

IL PENSIERO STORICO

Rivista internazionale di storia delle idee

Fondata da Antonio Messina

8

dicembre 2020

... la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte.

ARISTOTELE, *Metafisica*, II

Il focus della rivista è la ricostruzione della nascita, dell'espressione e dell'evoluzione delle idee umane e del modo in cui sono state prodotte, trasmesse e trasformate attraverso la storia, nonché dell'influenza da esse esercitata sulla storia stessa. In tal senso, si pone in rilievo la duplice e dinamica valenza delle grandi forme di concettualizzazione: da un lato prodotti di contesti storici, dall'altro profondi creatori dei mutamenti e degli avvenimenti che hanno costellato il corso del tempo. Considerato il carattere strutturalmente transdisciplinare, pluridisciplinare e multidisciplinare della materia, la rivista include anche contributi di storia della filosofia, del pensiero politico, della letteratura e delle arti, delle religioni, delle scienze naturali e sociali, ponendone in rilievo la marcata interconnessione. Il « Pensiero Storico » incentiva l'internazionalità della ricerca, attraverso la costituzione di un comitato scientifico internazionale, e pubblica interventi in lingua italiana, inglese, francese, tedesca, spagnola e portoghese.

Tutti i contenuti sono sottoposti a *double blind peer review* e sono promossi e condivisi gratuitamente in formato digitale attraverso la rete (*open access*), mentre il formato cartaceo è edito da Aracne editrice a partire dal 2019.

Direttore scientifico
Danilo Breschi

Direttore responsabile
Luciano Lanna

Comitato scientifico

Mario Ascheri (Società per la storia delle fonti giuridiche medievali), Sergio Belardinelli (Università degli Studi di Bologna), Hervé Antonio Cavallera (Università del Salento), Flavio Felice (Università del Molise), Gabriele Ciampi (Università degli Studi di Firenze), Luigi Cimmino (Università degli Studi di Perugia), Daniela Coli (Università degli Studi di Firenze), Sara Gentile (Università degli Studi di Catania), Filippo Gorla (Università degli Studi eCampus), Gerardo Nicolosi (Università degli Studi di Siena), Giovanni Orsina (LUISS Guido Carli, Roma), Marco Paolino (Università della Tuscia), Luciano Pellicani (†), Spartaco Pupo (Università della Calabria), Giacomo Rinaldi (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"), Luca Tedesco (Università degli Studi Roma Tre), Giangiacomo Vale (Università degli Studi Niccolò Cusano), Loris Zanatta (Università di Bologna).

Comitato scientifico internazionale

Matthew D'Auria (School of History – University of East Anglia), A. James Gregor (†), Roger Griffin (Oxford Brookes University), Marcelo Gullo (Universidad Nacional de La-nús), Pierre Manent (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia).

Comitato di redazione

Andrea Giuseppe Cerra, Luca Demontis, Elena Gaetana Faraci, Giuseppe Ferraro, Andrea Frangioni, Carlo Marsonet, Stefania Mazzone, Antonio Messina (Caporedattore), Rossella Pace, Lorenzo Paudice, Elisabetta Sanzò

Aracne editrice

www.aracneeditrice.it

Copyright © MMXXI

Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it

info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano

(06) 45551463

ISBN 978-88-255-4065-9

ISSN 2612-7652

La rivista è registrata presso il Tribunale di Roma
con Aut. n. 191/2018.

I edizione: febbraio 2021

Per ordini

Abbonamento annuo per l'Italia: 38,00 euro

Telefax: 06 45551464

Skype: aracneeditrice

e-mail: info@gioacchinoonoratieditore.it

online: www.aracneeditrice.it

Modalità di pagamento

Bonifico bancario intestato a:

Gioacchino Onorati editore S.r.l. unip.

IBAN: IT 28 B 03069 38860 100000003170

Causale: abbonamento Il Pensiero Storico

Codice etico della rivista

La rivista *Il Pensiero Storico* si ispira ai principi contenuti nelle linee guida concernenti l'etica nell'editoria scientifica (*Best Practice Guidelines for Journal Editors*) delineati dal *Committee on Publication Ethics* (COPE). Direttori, Autori, membri del Comitato scientifico, membri del Comitato di redazione, Editore e revisori anonimi condividono e si impegnano a rispettare tali principi.

Doveri della Redazione

La responsabilità della decisione di pubblicare o non pubblicare gli articoli proposti a *Il Pensiero Storico* fa capo al Direttore e al Comitato di redazione, che possono chiamare in causa anche il Comitato scientifico. La rivista *Il Pensiero Storico* è vincolata ai requisiti delle leggi vigenti in materia di violazione del copyright, plagio e diffamazione. La redazione de *Il Pensiero Storico* valuta gli articoli proposti per la pubblicazione unicamente in base al loro contenuto scientifico, senza discriminazioni di razza, genere, orientamento sessuale, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento politico, accademico e scientifico degli autori. La redazione de *Il Pensiero Storico* si riserva di accettare o rifiutare un testo per la pubblicazione fondando le sue decisioni unicamente sui criteri dell'interesse scientifico, della originalità, della chiarezza del testo, della importanza e validità della ricerca e della sua coerenza rispetto alle tematiche di interesse della rivista. Nell'assumere le proprie decisioni, la redazione de *Il Pensiero Storico* si avvale del supporto di almeno due revisori scelti tra studiosi ed esperti esterni al Comitato scientifico e al Comitato di redazione, secondo una procedura di *double-blind peer review*. La procedura di *peer review* deve essere imparziale e scevra da pregiudizi di ogni tipo. L'Editore non può interferire con le decisioni della Redazione in merito alla scelta degli articoli da pubblicare. Tutte le fasi del processo di revisione sono tese ad assicurare l'imparzialità della decisione finale e a garantire che i materiali inviati restino confidenziali durante tutto lo svolgimento del processo di valutazione. *Il Pensiero Storico* accetta critiche fondate circa lavori pubblicati, accoglie pubblicazioni che mettano in discussione lavori precedentemente pubblicati e si rende disponibile per pubblicare correzioni, chiarimenti e ritrattazioni, da parte degli autori, ai quali *Il Pensiero Storico* offre l'opportunità di rispondere a critiche o contestazioni. I Direttori, i membri del Comitato scientifico e del Comitato di redazione si impegnano a garantire la massima riservatezza nel corso dell'intero iter redazionale, non rivelando informazioni relative agli articoli proposti ad altre persone oltre all'autore, ai *peer reviewers* e all'editore. Essi si impegnano inoltre a non utilizzare in proprie ricerche i contenuti di un articolo inedito proposto per la pubblicazione senza il consenso scritto dell'autore.

Doveri dei revisori o peer reviewers

I revisori o *peer reviewers* assistono i Direttori e il Comitato di redazione nelle decisioni editoriali e possono indicare all'autore correzioni e accorgimenti atti a

migliorare il manoscritto. Il revisore selezionato che non si senta qualificato alla revisione del testo assegnatogli, o che non è in grado di eseguire il referaggio nei tempi richiesti, notifica la sua decisione ai Direttori o al Comitato di redazione rinunciandovi. I testi ricevuti sono riservati e in quanto tali non sono condivisi o discussi con chiunque non sia previamente autorizzato dai Direttori. Il referaggio deve essere effettuato con la massima obiettività e senza criticare o offendere personalmente gli autori. I revisori devono esprimere le proprie opinioni in modo chiaro e con il supporto di argomentazioni chiare e documentate. I *peer reviewers* si impegnano a indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere fondamentali eventualmente trascurate dall'autore. I revisori devono richiamare l'attenzione dei Direttori e del Comitato di redazione qualora ravvisino somiglianze sostanziali o coincidenze tra il testo in esame e qualunque altro materiale reperibile in ogni tipo di pubblicazione. I revisori devono rifiutare il referaggio di testi rispetto ai quali o ai cui autori si possa dare conflitto di interesse derivante da rapporti di concorrenza, collaborazione o altro tipo di collegamento con gli autori, aziende o enti che abbiano relazione con l'oggetto del manoscritto.

Doveri degli Autori

Gli autori si impegnano a rendere disponibili le fonti o i dati su cui si basa la ricerca, affinché possano essere conservati per un ragionevole periodo di tempo dopo la pubblicazione ed essere eventualmente resi accessibili ad altri che intendano utilizzare il lavoro. Gli autori si impegnano a garantire l'originalità dei testi proposti e a riportare le fonti bibliografiche utilizzate indicando in maniera corretta e precisa i lavori o le parti di lavori di altri autori citati nei loro testi. Gli autori si impegnano a non pubblicare lo stesso testo in più di una rivista. La paternità dell'opera deve essere correttamente attribuita, e devono essere indicati come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo all'ideazione, all'organizzazione, alla realizzazione e alla rielaborazione della ricerca che è alla base dell'articolo. Nel caso di contributi scritti a più mani, l'autore che invia il testo alla rivista è tenuto a dichiarare di avere correttamente indicato i nomi di tutti gli altri coautori, di avere ottenuto la loro approvazione della versione finale dell'articolo e il loro consenso alla pubblicazione nella rivista. Tutti gli autori devono indicare nel proprio manoscritto qualsiasi conflitto di interesse che potrebbe essere interpretato in modo tale da influenzare i risultati o l'interpretazione del loro lavoro. Tutte le fonti di sostegno finanziario per il progetto devono essere indicate. Gli autori che si accorgono della presenza di un errore significativo o di inesattezze nel loro testo pubblicato, si impegnano a comunicarla tempestivamente alla redazione o all'editore e a collaborare con essi per ritirare o correggere il testo.

Ciò che è vivo e ciò che è morto del Dio cristiano

a cura di

Danilo Breschi

Contributi di

Fernando Massimo Adonia, Annamaria Amato, Alain de Benoist
Sergio Belardinelli, Stefano Berni, Danilo Breschi, Nicolò Bindi, Massimiliano
Capra Casadio, Davide Cavaliere, Domenico Conte, Raimondo Cubeddu
Luca Demontis, Flavio Felice, Luc Ferry, Eric Kaufmann
Pierre Manent, Franco Manti, Carlo Marsonet, Antonio Messina
Lorenzo Morelli, Corrado Ocone, Giuseppe Parlato, Giorgio Petracchi
Lorenzo Petrosillo, Paolo Sciarri, Alessandro Testa, James Wakefield
Paolo Valesio, Marcello Veneziani, Filippo Verre



Indice

Interviste su “Ciò che è vivo e ciò che è morto del Dio cristiano” a cura di Danilo Breschi

- 13 Interview with Eric Kaufmann
- 17 Intervista a Marcello Veneziani
- 21 Entretien avec Luc Ferry
- 29 Intervista a Raimondo Cubeddu
- 41 Entretien avec Alain de Benoist
- 51 Intervista a Flavio Felice
- 67 Entretien avec Pierre Manent
- 79 Intervista a Sergio Belardinelli
- 89 Intervista a Domenico Conte
- 93 Intervista a Giorgio Petracchi

Saggi

- 103 Contro il fatalismo. La morale e la storia tra Manzoni e Virgilio
Nicolò Bindi
- 125 The Idea of God in the Actualist Tradition
James R. M. Wakefield
- 151 I due volti del neofascismo: Msi come partito antisistema?
Giuseppe Parlato
- 173 La Nuova Destra fra neopaganesimo e libertà di coscienza
Massimiliano Capra Casadio

- 197 Un riformatore patriota: Ulrico Zwingli
Paolo Sciarri
- 231 Il non-luogo della democrazia. A partire da Hannah Arendt
Stefano Berni

Studi in onore di Luciano Pellicani

- 245 Alle origini della modernità occidentale. La secolarizzazione e il “paradosso” olandese
Franco Manti
- 261 La Rivoluzione come Saturno
Lorenzo Morelli
- 269 Il Croce di Luciano Pellicani. Una rivisitazione critica
Corrado Ocone

Riflessioni

- 279 Perché e come siamo diventati increduli. Discutendo *L'età secolare* di Charles Taylor
Lorenzo Vittorio Petrosillo
- 291 Il presente come storia
Giorgio Petracchi
- 305 2020 racconto di un autunno
Paolo Valesio

Recensioni

- 323 Recensione a M.T. Mesbah Yazdi, *L'Islam e la libertà. Verità nascoste e precisazioni necessarie*
Antonio Messina
- 331 Recensione a E. Colagrossi, *Jan Assmann. I monoteismi in questione*
Fernando Massimo Adonia

- 335 Recensione a *From the history of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by Maurizio Griffo and Teodoro Tagliaferri
Annamaria Amato
- 339 Recensione a M. Mandelstam Balzer, J. N. Bremmer, and C. Ginzburg, *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*
Alessandro Testa
- 343 Recensione a R. Spaemann e H. Joas, *Pregare nella nebbia. La fede ha un futuro?*
Lorenzo Vittorio Petrosillo
- 347 Recensione a M. Buber, *Confessioni estatiche*
Davide Cavaliere
- 351 Recensione a *Etica, Politica, Storia universale. Atti del Congresso Internazionale (Urbino, 24–27 ottobre 2018)*, a cura di G. Cerretani e G. Rinaldi
James R. M. Wakefield
- 357 Recensione a W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo (1942)*
Carlo Marsonet
- 367 Recensione a A. Selvatici, *La Cina e la Nuova Via della Seta. Progetto per un'invasione globale*
Filippo Verre
- 371 Recensione a A. Aresu, *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*
Luca Demontis
- 375 Recensione a P. J. Deneen, *Why Liberalism Failed*
Carlo Marsonet
- 383 Recensione a M. Veneziani, *Nostalgia degli dèi. Una visione del mondo in dieci idee*
Danilo Breschi

Classici

391 Contro l'assolutismo della tecnica
Joseph Ratzinger (papa Benedetto XVI)

397 Autori

INTERVISTE SU
“CIÒ CHE È VIVO E CIÒ CHE È MORTO
DEL DIO CRISTIANO”

a cura di
Danilo Breschi

Interview with Eric Kaufmann

a) What do you think of Nietzsche's famous aphorism, the 125th of *La Gaia Scienza*, which tells of the crazy man who wanders the market with his lantern lit in the clear light of the morning and who cries out "I'm looking for God! I'm looking for God" and he says, "We killed him – you and me! We are all his murderers!"? Where are we today in Europe and the world compared to that judgment dated 1882?

I think we are much further down this path. At that time, non-religion was confined to a small group of intellectuals and political liberals. It is now a majority of the population of Europe and increasingly of America and even southern Latin America.

b) How did theology and philosophy of the last century respond to Nietzsche's ruling?

I think you had a shift to modernism in both Catholicism and Protestantism. This in turn led to a fundamentalist response in Protestantism starting in force in the 1920s when the conservative denominations seceded from the Federal Council of Churches (FCC) in America. And also various Catholic neo-traditionalisms.

c) Which concept makes the effect of modernity better on religions, and in particular on Christianity? Dechristianisation? Secularization? Laicism? Atheism? Nihilism? Are they synonymous with each other, or are there significant differences?

I think they are all part of the same process. Decline in belief, practice, identity. Starting with the elite, then filtering down to the masses during the 20th c, especially post 1960s.

d) What role does Christianity play in the process of European civilisation? Is the endiad proposed by Novalis in 1799, "Christianity or Europe", still valid, if it ever had value?

Christianity is of course central to European civilisation. But it is only one of two major European identities, the other being the neoclassical and Enlightenment heritage, including modernism in art and architecture and both social-

ism and liberalism in philosophy. The latter has largely won out. A third tradition is nationalism, in which Christianity is a symbol of group identity. This is the major challenger to the left-liberal Enlightenment tradition today.

e) Does it make sense and, if so, in what terms, to speak of a religious revival, of a "return of God"? Is it about the sphere of the sacred in general, or a religious belief in particular (Islam rather than Christianity, Judaism rather than Buddhism, etc.)?

There is a return of God only in non-Christian lands, notably Israel and Muslim countries. Some places in Orthodoxy – Russia and Georgia – have had religious revival. East Asia has Christian growth. But the West and Latin America are becoming more nonreligious, apart from the conservative sects and cults which are holding steady or growing rapidly for demographic reasons. Think of Amish, Hasidic Jews, Hutterites, Mormons. At present rates of change there will be 300m Amish in the mid 2200s, and they are among the smaller of these groups today.

f) Speaking of the sacred: is it the same as the religious thing? Can it happen regardless of the religious?

Yes, we see the sacred in both a resurgent nationalism on the right, and in the academic/progressive left which worships the gods of disadvantaged race/sex/gender groups.

g) What future does it foresee for Europe from the point of view of the professed faiths? Will demography be decisive? Will we therefore have a Europe with a majority of Islamic faithful?

I think Islam will grow demographically but plateau at perhaps 20-25% because there is a steady intermarriage rate and children of mixed marriages have a much higher chance of leaving Islam for secularism. Conservative Christianity and Judaism will also likely grow demographically, almost certainly making an impact by 2050. Part of this is immigrant Christianity, which is why the immigrant cities are religious hotspots. London Christianity is steady, whereas it has dropped 40 percent in much of the rest of England and Wales.

h) Some people talk about human rights as the new religion of the West, in particular Europe and the American academic elites. What do you think? And do you think that the universalism of human rights owes to some extent to Christian universalism? Or is Christian naturalistic teleology incompatible with liberal anthropocentric individualism?

I think what I call left-modernism is the new religion. There is a holy trinity of race, gender and sex, with race at the top, hence John McWhorter speaking of the 'religion of antiracism'. Whites ask the high priests of colour who they worship, such as Ta-Nehisi Coates, for absolution for their sins (slavery, colonialism). They can walk in the light if they confess their sins and act as 'allies' to minorities. I think the idea of original sin has been secularised to apply to whites and men. Bearing of the cross, a burden of guilt for sins committed, is also central. Hence the role of whites is to accept immigration and sensitivity to minorities to wash away their sins. This has a very Christian form, yes. And then there is the view that the arc of history bends toward justice, which has a kind of millennarian shape to it.

i) What do you think of the current pontificate of Pope Francis and of the more general position of the Catholic Church in relation to the contemporary world?

I think Francis has adopted a more New Testament position on the critical issue of our time, which is immigration and national identity. So he has emphasised universalism over a defense of particularism and the nation. This is very out of step with the majority of public opinion. I think a different emphasis which is more in keeping with people's national attachments would be more productive.

l) What will be the role of religions in a future world, but not too distant, in which technologies will be so developed as to exponentially increase man's capacity to manipulate himself, in addition to nature, and perhaps postpone the prospect of death ever further?

I think it is not clear that gains in lifespan will be so easy. A lot of the initial euphoria of expanding lifespans has slowed down or be shown to be false on a more careful reading of the data. I think religion will mainly be important for demographic reasons. The current developed world has not found a way to reproduce at the 2.1 replacement level whereas almost all practicing religious people are at or above replacement. And then the fundamentalist sects and cults are far above, with limited loss to the mainstream. And in the 100,000 years of human history, a few hundred years is a blink of an eye. Populations that cannot replace themselves will be replaced. And it is almost certainly the case that Israel is the paradigm case, in which seculars are gradually being replaced due to birth rate differences over generations. This happens exponentially over a few generations.

Intervista a Marcello Veneziani

a) Cosa pensa del celebre aforisma di Nietzsche, il 125 de *La Gaia Scienza*, in cui si narra dell'uomo folle che si aggira per il mercato con lanterna accesa alla chiara luce del mattino e che grida "Cerco Dio! Cerco Dio!" e si risponde "L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"? A che punto siamo oggi in Europa e nel mondo rispetto a quella sentenza datata 1882?

Quella sentenza precorreva i tempi, o meglio descriveva una condizione mentale e spirituale all'epoca di Nietzsche riservata a pochi intelletti e poi diventata condizione di massa, orizzonte epocale. Rispetto a quell'aforisma, la ricerca di Dio si è arenata, insieme alla presunzione di colpa per il teicidio compiuto. Si tende piuttosto a far scivolare Dio nell'irrilevanza, come una questione non pertinente, superata, evanescente. Soprattutto in Occidente, a Nord del pianeta.

b) La teologia e la filosofia dell'ultimo secolo come hanno risposto alla sentenza nietzscheana?

Sono rimaste prigioniere dentro la crisi enunciata da Nietzsche, con rari sprazzi di lucida veggenza e più rari tentativi di superare quella condizione. Pavel Florenskij, Simone Weil, a suo modo Martin Heidegger, e pochi altri. Ha prevalso la finzione d'inavvertenza, l'alienazione, la rimozione. La filosofia si è preoccupata d'altro, procedure, linguaggi e varia umanità; e la teologia in generale ha simulato che nulla sia accaduto, solo un'ordinaria evoluzione, non una catastrofe. Ambedue sono finzioni d'inavvertenza, elusioni della condizione in cui siamo.

c) Quale concetto rende meglio l'effetto della modernità sulle religioni, ed in particolare sul cristianesimo? Scristianizzazione? Secolarizzazione? Laicizzazione? Ateismo? Nichilismo? Sono tra loro sinonimi, o vi sono differenze significative?

A rigore direi che l'effetto diretto della modernità sulla religione sia all'insegna della secolarizzazione. La modernità è il primato del tempo sull'eterno, del divenire sull'essere; dunque la religione è stata storicizzata, per poi essere relegata nella dimensione dell'intimo, del privato, del marginale, lasciando il campo al dominio pubblico della laicità. Ne discendono il nichilismo, l'ateismo, la scristianizzazione.

d) Quale ruolo attribuisce al cristianesimo nel processo di civilizzazione europea? Vale ancora, se mai ha avuto valore, l'endiadi proposta da Novalis nel 1799, "La Cristianità, ovvero l'Europa"?

Si, la prima missione europea "congiunta" sono le crociate in Terra Santa. Ma la civiltà europea nasce all'insegna di una triplice radice: l'eredità greca, nel senso del pensiero greco e della polis greca, l'eredità romana, nel senso del diritto romano e dell'*imperium*, dello stato romano; e l'eredità cristiana, nella sua versione cattolica, ortodossa e protestante. L'Europa è inconcepibile senza il cristianesimo, il suo linguaggio primario che si è fatto lignaggio, retaggio e paesaggio – anche urbano – è dominato dalla presenza del cristianesimo. Che ha inciso più di ogni altro fattore a livello etico, antropologico, culturale. Negarlo è stata la miserabile ipocrisia dell'Unione europea.

e) Ha senso e, se sì, in quali termini, parlare di un revival religioso, di un "ritorno di Dio"? Riguarda la sfera del sacro in generale, o un credo religioso in particolare (Islam piuttosto che cristianesimo, ebraismo piuttosto che buddismo, etc.)?

Se ne parla periodicamente, ma non si può ridurre un bisogno cruciale a un trend, quasi una moda, comunque una tendenza temporale. Di un vero e proprio ritorno di Dio se ne può parlare nelle seconde e terze generazioni islamiche europee, che riscoprono l'islam come strumento di rivalsa identitaria; ma nei paesi islamici il ritorno convive con la continuità senza soluzione. Nei paesi occidentali c'è sempre il mix, il melange di frammenti religiosi – che non possono nemmeno assumere la dignità di sincretismo – ma diluiti e frullati in una specie di faidate, di bricolage psico-spirituale, quasi una dieta, uno sport, un'attività vagamente socio-culturale.

f) A proposito di sacro: è la stessa cosa del religioso? Può aversi a prescindere dal religioso?

No, c'è differenza, Il senso religioso indica un legame, che è duplice, comunitario e con una fede condivisa e tramandata, culminante in un principio solitamente trascendente. Il sacro invece è l'irruzione di una radicale alterità nella vita profana, è la grazia dell'Altrove, la dimensione della trascendenza. Il sacro presuppone una distanza, il santo invece indica un'incarnazione. La religione presuppone la fede nel sacro e nel santo, ma non vi si identifica. Il sacro genera, di solito, nella sua fenomenologia anche una pratica religiosa, ma non necessariamente.

g) Quale futuro prevede per l'Europa dal punto di vista delle fedi professate? Sarà determinante la demografia? Avremo perciò un'Europa a maggioranza di fedeli islamici?

Sì, la demografia è decisiva. Non è un fattore unico, ma è certo uno dei fattori principali. L'Europa è una civiltà perdente, se non agonizzante, numericamente sempre più irrilevante rispetto a tre mondi debordanti: islamico, cinese e indiano (il meno inquietante, il meno invasivo dei tre). E alla demografia si aggiunge la perdita di una visione, di un orizzonte condiviso, di una tradizione rinnovata. Pensare a una rinascita europea significa pensare a un miracolo: cioè la possibilità di un evento statisticamente, tecnicamente impossibile. Un'impresa disperata, o quasi, ma non per questo da non tentare...

h) Alcuni parlano dei diritti dell'uomo come della nuova religione dell'Occidente, in particolare dell'Europa e delle élites accademiche statunitensi. Cosa ne pensa? Crede che l'universalismo dei diritti dell'uomo sia in qualche misura debitore dell'universalismo cristiano? Oppure la teleologia naturalistica cristiana è incompatibile con l'individualismo antropocentrico liberale?

I diritti dell'uomo discendono indubbiamente dalla lettura secolarizzata del cristianesimo, sono il frutto laico del suo universalismo, separato da una visione teologica, liturgica e religiosa. Anche l'individualismo antropocentrico liberale ha quella principale matrice, deprivata del suo fondamento spirituale e religioso. Ciò non vuol dire che ne sia il legittimo erede, può essere concepito come la sua degenerazione, il degrado di un'idea religiosa trasferita in terra. In questo è perfettamente speculare al comunismo, all'egualitarismo, che sono anch'essi progetti politici che trasferiscono il paradiso in terra e il cristianesimo nella dimensione storico-sociale. I diritti dell'uomo, inseriti in quella pappagalles del cuore (Hegel) che è l'umanitarismo *politically correct*, sono oggi il succedaneo della religione, il surrogato della religione.

i) Cosa pensa dell'attuale pontificato di papa Francesco e della più generale posizione della Chiesa cattolica rispetto al mondo contemporaneo?

A volte papa Francesco sembra il ponte (*pontifex*) tra la religione cristiana e la postreligione dell'accoglienza globale e del soccorso umanitario. Nel suo pontificato sembra transitare la religione cristiana in quella religione dell'umanità di cui parlò Auguste Comte nel secolo XIX, quella religione del prossimo di cui parlò pure Saint Simon. È la visione del cristianesimo come misericordia e assistenza, il volto di Cristo che si identifica e si risolve nel volto di chi soffre. Sparisce il sacro, resta l'umanità. Ma la crisi del cristianesimo non nasce certo

con l'avvento di papa Francesco, è un processo più vasto, più antico e più profondo.

l) Quale sarà il ruolo delle religioni in un mondo futuro, ma non troppo lontano, in cui le tecnologie saranno così sviluppate da aumentare in modo esponenziale la capacità dell'uomo di manipolare se stesso, oltre alla natura, e magari rimandare sempre più lontano la prospettiva della morte?

La tecnica, come del resto la scienza, sposta i confini dell'ignoto ma non risolve il mistero dell'essere, il mistero di vivere, il mistero di nascere e di morire, l'infinito e l'eterno. L'onnipotenza a cui sembra condurci la tecno-scienza è fittizia e le ricadute da quel trono di paglia ci riportano alle domande originarie intorno al divino. Dio è il nome che diamo al mistero dell'essere. Ma Dio è ciò che non siamo e ciò che non possiamo, dunque è il nome della nostra carenza, del nostro limite. Che nessuna scienza, nessuna tecnica riuscirà mai a cancellare, a superare. La condizione umana è strutturalmente legata al senso religioso della vita e alla nostra imperfezione; potranno differire le risposte e le forme, ma non le domande e la situazione da cui scaturiscono.

Entretien avec Luc Ferry

a) Que pensez-vous du célèbre aphorisme de Nietzsche, le 125^e de La Gaia Scienza, qui raconte l'histoire du fou qui erre sur le marché avec sa lanterne allumée à la lumière claire du matin et qui crie “Je cherche Dieu! Je cherche Dieu” et il dit: “Nous l’avons tué – toi et moi! Nous sommes tous ses assassins!”? Où en sommes-nous aujourd’hui en Europe et dans le monde par rapport à ce jugement de 1882?

Une précision s'impose pour commencer: la formule “mort de Dieu” n'est évidemment pas à prendre au pied de la lettre. Si Dieu a existé, il ne peut pas mourir, puisqu'il est éternel; et s'il n'a jamais existé, il ne le peut pas davantage, puisque, pour mourir, il faut préalablement avoir vécu. Ce que Nietzsche annonce ici, de manière extraordinairement profonde et que Max Weber lui reprendra pour en faire un des thèmes les plus puissants de sa sociologie, c'est le vaste mouvement de sécularisation et de «désenchantement du monde» qui va caractériser l'occident chrétien. Bien entendu, Dieu n'est pas tout à fait mort, le monde contemporain est encore peuplé de plus de deux milliards de chrétiens, pour ne rien dire des autres religions. Reste que la religion est devenue, du moins en Europe, une affaire privée: elle ne structure plus l'espace public et politique, elle n'est plus l'affaire de l'Etat, et même dans le cœur des individus, elle a très certainement perdu la force qu'elle avait dans les temps anciens – au point qu'aujourd'hui, les sociologues des religions n'hésitent plus, s'agissant de l'Europe, à parler d'une véritable «déchristianisation». C'est cela, bien sûr, que Nietzsche, le premier peut-être, a déjà en tête.

b) Comment la théologie et la philosophie du siècle dernier ont-elles réagi à le jugement de Nietzsche?

C'est sans aucun doute la question qui traverse de plus en plus chez nous le monde des croyants, une question qu'on pourrait formuler à la manière des *Lettres persanes* de Montesquieu: comment peut on (encore) être catholique? En France, les chiffres marquent de manière douloureuse l'ampleur de ce fameux désenchantement: seuls 4% des Français vont encore aujourd'hui à la messe le dimanche alors qu'ils étaient plus de 30% en 1950 et encore 15% en 1980. En 1950, 95% des Français étaient baptisés, ils ne sont plus que 30% tandis que l'Eglise elle-même s'étirole à une vitesse vertigineuse: 45000 prêtres en 1960, 25000 en 1990, 6000 en 2014, et à ce rythme, combien en 2030? Bref, comme le dit mon ami Denis Moreau, un philosophe chrétien

d'une rare profondeur, «pour le catholicisme, aujourd'hui, ça ne va pas fort!». Ce pourquoi il décide, en fervent catholique, de prendre le problème à bras le corps, non pour convaincre à tout prix, mais pour expliquer, en empruntant pour une part la voie ouverte par Pascal, que «parier» sur le catholicisme est tout sauf déraisonnable. Comme le dit aussi Emmanuel Carrère dans son livre magnifique, *Le Royaume*: «En un point précis de l'espace et du temps s'est produit un événement impossible qui coupe l'histoire en deux, avant et après, et qui coupe aussi l'humanité en deux, ceux qui ne le croient pas et ceux qui le croient». C'est ainsi dans la croyance en la mort de la mort, en la résurrection des êtres humains «corps et âme», de ce «corps glorieux» qui apparaît dans l'épisode de la résurrection de Lazare, donc dans la promesse que nous allons retrouver après leur mort ceux que nous avons aimé en cette vie, que tout se joue. Il est clair qu'à cette promesse, dans un univers désenchanté par l'essor des sciences positives et de l'esprit critique, les objections ne manquent pas. Un athée objectera bien sûr que plus une croyance est intéressée, plus on a envie, voire besoin, de croire en quelque chose, moins cette chose est crédible. Comme un homme qui, dans le désert, mourant de soif, aperçoit dans son mirage une source claire, celui qui a peur de la mort et qui voudrait ne jamais perdre ceux qu'il aime, n'est il pas tenté par une promesse qui vient justement combler ses espoirs les plus ardents? En toute hypothèse, la réponse à cette question est et restera à jamais affaire de foi. En quoi la Révélation ne pourra jamais être vaincue par la rationalité scientifique, ce qui explique sans nul doute qu'il reste encore aujourd'hui dans le monde tant de chrétiens, pour ne rien dire des autres religions.

c) Quel est le concept qui rend le mieux l'effet de la modernité sur les religions, et en particulier sur le christianisme? La déchristianisation? La sécularisation? Laïcisme? Athéisme? Nihilisme? Sont-ils synonymes ou y a-t-il des différences importantes?

Tout ce que vous voudrez sauf nihilisme! Ça prêterait à confusion car pour Nietzsche, c'est le christianisme qui est le comble du nihilisme, pas la déchristianisation! Il faut bien veiller à ne pas se méprendre sur la signification de ce mot tant il s'entend ici précisément à l'inverse de ce que nous désignons habituellement, dans le langage courant, par ce terme. D'ordinaire, en effet, quand on qualifie quelqu'un de «nihiliste», on veut dire par là qu'il ne croit en rien, qu'il est cynique, qu'il n'a ni valeurs ni idéaux supérieurs, *nihil*, en latin, désigne le néant, le rien. On disait par exemple volontiers des punks allemands des années 80 qu'il étaient «nihilistes» pour signifier qu'ils étaient des adeptes du «*no future*», que leur humour noir tournait en dérision les valeurs les plus sacrées aux yeux de la bonne société allemande de l'époque. Le nihiliste, dans cette acception familière, est celui qui ne croit plus en rien, qui n'a plus

d'idéaux ou d'*idoles*, ce terme, chez Nietzsche, renvoyant à tous les idéaux quels qu'ils soient, métaphysiques, religieux ou politiques. Dieu, le progrès, la démocratie, la révolution, le socialisme, les droits de l'homme, la science, la nation, la République, etc.: tous ces idéaux de la morale et de la politique, Nietzsche les désigne sous le nom d'*idoles*. En ce sens, le paradis des chrétiens au même titre que le communisme de Marx sont des «*idoles*», des idéaux supérieurs emportant des convictions fortes, susceptibles de donner le sentiment qu'il y a des «*causes*» à défendre, des sacrifices à faire, de l'idéal au dessus du réel tel qu'il va.

d) Quel rôle le christianisme joue-t-il dans le processus de civilisation européenne? L'endiade proposée par Novalis en 1799, "L'Europe ou la Chrétienté", est-elle encore valable, si jamais elle avait de la valeur?

Comme Jésus n'a cessé de le dire et de le répéter (je pense notamment au sublime épisode de la femme adultère), le christianisme est une religion de l'esprit plus que de la lettre, une religion de la conscience et de la liberté intérieures plus que de l'observance littérale et mécanique des règles de vie façonnées par les coutumes et les traditions locales. La tradition veut qu'on lapide la femme adultère? Qu'importe si la loi du cœur et de la conscience s'y oppose! En toute circonstance, la première place doit revenir au «*forum intérieur*», à ce lieu de délibération de soi avec soi que l'on appelle la conscience morale. Bien sûr, il y a une vérité morale, et la sincérité, comme y a insisté Jean-Paul II dans sa grande encyclique, *Veritatis splendor, la splendeur de la vérité*, ne saurait s'y substituer. Mais l'essentiel, ce n'est pas l'observance de telle ou telle loi, surtout pas celles de César auquel, comme on sait, il faut rendre ce qui lui appartient, mais c'est la rectitude de la conscience, la pureté et la justesse de l'intention: comme le dira Luther, ici fidèle au message de Jésus, «*seriez vous bonnes œuvres des pieds jusqu'à la tête que vous ne seriez pas pour autant sauvés*»! On peut respecter toute sa vie toutes les lois morales qu'on voudra... et se retrouver perdu si le cœur et la foi n'y sont pas. Du coup, à la différence des autres grands monothéismes, le christianisme ne juridifie pratiquement pas la vie quotidienne. Non seulement le Christ rend à César ce qui est à César, mais il renvoie les hommes à eux-mêmes: que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre, et tous s'en retournent chez eux la tête basse. On peut lire et relire l'Evangile de Jean tant qu'on voudra, on n'y trouvera rien qui impose des obligations extérieures: comment il faut prier, s'habiller, se nourrir, se marier, etc. Tout cela n'intéresse pas Jésus. Pas davantage il ne lui viendrait une seconde à l'idée de nous parler de morale sexuelle, de contraception ou d'avortement. En revanche, il ne cesse d'opposer l'esprit à la lettre. Un passage de l'Evangile de Marc (7, 15) précise de manière particulièrement claire cette rupture avec le judaïsme orthodoxe auquel Jé-

sus s'oppose à l'époque, non bien sûr en tant que «chrétien», mais en tant que lui-même sage juif éclairé: «Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui le rend impur». Peu importent les nourritures terrestres et les rituels religieux. Ce qui compte, c'est la pureté du cœur, pas celle des aliments ni des travaux que les hommes exercent – ce qui, cela dit au passage, permet aussi au Christ de s'entourer d'hommes et de femmes dont les métiers ne sont pas considérés comme nobles, y compris des courtisanes, que le judaïsme orthodoxe exclut du cercle des fréquentations possibles. Conséquence abyssale historiquement et philosophiquement: c'est cette place unique accordée à l'intériorité qui a permis le passage à la laïcité, le christianisme pouvant passer de l'espace public à l'espace privé sans obstacle absolu, de sorte que pour nous, européens de tradition chrétienne, la question de la laïcité est aujourd'hui très largement réglée. C'est peu de dire qu'ailleurs, il n'en va pas de même, en quoi le fameux thème des «racines chrétiennes de l'Europe», pour tactique et politicien qu'il puisse être parfois, n'en est pas moins légitime sur le fond. Seule la laïcité, qui n'est pas l'athéisme mais la neutralité de l'Etat et, avec lui, de l'espace public, a réussi à pacifier les rapports entre communautés, or elle est un héritage direct de cette place accordée au forum intérieur dans la doctrine morale chrétienne. Par contraste, dans nombre de théocraties aujourd'hui encore, si les hommes sont, par exemple, autorisés à épouser quatre femmes, c'est que cette possibilité figure dans des textes religieux – en quoi l'origine supposée divine de la loi s'inscrit jusque dans le droit positif. Pour nos démocraties au contraire, et là réside l'essence véritable de la laïcité, c'est désormais l'humain qui fait foi. Par analogie, il faudrait parler aussi d'une fin du "théologico-éthique" pour désigner l'émergence, autour du XVIIIème siècle, des grandes morales laïques. Qu'il s'agisse de fonder les principes de nos actions sur la considération de nos intérêts bien entendus (utilitarisme anglais) ou sur la raison et la liberté humaines (kantisme et républicanisme français), la loi morale se voit à son tour coupée de la religion, au moins dans ses fondations. En d'autres termes, qui disent le même constat: nous pensons pouvoir et même devoir résoudre la question de la vie commune et des décisions bonnes qui la concernent par nous mêmes, sans prendre nos ordres d'en haut.

e) Cela a-t-il un sens et, si oui, en quels termes, de parler d'un renouveau religieux, d'un "retour de Dieu"? S'agit-il de la sphère du sacré en général, ou d'une croyance religieuse en particulier (Islam plutôt que christianisme, judaïsme plutôt que bouddhisme, etc.)?

Il n'y a aucun retour du religieux dans la vieille Europe, cette thèse est absurde, c'est même tout le contraire. Il y a simplement une très forte augmentation

de la présence de l'islam, donc d'une religion qui, pour l'essentiel, est extra-européenne...

f) En parlant de sacré: est-ce la même chose que la chose religieuse? Est-ce que cela peut arriver indépendamment du religieux?

Le sacré, contrairement à une opinion courante mais superficielle, ce n'est pas simplement l'opposé du profane, l'espace du religieux face au monde séculier. D'évidence, il existe aussi du sacré dans le monde laïc, car le sacré, entendu en son sens le plus profond, c'est ce qui définit d'un même mouvement le sacrifice et le sacrilège, ce pourquoi les êtres humains se décident à mourir ou à tuer, à donner leur vie ou entrer en guerre. C'est donc toujours par rapport au sacré que se pose la question du sens de la vie, fût-ce de manière implicite, sans même que nous y pensions, car le sacré définit les valeurs à nos yeux les plus hautes, celles qui sont absolues (voir ce terme), non relatives, et comme telles le cas échéant supérieures à la vie – à moins, bien entendu, que nous ne considérions la vie elle-même le sacré. Si l'on en croit les dictionnaires, le salut réside dans «le fait d'être sauvé d'un grand danger ou d'un grand malheur». Dans les langues anciennes, le mot vient du verbe «sauver» (en grec, *sotérios* vient de *sauzein*). De quel grand danger ou de quel grand malheur Epictète ou Epicure, pour évoquer deux figures tout à la fois majeures et radicalement opposées de la philosophie grecque – prétendent ils aider leurs disciples à *se sauver*? Réponse: il s'agit d'abord et avant tout des peurs qui cernent, qui rétrécissent et finissent littéralement par «coincer» nos existences, nous empêchant ainsi de parvenir à la vie bonne. L'idée qui anime la quête de la sérénité, le désir de sagesse – c'est ainsi qu'on peut traduire au mieux le terme *philo-sophia* –, c'est la conviction que tant qu'on est bloqué par ses peurs, il est impossible de parvenir à être libre dans sa tête ni de s'ouvrir aux autres, de penser librement et d'être généreux. Pour accéder à la sérénité, il faut donc parvenir à vaincre les peurs et la philosophie, contrairement aux grands monothéismes, nous promet *qu'on peut y parvenir par soi-même et par la raison plutôt que par un Autre (Dieu) et par la foi (par l'abandon de la raison au profit de la révélation)*. Allons plus loin: de quelles peurs la philosophie nous promet-elle de nous «sauver»? Fondamentalement, la vie humaine est coincée par trois types de peurs qui nous empêchent d'accéder à la vie bonne, à la sérénité, à une pensée juste, à la liberté d'esprit, à la générosité et à l'amour, bref à l'ouverture aux autres.

g) Quel avenir envisage-t-elle pour l'Europe du point de vue des religions professées? La démographie sera-t-elle déterminante? Aurons-nous donc une Europe avec une majorité de fidèles islamiques?

Ce qui est certain, c'est qu'en colonisant l'Afrique au XIX^{ème} siècle, nos ancêtres n'avaient pas prévu ce qui se passe aujourd'hui avec l'accroissement vertigineux de la population musulmane dans certains pays d'Europe...

h) Certains parlent des droits de l'homme comme de la nouvelle religion de l'Occident, en particulier l'Europe et les élites universitaires américaines. Qu'est-ce que t'en penses? Et pensez-vous que l'universalisme des droits de l'homme est dans une certaine mesure redevable à l'universalisme chrétien? Ou bien la téléologie naturaliste chrétienne est-elle incompatible avec l'individualisme anthropocentrique libéral?

Contrairement à une idée souvent reçue chez certains militants de la laïcité pure et dure, l'universalisme républicain qui fonde la philosophie des droits de l'homme, c'est à dire l'idée que l'être humain a des droits indépendamment de ses enracinements communautaires, est un héritage direct du christianisme. C'est là notamment ce qu'avait parfaitement vu Tocqueville dans *La démocratie en Amérique*. Tocqueville y condamne avec la plus grande fermeté la manière dont les occidentaux se sont conduits avec les populations indienne ou africaine. «Le succès des Cherokees – écrit-il – prouve que les Indiens ont la faculté de se civiliser», raison pour laquelle il s'oppose résolument à la pratique de l'esclavage qu'il juge parfaitement ignoble. Or il le fait clairement à partir du lien qu'il établit à juste titre entre la tradition chrétienne et la grande Déclaration de 1789. Cette charte de notre républicanisme lui apparaît à juste titre comme une sécularisation de l'idée chrétienne d'égalité, l'égalité devant Dieu étant simplement remplacée par l'égalité devant la loi: «Le christianisme est une religion d'hommes libres. Dans l'idée chrétienne, tous les hommes naissent libre et égaux... C'est nous, les Européens, qui avons donné un sens déterminé et pratique à cette idée chrétienne que tous les hommes naissent égaux et qui l'avons appliquée aux faits de ce monde. C'est nous qui, en détruisant dans tout le monde le principe des castes, des classes, en retrouvant, comme on l'a dit, les titres du genre humain qui étaient perdus, c'est nous qui, en répandant dans tout l'univers la notion de l'égalité des hommes devant la loi, comme le christianisme avait créé l'idée de l'égalité de tous les hommes devant Dieu, je dis que c'est nous qui sommes les véritables auteurs de l'abolition de l'esclavage».

Du reste, il existe de nombreuses paraboles qui mettent déjà en scène l'idéal des droits de l'homme, par exemple celle du bon samaritain (Luc, 10, 25-37) qui, pour être comprise dans toute son ampleur, requiert que l'on ait à l'esprit ce que représentaient les Samaritains aux yeux des Juifs à l'époque du Christ: la lie de l'humanité. Traiter quelqu'un de «Samaritains», c'était le comparer à Satan ou peu s'en faut, comme en témoigne par exemple l'insulte faite à Jésus par les Juifs orthodoxes en Jean, 8, 48. C'est avec ce regard qu'il convient

d'apprécier l'esprit d'ouverture, inimaginable à l'époque, qui parcourt la parabole. A un légiste qui lui demande qui est son «prochain», Jésus répond par ce fameux récit dont je résume la substance: un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho est attaqué par une bande de brigands qui le rouent de coups et le laissent pour mort après l'avoir dévalisé. Un prêtre qui passe par là détourne le regard et passe son chemin. Un lévite fait de même, mais un Samaritain qui suit la même route voit le blessé, se penche sur lui, le soigne, le conduit dans une hôtellerie, donne de l'argent à l'hôtelier pour qu'il prenne soin du malheureux. A ton avis, demande Jésus au légiste, «qui est le prochain de l'homme tombé aux mains des brigand?», et le légiste, embarrassé, est bien forcé de convenir que le prochain, c'est évidemment le Samaritain, celui qu'on croyait le plus lointain. La leçon de la parabole est claire et il est clair aussi qu'elle annonce ce fameux «universalisme abstrait» qui fonde la grande Déclaration: l'amour du prochain n'est pas réservé aux seuls membres de la communauté, il s'étend aux «gentils», c'est à dire potentiellement à l'humanité tout entière, à tous ceux que nous pouvons aider sur notre chemin de vie. Comme dans le passage de Tocqueville qu'on vient de citer, un texte qui établit avec beaucoup de finesse une filiation entre l'idée républicaine et l'héritage chrétien, nous voyons ici comment l'égalité devant Dieu, transposée en égalité devant la loi, n'est au fond qu'une sécularisation réussie de la parabole du bon Samaritain. Car cette dernière ne vise qu'à étendre la notion du prochain à tous les êtres humains, sans distinction de race, de religion ni de sexe, en quoi elle annonce bien cet appel à l'universalité qui nous invite à faire abstraction de toutes les appartenances communautaires.

i) Que pensez-vous du pontificat actuel du pape François et de la position plus générale de l'Église catholique par rapport au monde contemporain?

Je ne suis pas croyant, alors, franchement, la papologie ne m'intéresse guère, donc je n'en pense pas grand-chose, désolé...

l) Quel sera le rôle des religions dans un monde futur, mais pas trop lointain, dans lequel les technologies seront développées au point d'accroître exponentiellement la capacité de l'homme à se manipuler lui-même, en plus de la nature, et peut-être de repousser encore la perspective de la mort?

Si nous n'étions pas mortels et conscients de l'être, disait Schopenhauer, nous n'aurions jamais inventé les religions. Le transhumanisme va se développer, j'en suis convaincu, et il est très probable que l'espérance de vie va augmenter dans le siècle prochain de manière spectaculaire. Les religions sont radicalement hostiles à ces possibilités ouvertes par les biotechnologies, mais presque

personne n'ayant envie de vieillir, et encore moins de mourir, je suis certain que les religions vont avoir affaire à une sérieuse concurrence...

