà mai governare facendo contenti tutti, comprese le opposizioni. I miglioramenti richiedono tempo, pazienza e impegno da parte di tutti coloro che hanno a cuore per l’Italia un futuro meno devastato dalle neo-ideologie del secolo XXI: un futuro in cui chi governa sappia sfruttare i grandi talenti del nostro popolo che la “vera” storia fa scoprire ogni giorno di più numerosi.

*Qualche riflessione sui gravi segnali di incombente ritorno alla barbarie della società italiana che affiorano dalla cronaca, specialmente da quella “nera”, degli ultimi mesi. La pornografia ne è uno dei più potenti driver.*



Il nuovo diario di ScuolaZoo, editrice milanese che si autodefinisce «La voce delle nuove generazioni»

## Barbarie incombente

Oscar Sanguinetti

Che la società italiana stia scivolando verso forme di vita civile che rasentano la barbarie sono tanti gli episodi delle cronache quotidiane ad accreditarlo. Sempre più frequenti omicidi premeditati intra- ed extra-familiari, che talora si concludono con il suicidio dell’assassino; “esecuzioni” di mafia — e l’Italia vanta il triste primato di ospitare almeno quattro organizzazioni criminali con raggio di azione globale —; accoltellamenti per un rimbrotto giustificato; risse fra gruppi giovanili per rivalità criptiche per i più; tafferugli fra *gang*, etniche e non, per il controllo di zone cittadine; immigrati clandestini che “scoppiano”; risse per motivi stradali o di parcheggio e così via.

Ma non solo: anche fuori dal campo dei reati penali, cioè nella sfera del civismo e della buona educazione, la convivenza collettiva sta andando a

pallino. Vivo a Milano, un luogo dove, credo, i fenomeni sociali, specialmente quelli deteriori, accadano con qualche anticipo rispetto al resto della nazione, e osservo quanto accade intorno a me. Sarà un angolo visuale ristretto, ma credo sufficiente per capire. C’è chi proprio non ha il comportamento educato — ovvero consapevole delle conseguenze dei propri atti privati e pubblici sul suo prossimo —, come si dice, nel proprio DNA: c’è chi prende la libertà di cui si gode in Italia per il classico “me ne frego” — uno dei residui meno lamentati del fascismo di cento anni fa —; c’è chi proprio non vede, fisicamente, il suo prossimo al rischio di sbatterci contro; c’è chi idolatra il suo bambino, il suo cane, la sua telefonata al cellulare al punto da ignorare ciò che gli sta intorno; c’è chi sporca e non pulisce le sue “deiezioni”; c’è chi parcheggia l’auto o lo *scooter* sui marciapie-

di, sulle strisce pedonali o nelle aree riservate agli handicappati; c'è chi — e sono migliaia e migliaia di abitanti — viaggia a sbafo sui mezzi pubblici, indifferente all'aumento del prezzo del biglietto, tanto non si sogna nemmeno di pagarlo e i controllori sono ormai uccelli di bosco; c'è chi in bicicletta pedala sistematicamente sui marciapiedi; c'è chi crede che il suo cane posseda il totale *ius urinandi*; c'è chi pretende di entrare negli uffici pubblici o sui *bus* portandosi dietro il suo monopattino; c'è chi sull'autobus affollato ascolta le lodi del Profeta in viva voce, eccetera, eccetera, eccetera. Sono tutti quei cattivi comportamenti — lasciando da parte la micro-criminalità, in crescita — che feriscono o frustrano la gente più debole e sensibile. Ricordo che quando ero bambino a Milano bastava dire “guarda che chiamo il vigile” per farli cessare subito. Ma, allora, il vigile c'era davvero e interveniva: oggi i vigili non si vedono letteralmente più forse per timore, se intervengano, di rischiare il linciaggio da parte di gruppi “illuminati” del popolo. *Laudator temporis acti*? Certo, e non me ne vergogno, almeno in questa materia.

Ma in tema di trasgressione — apprendo — di recente c'è anche dell'altro: dopo le spiagge riservate ai nudisti e quelle agli omosessuali “praticanti”, quest'anno sappiamo che sul Lago di Garda — ma non penso sia l'unica località — ne esiste una riservata agli “scambisti” con possibilità di “consumazione” *en plein air*.

E mi fermo qui...

## Ⓜ

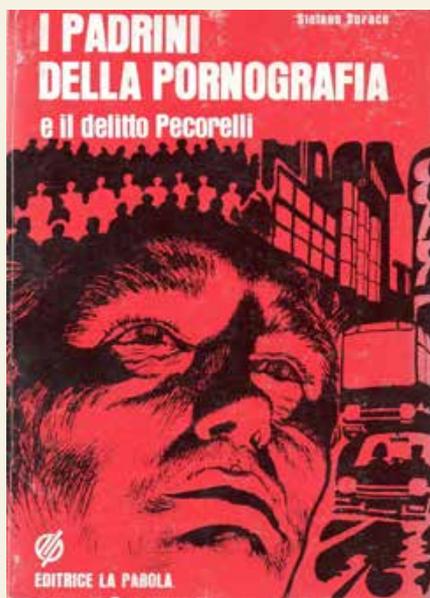
Ho letto le cronache dell'allucinante violenza di gruppo di Palermo, avvenuta lo scorso luglio e rimbalzata sulle cronache in agosto. Ho letto le trascrizioni delle bestiali telefonate *prae* e *post* dei protagonisti. Ho visto i volti con i quali si presentano ai vicini e ai lontani sui *social media* preferiti. Il legame fra la pianificazione dell'avvenuto, la terrificante freddezza con cui è stato perpetrato, il vanto *ex post* mi hanno immediatamente fatto pensare a quella che trasparentemente è la causa delle cause del triste episodio. È vero che chi esagera per primo poi non può lamentarsi se qualcuno esagera poi con lui o con

lei. Però c'è di più: la violenza sessuale di Palermo è stata pianificata ed eseguita con spietato cinismo e disprezzo per la vittima. La violenza di gruppo è sempre esistita, ma, che io sappia, era un triste corredo delle guerre — penso al colossale dramma della vendetta sovietica contro le popolazioni tedesche dell'Est o alla povere donne ciociare di Esperia —, dei conflitti civili — lo “stupro etnico” praticato sistematicamente nei conflitti iugoslavi degli anni 1990 —, delle carestie, delle razzie, delle colonizzazioni, dello schiavismo. Oppure esisteva come forma di malcostume di figli di papà annoiati e pervertiti: chi può dimenticare, almeno fra i meno giovani, i tre, forse cinque, predatori e assassini della villa del Circeo nel 1975?

Ma oggi, quando agisce ancora l'“onda lunga” della rivoluzione “culturale” del Sessantotto, questo “passatempo”, come tante altre cose cattive, si è socializzato, si è massificato ed è divenuto più frequente e più selvaggio: l'episodio palermitano — pochi giorni dopo ci sarà un altro caso, ancora peggiore, a Caivano (Napoli) — è solo la punta del proverbiale *iceberg*, nonché un drammatico *marker* di una certa condizione giovanile, contaminata e priva di modelli positivi, stracolma di beni materiali e di consumo ma vuota di senso, di valori “forti” e di educazione — essere educati vuol dire essere consapevoli delle conseguenze dei propri atti —, spinta a godere con tutti i sensi e riluttante a prendere impegni “impegnativi” come il matrimonio, la famiglia, i figli.

Questa diseducazione ha di certo più cause: la dematerializzazione delle relazioni indotta dalla cultura iconica e dai videogiochi, l'abbandono della trasmissione della fede nelle famiglie, l'annacquamento della catechesi, l'eccessivo cameratismo nei luoghi di formazione, il culto del successo, l'edonismo imperante, i modelli negativi proposti dalle *élite* e dai VIP dello spettacolo. Ma ve n'è una che a mio avviso nella fattispecie e in fattispecie simili ha giocato e gioca un ruolo determinante: la pornografia o, oggi, meglio, la “pornoscopia”.

Anche qui *nihil sub sole novi*: sino a qualche decennio fa il materiale fruibile era di raro e difficile accesso, esattamente come le droghe. Giravano romanzi *osé*, figurine diseguate, foto prese nelle



case di tolleranza, le prime riviste patinate di nudo, tutte edite all'estero, almeno fino alla uscita di *Playmen*. Ma la pornografia vera e propria, quella esplicita e perversa, girava in circuiti ridotti e nel più fitto segreto. Dopo il Sessantotto anche i freni si sono andati via via allentando e sono comparse le prime riviste "erotiche", ovvero esplicite, come *le Ore* e i primi fumetti palesemente "iniziatori" al consumo.

Il salto di qualità nel mercato dell'osceno è arrivata tuttavia con l'esplosione del video, quando all'immagine statica è stato possibile sostituire o affiancare l'immagine in movimento, il filmato. Prima le pellicole proiettate nei cinema a luci rosse, poi le videocassette, poi i canali satellitari dedicati, poi i CD e i DVD-Rom: lì è cominciata la diffusione più di massa ed "efficace" del porno, lì le virtualità mnemoniche e mimetiche dell'individuo hanno potuto trovare in relativa pienezza l'oggetto desiderato. Il pubblico, da vecchi viziosi o da coscritti in astinenza, si è fatto più differenziato, numeroso e precoce come età.

Ma il "colpo da maestro di Satana" è stato sferzato quando l'industria pornografica ha potuto avvalersi delle sempre più capillarmente diffuse tecnologie comunicative individuali e del boom di Internet: con un *notebook*, un *tablet*, ma soprattutto uno *smartphone* oggi si può accedere — spesso gratuitamente — in pochi secondi a una nuvola di contenuti osceni praticamente illimitata e indiscriminata. Difuso a milioni e milioni di esemplari, promosso in buona fede dai genitori come strumento di controllo, il "telefonino" — in realtà un vero e proprio *computer* multimediale — "in rete" ha offerto a chiunque — i filtri "parentali" sono francamente una risorsa risibile — la possibilità per chiunque, a qualunque età, di fruire a qualunque ora, ovunque, in alta definizione, con sottofondo sonoro e quant'altro, di migliaia e migliaia di scene di una pornografia diventata, come raccontano le cronache, sempre più brutale e cinica.

I ragazzi palermitani paiono il fruitore-tipo — che non di rado, disgraziatamente, è anche il produttore — di questo materiale, la cui proliferazione rappresenta ormai un mercato globale con milioni di dollari di *budget*, che vanta miriadi di siti *web*, fiere e *kermesse ad hoc*, *sex-shop* diffusi capillarmente sul territorio, i suoi divi, le sue cronache, le sue analisi di *performance*, la sua distinzione surrettizia, come per le droghe, in



Mons. Robert William Finn

*soft e hard*, i suoi "untori" sui canali in tesi "puliti". I giovani palermitani non sono i soli: per migliaia di coetanei, non solo maschi, la visione di certi spettacoli fa ormai parte dello *standard* di vita "normale".

Non è esagerato dire che la "pornografia 2.0" — che include quella omosessuale, pare sempre più "gettonata" — è diventata uno delle principali patologie morali del secolo, un male da cui pare difficile guarire. La situazione attuale — che non nasce oggi, come sembrano credere organi di stampa ben-

pensanti, come *Avvenire* — non è solo frutto dello sviluppo dei *social media* in sé neutro, anzi benefico, ma anche della trasformazione della trasgressione in *business* gestito dalle organizzazioni criminali mondiali, nella connivenza delle "agenzie" internazionali o "nostrane" dedite alla demolizione del tessuto morale del popolo.

Chi, fra chi ne aveva titolo, si è mai posto il problema del dilagare e dell'incattivirsi del fenomeno? Chi ha mai osato formulare critiche all'abnorme sviluppo dell'industria dell'osceno e si è preoccupato delle condizioni di chi vi "lavora"? Chi ha ritenuto di non auto-censurarsi e di prendere una posizione decisa? Chi osa affermare che la pornografia è una delle ideologie o delle patologie della modernità, di cui fa parte non secondaria la "cultura" sadica o "sadiana", nata alla fine del Settecento? Eppure è un fatto che il confine fra oscenità e sadismo in tutte le sue forme si fa ogni giorno più sottile....

Lo Stato e i partiti? Prigionieri di un cattivo concetto di libertà, no, almeno finora. E i vescovi? Idem come sopra. Eppure sanno che la pornografia non è solo un veleno che fa compiere atti perversi su se stessi e su altri, ma è anche una violazione palese del sesto e del nono comandamento, quindi un peccato grave: la pornografia manda all'inferno molto più in fretta che non un peccato contro la "salute del pianeta"... Don Fortunato Di Noto, che da decenni monitora il fenomeno della pedopornografia, ha di-



chiarato giorni or sono: «Noi denunciavamo, ma nessuno sembra volersene accorgere. Si fanno pagine e pagine, ma nessuno è abbastanza umile da sentire qualcuno che si occupa di tutela dell'infanzia. A me nessuno dà mai un rigo, a Siffredi invece danno tutto lo spazio»<sup>1</sup>. A conferma di ciò, pochi giorni dopo, l'11 settembre — data in cui forse valeva la pena far invece riflettere i giovani su quanto avvenuto a New York poco più di vent'anni prima —, lo “spazio giovani” *Bellamà* della rete nazionale *RaiDue* ha mandato in onda un'ora intera di intervista a una *star* del settore, tale Rocco Siffredi, uno che campa da decenni grazie alle sue peculiari “doti” anatomiche.

Eppure ci sono stati documenti importanti, che nessuno però ha mai ripreso: ricordo una magnifica pastorale dell'allora vescovo di Kansas City, mons. Robert William Finn<sup>2</sup> — poi rimosso da Papa Francesco —, negli Stati Uniti dove il porno galoppa peggio che da noi, in cui il giovane presule analizzava il fenomeno nelle sue forme e nelle sue cause e indicava anche qualche rimedio. Eppure ci sono persone come don Di Noto che affondano tutti i giorni le mani in questo mondo maledetto e ne denunciano senza sosta gli orrori e gli orchi, subendone le reazioni stizzite e violente. Eppure vi sono libri di “ex”, protagonisti-vittime, che hanno descritto le reti di reclutamento e l'inferno dei *set* di produzione dei video<sup>3</sup>. Eppure c'è *Pornopotere. Come l'industria porno sta trasformando la nostra vita*, una approfondita inchiesta, anche se oggi di certo “superata”, della giornalista americana Pamela Paul<sup>4</sup>. Ma chi li conosce e, soprattutto, chi dimostra di volerne trarre qualche lezione pratica?

La pornografia ha raggiunto dimensioni “*too big to fail*”, troppo grossi sono gli interessi che ruotano intorno alla umiliazione di migliaia di donne e di uomini e alla perversione morale di milioni di altre, vecchie e giovani. Ma è intoccabile anche per ragioni ideologiche: se è vero che il fenomeno pluridimensionale della Rivoluzione ha come scopo ultimo quello di strappare le anime a Dio, la pornografia è una via diretta, che salta tutte le altre modalità e le altre strumentazioni: per questo è per un cristiano — ma anche per ogni uomo di buona volontà — un enorme pericolo.

<sup>1</sup> *Porno e violenza: “La causa nei minori ipersensualizzati”*, intervista a *la Bussola quotidiana*, 5-9-2023. Cfr. l'intervista “*Porno e abusi, ma chi tutela i minori?*”, da lui concessa a Lucia Bellaspiga, in *Avvenire*, 15-9-2023.

<sup>2</sup> *Beati i puri di cuore. Lettera pastorale sulla dignità della persona umana e sui pericoli della pornografia*, trad. it., in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno III, n. 12, luglio-agosto 2011, pp. 43-77.

<sup>3</sup> STEFANO SURACE, *I padrini della pornografia e il delitto Pecorelli*, La Parola, Roma 1979.

<sup>4</sup> Orme Editori, Milano 2005.



OSCAR SANGUINETTI

## Fascismo e Rivoluzione Appunti per una lettura conservatrice

Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 2022  
128 pp., € 10

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

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

Una riflessione di Ermanno Pavesi sul rapporto fra bioetica e Umanesimo italiano



GIORGIO DA CASTELFRANCO "GIORGIONE" (1478 ca.-1510), *I tre filosofi*, 1506-1508, olio su tela, Kunsthistorisches Museum, Vienna

## Le origini umanistiche della bioetica

Ermanno Pavesi

A partire dalla fine del XII secolo l'Occidente Cristiano ha vissuto una crisi che ha scosso i suoi fondamenti culturali come è stato descritto in modo preciso e sintetico da Papa Benedetto XVI (2005-2013): «Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiararono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d'Aquino [1225-1274] a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, del 22 dicembre 2005.

La cultura occidentale del Medio Evo durante il primo millennio era stata dominata dalla teologia dei Padri della Chiesa, soprattutto da sant'Aurelio Agostino, vescovo di Ippona (354-430), che avevano recepito la filosofia greca antica, in particolare quella platonica, e latina, conciliandole con i principi del cristianesimo. Dopo l'anno Mille fioriscono i comuni e le città, che si sostituiscono progressivamente ai monasteri come centri culturali, con la costituzione prima di *scholae*, come la Scuola di Medicina di Salerno e, successivamente, delle università: l'Università di Bologna è stata fondata nel 1088, quella di Montpellier nel 1137, quella di Parigi nel 1150 e quella di Padova nel 1252. Prende forma anche l'ordinamento degli studi. Gli studenti frequentavano prima le facoltà delle Arti, dove apprendevano le arti liberali e,

successivamente, quelle universitarie. In alcune università, come a Parigi e a Oxford, vi erano tre facoltà: Medicina, che rappresenta la somma delle scienze naturali, Giurisprudenza e Teologia, fatto non casuale in quanto queste tre discipline riguardano tre grandi ambiti, cioè la natura, la società umana e la realtà soprannaturale e, in altri termini, le relazioni dell'uomo con la natura, con gli altri uomini e con Dio. Lo studio di queste discipline consente anche di riconoscerne le leggi corrispondenti: la teologia si occupa della legge divina, la giurisprudenza delle leggi civili e del diritto naturale e la medicina delle leggi naturali. Anche se queste discipline hanno degli ambiti a loro specifici, ve ne sono altri che riguardano più facoltà, come la natura dell'anima, che può essere descritta tanto dalle scienze naturali quanto dalla teologia e, nel caso di divergenze, si pone la questione a quale disciplina spetti la priorità.

Nasce quindi un conflitto tra le facoltà universitarie, che pende a favore della medicina e delle scienze naturali, nelle quali prevale una interpretazione naturalistica delle opere di Aristotele (384-322 a.C.) e di altri filosofi dell'antichità. Nella facoltà delle Arti, infatti, prevalevano teorie ellenistico-arabe che sostenevano spesso concezioni dell'uomo deterministiche, spiegavano l'attività psichica come causata da fattori naturali, in alcuni casi dalla combinazione degli umori del corpo, in altri dalle influenze degli astri e, fra l'altro, negavano il libero arbitrio, l'individualità dell'anima umana e la sua immortalità. Queste teorie contraddicevano la visione personale dell'uomo come essere capace di intendere e di volere, cioè in grado con la propria ragione di distinguere fra il bene e il male e di scegliere liberamente fra i due. Il determinismo umilia l'uomo, lo considera come il prodotto di forze naturali e sostiene, quindi, che solo le scienze naturali sarebbero in grado di spiegare il comportamento umano, svalutando le scienze umanistiche.

Nelle università Aristotele viene considerato la massima autorità e lezioni sulle sue opere hanno assunto un ruolo dominante nell'insegnamento: «*Con questa enorme letteratura appena recepita — scrive il teologo tedesco monsignor Martin Grabmann (1875-1949) — entrò nell'orizzonte dell'Occidente cristiano una tale quantità di dottrine e pensieri filosofici, che erano in parte in contrasto con la speculazione prescolastica ispirata a sant'Agostino, che anche la teologia, le cui convinzioni tradizionali ne sembravano scosse, dovette prendere posizione al riguardo. Una serie di dottrine dell'Aristotelismo nella loro interpretazione araba, come la concezione dell'eternità*

*del mondo, le spiegazioni della dottrina aristotelica dell'intellectus agens e possibilis che contraddicevano l'individualità e l'immortalità dell'anima, i limiti posti alla provvidenza, la negazione del libero arbitrio ecc. erano in contraddizione con insegnamenti fondamentali del Cristianesimo*»<sup>2</sup>.

Aristotele godeva di un'autorità indiscutibile, le sue opere venivano considerate il massimo di ciò che l'uomo avrebbe potuto conoscere con l'uso della ragione, per questo verità di fede che le contraddicevano erano considerate irrazionali e sarebbero dovute essere sostituite da una visione dell'uomo e del mondo a partire da Aristotele o, meglio, dall'interpretazione araba delle sue opere.

Non fu solo la Chiesa a reagire contro queste nuove dottrine, che rappresentavano la cultura "scolastica dominante", ma anche il movimento noto come "umanesimo rinascimentale", il quale sorse per riaffermare la particolare natura dell'uomo come creatura dotata di ragione, di libero arbitrio e di un'anima immortale<sup>3</sup>.

Il filosofo e storico della filosofia Eugenio Garin (1909-2004), contraddicendo la tesi corrente che identifica la Scolastica medioevale con la teologia cattolica del tempo, precisa che l'attacco alla "scolastica" da parte degli umanisti era un «[...] attacco all'aristotelismo scolastico. [...] Ma in genere è evidente che si pensa all'ingresso del nuovo Aristotele dalla fine del secolo XII in poi: e il rifiuto colpisce in blocco tutta la cultura rivolta alla costruzione della "teologia" scolastica ("paragone e regola di ogni salda rappresentazione e di ogni verità è la conformità alla dottrina d'Aristotele; fuori di essa non ci sono che vuote chimere; egli ha tutto visto e tutto detto" — come ricordava ironicamente [Michel de] Montaigne [1533-1592]). Condannare gli scolastici, d'altra parte, significa rivalutare i Padri[,] considerati a loro modo classici, antichi anch'essi, vissuti ai tempi dell'ultima fioritura del pensiero, essi veramente fondatori di una filosofia pia e perenne, idealmente congiunti in uno stesso cerchio con i maestri dell'Ac-

<sup>2</sup> MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (Repubblica Federale di Germania) 1983, pp. 49-50; trad. dell'A. (trad. it., *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, 2<sup>a</sup> ed. riveduta, Vita e Pensiero, Milano 1939).

<sup>3</sup> Per quanto riguarda l'immortalità dell'anima cfr. MARSILIO FICINO (1433-1499), *Teologia platonica*, Bompiani, Milano 2011, il cui sottotitolo è *Sulla immortalità dell'anima*. Anche questa opera mostra l'accostamento dei maggiori umanisti italiani alla filosofia e alla cultura antica: le opere degli antichi venivano utilizzate per dimostrare la razionalità delle verità di fede cristiane.

cademia e con i dotti pagani. [...] La “scuola”, e si pensa soprattutto alla nuova filosofia che si è affermata nelle Università d’Oltralpe fra la fine del XII secolo e la fine del XIV, è combattuta nel suo tentativo di costruire una grande logica-metafisica valendosi particolarmente dell’Aristotele fisico»<sup>4</sup>.