Intervista a Raimondo Cubeddu

a) Cosa pensa del celebre aforisma di Nietzsche, il 125 de La Gaia Scienza, in cui si narra dell'uomo folle che si aggira per il mercato con lanterna accesa alla chiara luce del mattino e che grida "Cerco Dio! Cerco Dio!" e si risponde "L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"? A che punto siamo oggi in Europa e nel mondo rispetto a quella sentenza datata 1882?

La mia idea di fondo è che la religione sia *una* delle possibili soluzioni del problema umano perenne fondamentale, vale a dire quello dell'*incertezza* e che in questa prospettiva la cosiddetta "morte di Dio" sia da collegare al più o meno in intenzionale emergere di altri e diversi modi per risolvere quel problema, vale a dire la filosofia, la scienza, la politica e l'economia. Da questo punto di vista, più che parlare di "assassinio" di Dio, di una sua scomparsa o di un suo "suicidio", ritengo sia quindi il caso di prendere in considerazione la circostanza che, in maniera più o meno consapevole o volontaria, quell'emergere di altre possibili o di ipotetiche alternative (più o meno complementari), al di là della credibilità e della validità delle analisi della condizione umana e delle soluzioni proposte, abbia finito per ridurre la rilevanza, che per secoli è stata anche egemonica, della *soluzione religiosa del problema dell'incertezza*.

In altre parole, dal 1882 ad oggi abbiamo assistito alla progressiva fine di quella polarizzazione – che era nei fatti anche se nessuno l'aveva progettata – tra religione e filosofia che aveva caratterizzato la civiltà occidentale sin dal suo sorgere. Pertanto, quantunque molti filosofi avessero pensato e progettato il delitto, ho forti perplessità a pensare che quell'"assassinio" sia stato il risultato di un disegno, o che sia da intendere come la vittoria dell'ateismo moderno il quale, in conseguenza di quel delitto, si è comunque trovato di fronte ad un mondo privo di senso nel quale, illudendosi di aver risolto il problema di Dio senza riuscire ad estinguere il bisogno di religione, si è, in realtà, perso.

Credo quindi che se anche quell'assassinio ci sia stato, non abbia annullato il "bisogno di religione" e neanche la necessità di un punto di riferimento più o meno stabile, quale ne sia l'origine, per l'azione umana e per valutarne intenzioni ed esiti. Anche perché, al di là di una possibile discussione sulle varie forme dell'ateismo moderno e dell'irreligiosità contemporanea, non ritengo che il loro successo sia universale nel senso che abbia sradicato il "bisogno" di Dio. Come pure ho forti dubbi che quelle altre soluzioni del "problema dell'incertezza" possano reggersi da sole. In breve propendo per non scambia-

re la morte del Dio cristiano dell'Ottocento occidentale con la morte di Dio. Anche perché non mi sembra che fuori dall'Occidente la religione goda di cattiva salute e neanche che siano in atto tentativi di assassinare Dio paragonabili a quelli teorizzati e messi in pratica dal comunismo o dal nazismo.

Pertanto, coloro i quali sono convinti che il bisogno di Dio sia perenne ed irrinunciabile dovrebbero anche chiedersi se quel bisogno siano stati in grado di soddisfarlo in maniera adeguata alle esigenze di chi lo avvertiva e se non abbiano commesso l'errore di pensare che si vivesse ancora in tempi in cui si poteva tranquillamente pensare che il 'consumatore di religione' dovesse adeguarsi a chi la 'produceva'. Ciò porta a chiedersi cosa sia successo dal momento in cui questo era possibile sino ad oggi; dove fosse il cristianesimo quando in Occidente si preparava e si realizzava la *modernità* (che si può intendere come la possibilità, per ogni individuo, di mutare la propria condizione), e in che cosa – sempre che la modernità sia tutta e tutto un male – si sia sbagliato nel confronto, dopo che ci si era resi conto che non la si poteva né controllare, né debellare tramite l'alleanza trono-altare.

In definitiva, è possibile che Dio sia stato assassinato, ma è anche da chiedersi se chi doveva 'difenderlo' non abbia fallito nel suo compito. Se un Dio immobile fino ai tempi di Nietzsche poteva sopravvivere al mutare dei tempi e dei gusti del consumatore di quel prodotto (vale a dire la *salvezza* dell'anima) che, in un mondo di miserie, 'vendeva' decantandone bontà ed efficacia. E tuttavia, l'"interrogativo severo e implorante" di Nietzsche non trovò risposta in un mondo in cui la natura aveva smesso di essere intesa come "ordinata e misericordiosa", perché già Comte aveva individuato chi dovesse prendere il posto di Dio in un contesto storico originariamente cristiano ma modificato dall'utilitarismo, dallo storicismo, dallo scientismo, dal liberalismo, etc.

Comte, come più tardi i neopositivisti, pensava infatti che soltanto una scienza modellata sulla moderna scienza naturale sarebbe stata capace di riportare ordine in quell'anarchia intellettuale del mondo moderno che il cristianesimo non riusciva più, ormai, a controllare e a dominare. Certamente possiamo chiederci se il rimedio, ossia lo *scientismo*, non sia stato peggiore del male che voleva guarire, e pure se fosse paragonabile a quello di Nietzsche. Ma forse basta dire che quello dell'"inadeguatezza del cristianesimo", un problema già visto da Machiavelli, nel XIX secolo diventa evidente e che le soluzioni già allora avanzate apparivano problematiche se non inadeguate.

b) La teologia e la filosofia dell'ultimo secolo come hanno risposto alla sentenza nietzscheana?

Purtroppo non hanno risposto bene. O in maniera, a mio avviso, adeguata. Distinguerò però la reazione della teologia da quella della filosofia. La prima ha pensato che la soluzione potesse consistere o nel chiudersi al mondo o, essen-

do praticamente impossibile la restaurazione di una teologia politica, nel riformulare il messaggio della Rivelazione adeguandosi ai tempi e alle nuove sensibilità tramite l'elaborazione di una filosofia sociale cristiana. La seconda, ma eviterei le generalizzazioni, ha dimenticato che la "via della ricerca" non poteva comunque portare alla sostituzione della religione con la filosofia. Anche perché nel frattempo il sapere di quest'ultima era stato ridimensionato dall'emergere della scienza, della politica e dell'economia e dal successo che esse riscuotevano come più solerti 'produttrici di certezza'. Quello che si potrebbe chiamare il 'mercato dei produttori di certezza' si stava affollando e la religione e la teologia non erano più gli unici produttori, anche se mantenevano un numero consistente di 'fedeli'.

Il fatto che viene dai più trascurato è pertanto che, intravista la possibilità di migliorare la propria condizione tramite la libertà di scambio, l'individuo vuole farlo quanto prima possibile. E i tempi della religione erano e sono troppo lunghi rispetto a quelli nei quali maturano, si modificano e in cui si spera di realizzare obiettivi e valori di esseri umani afflitti tanto da una conoscenza limitata e fallibile, quanto contraddistinti da cronica ed imprevedibile aspettativa soggettiva di tempo. Logico, quindi, che ci si rivolgesse ad altri 'fornitori'. Anche perché non era certo il caso di affrettare il momento in cui si sarebbe saputo se l'anima era salva.

In altre parole, se da una parte lo spazio che il cristianesimo aveva riconosciuto alla filosofia, alla politica, e più tardi all'economia e alla scienza, per migliorare le condizioni materiali dell'uomo si era progressivamente esteso fino a ridurre quello della religione, della teologia e del sacro, da un'altra parte la critica biblica aveva lasciato il segno e di conseguenza ridimensionato anche la validità e la credibilità della spiegazione religiosa del mondo.

c) Quale concetto rende meglio l'effetto della modernità sulle religioni, ed in particolare sul cristianesimo? Scristianizzazione? Secolarizzazione? Laicizzazione? Ateismo? Nichilismo? Sono tra loro sinonimi, o vi sono differenze significative?

Direi tutti e contemporaneamente. Si tratta ovviamente di cose diverse, e talora anche contrapposte le quali, soprattutto nel mondo occidentale, convivono senza che sia possibile capire se ognuna di esse abbia un fine ultimo consapevole. Resta il fatto che, come confermano i suoi critici cristiani, la modernità ha avuto un effetto dirompente sul cristianesimo.

Farei una piccola digressione sull'ateismo e sulla secolarizzazione perché se è vero che si potrebbe dire che viviamo in una società caratterizzata da un 'ateismo di massa' o da una 'diffusa irreligiosità', è anche da dire che si sbaglierebbe ad intendere la modernità come una secolarizzazione del cristianesimo perché una delle sue componenti fondamentali che, come scrive Leo Strauss, è

stata rivoluzionaria e ha avuto una diffusione «alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato», nasce da quella tipologia di ateismo politico (della quale gli studiosi cristiani dell'ateismo si sono occupati poco) che è un fenomeno tipicamente moderno e che affonda le proprie origini nella “critica della religione” di stampo epicurea sviluppata da Spinoza e da Hobbes.

Una forma di ateismo che non può essere assimilata al volgare edonismo e che comunque non può certo essere ridotta ad una forma di secolarizzazione del cristianesimo. Una tradizione di cui si appropria l'utilitarismo di Bentham e di Mill trasformando indebitamente la ‘morigeratezza epicurea’ (ben vista già da Bayle) in una sorta di ‘edonismo politico’ promosso e sostenuto dalla politica, ma che nella sua forma originaria (descrivibile sommariamente come la tesi secondo la quale “ogni essere umano cerca incessantemente di migliorare la propria condizione e di soddisfare bisogni scambiando con altri esseri umani e dando così vita a nuove e non sempre intenzionali situazioni”) e per vie non del tutto chiare (sulla quali rinvio al mio *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, Edizioni ETS, Pisa 2019) giunge fino agli esponenti della Scuola Austriaca (i massimi esponenti dell'individualismo contemporaneo). Questi, tuttavia, pur intendendo la religione come un fenomeno sociale e come una legittima fonte di ispirazione dei valori umani, non pensano di eliminarla e neanche di regolarla. Certamente si tratta di un'antropologia, fondata sullo scambio e non sul dono, che dà vita ad una filosofia politica che non si basa sulla rivelazione o sulla religione ma che non pensa di porle dei vincoli o dei limiti all'esercizio della propria missione di redenzione dell'uomo.

Benedetto XVI (in *Liberare la libertà: Fede e politica nel Terzo Millennio*, Cantagalli, Siena 2019, p. 20), il quale più di tanti teologi e filosofi del nostro tempo ha colto l'entità del problema rappresentato da un mondo occidentale in cui la religione ha ormai un ruolo marginale, ha scritto, centrando il problema e individuando il ‘vero’ antagonista, che «non è un caso se la fede in Dio parta da un capo ricoperto di sangue e ferite, da un Crocefisso; e che invece l'ateismo abbia per padre Epicuro, il mondo dello spettatore sazio».

Per questo, e senza negare che il proposito lucreziano di liberare l'uomo dal “terrore della religione” abbia prodotto anche forme di ateismo intolleranti e che sia destinato al fallimento, più che intendere la modernità come il trionfo dell'ateismo, dello scetticismo, dell'incredulità o della secolarizzazione, la intenderei come l'epoca in cui nella competizione tra modalità diverse di riduzione dell'incertezza, la religione cristiana perde il suo ruolo egemonico. Infatti, per una serie di errori, in parte inevitabili se non si vuol mettere in discussione l'idea del cristianesimo come spiegazione globale del mondo, la chiesa prima pensa di poter sopprimere o dominare la competizione e poi si allea con la componente apparentemente più forte perché detentrica del monopolio della coercizione: la politica, e infine cerca con essa di controllare la

scienza e l'economia, salvo oggi accorgersi che la politica è un pessimo produttore di certezza. E questo per il fatto che nelle democrazie contemporanee, dopo che il diritto naturale aveva smesso di essere un faro e un limite per la politica, il monopolio della produzione del diritto affidato a maggioranze mosse dai peggiori istinti, *può* dar vita a qualsiasi risultato. Anche ad una legislazione irrispettosa ed avversa alla tradizione cristiana.

Il cristianesimo, fallito il tentativo di controllare la legislazione con l'etica, rimane così 'spiazzato' in un mondo che, nel bene e nel male, è stato trasformato dai successi, effimeri quanto si vuole, della scienza e dell'economia. Successi che generano quelle illimitate aspettative individuali e sociali alle quali la religione e la politica, dopo il crollo di credibilità del "giudizio universale" e della capacità della politica nel moderare le aspettative individuali e sociali, non sono più in grado di dare risposte *ritenute* soddisfacenti.

Si tratta di un'insufficienza dell'interpretazione cattolica novecentesca dell'ateismo (che si concentra prevalentemente sull'ateismo della tradizione filosofica francese e tedesca) in cui non compare quell'evoluzione dell'epicureismo in un edonismo politico che implica una diversa concezione delle funzioni dello stato, ma che è comunque avversa alla soluzione politica del problema dell'incertezza. E, così, prima il cristianesimo cerca di controllare il tutto servendosi della politica e dell'etica e poi si accorge che non basta: che scienza e economia sono incontrollabili se non si è elaborata una visione complessiva del mondo; ed è ciò che oggi cerca di fare John Milbank. E che è cosa diversa dall'elaborazione di una "religione civile". Un'impresa che per secoli ha attirato, e tutt'ora attira, quanti hanno creduto che la politica non potesse fare a meno della religione e che, ovviamente, è cosa diversa dal proposito, perseguito dai filosofi politici 'irreligiosi', di elaborare un ordine politico che non poggiasse su una religione rivelata, naturale o civile, e che si definiva 'buono' non sulla base dei suoi presupposti, ma perché si limitava a garantire ai cittadini la possibilità di migliorare la propria condizione senza arrecar danno consapevole alle condizioni altrui.

d) Quale ruolo attribuisce al cristianesimo nel processo di civilizzazione europea? Vale ancora, se mai ha avuto valore, l'endiadi proposta da Novalis nel 1799, "La Cristianità, ovvero l'Europa"?

È innegabile che per secoli la civiltà europea si sia identificata col cristianesimo. Ma è altrettanto vero che con l'affermarsi della modernità il cristianesimo è diventato *una* delle componenti della modernità occidentale e che è molto difficile sostenere che tutto ciò che in essa si afferma possa essere inteso come una secolarizzazione del cristianesimo. Più in generale, penso che abbia ragione Leo Strauss quando, in *L'influenza reciproca di teologia e filosofia* (in *Scritti su filosofia e religione*, a cura di R. Cubeddu e M. Menon, Edizioni

ETS, Pisa 2017, p. 219), scrive che «quando tentiamo di tornare alle radici della civiltà occidentale, osserviamo presto che la civiltà occidentale ha due radici che sono in conflitto l'una con l'altra, quella biblica e quella greca filosofica, e questa è, tanto per cominciare, un'osservazione davvero sconcertante. Tuttavia questa consapevolezza ha anche qualcosa di rassicurante e confortante. La vita stessa della civiltà occidentale è la vita tra due codici, una tensione fondamentale. Non vi è pertanto alcuna ragione inerente alla civiltà occidentale stessa, nella sua costituzione fondamentale, per cui essa dovrebbe cessare di vivere. Ma questo pensiero confortante è giustificato solo se viviamo questa vita, cioè se viviamo questo conflitto. Nessuno può essere sia un filosofo sia un teologo o, peraltro, un terzo che sta al di là del conflitto tra filosofia e teologia, o una sintesi di entrambe».

Restando su Strauss, benché non sia sicuro che il “problema teologico-politico” sia irrisolvibile, penso che abbia ragione Sergio Belardinelli quando (in *La Chiesa cattolica e l'Europa*, in A. Panebianco, S. Belardinelli, *All'alba di un nuovo mondo*, il Mulino, Bologna 2019) scrive che il mondo cattolico avrebbe fatto bene a confrontarsi con Strauss anziché ‘flirtare’ con una serie pressoché infinita di filosofi e teologi moderni e contemporanei dai quali si aspettava una sorta di legittimazione della quale la storia e la dottrina della Chiesa (come ben mostra il tanto trascurato Antonio Rosmini) non aveva comunque bisogno. Un confronto che, aggiungo io, non ha dato un contributo apprezzabile per l'elaborazione di una dottrina sociale adeguata ai problemi e alle esigenze del mondo contemporaneo, e che ha avuto soltanto l'esito di accentuare la confusione ‘teologica’ tra i propri fedeli.

In realtà, tuttavia, noi oggi assistiamo a qualcosa di imprevisto; ovvero al fatto che anche quella straussiana “tensione fondamentale” sta venendo meno a cagione della scomparsa della religione, e della pratica religiosa, nel mondo occidentale. E, per di più, tutto ciò avviene in una situazione in cui, al di là delle reciproche ambizioni, nessuna delle altre componenti della cultura occidentale, e tanto meno la filosofia, sembrano in grado di dare un ordine ed un fine al cosiddetto ‘progresso’. E forse neanche intendono darglielo. I tempi in cui la filosofia può avere un'influenza sul mondo sono infatti troppo lunghi rispetto all'esigenza di dare risposte plausibili a situazioni nuove ed impreviste e alle mutevoli aspettative individuali e sociali delle quali, come del resto la religione e la politica, non è più in grado di influenzare le origini e gli sviluppi. La situazione della filosofia, pertanto, non mi sembra migliore di quella della religione.

e) Ha senso e, se sì, in quali termini, parlare di un revival religioso, di un “ritorno di Dio”? Riguarda la sfera del sacro in generale, o un credo religioso in particolare (Islam piuttosto che cristianesimo, ebraismo piuttosto che buddismo, etc.)?

In quanto tentativo di ridurre l'incertezza che caratterizza la condizione umana penso che la religione sia un fenomeno che non possa essere estirpato (come pensano molti atei), ma che ritorni in continuazione in forme sempre nuove e diverse. Penso perciò che a pagare maggiormente le conseguenze della crisi delle religioni siano quelle che, avendo alle spalle una rivelazione ed una storia illustre (anche se controversa), pensano, o coltivano l'illusione, che il mondo debba adeguarsi al messaggio della rivelazione o che esse possano guidare, o governare, il cambiamento. Bene o male che sia, questo non viene più accettato e provoca un allontanamento da quanti si propongono come interpreti autentici del messaggio della rivelazione.

f) A proposito di sacro: è la stessa cosa del religioso? Può aversi a prescindere dal religioso?

Penso siano cose diverse. Non sono un sociologo della religione, ma ho l'impressione che la cosa importante, quale che sia il giudizio che se ne voglia dare, sia che la grande massa delle persone, *quando* si pone il problema, non sia in grado di compiere una distinzione adeguata. Da un altro punto di vista, il trionfo del *relativismo* ha fatto sorgere forme estremamente soggettive di religione e di 'sacro'. Si tratta di quel "processo di differenziazione" che, con parole di Weber, porta ad un "soggettivismo dei valori" e a pensare che "i valori degli altri siano sacri come a noi i nostri", e dunque a negare che tra i valori possa essere fatta una comparazione e una valutazione; anche se limitatamente ai loro esiti.

g) Quale futuro prevede per l'Europa dal punto di vista delle fedi professate? Sarà determinante la demografia? Avremo perciò un'Europa a maggioranza di fedeli islamici?

Purtroppo la demografia è stata una scienza a lungo negletta. La scienza politica e i politici hanno a lungo sottovalutato le conseguenze della decrescita demografica e le difficoltà che avrebbero incontrato a fare 'scelte collettive' in un ambiente caratterizzato da una pluralità, talora anche conflittuale, di confessioni, di religioni e di varietà di 'laici'. Si è pensato che il passaggio da un'economia della scarsità ad un'economia dell'abbondanza avrebbe potuto consentire alla politica di soddisfare un po' tutti i bisogni, per quanto diversi avrebbero potuto essere. Questo potrebbe essere anche vero, ma resterebbe la crescente difficoltà di fare scelte collettive in un ambiente sociale caratterizzato da aspettative temporali diverse e per di più connesse alla condivisione di credenze religiose diverse. Per fare un esempio, quale potrebbe essere la reazione di una minoranza più o meno ampia di islamici alle 'politiche di genere'?

della cultura *liberal*? È vero che anche nei paesi occidentali ci si potrebbe aspettare un'accelerazione del processo di secolarizzazione delle minoranze non cristiane ma, dato che quello della secolarizzazione è un processo che riguarda soprattutto l'«occidente cristiano», sarebbe imprudente contarci. E, ovviamente, ogni religione ha il sacrosanto diritto di non secolarizzarsi o, almeno, di farlo in maniera diversa da quanto è avvenuto in occidente.

h) Alcuni parlano dei diritti dell'uomo come della nuova religione dell'Occidente, in particolare dell'Europa e delle élites accademiche statunitensi. Cosa ne pensa? Crede che l'universalismo dei diritti dell'uomo sia in qualche misura debitore dell'universalismo cristiano? Oppure la teologia naturalistica cristiana è incompatibile con l'individualismo antropocentrico liberale?

Riguardo ai diritti dell'uomo come nuova religione dell'Occidente condivido le tesi di Marcello Pera esposte in *Diritti umani e cristianesimo*, Marsilio, Venezia 2015. Sono un saldo sostenitore dei *Natural Rights* di Locke e della tradizione liberale classica e, come i suoi esponenti, un critico degli *Human Rights*. Sono altresì convinto che questi ultimi abbiano a che fare con l'universalismo cristiano di Maritain ed anche che abbia ragione Milbank quando sottolinea l'incompatibilità del cristianesimo con l'individualismo liberale (tradizione nella quale, comunque, mi colloco). Su tale questione ha scritto un bel libro Marco Salvioli: *La Chiesa generatrice di legami. Una risposta ecclesiologica ai limiti dell'individualismo liberale*, Vita e Pensiero Milano 2018. In generale, penso che le questioni sollevate da Milbank meritino un'attenta considerazione. Al di là del giudizio che si può dare di tali critiche e delle tesi propositive incentrate sul 'dono', resta il fatto che anche per chi non le condivide rimane difficile sottrarsi al fascino rappresentato dall'audacia di un progetto filosofico che è indubbiamente tra i più ambiziosi concepiti negli ultimi decenni.

Mi limito ad aggiungere che il tentativo di 'eticizzare' l'incontrollabile proliferazione di diritti umani a cui si lega la nascita di aspettative individuali e sociali ugualmente incontrollabili e la crescente richiesta di una loro sollecita soddisfazione da parte della politica (ciò che non potrà essere fatto se non estendendo la funzione della regolamentazione, della scienza e della tecnologia al controllo dell'uomo e dei suoi comportamenti) sia in realtà anch'esso un processo incontrollabile. Senza dire della reale possibilità di eliminare o ridurre tramite la religione e l'etica gli effetti indesiderati ed inintenzionali di tale proliferazione.

Si potrebbe così osservare che lo Stato contemporaneo che vuole realizzare i diritti umani e la giustizia sociale si fonda – *cum magno scelere* – su una scienza e su una tecnologia che non produce, non controlla e alla quale, in

maniera irresponsabile, assegna un potere che già sfugge ad ogni controllo politico, religioso, etico, giuridico, etc.

Vorrei concludere la risposta ricordando anche che l'accettazione della dottrina dei diritti umani (e dei suoi corollari "di genere") pone la chiesa nelle mani di quella cultura *liberal* politicamente corretta la quale pensa che la presenza e il linguaggio della religione nello spazio pubblico debbano essere regolati e controllati. Non si capisce bene da chi, ma si ha l'impressione che tale regolamentazione non si estenda alle intemerate di Francesco quando tuona contro i mercati finanziari paragonati ad organizzazioni criminali finalizzate a produrre miseria e disastri ecologici in un mondo erroneamente descritto come sempre più povero. Una regolamentazione che invece i tanto deprecati liberali classici fautori del disprezzato e vilipeso mercato concorrenziale che l'attuale pontificato identifica come l'origine di tutti i mali, forse perché in generale avversari alle regolamentazioni e ai controlli, non pensano certamente di fare. Anche se credono che la diffusione di certe dottrine religiose ed etiche (non diversamente da ciò che – come disse Gibbon e come direbbero Ludwig von Mises, Friedrich A. von Hayek e Ronald Coase – si potrebbe comunque dire a proposito di tante idee e credenze) possa avere effetti sociali perversi o, comunque, inintenzionali ed inattesi.

i) Cosa pensa dell'attuale pontificato di papa Francesco e della più generale posizione della Chiesa cattolica rispetto al mondo contemporaneo?

Li ritengo inadeguati. Negli ultimi decenni la chiesa cattolica ha sviluppato una notevole attenzione ai problemi economici, ambientali e sociali del mondo contemporaneo ma, non avendo un'adeguata "teoria del capitale", né un'adeguata teoria economica (come riprodurre nel tempo e in circostanze imprevedibili quel che viene consumato), penso si tratti di perorazioni inconcludenti. Propositi vani e velleitari come quello di "governare la globalizzazione" di un mondo abitato da miliardi di cinesi, indiani, indonesiani, islamici, etc., secondo criteri etici ispirati dalla religione cristiana come intesa da papa Francesco il quale, quanto alle questioni economiche sembra più vicino alla "teologia della liberazione" che ai teorici di un'economia cattolica di mercato come quella di Michael Novak.

Certamente la globalizzazione pone problemi immani, e tuttavia, attribuire al mercato le conseguenze negative di un processo che nessuno riesce a dirigere appare non soltanto ingeneroso ma ridicolo. Soprattutto se tali critiche ed accuse veementi ed infamanti provengono dal capo di un'organizzazione che in casa propria non pare sia riuscito a debellare certe deplorevoli abitudini. E questo senza dire dei cambiamenti dottrinari che turbano i fedeli e che fanno pensare, sempre che inferno, purgatorio e paradiso esistano, che ci sia già stato

un trasferimento, non si sa dove, di quanti erano finiti all'inferno per "questioni di genere".

Francesco I sembra dar l'impressione di aver abbandonato il progetto di ricristianizzare l'Europa su cui tanto avevano investito i suoi predecessori. Forse ha anche ragione a farlo e sicuramente l'identificazione del Cristianesimo con l'Occidente e con le sue istituzioni politiche ed economiche era qualcosa che da decenni suscitava perplessità nel mondo cattolico e tra molti dei suoi esponenti laici.

E, tuttavia, se la filosofia sociale a sostegno di tale svolta appare fragile per i motivi prima sommariamente esposti (e necessita di una rielaborazione dato che non si può pensare di affidare all'etica cristiana il controllo dei processi economici, politici e scientifici dell'intero mondo) resta anche da dire che a livello mondiale la 'concorrenza' tra religioni è dura, aspra che quando si abbandona un mercato per entrare in un altro le sorprese possono essere tante e non sempre gradite. Si tratta di una competizione che già nelle aree di tradizionale presenza cristiana trova competitori agguerriti, provvisti di mezzi e non disposti a far sconti, il cui 'prodotto', ossia la salvezza delle anime da conseguire in una dimensione terrena dignitosa, trova un numero crescente di estimatori. Forse anche perché quei concorrenti sono più cauti nei confronti di quell'economia di mercato alla quale si rivolgono gli infuocati e discutibili strali di un papa cattolico che pensa di rivitalizzare la dottrina sociale della chiesa con la teoria economica della teologia della liberazione, l'ecologismo e gli *Human Rights* intesi come le nuove vie della salvezza.

Di fatto, in conclusione, anche la concorrenza tra religioni non sfugge alle dinamiche economiche e le evangelizzazioni hanno un costo che, se non hanno successo e non si trovano fedeli (americani) per finanziarle, limiteranno le future disponibilità di capitali per altre iniziative analoghe. Si tratta di una vecchia storia: come mai è così difficile vendere frigoriferi agli esquimesi? o di domande: come mai è così difficile entrare ed aver successo in un mercato in cui operano già religioni strutturate e sofisticate, alle quali la religione non riesce a dare una risposta plausibile 'etica'? Anche perché (come i comunisti riguardo alla teoria del valore e del capitale) si ritiene che la logica del mercato e l'antropologia dello scambio non si applichino alla propria dimensione e a quella della religione. Una difficoltà accresciuta dal fatto che i sostenitori di tale teoria, anziché limitarsi a pensare che etica e religione possano, come tante altre componenti della cultura umana, dare molti e buoni stimoli all'azione umana, sono convinti che debbano dirigerla, dargli dei fini. E, per di più, che questo basti, da solo, a ridurre quelle conseguenze inintenzionali le quali si connettono a tutte le azioni umane e che dipendono non tanto dalla bontà o meno degli intenti, ma dal modo in cui l'agente si era raffigurato la situazione nella quale si sarebbe inserita la sua azione e, soprattutto, si connettono al modo in cui questa e quella vengono percepite da chi ci entra in contatto. Il che

significa anche che oggi il ruolo della politica non è quello di progettare, ma di limitare, se ci riesce, i danni di processi sui quali ha poche possibilità di controllo.

l) Quale sarà il ruolo delle religioni in un mondo futuro, ma non troppo lontano, in cui le tecnologie saranno così sviluppate da aumentare in modo esponenziale la capacità dell'uomo di manipolare se stesso, oltre alla natura, e magari rimandare sempre più lontano la prospettiva della morte?

Non lo so e non oso fare previsioni. Tuttavia, spaventato dallo sviluppo delle capacità della scienza di manipolare l'uomo e di 'produrre la vita', penso, e si tratta anche di un auspicio, che la religione possa recuperare un ruolo autorevole nel far riflettere gli sviluppatori di tecnologia sulle conseguenze indesiderate ed inintenzionali che potrebbero avere le sempre più frequenti innovazioni delle quali siamo ormai incapaci di prevedere la distribuzione dei vantaggi e degli svantaggi.

Entretien avec Alain de Benoist

a) Que pensez-vous du célèbre aphorisme de Nietzsche, le 125e de La Gaia Scienza, qui raconte l'histoire du fou qui erre sur le marché avec sa lanterne allumée à la lumière claire du matin et qui crie "Je cherche Dieu! Je cherche Dieu" et il dit: "Nous l'avons tué – toi et moi! Nous sommes tous ses assassins!"? Où en sommes-nous aujourd'hui en Europe et dans le monde par rapport à ce jugement de 1882?

Les mots «Dieu est mort» (*Gott ist tot*) apparaissent en fait à trois reprises dans *Le gai savoir*: aux aphorismes 108, 125 et 343. Ils se retrouvent ensuite dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, ouvrage qui a favorisé la popularité de cette phrase. Ce thème de la mort de Dieu choque évidemment par son aspect paradoxal: comment un Dieu, qui plus est un Dieu unique, pourrait-il mourir? On notera quand même que l'expression se trouve déjà, avant Nietzsche, chez d'autres auteurs, à commencer par Gérard de Nerval (dans *Les filles du feu*, 1854). N'oublions pas non plus que, pour les chrétiens, Jésus a été mis à mort avant de ressusciter, et que l'antisémitisme chrétien a longtemps accusé les juifs de «décide».

Que faut-il en penser? Il faut d'abord ne pas faire de contresens. Il est absurde, par exemple, de voir dans ces mots une sorte de proclamation d'athéisme. Chez Nietzsche, la «mort de Dieu» n'est pas synonyme d'une affirmation de sa non-existence. La question de l'existence ou de l'inexistence de Dieu est d'ailleurs vouée à rester sans réponse, car il ne peut y avoir de preuve de l'une ou de l'autre. L'homme ne peut penser Dieu qu'à partir de l'être, ce qui revient déjà à nier sa transcendance. Quant à l'athéisme, il reste par nature dans la dépendance de ce qu'il prétend nier. Nietzsche n'appelle pas à tuer Dieu, ni même à nier Dieu. Il constate sa mort, ce qui est tout différent. Cette affirmation n'a rien d'hypothétique, ni même de provocant, elle porte sur un fait acquis. Mais il ne faut pas y voir non plus le simple constat d'un événement déjà survenu. Pour Nietzsche, on le sait, les faits ne veulent rien dire en eux-mêmes, car ils doivent être interprétés pour acquérir un sens (ce en quoi il s'oppose radicalement aux positivistes, qui en restent au stade de la phénoménalité, du constat empirique). Comment la mort de Dieu doit-elle donc être interprétée?

La question dont se préoccupe Nietzsche n'est en fait nullement celle de l'existence ou de la non-existence de Dieu, mais celle de savoir ce que la «mort de Dieu» peut signifier pour l'existence humaine, et plus spécialement

pour les hommes à l'esprit assez libre pour devenir capables de sortir du «cercle métaphysique». S'il n'y a plus de sens imposé à l'existence humaine, quel sens celle-ci peut-elle se donner?

b) Comment la théologie et la philosophie du siècle dernier ont-elles réagi à le jugement de Nietzsche?

Le thème de la «mort de Dieu» a fait couler des flots d'encre. L'un des rares points sur lesquels s'entendent les commentateurs est que cette mort est, aux yeux du «philosophe au marteau», le résultat d'un long processus historique. Nietzsche appelle nihilisme la culture issue du triomphe des forces réactives sur les forces actives. Les forces réactives, hostiles à la vie, sont le fait des «hallucinés des arrière-mondes», qui dévalorisent le monde réel au profit d'un «double». Nietzsche pense que «la notion de Dieu a été inventée comme concept-antithèse de la vie» (*Ecce homo*, § 8). A ses yeux, le Dieu qui est mort était un Dieu moral. Sa mort va de pair avec la mort de la morale chrétienne, car la caractéristique des religions de salut est de placer la morale dans la dépendance de la foi. Il en allait tout autrement dans l'Antiquité, où la morale renvoyait d'abord aux mœurs (*mores* d'où «morale», *ethos* d'où «éthique») et subsidiairement à la philosophie. Sacrifier aux dieux, c'était être bon citoyen, certainement pas bien agir au sens moral.

Ce qu'il est important de voir est que, dans *Le gai savoir* et dans *Zarathoustra*, la mort de Dieu s'inscrit dans des contextes différents. L'«insensé» (ou le «fou») mis en scène dans le premier de ces livres n'est qu'un témoin, il n'est pas créateur de valeurs nouvelles. Il n'a donc pas de réponse à la mort de Dieu, qu'il se contente de constater non sans effroi et sentiment de culpabilité. Zarathoustra va plus loin. Il présente une alternative, qui consiste à prôner une éthique joyeuse de la vie, mais d'une vie qui n'a pas besoin de justification métaphysique. La voie prônée par Zarathoustra est la voie des valeurs actives de la vie, définie comme potentiel de forces et donc volonté de puissance (ce que lui reprochera Heidegger en interprétant la volonté de puissance comme simple «volonté de volonté»). Ce n'est pas par hasard si c'est dans les mêmes années 1880-1882 que Nietzsche commence à parler de «volonté de puissance» (*Wille zur Macht*) et de la «mort de Dieu». L'une répond à l'autre: à la mort de Dieu doit succéder l'émergence d'une vitalité symbolisée par Dionysos. Le rôle de Zarathoustra est d'indiquer la route à suivre pour produire du sens et retrouver l'innocence et la dynamique du devenir que les tenants de l'«arrière-monde» avaient confisquée. C'est pourquoi il enseigne à la fois l'*amor fati*, l'amour de la Terre et l'innocence de la vie.

c) Quel est le concept qui rend le mieux l'effet de la modernité sur les religions, et en particulier sur le christianisme? La déchristianisation? La

sécularisation? Laïcisme? Athéisme? Nihilisme? Sont-ils synonymes ou y a-t-il des différences importantes?

Aucun des mots que vous citez n'est véritablement synonyme des autres. Pris tous ensemble, ils peuvent en revanche caractériser l'état présent de la situation de la religion chrétienne au sein des sociétés européennes. Le terme le plus important me semble être celui de «sécularisation» parce qu'il est souvent mal compris. On interprète trop souvent la sécularisation comme un éloignement progressif vis-à-vis de la religion. La sécularisation doit en réalité être envisagée d'une façon dialectique. D'un côté, en effet, elle correspond à une période d'affaiblissement de l'influence des dogmes et de l'autorité de l'Eglise. Mais d'un autre côté, elle correspond aussi à une transposition profane de thématiques et d'idées d'origine chrétienne ou judéo-chrétienne. Cela revient à dire que ces idées sont à la fois repoussées et conservées, mais sous une autre forme. Ce qui demeure, c'est la structure de fond. La conception linéaire de l'histoire, conception d'origine biblique et qui s'était imposée aux conceptions cycliques ou «sphériques» caractéristiques de l'antiquité européenne, est par exemple reportée sur les historicismes modernes, et plus spécialement sur l'idéologie du progrès. Le bonheur remplace le salut, le futur se substitue à l'au-delà, mais l'idée d'une progression historique allant d'un début absolu (qu'on peut appeler âge d'or ou Paradis terrestre) à une fin absolue (qu'on peut appeler Parousie, Jugement dernier ou société sans classes) est conservée. Dans l'ordre politique, le pouvoir absolu de Dieu est remplacé par le pouvoir absolu des princes et des souverains. Ce passage du théologique au profane sans jamais quitter vraiment la matrice de la croyance religieuse a été bien observé par Carl Schmitt dans sa *Politische Theologie* de 1922 («Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés»), mais aussi par Karl Löwith, Mircea Eliade, Kostas Papaioannou et bien d'autres. Gilbert K. Chesterton s'est contenté, lui, de parler d'«idées chrétiennes devenues folles», mais le constat est le même. La modernité pourrait ainsi se définir, non comme l'époque d'une rupture avec les thèmes de la théologie, mais comme celle de leur reformulation en termes profanes. C'est à la lumière de cette conclusion qu'il faudrait sans doute faire un nouvel examen de ce qu'on a appelé les «religions séculières». La postmodernité, au contraire, pourrait bien marquer le moment où le théologique et le politique ont véritablement commencé à divorcer.

Après la mort de Dieu, les hommes, en deuil d'absolu, se sont donné des substituts de Dieu: la science, le progrès, etc. Le rationalisme du XIX^e siècle a cru pouvoir simplement substituer l'homme à Dieu, remplacer le second par le premier. Mais pour Nietzsche, cette croyance naïve reste encore chrétienne en son essence, parce qu'elle méconnaît la nature de l'exigence faite à l'homme de devenir un créateur. «Le progrès n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire

une idée fausse», écrit-il dans *L'Antéchrist*. Nietzsche ne croit pas un instant que la mort de Dieu peut suffire à rendre l'homme libre, bien au contraire. Pour lui, le christianisme est fondamentalement un nihilisme, mais la mort de Dieu ne permet pas à elle seule de sortir du nihilisme. Au contraire, au fur et à mesure que cette mort est plus largement reconnue, le nihilisme gagne du terrain. La raison en est que les hommes ne peuvent qu'avoir le plus grand mal à surmonter l'événement qu'a représenté la mort de Dieu. Dans un écrit posthume contemporain de l'époque du *Gai savoir*, Nietzsche écrit: «Si nous ne faisons pas de la mort de Dieu, un grandiose renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à supporter la perte». La mort de Dieu implique chez l'homme une exigence de dépassement dont il ne sera capable qu'en accédant à une nouvelle dimension de son être.

d) Quel rôle le christianisme joue-t-il dans le processus de civilisation européenne? L'endiade proposée par Novalis en 1799, "L'Europe ou la Chrétienté", est-elle encore valable, si jamais elle avait de la valeur?

Le titre donné en novembre 1799 par le jeune Novalis à son texte sur l'Europe: *Die Christenheit oder Europa*, peut évidemment avoir, du moins en français («L'Europe ou la chrétienté»), des significations totalement opposées, selon le sens qu'on attribue au mot «ou»: s'agit-il de dire que la chrétienté est un autre nom de l'Europe, que l'Europe est au fond synonyme de chrétienté, ou bien, tout au contraire, la formule signifie-t-elle qu'il nous faut choisir entre l'Europe et la chrétienté, qui seraient des choses différentes, et peut-être même opposées? Il suffit de lire le texte en question pour constater que la première hypothèse est la bonne. Novalis, comme d'autres romantiques allemands de son temps (Tieck, Ritter, les frères Schlegel, etc.), regrette l'époque médiévale où l'Eglise avait su donner à l'Europe une unité qu'elle a ensuite perdue. «La chrétienté, conclut-il, doit se faire vivante et efficace, de nouveau elle doit, sans nul égard aux frontières nationales, se former en une Eglise visible qui reçoive en son sein toutes les âmes, par besoin, tournées vers le surnaturel, et qui serve à dessein de conciliatrice entre le monde ancien et le monde nouveau». Notons, pour la petite histoire, que Novalis ne vit jamais paraître son texte dans la revue *Athenaeum*, où il comptait le faire paraître, et qu'il mourut peu après, en mars 1801, sans en avoir vu la publication.

C'est à dessein que je parle d'un titre équivoque, alors que la lecture a vite fait de dissiper l'équivoque en question. Pour moi, en effet, l'Europe n'est nullement synonyme de chrétienté. A ceux qui parlent volontiers de «racines chrétiennes de l'Europe», je répondrai d'abord que les racines sont ce qui va au plus profond, ce qui touche à l'origine. Or, à l'époque où Jésus est né, en Palestine, les cultures européennes avaient déjà près de deux mille ans d'existence, ce qui n'est pas rien. Définir l'Europe comme une civilisation aux racines

«chrétiennes» revient donc à oublier les cultures grecques, romaines, celtiques, germaniques et slaves qui ont précédé. C'est oublier aussi, comme le faisait Novalis, que le mot «catholique» veut dire universel et que la vocation naturelle d'une religion monothéiste est de s'adresser à tous les hommes, et non de préférence à une partie d'entre eux: tous les hommes ayant vocation à adorer le même Dieu, il s'ensuit qu'aux yeux de ce Dieu tous les hommes sont les mêmes (Ga 3, 28). En ce sens, le «peuple de Dieu» ne connaît pas de frontières. Je n'ignore pas, bien entendu, la place considérable que la religion chrétienne a occupée au cours de l'histoire de l'Europe, mais cette place ne peut au mieux définir qu'une part de son identité. Une religion universaliste est par définition le contraire d'une religion identitaire.

e) Cela a-t-il un sens et, si oui, en quels termes, de parler d'un renouveau religieux, d'un «retour de Dieu»? S'agit-il de la sphère du sacré en général, ou d'une croyance religieuse en particulier (Islam plutôt que christianisme, judaïsme plutôt que bouddhisme, etc.)?

Le thème du «retour du religieux» est très à la mode depuis quelques années. Mais, comme pour toutes les expressions qui ont beaucoup servi, il est difficile d'en donner une définition exacte. Il est sûr que l'on assiste aujourd'hui à une forte poussée de l'islamisme, tant en liaison avec l'actualité internationale (on parle alors du djihadisme) qu'avec les problèmes de l'immigration (on parle alors de l'islamisation). Cependant, il est très difficile de faire la part, dans l'islamisme contemporain, du politique et du religieux. On a même le sentiment que, dans bien des cas, le religieux sert de masque au politique. Si, en revanche, on parle d'un éventuel «retour du religieux chrétien» dans les sociétés européennes, la situation est toute différente. Personnellement, je reste extrêmement sceptique vis-à-vis d'un tel «retour». J'ai même le sentiment d'appartenir à une génération qui, en l'espace d'un peu plus d'un demi-siècle, aura assisté à la quasi-disparition d'une religion. Dans mon enfance, le catholicisme restait encore vivant, alors même que nous vivions déjà dans une société «laïque». Aujourd'hui, la baisse des vocations (l'âge moyen des prêtres a dépassé 75 ans), la chute de la pratique régulière (4% en France actuellement), la désagrégation de la morale catholique, l'évolution générale de la société, la fin du monde rural notamment, tous ces facteurs donnent plutôt l'impression que le christianisme ne joue plus aujourd'hui qu'un rôle quasi résiduel.

Pour le dire autrement, j'adhère à la thèse de Marcel Gauchet selon laquelle nous n'assistons pas du tout, aujourd'hui, à un «retour du religieux», mais bien plutôt à une «sortie de la religion». Cette dernière formule a donné lieu à de vifs débats, car Gauchet pense que l'Eglise a elle-même joué un rôle dans cette «sortie» en donnant du christianisme une représentation qui le rendait de

moins en moins crédible, et en attribuant à la raison un rôle qui, par le détour du rationalisme, s'est largement retourné contre lui. Mais au-delà de ces polémiques, on peut au moins s'accorder sur la définition donnée par Gauchet de la «sortie de la religion». Cette formule ne veut nullement dire qu'il n'y a plus de croyants, ou qu'à l'avenir il y en aura de moins en moins, mais que la croyance religieuse a cessé d'être le principe structurant, la clé de voûte, de la totalité de l'existence sociale. La foi est aujourd'hui devenue une affaire privée, et cette privatisation a sonné le glas des anciennes «sociétés chrétiennes» dont l'Eglise tirait sa force et son autorité. Il peut bien y avoir toujours des chrétiens désireux de vivre leur foi intensément, il peut bien y avoir du monde dans les pèlerinages, le christianisme ne régit de toute évidence plus l'existence collective. Même chez les croyants, on constate une tendance à se faire une «religion à la carte». C'est une autre façon de dire que la foi est devenue une opinion parmi d'autres. On observe enfin que les catholiques connaissent de moins en moins leurs propres dogmes et que la hiérarchie catholique est elle-même de plus en plus laxiste quant à la défense de ces dogmes, ce qui entraîne une baisse corrélative de l'athéisme argumenté, lequel n'a plus véritablement d'adversaire face à lui. Ce qui l'emporte le plus aujourd'hui, finalement, ce n'est ni la foi ni l'athéisme, mais plutôt l'indifférentisme et le matérialisme pratique.

f) En parlant de sacré: est-ce la même chose que la chose religieuse? Est-ce que cela peut arriver indépendamment du religieux?

Pour Nietzsche, la vie est la source du sacré, ce qui montre que le sacré n'a rien de spécifiquement chrétien. Je pense pour ma part qu'il y a dans le christianisme une tendance à remplacer le *sacré* par le *saint* (l'histoire sainte, les Lieux saints, Jérusalem la ville sainte, la Sainte Famille, etc.) qui est révélatrice, comme l'avait bien vu Mircea Eliade, d'une certaine hostilité au sacré. D'un point de vue chrétien, seuls les attributs de Dieu peuvent être considérés comme sacrés. Il n'est donc pas question de reconnaître la sacralité d'un lieu – source sacrée, montagne sacrée, bois sacré, etc. –, ce qui était au contraire courant dans l'Antiquité. C'est la raison pour laquelle le philosophe Emmanuel Lévinas voyait dans le sacré «filtrant à travers le monde» la marque même du paganisme (*Difficile liberté*, 1963). La sainteté a en effet un contenu moral que n'a pas le sacré. Ce qui s'oppose au sacré, c'est le *profane*, et cette distinction n'a pas de caractère moral. Par extension, bien entendu, on peut parler de «sacré» pour définir tout ce qui excède radicalement l'individu et s'impose à lui pour déterminer un certain nombre de conduites, mais je pense que, lorsqu'on parle de sacré, il vaut mieux s'en tenir à une acception plus stricte.

g) Quel avenir envisage-t-elle pour l'Europe du point de vue des religions professées? La démographie sera-t-elle déterminante? Aurons-nous donc une Europe avec une majorité de fidèles islamiques?