Garin considera la reazione al determinismo astrologico l’elemento caratterizzante degli inizi dell’Umanesimo: proprio con la polemica antiastrologica «[...] si era aperto l’umanesimo nascente allorché, per bocca di Petrarca [1304-1374], aveva rivendicato la libertà e la dignità dell’uomo contro il fato stellare, e la razionalità contro le superstizioni e le credenze magiche. Aveva scritto Petrarca con limpida eloquenza classica: “Lasciate libero il cammino della verità e della vita [...]. Non possono esserci guide quei globi di fuoco [...]. Le anime virtuose, protese verso il loro sublime destino, sono rischiarate da una più bella luce interiore”. [...] Petrarca, che vedeva tutta l’insidia del determinismo stellare, e temeva una distruzione della libertà di iniziativa umana attraverso una indiscriminata necessità naturale, avviava quella che sarebbe diventata, da un lato una critica radicale della causalità celeste, dall’altro un’analisi di credenze superstiziose di origini remote»<sup>5</sup>.

Si trattava di uno scontro culturale che minacciava di modificare profondamente, se non di cancellare, l’Occidente cristiano, con la pretesa di formulare una filosofia e una metafisica partendo dalla interpretazione araba di Aristotele e dalle conoscenze delle scienze naturali del tempo. Lo scontro riguardava anche la medicina, che, come detto, insieme a Teologia e a Giurisprudenzam era una delle tre facoltà universitarie medioevali e nella quale si incentravano le scienze naturali.

Secondo Garin, l’oggetto di questo scontro culturale era «[...] soprattutto la “fisica” di Aristotele innalzata a metafisica, che ha corrotto tutte le discipline umane, e, a un tempo, ha distrutto il senso del divino»<sup>6</sup>. Non stupisce il fatto che intellettuali del tempo abbiano reagito a questa corruzione di tutte le scienze umane con la difesa degli studi umanistici.

## 1. Francesco Petrarca e le *Invettive contro un medico*

Petrarca, unanimemente considerato come il “fondatore” dell’Umanesimo rinascimentale, aveva inviato una lettera al Pontefice Clemente VI (1342-1352), gravemente ammalato, molto critica nei confronti dei medici. Alla risposta indignata di un medico, di cui non rivela il nome per non fargli pubblicità, Petrarca replica con le *Invective contra medicum*, accusandolo di incompetenza, di venalità e di praticare cure inutili se non dannose, ma le critiche più importanti sono rivolte all’indirizzo naturalistico della medicina. Pur riconoscendo l’esistenza di medici eccellenti, Petrarca ricorda che la medicina, secondo una classificazione ripresa dalle opere del teologo Ugo di San Vittore (1096 ca.-1141), deve essere annoverata fra le sette “arti meccaniche” insieme con l’industria tessile, la metallurgia, il commercio, l’agricoltura, la caccia e lo spettacolo, cioè con le arti più direttamente necessarie alla vita e meno speculative delle arti liberali.

Occupandosi del corpo, alla medicina spetterebbe una dignità inferiore a quella delle arti liberali: «Giacché, come l’anima razionale, se non ha perso l’uso di ragione, comanda il proprio corpo, e il corpo è al suo servizio, così tutte le arti che sono state elaborate per l’anima comandano quelle che sono state elaborate per il corpo, e le ubbidiscono. È chiaro che le arti liberali sono state elaborate per l’anima, quelle meccaniche per il corpo»<sup>7</sup>.

I medici non potrebbero pretendere di essere considerati filosofi, poiché vi sarebbe una grande differenza tra filosofia e medicina: «In che modo potrei ritenerti filosofo, sapendo che sei un meccanico mercenario? [...] non a caso, ma di proposito ti chiamo spesso meccanico e, perché tu soffra più intensamente, non per la prima volta»<sup>8</sup>.

La distinzione molto netta fra anima e corpo pone dei limiti all’ambito di competenza della medicina e, quindi, delle scienze naturali. Il medico dovrebbe limitarsi all’ambito fisico, alla cura del corpo, lasciando la cura dell’anima ad altri: «Volete parlare di ogni cosa, [...] non vi vergognate di insultare coloro ai quali spetta la cura delle virtù e dell’animo»<sup>9</sup>. Il richiamo alle virtù costituisce un elemento che caratterizza l’opera di Petrarca e degli umanisti: l’uomo

<sup>4</sup> EUGENIO GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Bompiani, Milano 1994, pp. 467-469; cfr. in particolare tutto il capitolo *Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica*, pp. 466-479.

<sup>5</sup> IDEM, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 10-11.

<sup>6</sup> IDEM, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, cit., pp. 467-469.

<sup>7</sup> FRANCESCO PETRARCA, *Invective contra medicum*. Testo latino e volgarizzazione di ser Domenico Silvestri (1335 ca.-1411 ca.), a cura di Pier Giorgio Ricci (1912-1976), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1950, p. 79.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

non è in balia del destino, ma grazie al libero arbitrio può scegliere liberamente, prendere abitudini buone o cattive, fare scelte moralmente responsabili e praticare le virtù. Nel formare la propria personalità e nel foggare la propria esistenza sarebbero d'aiuto gli studi umanistici e la filosofia morale, non le scienze naturali, che non sarebbero in grado di dare insegnamenti sul senso della vita e di consigliare su come comportarsi: «*La medicina non ha niente in comune con l'etica, ma molto in contrario. [...] Prima di tutto, come ho detto, la medicina non ha niente a che fare con il vivere rettamente*»<sup>10</sup>.

Petrarca critica in particolare la medicina del suo tempo per aver abbracciato le teorie del filosofo arabo 'Abū al-Walīd Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Rušd "Averroè" (1126-1198) e, quindi, una visione dell'uomo incompatibile con la Sacra Scrittura e con la tradizione cristiana. Petrarca accusa addirittura i medici di eresia e di dissimulare la loro nuova fede. Questa visione anticristiana renderebbe comprensibile anche l'ostilità del suo interlocutore nei suoi confronti: «*Perché dovrei indignarmi se tu hai qualcosa contro di me, dal momento che se tu lo potessi senza rischiare una pena, tu ardresti opposti a Cristo, cui tu tacitamente hai anteposto Averroè? [...] Non appena cessasse il pericolo, di certo, per apparire saputello, vorresti essere eretico*»<sup>11</sup>.

L'accusa di "meccanico" rivolta al medico può sembrare solamente un insulto, d'altra parte si deve ricordare che la tendenza naturalistica e materialistica in medicina si accentuerà nei secoli successivi, culminando nel XVI secolo in quella che è stata definita "iatromeccanica", un indirizzo della medicina che considerava il corpo umano come una macchina e la malattia come un guasto da riparare, tendenze sostenute anche dal filosofo René Descartes "Cartesio" (1596-1650), che considera il corpo come una macchina<sup>12</sup>, o da Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), che considera non solo il corpo ma l'uomo nella sua totalità come una macchina<sup>13</sup>.

## 2. Salutati e la Nobiltà della giurisprudenza e della medicina

Coluccio Salutati, di professione notaio e cancelliere, e quindi massima autorità politica di Firenze dal 1375 fino alla sua morte nel 1406, è stato il più importante allievo di Petrarca. Grazie alla sua funzione politica e ai contatti con esponenti politici e religiosi di tutta Italia ha dato un contributo decisivo alla diffusione dell'Umanesimo al di fuori di Firenze. Nel *De nobilitate legum et medicinae* Salutati mette a confronto la dignità della scienza giuridica e di quella medica, esaminandole sotto vari aspetti, come, per esempio, l'oggetto, il fine ultimo, l'utilità, la necessità, la certezza delle leggi e constata la totale superiorità della giurisprudenza. Salutati riconosce senz'altro l'utilità della medicina per recuperare la salute, che rappresenta indubbiamente un bene, ma si tratta della salute del corpo, quindi «*il bene oggetto della medicina noi lo abbiamo in comune con gli animali*»<sup>14</sup>; inoltre la medicina non contribuisce a migliorare l'uomo, ma ristabilisce unicamente l'equilibrio turbato. L'anima razionale caratterizza l'uomo e lo pone al di sopra di tutti gli altri esseri, attribuendogli una dignità particolare. Per questo alla cura dell'anima razionale spetta una dignità superiore a quella della cura del corpo. Cura dell'anima che consiste nel perseguire il bene morale per mezzo delle virtù e compito della giurisprudenza non è solo quello di sanzionare le trasgressioni della legge, ma anche di definire positivamente un comportamento retto: «*La scienza delle leggi, come la politica, prende in considerazione l'uomo, non il corpo umano, ma le sue azioni per mezzo delle quali si distingue da tutti gli altri esseri animati*»<sup>15</sup>. La medicina si limiterebbe alla conoscenza di certi aspetti del corpo umano e delle proprietà curative delle cose, non della loro essenza e per questi motivi Salutati afferma categoricamente: «*[...] l'arte e la scienza delle leggi è incomparabilmente più nobile dell'arte e della scienza medica*»<sup>16</sup> e «*[...] per il bene perseguito, il diritto è superiore alla medicina, che si occupa e preoccupa della salute, cioè di un bene naturale*»<sup>17</sup>. Questa distinzione presuppone anche la superiorità dello spirito sulla materia ed esclude ogni forma di naturalismo che riduca l'anima a prodotto della materia: «*[...] è sicuro che l'anima razionale e intellettuale non si forma a partire dalla natura imma-*

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 36. Per il fondamento cristiano dell'umanesimo di Petrarca cfr. il mio *Petrarca, il christianissimus, e le origini dell'Umanesimo*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno II, n. 6, luglio-agosto 2010, pp. 75-81.

<sup>12</sup> Cfr. CARTESIO, *L'uomo*, in IDEM, *Opere filosofiche*, trad. it., 4 voll., Editori Laterza, Roma-Bari 1991, vol. I, *Frammenti giovanili. Regole per la guida dell'intelligenza. La ricerca della verità mediante il lume naturale. Il mondo o Trattato della luce. L'uomo. Discorso sul metodo*, pp. 203-287 (in particolare le pp. 278-279).

<sup>13</sup> JULIEN OFFROY DE LA METTRIE, *L'uomo macchina*, trad. it., in IDEM, *Opere filosofiche*, trad. it., a cura di Sergio Moravia (1940-2020), Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 163-236 (p. 182).

<sup>14</sup> COLUCCIO SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae*, trad. it., a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1947, p. 95.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>16</sup> *Ibidem* e *ibid.*, p. 96.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 100.

nente ai corpi materiali, ma è opera e dono del dio altissimo»<sup>18</sup>.

Questa gerarchia si deve riflettere anche nei rapporti fra scienze, filosofia e teologia, rapporto che Salutati vede sovvertito dalle pretese di medici del suo tempo: «*Ho provato vergogna e sempre ne proverò quando mi viene in mente che uno dei vostri durante uno dei suoi discorsi pone la medicina al centro e colloca le altre scienze, e la stessa scienza delle scienze, la filosofia, tutt'attorno, quasi come serve e lacché, e, sacrilega presunzione, non si vergognò di collocare addirittura la divinissima teologia nella stessa cerchia, come una serva della medicina*»<sup>19</sup>.

Non solo la medicina non potrebbe porsi al di sopra della filosofia e della teologia, ma già solo la riflessione sui suoi fini rientra nell'ambito della filosofia. La medicina ha bisogno di un inquadramento che da sola non si può dare: «*Ogni tentativo della medicina di procurarsi certezze sui propri fini significa un suo sconfinamento, l'intrusione in un ambito in cui non ha più alcuna competenza. La medicina, come del resto tutte le scienze naturali, non è fondata su se stessa e non è originaria, ma viene dedotta da principi acquisiti e fissati dalla scienza dei principi, la metafisica o la filosofia*»<sup>20</sup>.

### 3. Al giorno d'oggi

Per secoli la forma più organica di etica medica è stata rappresentata dalla medicina pastorale cattolica, elaborata su fondamenti teologici e filosofici e parte della teologia morale. Si può ricordare che in un periodo in cui gli ambienti scientifici accettavano i principi dell'eugenetica con la legittimazione della soppressione della vita "non degna di vivere", Papa Pio XI (1922-1939), nell'enciclica *Casti connubii* del 31 dicembre 1930 condannava il «[...] gravissimo delitto, col quale si attende alla vita della prole, chiusa ancora nel seno materno. Per alcuni la cosa è lecita, e lasciata al beneplacito della madre e del padre; per altri è invece proibita, salvo il caso in cui esistano gravissimi motivi, che chiamano col nome di "indicazione" medica, sociale, eugenica». Una svolta decisiva si è verificata però quando alcuni teologi morali cattolici non hanno accettato gli insegnamenti dell'enciclica *Humanae vitae* di san Paolo VI (1963-1978), del 25 luglio 1968, rifiutando la dipendenza

dell'etica medica dalla teologia e dal Magistero della Chiesa. Questi teologi hanno iniziato a elaborare una etica indipendente e, successivamente, hanno adottato il termine "bioetica" per definire questo nuovo indirizzo.

Il termine "bioetica" era stato utilizzato per la prima volta nel 1970 dal biochimico e oncologo americano Van Rensselaer Potter (1911-2001) nell'articolo *Bioethics: The Science of survival*<sup>21</sup>. Con "bioetica" Potter intendeva superare i limiti più ristretti dell'etica "umana" e, combinando scienze naturali e materie umanistiche, sviluppare una nuova forma di etica interdisciplinare per cogliere il problema della vita a livello globale. Quando il termine "bioetica" è stato adottato da importanti rappresentanti dell'etica medica per descrivere la nuova direzione nel loro campo, Potter ha definito la sua teoria "bioetica globale".

La bioetica ha avuto il merito di coinvolgere ambienti non cattolici nella discussione dei problemi etici in medicina, soprattutto in una fase di notevoli progressi sia in essa, sia nelle biotecnologie, che hanno posto sempre più questioni morali sul loro uso.

Fino dai suoi inizi la bioetica è stata aperta ad apporti di altre religioni e dei "laici" e, in questo, ha avuto il merito di stimolare la riflessione etica in campo medico. Ma contemporaneamente c'è stata la ricerca di un denominatore comune fra i differenti accostamenti che ha rappresentato un progressivo allontanamento dai principi cattolici che erano ancora presenti nella prima fase di questa nuova etica.

Il professore Tristram Engelhardt Jr. (1941-2018), cresciuto cattolico ma diventato membro della Chiesa ortodossa del Texas, è stato uno degli esponenti più importanti della bioetica moderna e ha descritto con precisione questa trasformazione riconoscendo che: «*La bioetica cristiana è servita come un passaggio intermedio per la nascita di una bioetica laica*»<sup>22</sup>. Engelhardt descrive anche la «[...] comparsa della bioetica cristiana e la sua eclissi nel predominio a livello mondiale di una bioetica filosofica e secolare»<sup>23</sup> e ammette pure che: «*Dopo una breve fioritura, la bioetica cristiana è diventata simile alle sue versioni secolarizzate*»<sup>24</sup>. Secondo Engelhardt una bioetica cristiana che non cerchi l'omologazione con la bioetica laica mostrerebbe un carattere settario e offen-

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>20</sup> ECKHARD KESSLER (1938-2018), *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Cohuccio Salutati*, Fink, Monaco di Baviera 1968, p. 136.

<sup>21</sup> VAN RENSSELAER POTTER, *Bioethics. The science of survival*, in *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 14, 1970, pp. 127-153.

<sup>22</sup> TRISTRAM ENGELHARDT JR., *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger, Lisse (Paesi Bassi) 2000, p. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

derebbe lo spirito ecumenico<sup>25</sup>, proprio perché: «Ciò che di cristiano c'è nella bioetica cristiana costituiva di per sé un problema»<sup>26</sup>.

Engelhardt giudica positivamente il superamento dell'etica medica tradizionale dell'Occidente cristiano che sarebbe dipesa da un *ménage à trois* tra fede, ragione e potere del Papa, superamento che «[...] ha posto le fondamenta della bioetica contemporanea. In particolare, ha creato aspettative di arrivare a conclusioni razionali comuni, di raggiungere un consenso sui doveri morali e di uniformare le regolamentazioni giuridiche. Ha definito l'intrinseca natura del dibattito sulla politica sanitaria italiana. Tale alleanza ha danneggiato ognuna delle sue componenti»<sup>27</sup>. E prosegue sostenendo che non sarebbe possibile fondare razionalmente i principi dell'etica, per questo sarebbe illusoria la pretesa della fede di servirsi della ragione come di un «baluardo difensivo»<sup>28</sup> e di potere formulare principi etici validi universalmente con una autorità in grado di interpretarli correttamente.

Gli ultimi sviluppi della bioetica hanno decostruito i principi dell'etica medica come era stata elaborata dagli umanisti: la medicina e, in generale, le scienze naturali, non sarebbero in grado di darsi una etica, in quanto questa presuppone una visione dell'uomo e del suo fine, ciò che è di competenza della filosofia e della teologia. È paradossale che in un manuale sui fondamenti della bioetica cristiana Engelhardt giunga a valutare positivamente la totale emancipazione della bioetica dal cristianesimo, per la sola ragione che, secondo lui, «ciò che di cristiano c'è nella bioetica cristiana costituiva di per sé un problema».

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 14.

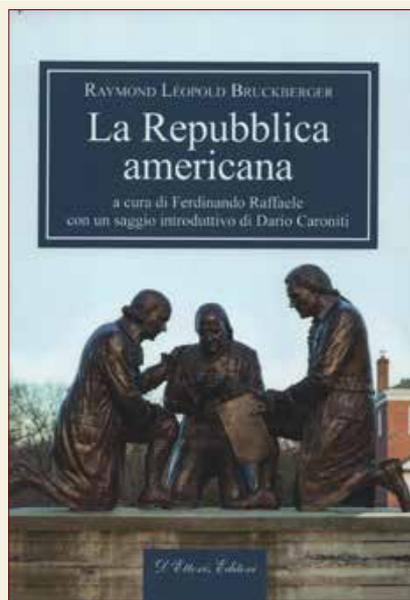
<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 19.

## Il problema della società moderna

Quando la società religiosa o politica, allontanata dalla costituzione naturale, ha raggiunto il culmine dell'errore e della licenza, le funzioni del corpo sociale si confondono e si bloccano, i rapporti naturali tra le persone lasciano il campo all'arbitrio, il potere, conservatore della società, si muta in una tirannide debole o feroce, la fedeltà del ministro in un servaggio cieco o interessato, l'obbedienza del soggetto in una schiavitù vile e irrequieta.

**Louis de Bonald**



RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER

## La Repubblica americana

a cura di Ferdinando Raffaele

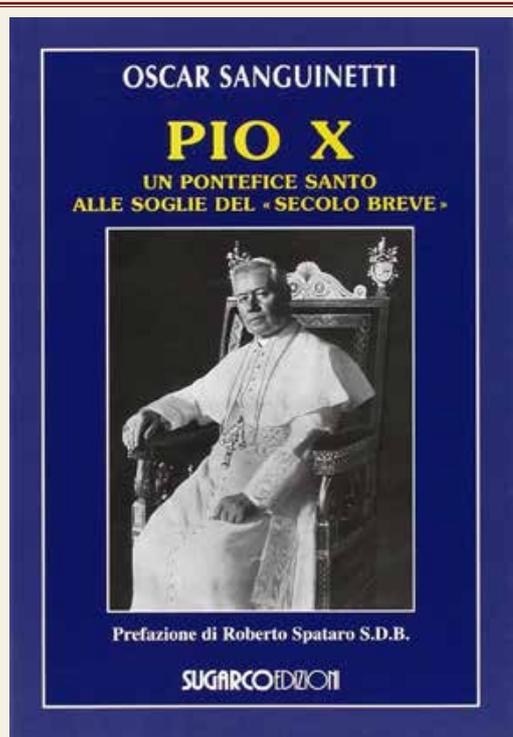
con un saggio introduttivo di Dario Caroniti

D'Ettoris Editori, Crotone 2023

152 pp., € 16,90

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

RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER [1907-1998], domenicano, è stato fra i protagonisti della cultura francese del secondo dopoguerra; fu negli Usa dal 1950 al 1958.



**OSCAR SANGUINETTI**

## **Pio X** Un pontefice santo alle soglie del “secolo breve”

prefazione di  
don Roberto Spataro S.D.B.

Sugarco, Milano 2014  
272 pp., € 24,80

**A** centoventi anni dall'ascesa al Soglio — che saranno commemorati dalla Chiesa il prossimo ottobre a Riese (Treviso), suo paese natale — del santo pontefice trevigiano, merita una rilettura il saggio biografico di Oscar Sanguinetti che ricostruisce un profilo del pontificato piano senza scadere né nell'oleografia del tradizionalismo “imbalsamatore”, né nell'aspra critica ideologica della storiografia progressista. Pio X è stato un papa dalle ampie vedute riformatrici, desideroso di far recuperare alla Chiesa un ruolo più incisivo nel mondo. Il motto adottato, “*instaurare omnia in Christo*”, significava per lui ricondurre al suo centro, Cristo, la vita della Chiesa, nonché ricollocare il Vangelo al centro della società. Una storiografia pregiudizialmente avversa vorrà ridurre gli undici anni del suo pontificato alla lotta contro il modernismo, dimenticando le incisive e durature riforme da lui intraprese. Studiosi più equilibrati ne rivalutano il volto innovatore e ricollocano il suo anti-modernismo nella corretta luce di premessa al suo riformismo.

## CONVEGNO

promosso da  
Alleanza Cattolica

### CONSERVATORI DEL FUTURO: CHE COSA CONSERVARE, COME RICOSTRUIRE

**Napoli**  
sabato 21 ottobre 2023

Camera di Commercio  
Piazza Bovio  
ore 10,30-17,30

\* \* \*

INTERVENTO  
**Gennaro Sangiuliano**  
Ministro della Cultura

\* \* \*

RELAZIONI  
**Marco Invernizzi, Giovanni Orsina,  
Mauro Ronco**

\* \* \*

TAVOLA ROTONDA  
**Daniela Bianchini, Laura Boccenti, Eugenio  
Capozzi, Massimo Gandolfini, Andrea Ma-  
riotto, Domenico Menorello, Remus Tănase,**  
introduce **Francesco Pappalardo**  
modera **Ferdinando Raffaele**

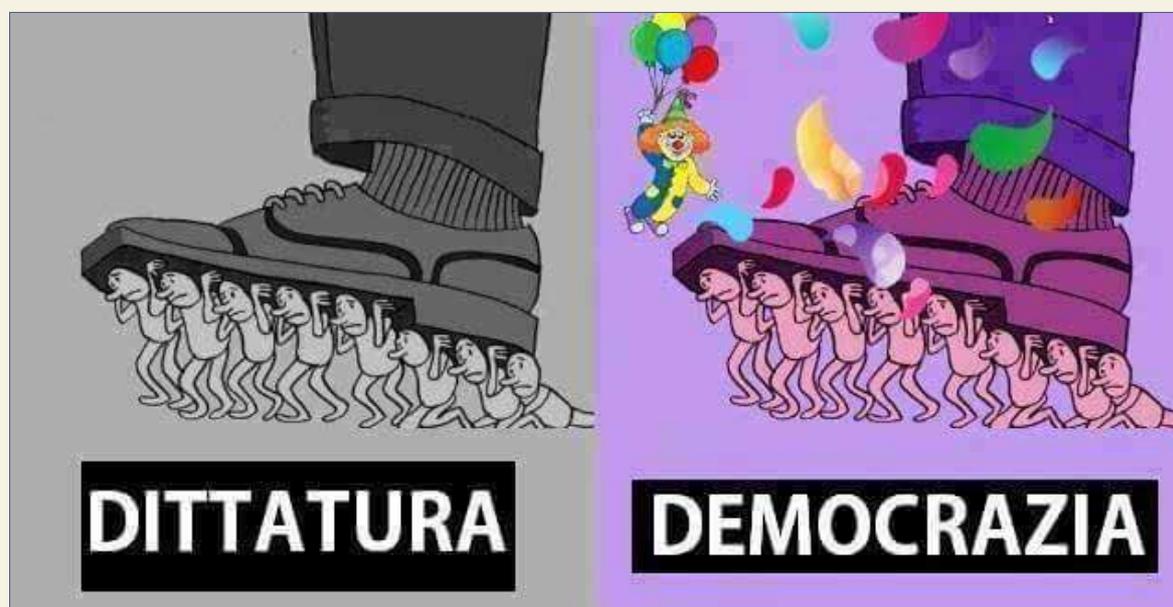
CONCLUSIONI  
**Domenico Airoma**

## UNA CIVILTÀ DISUMANA

**S**tiamo assistendo non alla fine naturale di una grande civiltà umana, ma alla nascita di una civiltà disumana che non avrebbe mai potuto nascere senza una vasta, immensa, universale sterilizzazione dei valori più alti della vita.

**George Bernanos**

*L'espansione dello Stato moderno come processo accelerato dalla Grande Guerra in un articolo "profetico" del grande storico cattolico britannico Dawson, pubblicato nel 1916*



## La tradizione cattolica e lo Stato moderno

Christopher Dawson

**Q**uesto articolo segna l'esordio nella pubblicistica del grande storico e filosofo della storia Christopher Dawson (1889-1970). Inglese per parte di padre e gallese per parte di madre, egli è stato uno dei maggiori, forse il più grande, storici delle civiltà di cultura anglo-sassone.

*Fresco di conversione, nel suo testo affronta già, sebbene in embrione, temi, come l'anti-totalitarismo e l'amore per la cristianità medioevale, che connoteranno in maniera indelebile la sua densa opera storiografica e polemica che si snoderà lungo il secolo XX. Come si può notare, la parte finale del testo rivela accenti quasi profetici in relazione al mondo della nostra travagliata epoca di inizio del Terzo Millennio. (L'articolo è apparso su The Catholic Review, gennaio-marzo 1916, pp. 24-35).*

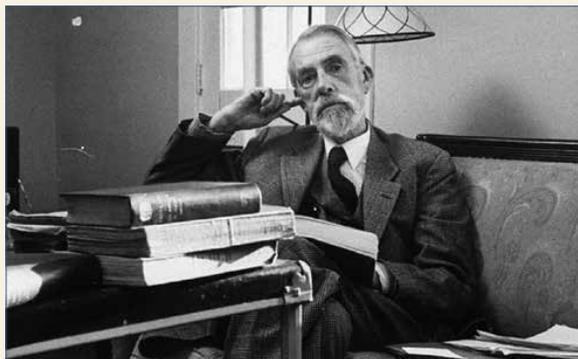
**I**cambiamenti che si sono verificati in Europa nell'ultimo secolo [1815-1915] sono troppo grandi per essere ignorati, ma proprio la loro grandezza e la vicinanza a noi impediscono di comprenderli con facilità. Questi mutamenti sono stati oggetto di ammirazione cieca ed entusiastica come l'alba di un millennio umanitario oppure sono stati condannati dai tradizionalisti per aver messo in discussione l'autorità e l'ordine. Da entrambe le parti, tuttavia, è stata male intesa la caratteristica fondamentale della nuova età. Non è la libertà, ma il potere il vero connotato della civiltà moderna. L'uomo ha ottenuto un infinito controllo sulla natura, ma ha perso il controllo sulla propria vita individuale. Questo può sembrare un paradosso se confrontato con le pretese di una epoca che si inorgolisce soprat-

tutto della democrazia e del liberalismo, ma questi ultimi significano solo la sostituzione di una nuova idea del patto sociale ai vecchi principi di autorità e di diritto divino. L'esecutivo ha forse perso gran parte del potere arbitrario che possedeva sotto il vecchio regime, ma non vi è alcun alleggerimento della pressione esercitata dalla società nel suo complesso sull'individuo.

La guerra in corso [1914-1918] non può non rendere evidente a ciascuno che vi è stato un enorme accrescimento del potere dello Stato moderno, non solo in materia di risorse materiali, ma anche nella completa subordinazione dell'individuo alla società.

Sotto il vecchio regime era pur vero che molti soffrivano per il fatto che i loro governanti erano dotati di un potere che poteva essere esercitato sulle loro stesse vite, cosa che oggi è sconosciuta. Ma il contadino stanco di essere derubato poteva servire come mercenario, il soldato insoddisfatto della propria vita poteva diventare un religioso come san Giovanni di Dio [Juan Ciudad (1495-1550)] o sant'Ignazio [Íñigo López de Loyola (1491 ca.-1556)], il nobile in difficoltà nel proprio Paese poteva mettersi al servizio di un altro principe: allora le nazioni europee non erano che province di una unica grande patria, la cristianità.

Nello Stato moderno, invece, a ogni uomo è assegnato il suo posto e, quando la società ne ha bisogno, è chiamato persino a dare la vita al suo servizio. Un funzionario schiaccia il bottone di una grande macchina e da ogni angolo di un impero milioni di uomini si muovono come automi, nella totale cancellazione della propria individualità, per adempiere a un compito che recherà ferite e morte a milioni di essi e sofferenza e privazioni a ciascuno di essi. Questo è lo spettacolo cui assistiamo oggi, in Germania soprattutto e, sebbene in maniera meno perfetta, negli altri Paesi in guerra e questo ci rivela come non mai il vero significato dei cambiamenti avvenuti in Europa. Essi sono il diretto risultato sia morale sia materiale degli ultimi cento anni di riordinamento e di progresso delle nazioni europee.



Christopher Dawson

In quel tempo, mentre si discuteva di democrazia e di libertà, cresceva un immenso potere secolare quale mai è esistito dai tempi dell'Impero di Roma: questo potere è lo Stato moderno. Esso ha una influenza sulle anime degli uomini che prima possedeva solo la religione e le sue pretese sono pressoché illimitate. Si può pensare che questo potere sia uno sviluppo legittimo dell'antico sistema politico cristiano oppure che esso sia, come dicono alcuni, non cristiano di principio e solo una conseguenza dell'apostasia del mondo moderno? Devono i cattolici considerarlo come un eventuale amico e alleato oppure come un nemico e un persecutore?

Provo a rispondere a queste domande riconducendo il nuovo ordine di cose alle sue origini e cercando di scoprire quale sia stata la società cristiana del passato.

Quando la Chiesa cattolica entrò in contatto per la prima volta con la società del mondo antico, ne scaturì un grande conflitto, che durò dai trecento ai quattrocento anni. All'inizio la Chiesa doveva vivere una vita nascosta e "raccolta". La persecuzione non fu tuttavia abbastanza forte da schiacciarla, anzi, isolandola, la preservò dal grande pericolo di essere assimilata dall'organismo apparentemente onnipotente dell'Impero romano. Alla fine la Chiesa vinse e il cristianesimo divenne la religione dello Stato. Seguì un periodo in cui tutte le istituzioni sociali furono rifondate secondo la nuova fede e la nuova regola di vita e sulle rovine del vecchio mondo venne edificata una nuova civiltà d'impronta cristiana, la civiltà detta del Medioevo, suscettibile di tante diverse letture. Chi l'ammirava vi rinveniva così pienamente l'incarnazione degli ideali cristiani da considerarla l'unica civiltà cristiana che potesse fungere da modello a tutte le altre. Chi la criticava, invece, osteggiava indiscriminatamente i suoi ideali e i suoi insuccessi nel realizzarli. Alcuni cattolici, come [il cardinale John Henry] Newman [1801-1890], la criticavano su quest'ultimo terreno, ma, più spesso, la biasimavano perché la loro visione del cristianesimo era in contrasto con la concezione cattolica della vita che il Medioevo si era sforzato di incarnare, sebbene in forma imperfetta e temporanea. Valutare correttamente il Medioevo implica che ci si renda conto che quella era una civiltà ancora giovane e immatura, che non riuscì a raggiungere mai il suo completo sviluppo. Il mondo moderno appartiene infatti a una tradizione diversa e si è sviluppato attraverso una serie successiva di rivolte contro la tradizione medioevale. Il Medioevo rappresenta, per così dire, un abbozzo rudimentale di ciò che potrebbe essere la società cristiana, ma esso non è vissuto abbastanza a lungo per compiere l'opera.

## Il nuovo ordine

Il mutamento sociale può avere due cause. La prima è religiosa, cioè può provenire da un cambiamento dell'ideale sociale e della concezione della vita. L'altra è economica, cioè scaturisce da un cambiamento delle condizioni di vita. Un popolo primitivo può cambiare radicalmente se diviene cristiano, magari se diventa una comunità di agricoltori, invece che una tribù di cacciatori.

Ora, i mutamenti che hanno dato origine e su cui si fonda la società moderna sono di entrambi i tipi. In primo luogo, vi sono stati i cambiamenti economici e politici del XV e del XVI secolo, che erano in gestazione da centinaia di anni. L'ascesa di forti monarchie nazionali ne fu il centro e la sintesi. In secondo luogo, vi è stata la scoperta del Nuovo Mondo e, infine, il recupero del sapere e dell'arte del mondo antico e il progresso delle scienze naturali.

Il risultato fu una età di espansione e di aumentata coscienza di sé. L'uomo si sentiva adulto e si gloriava delle possibilità mai fino ad allora attuate delle sue facoltà e del suo sapere. Crebbe così impaziente di ogni moderazione, irriverente nei confronti dell'autorità, desideroso di provare e di vedere tutte le cose. Da qui nacque ciò che caratterizza l'umanesimo: l'uomo entra nel suo regno e distoglie i suoi occhi dalla fede e dal soprannaturale. E da qui, di conseguenza, scaturì la reazione contro la secolare tradizione medioevale: ogni nazione e ogni stirpe stava nel proprio territorio e rivendicava la propria indipendenza dal resto della cristianità.

Se la Chiesa fosse stata caratterizzata da un intento di conquista della società, come lo era stata mille anni prima, tutta questa nuova espansione di conoscenza e di potenza avrebbe potuto essere messa al servizio dello spirito cristiano e, invece di una rottura con la tradizione medioevale, vi sarebbe stato uno sviluppo armonioso e rapido e la civiltà cristiana avrebbe raggiunto la sua maggiore età. Al contrario, la Chiesa era allora in una condizione di debolezza, dovuta a un lungo periodo di scismi, e si trovava così esposta all'invasione dello spirito secolaristico. Era la vecchia storia della troppa massa e del poco lievito. Così la rivolta contro la vecchia tradizione divenne una rivolta contro la Chiesa. La civiltà medioevale era il risultato del matrimonio fra la cultura del Basso Impero e quella dei barbari del nord. Quando l'Europa occidentale nella sua espansione superò quella fusione culturale, le nazioni del nord si sbarazzarono non solo della tradizione medioevale ma anche del cristianesimo che era loro pervenuto attraverso di essa. E, poiché non era possibile che

reagissero contro il paganesimo delle origini, diedero forma a un nuovo cristianesimo, una religione di transizione fondata sul giudizio privato e su un nuovo legalismo. La Chiesa non fu più un organismo indipendente, ma divenne solo una componente dello Stato e il cristianesimo fu completamente socializzato e "moralizzato".

Nell'Europa latina, naturalmente, una forma di cristianesimo di questo tipo non era pensabile: lì la reazione fu invece nella direzione del neo-paganesimo e del naturalismo *sans phrase*. Nel XVI secolo il cristianesimo sostenne un nuovo e pesante sforzo per riconquistare il terreno perduto e per conservare l'impronta cristiana alla società pur in una condizione ormai alterata dell'Europa. La Chiesa infatti fu riformata e la società ricristianizzata, in entrambi i casi in misura considerevole. Almeno in due dei grandi Stati nazionali il nuovo ordine era imbevuto di spirito cristiano: probabilmente lo stesso Medioevo non può vantare esempi così eloquenti di società cristiane come il Québec, in America Settentrionale, e il Paraguay, in quella Meridionale, nel XVII secolo. Ma l'opera di ricristianizzazione non andò mai oltre la società: la Contro-Riforma non seppe conquistare né il pensiero, né l'arte. Avrebbe potuto, è vero, usare l'arte e la letteratura del suo tempo ponendole al servizio del cattolicesimo come nella Roma papale del XVII secolo, ma non avrebbe potuto ispirarle del proprio spirito così bene come era accaduto in passato. Sebbene la società fosse ancora cattolica, nel pensiero e nelle scienze l'umanesimo era ormai avanzato. E da questo *handicap* deriva il carattere oscurantistico e repressivo del cattolicesimo di quell'epoca, così in contrasto con quello della Chiesa medioevale. La tremenda fatica di dominare spiritualmente la società senza aiuti intellettuali o estetici non poteva che essere estenuante e non è del tutto fantasioso far risalire il declino della Spagna e dell'Italia almeno in parte agli effetti di questo sforzo sovrumano.

Dopo la morte di Luigi XIV [di Borbone (1638-1715)], la Contro-Riforma alla fine cedette: la distruzione della Compagnia di Gesù rese questo crollo palese. Nel XVIII secolo ebbe inizio il mondo moderno, in primo luogo nell'età di [Federico II di Hohenzollern, detto] "il Grande" [1712-1786] e di Giuseppe II [di Asburgo-Lorena (1741-1790)]. Il grande Stato divenne allora onnipotente e non tollerò limiti alla sua autorità nelle questioni religiose o in ogni altra questione, né riconoscerà altro se non il proprio tornaconto<sup>1</sup>. Così, gli ultimi resti della co-

<sup>1</sup> Lo spirito della monarchia autenticamente contro-riformistica rifulge, per esempio nel testamento politico di Carlo II

munità delle nazioni cristiane dell'Europa medioevale scompaiono. Con la spartizione della Polonia è perpetrata la violazione più palese della giustizia naturale e del diritto fra le nazioni. Inoltre, i diritti della Chiesa sono violati in tutti i Paesi cattolici. Come epoca di confische da parte dello Stato il XVIII rivaleggia con il XIX secolo, quando non lo supera; ovunque la Chiesa è subordinata allo Stato e i diritti della Santa Sede sono negati: il gallicanesimo e il febronianesimo trionfano dappertutto.

Il XVIII secolo testimonia una nuova esplosione di umanesimo questa volta di tipo decisamente anticristiano. Il libero pensiero degli enciclopedisti diventa la forza intellettuale dominante in Europa: l'ideale prevalente è quello di abbattere tutto e di ricostruire l'edificio di una società basata sui principi della utilità comune.

Vi è anche un nuovo movimento di naturalismo sentimentale, che ha il suo profeta in [Jean-Jacques] Rousseau [1712-1778], che dà al naturalismo presa sugli affetti e suscita entusiasmi. Finalmente arriva la Rivoluzione che si ispira a queste idee. Essa spazza via tutti i detriti del vecchio ordine, le sue tradizioni, buone e cattive, e costruisce una nuova società fondata sulla democrazia e sulla libertà di pensiero. Nelle guerre della Rivoluzione la Francia diventa il crociato di questo nuovo ordine e nel corso del XIX secolo lo stesso moto, unito allo spirito di nazionalità, riappare trionfante, un Paese dopo l'altro, nel Continente. Questo moto sopravvivrà ancora nella forma del liberalismo di tipo continentale. Naturalmente è un errore pensare che si trattasse di un moto principalmente di popolo: la sua forza vera sarà sempre la borghesia.

La straordinaria resistenza che i "lazzaroni" opposero all'esercito francese a Napoli nel 1799 dimostra quanto forte fosse la presa che il vecchio ordine aveva ancora sul popolo minuto. Anche in Francia, la Bretagna, la Vandea e grandi dipartimenti del centro del Paese resistettero per anni contro la Ri-

voluzione e, dovunque vi fosse un ceto contadino cattolico forte e indipendente, la Rivoluzione venne affrontata con la forza delle armi.

Quando i governanti dell'antico regime compresero il pericolo delle nuove idee, si mobilitarono anche in una difesa interessata di quella tradizione che avevano fatto del loro meglio per distruggere nel XVIII secolo. Non furono [Charles-Maurice de] Talleyrand[-Périgord (1754-1838)], né [Klemens Wenzel von] Metternich[-Winneburg-Beilstein (1773-1859)], ma i baschi e i tirolesi i veri nemici del nuovo spirito. Grazie al modo in cui è scritta la storia moderna, pochi sono a conoscenza dell'ostinata resistenza della tradizione medioevale in varie parti di Europa e di America, una reazione che ebbe i suoi eroi, per esempio, in [Gabriel Gregorio] García [y] Moreno [y Morán de Buitrón (1821-1875), presidente dell'Ecuador], in [Henri du Vergier, conte di] La Rochejaquelein [1772-1794], in Andreas Hofer [1767-1810]: non meno di quelli del movimento rivoluzionario.

Anche alle soglie del XX secolo il testamento politico di Don Carlos incorporava la tradizione medioevale nelle sue forme più intransigenti, e questo ideale può contare ancora [1915] sulla fedeltà di un considerevole partito politico spagnolo. Probabilmente la lotta fra la Rivoluzione e la tradizione medioevale parzialmente ravvivata non sarebbe stata del tutto impari se i combattenti fossero stati lasciati a se stessi. Infatti, la Rivoluzione ricevette un alleato assai potente in ciò che stava maturando nell'Europa protestante.

Il nuovo ordine in Inghilterra era cresciuto continuamente dal XVI secolo in poi e, di conseguenza, le rivoluzioni, inevitabili per l'avanzata di un tale ordine, non furono così catastrofiche come fu la grande Rivoluzione in Francia. La nuova classe di proprietà terriera non feudale, che aveva raggiunto un alto potere sociale con la Riforma, nel corso del XVII secolo si prefisse di conquistare anche la supremazia politica. Nel 1688 era riuscita a sconfiggere definitivamente la tradizione antica e il diritto divino alla base dell'autorità nella Chiesa e nello Stato e aveva instaurato una repubblica oligarchica in forma monarchica. Da allora le energie della classe dirigente e delle nuove classi che l'avevano seguita nell'ascesa al potere non furono dedicate all'opera di distruzione del contemporaneo movimento "liberal" attivo in Francia, bensì, secondo il temperamento nazionale, alla pratica di sviluppo delle risorse del Paese in termini di ricchezza e di prosperità materiale. La libertà che queste classi avevano rivendicato contro la Corona non era, come si dice *vulgo*, la libertà

di Spagna (1661-1700), dove si legge: «[...] [bisogna] governare per motivo della religione piuttosto che per considerazioni di Stato e politiche, preferire il servizio di Dio e della Fede al proprio vantaggio. Per preservare, mantenere, e difendere la religione cattolica i suoi gloriosi predecessori hanno impiegato e anche impegnato il loro patrimonio regio, preferendo l'onore e la gloria di Dio e della sua santa Legge al loro interesse temporale». Egli raccomanda al suo successore «[...] di essere molto geloso della Fede e perfettamente obbediente alla Santa Sede Apostolica; di vivere e di agire sempre come un principe cattolico» [Copia del testamento cerrado que en dos de octubre de mil y setecientos y del codicilo que en cinco del mismo mes y año hizo la Magestad del Señor Rey Carlos II, Juan Francisco de Blas, Siviglia 1700, p. 6 (entrambe le citazioni)]. I Borboni, sia di Francia sia di Spagna, occupano una posizione intermedia che corrisponde al partito gallicano nella Chiesa.

dell'individuo contro l'arbitrio del potere, perché il povero era meglio protetto sotto l'ordine antico: era, al contrario, la *protezione dei poteri sociali de facto nella nazione dall'interferenza di un'autorità de jure*. L'interesse predominante non doveva essere limitato nel suo libero sviluppo se non dal vincolo rappresentato da un interesse più forte, in modo che le forze sociali dominanti divennero fini a se stesse e la società fu liberata dal vincolo di una specifica politica determinata *a priori*.

Questo sistema aveva ovviamente i suoi svantaggi: i poveri erano alla mercé delle classi dominanti, tanto che la Rivoluzione suonò come la campana a morto della classe dei piccoli coltivatori inglesi, ma in un periodo di espansione e di nuove opportunità nell'industria e nel commercio, conferì un enorme vantaggio materiale all'Inghilterra. Il commercio inglese partì alla conquista del mondo, l'agricoltura fu riformata su base capitalistica; soprattutto fu rivoluzionata l'industria e iniziò l'età del Ferro. Nell'Inghilterra del XVIII secolo nacquero il capitalismo e l'industrialismo moderni. Naturalmente nel mezzo di tutti questi cambiamenti l'oligarchia *whig* non fu in grado di mantenere il proprio dominio, poiché a mano a mano che i nuovi interessi si rafforzavano essi rivendicavano anche di potere svilupparsi liberamente. Per prime le colonie americane rifiutarono di essere governate nell'interesse della madrepatria e, con tradizioni simili a quelle inglesi, diedero inizio al loro gigantesco sviluppo.

In seguito, i capitalisti e i magnati dell'industria rivendicarono una partecipazione nel sistema politico inglese e, dopo una lotta durata gran parte del XIX secolo, sconfissero definitivamente gli interessi degli agricoltori. Ma come i contadini erano stati sacrificati dalla nobiltà terriera, stessa sorte toccò agli artigiani da parte dei produttori, che rivendicavano il diritto di esercitare in pieno la loro forza economica. Di conseguenza lo sviluppo industriale proseguì con lo stesso sconsiderato spreco di materiale umano che aveva segnato il capitalismo romano nell'Età del Ferro della Repubblica e i villaggi industriali e minerari dell'Inghilterra divennero lo zimbello d'Europa per il loro squallore e la loro miseria.