Compte tenu des données démographiques, il est probable qu'il y aura, dans les décennies qui viennent, de plus en plus de musulmans en Europe. Et comme la pratique est chez eux très supérieure à ce qu'elle est chez les chrétiens, on peut en conclure qu'il en résultera des conséquences significatives. Mais en ce domaine, il est difficile de faire des prédictions à long terme. Le mode de vie moderne a exercé sur les chrétiens un effet dissolvant. Aura-t-il le même effet sur les musulmans? Difficile de répondre. Si l'on se réfère à la démographie, on peut aussi estimer que le christianisme va de plus en plus devenir une religion du Tiers-monde. Ses gros bataillons se situent dès à présent en Afrique noire et en Amérique latine. Cela ne va pas favoriser ceux des «identitaires» qui veulent s'appuyer sur le référent chrétien pour défendre l'Europe en tant que creuset de culture et de civilisation.

h) Certains parlent des droits de l'homme comme de la nouvelle religion de l'Occident, en particulier l'Europe et les élites universitaires américaines. Qu'est-ce que t'en penses? Et pensez-vous que l'universalisme des droits de l'homme est dans une certaine mesure redevable à l'universalisme chrétien? Ou bien la téléologie naturaliste chrétienne est-elle incompatible avec l'individualisme anthropocentrique libéral?

Il n'est pas exagéré de voir dans l'idéologie des droits de l'homme une sorte de nouvelle religion civile de notre temps quand on constate que ceux qui la critiquent sont d'emblée considérés comme des blasphémateurs. A mes yeux, il ne fait en tout cas pas de doute que cette idéologie des droits est l'héritière directe de l'universalisme chrétien. C'est ce qui explique qu'après Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II, Benoît XVI ait pu affirmer à la tribune de l'Onu, en avril 2008, que les droits de l'homme sont «inviolables», avant d'ajouter que «ce ne sont pas seulement les droits qui sont universels, mais également la personne humaine, sujet de ces droits». L'idéologie des droits de l'homme est elle-même fondée sur un individualisme qui trouve ses sources dans le nominalisme médiéval et la seconde théologie espagnole (pour Guillaume d'Occam, il n'y a pas d'être au-delà de l'être singulier). En faisant des droits un attribut moral inhérent à la personne à seule raison de son existence, elle rejoint paradoxalement la théorie libérale et contredit à angle droit la conception classique du droit, qui en faisait un rapport d'équité extérieur aux personnes, fondé sur le principe de la juste part qui doit être attribuée à chacun (*suum cuique tribuere*). C'est toute la différence entre le droit naturel des Anciens et celui des Modernes.

Le christianisme condamne certes, et à juste titre, la conception libérale de l'homme conçu comme un être cherchant à tout moment à maximiser son meilleur intérêt privé, mais il n'est pas étranger à la formation de l'individualisme moderne. La religion chrétienne proclame la valeur unique de chaque être humain en la posant comme une valeur en soi. En tant qu'il possède une âme qui le met en relation directe avec Dieu (cf. la doctrine augustinienne du «for intérieur»), l'homme devient porteur d'une valeur absolue, c'est-à-dire d'une valeur qui ne saurait se confondre ni avec ses qualités personnelles ni avec son appartenance à une collectivité particulière. Parallèlement, le christianisme donne une définition purement individuelle de la liberté, dont il fait la faculté, pour un être doué de raison, de choisir conformément à la morale entre les moyens qui conduisent à une fin. Cet accent mis sur le libre-arbitre contient implicitement l'idée que l'homme peut s'affranchir intégralement de ses déterminations naturelles, qu'il peut opérer ses choix sur la base de sa seule raison, en aval de lui-même, et conformer ainsi le monde à sa volonté. Ce n'est pas à tort, de ce point de vue, que Hegel a pu faire coïncider l'avènement du christianisme avec le subjectivisme (*Principes de la philosophie du droit*, § 124).

i) Que pensez-vous du pontificat actuel du pape François et de la position plus générale de l'Église catholique par rapport au monde contemporain?

Le pape François parle beaucoup, mais il n'a plus l'autorité d'un pape. Qu'il parle ou non *ex cathedra*, on écoute ce qu'il dit, on l'approuve ou on le désapprouve, exactement comme on le ferait pour n'importe quelle personnalité présentée comme une «autorité morale». Ceux-là même qui contribuent à sa popularité sont d'ailleurs les premiers à ne pas observer les prescriptions de l'Église en matière de «morale sexuelle». Personnellement, j'approuve sans réserve la critique que fait François du capitalisme libéral, du rôle corrupteur de l'argent, de l'axiomatique de l'intérêt, toutes choses qui ont révolté les catholiques américains, que l'on dit aujourd'hui proches du schisme. J'approuve aussi ses vues en matière d'«écologie intégrale», ainsi que le jugement favorable qu'il n'a pas hésité à porter sur la théorie de la décroissance dans son encyclique *Laudato si'*. Je suis en revanche en désaccord complet avec l'appui inconditionnel qu'il a décidé d'apporter aux migrants, dans lesquels il déclare sans rire voir le visage de Jésus-Christ. Que l'on soit sensible aux souffrances humaines quelles qu'elles soient est une chose; qu'on puisse affirmer et soutenir la supériorité intrinsèque de l'étranger sur l'autochtone (lorsque les autochtones sont européens) en est une autre, très différente.

l) Quel sera le rôle des religions dans un monde futur, mais pas trop lointain, dans lequel les technologies seront développées au point d'accroître

exponentiellement la capacité de l'homme à se manipuler lui-même, en plus de la nature, et peut-être de repousser encore la perspective de la mort?

A l'époque de la modernité, la raison est devenue technicienne et la technique a rompu avec l'ancienne *technè* pour s'affirmer comme pure démesure (*hybris*). Le développement des biotechnologies, l'importance grandissante de l'intelligence artificielle, les perspectives du «transhumanisme», sont autant d'éléments nouveaux qui vont eux aussi peser sur l'évolution des croyances. Pour les chrétiens, ces nouveaux pouvoirs de l'homme reviennent à limiter ceux de Dieu. On retrouve là la vieille idée selon laquelle, à notre époque, l'homme a pour ambition de remplacer Dieu. Dans l'antiquité européenne, on raisonnait autrement: quand les dieux s'effaçaient, ce n'était pas au profit des hommes, mais au profit des Titans. Le règne des Titans, c'est le règne de l'élémentaire, du «toujours plus» prométhéen, le règne du *Gestell* dont parlait Heidegger. C'est aussi le règne de la technique. La vraie question est de savoir si, dans le combat entre les dieux et les Titans, les hommes se rangeront du côté des premiers ou des seconds.

Le sociologue Emile Durkheim affirmait, dans son livre sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), que «les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés». Pour Nietzsche, la mort de Dieu peut annoncer la nuit comme elle peut annoncer une nouvelle aurore. Heidegger a fini par déclarer que «seul un Dieu peut encore nous sauver» (*Nur noch ein Gott kann uns retten*). Il n'entendait pas parler d'un Dieu moral, mais de ce «*kommende Gott*» chanté par Hölderlin dans ses poèmes. Acceptons-en l'augure. En fin de compte, la mort de Dieu pose la question de savoir si les hommes sont encore vivants.

Intervista a Flavio Felice

a) Cosa pensa del celebre aforisma di Nietzsche, il 125 de *La Gaia Scienza*, in cui si narra dell'uomo folle che si aggira per il mercato con lanterna accesa alla chiara luce del mattino e che grida "Cerco Dio! Cerco Dio!" e si risponde "L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"? A che punto siamo oggi in Europa e nel mondo rispetto a quella sentenza datata 1882?

Mi verrebbe da rispondere che, nonostante gli innumerevoli becchini di Dio in servizio permanente ed effettivo in Europa, ma anche altrove, «se Dio muore, è per tre giorni poi risorge», per citare una nota canzone del panorama cantautorale italiano. In realtà, percepisco la domanda come un invito a riflettere su un aspetto fondamentale della fede: il dubbio. Credo si possa affermare che chi non ha dubbi è anche difficile che abbia fede. Come si è chiesto opportunamente il filosofo Dario Antiseri: «l'ateo troppo sicuro di sé usa o abusa della sua ragione?»; ed ancora: «che cosa resta, al giorno d'oggi, di quei "grandi" racconti filosofici dove si è preteso di cancellare qualsiasi possibilità di una realtà trascendente?». In fondo, è sempre Antiseri che ci invita a riflettere: la fede ha rappresentato un'illusione per tutte le forme di materialismo, un'ipotesi inutile per il positivismo, oppio per il popolo secondo il marxismo, universale nevrosi ossessiva per una parte rilevante della psicanalisi, un non senso per i neopositivisti. Ecco il modo in cui le principali tradizioni di pensiero negli ultimi due secoli hanno trattato la fede in una realtà trascendente.

La sentenza nietzscheana è stata eseguita tante volte e sempre ripropone il medesimo dilemma: ogni volta che si uccide Dio che cosa accade all'uomo?

L'Europa appare un continente abbastanza stanco, un pugile suonato che a mala pena riesce a stare sulle proprie gambe; per non cadere a terra si aggrappa disperatamente all'avversario, esponendosi in tal modo ad altri feroci colpi. Non mi riferisco esclusivamente al benessere economico, per quanto sia importante. Il dato economico e l'implementazione istituzionale del modello democratico, con tutti i loro limiti, esprimono uno dei risultati più significativi e positivi della storia europea dal secondo dopoguerra ad oggi. È tutto il resto che invece preoccupa e lascia perplessi coloro che, guardando una piazza, un palazzo, una chiesa rupestre o una mastodontica cattedrale, colgono ormai solo le vestigia di una realtà alla quale hanno contribuito persone votate a qualcuno e a qualcosa che andasse oltre la mera sussistenza e la pur ottimale organizzazione della vita civile. Questo qualcosa e questo qualcuno rispondono ad una domanda di trascendenza e averlo ignorato o, peggio, rimosso, non ci ha

resi più liberi, ma solo più arroganti e ciechi, più presuntuosi e traballanti, più cattivi e fragili e, infine, più efferati e irresponsabili, alla perenne ricerca di un capro espiatorio al quale addossare le ragioni delle nostre antiche e nuove angosce, ignorando il destino comune di essere figli dello stesso Padre.

b) La teologia e la filosofia dell'ultimo secolo come hanno risposto alla sentenza nietzscheana?

Impossibile operare una rassegna, seppur sintetica, delle correnti filosofiche e teologiche dell'ultimo secolo, se non ribadendo quanto accennato, sul piano della filosofia, nella risposta alla domanda precedente. La fede è stata derubricata ad illusione dal materialismo, in ipotesi inutile dal positivismo, in oppio dei popoli dal marxismo, in universale nevrosi ossessiva dalla psicanalisi, in non senso dai neopositivisti. Sul fronte teologico ammetto di non avere le competenze per poter esprimere un giudizio articolato; posso soltanto dire che, avendo insegnato per circa vent'anni in una università pontificia, mi è capitato di assistere ad altissime e profondissime discussioni teologiche, apprezzando la cultura e la capacità analitica di colleghi che hanno investito tutta la loro vita di studiosi sulla domanda religiosa. Non di meno, mi è capitato anche di assistere e di partecipare a qualche disputa, fintamente teologica, in cui, ancor prima della discussione critica sulla verità, oggetto del contendere era chi avesse l'autorità di parlare della verità. Un metodo evidentemente inaccettabile sia sul fronte teologico sia su quello filosofico e che nulla ha a che fare con il serio lavoro scientifico che non conosce altro metodo che quello critico, un metodo di ragione e di libertà, mentre aborre il ricorso al metodo di autorità che misura e registra soltanto i rapporti di potere; cerchiamo di non dimenticare mai l'ammonimento di Albert Einstein: «Chiunque si accinga ad eleggere se stesso a giudice del vero e della conoscenza, naufraga sotto le risate degli dèi».

A fronte della sprezzante emarginazione della domanda religiosa da parte delle principali correnti del pensiero contemporaneo e della presuntuosa rivendicazione del monopolio della verità da parte di chi elegge se stesso a magistrato delle idee, credo possa essere utile ricordare quanto scritto da un filosofo laico come Norberto Bobbio. C'è una domanda insopprimibile che risorge nell'intimo dell'uomo ogni volta che qualcuno emette quella sentenza: «Dio è morto». È la domanda, la «grande domanda» - per usare le parole di Bobbio - perché l'essere piuttosto che il nulla? Qual è il senso ultimo della nostra vita, della vita di ciascun uomo e dell'intero universo? Sono queste le domande che, scrive Bobbio, esprimono «una richiesta di senso, che rimane senza risposta, o meglio rinvia a una risposta che mi par difficile chiamare ancora filosofica». Un concetto simile è stato espresso da un altro filosofo, questa volta cattolico, Armando Rigobello, per il quale «la filosofia è interrogazione da cui

non si può sfuggire senza perdere della propria umanità» e tale domanda sul senso ultimo della vita, chiosa il filosofo, «può avere una risposta solo su di un piano omogeneo alla domanda». Ciò significa che ad una risposta religiosa non può non corrispondere una domanda che è altrettanto religiosa. Per dirla con Antiseri, una domanda dove tutto, compreso il «domandante», è un'incognita, perde persino i caratteri del problema, non essendo più una «*interrogatio*», quanto piuttosto una «*rogatio*», la richiesta di un senso ultimo indisponibile attraverso gli umani strumenti della scienza. Si tratta, dunque, di una domanda che si traduce in invocazione; con le parole di Wittgenstein: «Pensare al senso della vita significa pregare».

c) Quale concetto rende meglio l'effetto della modernità sulle religioni, ed in particolare sul cristianesimo? Scristianizzazione? Secolarizzazione? Laicizzazione? Ateismo? Nichilismo? Sono tra loro sinonimi, o vi sono differenze significative?

Tante sono le implicazioni della modernità sul fenomeno religioso e molto dipende dalla prospettiva dalla quale osserviamo il fenomeno. Se scegliamo l'angolo visuale delle scienze sociali e, in modo particolare, il modo in cui si sono sviluppati i processi politici ed economici, allora ci accorgiamo che il passaggio dall'antichità alla modernità, temperato da un lungo pre-moderno le cui date d'inizio e di fine appaiono di incerta collocazione, è caratterizzato proprio dal fenomeno religioso. I fenomeni della scristianizzazione, della secolarizzazione, della laicizzazione, dell'ateismo e del nichilismo sono espressioni differenti l'una dall'altra e non si relazionano tutte allo stesso modo con il fenomeno religioso e con il Cristianesimo in particolare. Oltretutto, alcuni termini possono assumere differenti significati, a seconda di come vengono intesi. Il nichilismo, ad esempio, se inteso come l'impossibilità da parte degli uomini di costruire assoluti terrestri, qualora stesse a significare «un *nihil* di senso assoluto costruito con mani umane, allora il nichilismo è una concezione razionalmente sostenibile e umanamente ricca: sorgente di tolleranza e insieme riconquista dello spazio del sacro» (D. Antiseri).

La laicizzazione, ad esempio, è un processo del tutto politico, di marca europea continentale, che misura la risposta del potere civile di fronte al cosiddetto «problema teologico politico», per usare una efficace espressione di Pierre Manent: «date le caratteristiche della Chiesa cattolica, si trovi la forma politica X che permetta di garantire l'indipendenza del mondo profano». La soluzione al problema teologico-politico mise fuori gioco tanto la città quanto l'impero e vide l'emergere del modello monarchico. Una lunga marcia, quella delle monarchie verso l'assolutismo, che ebbe come conseguenza il tentativo di annessione della Chiesa; «il regno – scrive Manent – è il corpo politico supremo, l'associazione umana per eccellenza. Una volta che tale supremazia si è defi-

nitivamente consolidata, il regno diventerà la “nazione”, e i suoi “rappresentanti” imporranno al clero la “costituzione civile” che consacrerà la completa subordinazione della Chiesa al corpo politico».

Al modello della laicità, di stampo continentale, si contrappone quello della laicità di tipo anglosassone, detto anche di *religious freedom*: un accampamento di tende diverse le une dalle altre, all'interno delle quali ognuno pone il proprio scrigno inviolabile, per usare una bella immagine del teologo e politologo statunitense Michael Novak. Invero, il sociologo Luca Diotallevi distingue nettamente i due modelli, definendo il primo *laicità* e il secondo *libertà religiosa*. Mi sono sempre chiesto se sia possibile stabilire un ponte tra *laicità* e *libertà religiosa* che unisca idealmente liberali continentali come A. de Tocqueville, Lord Acton, L. Sturzo, ai teorici del federalismo e del liberalismo classico statunitense. Credo che un possibile punto d'incontro sia rappresentato dal principio di sussidiarietà, formalizzato da Pio XI nel 1931 nell'enciclica *Quadragesimo anno*. Un principio sviluppato, anche nella sua dimensione orizzontale, con maggior evidenza nella *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II nel 1991. Il suddetto principio incontra la tradizione del liberalismo classico – quanto meno quello di matrice statunitense dei Padri fondatori – nelle nozioni di poliarchia, di federalismo, di *rule of law* e di bilanciamento dei poteri. Non a caso, qualche decennio prima, fu proprio A. Lincoln ad affermare: «L'oggetto legittimo del governo è realizzare quello che una comunità avrebbe dovuto fare, ma che non è stata in grado di fare, o quello che i singoli non possono fare da soli, facendo appello alle proprie capacità. Ma il governo dovrebbe evitare di interferire in tutto quello che la gente può e sa fare da sé».

d) Quale ruolo attribuisce al cristianesimo nel processo di civilizzazione europea? Vale ancora, se mai ha avuto valore, l'endiadi proposta da Novalis nel 1799, “La Cristianità, ovvero l'Europa”?

Vorrei riprendere il ponte ideale al quale ho fatto riferimento rispondendo alla domanda precedente. Mi riferisco alla rivoluzione che il Cristianesimo ha comportato nel momento in cui si è incontrato e scontrato con la civiltà classica. Fin dal suo esordio, il Cristianesimo si segnalò per il riconoscimento esplicito del valore unico e singolare dell'essere umano. Lo considerò capace di autonomia nel rispondere alla chiamata di Gesù o nel rifiutarla e di consapevolezza della propria dignità di figlio di Dio, per la cui salvezza Cristo è morto. È questa, secondo Luigi Sturzo, la sostanza che rende ragione delle tre novità introdotte dal Cristianesimo nella sfera sociale e, in particolare, nello svolgimento della storia del pensiero politico. In primo luogo, il Cristianesimo avrebbe spezzato ogni tipo di rapporto obbligato fra religione, famiglia o tribù, nazione o impero e, nel contempo, ne avrebbe istituito uno su «base personale di coscienza». A questo argomento è collegata la seconda novità introdotta dal

Cristianesimo e che consiste nell'universalità della «Buona Novella». Il Vangelo è destinato a tutti i popoli, a tutte le classi, senza alcuna distinzione etnica o sociale, che si tratti di ebreo o di gentile, di greco o di barbaro, di ricco o di povero, di padrone o di schiavo.

In questo sovvertimento dei «valori sociali» rileviamo la fondamentale cifra rivoluzionaria del Cristianesimo, al punto che la «personalità umana» prende il posto dei «gruppi sociali» e qui risiederebbe, per Sturzo, il terzo e fondamentale contributo innovativo del cristianesimo allo svolgimento del pensiero politico. La teologia cristiana, conseguentemente, a quest'uomo-persona riconosce un ruolo sociale svincolato dagli ambiti cui pure appartiene, intesi precedentemente come definitori della sua identità, in quanto il compimento del suo destino, nella risposta alla chiamata che Dio gli rivolge, riguarda la sua libertà, lui in prima persona e non la sua famiglia o l'impero.

È questo un tema fondamentale e storicamente rilevante anche per comprendere la genesi delle istituzioni democratiche e liberali: si pensi a quanto il cristianesimo abbia contribuito a relativizzare la pretesa di edificare *assoluti terrestri* nel campo della politica. La lapidaria sentenza di Gesù: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» rappresenta una svolta decisiva che ha favorito il processo di liberazione dal culto dell'autorità politica; essa certifica la definitiva relativizzazione e desacralizzazione del potere politico, la sua sottomissione al regno inviolabile della coscienza ed il rispetto che si deve a ciascuna persona, in forza della sua trascendente dignità.

In definitiva, come osserva Antiseri, attraverso il messaggio cristiano era entrata nella storia degli uomini l'idea che il «potere politico non è il padrone della coscienza degli individui», che non è il potere che giudica la coscienza degli uomini, bensì «la coscienza di ogni uomo e di ogni donna a giudicare il potere politico», un «conflitto permanente» – per dirla con le parole di Guglielmo Ferrero – che starebbe alla base della civiltà occidentale.

Scrivono Antiseri: «Il Dio delle popolazioni europee è il Dio della Bibbia e del Vangelo, il Dio giudaico-cristiano: il Dio che desacralizza la natura e che così, come sostiene Max Scheler, lo rende disponibile alla manipolazione e all'indagine scientifica in una misura prima impensabile; è il Dio che desacralizza il potere politico offrendo così le basi di una prospettiva non teocratica; è il Dio che rende libera, responsabile e inviolabile la persona umana con il conseguente ridimensionamento dell'ordine politico». Tale processo di secolarizzazione è stato possibile in forza del messaggio evangelico che ha desacralizzato il mondo e ha consegnato un uomo che, nonostante si possa illudere e accampare pretese, non potrà mai essere Dio. Il che significa che il messaggio cristiano ha liberato l'uomo dall'idolatria.

e) Ha senso e, se sì, in quali termini, parlare di un revival religioso, di un “ritorno di Dio”? Riguarda la sfera del sacro in generale, o un credo reli-

gioso in particolare (Islam piuttosto che cristianesimo, ebraismo piuttosto che buddismo, etc.)?

Non saprei, ma guardandomi intorno e cercando di cogliere le impressioni dei giovani, a cominciare dagli studenti, non mi sembra che ci sia un certo “revival religioso”. Ad ogni modo, non sono un sociologo e non mi sono mai occupato dell’argomento, almeno dal punto di vista empirico. Direi che le espressioni culturali di massa, penso alla musica, al cinema, alle serie TV, vadano in tutt’altra direzione. Se consideriamo la cultura *pop*, la religione non credo occupi uno spazio, non rappresenta più neppure un obiettivo polemico, mi sembra che sia del tutto ignorata, che non rientri nel novero delle possibili opzioni esperibili nell’esistenza umana. Questo è un problema perché quella domanda di senso ultimo, sulla quale ci siamo soffermati nel primo quesito, è ineludibile, riaffiora costantemente nella nostra esistenza. Il fatto che le manifestazioni della cultura più o meno popolare abbiano scelto di non occuparsene, in nome di quella pretesa laicistica, ben descritta dall’espressione del sociologo e politologo statunitense Richard John Neuhaus: *the naked public square*, è un segno della debolezza dell’odierna offerta culturale.

L’ideologia della “nuda piazza pubblica” è l’esito di una miscela scaturita da una serie di dottrine e pratiche politiche, tese ad escludere la religione, e quei valori riconducibili ad una matrice d’ordine religioso, dalla vita pubblica ordinaria, con l’illusione di potersi così liberare definitivamente della domanda religiosa. Come abbiamo già avuto modo di dire, tuttavia, quella domanda è insopprimibile e capita che la risposta venga ricercata ovunque: nel consumo compulsivo, nelle mode del momento, come cantava Giorgio Gaber in *Quando è moda è moda*, nell’idolatria del successo, nella carriera, nella spasmodica cura del corpo, nel fanatismo religioso, nella corsa alla ricchezza facile, prendendo la scorciatoia del gioco d’azzardo, della messa in vendita del corpo e in una vita vissuta senza alcun riguardo per le future generazioni. In breve, la marginalizzazione, quando non l’espulsione, della sfera religiosa dalla vita pubblica, non elimina la domanda religiosa, limita soltanto le possibilità di scelta; è, dunque, un oltraggio alla libertà personale.

f) A proposito di sacro: è la stessa cosa del religioso? Può aversi a prescindere dal religioso?

Non si può conoscere tutto e su questa domanda se fosse possibile mi asterrei. Sappiamo tutti che sacro e religioso non sono sinonimi e, mentre non esiste religione che non implichi il sacro, non possiamo dire che ogni dimensione sacrale implichi anche una religione. Tutto può essere sacralizzato, dal proprio *ego* al nuovo modello di quell’automobile che ci fa sentire così speciali: appunto, una sorta di protesi del proprio *ego*. Il sacro è ovunque e ovunque può

essere cercato, il sacro dovrebbe essere quanto di più prezioso, ma potrebbe essere confuso anche con quanto di più disponibile, a basso costo e di vile lega ci si possa impossessare: «Una signora vende corpi astrali / I Budda vanno sopra i comodini», cantava Franco Battiato. Con il cristianesimo il sacro assume un carattere prossimo alla persona, perché Cristo s'incarna in un bambino che nasce da una donna, cresce e gioca insieme ai suoi coetanei, impara il mestiere di carpentiere dal padre putativo Giuseppe, vivrà la sua vita con gli apostoli e sarà seguito dai discepoli, assumerà un ruolo pubblico e terminerà i suoi giorni morendo in croce, per risorgere dopo il terzo giorno.

L'incarnazione rivoluziona il significato del sacro, lo rende a noi prossimo, ma non lo confonde più con la natura; come abbiamo avuto già modo di dire, si potrebbe affermare che è proprio il cristianesimo a consegnare un mondo desacralizzato, adatto per essere manipolato dal lavoro dello scienziato. A motivo della sua anti-idolatria, il Cristianesimo desacralizza il potere politico e disincanta la natura ed è questo uno dei punti essenziali della disputa tra Max Weber e Max Scheler.

Ne *La scienza come professione* Weber afferma che da secoli siamo soggetti ad un processo di razionalizzazione che ci ha portati ad abbracciare la nuova fede del *volere è potere*: «il che significa il disincantamento del mondo». In nome di questa nuova fede, potremo fare a meno della magia per dominare gli spiriti, perché potremo far ricorso alla tecnica; conclude Weber: «la tensione tra la sfera dei valori della "scienza" e quella della salvezza religiosa è insanabile». Siamo, dunque, di fronte ad una scelta tragica, il processo di razionalizzazione e di intellettualizzazione implicherebbe il rigetto del sacro.

Di diversa opinione era Scheler, per il quale, nell'opera *Sociologia del sapere*, sarebbe stata proprio un'idea religiosa e, in particolar modo, il monoteismo giudaico-cristiano ad operare una prima desacralizzazione del mondo, rendendolo così disponibile alla scienza sperimentale e, osserva Antiseri, preparandolo alla manipolazione da parte dell'uomo; scrive Scheler: «il Dio di *volontà* e di *lavoro*, il *Creatore*, che nessun greco e nessun romano, nessun Platone e Aristotele conobbe, è stato [...] la maggior *santificazione dell'idea di lavoro* o del dominio sopra le cose infraumane; e nel medesimo tempo operò la *più grande disanimazione*, mortificazione, distanziamento e razionalizzazione della *natura*, che abbia mai avuto luogo, in rapporto alle culture asiatiche e all'antichità».

Da questo punto di vista, e torno brevemente ad un aspetto toccato in una domanda precedente, la secolarizzazione esprime un mondo disincantato, ma il disincanto, in tal caso, non avrebbe a che fare con il rigetto della domanda religiosa, sarebbe soltanto un mondo popolato da un uomo consapevole della propria creaturalità, finitezza e fallibilità. Un uomo consapevole di non essere Dio, fiero difensore di quanto di più sacro il Creatore gli abbia donato: la libertà, la quale, proprio in quanto sacra, è immanipolabile. In breve, una perso-

na affrancata dalla sacralità del potere e della natura e sempre vigile nei confronti di tutti coloro che, seppur velatamente e sotto mentite spoglie, agiscono in nome di una presunta pretesa assolutistica.

g) Quale futuro prevede per l'Europa dal punto di vista delle fedi professate? Sarà determinante la demografia? Avremo perciò un'Europa a maggioranza di fedeli islamici?

Vorrei introdurre la risposta a partire da una nota citazione tratta da un discorso di Giovanni Paolo II: «Ti rivolgo, o vecchia Europa, un grido pieno d'amore: torna a te medesima, sii te stessa! Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici. Rivivi quei valori autentici che hanno fatto gloriosa la tua storia e benefica la tua presenza tra gli altri continenti». Queste le parole pronunciate da Giovanni Paolo II nello storico pellegrinaggio a Santiago di Compostela nel 1982 e riprese da papa Ratzinger nell'Angelus del 24 luglio 2005. Acutamente, papa Benedetto XVI ebbe a definire tale dichiarazione un "solenne atto europeistico", invitandoci ad un'attenta riflessione sugli elementi che fondano l'identità e – di conseguenza – la storia del Continente europeo. Nella riflessione di Wojtyła prima, e di Benedetto XVI poi, il progetto di unità europea non viene percepito come la pratica di un frammento dell'esperienza umana, l'ordinario esercizio di una delle tante pratiche: l'Europa non è ridotta a mera prassi politica o economica. La pastorale europeista di Benedetto XVI, in perfetta continuità con quella di Giovanni Paolo II, nel rappresentare il processo di unificazione europea, per dirla con le parole suggestive del filosofo polacco Stanisław Grygiel a commento del libro di don Francesco Ricci: *Cronache del novecento: perdute e ritrovate*, identifica tale percorso nel «dono quotidianamente dato a coloro che pellegrinano verso la verità nella speranza che il suo compimento non deluda e disinganni nessuno». È un dono che investe in primo luogo la sfera antropologica e che si risolve nella domanda delle domande, l'agostiniana *magna quaestio* che interpella le menti dell'uomo di tutti i tempi. Questi, a partire dalla domanda su se stesso, sul senso del proprio nascere, vivere e morire, giunge a porsi la domanda delle domande, quella sulla verità; una richiesta di senso assoluto che non può trovare risposte nella contingenza dei pur sofisticati sistemi teorici di ordine politico ed economico.

È stato proprio Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica sociale, *Laborem exercens* del 1981, ad indicarci una via originale per cogliere nella prassi, dunque nell'atto che per eccellenza rivela il dinamismo tipico dell'essere umano: il lavoro, la via attraverso la quale cogliere il costituirsi della cultura, dell'*ethos* di un popolo. Giovanni Paolo II, sulla scia del suo insegnamento filosofico, ci dice che mediante la prassi – il lavoro – la persona agente contribuisce non solo alla formazione dell'ambiente materiale, ma in un certo senso determina se stesso, in forza dell'"effetto intransitivo" della sua azione. È così

che l'uomo diventa più o meno uomo. Si tratta dell'interpretazione soggettiva della prassi che ha restituito dignità etica al lavoro, realizzando una delle più clamorose eterogenesi dei fini mai avvenute nella storia dell'uomo: gli operai in Polonia ed in altri paesi dell'Europa centro-orientale acquistano una nuova coscienza del loro essere uomini e così sconfiggeranno il "Mostro dai piedi d'argilla" che ne pretendeva la determinazione in forza del materialismo dialettico. Sarà proprio questo contributo teologico-pastorale di Giovanni Paolo II a spingerci a considerare il tema del lavoro – ma più in generale della prassi – e della riflessione culturale intorno al suo significato, come fondamento dell'identità europea; un'identità che è la sua storia, una storia fatta di vette e di abissi, di sacro e di sacrilego, di amore per la verità e di disumano abominio.

Dire di voler ricercare il fondamento dell'identità europea nel lavoro e nella riflessione culturale intorno al suo significato vuol dire in primo luogo prendere coscienza del ruolo svolto dal Cristianesimo ed in particolare dall'opera benedettina, constatando il modo in cui la regola di San Benedetto si è radicata nel cuore e nelle menti del popolo europeo. A tal proposito, don Francesco Ricci, in un articolo pubblicato da "CSEO Documentazioni" nel giugno del 1980, scrisse che «La regola dell'«*ora et labora*» entrò così nelle radici di quel processo che trasformò i popoli di tutte le Europe in nazioni dell'unica Europa, e vi entrò per la via della cultura, quella via per la quale si è formato l'uomo europeo, sul fondamento dell'annuncio della novità di Cristo, uomo Dio, morto e risorto». E conclude: «per restituire l'Europa alla sua origine e al suo destino, liberandola dallo spettro del totalitarismo, occorre costruire nuovi luoghi di vita nella verità, in cui riviva la regola dell'«*ora et labora*», nasca una nuova cultura e l'uomo europeo possa ritrovare se stesso».

Nelle parole di don Ricci troviamo *in nuce* la questione, divenuta classica nel Magistero sociale di Giovanni Paolo II, relativa alla soggettività creativa della persona umana, la quale troverà piena trattazione nelle encicliche *Sollicitudo rei socialis* e *Centesimus annus*. Il punto evidenziato da don Ricci rinvia alla questione del costituirsi della cultura, nella fattispecie della cultura europea, mediante la prassi e, in particolar modo, quella peculiare forma di prassi che è appunto il lavoro. Il radicamento della regola benedettina ha contribuito alla formazione di un *ethos* europeo del tutto nuovo che si è materializzato nelle opere di migliaia di donne e di uomini. In effetti, la regola di S. Benedetto insegnava ai monaci a razionalizzare il proprio tempo come se il lavoro fosse preghiera, e, nel contempo, a procurarsi non solo il necessario per vivere, ma anche un sovrappiù da condividere, con generosa ospitalità, con persone estranee alla comunità.

Nel primo Medioevo le grandi abbazie benedettine rappresentarono delle vere e proprie unità spirituali, culturali e produttive disseminate nel cuore dell'Europa. Ciò significa che la regola benedettina ha rappresentato per generazioni

di uomini, che hanno contribuito con il loro oscuro e faticoso lavoro alla costruzione dell'Europa, la rinnovata sintesi cristiana di *contemplazione* e di *azione*, di *cultura* e di *lavoro*. È probabile che sia stata proprio l'interiorizzazione di tale sintesi culturale sul senso umano del lavoro, sull'inalienabilità dei diritti di iniziativa politica, economica e culturale e sulla contingenza e sulla provvisorietà della condizione umana ad offrire il terreno fertile per la promozione, attraverso un lento e faticoso processo evolutivo, rispettivamente, degli archetipi del *lavoratore* – che non è il servo –, dell'*imprenditore* – che non è il predone – e del *santo* – che non è l'eroe. Tre matrici essenziali al sorgere della cultura umanistica europea che segnano la distanza che separa la prospettiva liberale e democratica da quella islamica, ed oggi indispensabili per la sua implementazione attraverso l'azione politica, dal momento che le questioni economiche e sociali, come ad esempio anche il tema demografico, trovano la loro ragion d'essere nelle matrici culturali.

h) Alcuni parlano dei diritti dell'uomo come della nuova religione dell'Occidente, in particolare dell'Europa e delle élites accademiche statunitensi. Cosa ne pensa? Crede che l'universalismo dei diritti dell'uomo sia in qualche misura debitore dell'universalismo cristiano? Oppure la teleologia naturalistica cristiana è incompatibile con l'individualismo antropocentrico liberale?

Nel discorso tenuto da papa Benedetto XVI all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite a New York nel 2008, il Pontefice sottolineava che «i diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali» e perciò «la promozione dei diritti umani rimane la strategia più efficace per eliminare le disuguaglianze fra Paesi e gruppi sociali, come pure per un aumento della sicurezza». Il sostegno ai diritti umani costituisce una linea costante nell'azione della Sede Apostolica, specialmente nel magistero di Giovanni Paolo II il quale ha riconosciuto nella Dichiarazione Universale del 1948 «una delle più alte espressioni della coscienza umana nel nostro tempo», che ha reso possibile a diverse tradizioni culturali e religiose, a diverse espressioni giuridiche e modelli istituzionali, di convergere attorno ad un nucleo basilare di diritti e di doveri, derivanti dalla comune umanità e dignità, «radicati nella natura della persona, nei quali si rispecchiano le esigenze obiettive e imprescindibili di una legge morale universale».

Sulla base di quanto detto, ripercorrendo i punti fondamentali del magistero sociale in tema di diritti umani, possiamo affermare che il pensiero sociale cattolico può offrire un prezioso contributo nel tentativo di risolvere quattro dei più spinosi problemi che accompagnano sin dall'inizio la Dichiarazione uni-

versale dei diritti umani. Si tratta dei dilemmi dell'*universalità* dei diritti, del loro *fondamento*, della loro pretesa *verità* e della loro *indivisibilità*.

La giurista statunitense Mary Ann Glendon ha affermato che i sostenitori della dottrina sociale della Chiesa possono trovare nella Dichiarazione universale molte idee familiari, come ad esempio «l'enfasi sulla "dignità inerente" e sul "valore della persona umana", l'affermazione secondo la quale la persona è dotata di "ragione e coscienza", il riconoscimento della "famiglia come nucleo naturale e fondamentale della società" che "ha il diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato", l'insistenza sul fatto che certi beni economici e sociali sono "indispensabili" per la dignità umana, che i genitori hanno il diritto di scegliere l'educazione dei loro figli e che la maternità e l'infanzia devono ricevere "speciali cure ed assistenza"».

La familiarità della dottrina sociale della Chiesa con il riconoscimento di tali diritti è il frutto di una tradizione tanto ricca quanto antica che sul finire del XIX secolo ha trovato nella lettera enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* (1891) una felice sistematizzazione. Una sistematizzazione da allora fino ad oggi aggiornata e adeguata alle sfide della contemporaneità. Per questa ragione non sarebbe una forzatura affermare che in buona parte la Dichiarazione universale dei diritti umani è debitrice della tradizione del pensiero sociale cattolico, così come credo sia altrettanto vero che l'aggiornamento del magistero sociale della Chiesa debba molto al consolidamento di quella cultura dei diritti promossa proprio dalla Dichiarazione universale. Prendiamo, per esempio il seguente brano dell'enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris*: «Ogni essere umano ha il diritto all'esistenza, all'integrità fisica, ai mezzi indispensabili e sufficienti per un dignitoso tenore di vita, specialmente per quanto riguarda l'alimentazione, il vestiario, l'abitazione, il riposo, le cure mediche, i servizi sociali necessari; ed ha quindi il diritto alla sicurezza in caso di malattia, di invalidità, di vedovanza, di vecchiaia, di disoccupazione, e in ogni caso di perdita dei mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà» (PT, 6). In questo, come in altri brani di numerosi documenti della dottrina sociale della Chiesa, si possono rilevare elementi familiari con la Dichiarazione universale, pur provenendo da un'antropologia e da una interpretazione dei diritti non necessariamente condivise da tutti coloro che hanno sottoscritto quella carta.

Per sommi capi ricordiamo che la tradizione dei diritti alla quale ha attinto la dottrina sociale della Chiesa è quella «dignitaria» e non quella libertaria e individualista. In secondo luogo, la stessa visione dignitaria alla quale ha attinto la dottrina sociale della Chiesa non è stata accolta in modo acritico. La nozione di dignità alla quale fa riferimento il magistero pontificio deve essere conforme al messaggio evangelico. In terzo luogo, per la dottrina sociale della Chiesa il tema dei diritti non può essere disgiunto da quello dei doveri. Avere a cuore il depositario di un diritto e operare per il suo completo riconoscimento.

to significa esigere il rispetto di chi ha il dovere di operare per il suddetto riconoscimento. In definitiva, la posizione del magistero sociale in tema di diritti umani è contraddistinta da un atteggiamento di sostegno e di promozione, accompagnato da una critica costruttiva e netta.

i) Cosa pensa dell'attuale pontificato di papa Francesco e della più generale posizione della Chiesa cattolica rispetto al mondo contemporaneo?

Penso che stia operando in continuità con il magistero sociale di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, al di là di alcuni accenti e dei caratteri della personalità che giustamente personalizzano l'azione di un papa rispetto ad un altro. I punti essenziali del magistero sociale di Francesco non si discostano da quelli sviluppati dai suoi immediati predecessori, come è giusto che sia e come è giusto che il magistero venga interpretato: secondo l'ermeneutica della continuità.

I documenti sin qui promulgati ci consentono di focalizzare l'attenzione su tre aspetti che appaiono centrali nella riflessione di papa Francesco: il rapporto "uomo-potere", quello tra "uomo e denaro" e infine la "solidarietà" come attributo della sovranità. Con particolare riferimento al primo, sottolineiamo l'interpretazione di papa Bergoglio del potere come "ministero", come "servizio", che peraltro avevamo incontrato *in nuce* nell'insegnamento già di Paolo VI e poi nell'impalcatura "agostiniana" della *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. Del resto Jorge Mario Bergoglio non è nuovo a simili riflessioni: il 7 agosto 2005 aveva approfondito questo tema nel corso dell'omelia pronunciata in occasione della festa di san Gaetano, il patrono del lavoro della Chiesa argentina. L'allora cardinale di Buenos Aires leggeva la concezione cristiana del potere come elemento fondamentale di una spiritualità della Croce e di una teologia dell'incarnazione che ci rivelano il senso autentico della missione di Cristo e di quella della Chiesa nei secoli a venire. È un invito a ripensare la nostra immagine del potere. In quale direzione?

Afferma papa Francesco: «Non dimentichiamo mai che il vero potere è il servizio e che anche il papa per esercitare il potere deve entrare sempre più in quel servizio che ha il suo vertice luminoso sulla Croce». Il potere in quanto servizio rimanda all'idea di "azione di governo" come "amministrazione", piuttosto che come *imperium*. Con ciò assumendo non più la prospettiva monistica del *gubernaculum*, del *government*, ma quella aperta e poliarchica del *moderari*, della *governance*, che in una sostanziale continuità abbraccia manifestazioni storiche pur in sé differenti, quali la *Res publica* degli antichi romani, l'*Administration* del liberalismo anglosassone fino a ciò che Sturzo definiva «potere e amministrazione del bene comune».

In definitiva, Francesco ci invita a vivere la categoria teologica della croce come attributo del potere, una dimensione che necessita di essere implementa-

ta anche politicamente. A tal proposito, crediamo che *subsidium* e “servizio” siano appunto le espressioni più prossime alla nozione di “amministrazione”, capaci di desacralizzare definitivamente la nozione di potere politico, e con essa di rigettare tutte le sue pretese onnivore che hanno funestato la storia recente dell’Europa, per riconsegnarcelo tanto rafforzato rispetto all’effettiva ed unica ragione per la quale si esercita, la soluzione di problemi, quanto limitato e bilanciato dal realismo della creaturalità, ovvero dal pluralismo delle conoscenze, delle competenze e delle funzioni.

Per quanto concerne il rapporto “uomo-denaro”, papa Francesco afferma che «il denaro deve servire, non governare» ed evidenzia che l’etica cristiana dà fastidio, perché relativizza il denaro. Il “relativismo” al quale ci rinvia papa Francesco nega l’indifferentismo tipico del relativismo qualunquista, più volte condannato da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, in nome del quale svaniscono le differenze e tutto appare assorbito dal buio della notte nella quale le “vacche sono tutte nere”. È questo il caso in cui il potere e il denaro finiscono per relativizzare la dignità dell’uomo, ponendosi come fini ultimi e per i quali sarebbe lecito sacrificare tutto e tutti. La prospettiva antropologica cristiana, al contrario, pone al centro la persona (da un punto di vista ontologico, epistemologico e morale), in quanto *imago Dei* e non tollera che niente e nessuno sia innalzato a fine ultimo ed assoluto.

In un passaggio di un discorso tenuto alla *Caritas internationalis*, papa Francesco ha affermato che la crisi non è solo economica, anzi a dire il vero, è culturale, antropologica. Con questa affermazione papa Francesco non nega la rilevanza delle cosiddette leggi del mercato, quanto piuttosto ci invita a considerare il tema della *scelta* di ciascun uomo, posto di fronte alla propria coscienza. A questo punto andrebbe sottolineato che le leggi del mercato non sono prescrizioni morali, asserti prescrittivi. Quando gli economisti e gli scienziati sociali scrivono di “leggi del mercato”, in realtà non fanno altro che esprimere alcuni asserti descrittivi che disegnano le relazioni funzionali tra variabili (dipendenti e indipendenti) date e circoscritte, all’interno di un campo che esclude tutte le altre: si tratta della famosa e basilare locuzione *ceteris paribus* (a parità di altre condizioni). In realtà sono le scelte degli uomini che conformano un dato mercato e che ne attivano i processi.

I processi che definiamo di “mercato” non sono necessariamente adatti a descrivere tutte le dimensioni del vivere umano: esistono dimensioni irriducibili al mercato, per le quali le cosiddette “leggi del mercato” mostrano tutta la loro inadeguatezza a descriverne la logica, finendo per rappresentare un’immagine caricaturale delle relazioni interpersonali. Chi agisce sul mercato è la persona in carne ed ossa, con il suo vissuto e la sua cultura, cosicché un’immagine deviata e caricaturale del soggetto attore dei processi economici rappresenta un grave rischio per la governance dei mercati e delle istituzioni che in essi operano.

Infine, il tema della “solidarietà”. Afferma papa Francesco: «non c’è peggiore povertà materiale, mi preme sottolinearlo, di quella che non permette di guadagnarsi il pane e che priva della dignità del lavoro». L’invito di papa Francesco è di “ripensare la solidarietà” non come mera assistenza, ma come sovrana forma di partecipazione di tutti e di ciascuno alla promozione dei beni comuni. Beni che non si risolvono in una qualsiasi funzione di utilità/felicità collettiva, ma nell’impegno personale a perseguire la “via istituzionale della carità”. Opportunamente Francesco sottolinea l’importanza di restituire alla nozione di “solidarietà” la dovuta «cittadinanza sociale», assumendola non come un di più da elargire con compassionevole generosità, quanto piuttosto di interpretarla e di implementarla per via istituzionale come la cifra stessa dell’azione di governo, la misura della sua inclusività, il cui carattere, ribadiamo, è sussidiario e poliarchico. In questi termini la solidarietà, in quanto parte della nozione di cittadinanza, è intesa in primo luogo come inclusione, diritto d’accesso ai processi di partecipazione politica, economica e culturale. Non si risolve nella gentile concessione del sovrano, nell’assistenza dovuta ai disciplinati sudditi (*pray, pay, obey*), ma nella rimozione degli ostacoli e nell’abbattimento delle consolidate rendite di posizione. Essa impone il ripensamento stesso della nozione di sovranità, così come papa Francesco ha voluto ridisegnare quella di “potere” e di “denaro”, relativizzandoli, desacralizzandoli e rendendoli funzionali alla soluzione dei problemi dell’uomo.

In questa prospettiva, la solidarietà diventa la prima virtù del vivere in società, in quanto attributo della sovranità, esercitata personalmente per via diretta o per mezzo delle istituzioni, in forza della proposizione che il sovrano è colui che si fa carico delle responsabilità che gli sono proprie. Una virtù che si esplica in primo luogo nella varietà delle forme che assume la società civile, libera e responsabile, argine critico nei confronti del potere e timone per una società più giusta.

l) Quale sarà il ruolo delle religioni in un mondo futuro, ma non troppo lontano, in cui le tecnologie saranno così sviluppate da aumentare in modo esponenziale la capacità dell’uomo di manipolare se stesso, oltre alla natura, e magari rimandare sempre più lontano la prospettiva della morte?

Non credo ci sia più molto da aggiungere. In fondo, nelle domande precedenti è presente *in nuce* il problema sollevato proprio da quest’ultima e credo di avere già risposto, o almeno ho tentato di farlo. Le religioni non rivestono un ruolo pubblico in quanto istituzioni, ma assumono l’aspetto istituzionale nella misura in cui occupano uno spazio nell’arena pubblica, condiviso e riconosciuto dalle persone che popolano quell’arena.