In mezzo a questo crescente materialismo della vita sociale, il protestantesimo inglese aveva compiuto sforzi energici per conservare o per ravvivare una qualche forma di cristianesimo, ma poiché non poteva fare alcuno sforzo per convertire la società e ispirarla del proprio spirito, tutti questi sforzi furono destinati al fallimento. Lo stesso [John] Wesley [1703-1791], in età avanzata, confessò l'impossibilità di immunizzare i suoi convertiti dallo spirito del

mondo. Il metodista che egli descrive, la cui regolarità di vita e la cui probità erano solo mezzi per fare soldi, era un personaggio comune nell'Inghilterra del XVIII e del XVII secolo. Di conseguenza il protestantesimo tendeva sempre più a fare degli uomini dei membri coscienziosi della società esistente — dei buoni cittadini —, sì che il carattere soprannaturale della religione gradualmente scomparve.

Il liberalismo all'inglese, che doveva parecchio al protestantesimo, nel XIX secolo divenne il modo di pensare caratteristico dell'Inghilterra industriale. Era contrassegnato da una fede totale nel progresso indefinito della prosperità materiale mediante l'industria e il commercio e nel completo raggiungimento di questo progresso quale scopo della società umana e fine ultimo dell'uomo.

Nel XIX secolo, specialmente dopo il 1870, tutte le correnti che ho descritto cominciarono a confluire l'una nell'altra e a formare il maestoso fiume della civiltà moderna. All'impero tedesco spetta il merito di aver riconciliato il Grande Stato con l'industrialismo e il capitalismo, i quali in Inghilterra erano accompagnati da un individualismo quasi anarchico: l'impero tedesco conservava infatti ancora qualcosa dell'antico regime nella sua gerarchia reale e aristocratica. I risultati del sistema economico-politico tedesco furono, tuttavia, adottati da tutti i grandi Stati moderni, persino dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti, poiché l'individualismo sfrenato del primo XIX secolo non avrebbe potuto continuare a svilupparsi senza portare con sé la disgregazione della società stessa.

Allo stesso modo il liberalismo intellettuale e democratico della Francia, erede dello spirito della Rivoluzione, si amalgamò, sia nel Continente, sia in Inghilterra e negli Stati Uniti, con il capitalismo e con l'idea del grande Stato e lo spirito dell'Umanesimo e la fede nelle possibilità delle scienze hanno dato a tutto l'insieme una cultura e quasi una religione proprie.

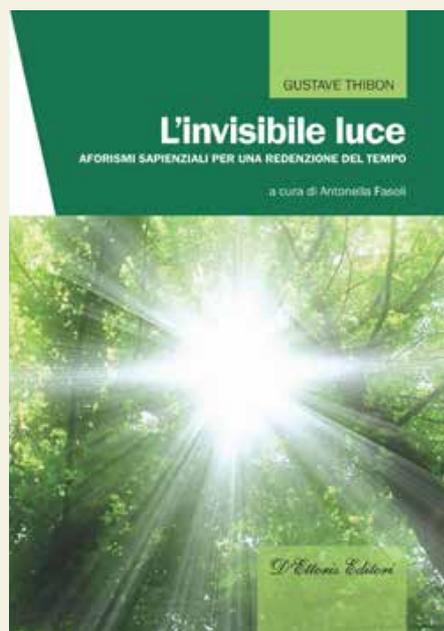
L'amalgama, tuttavia, non è stato affatto completato. Rimane tuttora la opposizione fra plutocrazia capitalista e democrazia rivoluzionaria e anche quella fra nazionalismo e cosmopolitismo. Il socialismo che nacque in Germania nel secolo scorso [XIX] si era sforzato di superare queste incoerenze, basandosi senza compromessi sullo spirito secolaristico e sull'idea del grande Stato come fine unico e del tutto esaustivo dell'uomo, ideando una società onnipotente e onnicomprensiva. Ma il socialismo fu indebolito dal carattere utopico dei suoi fini e delle sue speranze, sottovalutò la presa della plutocrazia su quel sistema di governo rappresentativo che era

stato la grande creazione delle rivoluzioni del XIX secolo e, nel suo tentativo di impadronirsi dell'apparato legislativo, fu esso stesso preso nell'ingranaggio e reso inoffensivo. Tuttavia esso ha avuto una influenza molto forte sulla mentalità dell'epoca e, sebbene lo stesso partito socialista possa essere visto come un Sansone che macina il grano dei filistei, il corso degli eventi non poté non attuare la sua idea essenziale, sia con la distruzione della plutocrazia e il sorgere di una democrazia reale che possa riunire da solo il capitale e l'industria, sia, come sembra più probabile in Inghilterra al momento, con la conversione della plutocrazia in burocrazia, divenendo così una componente necessaria del grande Stato.

Riguardo all'altra questione dell'opposizione fra nazionalismo e cosmopolitismo, mentre scrivo, sembra di assistere alle convulsioni mortali dell'"equilibrio delle forze" ed è difficile non credere che prima o poi la civiltà mondiale del nostro tempo svilupperà un'organizzazione internazionale capace di esserne l'incarnazione politica.

Qualunque sviluppo possa portare il futuro, il carattere della nostra civiltà è abbastanza chiaro anche nel presente. Siamo di fronte a una società, sostanzialmente la medesima in ogni Stato, rispetto alla quale l'Impero Romano era una bagatella. La sua centralizzazione, la sua ricchezza, la sua capacità coercitiva sui suoi membri, la sua organizzazione economica e finanziaria, lo rendono diverso da tutto ciò che il mondo abbia mai visto. Non meraviglia che l'uomo esteriore creda che la nostra epoca sia incomparabile rispetto al passato e che la sua saggezza sia l'unica saggezza che spetta all'uomo. Non meraviglia che la volontà e lo spirito di questa società siano diventati un dio che nessun uomo osa mettere in discussione.

Quale società può osare sfidare questo "mondo" e sperare di vivere? Eppure dobbiamo credere che la Chiesa vincerà, anche se non possiamo credere che lo spirito di questa civiltà è lo Spirito di Cristo e della Sua Chiesa. È vero che questa società non professa una religione falsa o visioni false del soprannaturale, come il mondo antico, ma ha un atteggiamento negativo e persino ostile nei confronti del soprannaturale. Essa accoglierà e renderà omaggio a una religione che consiste nell'imporre doveri sociali agli uomini, ma non avrà nulla di una concezione della vita che subordina questo mondo e la sua prosperità all'altro mondo. L'ordine attuale è fine a se stesso ed è bene ciò che aiuta tale ordine e un male ciò che lo ostacola. Questa è la sostanza del *credo* sociale odierno. Di qui nasce il culto del successo e del denaro, che in ultima analisi acquista una im-



GUSTAVE THIBON

## L'invisibile luce

### Aforismi sapienziali per una redenzione del tempo

D'Ettoris Editori, Crotone 2022  
344 pp., € 24,90

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

portanza quasi sacramentale. Né questo *credo* è in alcun modo limitato agli intelletti grossolani e ordinari: è un *credo* che può diventare un ideale; inoltre il mondo userà volentieri la vera virtù e il sacrificio di sé fintanto che le sue grandi mete non saranno ostacolate.

Se sono incline al pessimismo, è perché la prospettiva appare davvero scura: sembra che, se i cattolici vorranno rimanere fedeli allo spirito della Chiesa, essi si ridurranno a una piccola minoranza perseguitata. Se manterranno la cifra e il potere mondani, s'indeboliranno e finiranno soggiogati dallo spirito dominante della società.

Ma sappiamo che Dio non è mai più vicino alla sua Chiesa di quando essa sembra agli uomini più desolata. Quindi bisogna andare avanti nella fede, facendo ciò che è umanamente possibile e lasciando il resto allo Spirito Santo. Tuttavia, a meno di una conversione miracolosa dello spirito del nostro tempo, dobbiamo aspettarci che la Chiesa per un periodo di tempo considerevole occupi in qualche modo la stessa posizione che occupava nell'Impero romano pagano. Dobbiamo rassegnarci alla prospettiva di una nuova epoca delle catacombe, un periodo di attività nascosta e forse perseguitata, in cui la Chiesa cercherà ancora una volta di convertire il mondo e che speriamo finisca, come nel mondo antico, con la sua vittoria e il suo trionfo. Quali che siano i risultati esteriori, non possiamo dubitare che il lievito divino funzionerà. Per quanto forte possa essere una società, i bisogni dell'anima individuale esistono e tutta la natura, molto meno una grande civiltà materiale, è incapace di soddisfarli. Non possiamo sperare che coloro che hanno successo, i potenti e i saggi, si rivolgano alla Chiesa, poiché essi sono proprio quelli che trovano soddisfazione dei bisogni delle loro anime nel regno di questo mondo. Ma, come fin dagli inizi, il Regno di Dio sarà predicato ai poveri e ai disagiati, a quelli inutili per il mondo e a quelli che esso sfrutta senza pietà come suoi schiavi. E più completo sarà il trionfo materiale di questa civiltà, meno ci sarà da sperare, e più grande sarà il vuoto nelle anime degli uomini.

### La tradizione primordiale

**A**ll'inizio l'uomo ha parlato perché qualcuno gli ha rivolto la parola.

**Joseph de Maistre**



MARCO INVERNIZZI  
OSCAR SANGUINETTI

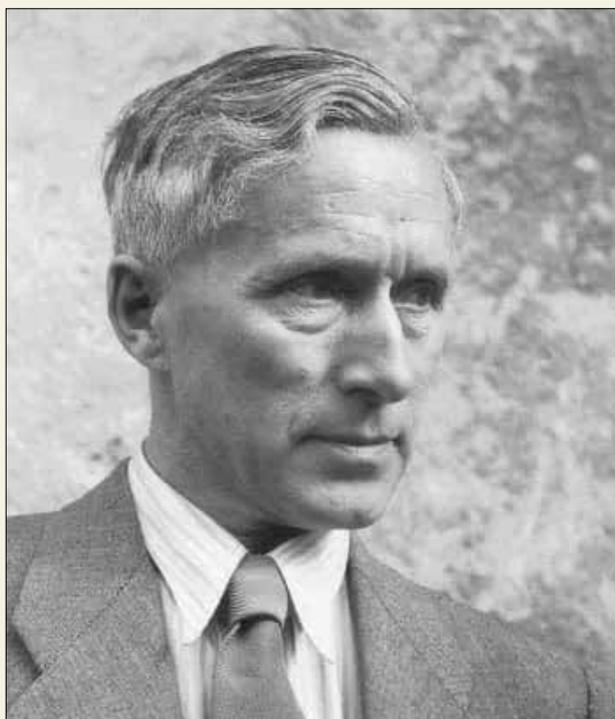
## Conservatori Storia e attualità di un pensiero politico

contributi di  
Andrea Morigi, Francesco Pappalardo e  
Mauro Ronco  
prefazione di Giovanni Orsina

Edizioni Ares, Milano 2023  
312 pp., € 20

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

*Una analisi della cosiddetta “Rivoluzione conservatrice” alla luce delle categorie del pensiero contro-rivoluzionario la colloca nella sua travagliata epoca, ma evidenzia i limiti e i pericoli di quella che è in sostanza una “rivoluzione uguale e contraria” e una delle rivoluzioni della modernità*



Uno dei massimi teorici della Rivoluzione conservatrice, Ernst Jünger.

## “Rivoluzione conservatrice”: un ossimoro

Salvatore Calasso

### 1. Rivoluzione conservatrice e Contro-Rivoluzione

“Rivoluzione conservatrice” è una idea che racchiude in sé un paradosso, frutto della sua storia, che si è trasformato in una impossibilità.

Per comprenderlo pienamente bisogna specificare che cosa s’intende per “Rivoluzione”. La scuola di pensiero che nel XX secolo ha avuto nel pensatore cattolico brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), uno dei suoi massimi esponenti nel Novecento, così la intende: «Diamo a questo vocabolo il senso di un movimento che mira a distruggere un potere o un ordine legittimo e a instaurare, al suo posto, uno stato di cose — intenzionalmente non vogliamo

dire “ordine di cose” — o un potere illegittimo»<sup>1</sup>. L’ordine legittimo è quello che nella sua struttura sociale e politica rispecchia, «[...] una visione della realtà come dato “naturale”, cioè [afferma che] esiste una natura umana con leggi proprie, naturali, che presiedono al retto vivere civile: sono esse il fondamento della politica. E vanno rispettate e tutelate. Il compito dello Stato è quello di favorire tale tutela e rispetto da parte dei cittadini con una legislazione adeguata. In questa visione si colloca la difesa

<sup>1</sup> PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della “fabbrica” del testo e documenti integrativi*, trad. it., con presentazione e cura di Giovanni Cantoni (1938-2020), Sugarco, Milano 2009, p. 71.

di quelli che vengono chiamati valori tradizionali, come il valore primario della vita umana dal concepimento alla morte naturale, la famiglia naturale come cellula fondamentale della società, la cultura nazionale come patrimonio comune di un popolo, la proprietà come valore sociale, la religione come valore fondante il vivere personale e comunitario»<sup>2</sup>. La Rivoluzione vuole eliminare questa visione della realtà e questo modo di essere dell'uomo per rimpiazzarli con altri radicalmente opposti, che riconoscono nell'individuo un essere singolare, totalmente libero, autonomo e autoreferente. È quel *tour d'esprit* di cui parla il pensatore tedesco, esponente di spicco della "Rivoluzione conservatrice", Ernst Jünger (1895-1998), che, nel suo *Trattato del ribelle*, scrive: «Quando in questo libro si parla di singolo, si intende l'essere umano, privato però di quella specie di retrogusto che a questo termine è stato associato negli ultimi due secoli. Si intende parlare dell'uomo libero come Dio l'ha creato, l'uomo che si nasconde in ciascuno di noi, e non costituisce un'eccezione, né rappresenta un'élite. Se vi sono differenze, esse sono dovute esclusivamente alla misura in cui il singolo riesce a rendere operante quella libertà che ha avuto in dono»<sup>3</sup>. In un altro passo, quando descrive la figura del Ribelle, Jünger afferma ancora: «Il Ribelle è il singolo, l'uomo concreto che agisce nel caso concreto. Per sapere che cosa sia giusto, non gli servono teorie, né leggi escogitate da qualche giurista di partito. Il Ribelle attinge alle fonti della moralità ancora non disperse nei canali delle istituzioni. Qui, purché in lui sopravviva qualche purezza, tutto diventa più semplice»<sup>4</sup>.

Queste citazioni di Jünger sono fondamentali per farci capire lo spirito con cui la Rivoluzione conservatrice vuole unire due termini opposti e antitetici quali "rivoluzione" e "conservazione", realtà che hanno tutta una storia di contrapposizione alle spalle. Infatti, dalla Rivoluzione francese in poi, la vita politica e culturale del mondo occidentale si è ispirata a due concezioni dell'uomo e del vivere sociale contrapposte, due maniere diverse di accostarsi alla realtà e di conoscerla, cui sono stati dati i nomi di "destra" e di "sinistra". Dice a tale proposito il filosofo italiano naturalizzato tedesco don Romano Guardini (1885-1968): «[...] l'una [la destra] con-

duce ad immergersi nell'oggetto e nel suo contesto, per cui l'uomo che vuol conoscere cerca di penetrarlo, di vivere con lui; l'altra [la sinistra], al contrario, raduna le cose, le decompone, le ordina in caselle, ne acquista padronanza e possesso, le domina»<sup>5</sup>. A queste due prospettive analitiche fanno, più o meno esplicitamente, riferimento il "conservatorismo" e il "progressismo".

## 2. Il conservatorismo

Il conservatorismo affonda le sue radici in una concezione naturale e tradizionale della socialità umana, dove gli uomini si organizzano in corpi sociali differenziati a partire dalla famiglia, composta da padre, madre e figli, prima comunità, anteriore a qualsiasi altra, compreso lo Stato, e cellula fondamentale dell'ordine sociale. Come afferma il famoso antropologo francese Claude Lévi-Strauss (1908-2009) «[...] la famiglia è l'emanazione, a livello sociale, di quei requisiti naturali senza i quali non ci potrebbe essere la società, né in fondo, il genere umano»<sup>6</sup>. Questi requisiti naturali hanno connotati ben precisi. Così li descrive il filosofo conservatore cattolico svizzero Gonzague de Reynold (1880-1970): «I due primi bisogni provati dall'uomo e che egli chiede alla società di soddisfare sono l'uno di ordine naturale, dell'individuo, ma l'altro di ordine spirituale, della persona. Si possono dire simultanei. Il bisogno di perpetuarsi e il bisogno di sopravvivere, la società familiare e la società religiosa. Con quella l'uomo assicura la sua stirpe, il suo divenire, con questa assicura la sua anima, il suo essere. Il corpo alla terra e l'anima a Dio: è la spartizione originaria ma anche il fondamento primordiale della distinzione fra l'individuo e la persona che Aristotele [384-322 a.C.] aveva già intuito. La società umana ha all'origine un altare e una tomba, e l'altare è sulla tomba. I due primi diritti dell'uomo, nello stesso tempo naturali e storici, sono dunque il diritto di organizzarsi in società familiare e il diritto di organizzarsi in società religiosa. Ma questi due primi diritti ne implicano immediatamente un altro: il diritto di utilizzare i beni materiali per vivere umanamente, cioè da uomo libero, capace di difendere sé stesso e di svilupparsi secondo il suo essere — il diritto di possedere. [...] Nel diritto di

<sup>2</sup> SALVATORE CALASSO, *Destra e Sinistra: una diversità genetica*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno I, n. 1, Roma settembre-ottobre 2009, pp. 21-35 (p. 23).

<sup>3</sup> ERNST JÜNGER, *Trattato del Ribelle*, trad. it., Adelphi, Milano 1990, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>5</sup> ROMANO GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, trad. it., Morcelliana, Brescia 2022, p. 55.

<sup>6</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, trad. it., a cura di Paolo Caruso, Einaudi, Torino 1967, p. 176.

proprietà dobbiamo vedere la conseguenza del diritto alla famiglia, cioè alla discendenza e al focolare. Ma, se l'uomo non è assolutamente solo, neppure la famiglia è assolutamente sola. E anzitutto essa mette rami. Altre famiglie nascono da essa. Essa fa già parte di un gruppo più vasto, il clan, la tribù, la città. All'organizzazione sociale e all'organizzazione religiosa si unisce subito l'organizzazione politica, la cui prima forma è militare: la difesa comune. Così, per gradi, attraverso sviluppi concentrici, si vede nascere la società nazionale. La sua origine è in un bisogno originario e in un diritto primordiale di associazione, di difesa, fra uomini della stessa origine, con le stesse credenze, con gli stessi costumi, con gli stessi bisogni, dello stesso posto»<sup>7</sup>.

Ecco allora che per comprendere pienamente la concezione della persona umana e della società come emerge dal pensiero conservatore, il quale, nonostante il trascorrere dei secoli e il mutare delle situazioni storiche, è restato, nei suoi principi, inalterato, bisogna considerare le sue radici, che affondano nella concezione greca espressa mirabilmente da Aristotele nella *Politica*: «la natura [...] destina ogni cosa ad una sola funzione: ed ogni strumento che non servisse a più usi, ma ad uno solo condurrebbe a termine la sua funzione nel migliore dei modi. La comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura la famiglia. La prima comunità che deriva dall'unione di più famiglie volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio. [...] La comunità perfetta di più villaggi costituisce ormai la città, che ha raggiunto quello che si chiama il livello di autosufficienza e che sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza. [...] Da ciò dunque è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e chi non vive in una città, per la sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che uomo»<sup>8</sup>.

Da quanto ho detto risulta chiaro che «[...] l'uomo è un essere assolutamente sociale, cioè che trova la più piena realizzazione di sé solo e soltanto vivendo con gli altri e per gli altri, perché è la presenza

degli altri che permette all'uomo di scoprire autenticamente se stesso. Infatti, l'uomo non può esistere "solo"; può esistere soltanto come "persona in comunità", e dunque in relazione ad altre persone umane. Ciò si comprende dal fatto che l'uomo per elaborare i propri pensieri, che sono la modalità con cui comprende se stesso e il mondo che lo circonda, ha bisogno del linguaggio che è lo strumento tramite il quale comunica con gli altri e che non è una propria invenzione, ma un apprendimento comunitario. Tramite il linguaggio che diventa "lingua", cioè espressione culturale di un popolo, l'uomo vive e sopravvive a se stesso, conoscendo e padroneggiando il creato. Grazie alla lingua, espressione comunitaria di un popolo, ogni persona conosce il suo essere. E ciò avviene grazie all'esistenza dell'altro che comprende le mie parole e mi risponde. Così tale diversa presenza dell'altro garantisce all'uomo l'autentica conoscenza e realizzazione di sé»<sup>9</sup>, come da me in precedenza espresso nel saggio *Destra e sinistra: una diversità genetica*.

Tutto questo delinea una concezione della realtà umana come dato "naturale", con leggi proprie, che risiedono nella natura dell'uomo e lo precedono, sovrintendendo al retto vivere civile e costituendo il fondamento della politica. L'uomo ha il dovere di conoscerle e di rispettarle, poiché ogni fare dell'essere umano deve tenere conto di qualcosa che viene prima di lui e che riceve come dato da comprendere, da custodire e da non stravolgere: il ricevere anticipa il fare e lo indirizza, gli dona un senso; per cui egli non può produrre norme che vadano contro quello che la natura è, soprattutto la natura umana. Questa constatazione si traduce in un dominio rispettoso della natura, come spiega don Romano Guardini: «Quella prima maniera di dominare sentiva in profondità; abbracciava il contesto, liberava le energie, rendeva reali ed attive le virtualità, rilevava i desideri nascosti, li avvalorava e rigettava il resto nell'ombra. Era un "conoscere", un far risaltare, uno stimolare, un guidare; era una gamma di energie e rapporti naturali. Tutto ciò che riceveva una forma rimaneva, in qualche modo, "natura". Certamente illuminato dallo spirito, assoggettato alle intenzioni umane, ai pensieri dell'uomo, alle relazioni tra gli esseri, ma sempre in organica unione con la natura. Era un regnare che si otteneva per mezzo del servire; un creare secondo la natura, che non si scostava dalle direzioni indicate, che non oltrepassava i limiti stabiliti»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> GONZAGUE DE REYNOLD, *Conscience de la Suisse. Billets a ces Messieurs de Berne*, 5<sup>a</sup> ed. e definitiva, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel (Confederazione Elvetica) 1941 (1<sup>a</sup> ed. 1938), pp. 85-126; trad. it. ne *Il federalismo e la sua filosofia*, in *Cristianità*, anno XXIV, n. 256-257, agosto-settembre 1996, pp. 7-16 (p. 16).

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *La politica*, trad. it., a cura di Carlo Augusto Viano (1929-2019), Armando Curcio Editore, Roma 1993, pp. 5-6.

<sup>9</sup> S. CALASSO, *art. cit.*, pp. 24-25.

<sup>10</sup> R. GUARDINI, *op. cit.*, p. 57.