Da questo punto di vista, ed evito di ripetere quanto già affermato, l'avanzata delle tecnologie, la loro diffusione capillare, non intacca il possibile ruolo svolto dalle religioni, sempre che le religioni, e penso alla religione cristiana, non abdichino alla loro stessa ragion d'essere: rispondere alla domanda di senso di assoluto che potenzialmente alberga in tutti gli uomini.

Non esiste altro ruolo pubblico della religione, se non quello di offrire una risposta a questa domanda, senza alcuna pretesa impositiva che, oltre ad essere da sempre illegittima e immotivata, oggi risulterebbe anche largamente inefficace, ma proponendo un'idea di persona e di senso della vita umana dai quali possano scaturire anche visioni politiche ed economiche realizzabili attraverso determinati, e mai definitivi, assetti istituzionali. Che ciò avvenga anche ricorrendo all'istituzionalizzazione della religione mediante una chiesa è un fatto che storicamente ha comportato aspetti positivi e negativi. Positivi perché ha formalmente garantito uno spazio di libertà e di autonomia dei fedeli dal potere politico, interessato a estendere il proprio raggio d'azione occupando in maniera onnivora ogni spazio del civile. Come ebbe a scrivere Eduard Laboulaye: «I palazzi dei papi hanno rimpiazzato il palazzo di Cesare; il Vaticano parla di potenza alla Chiesa; ma al di sotto di questo splendido edificio ci sono le catacombe, le quali parlano di libertà». Ed ancora Guglielmo Ferrero: «...*la plus grande révolution de l'histoire: la révolution chrétienne, qui détruit pour toujours, dans l'Occident, l'esprit pharaonique*».

Aspetti negativi perché l'istituzionalizzazione comporta la stabilizzazione di un'autorità che, inevitabilmente, esercitando un potere, tende a giustificare se stessa, cristallizzare le posizioni acquisite, lucrare da quelle rendite di posizione, riducendo il grado di contendibilità del potere stesso. Gli aspetti negativi trovano il loro compimento nella possibilità che i detentori del potere civile e religioso si alleino per proteggersi l'un l'altro dalla possibilità che qualcuno attenti alla loro posizione. Così facendo, i detentori del potere e i loro sostenitori finiscono per corrompere tanto l'autorità civile quanto quella religiosa in nome di due principi fondamentalmente simmetrici: *religio instrumentum regni* e *regnum instrumentum religionis*.

Entretien avec Pierre Manent*

a) Que pensez-vous du célèbre aphorisme de Nietzsche, le 125^e de La Gaia Scienza, qui raconte l'histoire du fou qui erre sur le marché avec sa lanterne allumée à la lumière claire du matin et qui crie "Je cherche Dieu! Je cherche Dieu" et il dit: "Nous l'avons tué – toi et moi! Nous sommes tous ses assassins!"? Où en sommes-nous aujourd'hui en Europe et dans le monde par rapport à ce jugement de 1882?

Comment la théologie et la philosophie du siècle dernier ont-elles réagi à le jugement de Nietzsche?

Je ne lis plus beaucoup Nietzsche ni Heidegger d'ailleurs. J'ai de plus en plus de peine à les suivre sur les sommets du sublime, c'est trop d'efforts pour mes «vieilles jambes», pour parler comme Lessing. Bien sûr ce qu'écrit Nietzsche est souvent prodigieusement suggestif, mais plus suggestif que vraiment éclairant. Il me semble terriblement lassant dans sa recherche de l'effet, dans sa rhétorique de l'intimidation, dans sa manière de faire pleuvoir sur toutes choses et sur toute l'humanité le jugement dernier administré par Monsieur Nietzsche. Au motif de «rétablir les distances intérieures», il a donné un crédit fatal à la notion de «valeurs», la notion la plus apatissante jamais convoquée au banquet des idées creuses. Surtout il partage l'incapacité des Modernes à saisir la matrice politique des choses. J'essaie pour ma part d'approcher les phénomènes humains en réduisant le plus possible en moi la part du mépris. La prise au sérieux du politique, la compréhension de la centralité du politique est un puissant remède à la tentation du mépris car on est obligé de considérer avec attention et impartialité les constituants indestructibles du monde humain, ceux sur lesquels nous n'avons pas de pouvoir, ceux que nous ne pouvons donc pas «juger de haut». La contrainte première du monde humain, c'est que les hommes doivent se gouverner eux-mêmes. Ni les anges ni les bêtes ne se gouvernent eux-mêmes. Ni anges ni bêtes, les hommes doivent se gouverner eux-mêmes, et c'est ce qui les définit. Dès lors la question religieuse en général, et la question chrétienne en particulier, doivent être mises en relation avec notre expérience politique et notre histoire politique. Voici donc la constatation dont je propose de partir: dans l'ordre «naturel», ou «païen», des choses

* Pierre Manent ha preferito accorpare a coppia le dieci domande da me rivoltegli, riducendole così a cinque. Ha ritenuto in tal modo di poter rispondere con ancor maggior capacità sintetica, linearità e coerenza di analisi [NdC.].

humaines, la religion, ou plutôt – car la notion de religion est une abstraction qui égare plus qu'elle n'éclaire – les «dieux» sont les dieux de la cité, ils sont inséparables de la cité qu'ils sont censés protéger et embellir.

Le dieu d'Israël reste le dieu d'un peuple particulier: je serai ton Dieu, tu seras mon peuple, dit Yahvé. Il introduit cependant une nouveauté considérable, dans la mesure où le dieu de ce peuple particulier est en même temps le Dieu créateur du ciel et de la terre, et aussi parce que l'Alliance avec son peuple est un signe de salut pour les nations, un signe de l'Alliance de Dieu avec toute l'humanité. Le Dieu des chrétiens portera à son terme ce mouvement, l'Incarnation liant directement et intimement Dieu à la nature humaine et à l'universalité des hommes. Vous me pardonnerez le caractère sommaire de ces propositions. Ce que je souhaite faire ressortir, c'est ceci: la proposition chrétienne fait surgir cette réalité inédite dans l'histoire humaine, une association purement religieuse, une société dont la tâche et la finalité résident exclusivement dans l'organisation de la relation à Dieu. La confusion caractéristique du monde païen, l'ambiguïté que le judaïsme ne parvient pas à trancher, cette confusion, cette ambiguïté sont levées dans le christianisme ou plutôt – car le «christianisme» comme «la religion» est une abstraction – dans *l'Église* qui est une communauté à nulle autre pareille dans l'histoire humaine. C'est à partir de ces constatations élémentaires, ou du moins en en tenant compte sérieusement, que l'on peut entrer utilement dans l'examen de notre histoire religieuse et politique.

b) Quel est le concept qui rend le mieux l'effet de la modernité sur les religions, et en particulier sur le christianisme? La déchristianisation? La sécularisation? Laïcisme? Athéisme? Nihilisme? Sont-ils synonymes ou y a-t-il des différences importantes?

Quel rôle le christianisme joue-t-il dans le processus de civilisation européenne? L'endiade proposée par Novalis en 1799, "L'Europe ou la Chrétienté", est-elle encore valable, si jamais elle avait de la valeur?

Déchristianisation, sécularisation, laïcisme, athéisme, nihilisme... Tous ces termes peuvent être convoqués dans le débat. Celui qui me paraît le moins éclairant, c'est le terme de «sécularisation» dont je ne fais jamais usage. Pourquoi? Parce qu'il inclut une thèse lourde en même temps qu'opaque ou équivoque. Les théoriciens de la sécularisation sont légion, mais leurs thèses ont ceci en commun qu'elles postulent que le monde «moderne» est largement issu d'une «sécularisation» du christianisme. Si c'est le cas, on signifie en même temps que le christianisme trouve son accomplissement et en somme sa vérité dans sa propre disparition. C'est peut-être un lot de consolation paradoxal pour des chrétiens confrontés à l'effacement ou l'étiollement de leur religion, mais c'est un obscurcissement fatal de notre situation humaine, puis-

squ'on refuse de considérer et de prendre honnêtement au sérieux la question que pose précisément la proposition chrétienne: croyez-vous au Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, croyez-vous en Jésus-Christ?

Il est permis de soutenir que cette question ne peut plus être sérieusement posée parce que «nous savons» par la science de la nature qu'il n'y a pas de Dieu créateur, par la critique biblique que les Écritures sont le recueil incohérent de traditions mythologiques du Moyen-Orient sans pertinence aucune pour des entendements éclairés, il est permis de soutenir tout cela et de reprocher aux chrétiens de s'accrocher, par nostalgie ou «faiblesse de la cervelle», à des représentations indéfendables, mais alors disons franchement que l'athéisme est aujourd'hui la seule position permise à un être rationnel, et parlons simplement de déchristianisation, une déchristianisation rendue irrésistible par l'évidence de la vérité de l'athéisme. La «sécularisation» est une notion savante qui «floute» malencontreusement le phénomène qu'il convient de prendre fermement en vue, à savoir la déchristianisation des sociétés européennes et américaine et l'installation dans ces sociétés de l'athéisme comme une évidence de plus en plus largement partagée.

La déchristianisation est un fait, il est aisé d'en répertorier les signes et les preuves. Un fait, ou une «tendance lourde» qui semble s'être accélérée dans la période récente, mais qui remonte loin, semble-t-il, puisqu'on s'inquiète ou se réjouit de ce phénomène depuis fort longtemps, c'est un leitmotiv du XIX^e siècle, qui n'est pas absent du XVIII^e, et qui est même le point de départ d'un mouvement religieux comme le jansénisme au XVII^e siècle. Machiavel quant à lui affirmait au début du XVI^e siècle que l'Église chrétienne aurait disparu si la formation des ordres mendiants ne l'avait sauvée *in extremis*, et tout provisoirement. Je m'arrête là. En tout cas, le long discours de la «déchristianisation», ces alarmes, célébrations ou constatations récurrentes depuis des siècles selon lesquelles le christianisme va vers sa fin, tout cela a installé l'idée d'un processus irrésistible à l'œuvre dans l'histoire européenne, un de ces processus irrésistibles qui donnent aux philosophies européennes de l'histoire leur forme et leur force spécifiques. Le prestige du processus, l'attention à la tendance, la fascination du mouvement vectoriel, cette disposition collective de nos intelligences ne nous incite pas à considérer avec attention le commencement ni la fin du processus: nous voulons obéir au mouvement, au progrès que nous constatons ou croyons constater, et nous négligeons le commencement comme la fin du processus qui seuls pourtant lui donnent son sens éventuel.

Commençons par la fin, la fin du processus... Envisage-t-on sérieusement un monde social où la question de Dieu serait effectivement chassée entièrement de l'espace public, où les hommes n'auraient plus de place dans leur esprit pour l'idée de Dieu ou du divin, une idée qui a eu tout de même une certaine fortune dans l'histoire de l'humanité, et spécialement dans l'histoire européenne? Ainsi nous nous apprêterions à vivre dans un monde où n'aura plus

de sens public et partagé une référence qui a contribué de façon décisive à ordonner le monde humain dans toutes les expressions qu'il a revêtues jusqu'ici. On dira que, grâce au régime de laïcité, chacun dans son privé sera libre de prier le dieu de son choix, et autorisé à se faire de Dieu l'idée qui lui convient. Comment ne voit-on pas que, si cette idée est exclue de l'espace public, elle est radicalement délégitimée, et qu'en l'enfermant dans la pénombre de la *Privatsache*, on l'assimile aux idiosyncrasies ridicules ou honteuses que l'on permet à la faiblesse des sociétaires pourvu qu'ils s'en cachent?

De fait, on l'observe chaque jour davantage dans nos pays, l'opinion publique, l'opinion qui fait l'opinion, tend à interpréter le «privé» d'une manière de plus en plus rigoureuse qui fait qu'en vérité elle traque les moindres signes de présence chrétienne dans le monde commun. Dans un pays comme la France, la laïcité n'est plus un régime de séparation, c'est un régime d'aversion: les manifestations les plus innocentes et discrètes de cette religion suscitent l'aversion active de l'opinion, c'est-à-dire en pratique des juridictions qui mettent en œuvre cette opinion. Manifestement la déchristianisation est loin d'être achevée puisque le christianisme suscite encore une telle hostilité, et si active.

La pensée envoûtée par le processus entrave la réflexion sur le terme supposé du processus, mais elle laisse plus encore dans l'obscurité son commencement. Car pour qu'il y ait, et il y a, déchristianisation, encore faut-il qu'il y ait eu christianisation, et c'est sur ce point que la réflexion est la plus pauvre. Or toute la suite et la fin éventuelle du processus dépendent de son commencement, qui est, comme l'on sait, la moitié du développement. La représentation historique qui nous domine s'intéresse fort peu à la manière dont «notre monde est devenu chrétien»: puisqu'il est en train de cesser de l'être, cela ne semble pas très intéressant de se demander comment il l'est devenu, dans quelle mesure il l'est devenu, et ce que cela signifie de «devenir chrétien». En tout cas, si nous regardons avec un peu d'attention ces commencements, nous serons impressionnés assurément par la manière dont l'autorité de la proposition chrétienne et de l'Église son véhicule s'est imposée en Europe, mais nous relèverons vite aussi les obstacles que l'Église n'a cessé d'y rencontrer, et comment cette autorité incomparable a été paradoxalement accompagnée d'une faiblesse continue de son pouvoir effectif.

Dans le monde supposément «devenu chrétien», l'Église n'a cessé de faire face à des acteurs majeurs de la vie politique, morale et intellectuelle qui étaient fort rebelles à son autorité et fort indifférents ou hostiles à ses principes, règles et dogmes. La présence visible de l'Église, parfois si pesante ou glorieuse comme on voudra dire, n'empêchait pas que la pénétration de la foi, de l'espérance et de la charité dans la vie réelle des sociétaires, y compris des clercs, était souvent superficielle ou décorative, qu'elle était en tout cas très irrégulière et inégale et que les plus grandes vertus côtoyaient les vices les plus

effrontés et, plus ruineuse que les vices, l'indifférence inviolée, hier comme aujourd'hui, du grand nombre.

Oublions donc un peu les processus historiques. L'homme n'est pas un être historique comme vont le répétant, ou le supposant, les théoriciens de la sécularisation; mais l'histoire humaine est faite, elle fut faite et sera faite par des hommes qui nous ressemblent.

c) Cela a-t-il un sens et, si oui, en quels termes, de parler d'un renouveau religieux, d'un "retour de Dieu"? S'agit-il de la sphère du sacré en général, ou d'une croyance religieuse en particulier (Islam plutôt que christianisme, judaïsme plutôt que bouddhisme, etc.)?

En parlant de sacré: est-ce la même chose que la chose religieuse? Est-ce que cela peut arriver indépendamment du religieux?

Des hommes qui nous ressemblent... mais auxquels nous ne voulons surtout pas ressembler. Ce qui entrave d'emblée notre compréhension de l'histoire politique et religieuse européenne, c'est notre idée de la «laïcité», ou de la «séparation» du politique et du religieux. Nous postulons qu'il est évidemment conforme à la nature des choses humaines que le politique et le religieux soient rigoureusement séparés. Et les chrétiens aujourd'hui ajoutent volontiers que le principe de laïcité était au fond inclus dans le commandement évangélique: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu». Tout cela relève d'une illusion de perspective qui contribue beaucoup à la confusion des esprits.

Si l'on dit que le politique est rigoureusement séparé du religieux, alors, puisque le politique gouverne les hommes, cela veut dire que le religieux est séparé, et donc exclu du gouvernement des hommes. C'est bien le projet même de la séparation: on exclut l'association religieuse du commandement politique tout en lui laissant la liberté d'organiser sa vie propre et son enseignement spécifique. La politique commande, la religion enseigne, tel est l'idéal apparent de la laïcité. On sait que cette division des tâches n'est pas aussi limpide qu'il paraît puisque la question de l'enseignement dispensé par l'Église et ses congrégations enseignantes fut l'enjeu, spécialement en France mais aussi ailleurs, d'un très vif combat entre la République, ou en général le pouvoir politique, et l'Église. C'est que la question du commandement politique légitime et la question de la bonne éducation civique, morale et religieuse ne sont pas séparables. C'est pourquoi de fait l'Église catholique a rejeté formellement le principe de séparation ou de laïcité aussi longtemps qu'elle l'a pu, et que le parti laïque de son côté a été souvent mû par un désir très explicite d'éradication de la proposition chrétienne, jugée contraire à l'émancipation de la nature humaine.

Il est vrai qu'un certain compromis acceptable pour les deux partis a finalement prévalu (après la Première Guerre mondiale en France), mais cette heureuse transaction ne doit pas nous faire perdre de vue qu'elle repose ultimement sur la soumission de l'Église au commandement politique, ou sur l'interdiction faite à l'Église de se proposer comme un participant légitime au débat public comme on l'a vu récemment en France avec la manière dont ont été imposées les nouvelles lois sociétales, en particulier la loi de 2013 ouvrant le mariage aux couples de personnes du même sexe. Les commandements de l'État s'imposent absolument même dans les domaines non immédiatement politiques, les domaines sociaux, familiaux ou moraux qui étaient depuis des siècles le domaine où l'intervention de l'Église allait pour ainsi dire de soi. Bref, aujourd'hui, nous sommes témoins d'un absolutisme d'État qui n'a rien à envier à celui que Hobbes a théorisé dans son *Léviathan*: pour nous hommes émancipés, est juste ce que le souverain politique déclare juste.

Le régime moderne, après avoir exclu l'Église du commandement politique, a donc détruit ensuite méthodiquement son influence sociale. A quoi lui sert la part d'enseignement qui lui reste si toute la force de la loi et le prestige de la légitimité conspiraient pour rejeter hors du champ légitime les contenus essentiels de son enseignement sur les choses humaines? Ce qui a suscité et nourri le combat séculaire contre l'Église, c'est évidemment le sentiment plus ou moins largement partagé selon les époques mais qui a fini par faire partie des évidences communes, le sentiment que l'Église pensait et agissait de manière «intolérante», qu'elle faisait peser sur la société des exigences qui entravaient la «liberté naturelle» des sociétaires. Il n'est pas difficile de multiplier les pièces à charge pour ce procès en intolérance, même si trop souvent une justice historique expéditive met au compte de l'Église des injustices ou des exactions dont les pouvoirs politiques étaient co-responsables, et parfois les principaux responsables. Mon propos cependant n'est pas de reprendre cet interminable et d'ailleurs déprimant dossier. Je voudrais plutôt souligner un point de principe qui est presque toujours oublié.

Ce n'est pas par suite d'une tendance spécifique à l'intolérance que l'Église a été tôt conduite à réclamer soit la protection du pouvoir politique soit une certaine participation à ce pouvoir. D'une part, bien sûr, comme toute institution nouvelle – et en l'occurrence il s'agissait d'une institution «révolutionnaire», elle fit face immédiatement à des ennemis, concurrents et dissidents qui mettaient en danger son existence et son intégrité, et l'urgence du danger la conduisit à chercher le secours terrestre où il était éventuellement disponible, dans le pouvoir politique – auquel Augustin lui-même, on ne cesse de le lui reprocher aujourd'hui, fit appel lors de la crise donatiste. D'autre part, plus fondamentalement, la proposition chrétienne, dès lors qu'elle devient principe de vie pour un grand nombre d'hommes, doit nécessairement être explicitée, réglée et administrée.

Ceux qui se déclarent chrétiens doivent être instruits de telle manière que leur confession de foi les oriente vers la vie bonne et le salut promis, que cette confession donc ne soit pas faussée par l'hérésie, ce qui suppose une organisation que nous dirons autoritaire, terme aujourd'hui péjoratif mais que l'Église a toujours pris en bonne part et revendiqué pour elle-même. Si l'Église veut accomplir sa mission, elle ne peut pas ne pas être autoritaire, elle ne peut pas ne pas vouloir gouverner les hommes jusqu'à un certain point, en tout cas les gouverner dans les matières qui concernent le salut. Elle renoncerait à son devoir premier et principal si elle ne le faisait pas. Assurément elle peut mal gouverner, ajoutons même qu'elle a souvent mal gouverné, non seulement parce qu'il est en général difficile de bien gouverner mais aussi parce qu'il est spécialement difficile d'exercer un gouvernement spirituel, qui porte sur les choses à la fois les plus hautes et les plus intimes, dans lesquelles ceux qui sont chargés de les administrer sont exposés à perdre le contact avec la prudence ou la sagesse commune.

En tout cas, ces remarques, que je ne peux poursuivre plus avant, sont suffisantes pour établir le point suivant : nous ne pouvons pas regarder l'histoire du christianisme, plus généralement l'histoire politique et religieuse de l'Europe, dans l'horizon d'une «séparation» qui serait dans la nature des choses, et qui fait apparaître l'histoire effective de la chrétienté comme marquée, et pour ainsi dire souillée, par une confusion des deux pouvoirs, ou une usurpation permanente et réciproque de l'un par l'autre. Il y eut en effet une rivalité incessante des deux pouvoirs, tempérée par une collaboration plus ou moins sincère ou plus ou moins utilitaire, ce qui n'a rien de scandaleux et qui est, au moins autant que la séparation, dans l'ordre des choses humaines. Si l'on essaie de ramener à l'essentiel les ressorts de cette histoire, on pourrait dire quelque chose comme ceci.

Les Européens ont été animés, pendant la plus grande partie de leur histoire, par un double propos, une double intention: d'une part, se bien gouverner, trouver le bon, le meilleur régime et la meilleure forme politique, instruits qu'ils étaient par les grands modèles grecs et romains, et par le grand modèle juif; d'autre part, s'ouvrir à la proposition chrétienne, c'est-à-dire entrer dans une autre société, une autre communauté, purement spirituelle celle-là, mais qui ne réclamait pas moins que la cité terrestre tous leurs efforts d'âme et de corps. D'une part se réunir dans des corps politiques animés par l'orgueil des princes ou la fierté des citoyens, d'autre part nouer alliance dans l'humilité et par la médiation de l'Église avec le Dieu ami des hommes, c'est cette double ambition, cette double postulation qui forme le ressort complexe et puissant du développement européen dans son impulsion primordiale.

Quand on regarde l'histoire de l'Europe, on est pour ainsi dire forcé de voir la religion chrétienne dans un rôle de «diviseur»: lutte du sacerdoce et de l'empire, guerres de religion, rivalité des confessions... Ce sont là des réalités

assurément, qui cependant ne doivent pas nous cacher une réalité peut-être encore plus significative: pour se gouverner eux-mêmes les Européens se sont rassemblés en nations indépendantes qui ont chacune élaboré leur propre alliance avec le Dieu ami de toutes, et c'est cette combinaison d'une vigoureuse indépendance politique et d'une religion commune quoique diversement interprétée qui a donné à l'Europe cette ampleur et profondeur de développement, cette remarquable unité de civilisation et non moins remarquable diversité de physionomies nationales. Cela n'alla pas sans guerres et déchirements cruels, mais les guerres finales et fatales ne vinrent qu'après que les nations européennes eurent renoncé à l'Alliance du Dieu ami de toutes pour, certaines d'entre elles au moins, prétendre s'enraciner dans une «nature» sans esprit – la «race» - dont le seul horizon était la mort.

Ainsi, mystère de la christianisation, énigmes ou incertitudes de la déchristianisation: nous ne sommes pas des chrétiens sécularisés, nous sommes des hommes, jadis ou naguère très imparfaitement «christianisés», aujourd'hui très incomplètement déchristianisés, qui cherchons dans l'histoire, dans le processus historique, la réponse à nos questions, réponse que l'histoire ne donne ni ne donnera, réponse qui appartient au choix réfléchi de chacun et de tous. C'est à nous de savoir si nous voulons être enfin complètement déchristianisés, ou essayer d'être enfin sinon des «chrétiens parfaits» du moins sur la voie d'un re-devenir chrétien.

d) Quel avenir envisage-t-elle pour l'Europe du point de vue des religions professées? La démographie sera-t-elle déterminante? Aurons-nous donc une Europe avec une majorité de fidèles islamiques?

Certains parlent des droits de l'homme comme de la nouvelle religion de l'Occident, en particulier l'Europe et les élites universitaires américaines. Qu'est-ce que t'en penses? Et pensez-vous que l'universalisme des droits de l'homme est dans une certaine mesure redevable à l'universalisme chrétien? Ou bien la téléologie naturaliste chrétienne est-elle incompatible avec l'individualisme anthropocentrique libéral?

La déchristianisation, qui est un fait, je n'y reviens pas, n'exclut pas des mouvements de renaissance, ou de regain, y compris dans l'Église catholique. L'impressionnante vitalité et l'expansion de l'évangélisme – au détriment souvent du catholicisme – sont aussi un fait que tout tableau du présent devrait prendre en compte. Cependant le fait principal dans cet ordre aujourd'hui, à l'échelle du monde, c'est bien le renouveau d'ambition et de vitalité de l'islam. *Islam is again on the move*. Cette vitalité, ou ce regain d'énergie, prend des formes diverses, certaines résolument violentes, il divise et déchire souvent le monde musulman, il soutient aussi un mouvement d'expansion de

l'islam dans des régions qui lui étaient largement fermées ou dont il avait été repoussé, en particulier en Europe.

Cette entrée de l'islam en Europe en conséquence des migrations est un des faits majeurs de l'histoire récente. Contrairement à ce que la décence officielle prétend, c'est bien d'une entrée massive qu'il s'agit. On ne proposera pas ici de chiffres, toujours d'interprétation difficile, surtout dans un pays comme la France où les statistiques soupçonnées d'être «ethniques» sont interdites. Il suffira de rappeler ce que chacun peut observer quand il circule en France comme dans d'autres pays européens, à savoir que les mœurs musulmanes sont installées visiblement dans des parties sans cesse plus étendues de nos pays, ce qui signifie que dans ces parties – que l'on appelle en France depuis trente ans déjà les «territoires perdus de la république» – la population, nullement «mélangée» selon l'idéal du multiculturalisme, est au contraire parfaitement homogène, commerces halal, voiles et autres vêtements et signes islamiques, disparition des femmes de l'espace public réservé aux hommes, etc. Ce sont des isolats, mais des isolats sans cesse plus étendus et consistants. Cela n'empêche pas bien sûr que de nombreux musulmans participent et contribuent à la vie de nos sociétés comme leurs concitoyens non musulmans, et qu'ils répondent par la bienveillance à la bienveillance. Mais l'«intégration» de beaucoup n'empêche pas la sécession des autres, et c'est cette sécession qui est le phénomène majeur et déterminant, c'est elle qui oblige à parler d'un processus d'islamisation de certains pays européens, processus qui, au stade qu'il a atteint, jette un doute sur la capacité de nos pays à préserver un degré d'unité et de communauté suffisant pour «persévérer dans l'être» et garder l'essentiel de leur forme de vie.

Cette pression de l'islam est d'autant plus préoccupante qu'à l'augmentation du nombre des migrants musulmans s'ajoute le pouvoir financier et donc d'influence des États du Golfe, pour ne parler que d'eux, ainsi que les ambitions de certains grands pays musulmans, au premier rang desquels la Turquie. Bref, l'Europe est «sous pression». Elle est d'autant plus «sous pression», qu'elle se vide délibérément de sa substance spirituelle en se refusant à reconnaître, et même en rejetant et désavouant la part chrétienne de son histoire. Par suite de ce choix, qui fut fait délibérément et en connaissance de cause, dans peu de temps si ce n'est déjà fait, les musulmans auront parmi nous le monopole du nom de Dieu: la seule présence *publique* du nom de Dieu sera celle du Dieu des musulmans.

L'opinion commune écarte dédaigneusement ces craintes au motif que nous vivons sous un régime de laïcité et que les musulmans, s'ils sont libres de suivre en privé leur religion, n'ont pas plus que les autres, c'est-à-dire les chrétiens, la possibilité d'imposer leur religion dans l'espace public et l'ordre politique. En réalité, comme je viens de le rappeler, l'installation de l'islam en France témoigne d'une belle indifférence à la laïcité. Non pas que les musul-

mans cherchent à s'emparer du pouvoir politique pour imposer leur religion, il ne s'agit pas de cela, mais, je le répète, ils installent leur forme de vie parmi nous dans une indifférence plus ou moins complète aux règles de la vie française ou européenne, et aux principes de notre régime, en particulier l'égalité de l'homme et de la femme. S'ils ne cherchent pas à commander dans le Tout, ils commandent de plus en plus dans les parties du Tout qu'ils ont constituées parmi nous, ces isolats qui sont aujourd'hui un problème majeur dans un pays comme la France. A l'intérieur de ces isolats, il est, on s'en doute, très difficile de désobéir aux règles de la communauté, qu'il s'agisse du vêtement ou de la fête du ramadan. L'État «garant de la laïcité» ne peut rien faire contre ces développements – comment libérer les habitants des quartiers de la contrainte du ramadan, ou défendre les femmes contre l'obligation vestimentaire ? - mais, s'il est inerte face à l'islam, il lui reste assez de force et apparemment de légitimité pour, je le mentionnai plus haut, traquer les moindres restes de mœurs chrétiennes dans l'espace public, comme les crèches de Noël que les juridictions françaises n'autorisent qu'à la condition qu'elles soient dépouillées de toute signification religieuse et réduites à leur seul aspect coutumier ou folklorique. On comprend qu'il soit plus aisé d'enlever une crèche du hall d'une mairie que de garantir le droit de *ne pas* participer au ramadan, ou de s'habiller comme on l'entend dans les quartiers musulmans.

Ainsi les chrétiens en Europe se trouvent-ils pris entre l'hostilité efficace d'une opinion qui utilise contre la présence publique du christianisme le prétexte et l'instrument de la laïcité, et la montée en nombre, puissance et audace d'un islam qui tend à devenir, dans nos sociétés individualistes et éclatées, la communauté la plus nombreuse et de loin la plus compacte, et en vérité la seule *visible* désormais. Le plus remarquable est que l'opinion qui gouverne nos gouvernants est indifférente à cet état de fait, ou plutôt qu'elle réserve sa sévérité à ceux qui signalent cet état de fait. En tout cas, la laïcité étant devenue un instrument outrageusement partial – contre les chrétiens – et lamentablement impuissant – face à l'islam –, beaucoup dépendra de l'énergie civique et du sérieux spirituel que les chrétiens seront encore capables de déployer dans des conditions qui sont parmi les plus défavorables que l'histoire leur ait proposées.

e) Que pensez-vous du pontificat actuel du pape François et de la position plus générale de l'Église catholique par rapport au monde contemporain? Quel sera le rôle des religions dans un monde futur, mais pas trop lointain, dans lequel les technologies seront développées au point d'accroître exponentiellement la capacité de l'homme à se manipuler lui-même, en plus de la nature, et peut-être de repousser encore la perspective de la mort?

La condition des chrétiens est d'autant plus précaire que leur faiblesse est causée plus encore par leur incertitude intérieure que par les défis extérieurs. En vérité les chrétiens ont aujourd'hui de plus en plus de peine à dire en quoi consiste leur religion. Ils ont de plus en plus de peine à formuler la proposition chrétienne. Sur la défensive depuis des générations, ils ont successivement ôté, effacé ou oublié tout ce qui dans leur religion suscitait l'hostilité ou causait une impression désagréable dans une opinion sociale dont l'aversion pour l'Église récapitule son rejet de toute proposition humainement exigeante. A force de supprimer ce qui est proprement chrétien dans le christianisme, que reste-t-il?

Eh bien, il reste l'homme, ou plutôt l'Homme, c'est comme religion de l'Homme et de la compassion humanitaire que le christianisme s'efforce aujourd'hui de survivre. Il se cache dans la foule, et espère trouver dans la foule humaine l'inspiration qu'il ne trouve plus dans le Dieu fait homme. Et dans cette foule d'abord indistincte, il va infailliblement vers ceux qui lui sont le plus opposés, et c'est ainsi que le christianisme européen montre une «option préférentielle» pour l'islam, et que l'Église catholique semble indifférente à l'islamisation de l'Europe, ou même que ses plus hautes instances semblent voir dans l'acceptation joyeuse de l'immigration musulmane le geste par excellence de la charité chrétienne. Alors que faire?

Je ne peux répondre que pour moi. Je réponds: devenir chrétien, entrer dans le devenir chrétien et pour cela en retrouver le sens. Si l'accueil de l'islam n'est certes pas le geste par excellence de la charité chrétienne, l'hostilité à l'islam ne l'est pas davantage. S'agissant de l'islam, c'est un conseil de prudence élémentaire, prudence humaine et prudence chrétienne, de ne pas mettre en danger délibérément le maigre troupeau que forment encore les chrétiens, mais c'est un conseil de prudence élémentaire qu'ignorent aujourd'hui leurs bergers. Pour le reste, comme les autres hommes, les musulmans sont nos frères à qui nous devons adresser, comme à tous les autres hommes, la proposition chrétienne. Aimer les musulmans, ce n'est pas les faire entrer dans un pays d'où la Croix aurait été ôtée ou bannie, c'est faire en sorte que le pays qui les accueille soit autre chose qu'un terrain vague offert à la conquête, qu'il ait assez de force politique et de substance spirituelle pour être à la fois, à leur égard, résistant et inspirant. Aimer les musulmans, ce n'est pas les laisser entrer sans condition dans un pays qui s'interdit de prononcer le nom de Jésus-Christ, c'est se rendre capables de leur proposer le salut chrétien s'ils sont sincèrement disposés à devenir nos concitoyens.

Ces vertus épineuses, ces dispositions difficiles à concilier, nous ne pourrons les former en nous que si nous sortons de la négociation humaine, que si nous comprenons à nouveau que notre religion s'adresse à Dieu, qu'il en est le premier objet et le premier et le seul auteur. L'amour du prochain n'est pas premier! Séparé de l'amour de Dieu il est même une démarche ultimement

vaine ou trompeuse: mon prochain, comme moi, est membre de l'homme pécheur, ennemi de Dieu, des autres et de lui-même. C'est le rythme le plus fondamental du christianisme que de commencer par ce que la tradition appelle la pénitence, la reconnaissance du péché personnel et commun, qui seule nous donne accès à la miséricorde de Dieu, qui seule nous donne la capacité d'un amour effectif des autres hommes. On ne dit pas que les vertus simplement humaines, comme la compassion, ne sont pas de vraies vertus, qu'elles ne méritent pas d'être encouragées, on dit seulement qu'elles ne sont pas les vertus spécifiquement chrétiennes qui, elles, ouvrent accès à un monde spirituel incomparablement plus riche et complexe, mais nous demandent de puiser dans des régions de l'âme que nous avons laissées s'étioler. La tâche du chrétien aujourd'hui, telle que j'essaie de la discerner, ne consiste ni à confondre la charité avec la compassion humanitaire, ni à simplement opposer la charité «verticale» à la compassion «horizontale», mais à mesurer combien la charité, dont certaines expressions pratiques paraissent indiscernables de celles de la compassion, est une disposition de l'âme spécifique, propre au seul christianisme, une vertu qui ne se contente pas d'adoucir les conditions de notre vie, mais ouvre à une vie vraiment nouvelle.

Intervista a Sergio Belardinelli

a) Cosa pensa del celebre aforisma di Nietzsche, il 125 de *La Gaia Scienza*, in cui si narra dell'uomo folle che si aggira per il mercato con lanterna accesa alla chiara luce del mattino e che grida "Cerco Dio! Cerco Dio!" e si risponde "L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"? A che punto siamo oggi in Europa e nel mondo rispetto a quella sentenza datata 1882?

Quella di Nietzsche è una sentenza inquietante, ma non nuova. Dai tempi del Golgota, non da oggi, gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, uccidendola addirittura. È questo lo scandalo, la follia, che Nietzsche vede come pochi altri in tutta la sua abissale profondità e alla quale possiamo giusto aggiungere un po' di umana compassione. Chi più chi meno, da sempre, tutti andiamo a cercare con la lanterna "la luce", senza accorgerci di esserne avvolti; chi più chi meno, da sempre, tutti uccidiamo Dio nei modi più diversi, non vedendolo, certo, rinnegandolo, ma spesso anche pretendendo di vederlo troppo bene. Così lo scandalo si perpetua nelle sue varie forme e, a volte, specialmente oggi, senza che i suoi protagonisti se ne rendano conto: una sorta di grande rimozione, grazie alla quale l'uccisione di Dio appare addirittura come una forma di saggezza.

D'altra parte, eliminata la luce, non ci restano che le nostre deboli lanterne per orientarci nel buio in cui siamo. È questo il lato più inquietante della storia ed è questo forse il punto in cui si trova oggi l'Europa rispetto alla sentenza di Nietzsche. Lo *Uebermensch* nicciano avrebbe dovuto rappresentare l'alternativa, una sorta di equivalente funzionale, al Dio cristiano e alle sue idiosincrasie, prima fra tutte l'idea di verità. Ma oggi, lo vediamo abbastanza bene, nemmeno il suo nichilismo eroico ha saputo tenere lontana la miseria dell'"ultimo uomo", colui che, secondo Nietzsche, confida soltanto nei suoi piaceri, dileggiando l'amore, la creazione, la nostalgia e le stelle. Per affrontare un mondo ormai privo di senso, sembra che non rimanga altro cui appellarsi che vane parole, proclamate per giunta con la boria di chi sente di essersi finalmente emancipato dalla tradizione (cristiana, ma non solo) all'interno della quale esse traevano il loro significato. «Se Dio non esiste tutto è permesso?», domanda Nicolás Gómez Dávila in uno dei suoi famosi aforismi, con chiaro riferimento a Dostoevskij. «No» è la risposta. «Se Dio non esiste nulla ha importanza. I permessi sono risibili quando i significati si annullano». E così giriamo «per il mercato con la lanterna accesa alla chiara luce del mattino», ma senza più cercare alcunché. Le sentinelle che aspettano l'aurora ci dicono co-

munque di non disperare, che in fondo si tratta sempre di un frammento della stessa storia, diciamo pure, della stessa follia.

b) La teologia e la filosofia dell'ultimo secolo come hanno risposto alla sentenza nietzscheana?

Non posseggo le necessarie competenze teologiche per rispondere adeguatamente a questa domanda. Mi sembra comunque che le teologie della morte di Dio abbiano preso il problema in tutta la sua drammatica radicalità. Penso ad esempio alle riflessioni laceranti di Sergio Quinzio sulla "sconfitta" di Dio, che hanno il grande merito di richiamare la nostra attenzione sulla sua impenetrabilità. "*Si comprehendis non es Deus*", diceva Agostino. Di qui la funzione positiva della "teologia negativa" come modo di parlare di Dio che evita la sua oggettivazione e ne esalta invece il mistero. Quanto alla filosofia, nell'ultimo secolo essa sembra occuparsi d'altro, e comunque, di qualsiasi cosa si occupi, lo fa prevalentemente come se Dio non ci fosse. Della sentenza nietzscheana resta qua e là la ribellione contro il banale nichilismo della società dei consumi e del divertimento e qualche volta la disperata consapevolezza di che cosa si perde, una volta che si è perduto Dio. Ma per il resto domina un pervasivo adattamento a forme di naturalismo scientifico, tale per cui di Dio non c'è più alcun bisogno e l'uomo si compiace di essere semplicemente l'ultimo stadio evolutivo di antiche comunità batteriche.

Per dirla con la nietzscheana *Genealogia della morale*, ma in un senso opposto al suo, sembra che davvero dovevamo fare l'esperienza della distruzione dei "valori cristiani", l'esperienza del nichilismo, per comprendere fino in fondo quale fosse "il valore stesso di questi valori". I grandi ideali moderni dell'autonomia e della libertà individuale, scardinati da qualsiasi ordine metafisico, diciamo pure da Dio, si sono rivelati in molti casi come la semplice volontà dell'uomo di andare oltre se stesso (il nietzscheano *Uebermensch*, appunto). La pretesa di questo grande maestro del sospetto di smascherare le menzogne che si nascondono dietro ai "limiti" (etici e conoscitivi) che la ragione umana incontra sulla sua strada ha impoverito la ragione, distrutto il senso stesso della realtà e rinsecchito la libertà. È proprio il caso di dire che tutto, persino l'uomo e la sua dignità, è diventato plastico, rivedibile, negoziabile, in ultimo, dipendente da noi. Paradossalmente, però, insieme a tutto questo, vediamo crescere anche il potere di un apparato politico-scientifico-tecnologico-economico, funzionante sempre di più come se gli uomini non esistessero.

Non mi sembra una situazione confortante. Meglio pensare, con buona pace di Nietzsche, che Dio non è morto, che si è semplicemente eclissato e che da un momento all'altro potrebbe di nuovo illuminare il cuore e la mente degli uomini. Martin Buber lo dice espressamente: «Nelle profondità avviene qualcosa

che non ha un nome; già domani potrebbe giungere un cenno dall'alto, al di sopra delle teste degli arconti. L'eclissi della luce di Dio non è l'estinguersi, già domani ciò che si è frapposto potrebbe ritirarsi».

c) Quale concetto rende meglio l'effetto della modernità sulle religioni, ed in particolare sul cristianesimo? Scristianizzazione? Secolarizzazione? Laicizzazione? Ateismo? Nichilismo? Sono tra loro sinonimi, o vi sono differenze significative?

Premesso che la modernità esprime tutti i concetti elencati nella domanda, quello che a mio avviso rende al meglio l'effetto della modernità sulla religione in generale e sul Cristianesimo in particolare è il concetto di secolarizzazione. Ultimamente, a dire il vero, ci siamo dilungati molto sulla società post-secolare, ma ciò nonostante ritengo che il concetto di secolarizzazione sia ancora quello più comprensivo, quello che più e meglio degli altri è in grado di esprimere l'ambivalenza che contraddistingue il rapporto tra modernità e religione. Dentro questo rapporto troviamo infatti l'ateismo, certo, ma anche una religiosità più consapevole; troviamo la laicizzazione delle istituzioni pubbliche, ma anche la consapevolezza di quanto la laicità possa rappresentare un vantaggio per la stessa religione; troviamo il nichilismo, ma anche le forze che gli si oppongono.

Non a caso i classici della sociologia, da Weber a Luhmann, considerano il Cristianesimo come la vera condizione che ha reso possibile la secolarizzazione occidentale, la quale non inizia certo con la modernità. Non si tratta dunque di una ostilità di principio. Cristianesimo e secolarizzazione sono piuttosto compagni di letto fin dall'inizio e la modernità è il luogo dove il loro connubio dà vita a una molteplicità di «costellazioni», come le chiama Charles Taylor, da quella «naturalistica», a quella «romantica», a quella «tragica e antiromantica», ognuna delle quali curiosamente può assumere e assume sia sembianze religiose che sembianze irreligiose o addirittura antireligiose. È questo il tratto principale dell'*età secolare*, dentro la quale siamo immersi ancora oggi. Altro che società post-moderna o post secolare.

Se secolarizzazione, tra le altre cose, significa differenziazione tra la sfera religiosa e tutte le altre sfere sociali, vien da pensare che stiamo camminando piuttosto verso una sempre più radicale secolarizzazione, della quale, si spera, i diversi sistemi sociali (religione, politica, scienza, arte e via discorrendo) sapranno sfruttare al meglio le enormi opportunità. Niklas Luhmann potrebbe insegnare molto in tal senso. La caratteristica più importante della modernità secolare non è quella di aver promosso il materialismo, l'ateismo, il nichilismo o la ripresa del tema religioso, bensì di aver aperto uno spazio in cui le persone possono muoversi in tutte queste opzioni senza essere costrette da nessuno a prendere partito per una di esse. Se ci pensiamo bene, è in questo modo che

si sfugge alla guerra tra credenza e non credenza. Ma purtroppo non sempre ci rendiamo conto dell'importanza di questo lascito.

d) Quale ruolo attribuisce al cristianesimo nel processo di civilizzazione europea? Vale ancora, se mai ha avuto valore, l'endiadi proposta da Novalis nel 1799, "La Cristianità, ovvero l'Europa"?

L'endiadi di Novalis è un po' eccessiva. L'Europa è più che Cristianesimo e il Cristianesimo è più che Europa. Cultura ebraica, cultura greca, cultura romana, l'Illuminismo, insieme al Cristianesimo, che certo svolge un ruolo fondamentale, fanno dell'Europa l'*unicum* che è. Quanto al Cristianesimo, esso si è avvantaggiato certamente delle culture che ha incontrato sul terreno europeo, imparando da tutte qualcosa, al fine di dare forma alla sua missione universale. Ma non credo che i due concetti – cristianità ed Europa – possano essere, diciamo così, sovrapposti, né credo che oggi il problema sia quello della loro identità o meno. Il problema è piuttosto quello della loro reciproca indifferenza e estraneazione, specialmente per quanto riguarda la cristianità nella sua accezione cattolica. Mentre il mondo ortodosso sembra sempre più ancorato al potere politico (una commistione non certo in linea con la tradizione laica occidentale), l'Europa dell'Unione non si cura più della chiesa cattolica e la chiesa cattolica non si cura più dell'Europa. Stiamo forse realizzando in questo modo i nostri ideali di laicità?

Qualcuno potrebbe pensarlo, e in effetti lo pensa, non soltanto all'interno del mondo laico, ma anche all'interno della stessa chiesa, specialmente da parte di coloro che auspicano una definitiva emancipazione del cristianesimo dal suo retaggio ellenistico-europeo. Ma dal mio punto di vista siamo di fronte a una vera e propria tragedia culturale destinata a indebolire entrambi i fronti: sia quello laico sia quello cattolico, anzi, quanto sta succedendo in Europa oggi (crisi demografica, crisi d'integrazione, insorgenze nazionaliste, mancanza di visione geopolitica, inadeguatezza nel gestire il rapporto col mondo islamico) è la riprova che i due fronti sono già molto deboli, asfittici, stanchi, incapaci di generare alcunché, diciamo pure, incapaci di generare fiducia, bellezza, creatività, giustizia e, sul piano strettamente religioso, incapaci di generare la fede.

Angelo Panebianco e io abbiamo scritto di recente un saggio nel quale affrontiamo rispettivamente la dimensione geopolitica di questo problema e quella culturale (*All'alba di un nuovo mondo*, il Mulino, Bologna 2019). La mia tesi è che l'Europa e la religione cristiana, l'Europa e la chiesa cattolica, hanno entrambe molto da perdere dalla loro progressiva estraneazione. Il senso di una fede incarnata che sa farsi storia, cultura, nel modo semplicemente grandioso che vediamo nei monasteri, nelle cattedrali, nella pittura e nell'arte dei Paesi europei; l'ideale dell'uomo europeo, unico e irripetibile nella sua libertà e dignità: questi aspetti non sono semplicemente incidentali per la fede cristiana.

Sono piuttosto il tramite che rende efficace l'evangelizzazione, nella sua capacità di produrre forme di vita attraenti e più giuste. Né questi aspetti possono essere considerati un semplice strumento di evangelizzazione. Essi esprimono infatti anche un grande ideale laico che ha trovato le sue forme espressive più eloquenti nei saperi scientifici, nella tecnica, nella cultura e nelle istituzioni politiche delle liberaldemocrazie occidentali.

Ritengo pertanto che lo scollamento di queste tradizioni cui assistiamo nella nostra epoca rappresenti un problema molto serio sia per la cristianità (soprattutto cattolica, visto che quella ortodossa sembra guardare ancora a forme di collateralismo stretto tra potere politico e religione), sia per l'Europa. Leo Strauss direbbe che rappresentano il segno della progressiva perdita di "vitalità" di entrambe. Atene e Gerusalemme, per dirla ancora con un'immagine Straussiana, hanno smesso insomma di confrontarsi, hanno dimenticato che proprio dal loro "conflitto" è dipesa la grandezza dell'Europa e dell'Occidente, e oggi sono afflitte entrambe dalla stessa crisi.

e) Ha senso e, se sì, in quali termini, parlare di un revival religioso, di un "ritorno di Dio"? Riguarda la sfera del sacro in generale, o un credo religioso in particolare (Islam piuttosto che cristianesimo, ebraismo piuttosto che buddismo, etc.)?