Il pensiero conservatore sostiene la necessità della tutela del dato naturale e del suo rispetto da parte degli uomini. *«In questa prospettiva — scrive Oscar Sanguinetti —, allora, conservatore, è chi, persona o dottrina, si sente legato in qualche misura a un determinato retaggio di cultura e di modelli di rapporti sociali che considera universale e perenne e che, in aggiunta, preferisce almeno “in prima battuta”, accedere e sfruttare tale retaggio, mettendosi in continuità con il passato, per progettare e per governare la società presente e progettare e promuovere lo sviluppo della società futura, piuttosto che desiderare la palingenesi della società del proprio passato, in forme rivoluzionarie o riformistiche radicali, e la sua riprogettazione in base a criteri nuovi e razionali, presunti perenni e universali»*<sup>11</sup>. Il suo impegno culturale e politico si muove nella direzione del ripristino di un ordine sociale di stampo metafisico, che affonda le sue radici nella visione cristiana dell'uomo e del mondo.

### 3. Il progressismo

Totalmente diversa è la concezione dell'uomo di chi si oppone al conservatorismo. Essa non considera il dato naturale come norma degna di rispetto, perché fonte di squilibri e di disuguaglianze; la cultura “progressista” giudica il mondo come “sbagliato” perché contro l'individuo: da qui il compito “rivoluzionario” di cambiarlo secondo criteri razionali individualistici.

Questa visione è frutto della cultura della modernità, un gigantesco tentativo di costruire una civiltà “perfetta” e autoreferenziale, senza alcun riferimento a Dio e alla sua legge, relegati ai margini oppure apertamente negati e combattuti. Il risultato dell'attuarsi di tale sforzo è stato l'instaurarsi di una civiltà in cui il dato “orizzontale”, ciò che circonda l'individuo ed è oggetto del suo rispetto si dilegua sotto l'incalzare di una affermazione sempre più violenta dell'individualità che rende invivibile la convivenza civile, nonostante gli sbandierati “diritti civili”.

La modernità ha le sue basi nell'antropocentrismo via via sempre più radicale e assoluto, la cui dottrina accentua il valore dell'autonomia dell'uomo rispetto a Dio o alla natura intesi come realtà più grandi dell'uomo e non governabili da lui. In questa prospettiva l'individuo rivendica un modo “autonomo” di vedere il mondo e di vivere in esso, svin-

colato da ogni riferimento a leggi insite nella natura umana o a verità rivelate, che, nel caso dell'Europa cristiana, voleva dire allontanarsi dagli insegnamenti evangelici; anzi le regole che da essi discendono sono viste come un'imposizione esterna, limitante la libertà umana.

Il rifiuto di riconoscere le leggi che risalgono a Dio creatore, porta come conseguenza il fatto che sia l'uomo che “crea” un sistema di regole “nuove”, deducibili dall'uso della ragione, che conducono alla costruzione di un mondo “nuovo”, indipendente da ogni riferimento trascendente. Con la modernità l'uomo immagina e costruisce la realtà secondo un proprio criterio di giudizio, criticando l'esistente con metodi razionali e presunti scientifici, senza riconoscere nessun dato “rivelato” o nessuna legge che non sia stata prima vagliata al lume della ragione.

A tale proposito cito un passo del filosofo liberal-socialista Norberto Bobbio (1909-2004): *«Quello che oggi noi chiamiamo mondo moderno non è opera dell'Umanesimo né della Riforma, ma dello sviluppo della ricerca scientifica alla fine del secolo XVI. La grande frattura che divide il mondo moderno dal mondo medievale appare sempre meglio essere non già la restaurazione dell'antico, che fu ritrovamento ed intenso rivivimento di una grande tradizione che si era affievolita ma non era stata mai del tutto obliata, né il preteso rinnovamento del Cristianesimo delle origini, che portò ad una recrudescenza di dispute teologiche. Non fu né la lettura più genuina dei classici né la lettura più diretta dei testi sacri, ma il nuovo modo di leggere nel libro della natura e d'imparare la lezione dell'esperienza che fu proprio di un nuovo tipo di uomo di cultura, il filosofo naturale, che si contrapponeva tanto all'umanista quanto al teologo (o al riformatore religioso). Attraverso il rifiuto delle autorità dogmaticamente accettate, la critica dei testi consacrati dalla credenza ufficiale e dalla filosofia delle scuole, l'accumularsi di nuove cognizioni che rendevano l'uomo in misura sempre più grande padrone delle forze naturali e quindi del proprio destino nel mondo, il filosofo naturale aprì la strada allo straordinario progresso tecnico di questi ultimi secoli, ponendo le premesse di uno sconvolgimento così radicale della vita umana che solo partendo da esso si può parlare appropriatamente di una nuova società, contrassegnata dallo spirito scientifico e dalla costruzione tecnica, e distinta con un taglio netto dalle società precedenti»*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> OSCAR SANGUINETTI, *Chi è conservatore?*, in *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno VIII, nuova serie, n. 11, 9 marzo 2016, pp. 4-10 (p. 5).

<sup>12</sup> NORBERTO BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, pp. 24-25.

Questa citazione chiarisce l'equivoco della cultura moderna. Nata per supportare il "metodo scientifico", valido per indagare i segreti della natura, ha preteso poi di assolutizzare tale metodo, estendendolo all'uomo e alla società e facendone l'unico in grado di conoscere la verità. Dice Guardini: «*Questa scienza non osserva, ma analizza. Essa non si immerge più nell'oggetto, lo afferra. Non compone l'immagine di un essere, ma una formula. Vuole sottomettere al suo potere ciò che le permetterà di asservire l'oggetto: la legge messa razionalmente in formule. Con ciò è dato anche il fondamento e il carattere della sua superiorità: coartazione arbitraria, spoglia di ogni specie di deferenza*»<sup>13</sup>.

L'assolutizzazione del "metodo scientifico" ha come risultato l'abbandono del "mistero": ogni realtà ipotizzabile, ma non razionalmente dimostrabile, oppure confutabile, è ritenuta non certa, quindi irrilevante per l'individuo. Tale operazione porta a una cesura radicale verso il trascendente e vuole l'organizzazione del reale secondo regole nuove e razionali. Ancora Guardini: «*Queste, private dei loro legami organici, sono disponibili per ogni uso desiderato. E la nuova volontà di dominio non si sente in nessun modo tenuta a rispettare le vie naturali della creazione né le regole d'equilibrio, di fronte alle quali, anzi, resta assolutamente indifferente*»<sup>14</sup>. È il trionfo di una concezione del mondo inteso come realtà da potere costruire secondo leggi razionali, dove tutto ciò che non corrisponde a questo criterio deve essere rifiutato e sostituito con una costruzione perfetta in grado di superare ogni ingiustizia e disuguaglianza, fonti di sofferenza.

In questa prospettiva l'uomo non ha una natura stabile e predefinita, suscettibile di rispetto da parte delle istituzioni, ma è il prodotto di una evoluzione verso stadi presuntamente sempre più perfetti, tramite un continuo processo di miglioramento delle condizioni esterne che si ripercuotono sulla natura umana. Sulla scorta di questa legge del progresso diviene lecito ogni intervento per eliminare le disfunzioni sociali che sono alla radice delle disuguaglianze e le rivoluzioni non sono state altro se non il tentativo di porre fine alle contraddizioni sociali. Un episodio risalente al tempo della Rivoluzione francese, narrato dallo storico Jean Imbert (1919-1999), rende al meglio la portata utopica dell'azione rivoluzionaria intesa a eliminare ogni sofferenza tramite la modificazione radicale dei rapporti sociali. Egli

racconta che un commissario del governo rivoluzionario dopo avere letto l'iscrizione «*"Casa destinata ad alleviare le sofferenze dell'umanità" posta sopra l'entrata di un ospedale, si rivolge in questi termini agli amministratori dell'istituto: "Una parte qualunque dell'umanità deve necessariamente soffrire? [...] Ponete dunque al di sopra delle porte di questi asili delle scritte che annunciano la loro prossima scomparsa. Poiché se, finita la Rivoluzione, avremo ancora tra noi degli infelici, le nostre fatiche rivoluzionarie saranno state vane"*»<sup>15</sup>. È questa l'essenza del progressismo rivoluzionario. Essa si basa su una concezione dell'uomo come "individuo", cioè come una entità "scorporata" e assoluta «*[...] che è in se stesso una totalità*»<sup>16</sup>, come affermato da Norberto Bobbio.

Anche la socialità dell'uomo è percepita in modo diverso: come la natura, è un insieme di forze in relazione reciproca, che assumono la forma di contrapposizioni sociali: padrone/servo, governanti/governati, borghesia/proletariato, vecchi/giovani, insegnanti/studenti, uomo/donna, bianco/nero, ecc. Ogni ambiente sociale, da quello religioso a quello politico, da quello economico a quello scolastico, da quello familiare e intergenerazionale a quello più ampio del rapporto fra i sessi e le razze, è pensato come rapporto di forze potenzialmente conflittuale, in cui il primo termine esprime una condizione di supremazia.

Da qui nasce la visione del processo storico come liberazione da tutte queste supremazie per restituire all'uomo la libertà. Per questo c'è bisogno di creare un "uomo nuovo", l'"uomo totale", che è un individuo che consegue una libertà e un'uguaglianza mai prima realizzate.

Si può quindi affermare che il senso profondo di tutto il movimento di rivoluzione sociale che il progressismo avoca a sé ha lo scopo di instaurare una libertà e una uguaglianza radicali in cui tutte quelle che vengono percepite come disuguaglianze e supremazie fra gli individui siano abolite. L'"uomo nuovo", frutto della Rivoluzione progressista, è un individuo indifferenziato, talmente uguale all'altro, così fungibile all'altro, che non è più diverso dall'altro; quindi non si è più due, o molti, ma "uno solo": l'"uomo totale". In questo modo, secondo l'utopia progressista, l'uomo supera sia lo stato di natura, sia quello civile e conquista la libertà agognata.

<sup>13</sup> R. GUARDINI, *op. cit.*, p. 56.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>15</sup> JEAN IMBERT, *La tourmente révolutionnaire 1789-1795*, in IDEM (diretta da), *Histoire des hôpitaux en France*, Privat, Toluza (Francia) 1982, pp. 271-289 (p. 276).

<sup>16</sup> N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 28.

Per attuare questa prospettiva si serve della “politica”, vista come mezzo rivoluzionario. Infatti, lo Stato è il dispositivo necessario per realizzare l’“uomo nuovo”, frutto di una società nuova senza classi e priva di divisioni sociali. La scomparsa delle classi porterebbe con sé anche la sparizione dello Stato, poiché, non avendo privilegi da difendere o rivoluzioni da attuare, non avrebbe più ragione di esistere. La politica si ridurrebbe a semplice amministrazione e il governo a pura gestione. Questo passaggio è dato per certo, anche se si ignorano i tempi del suo sviluppo.

Per raggiungere questo scopo la Rivoluzione utilizza la «[...] conoscenza dei mezzi di coercizione, autorità e violenza in virtù di fini arbitrariamente stabiliti. [...] Così si sviluppa una tecnica dell’assoggettamento dell’essere vivente»<sup>17</sup>, dice Guardini, che si inserisce «[...] in un sistema gigantesco e agisce con una brutalità e violenza, quali una volta mai si sarebbero tollerate»<sup>18</sup>. Quindi, l’uso pedagogico della scienza e della violenza è insito nel processo rivoluzionario. Il risultato conduce alla scomparsa della libera espressione della personalità nella maggior parte degli uomini, ridotta a massa informe, che segue gli istinti, sollecitati da un potere che ha nell’odio della natura umana la sua ragion d’essere.

La società nuova non ha valori universali fondanti, ma si basa unicamente sull’esaltazione dell’“io” individuale, considerato in astratto, senza nessun legame con gli uomini concreti, storici e il loro sistema di relazioni. La Rivoluzione moderna, quindi, in linea con la sua visione individualistica, programmaticamente sopprime legami. L’individuo, infatti, è l’istanza fondamentale, da lui scaturisce il tutto. Il fine della Rivoluzione, spiega l’ex leader di Potere Operaio Franco Piperno è quello di formare il cittadino come individuo sociale, il «[...] che consiste nella capacità di divenire multiplo pur restando uno, senza rompersi psichicamente»<sup>19</sup>. Perciò non vi deve essere nulla che ne limiti l’agire. Il dato naturale, che è un limite oggettivo al delirio di onnipotenza dell’uomo, deve essere superato. Da qui la lotta contro ogni istituzione naturale e sociale e ogni legame tra gli individui, visti come dialetticamente contraddittori, perché generatori di opposti e considerati un limite alla “libertà” del singolo. Ecco, in questa ottica, la volontà di distruggere il legame familiare tramite il divorzio, l’aborto, l’equiparazione

alla famiglia naturale delle coppie di fatto e di quelle omosessuali, nonché quella di considerare “famiglia” il “single”.

Queste teorie si pongono in antitesi alla concezione naturale e tradizionale della società umana, dove gli uomini si organizzano in corpi sociali differenziati, partendo proprio dalla famiglia.

Per i progressisti invece è fondamentale, come afferma ancora Piperno, «la formazione del cittadino come individuo completo e perciò multiplo, all’altezza del genere perché capace di tenere insieme almeno sette personalità, suonatore di flauto e cacciatore di funghi, è la ragione stessa per la quale, tanto tempo fa, la città ha avuto origine»<sup>20</sup>. Ciò vuol dire che ai corpi sociali differenziati e organizzati in comunità, capaci di venire incontro alle esigenze dell’uomo, il progressismo libertario sostituisce l’individuo multiplo, capace di fare tutto. Infatti, solo negandosi come “io” personale, limitato, si può raggiungere una condizione dove tutte le tensioni si dissolvono e tutte le differenze sono abolite in una uguaglianza indifferenziata. L’individuo che ha più personalità ha perso la sua falsa identità parziale e ne ha acquistata una nuova, quella del tutto, quella collettiva «[...] e mentre l’uomo perde tutti i legami interiori che gli procuravano un senso organico della misura e delle forme di espressione in armonia con la natura, mentre nel suo essere interiore egli è divenuto senza contorni, senza misura, senza direzione, egli stabilisce arbitrariamente i suoi fini e costringe le forze della natura, da lui dominate, ad attuarli»<sup>21</sup>, come afferma Guardini. È il trionfo della “politica dei desideri” che diventano diritti, stravolgendo il dato naturale dell’uomo. A livello sociale è il trionfo del “melting pot”, di un miscuglio indifferenziato in cui le diversità culturali, sociali ed etniche sono tutte messe sullo stesso piano e ridotte a curiosità folkloristica, senza incidenza reale, finendo così per contaminarsi, modificarsi a seconda del momento, e cancellarsi in una “omologazione massificante”, in cui le differenze si moltiplicano per quanti sono gli individui e contemporaneamente si annullano nella massa indifferenziata. Il risultato di questa operazione è la Babele contemporanea, in cui la mancanza di valori condivisi capaci di fondare la convivenza, sta portando alla disgregazione del vivere sociale.

Questa differenziazione fra conservatorismo e progressismo, che è essenzialmente antropologica, ha dato origine a uno scontro, che si combatte tuttoggi-

<sup>17</sup> R. GUARDINI, *op. cit.*, p. 58 e pp. 59-60.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>19</sup> FRANCO PIPERNO, *Elogio dello spirito pubblico meridionale*, manifestolibri, Roma 1977, p. 107.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> R. GUARDINI, *op. cit.*, p. 60.

gi all'interno di ogni società occidentale che abbia visto il trionfo della Rivoluzione moderna nelle sue varie forme.

#### 4. La Rivoluzione conservatrice e la modernità

Dando per scontato questo successo, i pensatori della Rivoluzione conservatrice cercano un modo di rapportarsi diverso, nuovo, alla modernità, cioè dare vita a un movimento equivalente ma antitetico rispetto ai grandi "balzi in avanti" delle rivoluzioni progressiste.

Come afferma lo storico del pensiero Antonio Giuseppe Balistreri, essi si rendono conto «[...] che la rivoluzione ormai non può più essere arrestata; l'unica cosa che si può fare è di metterla a servizio di altri fini rispetto a quelli per i quali essa si trova ora ingaggiata»<sup>22</sup>. Il loro punto di riferimento è la rivoluzione liberal-borghese, che ha origine nella Rivoluzione francese, il loro scopo intraprendere strade nuove. Punto di partenza è quindi e comunque il trionfo della modernità con la sua idea individualistica di uomo, traslato della concezione tecnico-scientifica che ha permesso il dominio dell'ambiente sociale per mezzo dello Stato.

Come spiega ancora Balistreri, «La "rivoluzione conservatrice" è un prodotto della modernità, che si pone sul suo stesso terreno, e ne mutua orizzonti concettuali e forme comportamentali. Le istanze di rifiuto della modernità che essa esprime costituiscono più una sorta di dinamica interna alla stessa modernità, da cui si produce la propria negazione, che il manifestarsi di vedute e atteggiamenti ad essa totalmente estranei»<sup>23</sup>.

Essa trova la sua ispirazione proprio nella definizione del moto rivoluzionario come andamento circolare che, partendo da un punto, ritorna su se stesso, ovvero sia un processo che mira a tornare a un determinato punto di partenza che è sì il punto dal quale esso muove ma è anche il termine ultimo, il perfezionamento definitivo che si vuole riconquistare, dopo essersene allontanati. Il processo storico moderno è dunque una liberazione dalla necessità e dallo Stato intesa a restituire all'uomo la libertà perduta. Come afferma Karl Kraus (1874-1936):

«L'origine è l'obiettivo»<sup>24</sup>. Rivoluzionario è allora chi dirige il suo sforzo vitale verso le origini del proprio essere e della propria cultura in cui è immerso come in un liquido amniotico, cioè colui che, nello sforzo di rivoltarsi contro la struttura della società, lotta per una riattualizzazione delle antiche "glorie" e vede nel futuro la loro realizzazione più completa. Queste "glorie" parlano al rivoluzionario di un passato in cui l'individuo viveva in una età dell'oro a cui ora egli volge lo sguardo e indirizza la sua azione. In questo il suo atteggiamento è simile al rivoluzionario progressista che, come afferma lo storico Sanguinetti, «[...] privilegia, al contrario, un futuro idealizzato, quasi sempre pensato in ricollegamento con una "origine" presunta e idealizzata - ergo utopistica -, al passato sperimentato e collaudato, nel bene e nel male»<sup>25</sup>.

D'altronde, spiega lo studioso di politica Orazio Maria Gnerre (1925-2022), «il conservatorismo classico, peraltro attaccato da più versanti dalla rivoluzione conservatrice, non corrisponde all'ideale politico di quest'ultima. Non solo questa non divide le premesse antropologiche e sociali di quel conservatorismo liberale e moderato, ma non vuole nemmeno sposare le scelte politiche del conservatorismo intransigente»<sup>26</sup>. La Rivoluzione conservatrice non si uniforma al liberalismo di destra, non si confonde con il conservatorismo tradizionalista, di cui vede solo le posizioni puramente difensive, ma prende su di sé le medesime richieste trasformatrici della modernità e le muta di segno.

Uno degli autori che ha espresso in modo più completo l'idea di Rivoluzione conservatrice è Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925). Come dice Balistreri, «conservazione e rivoluzione, per Moeller van den Bruck, lungi dall'essere degli estremi escludentesi, costituiscono invece una polarità complementare, attraverso cui si muove la dinamica propria della storia. La strategia conservatrice di Moeller consiste in un'appropriazione dell'idea di rivoluzione che ne depotenzi il carattere dirompente da essa assunta nella modernità, reinserendola dentro un piano di discorso, quello cioè di tipo metafisico, proprio in rottura col quale essa aveva costituito un atto di sconvolgimento storico reale»<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> ANTONIO GIUSEPPE BALISTRERI, *La "rivoluzione conservatrice" tedesca come concetto e come campo di controversia storiografica*, in *Il Pensiero Politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali*, anno XXVIII, n. 2, maggio-agosto 1995, pp. 210-236 (p. 232).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>24</sup> LUCIEN GOLDMANN (1913-1970), *Un grand polemiste: Karl Kraus*, in IDEM, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Parigi 1959, pp. 229-238.

<sup>25</sup> O. SANGUINETTI, *art. cit.*, p. 6.

<sup>26</sup> ORAZIO MARIA GNERRE, *Ripensare la Rivoluzione Conservatrice*, in *Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee*, anno V, n. 7, giugno 2020, pp. 29-39 (p. 33).

<sup>27</sup> A. G. BALISTRERI, *art. cit.*, p. 232.

Moeller rifiuta l'uso che fanno gli avversari liberali e di sinistra della Rivoluzione e ne reclama uno proprio: «*si tratta in sostanza di negare che la rivoluzione possa mettere seriamente in discussione l'esistenza delle certezze metafisiche, e quindi l'esistenza stessa di un ordinamento oggettivo del mondo*»<sup>28</sup> e da ciò deriva la legittimazione delle istituzioni sociali e politiche. Moeller ridefinisce «[...] *la rivoluzione come forza al servizio della conservazione, al fine di poter legittimare l'idea che si possa rispondere alla rivoluzione degli avversari [...] con una propria rivoluzione, che non deve servire ad altro, in sostanza, che ad accelerare la meta finale di conservazione verso cui essa tenderebbe*»<sup>29</sup>. La Rivoluzione conservatrice sostituisce il mito dell'emancipazione umana con l'altro mito, altrettanto salvifico, di un nuovo radicamento e del ristabilimento dei valori spirituali degli inizi.

Nel credere possibile il recupero degli inizi e la loro perfezione e beatitudine, il rivoluzionario sembra mosso dalla credenza "mitica" «[...] *che la prima manifestazione di una cosa è quella significativa e valida, e non le sue epifanie successive*»<sup>30</sup>, come insegna lo storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986). Il suo impegno va nella direzione di salvaguardare il patrimonio vitale che rinvia nei primordi della tipologia di vita dalla quale si è originata questa esistenza e che è stata invece espulsa e chiusa in «[...] *un pozzo dove per millenni sono stati scaricati rovine e detriti. Non appena essi vengono rimossi, riappaiono sul fondo non solo la sorgente, ma anche le antiche immagini*»<sup>31</sup>, per citare Jünger. Il vero rivoluzionario è dunque conservatore, come afferma ancora Jünger nel testo *Rivarol. Massime di un conservatore*: «*In questo senso si deve concordare con la definizione di Albrecht Erich Günther [1893-1942], che non intende la conservazione come un "restare attaccati a ciò che era ieri ma come un vivere di ciò che sempre vale". Ma può sempre valere solo qualcosa che si sottrae al tempo*»<sup>32</sup>. La Rivoluzione è conservazione perché riporta in auge ciò che viene liberato dal tempo. Che cosa è liberato dal tempo? Secondo Gnerre, «*non c'è sistema politico, organizzazione sociale o ceto che meriti di sopravvivere in sé stesso al rovesciamento dei tempi. Tutto è inserito nel grande lavacro del tempo che fluisce,*

*e non sono le vecchie strutture a meritare di essere preservate*»<sup>33</sup>. Ciò che va preservato è l'Uomo. È lui l'oggetto della riflessione della Rivoluzione conservatrice, l'Uomo alle prese con il dominio delle macchine, frutto della seconda Rivoluzione Industriale; l'Uomo astratto, simile a quello del pensiero rivoluzionario, ma non quello concreto, quello storico, che vive nelle comunità storiche particolari.