È un tema questo del quale la sociologia religiosa ha discusso molto in questi anni. Ma il problema non è tanto il "ritorno di Dio", quanto la crescente difficoltà delle chiese cristiane, cattoliche e protestanti (un discorso a parte meriterebbero le chiese ortodosse), a intercettarlo. Islam e buddismo pare che siano in crescita nel continente europeo. Lo stesso non si può dire del cristianesimo. In ogni caso, come ho già detto rispondendo alla domanda su modernità europea e secolarizzazione, una certa ambivalenza in materia religiosa è ormai da considerarsi endemica. L'ateismo, specialmente tra i giovani, sembra crescere sempre di più, ma, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i dati statistici ci dicono che la maggior parte dei cittadini europei continua a credere in Dio, a considerare la religione una dimensione importante della propria vita, riconoscendole una preziosa funzione sociale in favore dei più poveri e dei più deboli.

Il Dio in cui si crede si è fatto sempre più "personale", come lo definì Ulrich Beck, sempre più modellato secondo i gusti del credente, questo sì, ma è pur sempre il Dio della tradizione cristiana. Il vero problema è che questo Dio, al di là delle sue pur apprezzabili declinazioni in termini di solidarietà sociale, non sembra più capace di incidere visibilmente sulla vita e sulla cultura dei popoli europei. E questo è ancora più preoccupante se pensiamo, lo ripeto, che la secolarizzazione-differenziazione porta con sé non soltanto problemi ma

anche opportunità per la religione cristiana. Bisognerebbe però esserne consapevoli e attrezzarsi di conseguenza.

A tal proposito la mia idea è che prendere sul serio la secolarizzazione come differenziazione dei diversi sistemi sociali implica che la religione investa soprattutto su quella che è la sua funzione specifica: il senso di Dio e della trascendenza e l'amore del prossimo. Basta dunque con le nostalgie per il potere politico del passato, con la "religione civile", con l'appoggio diretto a questo o quel partito o, peggio ancora, con qualsiasi tentazione fondamentalista. L'Europa oggi ha bisogno di una religione che, per il fatto di rinunciare a perseguire scopi direttamente politici o civili, non per questo si rassegna ad essere politicamente indifferente e irrilevante, stando magari opportunisticamente con chi vince o isolandosi in forme più o meno sterili di culto privato. Proprio perché si specializza nella propria funzione, che è quella di parlare di Dio, rinunciando a perseguire direttamente scopi di tipo politico, la religione potrebbe scoprirsi politicamente molto più urticante e rilevante di quanto lo sia nella sua versione "partitica" o di "religione civile", le quali il più delle volte finiscono per essere soltanto un supporto di tipo religioso al potere, che rischia di trasformare la politica in religione.

D'altra parte il Dio cristiano non si presta a troppo facili strumentalizzazioni di tipo socio-politico. Costituisce la principale condizione che ha reso possibile l'affermarsi dell'irripetibile unicità di ogni persona, ma non è compatibile con le derive individualistiche di tanto pensiero moderno. Esalta il desiderio di felicità che c'è nel cuore di ogni uomo, ma a coloro che fanno il bene promette la croce, almeno su questa terra. Considera la politica una vocazione, la forma più alta di carità, secondo la definizione di papa Paolo VI, ma sul potere politico (anche su quello ecclesiastico) vede sempre in agguato la "bestia" che sale dagli abissi. Assegna a ciascuno il diritto di vivere secondo gli usi e i costumi della propria comunità, ma a coloro che agitano come un feticcio l'identità di questa o di quella cultura ricorda che, dopo Cristo, può esserci soltanto l'identità della famiglia umana. Quanto a coloro che vorrebbero risacralizzare il mondo ricorda che proprio Cristo, lo dico con le parole molto efficaci di René Girard, «ha sconfitto il sacro rivelandone la violenza». È di questo Dio che la cultura europea avrebbe oggi bisogno.

f) A proposito di sacro: è la stessa cosa del religioso? Può aversi a prescindere dal religioso?

La questione è intricata. Come si evince da quanto ho appena scritto sopra, non ho grande simpatia per il concetto di sacro. Il sacro è ciò che si contrappone al secolare, al profano, appunto; proprio come dice Girard, è un concetto che evoca la differenza, il confine spesso invalicabile (il sacro tempio, i sacri confini della patria), il sacrificio e quindi implicitamente anche la violenza.

Soltanto colui che sacrifica se stesso per gli altri toglie al sacro la sua aura mistificante. *Sacrum facere* è sempre operazione idolatrica, a cominciare da quando gli abitanti di Babele costruiscono la famosa torre per sacralizzare la loro lingua e distruggere in questo modo quello che in un mio libro ho chiamato *L'ordine di Babele* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2018). Per inciso faccio notare che da questo punto di vista la famosa “punizione” di Dio, la dispersione delle lingue, non è altro se non il ristabilimento dell’antico ordine, l’ordine della pluralità, appunto. Iddio non ama le sacralizzazioni, le separazioni troppo nette; opera nell’ordine della santità, non della sacralità. E la santità è tale per cui, in linea di principio, tutto può essere santificato; la differenza tra sacro e profano non rappresenta più un confine spaziale invalicabile; nulla è totalmente estraneo allo sguardo di Dio; tutto può essere guardato dal suo punto di vista. Questo in fondo il punto di vista più autenticamente religioso. Guardare le cose, tutte le cose, dal punto di vista del mistero di Dio e dunque, non una religione che si chiude in una sfera sociale, al riparo magari dalle interferenze della politica o della scienza, ma una religione alla quale nulla è alieno, finché sarà capace di tenere gli occhi su ciò che è santo per davvero, fiduciosa nel fatto che il resto, diciamo pure, l’influenza culturale, sociale e politica, le sarà dato in sovrappiù: questo l’esito di una differenziazione sociale adeguatamente compresa.

g) Quale futuro prevede per l’Europa dal punto di vista delle fedi professate? Sarà determinante la demografia? Avremo perciò un’Europa a maggioranza di fedeli islamici?

Che cosa avremo in futuro non è dato sapere. La crisi demografica dell’Europa è sicuramente il segno più vistoso della sua profonda crisi, che è certamente politica, in parte economica, ma soprattutto culturale. Il vecchio continente ridotto a un continente di vecchi non può che diventare terra di conquista. In ogni caso fa una grande differenza essere conquistati dagli Usa o essere conquistati dalla Russia, dalla Cina o dall’islam. A proposito di fedi professate è significativo che già oggi siano presenti sul territorio europeo ben 26 milioni di mussulmani. Ma la cosa sarebbe risibile e di sicuro addirittura un’opportunità per loro e per noi, se fossimo in presenza di una cultura europea in salute, consapevole del grande patrimonio (*non negoziabile!*) che è stata capace di costruire nel corso dei secoli in termini di bellezza, di umanità, di rispetto della libertà e della dignità di tutti. Il rischio invece è quello di avere tanti *true believers* mussulmani che non ci conoscono, che spesso ci odiano, ai quali non abbiamo altro da contrapporre se non le nostre chiacchiere postmoderne.

h) Alcuni parlano dei diritti dell'uomo come della nuova religione dell'Occidente, in particolare dell'Europa e delle élites accademiche statunitensi. Cosa ne pensa? Crede che l'universalismo dei diritti dell'uomo sia in qualche misura debitore dell'universalismo cristiano? Oppure la teologia naturalistica cristiana è incompatibile con l'individualismo antropocentrico liberale?

Mi riconosco in una tradizione di pensiero che considero cattolica e liberale, non cattolico-liberale. Preferisco la congiunzione al trattino perché credo che la congiunzione renda meglio il senso di due tradizioni che hanno sia concordanze che dissonanze, spesso assai difficili da conciliare. Su un punto però mi sentirei di dire che oggi cattolici e liberali sono chiamati a lottare insieme: entrambi dovrebbero evitare che i diritti dell'uomo, moltiplicati *ad libitum* come stiamo facendo, diventino la nuova religione dell'Occidente. Sotto la pressione della cosiddetta ideologia del politicamente corretto lo stanno in parte diventando, specialmente nelle élites accademiche statunitensi, ma questo sta generando spaccature sempre più profonde nell'*ethos* delle società occidentali e un depotenziamento crescente dell'idea stessa di diritto, spesso ridotto a semplice manifestazione di desideri.

Nella tradizione liberale classica i diritti naturali sono la vita, la libertà e la proprietà. Oggi, come sappiamo, la sfera di questi diritti si è allargata a dismisura, a beneficio di molti, si potrebbe dire, ma anche con molti rischi. Mi limito a indicarne un paio. Il primo è che stiamo perdendo di vista la differenza che c'è, poniamo, tra il diritto a non essere torturati per le proprie idee politiche e il diritto alle ferie periodiche retribuite. È persino stucchevole doverlo ricordare, ma mentre nel primo caso si tratta di un diritto che non ammette deroghe, che può essere rivendicato sempre e dovunque, senza che ci siano attenuanti per chi l'infrange, nel secondo caso tutto dipende dal contesto e dalle condizioni socioeconomiche del luogo dove il diritto viene rivendicato. Non ha senso rivendicare il diritto alle ferie periodiche retribuite in un luogo dove non esiste il lavoro. Non ha senso nemmeno rivendicare il diritto al lavoro se le condizioni socio-economiche non lo consentono. A meno che il diritto non diventi uno strumento ideologico buono per tutti gli usi. Esito, questo, sul quale sembrano convergere sia i fautori dei diritti sociali ad ogni costo, sia i fautori dei più svariati diritti individuali.

In comune a entrambi, ecco il secondo rischio, c'è la diffusa convinzione che debba essere lo Stato a farsi carico di tutto: uno statalismo pervasivo e senza limiti, ostile alla libertà, alla proprietà e alla vita, che cattolici e liberali dovrebbero avere in profonda antipatia, specialmente oggi che lo vediamo andare felicemente a braccetto con i grandi potentati economici e i grandi apparati tecnologici. Altro che chiacchiere sull'imperante "liberismo".

i) Cosa pensa dell'attuale pontificato di papa Francesco e della più generale posizione della Chiesa cattolica rispetto al mondo contemporaneo?

Il successo personale di papa Francesco è indiscutibile; altrettanto indiscutibile è però il persistente insuccesso della “sua” Chiesa. Per dirla con le parole di Luca Diotalle, che non a caso ha intitolato un suo libro *Il paradosso di Papa Francesco* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2019), il successo di questo papa, una vera *celebrity*, sembra realizzarsi attraverso «l’attenuazione del rigore dottrinale» e una «personalizzazione dell’identificazione religiosa». Riguardo invece all’insuccesso della Chiesa, i tratti più salienti sono la sua perdita di autonomia «per l’evidente disgregarsi della sua catena di autorità», il declino della sua capacità di «reperire risorse umane», il fatto che il suo clero, anziché seguire le indicazioni del Vaticano II, segue le richieste dei «consumatori», rinunciando a incidere sulle varie istituzioni sociali (scuole, ospedali, università, ecc.).

Sullo sfondo un compito immane: impedire che la chiesa slitti verso i due estremi del confessionarismo clericale o della frammentazione. Ma per far questo non basta denunciare le disfunzioni e i misfatti della curia vaticana, allentare o fingere di allentare i lacci della dottrina, oppure denunciare le storture della società contemporanea imputandole al mercato e al liberismo. Sta qui, almeno secondo me, il punto più controverso dell’attuale pontificato. Come ho cercato di spiegare nel mio già citato saggio sull’Europa, non è appellandosi ai buoni sentimenti del politicamente corretto che si diventa profeti o si fronteggiano le gravi sfide del tempo presente. Al contrario. In questo modo c’è semmai il rischio che lo slancio profetico della denuncia si indebolisca proprio per il fatto di apparire troppo legato alle logiche del mondo, al limite, troppo politico e troppo poco escatologico. Un danno, questo, destinato a ripercuotersi negativamente sia sulla chiesa che sul mondo. Ma per fortuna tutto è aperto, nessuno può ipotecare il futuro. E domani, chissà, proprio Francesco potrebbe riservare qualche piacevole sorpresa.

l) Quale sarà il ruolo delle religioni in un mondo futuro, ma non troppo lontano, in cui le tecnologie saranno così sviluppate da aumentare in modo esponenziale la capacità dell’uomo di manipolare se stesso, oltre alla natura, e magari rimandare sempre più lontano la prospettiva della morte?

Le conseguenze di un apparato scientifico-tecnologico sempre più potente, capace di ridurre l’uomo a un oggetto qualsiasi, manipolabile fin nel suo patrimonio genetico, sono già sotto i nostri occhi. Lo stesso possiamo dire dell’immortalità resa possibile tecnologicamente, grazie alla rigenerazione dei nostri organi, della possibilità di una ectogenesi umana al di fuori dell’utero

materno, della possibilità di creare “chimere” e via di seguito. Trattasi senza dubbio di uno scenario allarmante, sul quale chi si occupa di bioetica richiama l’attenzione da oltre vent’anni, nel tentativo di impedire che la semplice fattibilità tecnica di qualcosa diventi una ragione sufficiente per farla. Quanto alle religioni, non saprei dire quale sarà il loro ruolo nel prossimo futuro. Penso però che proprio di fronte al suddetto scenario, almeno la religione cristiana dovrebbe sapere già oggi che cosa l’aspetta, quale sarà il suo compito, visto che in fondo si tratta sempre dello stesso: fare tutto il possibile per procrastinare la fine, il *Catechon* di cui parlava San Paolo.

Intervista a Domenico Conte

a) Cosa pensa del celebre aforisma di Nietzsche, il 125 de *La Gaia Scienza*, in cui si narra dell'uomo folle che si aggira per il mercato con lanterna accesa alla chiara luce del mattino e che grida "Cerco Dio! Cerco Dio!" e si risponde "L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"? A che punto siamo oggi in Europa e nel mondo rispetto a quella sentenza datata 1882?

Penso che le pagine nietzscheane sull'*uomo folle* siano molto profonde perché fondate sulla compenetrazione fra una *pars destruens* e una *pars contruens*. Muore certamente il vecchio Dio, con le sue tavole di valori, ormai infrante. Ed è follia cercarlo, soprattutto con una lampada accesa al mattino. Si preparano però nuovi Dèi. Si vive nel passaggio, in un'età di transizione, perché l'uccisione di Dio, pur compiuta, «è ancor sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane». La pagina di Nietzsche mi appare come una suggestiva evocazione della condizione umana nella nostra modernità, sospesa fra ciò che è stato e ciò che ancora non è, o non si è ancora compiutamente delineato.

b) La teologia e la filosofia dell'ultimo secolo come hanno risposto alla sentenza nietzscheana?

La domanda è troppo vasta e complessa per avere risposta nei limiti di un questionario. Non esistono del resto né «la» filosofia né «la» teologia dell'ultimo secolo, bensì una serie molto ampia di figure e di correnti o tendenze all'interno dei due ambiti individuati. Resta l'aspetto dirompente della sentenza nietzscheana «Dio è morto», con quanto da essa evocato. Direi che dopo il «Dio è morto» di Nietzsche, nessuna filosofia e nessuna teologia hanno potuto far finta che la sentenza non fosse stata emessa.

c) Quale concetto rende meglio l'effetto della modernità sulle religioni, ed in particolare sul cristianesimo? Scristianizzazione? Secolarizzazione? Laicizzazione? Ateismo? Nichilismo? Sono tra loro sinonimi, o vi sono differenze significative?

Fra i concetti elencati vi sono notevoli differenze, dunque non sono per nulla sinonimi. Rispetto all'effetto della modernità sul cristianesimo della nostra civiltà europea ed occidentale, ognuno dei concetti richiamati è utile a mettere in

risalto elementi rilevanti, anche se nessuno soddisfa pienamente. Personalmente, laddove si tratti di delineare il processo di progressivo distacco da una sfera di valori religiosi prima centrale ed egemone, tendo ad utilizzare il concetto di «secolarizzazione», che preferisco a quello di «laicizzazione», anche perché mi sembra esprimere la necessaria estensione storica del fenomeno, nonché la sua processualità. Dentro la società contemporanea vi sono forti tendenze sia atee sia nichilistiche; non mi sembra tuttavia che essa possa essere complessivamente definita così.

d) Quale ruolo attribuisce al cristianesimo nel processo di civilizzazione europea? Vale ancora, se mai ha avuto valore, l'endiadi proposta da Novalis nel 1799, «La Cristianità, ovvero l'Europa»?

Pur non essendo un credente, attribuisco un ruolo assolutamente determinante al cristianesimo nella civiltà europea. Pertanto il titolo di Novalis conserva per me una sua validità. Vi affiancherei il celebre titolo di Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, che fu, è opportuno ricordarlo, pronunciato da un laico.

e) Ha senso e, se sì, in quali termini, parlare di un revival religioso, di un «ritorno di Dio»? Riguarda la sfera del sacro in generale, o un credo religioso in particolare (Islam piuttosto che cristianesimo, ebraismo piuttosto che buddismo, etc.)?

Spengler ha parlato della «seconda religiosità», intendendo con ciò una serie di fenomeni e di tendenze che hanno contatti con movimenti di *revival* religioso come sono apparsi negli ultimi decenni all'interno della civiltà euro-occidentale. Siffatti movimenti, non di rado collegati con la gioventù, hanno frequentemente presentato un aspetto esotico e settario. Spengler parlava anche di «buddhismo da salotto», Croce riteneva che la salvezza «non viene dall'Oriente». Ma Hermann Hesse compì il suo «pellegrinaggio in Oriente», che fu riscoperto dal movimento degli *hippies* americani. La crescita dell'islamismo in Europa dipende in primo luogo dall'immigrazione e dai collegati movimenti demografici; essa non ha carattere di *revival*.

f) A proposito di sacro: è la stessa cosa del religioso? Può aversi a prescindere dal religioso?

«Sacro» e «religioso» hanno naturalmente forti punti di contatto, ma non sono la stessa cosa. La sacralità può essere intesa come una sfera autonoma. Ma anche la religione lo è; in tal caso essa non è necessariamente legata all'etica, come appare viceversa in pensatori che individuano la funzione primaria del

cristianesimo nell'eticizzazione della vita, nel suo ingentilimento e umanamento (così Benedetto Croce e Thomas Mann). Nel mondo moderno, il sacro tende a staccarsi dalla religione, ad esempio nella sacralizzazione della nazione e dello Stato (la religione del *pro patria mori*). Nei primordi, agli «albori della storia universale», il sacro ha preceduto le religioni. Esiste poi la *sacra auri fames*: un tipo di sacralizzazione non religiosa, ubiqua e universale.

g) Quale futuro prevede per l'Europa dal punto di vista delle fedi professate? Sarà determinante la demografia? Avremo perciò un'Europa a maggioranza di fedeli islamici?

Il futuro dell'Europa è incerto, come tutto nel mondo storico. C'è chi, già molti decenni orsono, ha parlato del *tramonto dell'Occidente* e della *finis Europae*, anche con diretto riferimento ai *trend* demografici, da decenni sfavorevoli, pure per l'Italia, un tempo culla del popolazionismo, ma oggi ai livelli minimi dei tassi di natalità. I processi mentali e psicologici, "spirituali", all'interno dei quali rientra anche la religione, sono però molto più lenti dei processi politici, economici e sociologici, che pur hanno contatti con la religione (Max Weber). L'Europa sarà "cristiana" ancora a lungo. Quando non sarà più cristiana, ci sarà da chiedersi se sarà ancora Europa. La religione islamica ha stretti contatti con l'ebraismo e il cristianesimo. La storia insegna che le grandi religioni monoteistiche sono divenute "pericolose", nel senso dell'aggressività, quando al loro interno hanno prevalso gruppi e fazioni estremistici, intransigenti, oltranzistici.

h) Alcuni parlano dei diritti dell'uomo come della nuova religione dell'Occidente, in particolare dell'Europa e delle élites accademiche statunitensi. Cosa ne pensa? Crede che l'universalismo dei diritti dell'uomo sia in qualche misura debitore dell'universalismo cristiano? Oppure la teleologia naturalistica cristiana è incompatibile con l'individualismo antropocentrico liberale?

Non v'è dubbio che l'universalismo dei diritti dell'uomo abbia stretti contatti col diritto naturale cristiano (Troeltsch). Tuttavia, per quanto oggi si parli correntemente di liberaldemocrazia, non bisogna dimenticare che la genesi storica dei concetti di «democrazia» e «liberalismo» è alquanto diversa. I diritti dell'uomo hanno conosciuto processi di sacralizzazione (la «dea Ragione»), tuttavia non ne parlerei come della nuova religione dell'Occidente. La religione, per essere davvero tale, ha bisogno di radicarsi nell'aldilà.

i) Cosa pensa dell'attuale pontificato di papa Francesco e della più generale posizione della Chiesa cattolica rispetto al mondo contemporaneo?

Papa Francesco, sin dal momento della sua elezione, si è distinto, già attraverso la scelta del suo nome e alcuni comportamenti altamente simbolici, nel senso di un distanziamento dagli aspetti di separazione istituzionale e sacramentalizzazione carismatica tipici della figura del pontefice romano, aspetti pur attenuatisi negli ultimi decenni, già prima di Francesco, a partire dal pontificato di Giovanni XXIII e dal Concilio Vaticano II. Nel quadro possono essere fatte rientrare anche le posizioni di Francesco a favore dei poveri e della povertà e critiche degli aspetti plutocratici ed egoistici della società contemporanea. Anche queste posizioni rappresentano comunque un retaggio tradizionale del cristianesimo anche cattolico. Siffatti elementi sino ad ora “riformistici” del pontificato di Francesco non vanno però interpretati come apertura convinta e indiscriminata ai fenomeni generalmente definiti di modernità e modernizzazione. L’*ubi consistam* della Chiesa cattolica risiede da secoli in un atteggiamento quantomeno di distanziamento critico e di controllo rispetto ai fenomeni della modernizzazione e secolarizzazione.

1) Quale sarà il ruolo delle religioni in un mondo futuro, ma non troppo lontano, in cui le tecnologie saranno così sviluppate da aumentare in modo esponenziale la capacità dell’uomo di manipolare se stesso, oltre alla natura, e magari rimandare sempre più lontano la prospettiva della morte?

Le religioni rimarranno un bisogno fondamentale dell’uomo anche in una futuribile età tecnologica e cibernetica che oltrepassasse decisamente i processi già per taluni aspetti inauditi della nostra società contemporanea. Il «cyborg» può forse spostare un limite, ma non superare la finitezza umana, che è la molla più profonda del sentimento religioso. E i diversi *postumanesimi* dovranno percorrere ancora molta strada prima di soppiantare ciò che generalmente ancora oggi viene inteso come *umanesimo*.

Intervista a Giorgio Petracchi

a) Cosa pensa del celebre aforisma di Nietzsche, il 125 de *La Gaia Scienza*, in cui si narra dell'uomo folle che si aggira per il mercato con lanterna accesa alla chiara luce del mattino e che grida "Cerco Dio! Cerco Dio!" e si risponde "L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"? A che punto siamo oggi in Europa e nel mondo rispetto a quella sentenza datata 1882?

L'aforisma di Nietzsche "la morte di Dio", pur escludendo il sottostante "impensato" – il cristianesimo è falsa religione e di essa profetizza il declino necessario (Charles Taylor) –, certifica un evento che era già stato profetizzato in forma interrogativa: "Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?" (Luca, 18.1.8). Cristo, liberando l'uomo dalla fissità di un mondo immutabile, e conducendo l'umanità in cammino verso un termine ultimo, mise anche in conto che l'uomo, dopo aver ucciso il Figlio, avrebbe potuto uccidere anche il Padre che l'aveva liberato da una ripetizione infinita.

Quando Nietzsche emise la sua sentenza, il cristianesimo aveva già perso la sua presa sull'intellettualità europea. L'intellettuale l'accolse come una liberazione, come l'annuncio della completa emancipazione dell'uomo da potenze esterne più grandi di lui. E, liberatosi di ogni trascendenza, ha imboccato risolutamente la strada dell'umanesimo assoluto. Così la filosofia del nostro tempo ha distrutto la tradizione occidentale. Ma un mondo senza Dio è un mondo senza speranza. E privata della speranza, anche la ragione non sa guidare la volontà. Per cui l'uomo, non potendo vivere – come dice Arnold J. Toynbee – in un vuoto metafisico, ha sostituito alla Provvidenza il mito del progresso, quello della scienza salvifica, i miti politici (fascismo e comunismo), a dimostrazione che se non si hanno illusioni non si riesce a vivere. Con la "morte di Dio" il nostro tempo ha perduto anche quell'"inaudito" sapere espresso dai greci nelle parole *sophía*, *lógos*, *alétheia*, *epistème*. E, tuttavia, «il senso autentico della verità non è investito dalla crisi inevitabile a cui è andata incontro la "verità" quale è intesa lungo la storia dell'Occidente» (Emanuele Severino).

b) La teologia e la filosofia dell'ultimo secolo come hanno risposto alla sentenza nietzschiana?

È stato osservato che la teologia neoscolastica – pur avendo molte benemerenze – abbia fatto il suo corso, in quanto strumento non più adatto a far sì che la fede dialoghi con il proprio tempo (Giovanni Reale). E ha lasciato il campo.

Ciò che è successo dopo l'ha spiegato benissimo Benedetto XVI, passando dal pontificato dei gesti simbolici alle parole che fanno dottrina, nel fondamentale discorso tenuto dalla cattedra di teologia dell'Università di Regensburg. La teologia liberale del XIX e del XX secolo – ha spiegato Benedetto XVI – ha separato la fede dal *lógos*, che costituiva l'intima natura del cristianesimo, spostando la riflessione centrale «al semplice uomo Gesù e al suo messaggio semplice che verrebbe prima di tutte le teologizzazioni». In questa versione dis-ellenizzante, Gesù viene rappresentato come «padre di un messaggio morale umanitario».

Il tentativo di questa teologia liberale era volto, in fondo, a riportare il cristianesimo in armonia con il pensiero filosofico moderno, il quale assevera, però, che «soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali». E una ragione che è sorda al divino respinge la religione all'ambito delle sottoculture. A conclusione del suo discorso, Benedetto XVI getta le basi per pensare l'unione di fede e ragione in modo nuovo, anche per l'urgente bisogno di entrare in proficuo dialogo con le culture profondamente religiose del mondo, che vedono un attacco alle loro convinzioni più intime nell'esclusione del divino dall'universalità di questa ragione.

c) Quale concetto rende meglio l'effetto della modernità sulle religioni, ed in particolare sul cristianesimo? Scristianizzazione? Secolarizzazione? Laicizzazione? Ateismo? Nichilismo? Sono tra loro sinonimi, o vi sono differenze significative?

Nessuno dei concetti enunciati è sinonimo dell'altro. Parlando di secolarizzazione occorre fare una distinzione. Da un lato essa contiene un valore positivo, in quanto è la scoperta della laicità della realtà creata e terrena. Dall'altro, invece, quando è intesa come declino della credenza e della pratica religiosa, sarebbe più appropriato usare il termine di secolarismo. Questo termine, a mio avviso, spiega meglio l'effetto prodotto dalla modernità sul cristianesimo, sia come rarefazione della credenza e della pratica della religione, sia come espulsione della religione dallo spazio pubblico. La fede, infatti, ridotta a fatto privato è fatale alla religione. Il laicismo, al contrario della laicità, che è sostanzialmente un metodo, è un'ideologia, cioè la contrapposizione della realtà terrena a Dio (o meglio, l'autonomia della ragione dai fondamenti soprannaturali). Il nichilismo è la teoria che nega che l'uomo possa conoscere la verità assoluta e irrefutabile. È l'approdo a cui è giunta la filosofia contemporanea. E in Europa il nichilismo sta diventando prerogativa della società di massa.

d) Quale ruolo attribuisce al cristianesimo nel processo di civilizzazione europea? Vale ancora, se mai ha avuto valore, l'endiadi proposta da Novalis nel 1799, "La Cristianità, ovvero l'Europa"?

Ogni civiltà prende forma dalla sua religione. La civiltà europea è nata – dice Toynbee – quando la religione cattolica riuscì ad integrare nei suoi valori patrizi e plebei, popoli e nazioni barbariche. E in quel lontano Medioevo prese forma la peculiarità dell'Europa, rispetto alle coeve civiltà dell'Islam e di Bisanzio. E cioè l'organizzazione democratica della società. Lo spiega molto bene Jenő Sűcz, uno storico ungherese, nel suo volume *Disegno delle tre regioni storiche dell'Europa*, che riassume. La peculiarità di questa organizzazione sociale risiede in tre proposizioni:

- nel fondamento del potere e nella struttura dello Stato,
- nella separazione della società dallo Stato,
- nella liberazione della Chiesa dalla dipendenza dallo Stato.

La prima proposizione considera il popolo come fonte del potere. Il potere deriva naturalmente da Dio, ma per il tramite del popolo. Il ritorno del pensiero alle sue fonti classiche rende di conseguenza del tutto secolare e razionale l'origine del potere ed avvia così un processo inarrestabile. Popolo inteso – si badi bene – come *civilis societas* (clero, notabili, alta borghesia).

La seconda proposizione riguarda la separazione della società dallo Stato, o richiama una struttura sociale che ha reso possibile questa separazione teorica. Mi riferisco alla catena della feudalità che è caratterizzata dall'aspetto contrattuale del vassallaggio. Si tratta di un rapporto tra diseguali nel segno della reciprocità contrattuale che vincolava bilateralmente le parti. La *fidelitas* era condizionata al mantenimento da parte del partner più potente degli obblighi contrattuali.

La terza proposizione riguarda la lotta di Gregorio VII per la libertà della Chiesa dalla dipendenza dallo Stato, iniziata con il conflitto fra diritto feudale e diritto canonico e culminata con la lotta per le investiture (Concordato di Worms, 1122).

L'Europa cattolica uscì profondamente sconvolta, direi sottosopra, da questa lotta. La propaganda semplificata e tradotta al popolo da monaci aveva suscitato la diffusione del sapere e la formazione di un pubblico (Sabatino S. Lopez, *Nascita dell'Europa. Storia dell'età medioevale*, Milano 2004, pp. 201-203). Guardiamoci dal sottovalutare la potenza rivoluzionaria della cultura volgarizzata. Fu questo processo a mettere in moto il successivo fenomeno della formazione dei Comuni. Analoghi sviluppi non si riscontrano nei modelli politici delle altre civiltà coeve. Nell'Islam, il fondamento del potere rimase teocratico e l'organizzazione dello stato fondamentalmente militare. Bisanzio conosce una combinazione tra potere teocratico e secolare, con la subordinazione della Chiesa allo Stato, che la considera sua cinghia di trasmissione.

Si riconosce, giustamente, che gli intellettuali medioevali occidentali avessero dissotterrato il volume fondamentale di Aristotele *La Politica* dalle biblioteche arabe. Gli arabi avevano letto i manoscritti di Aristotele relativi alla matematica, alla medicina, all'astronomia, ma della *Politica* non avevano saputo che farsene (Jenő Sűcz, *op. cit.*, p.17).

Ricapitolando: quando si parla di diritto di natura, contratto sociale, sovranità del popolo, divisione dei poteri vengono in mente i nomi di Thomas Hobbes, John Locke, Charles-Louis de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau. Ma questi problemi chiave avevano avuto la loro prima stesura cinquecento anni prima nelle Università di Bologna, Parigi e Oxford, in quella Prima Europa, che fu chiamata *Respublica Christiana*.

A partire dal XVI secolo la Riforma opera una serie di fratture all'interno della cristianità occidentale, ma queste fratture vengono, almeno in parte, sanate dalle élites intellettuali, che escono dagli istituti d'insegnamento, sia cattolici che protestanti. Queste élites si dedicano alle lettere, fondano quella che viene chiamata la *Respublica literaria*. La lingua dominante è sempre il latino, ciò che consente ai dotti di tutta l'Europa di conversare, scambiarsi lettere, leggere gli stessi libri. L'Europa diventa progressivamente cosmopolita e laica. E la *Respublica literaria* prende progressivamente il posto della *Respublica Christiana*.

Concludo con A.J. Toynbee (*Civiltà al paragone*): la democrazia, dunque, è un'altra pagina scritta dal cristianesimo. Ma viene svuotata del suo significato quando le viene tolto il contenuto cristiano. Ed è ciò che è successo nel tempo. Toynbee intende così dire che molte generazioni hanno vissuto spiritualmente di rendita, tenendosi attaccate alla pratica cristiana, senza possederne la fede. Ma una pratica non sostenuta dalla fede è un patrimonio che si logora. Il fatto che nella Costituzione europea sia stato omissso il riferimento alle radici cristiane tra le fonti che hanno contribuito a sviluppare i valori della civiltà europea è certamente una scelta ideologica operata da un laicismo astratto che fa cominciare l'Europa moderna dal Settecento. Non dobbiamo, però, far finta di niente e voltare gli occhi dall'altra parte: quell'omissione è anche la prova di quanto quelle radici cristiane siano essiccate.

e) Ha senso e, se sì, in quali termini, parlare di un revival religioso, di un “ritorno di Dio”? Riguarda la sfera del sacro in generale, o un credo religioso in particolare (Islam piuttosto che cristianesimo, ebraismo piuttosto che buddismo, etc.)?

Gilles Kepel (*La revanche de Dieu*) aveva già collegato la “rivincita di Dio” al crollo delle ideologie. Aveva osservato il fenomeno nella spettacolare riaffermazione della religione islamica nelle società arabe. E si era proposto di verificare se lo stesso fenomeno fosse comune alle altre religioni del libro,

l'ebraica e la cristiana. Egli nota, in effetti, una parallela rinascita anche dell'ebraismo e del cristianesimo alla fine degli anni Settanta, epoca nella quale sarebbe finita l'attrazione per il laicismo.

Per quanto riguarda il cristianesimo, ma l'osservazione è trasversale, Kepel ha osservato la crescente insoddisfazione verso la modernità senza Dio. Il secolarismo è incapace di creare valori universali se non legati all'autoaffermazione personale nella dimensione del presente. La globalizzazione non è in grado di trasmettere una cultura universale, in quanto costituita da fattori eminentemente tecnici e da pratiche generalizzabili. Questa perdita generale di prospettive universalistiche ha messo in movimento quella che Kepel chiama la seconda evangelizzazione dell'Europa. Essa vede per protagonisti donne e uomini, giovani e meno giovani, generalmente colti, appartenenti ai ceti medi urbani. Il fine di questi movimenti non è di contrapporsi alla modernità, ma di reintrodurre la sfera del sacro nell'organizzazione della società. In anni recenti, anche i laici, dopo il fallimento delle grandi ideologie del passato, si sono interrogati in Italia sul ritorno della religione nello spazio pubblico. E se ne sono preoccupati: non per esaminare in sé il fenomeno della "rivincita di Dio", ma a causa dell'intercettazione del fenomeno religioso da parte della destra politica.

Non so dire se questa seconda evangelizzazione abbia un lungo respiro, cioè diventi un fatto di popolo. Credo, però, che il bisogno di religione nasca da un sentimento autentico di ricerca di senso. Le tante coscienze disorientate che tornano a porsi la domanda "perché io qui?" rispondono ad una istanza religiosa.

f) A proposito di sacro: è la stessa cosa del religioso? Può aversi a prescindere dal religioso?

Sacro è tutto ciò che è connesso al soprannaturale. E ciò vale per qualsiasi religione. Con differenti livelli di intensità e di *pathos*. La religione dei greci è a tal punto naturale che il sacro pare non trovarvi luogo (Walter Otto). Hölderlin, infatti, identifica la natura con il sacro. Il Dio dei greci non trasmette, perciò, il *pathos* manifestato dal Dio cristiano nelle parole *Sanctus Dominus Deus Sabaoth*.

A mio avviso, dunque, il sacro non può aversi a prescindere dal fattore religioso. E lo si constata proprio oggi alla luce della perdita del sacro (del mistero della verità, ossia del soprannaturale) nella quotidianità della vita. E la perdita del sacro è anche perdita del senso della realtà.

g) Quale futuro prevede per l'Europa dal punto di vista delle fedi professate? Sarà determinante la demografia? Avremo perciò un'Europa a maggioranza di fedeli islamici?

La demografia, considerata insieme alla religione, alla economia ed alla politica, fa parte delle componenti fondanti dell'identità di un popolo. Oggigiorno senescenza e calo demografico dell'Europa hanno favorito il riversarsi di lente, ma costanti, migrazioni di popoli dal Sud del Mediterraneo nei paesi dell'Europa occidentale. *Natura abhorret a vacuo*: è un fatto. Nel 1950 la popolazione dell'Europa occidentale era quattro volte superiore a quella arabo-mediterranea. Nel 1990 le popolazioni del Sud Mediterraneo avevano già superato quelle del Nord. E le proiezioni vedono allargarsi questo fossato. Il demografo francese J.C. Chesnais vede la popolazione dell'Europa subire una triplice evoluzione: arabizzazione, islamizzazione, africanizzazione. Le dimensioni di queste migrazioni fanno sorgere un problema: in quale modo e in quale misura la migrazione africana e arabo-mediterranea potrebbe incidere sui caratteri originali della civiltà ospitante?

L'integrazione, in ragione della molteplicità delle culture, è un processo molto complesso e può avvenire solo tra minoranze integrabili. In una comunità multiculturale minoranze religiose ancorate a valori per loro assoluti cercheranno sempre di introdurre un ordine parallelo (educazione, costumi, rituali), imponendolo a maggioranze senescenti, indifferenti e senza più ancoraggi religiosi. In Inghilterra, per esempio, la *sharia* è legalmente praticata nelle questioni civili. In Francia la pressione islamista si scarica contro la storia della Francia, contro lo stile di vita dei francesi, contro i valori della laicità che costituiscono il collante della Francia repubblicana.

Occorre essere chiari su questo punto. La convivenza nella società aperta in cui viviamo trova il suo fondamento nella laicità, che è metodo e misura di condotta, rispetto dell'altro, tolleranza religiosa, spirito critico e non dogmatico, eguaglianza di fronte alla legge. Tutti questi principi rispondono a istanze teoriche ed etiche, maturate alla luce dell'esperienza storica, per disinnescare le ragioni dei conflitti politici e religiosi intercorsi nella storia d'Europa. Ma anche la laicità ha prodotto il suo fondamentalismo, ossia il laicismo. Mentre il laico rispetta le credenze religiose altrui, perché in primo luogo rispetta la propria, il laicista considera la libertà di blasfemia una conquista e una manifestazione della libertà di coscienza. Invece, al contrario di ciò che egli pensa, la sua concezione attivamente antireligiosa non è manifestazione di laicità, ma di dogmatismo.

Ogni transizione, di cui vediamo l'inizio, drammatizza opposizioni tra popoli e culture. E nasconde un rischio: che la demografia possa rivalersi sulla democrazia, ovvero favorire la transizione verso regimi politici alternativi a quelli attualmente vigenti in Europa. Gli esempi tratti dalla storia anche recente non mancano.

h) Alcuni parlano dei diritti dell'uomo come della nuova religione dell'Occidente, in particolare dell'Europa e delle élites accademiche sta-

tunitensi. Cosa ne pensa? Crede che l'universalismo dei diritti dell'uomo sia in qualche misura debitore dell'universalismo cristiano? Oppure la teleologia naturalistica cristiana è incompatibile con l'individualismo antropocentrico liberale?

Ritengo che i diritti umani siano legati alla natura, ai valori della persona umana, e alla ricerca dei significati ultimi che gli esseri umani dovrebbero conoscere e rispettare. Le teorie del diritto naturale nacquero non perché tale diritto fosse operante nella storia, ma per dare un fondamento solido e ragionevole all'ordinamento pubblico, secondo il comandamento divino. Ma non bisogna dimenticare che anche le etiche più antiche della natura umana, da Platone agli stoici, facevano riferimento a qualcosa di più elevato degli interessi umani comuni (Charles Taylor, *L'età secolare*). Gli odierni fautori dell'umanesimo assoluto assumono la volontà dell'uomo come unica fonte della morale e quindi del diritto, nella logica di un attivismo interventista verso la natura e la società per soddisfare scopi puramente umani.

Danilo Castellano (*Razionalismo e diritti umani*) distingue opportunamente i diritti fondamentali dell'uomo dai diritti umani. Il diritto dell'uomo, come diritto naturale secondo la tradizione tomistica, è anteriore ad ogni forma di volontarismo, cioè collocato fuori dalla logica dell'individualismo volontaristico moderno e anche dal personalismo contemporaneo. I diritti umani sono legati alla volontà dell'uomo che usa la ragione in senso strumentale ed utilitaristico, anche se, almeno nelle intenzioni, con la prospettiva di conseguire l'universale felicità dell'uomo. Proprio in considerazione di questo traguardo, ritengo che il diritto positivo che prescindere da un fondamento di giusnaturalismo possa condurre su una strada del tutto diversa.

i) Cosa pensa dell'attuale pontificato di papa Francesco e della più generale posizione della Chiesa cattolica rispetto al mondo contemporaneo?

Papa Francesco che va a piedi, in un pomeriggio piovoso di marzo, verso la Chiesa di San Marcello al Corso per invocare la fine della pandemia, comunica l'immagine del "povero" cristiano nel cammino della fede. Di Lui sono fratello e compagno di viaggio. La concezione del mondo contemporaneo, o meglio della modernità, che comunica papa Francesco con i suoi richiami alla cristianità primitiva fa ritornare attuale la prognosi di don Gianni Baget Bozzo fatta all'inizio degli anni Novanta. Don Gianni diceva che la fine del comunismo "reale" all'Est aveva lasciato il comunismo "ideale" all'interno della Chiesa. Egli vedeva La Chiesa cattolica, dunque, come ultimo rifugio di un comunismo ideale. Le ripetute prese di posizione di papa Francesco, anche con le encicliche che fanno dottrina, contro l'ingiustizia, la disuguaglianza sociale, la rapina delle risorse della terra, perpetrate nel mondo contemporaneo,

fanno pensare che l'assetto ideale dell'umanità da Lui prefigurato sia proprio quello edificato nelle comunità comunistiche del Paraná ad opera dei padri gesuiti.

Il discorso andrebbe iniziato da qui: dall'irruzione della modernità nella storia (ovvero della complessità), epoca in cui cominciò a manifestarsi una crescente tensione nel rapporto tra la modernità e la Chiesa. È possibile osservare il fenomeno restringendo il campo al rapporto tra la civiltà urbana e la Chiesa. Si rileva allora che una tale tensione ebbe l'effetto di spostare il popolo dei cristiani ai margini della vita delle città e di alimentare l'idea di una certa affinità tra vita rurale e religione (J. Comblin, *Teologia della città*).

l) Quale sarà il ruolo delle religioni in un mondo futuro, ma non troppo lontano, in cui le tecnologie saranno così sviluppate da aumentare in modo esponenziale la capacità dell'uomo di manipolare se stesso, oltre alla natura, e magari rimandare sempre più lontano la prospettiva della morte?

Non intendo immettermi su questo percorso (gli storici sono profeti del passato). E se lo facessi entrerei nel campo delle profezie, proprie della filosofia della storia, che non è il mio. Comunque *auch ich Theologie studiert*. E mi pare di ricordare che lo scrittore e filosofo, nonché panslavista russo, K. N. Leont'ev, molto stimato da Vladimir Solov'ev, abbia già profetizzato che l'Europa occidentale, miscredente e atea, sarebbe stata travolta da una specie di migrazione di popoli e di sostituzione di culture, quale si era verificata al crollo dell'Impero romano d'Occidente.

So anch'io che le culture, così come nascono e crescono, possono anche tramontare. Ma quando mi addentro lungo questa galassia, mi rendo conto che il mio ragionamento è condizionato da un "impensato". Credo, come ha detto Toynbee, che talvolta Dio interviene nel processo storico a trasformare la distruzione in creazione.

SAGGI

Contro il fatalismo La morale e la storia tra Manzoni e Virgilio

NICOLÒ BINDI

Abstract

Alessandro Manzoni is one of the most important writers of the Nineteenth Century. In his works, he searches answers to theological and existential questions. His thoughts about human being are influenced by his catholic faith and his peculiar philosophy of History. This essay has the purpose to analyse Manzoni's thoughts about destiny and free will in two of his historical works: *Storia della Colonna infame* and *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*. Then, these positions are compared with the stances of one of the favourite Manzoni's writers, the latin poet Vergil, in order to compare pagan and Christian attitudes in front of the tragedy of life.

Keywords: *Manzoni, Virgilio, Catholicism, Destiny, History.*

1. Storia e religione

Quando si analizza l'opera di Alessandro Manzoni per forza di cose è necessario porre molta attenzione alla riflessione riguardante la teologia e la filosofia della storia. In effetti è possibile affermare che questi siano i punti cardine della sua produzione. Le innumerevoli questioni letterarie, morali, politiche, giuridiche che l'autore milanese affronta nei suoi scritti sono sempre inquadrare all'interno di una riflessione religiosa e storica di più ampio respiro.

Si badi bene, però, di non cadere nell'errore in cui molti critici e scrittori, detrattori e non, sono incappati, ovvero di vedere all'interno di questo un'affermazione di incrollabili certezze morali e religiose¹. Scrive Pietro Gibellini:

¹ Si ricordi, a titolo esemplificativo, Antonio Gramsci, «il quale rimprovera al Manzoni il suo presunto atteggiamento paternalistico nei confronti degli umili» [GHIDETTI 1995, p. 120].

Atrabiliario, sì, anche il Manzoni. Precocemente invecchiato, un po' livido e pio a dispetto delle folte basette, il volto di Alessandro dipinto da Hayez non può essere quello del bonario umorista, un po' collo-torto, che gli venne attribuito, con curiosa concordia, da tanti critici neo-ghibellini e neo-guelfi: gli uni con ironico fastidio per quel profumo d'acquasanta e di pantofole che emana dai suoi appartamenti (come osservava Delio Tessa, in un pezzo intitolato *Color Manzoni*) gli altri con compiaciuta complicità (come Cesare Angelini che riprendeva quel "color Manzoni" trasportandolo dai malinconici interni al sereno *plen air*). Gli uni infastiditi dal pacioso e bonario paternalista, gli altri invaghiti da una superiore saggezza, da una calma per sempre raggiunta. Non è questo il ritratto di Manzoni: un santino degno di figurare in immaginetta accanto alla sua madonnina infilzata. Idolo polemico o idolo adorabile, quel Manzoni è un irrigidito fantasma di se stesso².

La riflessione di Manzoni non parte da una verità incrollabile, ma si muove con inquietudine, quasi febbrilmente, per ricercarla. In questa ricerca, ovviamente, la fede cattolica ha un ruolo chiave, per almeno due ragioni: la prima è il suo carattere unitario, non divisivo, che l'autore evidenzia anche nelle sue *Osservazioni sulla morale cattolica*:

Che l'unità della fede si trovi nel più alto grado, o piuttosto assolutamente, nella Chiesa cattolica, è questo un carattere evangelico di cui essa si vanta; poiché non ha inventata quest'unità, ma l'ha ricevuta; e, tralasciando tanti luoghi delle Scritture dov'essa è insegnata, ne riporterò due, in cui si trova non solo la cosa, ma la parola. San Paolo nell'Epistola agli Efesi, dice espressamente: *Una è la fede*, e dopo avere enumerati vari doni e uffizi che sono della Chiesa, stabilisce per il fine di essi *l'unità della fede, e della cognizione del Figliolo di Dio* [OMC, p. 11].

Una fede universale porta, di conseguenza, a una morale condivisa e questo è il secondo punto fondamentale. Anche questo lo si trova ribadito nelle *Osservazioni* [OMC, pp. 17-21]. Per Manzoni una riflessione morale che non contempi il lato religioso, e quindi spirituale, è per forza di cose una riflessione superficiale e insoddisfacente. L'autore scrive, nelle *Osservazioni*, parlando della distinzione tra filosofia morale e teologia:

Certo gli uomini hanno, indipendentemente dalla religione, dell'idee intorno al giusto e all'ingiusto, le quali costituiscono la scienza morale. Ma questa scienza è completa? È cosa ragionevole il contentarsene? L'essere distinta dalla teologia è una condizione della morale, o un'imperfezione di es-

² GIBELLINI 2017, p. X.

sa? Ecco la questione: enunciarla è lo stesso che scioglierla. Perché, finalmente, è appunto questa scienza imperfetta, varia, in tante parti oscura, mancante di cognizioni importantissime intorno a Dio e, per conseguenza, intorno all'uomo e all'estensione della legge morale; intorno alla cagione della repugnanza che l'uomo prova troppo spesso nell'osservare anche parte di essa, che pur conosce e riconosce; intorno agli aiuti che gli sono necessari per adempirla interamente; è questa scienza, che Gesù Cristo pretese di riformare, quando prescrisse l'azioni e i motivi, quando regolò i sentimenti, le parole e i desiderî; quando ridusse ogni amore e ogni odio a de' principi che dichiarò eterni, infallibili, unici e universali. Egli unì allora la filosofia morale alla teologia; toccava alla Chiesa separarle? [OMC, pp. 22-23]

Quindi la fede risulta essere fondamentale, in quanto universale, per la ricerca della verità. Ma cosa si intende, con verità?

Manzoni ricerca il senso dell'esistenza, l'individuazione di un ordine che ponga fine al caos, rilevabile, nel cattolicesimo, nell'imperscrutabile disegno divino. Ovviamente nessun essere umano può arrivare, coi suoi mezzi, alla conoscenza di una così grande verità, può però tentare di avvicinarsi, concentrando la sua analisi sull'ignaro artefice dei piani celesti, ovvero l'uomo. In questo, sono fondamentali uno studio e una riflessione approfonditi della storia. Con storia si intende lo studio del comportamento umano all'interno del tempo. Manzoni estende il suo sguardo da storico al di fuori dei soli personaggi importanti: l'interesse dello scrittore non comprende solo i fautori della storia, ma anche coloro che ne subiscono il flusso³. Per quanto riguarda il concetto di "tempo" si può intendere come luogo della mutevolezza e della transitorietà. Manzoni è tanto interessato a fatti lontani nel tempo, quanto a lui vicini⁴, come testimoniano le famose odi civili *Marzo 1821* e *Il cinque maggio*.

La mutevolezza del tempo, la scarsità e la faziosità del materiale rendono sicuramente difficoltoso il lavoro di ricerca della verità, è per questo che l'approccio allo studio ricopre un ruolo fondamentale. Nel *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* Manzoni dichiara di avere una grande ammirazione, per motivi opposti, nei confronti di Ludovico Antonio Muratori e di Giambattista Vico. La stima per il primo è da vedersi principalmente nella meticolosità e nel rigido lavoro di ricerca e di selezione delle fonti; i motivi di ammirazione per il secondo sono, per il nostro discorso, molto più rilevanti. Ciò che Manzoni ammira del lavoro di Vico è proprio l'ampiezza del suo sguardo, volto a costruire teorie generali sugli argomenti presi in esame, per la sua volontà di dimostrare «una gran verità»

³ MACCHIA 1994, pp. 52-55.

⁴ GIBELLINI 2017, p. XVIII.

[SLI, p. 215]. Manzoni, però, non risparmia Vico da qualche critica, e così come aveva imputato al Muratori la mancanza di una teoria generale, rimprovera al filosofo napoletano di distorcere in alcuni punti, la realtà, o per «scarsità delle cognizioni positive» [ivi, p. 215], o per «l'amore eccessivo d'alcuni principi» [ivi, p. 215]. Anche questa critica risulta essere significativa, per comprendere il carattere dello scrittore milanese: la realtà senza un pensiero e il pensiero che distorce la realtà sono due errori da cui ogni studioso deve guardarsi bene.

Manzoni cerca sempre di mantenersi in equilibrio tra queste due tendenze, tentando di non far mai prevalere l'una sull'altra⁵. Perché ciò sia possibile, è doveroso affrontare la materia storica senza avere già un'idea generale da promuovere, ma, partendo da dei saldi punti di riferimento (assicurati dalla fede), lasciare che l'idea si componga alla luce dei fatti. In pratica questa visione può essere ricondotta, come ha già fatto Luigi Weber, alla morale schilleriana «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*»⁶, ovvero della storia del mondo come giudizio del mondo.

In questa sede si esamineranno due lavori storici di Manzoni, che interessano epoche e fatti diversi: *Storia della Colonna Infame* e *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*. La prima nasce come appendice ai *Promessi sposi*, sebbene abbia poi guadagnato una sua autonomia, la seconda rappresenta invece il progetto forse più ambizioso dell'ultimo Manzoni, purtroppo rimasto incompiuto. La scelta di queste due opere è dettata da due criteri: il primo è di concentrarsi su due diverse epoche storiche, il secondo è quello di visionare l'atteggiamento del Manzoni critico su un fatto di storia locale e su un fatto, invece, di più ampia risonanza.

⁵ Questo impulso di Manzoni verso la realtà è presente in tutta la produzione letteraria del Manzoni. A titolo puramente esemplificativo, basti ricordare la vicenda che soggiace dietro la stesura dell'atto V dell'*Adelchi*: «Proprio nella stretta finale della prima concezione, in quello che è conosciuto come il *Primo abbozzo dell'Atto V* (iniziato il 2 agosto 1821), quando in Pavia assediata dai Franchi Adelchi propone ai Duchi longobardi l'affrancamento dei Latini, balzò evidente agli occhi del Manzoni tutto l'anacronismo della sua concezione di una embrionale coscienza o iniziativa italiana su cui far leva per piegarla alla tutela del vacillante regno longobardo: e dopo i 219 versi di cui consta quel Primo abbozzo, egli interrompe il lavoro con la nota "*Scartare tutto e rifare l'atto in modo più conforme alla storia*"» [GIORDANO 1976, p. 12].

⁶ WEBER 2013, p. 16.

2. Giustizia e peste

Storia della Colonna Infame viene pubblicato nel 1842, ovvero due anni dopo l'uscita dell'edizione definitiva dei *Promessi sposi* (la cosiddetta "quarantana"). Il breve volume è molto legato al romanzo. Il testo, infatti, nasce in seno alla stesura del *Fermo e Lucia*; la storia era una delle ampie digressioni storiche che caratterizzano il romanzo. Resosi però conto che la digressione stava occupando un numero troppo elevato di pagine si decise a farne un testo a sé, in forma di appendice (*Appendice storica*) da aggiungere alla fine del romanzo. L'*Appendice*, però, non apparve nella "ventisettana": Manzoni la riscrisse completamente, fino a farne l'edizione definitiva del 1842⁷. Tanto si è detto riguardo i collegamenti tra la *Storia* e *I promessi sposi*; il critico Luigi Weber arriva addirittura a dichiararsi contrario al considerare i due lavori due opere autonome.

C'è poi, e conta non poco nell'economia del nostro discorso, un secondo movimento marginalizzante. Un declinare attribuibile in pari grado alla ricezione del pubblico e alla sua istituzionale mediazione, composta da critici, storici della letteratura, insegnanti, programmi ministeriali. Esso muove controsenso rispetto alla volontà autoriale, sposta la *Colonna infame* oltre la periferia del romanzo, staccandovela, rendendola di più disagiata lettura, criticandola, o considerandola comunque opera altra, snaturando tanto *I promessi sposi* quanto la *Storia* medesima, giacché è soltanto il nesso dialettico delle due parti, autonome ma profondamente correlate, che si può estrarre il senso autentico dell'operazione intellettuale del Manzoni⁸.

Ora, per quanto questo giudizio sia legittimo, non è completamente condivisibile. Effettivamente la volontà dell'autore avrebbe voluto la *Storia della Colonna Infame* in conclusione dei *Promessi sposi*, ma questo non significa che il testo non possieda una sua autonomia, che non sia importante a prescindere dal romanzo. In secondo luogo, è discutibile anche il fatto che distaccare la *Storia* dai *Promessi sposi* abbia reso questa di più disagiata lettura. La sua collocazione di appendice, per forza di cose, aveva l'effetto di marginalizzare il testo, renderne scomoda la fruizione (che per forza di cose avrebbe dovuto avvenire in conclusione del romanzo) e di rendere quelle pagine vittima dell'oblio, poiché in molti casi sarebbero state saltate senza indugio dai lettori meno appassionati. La pubblicazione a sé della *Storia* ha invece il doppio vantaggio di dare il giusto rilievo a una delle opere più brillanti di Manzoni e di renderne più fruibile la lettura. Al momento della pub-

⁷ TELLINI 2017, p. 275.

⁸ WEBER 2013, pp. 24-25.

blicazione, infatti, insieme alla quarantana, il testo ebbe poca fortuna. La sua riscoperta si ebbe solo nel Novecento, quando oramai il testo girava abitualmente in autonomia rispetto ai *Promessi sposi*.

L'importanza di questo testo è stata vista, per alcuni, nel suo tono narrativo ben lontano dalla sottile e bonaria ironia dei *Promessi sposi* e nel suo carattere anti-romanzesco⁹, ma l'interesse che ancora suscita quest'opera non è riconducibile solamente alle sue caratteristiche stilistiche. Come afferma Maurizio Cucchi, «si stacca e si mette in primo piano, in questa narrazione storica che vuole dare conto dell'ingiustizia, della cecità dei giudici diretti dalla “passione”, l'enorme dolore degli umili (coinvolti da altri umili) che ne furono vittime»¹⁰. Il testo, infatti, narra di un processo giudiziario avvenuto a Milano durante la peste, la cui sentenza fu considerata dai giudici così esemplare da meritare di essere ricordata da tutti i cittadini:

Ai giudici che, in Milano, nel 1630, condannarono a supplizi atrocissimi alcuni accusati d'aver propagata la peste con certi ritrovati sciocchi non men che orribili, parve d'aver fatto una cosa talmente degna di memoria, che, nella sentenza medesima, dopo aver decretata, in aggiunta de' supplizi, la demolizione della casa d'uno di quegli sventurati, decretaron di più, che in quello spazio si innalzasse una colonna, la quale dovesse chiamarsi infame, con un'iscrizione che tramandasse ai posteri la notizia dell'attentato e della pena. E in ciò non s'ingannarono: quel giudizio fu veramente memorabile [SCI, p. 3].

Come detto, è il 1630: la peste sta dilagando a Milano come in tutta Europa, e i governatori spagnoli della città non sanno assolutamente come gestire la situazione. I fatti relativi alla propagazione del morbo e al cataclisma sociale che questo comporta sono magistralmente narrati da Manzoni all'interno dei *Promessi sposi*, in una delle più famose digressioni presenti nel romanzo (il capitolo XXXI e il capitolo XXXII). Non è necessario, data la sua notorietà, operare una sintesi della storia, basti ricordare che in seno alla popolazione si sviluppò la credenza che il morbo fosse diffuso da persone malvage, gli «untori», tramite «arti venefiche, operazioni diaboliche» [PS, p. 583]. La denominazione «untore» deriva dal fatto che per diffondere il morbo, si credeva che tali personaggi facessero uso di una sostanza oleosa e giallognola. Una critica più moderna ha dimostrato che ci furono effettivamente alcune persone, «untori» appunto, impegnate a diffondere il morbo, ovvero quelle per cui lo stato generale provocato dalla peste procurava qual-

⁹ TELLINI 2017, pp. 275-281.

¹⁰ CUCCHI 2019, p. V.

che beneficio economico¹¹. Il punto, però, non è certamente questo: per quanto reali, questi untori non possono essere considerati, come al tempo, i principali artefici del contagio, inoltre è difficile pensare che realmente questi individui agissero per volontà di strane sette sataniche, o del Diavolo in persona. Nel caso che prende in esame Manzoni, poi, non può esserci davvero dubbio che tenga.

La *Storia della Colonna infame* principia così:

La mattina del 21 di giugno 1630, verso le quattro e mezzo, una donnicciola chiamata Caterina Rosa, trovandosi, per disgrazia, alla finestra d'un calvacchia che allora c'era sul principio di via della Vetra de' Cittadini, dalla parte che mette al corso di Porta Ticinese (quasi dirimpetto alle colonne di san Lorenzo), vide venire un uomo con una cappa nera, e il cappello sugli occhi, e una carta in mano, *sopra la quale*, dice costei nella sua deposizione, *metteua su le mani, che pareua che scrivesse* [SCI, p. 11].

In questo inizio in *medias res* è subito spiegato sinteticamente il fatto scatenante tutte le vicende del libro. La «donnicciola» Caterina Rosa vede la scena descritta brevemente da Manzoni; in tempi di tranquillità, non ne sarebbe certo stata allarmata, ma in tempo di peste, soprattutto in tempo di untori, anche la vista di uno sconosciuto per strada può procurare strani sospetti nelle persone. Che una povera popolana ignorante possa essere suggestionata dalle chiacchiere e dalle credenze diffuse in giro, non è certo cosa da suscitare grande biasimo. La donna in questione, Caterina Rosa, vede un signore coperto da un mantello nero, che porta in mano una strana boccetta, e il suo pensiero, fortemente alterato dalle circostanze, va subito a ipotizzare che si tratti di un untore. Il problema si presenta quando i maggiori organi di giustizia locali decidono di prendere come assoluta verità le parole della signora in questione.

Partono le indagini. Si viene presto a scoprire che il nome di questo uomo misterioso è Guglielmo Piazza, commissario della Sanità. Questo viene condotto davanti ai giudici senza alcuna spiegazione, e da loro viene interrogato:

¹¹ «Lo studioso più autorevole in materia è molto deciso: “in base a una rilettura attenta dei documenti giudiziari ed extragiudiziari è lecito affermare che le unzioni erano un fatto concreto. [...] La storia umana ha costantemente dimostrato che ogni disgrazia ha nutrito in sé il suo sciacallo; e gli sciacalli della peste del 1630 furono gli untori e coloro che sugli untori, per calcolo, edificarono il loro tornaconto». Precisando poi: «Dire però che le unzioni erano un fatto concreto non equivale a dire che erano il movente dell'epidemia esiziale» [WEBER 2013, pp. 9-10].

È interrogato sulla sua professione, sulle sue operazioni abituali, sul giro che fece il giorno prima, sul vestito che aveva; finalmente gli si domanda: *se sa che siano stati trouati alcuni imbrattamenti nelle muraglie delle case di questa città, particolarmente in Porta Ticinese*. Risponde: *mi non lo so, perché non mi fermo niente in Porta Ticinese*. Gli si replica che questo *non è verisimile*; si vuol dimostrargli che lo doveva sapere. A quattro ripetute domande, risponde quattro volte il medesimo, in altri termini [SCI, p. 17].

L'esaminatore sembra più interessato a ricercare menzogne e inverosimiglianze nelle deposizioni del Piazza piuttosto che la realtà dei fatti. L'interrogatorio non dà però i frutti sperati, poiché lo stesso interrogato non aveva la minima idea di quale fosse la colpa da confessare. Spazientito, l'esaminatore minaccia così l'utilizzo della tortura:

Intimò quindi l'iniquo esaminatore al Piazza: *che dica la verità per qual causa nega di sapere per qual causa nega di sapere che siano state onte le muraglie, et di sapere come si chiamino li deputati, che altrimenti, come cose inuerisimili, si metterà alla corda, per hauer la verità di queste inuerisimiltudini*. – *Se me la vogliono anche far attaccare al collo, lo faccino; che di queste cose che mi hanno interrogato non ne so niente*, rispose l'infelice, con quella specie di coraggio disperato, con cui la ragione sfida alle volte la forza, come per farle sentire che, a qualunque segno arrivi, non arriverà mai a diventar ragione [SCI, p. 41].

Il coraggio dimostrato dal Piazza, però, non servirà a salvarlo dalla tortura. L'accusato viene sottoposto ad atroci supplizi per ben due volte, nel tentativo di estorcere una confessione. Il risultato, però, fu parimenti poco soddisfacente per i giudici, poiché «quell'assurdo esame non fu che una ugualmente assurda e più atroce ripetizione del primo, e con lo stesso effetto» [SCI, p. 45]. Si badi bene, però, che quelli usati dai giudici in questo frangente erano tutt'altro che mezzi leciti: anzitutto, per mandare un uomo alla tortura, era necessario che gli indizi contro di lui fossero decisamente compromettenti; in secondo luogo, nessuno che aveva già subito la tortura poteva essere torturato una seconda volta, a meno che non fossero subentrati delle nuove e schiaccianti prove. Nel caso specifico, invece:

nessun nuovo indizio era emerso; e i primi erano che due donne avevan visto il Piazza toccar qualche muro; e, ciò ch'era indizio insieme e corpo del delitto, i magistrati avevan visto *alcuni segni di materia ontuosa* su que' muri abbruciacchiati e affumicati, e segnatamente in un andito... dove il Piazza non era entrato. Di più, quest' indizi, quanto manifesti, evidenti e urgenti, ognuno lo vede, non erano stati messi alla prova, discussi col reo [SCI, p. 43].

La “confessione”, però, verrà estorta tramite un mezzo più subdolo e ancora più illegittimo, ovvero una falsa promessa di impunità. Vedendo in questo una possibilità di porre fine a quelle tanto atroci quanto immotivate torture, il Piazza si decide a fornire ai suoi aguzzini ciò che questi vogliono. Inventa di essere stato effettivamente lui a imbrattare le mura di quella via, e alla domanda su chi gli avesse procurato l’unguento, chi, insomma, fosse il mandante, l’interrogato fa il primo nome che gli passa per la testa, quello del barbiere Gian Giacomo Mora. Comincia anche per lui un calvario simile a quello del suo accusatore: viene perquisita la sua bottega, ubicata, tra l’altro, proprio nel quartiere in cui era avvenuta l’ipotetica unzione, e vengono trovate strane sostanze, che sembrano confermare l’accusa del Piazza. Ora, la presenza di strani intrugli all’interno della bottega di un barbiere, nel XVII secolo, non era certo cosa inusuale, poiché tra questa categoria era uso comune improvvisarsi anche medico ed odontoiatra. Questo, però, non poteva certo placare i sospetti dei commissari, che avevano, per lo stesso delitto, arrestato e torturato un uomo per molto meno. Il Mora subisce lo stesso trattamento del Piazza, ma al contrario di quest’ultimo finisce per confessare durante la tortura.

A questo punto, però, si pone davanti ai giudici un altro fatto assai spinoso: la confessione del Mora, infatti, non coincide affatto con quella del Piazza. Con questo pretesto viene quindi revocata l’impunità al Piazza, e i due furono torturati pesantemente al fine di estorcere una deposizione coerente dei fatti. Durante queste torture vennero fuori dalle bocche dei torturati diversi nomi di supposti complici, con la speranza sempre più assurda di essere lasciati in pace. Tutti i nomi fatti durante queste sessioni di supplizi furono a loro volta arrestati e torturati, ma il Piazza e il Mora non ottennero comunque quello che volevano. In conclusione, infatti, i due malcapitati furono condannati a morte tramite atroci tormenti. La bottega del Mora fu pure rasa al suolo, e al suo posto fu edificata appunto la famosa *Colonna infame*.

Così facendo, «la folla degli umili viene gratificata dallo spettacolo esemplare, i capri espiatori assolvono all’antichissima funzione apotropaica di liberare la comunità dal male o di vendicarne le cause»¹². È l’antichissima pratica, quindi, della ricerca del capro espiatorio: le autorità che governano Milano si sono rivelate completamente impreparate a gestire un’emergenza tanto grave come quella legata alla pestilenza. Invece di appellarsi alla ragione, pure i giudici e i commissari si fanno irretire dalle credenze popolari, finendo per consegnare alla folla ciò che vuole, ovvero un colpevole.

Ciò che viene fuori è senza ombra di dubbio la fallacia della giustizia umana: quel che accade al Piazza e al Mora non può avere alcuna spiegazio-

¹² MOLLIA 1985, p. XXXVI.

ne razionale. Ciò che accade loro semplicemente accade, e ogni tentativo di uscirne risulta vano. Sicuramente gran parte del caos giudiziario che caratterizza la vicenda è imputabile alla peste. Quest'ultima colpisce senza preferenze il giusto come l'iniquo, il buono come il malvagio. La giustizia umana, però, sembra fare altrettanto: non vi è alcuna logica, dietro le accuse mosse contro il Piazza, ed è tanto chiaro quanto inquietante che qualsiasi altra persona si fosse trovata al suo posto, in quel preciso istante, sarebbe stata parimenti accusata da Caterina Rosa e avrebbe ricevuto lo stesso, identico trattamento. Ne è la prova Gian Giacomo Mora, ma anche tutti gli altri malcapitati da loro accusati. Certo, nel tempo in cui si svolgono i fatti, la scienza degli studi giuridici non era ancora molto avanzata, e la maggior parte degli errori commessi può essere attribuibile a questo, oltre che dal contesto a dir poco eccezionale della peste. Ciò è riconosciuto dallo stesso Manzoni:

Questa [*la giustizia*] si regolava principalmente, qui, come a un di presso in tutta Europa, sull'autorità degli scrittori; per la ragion semplicissima che, in una gran parte de' casi, non ce n'era altra su cui regolarsi. Erano due conseguenze naturali del non esserci complessi di leggi composte con un intento generale, che gli interpreti si facessero legislatori, e fossero a un di presso ricevuti come tali.; giacché, quando le cose necessarie non son fatte da chi toccherebbe, o non son fatte in maniera di poter servire, nasce ugualmente, in alcuni il pensiero di farle, negli altri le disposizioni ad accettarle, da chiunque sian fatte. L'operar senza regole è il più faticoso e difficile mestier di questo mondo [SCI, p. 19].

Nonostante ciò, il caos dimostrato nella vicenda della Colonna infame potrebbe non essere solo imputabile al contesto specifico in cui accade. Manzoni rivela, in questa opera, un certo sconforto nei confronti della condizione umana, sconforto che prende ancora più campo nella sua opera storica successiva, riguardante i fatti della Rivoluzione francese.

3. Un inutile spargimento di sangue

La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859 è uno degli ultimi lavori a cui Manzoni si dedicò. «Redatto a partire dal '60»¹³ il testo rimase incompiuto. Nei piani originali dell'autore, l'opera avrebbe dovuto operare un confronto storico tra la Rivoluzione francese e il tentativo di unificazione politica dell'Italia del 1859. Non è presente, però, che la prima parte, relativa alla Rivoluzione francese, che fu pubblicata in volume postu-

¹³ GIBELLINI 2017, p. XXXIX.

ma, nel 1889¹⁴. Data la sua incompiutezza, risulta difficile elaborare un giudizio globale dell'opera. Ci si limiterà quindi, a esaminare le linee guida fornite dall'autore e le tendenze generali della parte stesa.

Sin dalla premessa Manzoni è molto chiaro riguardo ciò che, con il suo lavoro, vuole dimostrare, ovvero la diversità che corre tra la rivoluzione francese e quella italiana:

Ma, tra avvenimenti così vasti e così complicati, si devono necessariamente anche trovare delle differenze che tocchino l'essenza. E due principalissime ci par di vederle in due de' più gravi effetti della prima di quelle due Rivoluzioni, e delle quali la seconda poté andare immune. E furono: l'oppressione del paese, sotto il nome di libertà; e la somma difficoltà di sostituire al governo distrutto un altro governo; che avesse s'intende le condizioni della durata [RF, p. 3].

Secondo Manzoni, la Rivoluzione francese portò oppressione, instabilità e morte, tutte cose che al contrario non sono state presenti nella Rivoluzione italiana:

Nessuno, credo, vorrà dire che le cagioni di un divario così importante tra le due Rivoluzioni, non meritino d'esser ricercate: e una, non unica, ma principalissima, e feconda di molte ragioni accessorie, ci par di vederla nell'essere stata violata dalla prima, e adempita dalla seconda, una condizione, non meno imposta dall'equità, che richiesta, per un accordo naturalissimo, dalla prudenza. Ed è: che la distruzione del governo, o de' governi esistenti prima della Rivoluzione, fosse un mezzo indispensabile per ottenere un bene essenziale e giustamente voluto dalle rispettive società rette da loro: in altri termini, che que' governi fossero irreformabilmente opposti al bene e alla volontà delle società medesime [RF, p. 5].

In pratica, la differenza sta nei rapporti tra i rivoluzionari e i poteri già esistenti: i rivoluzionari francesi, al contrario di quelli italiani, hanno ritenuto necessario distruggere, per poter costruire qualcosa di nuovo. Per quanto reputi legittime le loro istanze, Manzoni si domanda se fosse effettivamente necessario rovesciare il potere di Luigi XVI per ottenerle. Dai fatti da lui esaminati, la risposta è certa:

Dietro queste premesse, cercheremo di dimostrare, nella prima parte di questo scritto: che la distruzione del governo di Luigi XVI non era punto necessaria per ottenere i miglioramenti che la Francia voleva nel suo ordinamento, e aveva espressi nelle istruzioni date ai suoi rappresentanti negli Stati

¹⁴ WEBER 2013, p. 133.

Generali; e che quella distruzione fatta senza una tale necessità, e con una manifesta usurpazione di potere, creò invece uno stato di cose, dal quale vennero e dovevano venire, per una conseguenza inevitabile, i due disastrosi effetti indicati da principio [RF, p. 6].

Quei cambiamenti che tanto ispiravano l'azione dei rivoluzionari francesi erano già stati predisposti dal re nelle direttive diramate presso i rappresentanti degli Stati Generali. Questo è, in sostanza, il motivo scatenante le critiche dello scrittore: per quale motivo agire in maniera così violenta e sconsigliata, se ciò che si vuole, almeno nelle dichiarazioni esteriori, ci è servito su un piatto d'argento? Il pensiero non può che farsi subito negativo: dietro questa volontà di distruzione non si cela altro che sete di potere.

È dato rilevante il fatto che Manzoni non metta in dubbio la necessità di una modernizzazione dell'architettura statale francese. Non si ha, quindi, come nelle opere di altri storiografi reazionari precedenti o successivi, la volontà di difendere globalmente i valori dell'*ancien regime*. D'altro canto, la netta posizione presa contro gli avvenimenti simboleggiati dalla data 1789 faceva di Manzoni una voce fuori dal coro¹⁵. Scrive, riguardo ciò, Luigi Weber:

Manzoni non è inserito nell'assise istituzionale, non vi è mai stato realmente ammesso, e il suo tentativo storiografico viene dunque squalificato a priori, o ricondotto erroneamente a ragioni del tutto in conflitto con le idee che contiene: per esempio, essendo Manzoni un cattolico, ed essendo state le posizioni degli intellettuali cattolici spesso assimilabili a quelle antigiacobine e controrivoluzionarie, ecco che il *Saggio* viene equiparato poco meno che a un manifesto codino, perdonato solo con l'attenuante della senilità¹⁶.

Ora, per quanto sia effettivamente errato collocare questa prova di Manzoni nell'alveo delle invettive cattoliche controrivoluzionarie (in tal caso l'autore avrebbe voluto dare una veste negativa anche ai fatti italiani del '59), i toni del critico suonano eccessivamente perentori. Le posizioni espresse dallo scrittore non saranno reazionarie, ma certo possono essere assimilabili a un pensiero conservatore: il rinnovamento è giusto e necessario, ma è necessa-

¹⁵ Non poche, infatti, furono le critiche che questa pubblicazione postuma sollevò. Anche successivamente l'opera andò incontro alla caustica condanna di Benedetto Croce, che vide in quelle pagine un «sofisticato processo alla Rivoluzione francese, ma non punto la storia della Rivoluzione nel suo nesso e significato» [GHIDETTI 1995, p. 119].

¹⁶ WEBER 2013, p. 137.

rio confrontarsi in maniera costruttiva con la tradizione ereditata. Disattendere questo concetto porta irrimediabilmente al caos.

Nel testo dell'opera si nota subito che Manzoni pone la maggior parte della sua attenzione alle dinamiche giuridiche e amministrative che portano, dagli Stati Generali, fino all'esautoramento del potere regale e quindi alla rivoluzione. Viene dato meno rilievo, invece, alla descrizione degli avvenimenti più violenti e macabri di quel periodo¹⁷. Questo potrebbe essere dovuto anche all'incompletezza dell'opera, ma certamente delinea un maggiore interesse di Manzoni verso le dinamiche di potere, piuttosto che per le azioni esterne di violenza e guerriglia. Quest'ultime, infatti, sono le estreme conseguenze delle prime, e sono quindi in un rapporto di subordinazione.

Altro fattore che colpisce, nella lettura del testo, è la grande presenza di anticipazione dei fatti, tra brevi allusioni a lunghe digressioni:

Due proposte furono allora fatte nei Comuni da due membri rimasti celebri anch'essi nella storia della Rivoluzione, e di più in quella delle sue vittime: Rambaut de St. Etienne, ministro protestante di Nîmes, e Chapelier, avvocato di Rouen [RF, p. 30].

Quel deputato era il medico Guillotin, che ebbe la disgrazia di dare il nome allo stromento [...]. Stromento che, immaginato da lui per un intento di umanità, venne in mal punto a servire ad una nefanda e prolungata carneficina, eseguita sotto la forma, non dirò ipocrita, ma beffarda, di procedura politica [RF, p. 64].

Dovevano ancora due altre Assemblee vedere i luoghi delle loro sedute circondati e stretti da truppe mandate da una forza arbitraria, e riunirsi in parte (giacché diversi deputati erano stati fatti mettere in prigione dalla stessa forza), riunirsi, dico, in altri recinti, e quivi sancire, insieme con una quantità d'altri atti iniqui, e senza processo e senza appoggio di nessuna legge nemmeno rivoluzionaria, la deportazione inumana di cinquantatré deputati, membri e in parte capi della maggioranza del giorno avanti, cioè di quando l'Assemblea era il risultato di tutti gli elettori di Francia [...]. Finalmente, dieci anni dopo essere state così fuor di proposito messe in campo dal Mirabeau, le bajonette entrarono davvero in una Assemblea di legislatori per farla sgombrare [...]. E, ciò che è più da notarsi, la Francia non solo non si scandalizzò d'un tal fatto, né se ne tenne offesa nella sua dignità, ma se ne rallegrò come d'una vera liberazione [RF, p. 80].

La grande quantità di prolessi scardina la linearità degli eventi narrati e denuncia una certa irrequisitezza dell'autore. Manzoni appare come un narra-

¹⁷ Ivi, pp. 155-159.

tore impaziente, ansioso di rivelare al lettore fino a che punto i fatti che racconta si sono evoluti. Ancor più che nella *Storia della Colonna infame*, nella *Rivoluzione francese* scompare la calma e bonaria ironia presente nei *Promessi sposi*. L'autore sembra sconcertato nell'osservare fino a che punto le azioni umane possano degenerare, colpito nel constatare fino a che punto possano arrivare gli uomini per la sola brama di potere.

Esattamente al contrario rispetto a *Storia della Colonna infame*, non sono qui presenti pestilenze a destabilizzare l'ordine sociale e le azioni si svolgono in un periodo storico abbastanza vicino alla cronologia del Manzoni, quindi certamente meno barbaro e più razionale rispetto al XVII secolo (almeno agli occhi dell'autore e di molti suoi contemporanei). Eppure il caos trionfa comunque, anzi fa piombare sotto il regime del «Terrore» una nazione intera.

Diventa chiaro che la questione non può essere legata solamente alla contingenza, ma riguarda una più profonda e sconcertante realtà della condizione umana.

4. «Ma io sento d'esser Virgilio», la storia come tragedia

Come già detto, si possono riconoscere due piani distinti: un piano celeste e un piano terreno. Il piano celeste è quello della divina Provvidenza, la cui comprensione andrebbe a svelare la verità celata dietro all'esistenza umana; questo tipo di comprensione, però, è impossibile a qualsiasi mortale. Il piano terreno è proprio quello della storia, in cui sembra quasi impossibile individuare un ordine. È un mondo dove gli innocenti possono essere condannati come colpevoli dei più atroci delitti, dove si possono opprimere popolazioni intere in nome della libertà, dove gli iniqui possono essere innalzati a difensori della giustizia. Queste cose sono già accadute in epoche passate, sono accadute in tempi più recenti e probabilmente accadranno in futuro. La fede è vista da Manzoni come unico punto di convergenza tra questi due piani, e come unico strumento di possibile comprensione del piano terreno, il solo alla portata della conoscenza umana. Pure questa, però, si fa sfuggente, sembra priva di logica e regolata dal caso.

Per questi motivi si fa strada nel Manzoni una visione oscura della storia, che per molti aspetti richiama alla mente la visione della storia di uno dei più grandi poeti dell'antichità, ovvero Virgilio. Che Manzoni nutrisse, nei confronti del poeta augusteo, quasi una forma di venerazione, è cosa nota¹⁸: le prime prove giovanili di traduzione poetica dal latino riguardarono ampi

¹⁸ ANNONI 1997, pp. 265-266.

passi dell'*Eneide* [TP, pp. 6-10], nel suo saggio *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione*, cominciato nel 1829 e pubblicato solo nel 1845, dedica molto spazio allo stile e all'opera di Virgilio, arrivando a definire il suo poema «il più grandiosamente e intimamente nazionale per il popolo nella cui lingua era scritto» [DRS, p. 38]. «A dimostrazione concreta di tale proclamata esemplarità virgiliana», afferma Ottavio Ghidini, «valgono soprattutto le intertestualità diffuse, quando la poesia latina affiora nelle parole dell'autore nuovo»¹⁹.

Molti sono, in effetti, gli echi virgiliani all'interno dell'opera manzoniana, «come accade, ad esempio immediato, nel *Natale del 1833*, incompiuto inno sacro in morte di Enrichetta Blondel, dove compare quel *cedere manus* che in Virgilio (*Aen.* VI, 33), è legato alla vicenda di Icaro e in particolare al dolore del padre, incapace di *effigere in auro* la drammatica dipartita del figlio»²⁰. L'attrazione di Manzoni nei confronti del poeta mantovano non sembra, però, imputabile solamente a fattori stilistici²¹.

Secondo l'interpretazione del noto critico virgiliano Antonio La Penna, contenuta nel saggio *L'impossibile giustificazione della storia. Una interpretazione di Virgilio*, dall'opera dell'autore latino affiora una forte negatività, una grande inquietudine, legata alla precarietà della condizione umana. I primi segnali di turbamento sono già presenti nella *Ecloga prima*, dei *Bucolica*. Com'è noto, in questo testo Virgilio affronta il tema dell'esproprio di terre a favore dei veterani di guerra congedati da Cesare. Da tali espropriazioni, che colpiscono i proprietari terrieri del cremonese e del mantovano, le proprietà di Virgilio riuscirono a salvarsi, grazie all'intercessione di un influente personaggio politico della Capitale (probabilmente Ottaviano). Nell'egloga, il poeta dà voce tanto al dramma degli espropriati, rappresentato dal pastore Melibeo, quanto alla felicità di chi è riuscito a salvarsi, rappresentata da Titiro. Il primo, andandosene dalle sue terre, incontra il secondo che, invece di preparare il trasloco, suona allegramente il flauto all'ombra di un faggio. Alla notizia che Titiro non dovrà andarsene, grazie all'intercessione di un «dio», Melibeo risponde così:

Non equidem invideo, miror magis: undique totis
usque adeo turbatur agris. En ipse capellas
protinus aeger ago; hanc etiam vix, Tityre, duco.
Hic inter densas corylos modo namque gemellos,
spem gregis, ah, silice in nuda conixa reliquit.

¹⁹ GHIDINI 2015, p. 318.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Per approfondire i rapporti di Manzoni con la classicità, si veda PARATORE 1973, pp. 73-132.

Saepe malum hoc nobis, si mens non laeva fuisset,
 de caelo tactas memini praedicere quercus.
 Sed tamen, iste Deus qui sit, da, Tityre, nobis
 [B, pp. 54-56, vv. 11-18].

Titiro spiega a Melibeo di aver conosciuto il suo «Deus» a Roma, casualmente, mentre andava a riscattare la sua libertà personale. Questo incontro lo ha salvato non solo dal caos che sta imperversando nella campagna mantovana, ma anche da un futuro all'insegna del vagabondaggio e dell'incertezza. Così, infatti, continua Melibeo:

At nos hinc alii sitientes ibimus Afros,
 pars Scythiam, et rapidum cretae veniemus Oaxen,
 et penitus toto diviso orbe Britannos.
 En umquam patrios longo post tempore fines,
 pauperis et tuguri congestum caespitem culmen,
 post aliquot, mea regna videns, mirabor aristas?
 Impius haec tam culta novalia miles habebit,
 barbarus has segetes? En quo discordia cives
 produxit miseros: his nos consevimus agros!
 [B, p. 60, vv. 64-72].

Mentre il pastore è costretto a errare tra i territori dell'Impero, dei rudi e barbari soldati potranno godere dei frutti del suo lavoro; tutto questo a causa di una guerra lontana, sconosciuta, non certo promossa o voluta da Melibeo. Anche in questo caso si assiste al trionfo del caso: Melibeo si trova a subire le conseguenze di azioni non sue, senza alcuna colpa viene privato delle sue terre; Titiro riesce a scampare solamente in virtù di una intercessione venuta dall'alto, da parte di un individuo emblematicamente denominato «Deus».

Assistiamo, qui, a un evento inconsueto, nella stesura di un componimento bucolico. Si faccia il confronto con il principale modello di riferimento di Virgilio per il genere, ovvero Teocrito²². Nei componimenti di quest'ultimo, l'atmosfera pastorale è sospesa in un tempo indeterminato, e difficilmente può essere influenzata dalla realtà. In quest'egloga, invece, la storia entra prepotentemente, suscitando scompiglio e caos. La Penna afferma: «Virgilio molto più di Teocrito apre il mondo pastorale idealizzato ai dolori e alle speranze della storia contemporanea (sicché è difficile sostenere che la campagna di Virgilio sia sempre un mondo senza storia)»²³.

²² LA PENNA 2015, pp. I-II.

²³ LA PENNA 2005, p. 40.

Ma se ancora è possibile sperare, nonostante l'irrompere nel paesaggio bucolico «della violenza della storia»²⁴, in una salvezza proveniente dall'alto, nel suo capolavoro Virgilio propone una visione ancora più cupa. Si prenda, a scopo esemplificativo, il passo relativo allo scontro tra il giovane Pallante e Turno, contenuto nel decimo libro dell'*Eneide*. Prima che cominci la battaglia, il giovane guerriero figlio di Evandro lancia una preghiera a Ercole, per ottenere la vittoria:

«Per patris hospitium et mensas, quas advena adisti,
te precor, Alcide, coeptis ingentibus adsis.
Cernat semineci sibi me rapere arma cruenta
Victoremque ferant morientia lumina Turni»
[E, p. 546, vv. 460-463].

In questo caso, a ricevere la preghiera è effettivamente un dio, ma per quanto Ercole voglia aiutare Pallante, ne è impedito:

Audiit Alcides iuvenem magnumque sub imo
corde premit gemitum lacrimasque effundit inanis.
Tum genitor natum dictis adfatur amicis:
«Stat sua cuique dies, breve et irreparabile tempus
Omnibus est vitae; sed famam extendere factis,
hoc virtutis opus. Troiae sub moenibus altis
tot gnati cecidere deum, quin occidit una
Sarpedon, mea progenies; etiam sua Turnum
fata vocant metasque dati pervenit ad aevi».
Sic ait, atque oculos Rutulorum reicit arvis
[E, p. 546, vv. 464-473].

Neppure gli dèi possono salvare il giovane Pallante dal suo destino: Eracle piange per la sua impotenza, pure Giove suo padre, divinità suprema, si limita, dopo un breve discorso sull'ineluttabilità del fato, a distogliere lo sguardo dalla battaglia. Neanche il re degli dèi può salvare Pallante: il fato ordina la sua morte e Giove, che ne è «l'interprete fedele»²⁵, non può fare altrimenti. Nell'opera virgiliana la forza del fato che sovrasta l'uomo e le divinità assume connotati tragici, che denotano la presenza di una forte crisi dei valori della religiosità e della filosofia antica²⁶: c'è chi vi ubbidisce a ma-

²⁴ Ivi, p. VIII.

²⁵ Ivi, p. 284.

²⁶ LA PENNA 2015, p. VII, ma anche CONTE 2015, p. 14.

lincuore²⁷, come Enea, e dopo un viaggio difficile e travagliato, e dopo una guerra luttuosa, arriva a un trionfo che non può che essere amaro; c'è chi cerca di ribellarvisi, come Turno, non ottenendo altro che morte.

Esattamente come in Manzoni, anche in Virgilio sono riconoscibili dei differenti piani. La Penna afferma: «Qui importa di più rilevare di nuovo la differenza del mondo degli uomini da quello del destino e da quello degli dèi»²⁸. Tre mondi distinti, quindi, in cui il più elevato è quello del fato, sotto al cui disegno devono stare tutti, e che risulta incomprensibile alla mente umana. Esiste, però, nella visione dei due autori, una differenza sostanziale. Nell'Eneide subiscono il destino tanto i personaggi che vi si ribellano, quanto quelli che lo seguono; sono, quindi, tutte incolpevoli vittime di un disegno che non comprendono. Nell'opera di Manzoni, invece, le scelte compiute dall'uomo hanno una grande importanza. Fondamentale, in questa differenza è il concetto di libero arbitrio, proprio della visione cattolica di Manzoni e per forza di cose sconosciuto al poeta mantovano.

Nell'Eneide gli eroi finiranno per compiere il volere del fato, a prescindere dalle azioni che compiono. In *Storia della Colonna infame* e nella *Rivoluzione francese del 1789* l'uomo è posto davanti a delle scelte, che possono determinare, almeno parzialmente, lo svolgimento dei fatti. Questo ha l'effetto di responsabilizzare l'individuo sullo svolgimento della storia, negando quindi qualsiasi idea di destino. Ciò non significa pretendere, come afferma Luigi Weber, di saper «vedere il futuro»²⁹. Il punto, semmai, è da vedersi nei valori che ispirano le scelte. A muovere le decisioni dei giudici in *Storia della Colonna infame* non è la buona fede, com'è dimostrato da tutte le forzature e scorrettezze giudiziarie presenti nel processo, così come a muovere gli animi dei rivoluzionari nella *Rivoluzione francese* non è l'aspirazione alla libertà. I più alti valori morali sono messi volutamente da parte, nel palese tentativo di ottenere un guadagno personale. Sarebbe stato possibile fare altre scelte, nonostante la peste, nonostante l'impellenza del cambiamento.

²⁷ «Dunque anche nell'ultima scena ritroviamo l'eroe del dubbio, che conosciamo dalla prima parte del poema. Ma che è presente anche nella seconda» [LA PENNA 2005, p. 299]

²⁸ Ivi, p. 298.

²⁹ WEBER 2013, p. 132.

5. Conclusioni. La via del martirio

A comprovare questa tesi stanno degli eroici esempi di virtù, presenti in entrambe le opere. Il primo è quello di Gaspare, uno dei poveri uomini arrestati a seguito delle false confessioni del Piazza e del Mora, all'interno del processo agli untori. Al contrario dei suoi compagni di sventura, egli resiste tenacemente alla tentazione di confessare colpe che non ha:

Messo alla tortura, esclamò nel primo momento: *ah, Signore! non ho fatto niente; sono assassinato*. Poi soggiunse: *questi tormenti forniranno presto, et al mondo di là bisogna starvi sempre*. Furono accresciute le torture di grado in grado, fino all'ultimo, e con le torture, l'istanze di dir la verità. Sempre rispose: *l'ho già detta; voglio salvar l'anima. Dico che non voglio grauar la coscienza mia: non ho fatto niente* [SCI, pp. 100-101].

Il povero Gaspare non ottiene certo vantaggi dalla sua insistenza nel definirsi incolpevole, potrebbe quindi sembrare solo un segno di testardaggine fine a se stesso. Se non che questa incrollabile presa di posizione fa sì che non debba, con una confessione fasulla, indicare altri innocenti come complici: «non si può qui far a meno di pensare che se gli stessi sentimenti avessero data al Piazza la stessa costanza, il povero Mora sarebbe stato tranquillo nella sua bottega, tra la sua famiglia» [SCI, p. 101], e come lui, anche altri innocenti come lo stesso Gaspare.

Il secondo è raccontato all'interno della *Rivoluzione francese*. Durante la famosa assemblea tenuta nella sala della Pallacorda, Bailly pronuncia il noto giuramento, che poi viene redatto su carta e posto alla sottoscrizione dei presenti:

Stesa poi in carta la formola del giuramento, fu fatta la chiama dei deputati perché andassero a sottoscriverla. Tutti ci misero il loro nome in attestato di assenso, meno M.^r Martin d'Auch, deputato della siniscalchia di Castelnau-dary, che sottoscrisse bensì, ma aggiungendo al suo nome il vocabolo *opponente* [RF, p. 65].

In mezzo alla folla plaudente ed estasiata dal giuramento, solamente una persona ha il coraggio di opporsi pubblicamente, affermando che «non credeva di poter giurare delle risoluzioni che non erano sanzionate dal re» [RF, p. 66]. Martin-Dauch³⁰ riesce a non farsi trascinare dai sentimenti della mag-

³⁰ Questo il vero nome del personaggio storico. Lo sbaglio di Manzoni è dovuto ad una errata trascrizione presente negli elenchi dei carcerati. Fu grazie a questo errore, tra l'altro, che Martin-Dauch scampò alla forca [WEBER 2015, p. 65n].

gioranza, e a far notare, lucidamente, l'illegittimità di quell'azione politica. In più, per quanto davanti a un pubblico ostile a certe posizioni, non esita a rendere noto e indelebile il suo dissenso, suscitando la rabbia e l'odio della folla. Soltanto l'intervento di quell'uomo «di cuore benevolo e di onesti sentimenti qual era il Bailly» [RF, p. 65] riuscirà a salvare Dauch dal linciaggio.

L'atto di Martin-Dauch, anche alla luce del proseguimento degli eventi, non porterà a niente, ma la sua firma accanto al vocabolo «*opponente*» sta a significare che era possibile rendersi conto dell'illegittimità di certe azioni, che era possibile, quindi, evitare certe degenerazioni senza per forza essere profeti. Ovviamente Dauch finirà in prigione, e scamperà la pena capitale solo per una casualità³¹.

Tra le varie vittime, innocenti e non, di cui si costellano i due scritti, queste sicuramente meritano maggior attenzione: costrette nelle avversità a causa dell'azione negativa dell'uomo, queste ricordano vagamente le tragiche figure eroiche dell'*Eneide*, schiacciate dal peso di un destino segnato. Ma questi, ribelli o meno al fato, finiscono per arrendersi passivamente. Gaspare e Martin-Dauch hanno invece occasione di evadere, o perlomeno di avere un istante di sollievo, eppure scelgono di non sottrarsi, di non retrocedere. Il loro agire è più assimilabile a quello dei primi martiri cristiani, pronti a difendere quei principi che Cristo «dichiarò eterni, infallibili, unici e universali» [OMC, p. 23] anche a costo della vita.