### 5. La Rivoluzione conservatrice e l'"eterno ritorno"

La Rivoluzione conservatrice ha il suo nucleo storico originario nella Germania alla fine del primo conflitto mondiale. Nella storiografia il termine "Rivoluzione conservatrice" assume una accezione chiara a partire dallo studio di Armin Mohler (1920-2003) *La Rivoluzione Conservatrice in Germania 1918-1932. Una Guida*<sup>34</sup>. Sotto la categoria di "Rivoluzione conservatrice" Mohler racchiude un movimento di idee «[...] *il cui fulcro ideologico sta tutto in una particolare immagine del mondo: "l'immagine dell'eterno ritorno", del tempo ciclico, opposta alla prospettiva teleologica cristiana*»<sup>35</sup>, come scrive lo studioso Stefan Breuer. Secondo Balistreri, Mohler «[...] *aveva attribuito alle istanze di rifiuto del cristianesimo, ed in particolare al proposito di sostituire la visione lineare del tempo con quella circolare (in continuità dunque con la rottura filosofica operata da Nietzsche), il suo nucleo tematico aggregativo centrale*»<sup>36</sup>. Per Mohler esiste una correlazione fra cristianesimo e ideologie politiche liberali e progressiste, per cui è necessario proporre un modello alternativo, costituito dalla visione "pagana" della storia entro cui si muove la Rivoluzione conservatrice. Secondo Mohler, «*la Rivoluzione Conservatrice non è pensabile senza [Friedrich Wilhelm] Nietzsche [1844-1900] [...]; il cui influsso lo si rintraccia dappertutto*»<sup>37</sup>. Questo "padre spirituale" pone la Rivoluzione conservatrice in coerenza con lo sviluppo della modernità, di cui è un filone.

La visione ciclica della storia è fondamentale per la Rivoluzione conservatrice. Come spiega Gnerre,

<sup>28</sup> O. M. GNERRE, *art. cit.*, p. 33.

<sup>29</sup> Pubblicato in Italia nel 1990 dalle Cooperative Akropolis di Napoli e da la Roccia di Erec di Firenze, a cura di Luciano Arcella.

<sup>30</sup> MIRCEA ELIADE, *Mito e realtà*, prefazione di G. Cantoni, Borla, Torino 1966, p. 58.

<sup>31</sup> E. JÜNGER, *Trattato del Ribelle*, cit., p. 129.

<sup>32</sup> IDEM, *Rivarol. Massime di un conservatore*, trad. it., Guanda, Parma 1992, p. 53.

<sup>33</sup> A. G. BALISTRERI, *art. cit.*, p. 211.

<sup>34</sup> ARMIN MOHLER, *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, trad. it., Akropolis-La Roccia di Erec, Firenze 1990, p. 36.

«nella rivoluzione conservatrice vi è la consapevolezza che il passato mitico e il futuro utopico sono l'unico punto che congiunge la ciclicità storica nietzschiana, la cui rotazione è uno dei movimenti della spirale della dialettica storica. Al centro della rotazione, come l'ago del compasso, vi è il fondamento ontologico delle cose: quell'Assoluto che si vela e si svela in fasi cicliche predeterminate, ma che è più chiaro e più nitido ad ogni ciclo, verso un punto ascendente di indifferenza sempre più vicino e mai raggiunto»<sup>38</sup>.

Partendo dall'ipotesi che Dio non esiste, Nietzsche, nell'estate del 1881, elabora la rappresentazione del tempo come “eterno ritorno dell'uguale”<sup>39</sup>: siccome il mondo è composto da infiniti elementi e questi elementi non sono creati e non vengono distrutti, allora per forza di cose questi ultimi dovranno riaggregarsi allo stesso modo infinite volte. Questa concezione viene formulata da Nietzsche per la prima volta in *La gaia scienza*, dove scrive: «Questa vita che vivi adesso e che hai vissuto, dovrai viverla ancora innumerevoli volte; e non ci sarà niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro e tutto quello che in essa c'è di indicibilmente piccolo e grande deve tornare, e tutto nella stessa sequenza e successione — persino questo ragno e questo chiaro di luna tra gli alberi, e persino questo istante e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene girata di continuo —, e tu con essa, infimo granellino di polvere!»<sup>39</sup>. Nell'opera *Così parlò Zarathustra* questa dottrina raggiunge la sua espressione più completa. Nietzsche, sotto le sembianze di Zarathustra, si presenta come il maestro dell'eterno ritorno, colui che ha il dovere di insegnare tale dottrina. «Vedi — scrive —, noi sappiamo ciò che tu insegna: che tutte le cose ritornano eternamente e noi stessi con loro, e che noi siamo già stati, un'eternità di volte, e tutte le cose con noi. Tu insegna che vi è un grande anno del divenire, un portentoso grande anno: il quale, come una clessidra, deve sempre di nuovo capovolgarsi, per scorrere via e consumarsi sempre di nuovo: così che tutti questi anni sono uguali a se stessi, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole, così che noi in ogni grande anno siamo uguali a noi stessi, nelle grandi e anche nelle piccole cose»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> O. M. GNERRE, *art. cit.*, pp. 37-38.

<sup>39</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it., introduzione di Fabrizio Desideri, Newton Compton, Roma 2010, n. 341, pp. 193-194.

<sup>40</sup> IDEM, *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, trad. it., prefazione di Carlo Sini, in Nietzsche, Mondadori, Milano 2008, pp. 35-244 (p. 242).

Nella sua ascesi solitaria Zarathustra sperimenta la pesantezza della volontà, schiacciata dal peso delle passioni terrestri che lo allontanano da ogni visione superiore, cui anela il suo essere. A queste si aggiunge l'infinità del tempo che rende ogni traguardo e ogni progetto impossibili da raggiungere, nonostante gli sforzi compiuti durante la salita verso le alte mete. Nel tempo si consumano tutte le energie, esso diviene padrone delle volontà più tenaci e distrugge perfino le più robuste speranze. Lo spirito della gravità, qui inteso come presa di coscienza dell'infinità del tempo, rispedisce indietro ogni slancio vitale e lo abbatte nella caduta. Guardare nell'abisso del tempo, porta a scorgere la vanità di ogni progetto e causa una paralisi in chi fantastica sulle più grandi possibilità dell'uomo. Ogni cosa che l'uomo progetta e intraprende non può crescere in eterno: lo impone il tempo. È chiaro che dinanzi al tempo che avanza inesorabile ogni azione assume le parvenze dell'assurdo, ogni rischio diventa senza motivo, ogni grandezza viene ridimensionata. La volontà di potenza di cui è animato il superuomo non può vincere la legge del tempo: di fronte all'infinito ripetersi dei suoi cicli, si scopre limitata. Per vincere questa situazione, Nietzsche si appella al coraggio, come alla qualità più propria dell'uomo. Grazie a esso ci si libera dalla compassione e si trasforma il passato in un nuovo inizio. Dove collocare questo nuovo inizio? Per Nietzsche esso si trova sotto un arco, il punto in cui si incrociano e da cui si diramano due vie, una verso l'infinito futuro e l'altra verso il passato infinito. Dice in *Zarathustra*: «Ma proprio lì, dove ci eravamo fermati, c'era un arco. “Guarda questo arco! Nano!” continuai: “Esso ha due facce. Due strade si incontrano qui: nessuno le ha mai percorse fino alla fine. Questa lunga via all'indietro: essa dura un'eternità. E quella lunga via in avanti — è un'altra eternità»<sup>41</sup>.

Il tempo è visto come una eternità che si dipana dal punto di congiunzione delle due strade: futuro e passato cominciano insieme in un unico punto, l'attimo presente e da lì divergono: «Si contraddicono, queste vie; si urtano reciprocamente: e qui, presso questo arco, è il punto di incontro. Il nome della porta sta scritto in alto: “attimo”»<sup>42</sup>. Nell'attimo presente, unico punto concesso all'uomo, esiste una contraddizione perché l'eternità che si manifesta in quel punto di convergenza di due vie diritte, si trasforma automaticamente in divergenza perché al-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibidem.*

lontana passato e futuro. Ogni attimo, però, è punto di convergenza e divergenza e qui sta la menzogna: «Tutte le cose dritte mentono [...]. Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo»<sup>43</sup>. Martin Heidegger (1889-1976), nel suo volume dedicato a Nietzsche, chiarisce questo concetto: «[...], se le due vie scorrono nell'eternità, vanno verso la stessa cosa, quindi vi convergono e si concludono in un tragitto ininterrotto. Quelle che a noi sembrano due vie diritte che si dipartono l'una dall'altra, non sono in verità che la parte per ora visibile di un grande circolo che ritorna continuamente su se stesso. Le cose diritte sono una parvenza. In verità il loro scorrere è un circolo, cioè la verità stessa — l'ente, così come esso in verità scorre — è ricurvo. Il ruotare-in-circolosu-se-stesso del tempo e quindi il continuo ritornare dell'uguale, di tutti gli enti, nel tempo, è il modo in cui l'ente nel suo insieme è. Esso è il modo dell'eterno ritorno»<sup>44</sup>.

Il tempo circolare implica la ripetizione: tutto ciò che è deve essere già accaduto nell'eternità come tutto ciò che accadrà. L'attimo tira a sé il passato e il futuro in un eterno presente; l'infinità eterna del passato e del futuro, infatti, per sua stessa costituzione, comprende il tutto, ogni avvenimento del passato e del futuro. Nell'attimo presente sono richiamati vicendevolmente, perché, se il passato si dipana eternamente ed è principio e fine, allora anche il futuro non è altro che la ripetizione di ciò che è accaduto: ripropone gli infiniti accadimenti già presenti nel passato. Come una grande ruota panoramica, passato e futuro ripresentano senza fine le stesse situazioni in un eterno ritorno.

Davanti a questa situazione l'uomo ha due alternative: o farsi schiacciare dall'incessante ripetizione del tempo che rende vana ogni opera, perché reitera quanto già fatto, oppure acquisire la consapevolezza che ogni azione fatta, ogni scelta compiuta è inserita nell'eternità del tempo e, come tale, va oltre la vita stessa dell'uomo: così la volontà umana entra nel ciclo dell'eternità e l'uomo si trasfigura, va oltre se stesso, diviene il signore del tempo eterno. Dice Nietzsche: «Non più pastore, non più uomo — un trasformato, avvolto di luce, che rideva! Mai prima sulla terra un uomo aveva riso come lui rideva»<sup>45</sup>.

Nietzsche considera l'attimo presente e, dunque, ogni momento del tempo, degno di essere vissuto

pienamente per se stesso. Contro il disfacimento della vita nel tempo e non esistendo nessun aldilà, la circolarità di quest'ultimo è la soluzione per riportare il tutto nell'eternità e in essa la volontà di potenza si afferma come la decisione capace di dare all'uomo il coraggio per accettare la legge dell'eterno ritorno dell'uguale, affrancando al contempo la propria esistenza dal nulla cui la morte la destina, perché anche la morte è nell'eterno ritorno. Ciò che l'uomo decide ora, nell'attimo, sarà sempre deciso nel futuro e la scelta di adesso deciderà di tutto il futuro. Prendendo consapevolezza di ciò, l'uomo accetta l'eterno ritorno e lo prende su di sé, diventando libero dalla schiavitù del tempo. L'eterno ritorno deve essere sopportato con coraggio e tenacia e affrontato nell'attimo presente, poiché è qui che smaschera l'esistenza nella sua irriducibile dualità tragica di vita e di morte, di gioia e di dolore. L'eterno ritorno non deve essere subito ma scelto come la possibilità più propria per l'uomo, poiché, in questo modo, l'uomo acquista la centralità nel tempo e nello spazio e la vita regala attimi immensi, senza alcun bisogno di riferimenti normativi trascendenti. L'uomo trasformato riesce così a vincere la condanna all'eterna ripetizione e conquista la vita, identificando essere e divenire nell'attimo. Proprio in esso si fondono passato, presente e futuro e tutto in esso torna.

Questa consapevolezza porta l'uomo a vivere esercitando un potere sulla realtà nell'attimo presente, senza alcuna giustificazione e senza alcuna finalità, in un susseguirsi di momenti, secondo l'andamento circolare dell'eterno ritorno. Questa gestione del reale come unico patrimonio individuale è "volontà di potenza". Essa è l'essenza del nichilismo, pensata da Nietzsche, che non si presenta come la ricerca spasmodica del potere assoluto, ma l'esercizio reale del potere in questo momento disponibile, senza riferimento ad alcuna regola superiore o ad alcun comandamento divino.

Nel perenne movimento dell'eterno ritorno, passato e futuro si ritrovano nel presente e da esso si dipanano, liberando l'uomo dalla trappola di un presente senza passato e futuro. È in questa consapevolezza che l'uomo esercita nell'attimo la sua volontà di potenza.

La Rivoluzione conservatrice fa propria questa posizione. Dice Gnerre: «Passato e futuro sono tutto ciò che può conservare l'uomo in permanente stato di essere agli occhi di se stesso, confermandone la condizione di unico essere capace di autocoscienza. Togliere uno dei due fattori dall'equazione annulla l'equazione stessa, distruggendo la progettualità

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. it., a cura di Franco Volpi (1952-2009), Adelphi, Milano 1994, p. 249.

<sup>45</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, cit., p. 183.

dell'uomo e la sua possibilità di narrare la storia. Storia che, per sua natura, esiste solo in rapporto alle rivoluzioni, vale a dire quei centri orientativi grazie ai quali il tempo può essere raccontato. La conservazione necessaria è quella antropologica, contro il definitivo svanimento dell'umanità dell'uomo»<sup>46</sup>, operato dal progresso e dalla tecnica.

A questa affermazione fa eco Armin Mohler, che colloca la Rivoluzione conservatrice nella lotta ai principi dell'Ottantanove e al mondo nato da una Rivoluzione «[...] che non pone al centro il lato immutabile dell'uomo, ma crede invece di poter trasformare l'essenza dell'uomo»<sup>47</sup>, anche se «alla Rivoluzione Conservatrice appartiene in effetti, come già dimostra il nesso paradossale tra i due termini, solo chi combatte i presupposti del secolo del progresso, ma nello stesso tempo non vuole ricostruire un qualsiasi "Ancien Régime"»<sup>48</sup> e questo la distingue sia dal pensiero controrivoluzionario, sia da quello più spiccatamente conservatore.

Una tale interpretazione del fenomeno apre a una idea spirituale e mitica della nazione, che possa riportare l'uomo, in particolare quello tedesco, ai costumi, alle tradizioni e alla fede del passato, cioè a quell'unità culturale nel rapporto fra uomo e uomo ma anche fra uomo e natura, che venne compromessa e poi definitivamente rotta dalla rivoluzione borghese e individualistica del XVIII secolo. Si tratta di rettificare l'individualismo, che ha abbattuto l'antico ordine e le comunità, per consegnare la coscienza all'inquietudine e alle illusioni della libertà che hanno finito per distruggere quei legami storici e religiosi che conferiscono a ciascuno il proprio compito nel mondo.

Davanti alla dissoluzione da cui è investito il mondo occidentale, un autore della Rivoluzione conservatrice, Edgard Julius Jung (1894-1934), nel suo libro *Deutsche über Deutschland* del 1932<sup>49</sup>, vaticina un ruolo di guida per la Germania nella lotta contro questa dissoluzione. Infatti, grazie a questa *leadership* si potrà fondare un nuovo ordine con un nuovo *ethos* capace di dare una nuova unità all'Occidente. Per Jung «[...] la Germania non è soltanto un territorio, uno Stato o una nazione, ma innanzitutto un'entità metafisica portatrice di valori salvifici che le sono costitutivamente peculiari»<sup>50</sup>, come spiega Balistreri. Questa idea rappresenta un *Leit-*

*motiv* aggregante sul piano delle concezioni e del discorso politico di tutto il variegato mondo della Rivoluzione conservatrice, che trova nel Terzo Reich il suo avveramento, anche se ben presto contestato da alcuni esponenti della stessa, come lo stesso Jung, assassinato nella Notte dei Lunghi Coltelli<sup>51</sup>.

Risulta allora chiaro da quanto detto che la Rivoluzione conservatrice abbia un connotato molto più ampio di quello specificamente politico, che comprende la cultura e l'estetica e, per questo, teoretico, nel senso nietzschiano «[...] che l'arte è il compito supremo e la vera attività metafisica della nostra vita»<sup>52</sup>; ma finanche mitico, poiché i miti formano l'eredità di una nazione e ne costituiscono un'unità non razionale e sistematica ma vivente. È solo nel passato mitico che può essere recuperato il fondamento, il principio di unità in grado di rifondare la nazione in crisi. La Rivoluzione conservatrice allora è un orizzonte globale di pensiero che vuole andare oltre la modernità, pur rimanendo nel suo solco, perché, come dice Jünger, «conservatore non significa restauratore, poiché nella condizione di restaurazione si trovano le idee del 1789, con i loro simboli e le loro istituzioni, che sono diventate singolarmente logore, spesso anzi spettrali»<sup>53</sup>. La Rivoluzione conservatrice lotta contro queste idee: vuole depennare il passato, causa della crisi dell'uomo contemporaneo, un passato, però, che non si ferma solo ai principi dell'Ottantanove, ma va oltre, fino a coinvolgere tutto il pensiero razionale. A questo passato oppone un ritorno alle origini, una "rivoluzione" verso le forme mitiche dell'esistenza: una rivalorizzazione di quelle strutture di pensiero che vengono prima della manifestazione del pensiero razionale e, con esso, della civiltà europea e che, per questo motivo, non possono essere colpite dal crollo e dall'implosione di questa. Queste strutture sono l'ancora di salvezza per non naufragare nella crisi e per uscire da essa verso il futuro.

## 6. La "crisi della coscienza europea"

Per la Rivoluzione conservatrice questo nostro tempo è segnato da una malattia misteriosa della

<sup>46</sup> O. M. GNERRE, *art. cit.*, p. 38.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>49</sup> Cf. EDGAR JULIUS JUNG, *Deutsche über Deutschland. Die Stimme des unbekanntenen Politikers*, Langen, Monaco di Baviera 1932.

<sup>50</sup> A. G. BALISTRERI, *art. cit.*, p. 227.

<sup>51</sup> Nella notte fra il 30 giugno e il 1° luglio 1934 le SS e la Gestapo assassinarono per ordine di Adolf Hitler (1889-1945) almeno un centinaio di esponenti di spicco del partito nazionalsocialista a lui avversi — in particolare Ernst Röhm (1887-1934), guida delle SA, le "squadre d'assalto" del partito —, riuniti nella cittadina lacustre di Bad Wiessee, in Baviera, nonché membri della Reichswehr e altri oppositori.

<sup>52</sup> F. NIETZSCHE, *Dedica a Richard Wagner*, in IDEM, *La nascita della tragedia*, trad. it., Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna (Rimini) 2010, p. 17.

<sup>53</sup> E. JÜNGER, *Rivarol. Massime di un conservatore*, cit., p. 56.

quale però non si ricercano ancora i rimedi in modo efficace: la crisi della coscienza europea. A proposito di questa crisi, Papa Benedetto XVI (2005-2013), nel *Discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi* del 22 dicembre 2006, adopera una espressione assai efficace: «[...] quest'Europa sembra essere stanca, anzi sembra volersi congedare dalla storia»<sup>54</sup>.

L'uomo europeo, nato e cresciuto nella culla di tre città, Atene, Roma e Gerusalemme, ripensato in chiave antropocentrica con la riscoperta dei classici nella stagione del Rinascimento, un uomo che aveva creduto di veleggiare illuministicamente verso un mondo sempre migliore guidato dalla Dea Ragione, utopisticamente governato dalla scienza, nel quale progresso e sviluppo delle condizioni materiali dell'esistenza coincidono, si ritrovava invece, seguendo una immagine di Jünger, «[...] su una zattera di rottami legata insieme. La sicurezza veniva meno, i valori diventavano provvisori, e tuttavia si restava ancora nell'alveo della tradizione. [...] La zattera naturalmente era fragile e un puro mezzo di fortuna. Una volta che quelle corde avessero ceduto, sarebbe rimasto solo l'abisso insondabile degli elementi — chi l'avrebbe potuto affrontare? Ecco la domanda che assillava gli uomini. Vivevano tutti proiettati verso la catastrofe — non più baldanzosi come un tempo, ma in un'angoscia apocalittica»<sup>55</sup>.

Di apocalisse si tratta, perché quello che accadrà sarà un vero e proprio “disvelamento”, la scoperta della perdita dei caposaldi della cultura occidentale e, in particolare, lo “smascheramento” dell'illusione del potere illuministico dell'“io” che dispone a suo piacimento del mondo. L'Illuminismo sembra procedere indipendentemente dall'uomo, che non è più il suo centro. E lo fa elaborando leggi e regole non più “umane”. La società stessa inizia a “esprimersi” in una lingua diversa, incomprensibile all'uomo. Nella misura in cui la scienza approfondisce in modo sempre più minuzioso la conoscenza della realtà, l'ordine complessivo delle cose sembra sfuggire all'uomo, incapace di uno sguardo d'insieme sul reale. La ragione, filosoficamente intesa, non riesce a stare al passo con la scienza, la quale anzi sembra essersi lasciata intenzionalmente alle spalle la prima, e con essa il suo fondamento: la verità. Il pensiero è, come suggerisce Martin Heidegger, tecnica, «[...] il procedimento del riflettere al servizio

*del fare e del produrre»*<sup>56</sup> e la scienza «[...] fa parte dell'impianto»<sup>57</sup> che mira al dominio non solo sul mondo, ma soprattutto sull'uomo. E, per avere il massimo dell'efficacia, abbandona ogni riferimento metafisico ed etico alla verità: essa, infatti, con le sue leggi e i suoi principi, sarebbe un ostacolo troppo grande al progetto di dominazione. Questa è la crisi dell'Europa: la crisi della ragione e, con essa, dell'intelligibilità del reale.