Il loro esempio dimostra che è possibile, anche in situazioni avverse, seguire la via della ragione e dell'etica. La volontà del singolo, quindi, ha un certo peso nella costruzione della storia: è la negazione del fatalismo, che porta quindi all'affermazione del libero arbitrio. Nell'*Eneide* ci si arrende al fato e questo, infine, trionfa. Nell'opera di Manzoni i comportamenti umani rendono la storia ancora più difficilmente decifrabile: l'uomo può agire fuori dai dettami della fede e ottenere ciò che vuole, anche a discapito delle vite degli innocenti. Ma la funzione del libero arbitrio è destabilizzante solo se male utilizzata; quando è ben interpretata, invece, risulta essere l'unico mezzo di redenzione per l'uomo. Agire secondo i dettami morali della fede può non portare a vantaggi terreni, ma certo assicura un premio più grande: l'eterna salvezza dell'anima.

³¹ Vedi nota precedente.

Riferimenti bibliografici

Opere di Alessandro Manzoni in sigla

DRS, *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione*, Centro nazionale studi manzoniani, Milano 2000.

OMC, *Osservazioni sulla morale cattolica. Storia della Colonna infame*, Garzanti, Milano 1985.

PS, *I promessi sposi*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

RF, *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*, Giorgio Pozzi editore, Ravenna 2015.

SCI, *Storia della Colonna infame*, Feltrinelli, Milano 2019.

SLI, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, Centro nazionale studi manzoniani, Milano 2005.

TP, *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano 2017.

Opere di Publio Virgilio Marone in sigla

B, *Bucoliche*, Rizzoli, Milano 2015

E, *Eneide*, Marsilio, Venezia 2015

Testi critici su Manzoni citati

ANNONI, Carlo *Lo spettacolo dell'uomo interiore. Teoria e poesia del teatro manzoniano*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

CUCCHI, Maurizio, *Introduzione*, in *Storia della Colonna infame*, cit., pp. V-XIII.

GIBELLINI, Pietro, *Per un ritratto del Manzoni*, in *Tutte le poesie*, cit., pp. VII-XLIII.

GIORDANO, Alberto, *Introduzione*, in Alessandro Manzoni, *Adelchi*, Rizzoli, Milano 1973, pp. 5-23.

GHIDETTI, Enrico, *Manzoni*, Giunti Liscianti editori, Firenze 1995.

GHIDINI, Ottavio, *Le parole avviluppate. Virgilio, Manzoni e un'immagine di Ognissanti*, in *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, Duncker & Humbolt, Berlino 2015, pp. 315-333.

MACCHIA, Giovanni, *Manzoni e la via del romanzo*, Adelphi, Milano 1994.

MOLLIA, Franco, *Introduzione*, in *Osservazioni sulla morale cattolica. Storia della Colonna infame*, cit., pp. XVII-XLI.

PARATORE, Ettore, *Manzoni e il mondo classico*, in «Italianistica», II, n. 1, Marzorati, Milano 1973 pp. 76-132.

TELLINI, Gino, *Manzoni*, Salerno editrice, Roma 2017.

WEBER, Luigi, *Due diversi deliri. Manzoni storico dei fatti della peste e della Rivoluzione francese*, Giorgio Pozzi editore, Ravenna 2013.

WEBER, Luigi, *Note*, in *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859*, cit.

Testi critici su Virgilio citati

CONTE, Gian Biagio, *Il paradosso virgiliano: un'epica drammatica e sentimentale*, in *Eneide*, 2015, pp. 9-48.

LA PENNA, Antonio, *L'impossibile giustificazione della storia. Un'interpretazione di Virgilio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

LA PENNA, Antonio, *Il canto, il lavoro, il potere*, in *Bucoliche*, cit., pp. I-LXVI.

The Idea of God in the Actualist Tradition

JAMES R. M. WAKEFIELD

Abstract

This paper traces the development of the idea of God that appears in the ‘actualist tradition’, represented by the works of Giovanni Gentile, as well as his predecessor Bertrando Spaventa and his students Guido De Ruggiero and Ugo Spirito. It is shown that the actualists’ idea of God is rooted in an intellectual genealogy extending back to the Scholastics and developed through successive attempts to make sense of a Christian God in a scheme of pure immanence, culminating in a humanistic view of God as an ideal to which subjects can aspire in their own thinking.

Keywords: *Actualism; Christianity; Immanence; Religion; Transcendence.*

1. Actualism and the Problem of God

In February 1943, Giovanni Gentile delivered the lecture *La mia religione* (*My Religion*) at the University of Florence. He stated frankly that

I am a Christian... because I believe in the religion of the spirit... [I have been a] Catholic... since I came into the world in June 1875. And I am sorry, therefore, not to be able to tell you about any crisis... a sudden conversion, [or] a thunderbolt. I have been prosaically walking the road to Damascus since the day I was born. Every day since then I have gone on thinking and deepening my ideas... and if you insist on talking about conversions, I can say that my conversion is the story of each and every day¹.

He went on to argue that his philosophical doctrine of ‘actualism’ was consistent with his religious beliefs, and further that his critics, who doubted the sincerity of his past professions of Christian faith, and who mounted their pulpits ‘to horrify timorous souls with implausible stories about actualism’, had fundamentally misunderstood not only his philosophy, but also

¹ G. GENTILE, *La mia religione*, in Id., *Discorsi di religione*, 4th edition, Sansoni, Firenze 1957, pp. 123-124.

their own religion². While his ideas had changed over a lifetime of reflection, he added, he remained loyal to the first religious instruction he had received from his mother³.

Gentile's candid profession of faith would have surprised many of his critics. For more than thirty years he had presented actualism as a solution to the old 'problem of transcendence', or of how to conceive of the relation between reality and our knowledge of it without dividing these between two separate planes of reality, each independent of and to that extent inaccessible from the other. The idea of a 'transcendent truth' would make the truth unknowable and our attempts to think about it futile⁴. The traditional conception of God as something prior to and independent of creation is to that extent ruled out. Gentile denied the immortality of the soul and in early works characterised religion as a sort of «inferior philosophy»⁵, while as Minister of Public Instruction for the first Mussolini government, he had religion replaced by philosophy in the high school curriculum⁶. These moves reflected his general commitment to 'overcoming [*superamento*] religion in a coherent immanentistic philosophy' and to freeing thought from a 'prison made of dogma'⁷. Reality is endlessly created through the act of thinking, while thought is subject only to limits it imposes on itself. Even so, he insisted that actualism was not only compatible with Christianity, but in certain respects the culmination and natural development of the Christian intellectual tradition. Conventional Catholic critics argued that Gentile was faithful only to what he *called* Christianity, something quite different from the reli-

² Ivi, p. 140.

³ Ivi, p. 130.

⁴ This is a central theme in Gentile's work. See e.g.: *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2nd edition, vol. 1, Laterza, Bari 1922, pp. 45-57.

⁵ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 7th edition, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 138-139; and *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Saggi*, 3rd edition Sansoni, Firenze 1962, p. 215.

⁶ H.A. CAVALLERA, *La pedagogia cristiana tra le due guerre: il confronto con l'idealismo*, in AA.VV., *La pedagogia cristiana nel Novecento tra critica e progetto*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 81-131; A. AMATO, *L'etica oltre lo Stato. Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis Edizioni, Milano 2011, pp. 194-197; and P. VANHAELEMEERSCH, "Historicism" in the Italian Study of Religion. *Italian Idealism and Adolfo Omodeo*, «ORMA. Revistă de studii etnologice și istorico-religioase», 8 (2007), pp. 18-19.

⁷ R. FARAONE, *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 105; M.R. DE' BIANCHI, *Giovanni Gentile di fronte al modernismo cattolico*, «Divus Thomas», 110: 2 (2007), p. 97.

gion any other Christian would recognise⁸. Really, they said, actualism was an ‘atheistic’ doctrine. His works were added to the Vatican’s *Index librorum prohibitorum* in 1934⁹.

Much has been written about actualism and religion, broadly conceived, but the focus of this essay is narrower. I ask what conception of God, if any, is compatible with actualism. Since there is no special reason to suppose that Gentile’s religious convictions were impeccably consistent with his theories, I propose to situate his ideas in a broader actualist tradition, in which he is the central, but not sole figure, alongside three others. One is Bertrando Spaventa, the most orthodox Hegelian of the group, who established some of the central themes that Gentile and his students would later develop. Another is Guido De Ruggiero, who developed his own doctrine of ‘absolute empiricism’ under Gentile’s influence before the First World War, after which he became one of actualism’s most trenchant critics. Last is Ugo Spirito, who studied under Gentile after the War and identified himself as an actualist until he developed the related doctrine of ‘problematicism’ in the 1930s. In their efforts to articulate doctrines of radical immanence, these four thinkers came to different conclusions about the meaning and applications of the idea of God. A hard question for all four, as we shall see, is whether the idea of God in the actualist tradition is still recognisable as the God of Christianity.

Drawing on the actualists’ accounts of intellectual history, I begin my investigation with a survey of the ideas of God described by the medieval and early modern ancestors of idealism. I then show how German and Italian idealists in the late eighteenth and early nineteenth centuries tried to address the ‘problem of transcendence’, before moving on to the actualists and their contrasting treatments of pantheism. Next I consider the role of God in actualist practical philosophy as a possible interlocutor in an ‘internal dialogue’ by which the subject weighs up his reasons for thought and action. Fi-

⁸ A. GEMELLI, review of G. GENTILE, *Avvertimenti attualisti*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 18: 2-3 (1926), pp. 182-184. The article that Gemelli reviews was republished as *Avvertimenti*, in Gentile’s *Introduzione alla filosofia* (2nd edition, Sansoni, Firenze 1952, pp. 226–255). On Gemelli, see also CAVALLERA, ‘La pedagogia cristiana’, pp. 89–91; and P. ZYGULSKI, *Per uno scambio tra l’attualismo e l’ontologia trinitaria*, «Quaderni di Inschibboleth», 12: 2 (2019), p. 268.

⁹ See the anonymous contribution to «Coscienza», 1: 23 (1922), to which Gentile responds in *Il mio ateismo e la storia del cristianesimo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3 (1922), pp. 325-328; H.A. CAVALLERA, Introduction to *La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992, p. 7; A.J. GREGOR, *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism*, Routledge, London 2001, p. 69; D. COLI, *Gentile and Modernism*, in B. HADDOCK AND J. WAKEFIELD (eds.), *Thought Thinking: The Philosophy of Giovanni Gentile*, Imprint Academic, Exeter 2015, p. 145.

nally, I consider some respects in which actualism might serve as the culmination of Christian philosophy.

2. Intimations of Immanence, from Anselm to Spinoza

Gentile addresses the problem of defining and understanding God in his 1932 essay *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio (Concerning a New Proof of the Existence of God)*¹⁰. The best-known 'demonstration' is St. Anselm's ontological proof, according to which God must exist by virtue of His infinity and perfection. Anselm defines God as «that-than-which-a-greater-cannot-be-thought». As such He cannot be thought not to exist, since a non-existent but otherwise perfect God would be in one respect less 'great' than an identical but existent one¹¹. The problem with this argument, pointed out in different ways by Gaunilo, St. Thomas Aquinas and Kant, is that a definition is an «element of thought, not of reality»¹². Nothing can be defined into existence, for as Kant says, «being is... not a real predicate»¹³. Anselm's argument gives the Fool of the Psalms, who outright denies that God exists, no reason to change his mind¹⁴. The ontological argument is convincing only to someone who assumes God to exist, and to have the properties of perfection and infinity, from the outset. So conceived, God's existence is a 'pure hypothesis', nothing more¹⁵.

Gentile claims that the medieval Christian philosophers' insistence on a transcendent view of God, whose existence is at once unknowable and indubitable, gives rise to a «deep contradiction in the medieval mind», which is «reduced to a system» in Thomism and embodied in the institutions of the

¹⁰ Originally published in the «Annali della R. Scuola normale superiore di Pisa», 1 (1932), pp. 1-14; reprinted under the shorter title *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, 2nd edition, Sansoni, Firenze 1952, pp. 188-210, to which version subsequent citations refer.

¹¹ Cf. ANSELM, *Proslogion*, trans. M.J. Charlesworth in *The Major Works*, eds. B. Davies and G.R. Evans, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 82-104; esp. 88.

¹² G. GENTILE, *Nuova dimostrazione*, cit., p. 188.

¹³ I. KANT, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 567; B626/A598; also B. SPAVENTA, *Giordano Bruno*, in ID., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, vol. 1, Ghio, Napoli 1867, p. 209.

¹⁴ G. GENTILE, 'Nuova dimostrazione', p. 188-9; Psalms 13.1 (Greek numbering).

¹⁵ ID., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, 3rd edition, Sansoni, Firenze 1963, pp. 74-75.

Catholic Church¹⁶. If God is «kept outside thought itself», he writes, «...[we] will never manage [to prove His existence] by an *a priori* proof». Neither will *a posteriori* proofs succeed, since they rely on dividing thought from being and Nature from God, heaping «transcendence on transcendence» in the attempt to derive infinity from the finite world of experience¹⁷. God is assigned characteristics – perfection, infinitude and, as extensions of these, omnipotence, omniscience, and universal benevolence – that we, as imperfect thinkers with finite capacities to reason, cannot know He has. This idea of God is the object not of philosophy but of theology, which assumes His existence and works to make sense of its assumptions. God is fundamentally, irreducibly mysterious and purely objective, so Christians can at most affirm blind faith in Him, the truth of the Gospel, and the goodness of His works. This view is characteristic, thinks Gentile, of medieval mystics, such as Jacopone da Todi, for whom the dissolution or ‘annihilation’ of the self before God is the highest aim¹⁸. Anselm, too, with his claim that «unless I believe, I shall not understand», acknowledges that his proof really establishes nothing beyond what he has presupposed at the outset¹⁹.

The move from the untenable dualism of the medieval period to the immanentism of the actualists took several slow, faltering steps. One entailed a change of perspective and a renewed conception of humanity’s place in the order of the universe. Renaissance Humanists came to see earlier philosophers’ reliance on authority, blind faith and self-denial as incompatible with «the irrepressible power of human thinking», which had produced arts and sciences, culture and religion itself²⁰. Any idea of God that lies entirely beyond our reach, or of humanity as just a dim reflection of a perfect God, is to this extent unsatisfactory. Christianity goes some way to resolving this problem with the idea of Christ as an intermediary between humanity and the unattainable perfection of God. For the Humanists, Christ represents ‘man in his ideality’, giving God a human face and enabling us to share in His divine nature through the exercise of the spirit²¹.

¹⁶ Ivi, p. 79.

¹⁷ ID., *Nuova dimostrazione*, cit., p. 190.

¹⁸ G. GENTILE, *Il problema filosofico*, in ID., *Discorsi di religione*, pp. 57-62; *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, 2nd edition, revised by V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1962, pp. 125-35; G. RINALDI, *L’idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, Quattro Venti, Urbino 1998, p. 34.

¹⁹ G. GENTILE, *Nuova dimostrazione*, cit., p. 189; ANSELM, *Prosologion*, cit., p. 87.

²⁰ G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, pp. 252-253; *Concezione umanistica del mondo*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 11-13.

²¹ G. GENTILE, *Problemi della Scolastica*, cit., p. 139.

Ugo Spirito argues that the residual dualism in Renaissance Humanism results in agnosticism²². The humanists rightly stress the importance of making the objects of our inquiries intelligible to us as the kinds of creatures we are, with the needs and limitations we have. And as De Ruggiero says, they see «no need [for man] to leave the circle of his activity to gain knowledge of reality, for everything is contained in it, like a little world that reflects a greater one»²³. But lacking a ‘method of immanence’ and a spiritualised conception of humanity to match, the Humanists leave the idea of God outside that circle. Their professions of belief in God reflect their theory’s basis in an objectivist conception of reality inherited from ancient Greek thought²⁴.

Bernardino Telesio’s naturalism represents a further step toward a rigorously conceived immanentist account of God. He argues that the universe is constituted by matter and known through the senses. He is not an empiricist as we would now understand the term, but a ‘metaphysical materialist’. Nature is matter and matter entails movement; as such it «assumes all worldly forms, from the physical body to thought»²⁵. Questions about morals, metaphysics and theology are to be answered, as far as possible, in the language of natural science.

How, then, does Telesio justify his belief in God? He claims that human beings have a ‘double appetite’ for earthly goods – food, water, sex, pleasure – and for ‘divine and immortal things’. We are drawn to God as we investigate the natural world. Gentile notes that for Telesio, «anyone who is compelled to know or to acquire the virtue we call *wisdom* cannot... fail to see the idea of God arise before him»²⁶. God is not *of* the world but His presence is nonetheless discernible *in* it. The knowable universe represents an «absolute mid-point [*mezzo*] between God and things»; we know the mind of God indirectly through its works and its relations to the knowable world²⁷. While Telesio follows through on the Humanists’ promise to vindicate the power of human thinking in a unified conception of reality, he leaves God largely

²² U. SPIRITO, *Machiavelli e Guicciardini*, Sansoni, Firenze 1944, p. 13.

²³ G. DE RUGGIERO, *Rinascimento riforma e contrariforma*, vol 1., 5th edition, Laterza, Bari 1950, p. 140.

²⁴ See G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, 3rd edition, Le Lettere, Firenze 2003, p. 210; *The Method of Immanence*, trans. L. Lloyd and J. Wakefield, in B. Haddock and J. Wakefield (eds.), *Thought Thinking*, cit., p. 248.

²⁵ G. GENTILE, *Problemi della Scolastica*, cit., pp. 173, 179.

²⁶ Ivi, cit., pp. 186-187.

²⁷ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, vol. 2, ed. G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972.

outside the scope of philosophy. The appetite for the idea of God is left unsatisfied in his naturalism.

Giordano Bruno recognises the seriousness of the problem of transcendence and the inadequacies of the standard solutions to it. If the universe is infinite, as he supposed, God cannot be coherently conceived as 'outside' it²⁸. It falls to us, as thinkers, to make sense of the idea of God, so any tenable conception of the relation between God and the world must take into account the «living reality of human thought»²⁹. Bruno sees divinity immanent in thought, in humanity, and in «all things»³⁰ God is «absolute, [and] has nothing to do with us except insofar as he communicates with the effects of Nature»³¹. In Spaventa's gloss, for Bruno's God, «to be is to do»; He is revealed through the progressive realisation of a power latent in Nature³².

Bruno's identification of God's existence with the realisation of some latent power might seem a good fit for the actualists' doctrine of pure immanence. Nature is conceived as something in motion, a process of becoming that unfolds in line with the «living reality» of our thoughts, while God is the impulse and activity through which Nature is revealed to us. It is unclear, though, what it means to say that God «communicates with the effects of Nature», or why we should not say more simply that Nature reveals itself in the course of our thinking. Bruno does not say there is no God outside Nature, only that the powers of human reason are inadequate to the task of comprehending Him. What man sees in God «is neither simply God nor simply himself, but *the very act of their conjunction*, which is at once a divine act and human act... mind's being God and God's being in mind». That part of God which we can comprehend – the *specie intelligibile* – is His «humanity»³³.

For Spaventa, Bruno's mistake is to retain «the extramundane or supernatural entity of the old world, albeit reduced to minimal proportions», together with his conception of a living, active God immanent in thought³⁴. Transcendence «is not denied, nor could it be denied» by Bruno, says Gentile, given his «insufficient conception» of an immanent God. Bruno's puzz-

²⁸ G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920, p. 57.

²⁹ *Ivi*, pp. 51-53.

³⁰ G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, ed. C. Bartholmess, G. Daelli, Milano 1863, p. 202; and *The Expulsion of the Triumphant Beast*, trans. A. D. Imerti, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1964, p. 238.

³¹ G. BRUNO, *Spaccio*, p. 204; *The Expulsion*, p. 240.

³² B. SPAVENTA, *La filosofia italiana*, cit., p. 520.

³³ *Id.*, *Giordano Bruno*, cit., p. 251.

³⁴ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana*, cit., p. 518.

ling suggestion that God is «*the nature of Nature*» and «*the soul of the Soul of the world*», as distinct from the Nature and Soul of the world itself, carries a ring of medieval mysticism: God remains a step removed from anything we might know, the essence of an essence, the result of a distinction without a discernible difference³⁵. De Ruggiero considers Bruno's account of immanence to be fundamentally incoherent, in that it «lets the old God stand alongside the new»: Bruno sees that his philosophy is at odds with his theology, but rather than dismissing either, he tries to have things both ways³⁶.

Bruno's theism, says Gentile, represents «not his religion, but the limit of his philosophy, which, like his religion, is essentially pantheistic»³⁷. A more thoroughgoing account of immanence is given by Spinoza, whose substance monism, says Gentile, represents «a programme for a new philosophy», but does not build this into a credible «system»³⁸. Spinoza identifies God with Nature – the universe – as such. Since nothing falls outside Nature, «whatever is, is in God»³⁹. Ugo Spirito credits Bruno with having initiated «the unification of two worlds» that reached its conclusion in Spinoza's «pantheistic monism», in which «the gap between God and the world, between being and becoming, is eliminated with the conception of a God that does not create a world separate from itself, but *is itself the world* in the infinity of its attributes and modes»⁴⁰.

Spaventa says that although Bruno was Spinoza's «precursor», and shared the same «metaphysical scheme», the former was a pantheist in a sense that the latter was not. The trace of a transcendent God remaining in Bruno's work is absent from the *Ethics*.⁴¹ Gentile, on the other hand, insists that Spinoza's philosophy is not really a form of pantheism at all, but of naturalism. «Rather than giving us a wholly divine reality», he writes, «[Spinoza] erases God from the world, because he abolishes the subject, the spirit, the man, which has the power to know or to recognise God»⁴². While he avoids the problem of transcendence, Spinoza once again makes God unknowable, sin-

³⁵ G. BRUNO, *Spaccio*, cit., p. 204; *The Expulsion*, cit., p. 240.

³⁶ G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, 8th edition, Laterza, Bari 1964, p. 363.

³⁷ G. GENTILE, *Giordano Bruno*, pp. 73-74.

³⁸ ID., *Nuova dimostrazione*, cit., p. 191.

³⁹ B. DE SPINOZA, *Ethics*, trans. E. Curley, Penguin, London 1996, Book I, prop. XV, p. 10.

⁴⁰ U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930, pp. 41-42; emphasis added.

⁴¹ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana*, cit., pp. 518, 523.

⁴² G. GENTILE, *Nuova dimostrazione*, cit., p. 191.

ce the concept adds nothing to that of the world in which He is immanent. For Gentile, Spinoza's mistake is to have situated God's immanence in the *wrong place*, that is, in an external world of Nature, which is independent of thought. The question of how we might gain knowledge of God remains unanswerable, since thinking itself is treated as part of the same deterministic process that governs the rest of the universe. The only solution to this problem is to say that God, and all of reality, is immanent in the activity of thinking.

3. Immanence in German Idealism

The German idealists take the next great step toward the actualist position. Although in the view of the actualists they fail to develop coherent accounts of God in a scheme of pure immanence, they recognise the central importance of thinking in any assessment of whether God exists.

Kant argues in the *Critique of Pure Reason* that we are «in complete ignorance» of the existence of a supreme or primordial being⁴³. The concept of «a being that is singular, simple, all-sufficient, [and] eternal... in its unconditioned completeness... is that of God thought of in a transcendental sense», he writes. This idea of God is «a mere fiction» in which several distinct ideas are combined to form «an ideal, [pictured] as an individual being»⁴⁴. Yet Kant reserves space for the idea of God in his later works. In the *Critique of Practical Reason* he claims that «it is morally necessary to assume the existence of God», but further that «this moral necessity is... a need, and not... a duty». God's existence need not be assumed «as a ground of all obligation in general», since reason is autonomous. The assumption of God's existence is required to *make intelligible* «the highest good», an object «given [to] us by the moral law»⁴⁵. And for Fichte, similarly, «our moral determination to will the final purpose of the moral law directly... enjoin[s us] to believe... that there *is* a God, and that [He] is... the supreme lawgiver and judge of all rational beings»⁴⁶. The idea of God serves to «animate and strengthen [the moral] sense... [and] to remove anything that could make it

⁴³ I. KANT, *Critique of Pure Reason*, p. 557; B607/A579.

⁴⁴ ID., *Critique of Pure Reason*, p. 558; B608/A580.

⁴⁵ ID., *Critique of Practical Reason*, ed., trans. M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 105; 5: 215-216 in standard pagination.

⁴⁶ J.G. FICHTE, *Attempt at a Critique of All Revelation*, trans. G. Green, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 97; 118 in standard pagination. See also I. KANT, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings*, eds. A. Wood and G. di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 35-36; 6:6-6:7 in standard pagination.

waver inwardly or could prevent it from manifesting itself outwardly in actions»⁴⁷.

We might think that Kant's concession of the idea of God as a moral lawgiver amounts to the re-admittance, in the second Critique, of the very God he had excluded in the first – raising what Onora O'Neill calls «an old man's umbrella against the terrifying weapons of theoretical reason»⁴⁸. God is retained as a cipher for something else, without any independent (intelligible) reason to believe in Him. God might exist, but we cannot rationally determine that this is so. He might have noumenal existence, but this would leave open the question of what 'exists' means, absent some further compelling reason for granting existence to this non-sensible object in particular. Gentile considers Kant's noumenal realm «a residue of... the old metaphysics», which results in the re-emergence of «intellectualist dogmatism» in his philosophy: the problem of transcendence re-emerges in a new form, as insoluble as ever. Unless this problem can be solved, «God remains a simple *ideal*, not the supreme knowable and known reality»⁴⁹.

Kant's affirmation of God is not just a sop to his more pious contemporaries. For Gentile, Kant's great contribution to the philosophy of religion is to affirm «the subjectivity of knowledge and the autonomy of morality», just as Luther had affirmed the «intimacy of faith» during the Reformation⁵⁰. Belief has a practical, regulatory function quite apart from the believer's reasons for holding that belief in the first place. The idea of God helps us set our duties in their proper perspective, but it serves this purpose *irrespective of whether any such being actually exists*. The same gap could be filled – and, on Kant's account, should be filled – by the pure concept of the highest good. The subject's belief in God serves the same function as a crucifix on the wall or a papal plate on the dresser: it prompts the believer to reflect on the highest good, but it is not the source from which the good originates. Gentile compares Kant to Aesop's dog, who

prefers the bigger piece of meat belonging to the dog in his reflection... to the meat in his own mouth. If you pretend that the meat in the water [nou-

⁴⁷ J.G. FICHTE, *The System of Ethics: according to the Principles of Wissenschaftslehre*, eds., trans. D. Breazeale and G. Zöllner, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 331; and *Introductions to the Wissenschaftslehre and other writings (1797–1800)*, ed., trans. D. Breazeale, Hackett, Indianapolis 1994, pp. 48–49n.

⁴⁸ O. O'NEILL, *Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 218.

⁴⁹ G. GENTILE, *Nuova dimostrazione*, cit. p. 192; emphasis in original.

⁵⁰ ID., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 103.

mena] is the real thing, well, prove it! But do not tell the dog eating the [real] meat that he will die of hunger in doing so⁵¹.

Having «defeated the old metaphysics of the cosmos, of the soul and of God», writes Gentile, Kant sets modern man down at a «great crossroads», with a choice between «knowing nothing» and «ceasing to think», or else «thinking and living the life of the spirit, knowing a world that man creates for himself». To choose the latter is to take the path opened by the Humanists, whose aims are reformulated in idealistic terms. Kant shows us the way toward a «humanistic conception of the world» in which there is «nothing thinkable outside... our thought; and nothing, therefore, outside man. Everything [is] inside him: even Nature, even God»⁵². If God is to be found anywhere, He must be found *here*, in the world of thoughts and intelligible objects.

Fichte anticipates the actualists when he argues that even a noumenal God is strictly inconceivable. Rather than existing outside the domain of thought, Fichte's God-as-lawgiver is *immanent in thought itself*, and, by extension, in the order of the world as such. As the thinking subject attains «the viewpoint of God, for whom each being is an absolute and final end», he «*becomes God*... a pure presentation of the moral law in the world of sense... by means of free choice and determination»⁵³. The thinker freely and self-consciously imposes value on the world, including his actions within it, as he thinks of himself as at once the subject and author of the moral law. As we shall see, this motif of the active creation of reality through conscious self-assertion would again be carried forward into the actualist tradition. Yet Gentile thinks Fichte is «seduced by a subjective idealism in which the Ego vainly struggles to escape from itself»⁵⁴. If God is just whatever the subject thinks, it is unclear what distinctive work the concept is doing, or how we can distinguish a God immanent in thinking from thinking without God.

Hegel seeks to rectify the weaknesses of Kant and Fichte with the concepts of *Geist*, or spirit, and of God as the «absolute» or as the «absolute idea»⁵⁵. The spirit actively constitutes or *constructs* reality as ideas form a great self-consistent whole. In this respect Hegel does away with transcen-

⁵¹ ID., *Avvertimenti*, cit., p. 253.

⁵² G. GENTILE, 'Concezione umanistica del mondo', in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 15.

⁵³ J.G. FICHTE, *The System of Ethics*, cit., pp. 244-245.

⁵⁴ G. GENTILE, *Il problema filosofico*, cit., p. 51.

⁵⁵ E.g. G.W.F. HEGEL, *The Science of Logic*, trans. G. di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 55; 21.65 in standard pagination.

dence, since every object in reality is a form or manifestation of spirit, but he leaves open the question of what this means for God⁵⁶. He tells us a great deal about the meanings with which the word 'God' is invested, as well as the forms of spirit characteristic of religion⁵⁷. Yet for Gentile, Hegel, like Kant, has failed to clear away the residues of transcendence. Hegel's 'truth' transcends thought, and is something thought can more or less accurately describe, while nature and the *Logos*, the norm of thinking, are presuppositions of the spirit⁵⁸. With the notion of the «absolute idea» Hegel reproduces the problem of a noumenal God. Being strictly unthinkable, His existence cannot be more than a presupposition.

This is not the end of the matter for Hegel. In his *Lectures on the Philosophy of Religion*, he acknowledges that God cannot be «drawn down into finitude and delivered to us in a merely sensible or crude form», as in materialistic accounts of immanence. God's «majesty consists precisely in the fact that He does not renounce reason», and is «communicated... in the highest form and inmost being of spirit». Idealism, with its characteristic stress on the connections between the world thought about and the creative act of thinking, represents «everything submerged in and related to [God]», an «absolute totality» distinct from the finitude of our consciousness and our knowledge when viewed, in Gentile's terms, as *pensieri pensati* among an array of other possible thoughts, or beliefs corresponding more or less exactly to a freestanding world of facts⁵⁹.

We might dismiss this as so much metaphysical place-setting, a speculative account of where the idea of God *would* fit into an idealist conceptual scheme if we could ever grant His existence, leaving aside the hard question of whether and why we should have any idea of God whatsoever. But this would be to miss the deeper point – the more human point – that Hegel is making. As De Ruggiero notes, Hegel sees that the idea of God cannot be considered independently of its meaning for those who affirm it: «The age of the Spirit» – the new era of thought heralded by Kant's idealism – «is for

⁵⁶ On the immanentist and transcendentist readings of Hegel's conception of God, see R.M. WALLACE, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 96-97.

⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1977, pp. 12-13, 40-41, 410-478.

⁵⁸ G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, cit., p. 227; *The Method of Immanence*, cit., p. 267.

⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1, ed. P. Hodgson, trans. R.F. Brown, P.C. Hodgson and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris, Oxford, Oxford University Press 2007, pp. 103-104; 22-23 in standard pagination.

Hegel realised in the community of the faithful, in the church... as a continual mediation between God and man»⁶⁰. It falls to us, having shed the burdens of dogma and spurious metaphysics, to think critically about our beliefs, but we inevitably do so within the confines of our actual thoughts, however we come to think them. Robin George Collingwood, another philosopher greatly influenced by the actualists and himself an influence on De Ruggiero, calls the idea of God an «absolute presupposition» of those in the community of believers. It is a foundation on which other thoughts stand, but is not itself considered open to question⁶¹.

4. Actualism and Pantheism

Gentile calls Spaventa «the first Italian thinker... to have a philosophy free from any religious prejudice or presupposition»⁶². In response to the preceding generation of Italian thinkers, who had aligned their interpretations of the German idealists with the presuppositions of Catholic theology, Spaventa devises a rigorous form of neo-Hegelianism. In doing so, he establishes several of the central themes of actualism, including the concept of the mind⁶³ as action and of the absolute immanence of thinking.

To see how Spaventa's contributions distinguished him from both the German idealists and the generation of Italian thinkers who fixed their ideas to a Catholic framework, we may look first to Vincenzo Gioberti. Spaventa considered Gioberti an insightful reader of the Germans, but thought he could not coherently assert that «outside consciousness, there is nothing» and that through «the free concreative act of the individual... man, strictly speaking, creates for himself his Church, his God, his cult, his dogma» – views drawn from Fichte – while believing in a transcendent God⁶⁴. Iden-

⁶⁰ G. DE RUGGIERO, *Hegel*, 3rd edition, Laterza, Bari 1958, p. 268.

⁶¹ R.G. COLLINGWOOD, *An Essay on Metaphysics*, ed. R. Martin, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 187-190.

⁶² G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, «La Critica» 12 (1914), p. 36.

⁶³ This is not quite Gentile's '*spirito come atto puro*' (spirit or mind as pure act). Spaventa uses the word '*anima*' (literally 'soul') where Gentile says '*spirito*'. See B. SPAVENTA, *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, in *Opere*, vol. 3, pp. 575-89; and Gentile's comments on the connections between the English word 'mind' and the Italian word '*spirito*' in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, p. 178n.

⁶⁴ B. SPAVENTA, *Principi di etica*, in *Opere*, vol. 1, pp. 639-40. Spaventa quotes from two of Gioberti's works: *Della protologia*, vol. 2, ed. G. Massari, Eredi Botta, Torino 1857, p. 507; and *Della riforma cattolica della Chiesa*, ed. G. Massari, Eredi Botta, Torino 1856, pp. 189-192.

tifying God with «absolute mentality», Gioberti goes on to say that the act of thinking about and thereby creating a world is *concreative* in the sense that the individual thinker participates in God's eternal act of creation. Taken together, God and the thinker constitute a pair that is, in its own right, wholly free and autonomous.

Spaventa suspects that the 'autonomy' of this act is only an appearance, since the thinker freely creates the world only to the extent that God allows it. Gioberti cannot have it both ways; either his thinking is a free, creative act of the subject, or else it is a free, creative act of God, in which case the subject's participation is not free but determined. In his analysis of the same passage, Gentile demurs: for Gioberti, he says, «autonomy is not free will» and «the spirit, [or] reality as spirit, is essentially rational, [and] is itself God»⁶⁵. Plainly, though, the conception of the immanence of *thinking* inherited from the German idealists has not, in Gioberti, solved the problem of defining and knowing God. Instead we see the incoherence of Bruno recast in a new form. Spaventa thinks Gioberti has too freely granted that the God he theorises is the familiar theistic, transcendent God of Christianity. So far as consciousness and the world at large hinge on the creative act of thinking, any such transcendence is unintelligible. When Gioberti claims that God might instead be 'superintelligible', he effectively denies that he has any distinct conception of the God whose existence he affirms.

Spaventa calls himself a pantheist. Comparing himself with Gioberti, he asks, «Which of us is the more Christian, the more religious, [and]... who loves God more: a theist or a poor mystical pantheistic Hegelian like me?»⁶⁶. His identification as a pantheist is an elegant solution to the problem of conceiving of God in actualist terms. It is a form of pantheism in which God is defined negatively: the traditional transcendent God of theism is unattainable and unknowable by the thinking subject. Faith in such a God, notes De Ruggiero, would entail «the exaltation of something wholly inexplicable to the individual, an arbitrary and isolated fact in the life of humanity», so is to that extent unintelligible.⁶⁷ Spaventa's largely orthodox Hegelianism enables him to identify God with the rational order of the knowable universe, the 'absolute idea', or institutions like the State, which represent the claims of the universal on each one of us⁶⁸. Building on Fichte and Gioberti, Spaventa

⁶⁵ G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 67.

⁶⁶ B. SPAVENTA, *Principi di etica*, cit., p. 640.

⁶⁷ G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 102.

⁶⁸ D. D'ALESSANDRO, *Hegel e lo Stato nell'interpretazione di Bertrando Spaventa*, «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee», 5:1 (2019), pp. 113-117.

suggests that to make this order or principle intelligible *as God*, the subject must make this connection, and effectively fashion a God for himself. Authentic belief is rooted in the «intimacy of individual religious sentiment», not adherence to dogma⁶⁹. In this respect Spaventa's conception of God resembles that of Luther, mentioned earlier. Whether it is rooted in his theory or the Lutheranism of Kant, Fichte and Hegel is a question I leave for the reader to consider.

Gentile cannot follow Spaventa in taking this step. He denies that there is any absolute idea, except as an abstraction, so his only choice is to locate God in the act of thinking itself. He claims that «certainty of God's existence can be attained only through logic», and specifically a form of logic that acknowledges the role of the thinker in expressing, affirming and denying propositions. It is through precisely this affirmation or denial, this «conscious, free act», that reality is constructed⁷⁰. Thus he identifies God with the concrete *Logos* itself. The idea of God is implicit in the very activity of thinking, or at least of thinking without the alienating effects of any untenable dualism. As we abstract from, evaluate and reassess our actual thoughts, we attain a universal, transcendental (though not transcendent) standpoint, or posit the existence of a persona that occupies it. Our belief in the possibility of conceiving such a being as a measure and norm of our own thinking is itself a matter of «living faith», not of rational, abstract argumentation. In thinking we overstep the limits of our personal, finite, contingent selves; when we feel transported by a book or a piece of music, says Gentile, we are as much absorbed and «dissolved» into God as any medieval mystic ever was⁷¹.

This may sound like a version of pantheism. Yet Gentile is unwilling to apply the label to his own philosophy «unless Christianity itself is pantheism». While self-professed pantheists might deny the distinction, he does not, since in his view pantheism amounts to naturalism, whereas actualism entails «the total negation of naturalism»⁷². Neither is he an atheist, he adds, since to be a 'true' atheist is to deny not only God but humankind as well, and he is in a sense a thoroughgoing humanist⁷³. To be an agnostic is to deny that God can be known «through a process of the spirit». The «hidden God», *Deus absconditus*, «is the divinity of all religions: the Unnameable, the Inef-

⁶⁹ F. GALLO, *The Rise of the Ethical State in Italy. Neapolitan Hegelians and Risorgimento Political Thought (1848–1871)*, «Journal of Modern Italian Studies», 24: 2 (2019), p. 252.

⁷⁰ G. GENTILE, *Nuova dimostrazione*, cit., p. 198.

⁷¹ *Ivi*, pp. 207, 203.

⁷² G. GENTILE, *Avvertimenti*, cit., p. 254.

⁷³ *Id.*, *Nuova dimostrazione*, cit., p. 202.

fable, which can be known only immediately», he writes, before quoting two *Pensées* of Pascal: «the heart has its reasons of which reason knows nothing» and «God wishes to move the spirit rather than the mind»⁷⁴. Yet for Gentile just to affirm Pascal-style fideism is not much of an answer to any of the questions that have made the idea of God so difficult to place in the actualist tradition. He means to show that God can be known through a process of the spirit other than a rationalistic ‘proof’. To understand what he means, we may consider the idea of God in actualist practical philosophy.

5. The Idea of God in Actualist Practical Philosophy

We have already noted in Kant and Fichte the idea that a subject’s belief in God might play a role in practical thinking *irrespective of whether the belief is true*. Indeed, the question of its truth or falsity does not arise for the believer who sets out, in the ordinary course of things, to determine what he ought or has reason to do. The idea of God occupies a place in the subject’s consciousness which might, in a non-believer, be filled by something else. As such, the concept’s function is regulative, not constitutive.

I have argued elsewhere that the key to Gentile’s practical philosophy is the image of the *dialogo interno*, or internal dialogue, through which the thinking subject weighs his reasons against an impartial standard that he has constructed for himself.⁷⁵ This theme is substantially developed in Gentile’s last book, *Genesi e struttura della società*, written in 1943, some six or seven months after he delivered *La mia religione*⁷⁶. It is argued that while we are, by virtue of the absolute immanence of thinking, each unable to transcend our own consciousness in the sense of seeing it entirely from the outside, we are able to reflect critically on our thoughts and conceive ourselves as viewing the facts from points of view other than our own. To this extent solipsism is false. Our capacity for self-conscious abstraction is what enables us to think and act autonomously. Without it, we would only react to the pu-

⁷⁴ G. GENTILE, *Il problema filosofico*, cit., pp. 62–63; B. PASCAL, *Pensées*, trans. A.J. Krailheimer, Penguin, London 1966, nos. 423 (277) and no. 234 (581); pp. 154, 101.

⁷⁵ J. WAKEFIELD, *Giovanni Gentile and the State of Contemporary Constructivism: A Study of Actual Idealist Moral Theory*, Imprint Academic, Exeter 2015, chapters 3 and 7.

⁷⁶ The book went unpublished until after Gentile’s death, but it was written between August and early September 1943. See the prefatory note from the unnamed editor in *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, 2nd edition, Sansoni, Firenze 1975.

shes and pulls of spontaneous impulses and intuitions; our beliefs, our actions, our thoughts, our very lives would not be our own.

The internal dialogue of practical reasoning plays out as follows. The subject differentiates between his empirical self – say his first intuition about whichever problem he faces – and an internal interlocutor, the ‘socius’, to whom he must explain his reasons and to whose objections he must reply. The socius may in principle be anyone the subject can conceive as occupying a position distinct from his own⁷⁷. It could be, among other things, society at large, one of the subject’s intimates, or God. Since the subject speaks, in effect, for both sides of the conversation, this dialogue can go on until he is satisfied that his considered judgement is correct. Any conclusion reached is necessarily provisional, but since the subject is literally *changing his mind* in the course of the dialogue, each iteration of the socius builds on the last, enabling him to move progressively closer to a universal standpoint of judgement.

We might object that the dialogue’s endpoint is not only provisional but arbitrary. The subject may stop and start the dialogue as he pleases or fail to recognise some consideration germane to the judgement he is making. He might be confused, distracted, deluded, ignorant, or simply unwilling to follow his ideas to their natural conclusion. To identify any part of this process with God tells us nothing about what God is and what distinguishes this figure from any other that the subject invokes in the course of the dialogue. An actualist might reply that this is true, but this way of framing the problem presupposes that we are already in possession of (what we believe to be) the facts and able to see where (we think) the subject’s thinking goes awry. For the subject himself, at the moment he tries to think through his problem, only norms ‘internal’ to his thinking carry any weight. The ‘voices’ of those he represents in the dialogue *are directed at him*, and he acknowledges them as such. He recognises them as relevant to him and as extensions of his own thinking. Indeed, says Gentile, the subject’s self-conscious identification with the socius is the essence of love, whether this be love of oneself, of one’s neighbour, or of God⁷⁸. The subject’s self-conception informs his understanding of his actions and his relations to other people. This relation between self and other is characteristic of religious belief, adds Gentile. He

⁷⁷ This point is eloquently expressed by A.G. PESCE, *L’interiorità intersoggettiva dell’attualismo. Il personalismo di Giovanni Gentile*, Aracne, Roma 2012, pp. 151–185; and *The Integral Philosophical Experience of Actualism*, in B. HADDOCK and J. WAKEFIELD, *Thought Thinking*, pp. 45–72.

⁷⁸ G. GENTILE, *Il problema morale*, in ID., *Discorsi di religione*, p. 78; *The Moral Problem*, trans. L. Lloyd and J. Wakefield, in B. HADDOCK and J. WAKEFIELD, *Thought Thinking*, pp. 314–315.

writes elsewhere of «the religious element in serious political action», which is

the religiosity of one who believes in God, whatever form that belief takes; and who at every moment feels Him to be present in his conscience as a judge who calls him to account for his every thought and feeling... His every word, judgement, or feeling is his own act, for which he must account. No one can escape the judgement of this judge without falling into the abyss of nothingness⁷⁹.

This reference to a belief in God as «whatever form that belief takes» makes it hard to square the God of the internal dialogue with the God of any one religion. Instead Gentile has described only the psychological function of the idea of God – a function which may equally be served by something else. The same ‘religiosity’ might be found in a person’s conception of a parent or a memory of an overbearing schoolteacher, either of which might be palpably ‘present’ in his mind, judging and berating him as he lives his life. To treat the idea of God as just whatever occupies a certain place in the believer’s psychology, which could equally be occupied by any of several other figures, suggests that Gentile is losing the argument in favour of treating concrete thinking as something inherently divine. The analogy works only to the extent that the subject already has some fixed ideas about what God is and how He is distinguishable from other figures that might fill the same role.

De Ruggiero helps make sense of the role of ‘divinity’ in actualist practical theory. He views religious questions through the lens of intellectual history, and thus understands the ‘protagonist’ of the relevant debates not as any one religion or doctrine, but as a generalised «religious concept, stripped of its traditional form and restated in modern terms»⁸⁰. In an early essay, written during the period when he was closest to Gentile, he examines the Christian idea of redemption as a symbol of «human solidarity in goodness»⁸¹. The great mistake of philosophers in the Christian tradition, argues De Ruggiero, was to conceive of God, redemption, good and evil in transcendent terms, rather than the immanent terms of ancient philosophy. If redemption is brought about by the transcendent act of a transcendent God who is «entirely outside» the consciousness of the person thereby redeemed,

⁷⁹ G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, cit., pp. 91-92.

⁸⁰ C. GILY REDA, *Guido de Ruggiero: la passione del Dio intellettuale*, «Rivista di studi crociani», 16: 4 (1979), p. 366.

⁸¹ G. DE RUGGIERO, *Il concetto di redenzione*, in ID., *Problemi della vita morale*, Francesco Battiato, Catania 1914, p. 61.

and if redemption is granted to humanity as a whole, rather than this or that person, the process is incomprehensible. The individual is burdened with a good «neither wanted nor won», and humanity is not yet «truly, effectually redeemed of evil»⁸².

De Ruggiero proposes to restore the concept of redemption to its «genuine meaning» in an «actualistic and dynamic conception of redemption». In this revised conception, humankind is «wholly redeemed... in human nature» and the «true universality of the good» resides in «its individuation in the act of the individual». This demands that redemption be rethought as part of a process of «spiritual redevelopment», including reflection on past wrongdoings, remorse, catharsis, the self-conscious formation of a good will and «a new life»⁸³.