Al suo posto nasce e si afferma la volontà di potenza. Il suo punto di partenza può essere individuato nell'opera di Arthur Schopenhauer (1788-1860) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il cui pensiero fondamentale è già espresso dal titolo. Qui il filosofo tedesco mette in crisi la tradizione della conoscenza occidentale: il mondo è volontà, impulso, forza sregolata, nei suoi meandri più profondi, e non ragione ordinatrice. Da questa tesi discende che «fenomeno significa rappresentazione, nient'altro: ogni rappresentazione, di qualsiasi tipo essa sia, ogni oggetto, è fenomeno. Cosa in sé, invece, è solo la volontà; come tale, essa non è affatto rappresentazione, ma è toto genere diversa da essa: è ciò di cui ogni rappresentazione, ogni oggetto, è il fenomeno, l'apparenza visibile, l'oggettività. È ciò che vi è di più intimo, il nocciolo tanto di ciascun singolo quanto del tutto: si manifesta nell'azione cieca di ogni forza della natura, ma si manifesta anche nella condotta ragionata dell'uomo; la grande differenza che c'è tra questi due casi concerne solo l'intensità della manifestazione, non l'essenza di ciò che in essa si manifesta»<sup>58</sup>. Quindi, per lui tutto è volontà, come avviene nei fenomeni naturali: «Se noi ora esaminiamo con l'occhio del ricercatore, se vediamo l'impeto potente, inarrestabile con cui le acque precipitano verso il basso, la costanza con cui il magnete si rivolge sempre verso il polo Nord, la smania con cui il ferro vola verso il magnete, la violenza con cui i poli elettrici tendono alla riunificazione [...]; se noi vediamo il cristallo che prende forma rapidamente e all'improvviso, assumendo una configurazione così regolare [...]; se noi osserviamo la scelta con cui i corpi, divenuti liberi grazie allo stato fluido e sottratti ai vincoli della solidità, si cercano e si evitano, si uniscono e si separano; se noi, infine, sentiamo senza alcuna mediazione,

<sup>54</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi*, del 22 dicembre 2006.

<sup>55</sup> E. JÜNGER, *Visita a Godenholm*, trad. it., Adelphi, Milano 2008, p. 35.

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2013, p. 33.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 71, nota.

<sup>58</sup> ARTHUR SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it., a cura di Giorgio Brianese (1958-2021), Einaudi, Torino 2013, p. 159.

come un peso, la cui tendenza verso la massa terrestre sia ostacolata dal nostro corpo, gravi e preme incessantemente su di esso assecondando la propria unica aspirazione; allora non ci sarà bisogno di un eccessivo sforzo di immaginazione per riconoscere, anche a una distanza così grande, la nostra propria essenza: quella stessa essenza che in noi persegue i propri scopi alla luce della conoscenza, e che invece qui, nei più deboli dei suoi fenomeni, è una tensione solo cieca, sorda, unilaterale e imm modificabile, ma che tuttavia, poiché è dappertutto una e la stessa [...] anche qui [...] deve portare il nome di volontà»<sup>59</sup>. Anche la «condotta ragionata dell'uomo», la ragione, non è altro che un fenomeno della volontà.

Ecco la svolta ontologica, il passaggio dal primato della ragione che orienta e dirige la volontà, che da Platone (428/427-348/347 a.C.) in poi ha caratterizzato il pensiero occidentale, al primato della volontà: quest'ultima, seguendo le impressioni sensoriali, desidera e vuole sconsideratamente, senza alcuna giustificazione e finalità, con una brama e un desiderio incontrollati e inarrestabili. Essa è, in ultima istanza, causa e fondamento della ragione stessa.

Il filosofo che porta alle estreme conseguenze il discorso di Schopenhauer è Nietzsche. In *Così parlò Zarathustra* si legge: «Non ha certo colto nella verità chi, proteso verso di lei, ha lanciato l'espressione "volontà di esistere": questa volontà non c'è! Perché: ciò che non è, non può volere; ciò che invece è nell'esistenza, come potrebbe ancora volere l'esistenza! Solo dove è vita, là è anche la volontà: ma non la volontà di vita, bensì — così io ti insegno — volontà di potenza»<sup>60</sup>.

La potenza è l'essenza della volontà. Questa ultima affermazione rompe e distrugge il pensiero stesso: da ricerca della verità si trasforma in affermazione solipsistica della volontà di potenza. Il pensiero perde quel rapporto essenziale che aveva avuto con la verità, una verità garantita, in ultima istanza, da Dio, dal quale l'uomo derivava leggi e condotte morali da seguire nel mondo.

La liberazione dall'essere trascendente causa la distruzione sia del reale sia dell'uomo, che proprio da Dio sono stati creati. Il mondo dell'uomo perde così di valore e giunge al nichilismo, «[...] cioè alla logica secondo cui non vi è nessuna verità assoluta esterna all'uomo a cui aderire, nessuno scopo da realizzare nella vita insito nella natura umana,

se non quello deciso dall'uomo stesso con un atto libero della sua volontà. In questo modo l'uomo realizza la capacità di decidere ciò che è vero e ciò che è bene»<sup>61</sup>, come affermo nel mio saggio *Lo scacco della modernità*.

Il nichilismo è il punto ultimo, l'esito finale del percorso della modernità nella storia dell'Occidente.

La crisi che si instaura con l'affermazione del nichilismo è dunque una perdita di fondamento e di ordine all'interno dell'Europa, viene meno lo scopo dell'umanità e il senso della vita, in quanto non può essere necessariamente derivato o dedotto dal nulla.

A questa crisi cercherà di opporsi la Rivoluzione conservatrice, proponendo un nuovo e diverso inizio, recuperato nelle origini mitologiche, senza però rinunciare al cammino verso il futuro fatto dalla Rivoluzione. Non c'è dubbio che il vecchio mondo vada in rovina, ma dalle sue macerie ne sorgerà uno nuovo, che scaturirà dalle imperiture origini nascoste nel passato, che il fluire della storia non ha distrutto ma solo occultato.

Si tratta ora di individuare il momento in cui avviene la rottura, che produrrà queste manifestazioni critiche della cultura europea. Essa è ravvisabile nello scoppio della Prima Guerra Mondiale. Afferma il sociologo delle religioni Massimo Introvigne, «[...] la Grande Guerra del 1914-1918 rappresenta una sinistra novità non solo per il primo uso massiccio di armi di distruzione di massa [...] ma anche perché si teorizza e si pratica la separazione fra la guerra e la morale»<sup>62</sup>.

La sconfitta degli Imperi Centrali porta alla distruzione dell'Impero austro-ungarico, realtà multietnica, dell'Impero Ottomano — la Turchia di Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) —, ridotto alla sola Penisola Anatolica, e alla fine del *Kaiserreich* tedesco. Ancora Introvigne afferma che: «[...] la Prima guerra mondiale è la conseguenza della separazione dell'idea di patria e di nazione dalle sue radici religiose: con il Kulturkampf in Germania, con la laïcité in Francia, con le campagne laiciste e anticlericali dell'Ottocento in Italia»<sup>63</sup>. Essa è il coronamento di una lunga marcia, iniziata con la Rivoluzione francese, che porta all'affermazione dell'idea di nazione quale entità collettiva astratta, composta dagli individui presenti su un determinato territorio e aventi un

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>60</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, cit., p. 139.

<sup>61</sup> S. CALASSO, *Lo scacco della modernità*, prefazione di Hervé Antonio Cavallera, introduzione di Fernando Fiorentino, Edizioni Non Tacere, Copertino (Lecce) 1996, p. 50.

<sup>62</sup> MASSIMO INTROVIGNE, *Il segreto dell'Europa. Guida alla riscoperta delle radici cristiane*, Sugarco, Milano 2008, p. 55.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 56.

ordinamento comune, possibilmente repubblicano. Spiega il politologo federalista Francesco Rossolillo (1937-2005): «*Mentre nel Medioevo, come notava Boyd C. Shafer [1907-1992], un uomo doveva sentirsi prima di tutto un cristiano, secondariamente un borgognone e soltanto in terzo luogo un francese (dove peraltro sentirsi un francese aveva allora un significato completamente diverso da quello che ha oggi), nella storia recente del continente europeo, con l'emergenza del fenomeno nazionale, la scala dei lealismi si è rovesciata, e il sentimento di appartenenza alla propria nazione ha acquisito una posizione di assoluta preminenza su qualsiasi altro sentimento di appartenenza territoriale, religiosa o ideologica; tanto che, da un lato i lealismi e le identificazioni regionali e locali sono stati praticamente cancellati dal superiore riferimento alla nazione (anche se oggi assistiamo al tentativo di ricuperarli per metterli al servizio di disegni di potere) e, dall'altro, le stesse affiliazioni ideologiche o religiose, che pur si pongono come universali per loro essenza, sono state nei fatti subordinate all'affiliazione nazionale, e quindi intimamente snaturate*»<sup>64</sup>.

L'esito è che, come dice Introvigne, «[...] cominciano a diffondersi in Europa nazionalismi senza nazione, ideologie in cui ciascuno vuole più potere per la sua nazione perché, appunto, è la sua e non perché la ritiene portatrice di valori moralmente apprezzabili»<sup>65</sup>. In questo modo, spiega Sanguinetti, «impregnata di naturalismo e di secolarismo, la nazione del nazionalismo viene disancorata dal suo background naturale — i gruppi in cui si trova a vivere chi viene al mondo: la famiglia, il parentado, la stirpe, la terra natia — e storico — la comunità di destino — per divenire un mito, una narrazione artificiale, costruita secondo i parametri che meglio si sposano con la volontà di potenza e di supremazia di un determinato gruppo di potere o di uno Stato»<sup>66</sup>. Ciò si ritrova pienamente nell'atteggiamento assunto dalle potenze vincitrici la Prima Guerra Mondiale, teso a distruggere le vestigia imperiali degli Stati sconfitti, facendoli sparire, ridimensionandoli e umiliandoli, ponendo così le basi per la conflagrazione del secondo conflitto mondiale, alimentato in gran parte da ideologie revanscistiche.

Questo pensiero si ritrova altresì pienamente nella Rivoluzione conservatrice, che reagisce allo sfascio del *Kaiserreich* tedesco, appellandosi al mito fondativo della nazione tedesca da ritrovare e da rivalutare.

Alla fine della Prima Guerra Mondiale, in Germania il *Kaiser* Guglielmo II (1859-1941) è costretto ad abdicare e indotto all'esilio, mentre al suo posto si instaura una democrazia parlamentare. La Germania è allora una nazione fortemente rovinata dagli indennizzi bellici, fisicamente distrutta e moralmente umiliata dalle potenze vincitrici. Le riflessioni di Detlev Peukert (1950-1990) appaiono l'esergo migliore alla situazione vissuta in terra tedesca alla fine del primo conflitto mondiale. Egli scrive: «*La nascita della [cosiddetta] Repubblica di Weimar non fu il risultato di un atto eroico o che perlomeno potesse essere considerato tale nella mitologia nazionale. Essa fu piuttosto l'effetto di un complicato e doloroso compromesso, il prodotto finale di sconfitte e reciproche concessioni più che il progetto radioso di un nuovo inizio [...]. Quando entrarono in crisi simultaneamente il meccanismo di riproduzione economica e l'assetto sociale, la Repubblica [...] non poté contare su quel credito di legittimazione da parte dei suoi cittadini che solamente avrebbe potuto agevolare una tenuta di fondo anche in piena crisi [...]. I tedeschi azzardarono il loro esperimento repubblicano nel momento più sfavorevole possibile*»<sup>67</sup>. La Germania si trascina pesantemente fra spinte rivoluzionarie di stampo sovietico e un nostalgico populismo ultra-nazionalista a sfondo razzistico e antisemitico.

La sconfitta militare e la traumatica fine del *Kaiserreich* tolgono a molti reduci le convinzioni che l'esperienza della guerra aveva fornito. L'audacia, il coraggio e la solidarietà fra commilitoni che emergono in mezzo alla violenza delle situazioni belliche, lasciano il posto a uno smarrimento davanti alle rapide trasformazioni in atto. Quattro anni di guerra forgiavano una identità che molti reduci non riescono più a ritrovare in una società in preda al caos e alla rovina. Quello a cui si sta assistendo è lo scontro fra “decadenza” e “civiltà”. L'incomprensibile caotico mondo del dopoguerra è un miscuglio di tendenze opposte e contrastanti in costante fermento che danno vita a elaborazioni eterogenee di nuove possibilità di svolta sociale e politica di stampo conservatore

<sup>64</sup> FRANCESCO ROSSOLILLO, voce *Nazione*, in N. BOBBIO, NICOLA MATTEUCCI (1926-2006) e GIANFRANCO PASQUINO, *Dizionario di politica*, 3 voll., Gruppo Editoriale L'Espresso, Bergamo 2006, vol. II, *Fil-Pau*, pp. 569-577 (p. 570).

<sup>65</sup> M. INTROVIGNE, *op. cit.*, p. 56.

<sup>66</sup> O. SANGUINETTI, *Fascismo e Rivoluzione. Appunti per una lettura conservatrice*, invito alla lettura di Marco Invernizzi, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 2022, p. 34.

<sup>67</sup> DETLEV JULIO K. PEUKERT, *La Repubblica di Weimar. Anni di crisi della modernità classica*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 8.

come rivoluzionario. Per esempio il già citato Jung, spiega Balistreri, «[...] vedeva in quello che era divenuto l'anno simbolo della insorgenza tedesca per eccellenza, il 1914, l'inaugurarsi di una nuova epoca che avrebbe messo fine alla Neuzzeit, quel corso di civilizzazione, cioè, la cui vicenda aveva trovato il suo esordio cinquecento anni prima, quando, con il sorgere di un nuovo sentimento dell'io, l'uomo aveva cominciato ad estromettere Dio e a divenire al suo posto signore della creazione. [...] Negli ultimi centocinquanta anni, poi, questo processo si sarebbe accelerato con il carattere predominante assunto dalla tecnica nella determinazione della vita umana, venendo a sanzionare il trionfo dell'astrazione e il distacco dell'uomo dalle sue basi naturali»<sup>68</sup>.

L'età dell'uguaglianza, inaugurata dalla Rivoluzione francese, ha portato al tramonto del principio di un ordine naturale insito nella creazione, di cui l'uomo non può disporre a proprio arbitrio. Tutto ciò però ormai si è compiuto, da qui la necessità di inaugurare una nuova era che aspirasse a porre un nuovo fondamento e a scoprire nuovi principi di ordinamento sociale. La speranza dell'avvento di una nuova epoca che avrebbe posto fine alle rivoluzioni dell'età moderna è il sogno della Rivoluzione conservatrice. Essa «[...] sarebbe stata l'atto finale che avrebbe posto termine all'età delle rivoluzioni, andando fino alle sorgenti di essa e soffocandone il momento originario»<sup>69</sup>, come scrive Balistreri<sup>70</sup>. La Rivoluzione conservatrice, così commenta il politico e saggista conservatore cattolico tedesco Hermann Rauschning (1887-1982), avrebbe voluto «[...] raggiungere con una forza rivoluzionaria il contrario di una rivoluzione»<sup>71</sup>.

A partire dal 1918, molti intellettuali tedeschi, fra i quali figuravano personalità come Ernst Jünger, Carl Schmitt (1888-1985), Martin Heidegger, Arthur Moeller van den Bruck, Oswald Spengler (1880-1936), Thomas Mann (1875-1955), Gottfried Benn (1886-1956), Ludwig Klages (1872-1956) e tanti altri, reagirono all'instabilità politica e alla de-

bolezza della Repubblica di Weimar concentrando i loro impegni in un disegno comune, quello della Rivoluzione conservatrice. In essa la critica al progressismo illuministico dell'Occidente e il complicato rapporto con le ideologie socialcomuniste che si stavano facendo strada violentemente, si accompagnavano all'ardore rivoluzionario per una lettura anch'essa ideologica della tradizione nazionale, da opporre alle forze responsabili del disfaccimento della nazione per far riappropriare il popolo, con una lotta eroica, del proprio destino. Dunque, un movimento la cui fisionomia conservatrice non volle alimentarsi a una tradizione, come quella della scuola contro-rivoluzionaria, basata su principi eterni, che si credeva ormai scomparsa, bensì nutrire intellettuali che, nelle trasformate condizioni imposte dalla modernità, rappresentavano, come afferma il sociologo Karl Mannheim (1893-1947), «[...] gruppi in larga misura indipendenti dalle classi [...] reclutati da settori più ampi della vita sociale»<sup>72</sup>, che cercarono di ricreare le classiche coppie oppositive "sinistra e destra", "conservazione e rivoluzione", "socialismo e nazionalismo" nella direzione di un loro superamento e integrazione.

La medesima peculiarità, lo stesso ossimoro, contenuta nella definizione di Rivoluzione conservatrice va intesa nell'orizzonte di un pensiero che pretende di essere reazionario e contemporaneamente rivoluzionario, indirizzato alla creazione di un nuovo modello culturale in cui hegelianamente «[...] lo spirito diventerà vita e la vita spirito, in altre parole: comprenderà politicamente ciò che è spirituale e spiritualmente ciò che è politico, costruendo una vera nazione»<sup>73</sup>, come affermava lo scrittore austriaco Hugo von Hoffmannsthal (1874-1929).

La realtà politica è pensata in termini totalitari, il che implica una rielaborazione della prassi politica tradizionale, alla luce della nuova concezione dello Stato che dall'Unione Sovietica stava dando lezione al mondo.

La Rivoluzione conservatrice affonda le sue radici in uno stato d'animo pieno di rancore e di disinganno verso la società liberale, responsabile della situazione di profonda crisi del Paese e opera evocando una cultura patriottica, preta di sciovinismo e carica di estremo disprezzo per gli aspetti mate-

<sup>68</sup> A. G. BALISTRERI, *art. cit.*, p. 226. Questa idea di Jung era già presente nei teorici della *Kriegsideologie* al tempo della Grande Guerra, dove la Germania era vista non come una potenza fra le altre, ma come portatrice di un nuovo ordine, differente rispetto a quello espresso dalle potenze dell'Intesa.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>70</sup> In realtà la forma statutale della Germania, anche dopo l'esilio del *Kaiser*, rimase quella del 1871: il titolo della carta era infatti «*Die Verfassung des Deutschen Reichs*», sebbene l'articolo 1 dichiarasse: «*Il Reich tedesco è una repubblica. Il potere statale emana dal popolo*».

<sup>71</sup> HERMANN RAUSCHNING, *Die konservative Revolution*, Freedom Publishing Company, New York 1941, p. 64.

<sup>72</sup> KARL MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, trad. it., introduzione di Alberto Izzo (1933-2014), il Mulino, Bologna 1957, p. 153.

<sup>73</sup> HUGO VON HOFFMANSTHAL, *Gli scritti come spazio spirituale della nazione*, trad. it., in IDEM, *La rivoluzione conservatrice europea*, a cura di Jan Bednarich e Renato Cristin, presentazione di Damir Barbarić, Marsilio, Venezia 2003, p. 72.

rialistici della società industriale. Essa si pone come l'espressione di un "nuovo nazionalismo", che punta direttamente sull'elemento militare, ereditato dalle trincee, come su quello necessario per costruire un nuovo tipo umano.

Per Ernst Jünger la Repubblica di Weimar è il paradigma dello Stato nazionale di radice liberal-democratica, in cui manca il rapporto con le forze elementari e basilari della nazione, uno Stato simbolo del decadimento della civiltà occidentale. A esso contrappone una nuova forma di Stato: il regime della "mobilitazione totale", che viene trasferita dal dominio militare a quello civile. Il fattore rivoluzionario del XX secolo è rappresentato per Jünger dalla guerra totale, che va di pari passo con la mobilitazione tecnico-industriale. Il problema che egli si pone è quello di adeguare lo Stato e i cittadini ai doveri politici e spirituali, cui la mobilitazione totale mette di fronte. La mobilitazione totale è il fenomeno che ha messo in crisi i capisaldi del liberalismo, destando un nuovo spirito di fronte al quale l'individualismo borghese e la tolleranza politica, appaiono come valori inadatti all'epoca dei conflitti totali.

Per Jünger in quest'era «[...] non esiste più una vera differenza fra combattenti e non combattenti; in essa ogni città, ogni fabbrica è una fortificazione, ogni bastimento è una nave da guerra, ogni genere alimentare è merce di contrabbando, ogni misura attiva e passiva ha carattere militare»<sup>74</sup>. Dalla mobilitazione totale è nato il nuovo clima totalitario in cui la vita torna a essere concepita come servizio, sacrificio, responsabilità e non come una partita d'affari o un luogo di rivendicazioni. Essa riconsegna al nazionalismo quell'anima di cui il liberalismo borghese l'aveva privato.

Jünger condivide con gli intellettuali della Rivoluzione conservatrice la retorica del nazionalismo a cui dedicò numerosi articoli, specialmente tra il 1925 al 1930, all'interno dei quali si possono identificare quattro piloni su cui costruire lo Stato: la nazione, la casta militare, il governo forte e la società irreggimentata. Il "nuovo nazionalismo" che Jünger professa è un impegno intellettuale, antidemocratico e totalitario.

Da questa prospettiva, Jünger avvicina bolscevismo e nazionalismo, visti come espressioni di una medesima volontà totalitaria che si sta facendo stra-

da in Europa. Entrambi concorrono a distruggere il tipo d'uomo borghese e a sostituirlo con il protagonista della nuova epoca, il "soldato politico".

L'idea di guerra totale e permanente è l'unica capace di creare questo nuovo tipo umano per il quale la libertà non è più il fondamento per la costruzione di una vita incentrata su di sé, ma si esprime nell'adesione totale, incondizionata e interiorizzata alla comunità in cui è inserito.

Quest'ordine più grande in cui il singolo nasce e di cui deve apprendere e comprendere i valori, è, agli occhi di Jünger, la nazione. Questa scelta di una visione totalitaria del nazionalismo è causata in Jünger dall'osservazione che il socialismo di matrice materialistica, non ha nessun ideale proprio con cui rimpiangere i valori "borghesi", anzi li vuole estendere a tutto il proletariato.

Il mondo del socialismo ha anch'esso come principio supremo il benessere materiale per tutti, non solo per pochi, ma non ha una disciplina e una formazione spirituale. Per Jünger, solo il nazionalismo, con il suo culto dei valori gerarchici e marziali, può sviluppare quell'etica che ha nella figura del "soldato politico", emersa dalla Grande Guerra e anche dalla Rivoluzione russa, il suo ideale. In questa visione, torna a essere concepita «quell'obbedienza che è un'arte dell'udire, e di quell'ordine che vuol dire esser pronti per la parola, esser pronti per il comando che come una folgore corre dalla cima fino alle radici»<sup>75</sup>. È il segno di un'ideologia nazionalistica e rivoluzionaria insieme, che cerca di unire in sé i residui valoriali appartenenti al vecchio mondo prerivoluzionario con le conquiste statuali della modernità, rappresentate dal totalitarismo. La mobilitazione totale è, per Jünger, il principio della Rivoluzione, contemporaneamente nazionale e sociale, destinata a cambiare tutta la società europea. Il socialismo ne viene fatalmente assorbito, poiché, nel suo aspetto di pretesa individualistica e materialistica, esso è colpito con la stessa società liberale e borghese, mentre nel suo volto militante e solidaristico trova nella comunità di vita nazionale la sua più completa realizzazione. La mobilitazione totale realizza il "socialismo senza socialisti".

Il riferimento a Jünger per illustrare il campo specifico della Rivoluzione conservatrice dipende dalla vicinanza fra la sua posizione e quella dei suoi protagonisti, con i quali condivideva un profondo distacco dal mondo in cui si trovavano a vivere, una dissociazione di misura tale da assumere i caratteri

<sup>74</sup> Cit. in JULIUS EVOLA (pseudonimo di GIULIO CESARE ANDREA EVOLA; 1898-1974), *L'operaio nel pensiero di Ernst Junger*, 3<sup>a</sup> ed. corretta, con una Lettera e una Appendice, saggio introduttivo di Marino Freschi, bibliografia a cura di Francesco Fiorentino, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, p. 77.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 42.

rivoluzionari tipici del totalitarismo, anche se declinati in modo conservatore, con il fine di creare un nuovo Stato per un uomo nuovo e così porre fine alla crisi dell'uomo europeo.

Jünger, con la sua vita centenaria ha percorso tutto il "secolo breve", il Novecento<sup>76</sup>, e lo ha vissuto nella ricerca continua delle radici profonde dell'individuo. Questo cammino lo ha portato, due anni prima della morte, a convertirsi al cattolicesimo. L'"Anarca" — così si auto-definiva —, che per tutta la vita ha voluto volare sempre più in alto come l'aquila, alla fine ha incontrato il Sole invitto ed è uscito dal suo splendido isolamento per riconoscere nella Chiesa cattolica l'ultimo baluardo delle Tradizione in un mondo in dissoluzione. La Chiesa è la custode del Mistero che Jünger ha cercato e studiato per tutta la vita dietro la superficie degli eventi. Con questo gesto finale, Jünger risolve l'ambiguità della Rivoluzione conservatrice, aderendo alla Tradizione cattolica che rappresenta le radici dell'anima cristiana dell'Europa e la sua linfa vitale, senza la quale nessuna Europa è possibile.

Menzionare la conversione di Jünger vuol dire raccontare il fallimento del progetto della Rivoluzione conservatrice. Nata per liquidare la Rivoluzione *tout court*, è stata da questa liquidata. Dinanzi agli eventi inarrestabili dell'inizio del XX secolo, la Grande Guerra e al suo interno la Rivoluzione russa, che avevano abbattuto le ultime vestigia imperiali, retaggio di un antico modo di concepire la civiltà, per gli intellettuali della Rivoluzione conservatrice «[...] non era più possibile pensare come De Maistre di fronte alla rivoluzione francese, che bisognava fare il contrario della rivoluzione; l'unica cosa possibile invece appariva soltanto quella di fare una rivoluzione all'incontrario. Ma con ciò si veniva a sposare lo stesso principio di legittimazione storica del nemico»<sup>77</sup>, afferma Balistreri. Infatti, fare propri i principi e i metodi rivoluzionari, pur riempiendoli di contenuti "conservatori", voleva dire aderire a essi, farli entrare in un mondo fondamentalmente estraneo, con il risultato di distruggere questo mondo. Un così azzardato spostamento di prospettiva ha avuto come conseguenza, infatti, che il soggettivismo umano, l'esaltazione dell'io individuale, frutto della Rivoluzione, è entrato nel campo conservatore e ne ha inaridito le radici. Pensare che tramite un atto rivoluzionario si potesse ottenere il ristabilimento di un ordine sociale conservatore, il quale è prima di

tutto il frutto di una conversione del cuore dei singoli e dei popoli ai principi immutabili dell'ordine naturale e cristiano, come nel caso di Ernst Jünger, è stato un fatale errore. Nutrire l'idea di risolvere nel suo contrario l'autodeterminazione dell'"io" rivoluzionario si è risolta in un fallimento culturale. «La rivoluzione contro la rivoluzione era perciò fin da principio suscettibile, rispetto alle intenzioni perseguite di rovesciarsi in un esito non preventivato, per cui, invece di incontrare l'istanza conservatrice a cui la si voleva far servire, avrebbe imboccato una traiettoria impazzita»<sup>78</sup>, che, da un lato non ha fermato la marcia della Rivoluzione e dall'altro ha prodotto fenomeni totalitari come i fascismi che hanno rappresentato la negazione stessa dei principi conservatori.

La Rivoluzione conservatrice, quindi è un ossimoro che si è trasformato in un'ipoteca sul pensiero conservatore da cui è necessario liberarsi per poter tornare alla logica autentica del conservatorismo, al quale sono completamente estranee forme radicali di nichilismo, ma che affonda le sue radici nei principi naturali e cristiani, contro cui si erge la Rivoluzione. Proprio per questo motivo la Rivoluzione non può essere combattuta con le armi che essa stessa ha forgiato.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

### «Imparate dai vostri avversari» (Pio XII)

**V**oi cattolici [...] avevate resistito impavidi per quasi due secoli all'assedio della modernità. Avete ceduto proprio poco prima che il mondo vi desse ragione. Se tenevate duro ancora per un po', si sarebbe scoperto che gli "aggiornati", i profeti del futuro postmoderno eravate proprio voi, i conservatori. Peccato. Un consiglio da laico: se proprio volete cambiare ancora, restaurate, non riformate. È tornando indietro, verso una Tradizione che tutti vi invidiavano e che avete gettato via, che sarete più in sintonia con il mondo d'oggi, che uscirete dall'insignificanza in cui siete finiti "aggiornandovi" in ritardo. Con quali risultati, poi? Chi avete convertito, da quando avete cercato di rincorrerci sulla strada sbagliata?

Giantereso "Gianni" Vattimo  
(1936-2023)

[Cit. in VITTORIO MESSORI, *Post-moderno/1*, in *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, prefazione del card. Giacomo Biffi, (1928-2015), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, pp. 302-305 (p. 305)]

<sup>76</sup> Cfr. ERIC JOHN ERNEST HOBSBAWM (1917-2012), *Il secolo breve*, trad. it., 26ª ed., Rizzoli, Milano 2000.

<sup>77</sup> A. G. BALISTRERI, *op. cit.*, p. 233.

## SEGNALAZIONI LIBRARIE

### VICO DEI MIRACOLI

Vita oscura e tormentata  
del più grande pensatore italiano

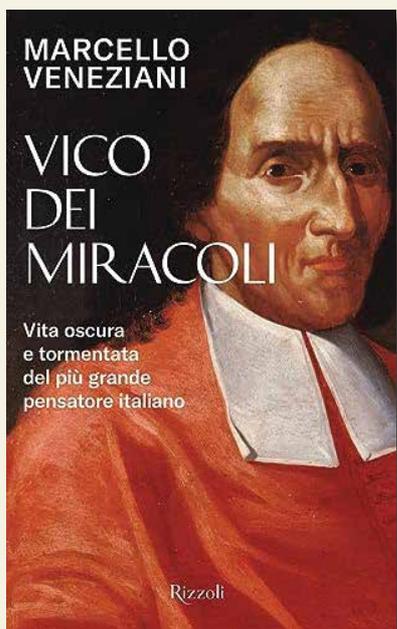
MARCELLO VENEZIANI

Rizzoli, Milano 2023

240 pp., € 20.

Francamente ritenevo la figura di Giambattista Vico (1668-1744) alquanto lontana dal cono degli interessi di Marcello Veneziani, ma mi sbagliavo. In realtà egli lo conosce al punto da proporci una biografia personale e intellettuale del filosofo napoletano.

Non si tratta di una biografia accademica, condita di testimonianze e di note a piè di pagina: anzi di



note non ve n'è neppure una. Si tratta invece di una narrazione snella, destinata a un pubblico qualunque, narrata in forma piana e insaporita con qualche *calembour* e qualche inserto in lingua vernacola partenopea. Né, peraltro, si tratta di una agiografia e neppure dello

sforzo ambizioso di un giornalista di misurarsi con un genere scientifico a lui non familiare. Tutto ciò che Veneziani dice di Vico è appoggiato su fonti di qualità, di cui offre una breve sintesi in calce al suo testo.

Veneziani passa in rassegna i vari momenti e i vari personaggi che accompagnano l'angustata esistenza di Vico, tracciando di ciascuno di essi dei bozzetti piacevoli e affidabili quanto a fonte: i familiari, il quartiere, l'ambiente civile della Napoli borbonica e sabauda, il mondo accademico napoletano con i suoi fasti e le sue miserie, il popolo minuto, i "lazzari" e le "vaiasse", la natura incontaminata e i costumi patriarcali dei suoi nove anni passati a Vatolla, nel Cilento. E ancora ne sottolinea la difficoltà del carattere,

che non gli facilitava le relazioni, la fredda e invidiosa accoglienza delle sue opere e l'oblio che ne segnerà a lungo il futuro. Una vita altresì sempre vissuta sotto lo sguardo di Dio, con grande fiducia nella Provvidenza, che nella sua opera intellettuale erigerà a signora assoluta della storia individuale e universale.

Nel volume Veneziani prende in esame tutte le opere del pensatore napoletano, dalle prime *Orazioni* sino alla tormentata vicenda editoriale della triplice edizione della *Scienza nuova*, la cui redazione e rifinitura accompagneranno il filosofo per gran parte della vita, sino agli ultimi istanti prima della morte.

Lo scopo di Veneziani è narrare una vita al colto e all'inclito e non d'illustrare il complesso sistema di pensiero di Vico. Per questo non analizza in esteso i suoi scritti ma cerca di estrarne il succo senza entrare però più di tanto nel merito delle valutazioni critico-filosofiche. Ad alcuni dei lettori questo potrà sembrare un limite, un *minus* in termini compiutezza dell'opera, ad altri un pregio. Di sicuro il profilo umano e intellettuale che Veneziani disegna è ben tracciato e vale altrettanto di sicuro come una buona introduzione a un personaggio difficile sia per il suo pensiero, sia per il suo linguaggio obsoleto, sia anche, infine, per le "torsioni" ermeneutiche cui l'hanno sottoposto i suoi scarsi interpreti ottocenteschi e novecenteschi. La lettura del pensiero del personaggio e del suo ruolo nella storia del pensiero che Veneziani compie pare equilibrata, abbondantemente permeata di apprezzamento — in quanto pensatore, storico, conservatore, italiano e meridionale —, quando non persino di affetto.

Il volume può essere considerato uno stimolo — probabilmente per "pochi ma buoni" — a compiere qualche passo oltre nella conoscenza di uno dei massimi — forse il massimo, sostiene Veneziani — filosofi italiani dell'Età Moderna.

[O.S.]



### SCRITTI SULLA RIVOLUZIONE E SULLA NAZIONE. 1972-2006

GIOVANNI CANTONI

con un profilo bio-bibliografico dell'Autore di Francesco Pappalardo  
premessata e cura di Oscar Sanguinetti  
Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2023  
240 pp., € 15.

Giovanni Cantoni preferiva decisamente la parola "parlata" rispetto a quella scritta. Se ha scritto, ha scritto più spesso articoli e qualche vol-

ta saggi per volumi in collaborazione o per volumi collettanei. I libri usciti con il suo nome — ricordo per esempio *La lezione italiana* e *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo* — sono essenzialmente raccolte di articoli e di relazioni a convegno.

Quando ha ritenuto di esprimersi in forma scritta, che si trattasse di testi originali o di trascrizioni di suoi interventi parlati, ha sempre appoggiato i suoi giudizi in sede storica e in sede politica su un apparato critico di alta qualità e di forma rigorosa, al limite sovrabbondante per gli usi e costumi di un secolo “dell’immagine”, evitando con attenzione sfoggi di erudizione che, a differenza di molti altri autori che vanno per la maggiore, avrebbe potuto di certo concedersi. Non lo faceva per gusto del dettaglio o per amore esagerato per la forma, tendenze peraltro lecite, ma specialmente con l’intento secondario di “blindare” le sue tesi, le sue ragioni di fronte a quasi sempre malevole critiche degli avversari.

E le sue tesi non erano mai formulate oziosamente ma sempre inquadrare nella perenne “battaglia delle idee”, che la Contro-Rivoluzione combatte contro avversari potenti e agguerriti.

Giovanni Cantoni, almeno dopo gli anni giovanili, non ha mai parlato o scritto per *divertissement* o per sfoggio di cultura ma sempre nell’intento di far conoscere al prossimo qualcosa da lui conquistato a prezzo di una dura ricerca e di una articolata e insistita riflessione, nella logica cristiana del «*contemplata aliis tradere*». Cantoni si muoveva costantemente in una prospettiva di apostolato militante, che all’occorrenza, quando si trattava di difendere verità negate, diveniva anche, in senso stretto, *verve* polemica, sebbene mai becera e ogni volta argomentata. E lo condizionava altresì il fatto che la sua *semper erigenda* associazione di cattolici contro-rivoluzionari, Alleanza Cattolica — che riprendeva un cammino del movimento cattolico interrotti nel 1929 con la nascita di quello che sarà detto “clerico-fasci-

smo” —, abbisognava ininterrottamente di un “alimento” intellettuale e spirituale: ossia di “quadri”, di “lezioni” storiche, di idee, di fatti, di maestri, di scuole di spiritualità, di personaggi esemplari, persino di aneddoti e di proverbi...

I temi che il genio multiforme di Giovanni Cantoni coltivava attraverso la faticosa ricerca che s’imponeva sono stati tanti, dalla teologia alla dottrina sociale della Chiesa, dal Magistero alle analisi politiche, dalla proposta di scritti degli autori della scuola contro-rivoluzionaria a brani di autori spirituali recenti e di sempre.

Egli ha tuttavia avuto sempre un *pénchant*, una predilezione, per la storia e per gli autori di storia, fossero essi studiosi che potremmo definire “empirici”, da Régine Pernoud (1909-1998) a Marco Tangheroni (1946-2004), da Jean Dumont (1923-2001) a Renzo De Felice (1929-1996), oppure “filosofi” o “teologi della storia”, come Gonzague de Reynold (1880-1970), Christopher Dawson (1889-1970), Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), Julio César Ycaza Tigerino

(1919-2001) e tanti altri.

Il suo interesse per la storia, anche per quella antica, era decisamente finalizzato al presente e alla politica: “chi sbaglia storia sbaglia politica”, diceva. Da buon seguace ed esponente della scuola cattolica contro-rivoluzionaria, oggetto principale e primario della sua attenzione e della sua riflessione era quel fenomeno patologico che caratterizza l’Occidente — e, dall’Occidente, il mondo — a partire dall’“autunno del Medioevo”, che, per stadi successivi, aveva cambiato i connotati della civiltà occidentale cristiana sino alla drammatica condizione che segna il tempo della sua vita, dalla seconda metà del secolo XX ai primi decenni del nuovo millennio. Di questo fenomeno, che impregna il *kairos* della nostra epoca, attingendo ai migliori interpreti della scuola di cui aveva abbracciato la cultura, come detto, quella cattolica contro-rivoluzionaria, ricercava le radici multidimensionali, studiava le metamorfosi storiche, cercava d’intuire e di anticipare le mosse, pe-



netrava le dimensioni meno visibili: quelle morali e metafisiche. E si sforzava, *uti singulus*, con una vita esemplare, e in maniera organizzata, attraverso la sua Alleanza Cattolica, di resistergli.



Il volume raccoglie alcuni di questi saggi, il cui tratto comune è appunto lo sforzo di leggere nei fatti il fenomeno rivoluzionario. Una lettura che omette di soffermarsi sulla fase “culturale” di tale fenomeno, che si apre con il Rinascimento e con la “rivolta protestante” — per usare il titolo di un’opera di monsignor Léon Cristiani (1879-1971), che nel titolo originale suona ancora più forte: *L’insurrection protestante* —, in cui il processo rivoluzionario, alimentato dall’affermarsi del paradigma del moderno, si limita ad agire sulla sfera delle pulsioni e delle idee in seno alle *élite*, laiche ed ecclesiastiche europee.

Mentre ha come tema specifico il rivolgimento segnato come *terminus a quo* dal 1789, data emblematica, che segna il passaggio della Rivoluzione dalla modificazione della cultura delle *élite* alla instaurazione di un nuovo ordine politico e, in buona misura, anche sociale ispirato ai paradigmi di una cultura diversa e, per più di un aspetto, antitetica. Un evento che apre un processo che si snoda, con fasi di regresso e di avanzata impetuosa, con metamorfosi e cambi di dominante, lungo tutto l’Ottocento e il Novecento giungendo sino ai nostri giorni, in cui, operata la lunga marcia attraverso la società, dopo il Sessantotto — tappa vessillare —, torna a presentarsi come fenomeno culturale.

Due dei saggi che il volume contiene sono dedicati al significato autentico dell’Ottantanove nella prospettiva processuale della modernità, mentre un terzo descrive e interpreta la vasta reazione popolare che la Rivoluzione “giacobina” e, *mutatis mutandis*, napoleonica incontra in tutta Europa, e non solo. Un quarto articolo, trascritto direttamente dal parlato, tratta invece il tema della socialità umana alla luce dell’osservazione del reale e delle leggi della natura, soffermandosi sulle “cerchie”, dalla famiglia alla nazione, allo Stato, in cui la intrinseca relazionalità dell’uomo e della donna si proietta e di cui abbisogna per giungere alla sua perfezione naturale e, in qualche misura, anche soprannaturale. Da ultimo, il volume ripropone un saggio che per molti amici di Giovanni Cantoni è stato determinante per la propria conversione intellettuale e, più tardi, spirituale, in cui si applicano le categorie dell’analisi contro-rivoluzionaria — scolpite nei saggi precedenti e riassunte e sistematizzate nel volume di Plinio Corrêa de Oli-

veira *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* — alla storia d’Italia a partire appunto dal nostro 1789, cioè dal 1796, quando le baionette rivoluzionarie dilagano nella Penisola e ne mutano *manu militari* istituzioni, classi dirigenti, territorio, scardinando equilibri invalsi da secoli. *L’Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, il saggio che era premesso alle edizioni seconda e terza del volume del pensatore brasiliano, uscite rispettivamente nel 1972 e nel 1977, non figura più nell’edizione definitiva del 2009 e, quindi, il volume offre una occasione unica per rileggerlo.

Gli scritti del volume sono completati da un efficace profilo della vita e del cammino intellettuale percorso da Giovanni Cantoni scritto da Francesco Pappalardo.

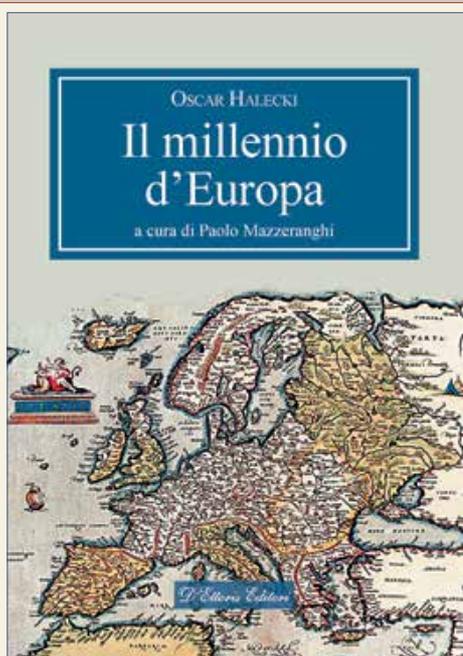
Concludendo, gli *Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione* sono un testo che compendia tutto un “cosmo culturale” e un cardine della lettura conservatrice e contro-rivoluzionaria della storia e delle radici del presente e la sua funzione, oltre a mantenere viva, quanto meno sotto il profilo intellettuale, la memoria di Cantoni, offre una lettura controcorrente della contemporaneità, di certo utile per chi vorrà trarne “lezione” per il presente. E di una lezione “sapienziale” come quella di Cantoni necessita urgentemente, per evitare abbagli e compromessi, lo sforzo di rilettura del conservatorismo, sia in chiave culturale, sia in chiave politica, che il mondo di destra pare stia compiendo in questo frangente.

[Red.]

### Il Sessantotto: una Rivoluzione culturale

Un attacco *microstrutturale* rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla *prassi* concreta del comportamento cristiano. [...] È una *rivoluzione culturale* nel senso ampio del termine cultura, perché tende a ricostruire un nuovo modo di vivere, di parlare e di comunicare, di essere genitori e di essere figli, di essere marito e di essere moglie, di essere uomo e di essere donna. [...] La sua divisa fondamentale, o il suo messaggio fondamentale, fatto penetrare lentamente come atmosfera nel vissuto quotidiano è che non c’è un reale che legghi, un ordine dell’essere, una natura umana; ogni singolo, pertanto, è un io assoluto che non ha, è vero, *ni Dieu ni maître* ma neanche un *Sé* padrone e può infrangere ogni limite morale perché egli è un io nei confronti del quale tutti gli altri non sono che bestie di servizio.

Emanuele Samek Lodovici



OSCAR HALECKI

## Il millennio d'Europa

**PRIMA EDIZIONE ITALIANA**

a cura di Paolo Mazzeranghi

**D'Ettores Editori, Crotone 2023**  
624 pp., € 30,90

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

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



LORENZO CASTELLANI

## Sotto scacco

**liberilibri**  
**Macerata 2022**  
132 pp., € 14

Stato d'eccezione, gestione della paura, pianificazione economica, potere dei tecnici, scientismo e complottismo, pensiero apocalittico, società della sorveglianza, ambientalismo radicale: tali sono le questioni intorno a cui ruota il nostro futuro. La lunga emergenza generata dalla pandemia ha portato le nostre società a confrontarsi con tendenze politiche, sociali e culturali che erano già in corso da tempo e che non possono più essere ignorate dai gruppi dirigenti o mascherate dalla coltre mediatica. L'intero sistema è stato così messo sotto scacco dal suo stesso funzionamento. In questo libro, Lorenzo Castellani mostra come il pendolo del potere rischia di oscillare pericolosamente tra un mite dispotismo e una nuova guerra civile.

LORENZO CASTELLANI, di Fabriano (Macerata), insegna Storia delle Istituzioni Politiche alla LUISS di Roma. Collabora a riviste scientifiche, al quotidiano *il Foglio* e al mensile *Tempi*.

### Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori

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

**Anno XV, nuova serie**

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

[www.culturaeidentita.org](http://www.culturaeidentita.org) • [info@culturaeidentita.org](mailto:info@culturaeidentita.org)

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. **1000/00001062** presso **Banca Intesa San Paolo**, cod. IBAN **IT34F0306905239100000001062**, beneficiario **Oscar Sanguinetti**, specificando nella causale **"contributo a favore di Cultura&Identità"**.

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

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

© Copyright *Cultura&Identità* • Tutti i diritti riservati

**Numero 41, n.s., chiuso in redazione il 29 settembre 2023**  
**festa dei santi arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele**



**FRANCESCO PAPPALARDO**

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

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

**[ordinabile anche presso  
<info@libreriasangiorgio.it>]**

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



### **AL LETTORE**

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

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



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