What do De Ruggiero's remarks tell us about the idea of God? Given his keen interest in the scientific developments of his day, De Ruggiero recognises that any solution to the problem of God must square with the changing position of scientific culture. In light of modern science, which has shrunk the domain of faith, the idea of a transcendent God is psychologically unsatisfying⁸⁴. The notion of divinely prescribed standards of good and evil, truth and falsity has no grip on us while we regard the legislator of those standards as an entity from which we are wholly removed, judging us by criteria we cannot understand. The worry I raised in connection with Gentile's internal dialogue – that the God we find there is unrecognisable as the God of religion – is somewhat ameliorated when we see, as De Ruggiero sees, that the metaphysical disagreements connected to actualism are of a fundamentally psychological nature. The actualist can say the Christian believer in a transcendent God is *mistaken* about the nature of his own beliefs. The necessary immanence of thinking demands either that God is abstractly unintelligible, or else the believer has brought his transcendent concepts back to the plane of immanence, and holds his Christian beliefs autonomously and lives his life in accordance with Christian values, having reflected on them and integrated them into his actual, concrete thinking – in which case the idea of God refers to a form of thinking, not a discrete entity. The idea of a transcendent God is not itself a transcendent God.

What does this tell us? If the socius could be anyone, it might well be God for a Christian – or at least for a Christian who is presently trying to as-

⁸² Ivi, pp. 78-79.

⁸³ Ivi, pp. 85-86, 100-101.

⁸⁴ De Ruggiero's appreciation for the value of the sciences is made clear in *La scienza come esperienza assoluta*, «Annuario della biblioteca filosofica di Palermo», 1 (1912), pp. 229-339.

sess his ideas and actions from a religious point of view – but then the Christian God performs the same function in a Christian's thinking as any other deity, indeed any other respected figure, in someone else's. God's is just one voice among others in the subject's inner chorus. We have not advanced far beyond the view of the papal plate and the crucifix on the wall, mentioned earlier. The only difference, psychologically speaking, is that the Christian's prompt comes from an internalised belief and presuppositions about God's will, not something in the external world.

We may think that the actualists should drop the idea of God, or else bracket it as part of the mythological and religious inheritance that philosophy is destined to 'overcome'. To speak of religion is to speak of a certain way of thinking about reality as we find it, not a special domain of otherworldly truths. In similar vein, Spirito, the most straightforwardly irreligious of the actualists, argues that religious faith is primarily a matter of habitual conformity rather than authentic belief and that self-conscious belief without justification, as in Pascalian fideism, is belief without thinking⁸⁵. For him it is axiomatic that «to think is to object»; someone who cannot explain why he thinks what he thinks has excluded the possibility of objecting, and thus of thinking⁸⁶. He thought it «arbitrary and illogical» for his idealist contemporaries to convert to Catholicism, given its reliance on «spurious philosophy» and blind faith⁸⁷, though he had greater disdain for the Church itself, which he considered to have become «progressively anti-Christian» in its outlook, increasingly «emptied of truly religious content» and functioning as one «political instrument» among others⁸⁸.

These concerns aside, Spirito also thinks that in its mythical features, such as original sin, grace and even the idea of an omnipotent, omniscient, benevolent God, Christianity has preserved a humanistic spirit that, in a renovated and demythologised form, might serve a valuable social purpose, cultivating the conditions favourable to a stable moral order. The psychological functions of the idea of God can be expressed through social and poli-

⁸⁵ O. LABARILE, *Spirito e il problema di Dio*, «Angelicum», 87 (2010), p. 634.

⁸⁶ U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, 2nd edition, Sansoni, Firenze 1943, pp. 18–19.

⁸⁷ A. RUSSO, *Ugo Spirito e il tramonto del cristianesimo*, in A. RUSSO and P. GREGORETTI (eds.), *Ugo Spirito. Filosofo, giurista, economista e la recezione dell'attualismo a Trieste*, Atti Convegno Trieste, 27-29 novembre 1995, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2000, pp. 338, 340; and *Nuovo umanesimo*. Armando Armando, Roma 1964, p. 60.

⁸⁸ O. LABARILE, *Spirito e il problema di Dio*, cit., p. 635; U. SPIRITO, *Il comunismo*, 2nd expanded edition, Sansoni, Firenze 1970, p. 128; and, more generally, ID., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, cit., pp. 94-109.

tical institutions, laws, language and culture; the principles of community, charity, impartiality, and love of one's neighbour are worth keeping even if the mythical and institutional parts of historic Christianity fall away⁸⁹. While Spirito denies that actualism depends upon or is even consistent with the familiar theistic view of God, it represents a form of «Christian spiritualism» that preserves not the doctrine, but the life of the religion⁹⁰.

6. Actualism as the Culmination of Christian Philosophy

Spaventa is a pantheist who sees God in the order of the knowable universe, or spirit. De Ruggiero is an agnostic, who recognises the historical and cultural inheritance passed down from the Christian tradition, but sees God as more a psychological prop than a metaphysical object. Spirito, though irreligious, recognises the social function of religious belief. Gentile, the central figure in the actualist tradition, is harder to situate. He denies that he is a pantheist, at least in the sense that Spinoza was; he insists that he is a Christian, albeit one of an unusual kind; he denies the possibility of immortality and an afterlife; and yet, following Ovid, he insists that «God is within us»⁹¹. He says this despite his belief that God cannot be most of the things He is conventionally imagined to be, or at least that we cannot possibly know that He is any of these things; and despite his rejection of the institution and dogma of the Church. Yet Gentile invokes the idea of God so often, so insistently and so fervently, that to bracket him alongside De Ruggiero as an agnostic does not do justice to this rich seam in his work⁹².

De Ruggiero, concluding his three-volume *Filosofia del cristianesimo*, notes that «we cannot say the modern world is outside Christianity», only that «Christianity has been recast inside it»⁹³. In several places Gentile sug-

⁸⁹ See especially U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953; A. Russo, *Ugo Spirito e il tramonto del cristianesimo*, cit., pp. 357-358.

⁹⁰ U. SPIRITO, *Nuovo umanesimo*, cit., p. 61.

⁹¹ G. GENTILE, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, p. 33.

⁹² This is the thrust of P.-P. Druet's critical review of W. A. SMITH, *Giovanni Gentile on the Existence of God*, in «Revue Philosophique de Louvain», 18 (1975), pp. 401-404. Druet says Smith treats Gentile as a «cold and critical thinker» and his theory as «interesting only as a modern form of agnosticism», whereas in fact he «was not concerned about the death of God» (403). On Gentile's frequent affirmations of God's existence, see G. RINALDI, *L'idealismo attuale*, cit., p. 36n.

⁹³ G. DE RUGGIERO, *La filosofia del cristianesimo*, vol. 3, 7th edition, Laterza, Bari 1964, p. 233.

gests that actualism represents «the realisation [*inveramento*] of Christianity», or at least of certain ideas or principles latent in it⁹⁴. Religion must be «resolved into philosophy» before its adherents can «truly enter the kingdom of God», united in the «infinite individuality» of an undifferentiated whole, with «one heart, *cor cordium*»⁹⁵. The greatness of Christianity «rests not on its straightforwardly religious element, but on the philosophical and moral truth that it proclaimed, and with which it managed to transform human civilisation»⁹⁶. For Gentile, actualism «accords with the old Christian ambition of affirming spiritual reality as a creation of the affirming activity» and «returns to the original Christian intuition [that] this world is *our* world... to the extent that we have made it» – an intuition «sustained deep within us by our active efforts»⁹⁷.

The religion passed down to us through history is institutionally diverse and intellectually untenable, laden as it is with superstition, convention and dogma, but at its heart there remains a discernible «spirit of Christianity», a philosophical core that reflects the true phenomenological experience of creating the world in the course of thinking about it. This, thinks Gentile, is worth saving⁹⁸.

The view of actualism as the realisation of themes intimated in Christianity is further reflected in Gentile's – and De Ruggiero's and Spirito's – description of it as a substitute religion in its own right. Actualism itself, or Christianity stripped of transcendent and mythological features, is the «religion of the spirit». This is why, as Vanhaelemeersch notes, the doctrine was a source of special «fascination» to its adherents: «intellectuals attracted to idealism found in actualism a form of idealism in which they could wholly submerge themselves»⁹⁹. This is most apparent in the ways De Ruggiero and Spirito describe their time as followers of Gentile. Spirito reports that each phase of his life was distinguished by «an expression of faith»:

first traditional Catholicism; then positivism in [my] education at middle school and at university. I left positivism behind because I needed to get clear, in light of more mature speculation, about some fundamental problems of political economy and penal law. And in actualism I found the solutions I

⁹⁴ G. GENTILE, *Il problema filosofico*, cit., p. 64.

⁹⁵ ID., *Sistema di logica*, vol. 2, 2nd edition, Laterza, Bari 1923, p. 271.

⁹⁶ ID., *Il problema morale*, cit., p. 101; *The Moral Problem*, cit., p. 336.

⁹⁷ ID., *Il problema filosofico*, p. 52; emphasis added.

⁹⁸ H.A. CAVALLERA, *Introduzione* to G. GENTILE, *La mia religione e altri scritti*, cit., p. 27.

⁹⁹ P. VANHAELEMEERSCH, «Historicism» in *The Italian Study of Religion*, cit., p. 12.

needed. I clung hard to my new faith, and it filled me with an enthusiasm that I have not had since¹⁰⁰.

Spirito's claim does not, by itself, reveal so much about the religious dimension of actualism as about Gentile's qualities as a teacher, and the «*pathos*... and spiritual communion that [he] always knew how to instil in his students». Yet the doctrine itself was doubtlessly appealing to the young Spirito, a lapsed Catholic. In actualism he found «a metaphysics of the Ego» in which «creative activity and free expression» are core principles; reality is identified with self-consciousness as the Ego «is made absolute [as] the sole object of philosophy»; and in concrete thinking, the act by which reality is endlessly created, the Ego ceases to be just one thing among others, the finite and fallible thoughts of one individual, becoming instead a universal consciousness that represents a larger whole¹⁰¹. It is a bold and ambitious vision of human potential unconstrained by the 'abstractions' of older forms of thought.

The Gentilean conception of God, says Spirito, comes about because Gentile «does not know how to see God except in consciousness». God is, and can only be, *in interiore homine* – Gentile's favourite phrase from St. Augustine¹⁰². But without a strong case to show that what is in consciousness – or its act – *is God*, it is hard to agree with Gentile's claim that actualism and Christianity are integrally connected. The connection between the idealist and Christian vocabulary of actualism is better understood as one of analogy rather than identity, and as evidence of how the «pure act of thinking» must be furnished with certain content, in the form of language, concepts and presuppositions, that it does not autonomously produce. This thought reflects the actualists' debt to Hegel's view of God as inseparable from the community of the faithful.

De Ruggiero, a student of Gentile before the First World War, was initially enthusiastic about the prospects of actualism expressing «the very fullness of the life of the spirit in all its forms»¹⁰³. Mind, world, and God, conceived as mutually independent abstractions, or as stages in a dialectical process, are unified instead in the act of thinking, which alone can imbue its objects with concrete being: «religion is philosophy» in the sense that it is the «concreteness of religious experience» and «the continual resolution of

¹⁰⁰ U. SPIRITO, *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976, p. 18.

¹⁰¹ ID., *Nuovo umanesimo*, cit., pp. 198-199.

¹⁰² Ivi, p. 200.

¹⁰³ G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, cit., p. 435.

the transcendent, which it affirms out of intrinsic necessity»¹⁰⁴. Later, as his former teacher's systematic works were published, he came to regard the project as misconceived:

The universe hinges on the one act of thinking that actualises all the others... And what is it that enacts this single act? Idealism calls this 'absolute spirit': a rather ambiguous figure, which oscillates between the thinker himself, inasmuch as he thinks, and God, so far as He is the immanent synthesis of the thinking activity. In truth, it is neither, but rather the mere residue of an analytic regress, an exacting scheme of thought emptied of any content. But, precisely because it is an empty scheme, it can be anything one wants it to be... Timid souls might identify the absolute spirit with the God of religion and, having laid the weight of the world on His shoulders, they will enjoy a well-deserved rest, unburdened and calm. Titanic souls might identify it with the superman immanent in mankind. Practical spirits can see it incarnate in the human collective, and so on¹⁰⁵.

De Ruggiero's main criticism of actualism is that, despite its motif of active, self-critical thinking, it results in intellectual complacency. To frame the pure act of thinking as an article of faith, as Gentile does, enables actualists to fill that empty concept with whatever content they like. If God is manifest in the act, whatever the act does can be regarded as having the authority of God as a product of the progressive unfolding of consciousness. This raises the exciting but ultimately hollow promise that thinking, by its own lights, can *never be wrong* at the moment it is enacted. The same kind of infallibility and omnipotence routinely applied to God are applied instead to the pure act of thinking. But without the presuppositions that support this view, and without the elaborate conceptual apparatus inherited from Catholic culture – an inheritance that Gentile received as he took his first steps along his personal road to Damascus in 1875 – it is just an assertion, a self-consciously contrived interpretation of what hard thinking actually involves, intended to recast the old certainties of religious faith as principles of a rigorously conceived idealism.

By the time he raised this objection, De Ruggiero had reasons for rejecting actualism that had less to do with philosophy than with its role as an institution, indirectly supported by the state, with a culturally and politically prominent leader, followers, and a doctrine, of sorts, in Gentile's systematic works. Still, he is right to point out the strained analogy between Christianity

¹⁰⁴ Ivi, p. 434.

¹⁰⁵ G. DE RUGGIERO, *Revisioni idealistiche*, «L'educazione nazionale», 15 (1933), p. 144.

and actualism, God's *fiat* and the *autoctisi* of the act of thinking, or the story of the 'man-God' Christ and the search for a method of immanence. But this is hardly a decisive objection. As Gentile notes in another context, actualism is not meant to be «a key that opens all doors»¹⁰⁶. It is instead an exhortation to keep thinking seriously and self-critically – to do the best we can with the thoughts we have, here and now. 'Religiosity' is unavoidable, since we are saddled with presuppositions – absolute or otherwise – that we are not equipped to question. We are inevitably, inescapably bound to a scheme of immanence.

The beauty of the idea of God in the actualist tradition is that it captures a universal part of our experience as thinking subjects. We are at once limited by our necessarily partial points of view, yet able to conceive of and even simulate, if not occupy, a higher, 'universal' perspective from which we can look upon the truth as distinct from just this or that person's beliefs, and goodness as distinct from what is good for someone, some of the time. The idea of God helps us to escape our lonely outposts at the centre of our own private, subjective universes by measuring our thinking and our conduct against standards greater than ourselves. And the image of Christ shows how these transcendental standards can be brought down to earth, humanised and apprehended in thoughts.

7. Concluding Remarks

We have seen that the idea of God fits uneasily into the actualist tradition. The Catholic critics' suspicions of the doctrine are in some respects well-founded: God as the personification of the eternal act of thinking is not obviously the God of the Bible, and the way is at least open for actualists to reject *any* substantive conception of God, the truth of Christian doctrine, and the authority of the Church. What remains of God and Christianity in actualism is, as de' Bianchi puts it, «radically demythologised», with traditional, institutionalised religion, and Catholicism in particular, left to «survive... enclosed in curiae and convents, as innocuous and dusty as its followers»¹⁰⁷.

Still the idea of God is manifestly present in the theory. While the actualists can safely dismiss the old conceptions of God as a transcendent judge and lawgiver, an all-knowing oracle apt to give supernatural guidance, or a

¹⁰⁶ G. GENTILE, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Laterza, Bari 1920, p. 42.

¹⁰⁷ M.R. DE' BIANCHI, *Giovanni Gentile di fronte al modernismo cattolico*, cit., p. 104; also V. PIRRO, *Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, ed. H.A. Cavallera, Aracne, Roma 2017, p. 45.

performer of miracles, there is ample room for the idea of an impersonal, universal standard against which we measure our conduct, or – like the sun in Plato – a generalised notion of goodness and truth over and above our preferences and present beliefs. To profess a belief in God, so conceived, is not to posit the existence of *something out there* called God, as one might posit the existence of the Eiffel Tower in Paris. It is rather to affirm a certain way of seeing the world and our place in it. Each person hears the voice of God «in his own idiom» and fashions a religion, along with the idea of God, according to his cast of mind. The assumption that this is *one God* that others, too, can hear – albeit each in his own way – keeps actualism from collapsing into solipsism¹⁰⁸. For Gentile, this is what God has always represented, despite the encroachments of dogma and superstition in the course of history. Modern philosophy has shown us what the idea of God must always have stood for, given the impossibility of escaping the standpoint of actual thinking. In this light we may better see what Gentile means when he writes,

If by ‘Christianity’ we are to understand a religion of God’s humanity and of man’s divine redemption by the spirit... I assume... that today one cannot be a Christian in a profound sense, with the mind unburdened of the difficulties that, in a spiritualistic conception of life, are brought into [view] of philosophical reflection and thus eliminated little by little, without taking the path opened by actualism; and therefore I must hope, and I do hope with all my heart, that those who are waiting for me on the good path will hurry on to meet me where, on that path, I have already arrived. That’s how it is¹⁰⁹.

¹⁰⁸ G. GENTILE, *La mia religione*, cit., pp. 133, 144. The idea of each person hearing the Word of the Spirit «in his own idiom» comes from Manzoni’s *La pentecoste*; see the English translation, ‘Whitsunday’, *The Sacred Hymns and the Napoleonic Ode of Alexander Manzoni*, trans. J.F. Bingham, Henry Frowde, London 1904, p. 131.

¹⁰⁹ G. GENTILE, *Avvertimenti*, cit., pp. 254-255.

I due volti del neofascismo: Msi come partito antisistema?

GIUSEPPE PARLATO

Abstract

The history of the MSI is marked by a continuous commute between loyalty to fascism and the post-war democratic context. The essay tries to clarify the influence of the party's original choice to accept the democratic method and pluralism in the various moments of its history. To better understand this path, it is necessary to distinguish between the party, the MSI, and the radical right, and the constant process of cultural and political divergence of the latter from the logic and structures of the party. A more composite picture emerges in which the delegitimization of the MSI ends up contributing to maintaining, for almost fifty years, the now post-fascists as one of the longest-lived actors in republican history.

Keywords: Neofascism; Italian Social Movement; Radical Right; Pluralism; Anti-communism.

Il 12 ottobre 1948, alle 17, alla Camera dei deputati, stava parlando Togliatti nel corso di un dibattito sullo stato di previsione della spesa del ministero dell'Interno per l'esercizio 1948-49. Il leader comunista aveva eccepito sull'eccessiva spesa del ministero, attribuendo a Scelba, che ne era titolare, la volontà di imporre un regime di polizia e quindi per questo motivo la dotazione di spesa risultava così alta. A un certo punto, per sottolineare quanto fosse insostenibile il peso poliziesco dell'Italia degasperiana (per Togliatti assolutamente assimilabile al fascismo), citò il caso dell'Emilia, regione industriale e democratica, nella quale, addirittura, sulle carte geografiche avevano inserito i "triangoli della morte" e dove i "democratici" non si sentivano a loro agio per le accuse, tutte infondate secondo il "Migliore", circa le stragi operate dai partigiani. In realtà Togliatti ebbe ancora il tempo di dire che, sì, erano morti «parecchi traditori della nazione italiana – e sono ben morti» ma non riuscì a portare a termine il suo ragionamento perché, dall'estrema destra, una voce gridò: «Assassini!». Scoppiò nella Camera un tafferuglio indescrivibile, fissato per la storia con il commento degli Atti parlamentari che dà l'idea del crescendo inarrestabile delle proteste della sinistra: «Vivaci proteste all'estrema sinistra – Rumori vivissimi – Agitazione

– Tumulto – Il Presidente ordina lo sgombero delle tribune e sospende la seduta. La seduta, sospesa alle 17, riprende alle 17,20»¹.

La voce era quella di Giorgio Almirante, segretario del Movimento sociale italiano (Msi). Ciò che è più significativo avvenne subito dopo, alla ripresa dei lavori. Infatti dall'intervento del Presidente della Camera Gronchi si apprende che Almirante chiese di spiegare come erano andati i fatti, sostenendo di aver capito dal discorso di Togliatti che il leader comunista stava difendendo i responsabili degli eccidi del "triangolo della morte", sui quali i tribunali si erano già espressi, in alcuni casi condannando i responsabili. Pertanto il segretario del Msi sostenne di avere in realtà detto: «Voi difendete degli assassini». Tuttavia né il Presidente, né l'aula e neppure gli stenografi della Camera avevano colto quella versione dell'intervento di Almirante. Tuttavia, fra le proteste della sinistra, Gronchi si limitò a un richiamo verso Almirante, evitando di comminargli la sospensione dall'aula².

Non sappiamo come e per quali motivi Almirante avesse trovato quella poco credibile giustificazione. Tuttavia, ai fini del nostro discorso, è abbastanza rilevante il tentativo (doppio, se si pensa alla "rettifica" del 1969) di giustificarsi per un atto che sicuramente i militanti del suo partito ebbero modo di apprezzare. Una giustificazione che dimostra quanto lo stesso segretario, sicuramente assai poco disponibile al compromesso su un tema come quello della violenza partigiana, non intendesse assumere una posizione che lo avrebbe qualificato immediatamente come nemico del sistema.

Un altro episodio conferma questa linea. Pochi mesi prima, in occasione della ratifica e della proroga di un decreto legge relativo alle disposizioni penali per il controllo delle armi, Roberti aveva posto una seria questione pregiudiziale. Disse che le Camere, prima di ogni altra cosa, avrebbero dovuto procedere alla creazione della Corte costituzionale, così come la Costi-

¹ *Atti parlamentari, Camera dei deputati*, seduta del 12 ottobre 1948, pp. 3092-3093.

² È molto indicativo che questo episodio non venga mai citato dalla memorialistica di destra, salvo nel caso dello stesso Almirante che lo ricordò, vent'anni dopo, con una non marginale rettifica. Egli cioè sostenne di avere effettivamente gridato «Assassini!», ma di essersi riferito ai delitti comuni avvenuti in Emilia, senza quindi quella giustificazione che invece appare negli Atti parlamentari (G. Almirante, *Processo al Parlamento*, Cen, Roma 1969, vol. II, p. 141). In questo caso, il segretario del Msi teneva a precisare che aveva dato dell'assassino non ai partigiani ma a generici responsabili di "delitti comuni". Decisamente più epico, invece, Luciano Canfora, secondo il quale Almirante avrebbe indirizzato l'insulto «mentre Togliatti rievocava il sacrificio dei partigiani emiliani» e per questo sarebbe stato sospeso dall'Aula (L. Canfora, *Il sovversivo. Concetto Marchesi e il comunismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 841).

tuzione prevedeva, e soltanto successivamente a tale atto, si sarebbe potuto dare inizio all'attività legislativa³. Gli rispose il ministro di Grazia e giustizia, Grassi, sostenendo che il problema era già stato risolto dalla VII disposizione transitoria, secondo la quale, in assenza della Corte costituzionale, le controversie si sarebbero regolate «nelle forme e nei limiti delle norme preesistenti alla entrata in vigore della Costituzione»; peraltro, il ministro assicurò che il provvedimento relativo alla Corte era in fase di preparazione e «al più presto» sarebbe stato presentato in Parlamento⁴. Roberti accettò la spiegazione, trasformando la pregiudiziale in raccomandazione, mentre la Corte costituzionale trovò attuazione solo nel 1955 e tenne la prima udienza solo l'anno successivo. Da questo secondo episodio si ricavano due conclusioni: che la mozione sulla Corte, da parte del Msi, per quanto pretestuosa, era tutt'altro che «rivoluzionaria», anzi costituiva un contributo al rafforzamento del sistema; ancora meno rivoluzionaria, inoltre, era l'adesione del Msi alle ragioni del governo.

Questi due episodi, ma tanti altri se ne potrebbero trovare nei resoconti parlamentari, si delineavano, fin dall'inizio della sua storia, un atteggiamento favorevole, da parte del Msi, a una collocazione interna al sistema politico e istituzionale esistente. Naturalmente, non mancarono posizioni diverse e contrastanti. In primo luogo durante il dibattito interno all'ambiente neofascista, quando si discusse della opzione legalitaria del neonato Msi, proposta da Romualdi: vi fu chi vi aderì, vi fu chi non fu d'accordo, e continuò l'attività clandestina nei Far; vi fu poi chi intraprese la strada del partito alla luce del sole, pronto a tornare in clandestinità ove la situazione lo avesse richiesto (Francesco Giulio Baghino, fra tutti)⁵.

«La decisione di Romualdi – ha sottolineato Enzo Erra, una delle menti più lucide del neofascismo – [...] segnò una decisione che, presa in quel momento, non sarebbe mai più mutata. Tutti noi ci dicemmo: continuiamo a essere fascisti ma partecipiamo alla vita di un sistema democratico»⁶. Ma, al di là di questo aspetto, vi era sicuramente un vasto malumore nell'ambito della base non tanto all'idea che si abbandonasse la clandestinità, quanto al fatto che si accettassero le regole del gioco democratico. Ne è esempio significativo un documento elaborato dal prof. Federico Augusto Perini-Bembo, ispettore regionale del Msi per la zona di Belluno – Friuli/Venezia Giulia –

³ *Atti parlamentari, Camera dei deputati*, seduta del 17 giugno 1948, pp. 472-473.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. PARLATO, *Fascisti senza Mussolini. Le origini del neofascismo in Italia 1943-1948*, il Mulino, Bologna 2006, p. 257.

⁶ N. RAO, *Trilogia della celtica. La vera storia del neofascismo italiano*, Sperling & Kupfer, Roma 2014, p. 27.

Dalmazia, inviato al Comitato centrale del partito il 20 giugno 1948 in vista del I congresso nazionale, nel quale si respingeva il progetto di “Norme statutarie e regolamentari” elaborato dal Comitato centrale del Msi, in quanto risultava inaccettabile «uno statuto che determini nel Movimento quella prassi demo-parlamentaristica che noi riteniamo sostanzialmente antidemocratica». Come si spiegava nel documento regionale, la struttura parlamentare non avrebbe dovuto prevedere rappresentanze politiche (quindi, i partiti), ma soltanto territoriali ed economiche, alla luce del modello, non citato ma evidente, della Carta del Carnaro. Il I congresso del Msi non tenne evidentemente conto delle argomentazioni di Perini-Bembo e impostò lo Statuto in sintonia con il modello democratico-parlamentare vigente⁷.

La questione se il neofascismo si debba qualificare come antisistemico, ovvero se debba in qualche modo essere considerato parte del sistema, sembrò risolversi fra il 1947 e il 1950, al tempo cioè della prima segreteria Almirante. Un momento, quello dell'esordio almirantiano, stranamente poco studiato nei suoi aspetti più squisitamente storici e anche trascurato in quelli politologici. In tal senso ha vinto la *vulgata* missina, tesa a minimizzare ciò che accadde nel partito nei suoi primi tre anni di vita⁸. Il segretario tese a

⁷ Il prof. Federico Augusto Perini Bembo di Santa Ternita (1909-1995), allievo di Paolo Orano, docente di Storia del giornalismo all'Università di Roma dal 1939, aveva in quell'anno, con lo stesso Orano, fondato il “Centro studi sull'opinione pubblica. Centro di demodossologia”. Arrestato dai partigiani nel 1945 e condannato a morte, riuscì a fuggire e lavorò come interprete per gli Alleati a Trieste. Nel 1948 tentò di dare un'impronta antipartitica allo statuto del Msi ma il suo tentativo fu respinto, visto che il Msi si era appena presentato alle elezioni politiche, alle quali, peraltro, Perini Bembo aveva partecipato quale candidato nel Msi per il collegio di Belluno-Udine-Gorizia. Successivamente ebbe incarichi di Storia del giornalismo e dell'opinione pubblica alla “Pro Deo” di P. Morlion, a Palermo, a Roma e a Parigi, alla Sorbonne. La demodossologia fu esclusa dagli insegnamenti universitari perché considerata “fascista”. Tambroni, diventato nel 1960 presidente del consiglio, lo incaricò di elaborare uno studio applicativo in grado di individuare quali ambienti dell'opinione pubblica fossero in grado di condizionare il voto alle elezioni politiche. (cfr. F. BERGAMO, *Demodossologia e giornalismo*, in *Seconda edizione del premio giornalistico “Alfio Menegazzo”*, Ordine regionale dei Giornalisti, Venezia 2005).

⁸ Sulla prima segreteria Almirante vi è ben poco: N. TONETTO, *La genesi del neofascismo in Italia. Dal periodo clandestino alle manifestazioni per Trieste italiana*, Le Monnier, Firenze 2019, pp. 139 ss.; P. IGNAZI, *Il polo escluso*, cit., pp. 53 ss.; P. NELLO, *Il partito della Fiamma. La destra in Italia dal Msi ad An*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1998, pp. 15-16. Di prossima pubblicazione, G. PARLATO, *L'esordio di Almirante*, in G. PARLATO, A. UNGARI, *Le destra nell'Italia del secondo dopoguerra*, in corso di stampa presso Rubbettino.

realizzare, nei due anni e mezzo di segreteria, un ambiguo compromesso fra legalità formale e linea antisistemica. I suoi punti di forza erano i giovani e gli ex combattenti. La sua linea di apertura alla sinistra assomigliava alla strategia di Mussolini prima di arrivare al potere: i giovani con cui dialogava erano quelli che puntavano a un accordo con il Pci in funzione antidemocratica, ovvero Sellani, Ravenni, Lando dell'Amico, Ciammaruconi, Clavenzani, fautori di una socializzazione "forte", in grado di mettere in crisi il sistema capitalistico. Il segretario permetteva la nascita di riviste che volevano essere un ponte con la sinistra. L'operazione non riuscì, ma contribuì a creare un ambiente, soprattutto giovanile, molto confuso, nel quale strumentalizzazione e vera passione sociale si sovrapponevano, confondendosi. Si aggiunga a questo anche le linee di politica estera, chiuse in un rigido "terzaforzismo" e duramente polemiche con ogni cedimento del governo verso una politica atlantica. Se ne accorsero, dopo il secondo congresso, gli stessi esponenti della sinistra, che alla fine abbandonarono le complesse strategie del segretario⁹.

Sul problema della accettazione del metodo democratico, Almirante era stato molto chiaro in un discorso alla Camera nell'ottobre 1949, il giorno successivo a quello in cui interruppe Togliatti. In quella occasione aveva affermato, con molta abilità, che non si poteva chiedere al Msi se fosse o meno democratico, perché se per democrazia si intendeva il "metodo" allora il Msi era d'accordo. Anzi, il segretario affermò che per il Msi questa non era «un'accettazione formale, momentanea o contingente, è un'accettazione formale». Ma se, aggiunse subito dopo, per metodo democratico si intendeva questa democrazia parlamentare, allora il discorso era diverso perché il Msi intendeva sostituire «questa democrazia parlamentare» con uno «Stato del lavoro», risolvendo «il problema della rappresentanza politica con la rappresentanza delle categorie strumentata dal basso»¹⁰.

⁹ Si vedano, a tale proposito, le condivisibili considerazioni di M. TARCHI, *Cinquant'anni di nostalgia*, cit., pp. 50-51.

¹⁰ G. ALMIRANTE, *Discorsi parlamentari*, vol. I (1948-1953), Fondazione della Camera dei Deputati, Roma 2008, pp. 92-93. L'intervento avvenne il 13 ottobre 1949. Ricorda Carioti che su questo punto il congresso dei giovani, con un documento presentato da Rauti, intervenne con una pesante polemica contro Almirante sostenendo invece la necessità di abbattere il sistema democratico in sé (A. CARIOTI, *Gli orfani di Salò. Il "Sessantotto nero" dei giovani neofascisti nel dopoguerra 1945-1951*, Mursia, Milano 2008, p. 146). Sulla posizione di Rauti si veda P. RAUTI, *La democrazia. Ecco il nemico!*, supplemento al n. 9 di «Asso di bastoni», marzo 1952, con un duro attacco alla libertà politica, al suffragio popolare e la uguaglianza fra gli uomini.

Si trattava di una posizione che lo stesso Almirante – e con lui tutto il partito – modificarono successivamente, allorché sostennero che la rappresentanza delle categorie non sostituisse quella politica ma la affiancasse; e lo stesso Almirante, che nel 1967, al primo corso della scuola di partito, aveva negato che il Msi potesse accettare «la validità del principio democratico della sovranità popolare» perché la sovranità appartiene solo allo Stato¹¹, negli anni Ottanta aveva mutato parere, sostenendo non solo il bicameralismo (politico e di categoria) ma anche il pluralismo politico e il pluripartitismo¹². Risultava facile ad Almirante agitare la bandiera della “alternativa al sistema”, intendendola, negli anni Settanta, come riforma del sistema politico partitocratico (e cioè di una democrazia che, citando Maranini, non funzionava o funzionava male), al fine di farlo ritornare alla sua vera funzione rappresentativa, ma lasciando socchiusa la porta a una interpretazione più rivoluzionaria, più antisistemica, molto funzionale in ambito giovanile.

Le “occasioni” eversive

Con le elezioni dell'aprile 1948 il Msi riuscì a eleggere in Parlamento cinque deputati e un senatore; esso divenne ben presto il punto di riferimento per il vario neofascismo italiano. Delegittimato e isolato dalla pregiudiziale antifascista, il Msi divenne però anche una componente fondamentale del sistema politico per due ordini di motivi.

Innanzitutto, il suo isolamento e la sua delegittimazione permettevano alla Dc di presentarsi con le carte in regola in merito all'antifascismo: la presenza del Msi cancellava ogni equivoco sulla posizione anticomunista, ma non filofascista, della Dc nonché sulle contiguità che i cattolici avevano avuto con il fascismo, soprattutto dopo la Conciliazione.

In secondo luogo, questa situazione consentì alla Dc il recupero dei fascisti nella pubblica amministrazione e ciò le permise di guadagnare voti nell'ambiente fascista moderato, lasciando al Msi il voto degli irriducibili e degli estremisti. Allo stesso modo, il Pci, che inizialmente non aveva gradito la nascita del Movimento sociale perché ciò gli avrebbe compromesso, come

¹¹ G. ALMIRANTE, *La crisi costituzionale in Italia*, in Movimento Sociale Italiano – Direzione nazionale, *Scuola di partito. Primo corso di preparazioni politica per dirigenti giovanili*, Roma 1967, p. 275. Tra i giovani che parteciparono al corso e che furono menzionati come meritevoli, si cita anche Antonio Pennacchi, il futuro autore di *Canale Mussolini* e del *Fasciocomunista*.

¹² ID., *Dal processo al regime alla rifondazione dello Stato*, in *La rifondazione dello Stato. Atti del II convegno nazionale (Roma, 18-19 aprile 1980)*, «Rivista di Studi corporativi», gennaio-giugno 1980, p. 251.

in effetti accadde, la strategia di attrazione nei confronti dei fascisti¹³, dal 1948 cominciò a coglierne i vantaggi: la presenza di un neofascismo nostalgico garantiva a Togliatti di reiterare i richiami e gli appelli all'antifascismo, condizionando in questo modo anche gli altri partiti, a cominciare dalla stessa Dc, sottolineando contemporaneamente il ruolo centrale del Pci nella difesa delle libertà democratiche contro la costante e fisica presenza del fascismo rappresentato dal partito della Fiamma.

Dal 1950 fino al 1995 il Msi non pose mai in discussione né la scelta legalitaria, né quella di restare all'interno del sistema. In questo senso si orientarono tutti i documenti della maggioranza del partito e della sua classe dirigente. Anche il metodo di selezione interna della classe dirigente, dalla base al vertice, era rigorosamente democratico, forse anche eccessivamente democratico¹⁴. Una democrazia talmente accentuata che i congressi del Msi si trasformavano facilmente in luoghi di scontri durissimi e dove si vinceva o si perdeva per una manciata di voti. Anche in un partito che non faceva mistero di considerare l'elemento della nostalgia verso il fascismo e il suo fondatore come il più importante collante in grado di tenerlo unito, in realtà la paura dei "ducetti" ricorreva periodicamente nella polemica politica interna.

In effetti, la storia successiva del movimento fu segnata da una sostanziale continuità rispetto alla svolta del 1950; una scelta, quella nei confronti del metodo democratico-parlamentare, che non fu messa in discussione neppure in momenti particolarmente delicati e controversi. Il primo fu senza dubbio il divieto del III congresso, previsto a Bari per la fine del 1950. De Marsanich era subentrato ad Almirante, imprimendo una linea più moderata, di apertura ai cattolici e ai monarchici e soprattutto non insistendo più, come in precedenza era successo, sull'attualità dei principi della Rsi.

La progettualità di De Marsanich era più lucida e più concreta di quella del suo predecessore e questo, come ha giustamente notato Ignazi, mise in difficoltà la Dc, perché la Fiamma, da ridotto partito neofascista e nostalgico, rischiava di diventare concorrenziale con il partito di maggioranza relativa¹⁵. A questo punto De Gasperi e Scelba, preoccupati anche per la tenuta

¹³ G. Puccini, *Due pesi e due misure a favore dei fascisti*, in «Vie Nuove», 5 gennaio 1947. Nell'articolo, scritto solo dieci giorni dopo la nascita del Msi, l'intellettuale comunista rilevò immediatamente i rischi di una simile operazione per la strategia del Pci.

¹⁴ G. RASI, *Storia del progetto politico alternativo dal Msi ad An (1946-2009)*, Solfanelli, Chieti 2015, I vol., p.p. 15-16. Sulla stessa linea, un altro studioso interno al Msi, Adalberto Baldoni, che ha più volte contestato la definizione di "neofascismo" applicata al Msi, fin dalle origini, sottolineando invece la sua vocazione strutturalmente "postfascista" e legalitaria.

¹⁵ P. IGNAZI, *Il polo escluso*, cit., pp. 62 ss.

elettorale del partito e convinti che molti voti sarebbero trasmigrati a destra, reagirono con una strategia articolata: in primo luogo con la proibizione del congresso missino per ragioni di ordine pubblico, dopo i fatti della Garbatella e dopo altri scontri che si erano verificati tra comunisti e missini¹⁶; in secondo luogo con l'inizio dell'iter della legge Scelba, con il palese intento di porre le condizioni per una eventuale messa fuori legge del Msi¹⁷.

De Marsanich non si fece intimorire e proseguì per la sua strada: realizzò l'accordo con i monarchici, proibì le manifestazioni nostalgiche e intraprese una dura battaglia ostruzionistica in Parlamento contro la legge Scelba, battaglia che segnò anche il ritorno, a fianco del nuovo segretario, di Almirante, relatore di minoranza sulla legge in questione e protagonista di lunghi e significativi interventi alla Camera contro il provvedimento democristiano¹⁸.

Per quel che interessa ai fini del nostro discorso, occorre rilevare che gli interventi di Almirante furono tutti improntati sulle contraddizioni che la legge Scelba avrebbe presentato rispetto a diversi articoli della Costituzione (in particolare, gli artt. 18, 21 e 49); nello stesso tempo, l'ex segretario missino metteva in evidenza come l'impianto della legge fosse contraddittorio e soprattutto come lasciasse molto spazio alla libera interpretazione della magistratura, privando l'esecutivo di un potere normativo. Si trattava cioè di argomentazioni di carattere "legalitario", che non a caso sarebbero state ben presto contestate dal foglio più intransigente del partito, «L'Asso di basto-

¹⁶ Sugli scontri della Garbatella, quartiere romano decisamente rosso, provocati dai giovani missini che erano andati a diffondere il giornale del partito e conclusisi con reciproci pestaggi, si veda A. CARIOTI, *Gli orfani di Salò*, cit., pp. 151 ss. Sul divieto del congresso missino vi è anche una interpretazione "dietrologica", sulla quale non si è trovata documentazione: in sostanza, poiché De Marsanich era diventato segretario da poco e poiché il Msi era dilaniato dalle correnti, sarebbero stati gli stessi vertici missini a "suggerire" tale provvedimento in modo tale da evitare una nuova resa dei conti interna e, contemporaneamente, dimostrare alla base di avere subito un torto. Questa tesi fu avanzata da Guglielmo Giannini alla Camera, il quale in una interrogazione parlamentare parlò di «connivenza» tra Scelba e Msi. Ne accennò Almirante, ovviamente smentendola, in un intervento parlamentare del 19 ottobre 1951 (G. ALMIRANTE, *Discorsi parlamentari*, I, cit., pp. 384-385). Si trattò evidentemente di una tesi del tutto infondata, utilmente polemica da parte di Giannini che in quel momento era tagliato fuori da tutti i giochi politici.

¹⁷ Si veda un'attenta analisi della strategia degasperiana in F. MAZZEI, *De Gasperi e lo «Stato forte». Legislazione antitotalitaria e difesa della democrazia negli anni del centrismo (1950-1952)*; Le Monnier, Firenze 2013, pp. 127 sgg.

¹⁸ Li si veda, tutti riuniti, in G. ALMIRANTE, *Discorsi parlamentari*, I, 1948-1953, Fondazione Camera dei Deputati, Roma 2008, pp. 422-559.

ni», che già nella testata indicava un metodo specifico di lotta politica¹⁹: anticlericale, antiamericano, legato a Salò, il settimanale si schierò sempre contro ogni possibile allargamento del Msi verso l'area moderata, insieme con un altro settimanale, «Meridiano d'Italia», fondato da un moderato della Rsi, Franco De Agazio, e, dopo la sua uccisione da parte della «Volante rossa», diretto dal nipote, Franco Servello. Entrambi i fogli si avvalevano delle due penne più significative della sinistra missina, Giorgio Pini, ex sottosegretario agli Interni in Rsi, e Concetto Pettinato, già direttore de «La Stampa» tra il 1943 e il 1945. Si trattava di due giornalisti che nella repubblica di Mussolini si erano collocati tra i «moderati». Entrambi ebbero pessimi rapporti con Almirante quando era capo gabinetto di Mezzasoma; nel dopoguerra assunsero posizioni di aperta rottura verso la svolta moderata di De Marsanich. Pini e Pettinato furono costretti a lasciare il partito nel 1952, mentre Caporilli, nello stesso anno, fu sostituito con Vanni Teodorani, marito di una nipote di Mussolini, vicino al mondo cattolico e vaticano (ricordiamo in questo senso la sua «Rivista Romana»), a dimostrazione della linea stabilita da Michellini per collocare, senza opposizioni interne, il partito su un preciso indirizzo non eversivo e favorevole all'inserimento nel sistema.

La legge Scelba, nata per punire la Fiamma, finì con il favorirla: non soltanto perché, grazie all'ostruzionismo missino e anche allo scarso impegno messovi dal Partito comunista – che temeva che la legge potesse ritorcersi contro il Pci²⁰ –, la legge fu approvata dopo le elezioni amministrative del 1952, quando cioè l'accordo tra Msi e monarchici era già in atto, ma anche perché come ironicamente aveva fatto notare lo stesso Almirante – paventandolo come un rischio – ebbe una funzione «orientativa» per il Msi, nel senso che le sue clausole stavano a indicare quella strada che il Msi avrebbe potuto seguire senza rischi per la propria esistenza.

Un altro momento particolarmente delicato e drammatico per il Msi fu quello di Genova del luglio 1960. Nonostante la polemica pretestuosa circa la sede del congresso (Genova era medaglia d'oro per la Resistenza; ma anche nel 1956 il Msi aveva tenuto il suo congresso in un'altra città ugualmente medaglia d'oro, Milano), le ragioni che determinarono la revoca del permesso furono soprattutto legate alla insurrezione genovese, motivata, più

¹⁹ Nell'ottobre 1949, il direttore Piero Caporilli denunciava «l'assurdo della partecipazione dei deputati del Msi alla vita parlamentare di questa Italia che non ci riguarda» («Asso di bastoni», 16 ottobre 1949; la data era corredata dalla precisazione «anno V, era dei puzzone»).

²⁰ Com'è noto, il Pci si oppose alla richiesta democristiana di applicare alla legge Scelba in Parlamento la procedura d'urgenza (F. MAZZEI, *De Gasperi e lo «Stato forte»*, cit., pp. 145 sgg.).

che dal raduno missino, dall'appoggio esterno dato dal partito di Michelini al governo Tambroni.

Non entreremo in questa sede sulle motivazioni di tale insurrezione, ma quello che ci interessa è il fatto che il Msi mantenne in quella circostanza un atteggiamento rispettoso delle istituzioni e non ci furono significative reazioni a un evento che aveva vanificato, di fatto, il lungo e meticoloso lavoro del segretario, teso a rendere possibile la legittimazione politica del Msi. Per altro, nonostante la sua evidente marginalizzazione, il partito continuò a seguire linea moderata di Michelini, nella speranza di un reinserimento, ormai impossibile, nel quadro politico. Allo stesso modo, esso non piegò verso prospettive eversive in occasione della proposta di Parri e dell'Anpi di sciogliere il Msi dopo i fatti di Genova, presentata il 12 luglio 1960, discussa e respinta dal Parlamento nel novembre-dicembre dell'anno successivo²¹.

Dopo Genova, e dopo la mancata legittimazione, si rafforzò il gruppo di coloro che non erano d'accordo con i "costi" dell'operazione che il segretario stava conducendo, a fronte degli scarsi risultati ottenuti. Se nel partito tali contraccolpi non si avvertirono particolarmente, salvo da parte di Almirante, nell'area neofascista esterna al partito e nel mondo giovanile le ripercussioni furono parecchie.

La nascita di Avanguardia Nazionale, di poco precedente al mancato congresso genovese, stava a dimostrare che il lungo percorso verso le istituzioni del segretario stava cominciando ad avere contraccolpi nell'ambito giovanile²². Si preparava così il '68 in casa neofascista; non è questa la sede per affrontare un tema così articolato, ma è sufficiente dire che, a fronte della linea decisamente antisistemica espressa dalle frange giovanili che nel neofascismo si riconoscevano, il Msi, anzi Michelini, ma con il consenso dei principali esponenti del partito (Almirante, che guidò personalmente la "spedizione" missina, ovviamente compreso), realizzò un capolavoro politico: riuscì a mobilitare alla Sapienza di Roma gli attivisti del partito, ufficialmente per «cacciare la teppa rossa dall'università», in realtà per spezzare sul nascere la possibile alleanza della gioventù "nazionale" con una sinistra maoista e rivoluzionaria che, anche contro lo stesso Pci, avrebbe voluto uno scontro decisivo contro il sistema²³. La conseguenza fu drammatica per il

²¹ Si veda F. PARRI, *Richiesta di scioglimento del MSI*, «Resistenza Giustizia e Libertà», n. 7, luglio 1961.

²² Sulla diaspora della destra radicale dopo il 1960 si veda A. VILLANO, *Da Evo-la a Mao. La destra radicale dal neofascismo ai "nazimaoisti"*, Luni, Milano 2017, pp. 145 sgg.

²³ A tale proposito, mi permetto di rimandare a G. Parlato, *Il Sessantotto della destra*, atti del convegno "Volevamo una rivoluzione. Documentare Roma e La Sa-

Msi a livello giovanile, per cui s'iniziò in quella occasione il costante allontanamento dei giovani dal partito, cui si pose rimedio solo nella prima metà degli anni Settanta, ma Michelini salvò così il Msi alle elezioni del '68 (le perdite furono contenute): unirsi ai "cinesi" significava vanificare completamente il ruolo anticomunista del Msi, la funzione di difensore dei valori tradizionali e di quelli dello Stato contro la sovversione variamente intesa.

Alla morte di Michelini, subentrò Almirante, ma la strategia non mutò affatto; un po' perché Almirante, tornato alla segreteria, comprese che la strategia di Michelini era l'unica possibile, pena tornare alla macchia; un po' perché la maggioranza era ancora micheliniana e, almeno in quella fase, si impose²⁴. Ma il nuovo segretario si trovò di fronte a due episodi che misero subito alla prova il suo senso delle istituzioni: il golpe Borghese e i fatti di Reggio.

Sul primo caso è da ricordare come non sia mai stata smentita da alcuno la rivelazione di Andreotti secondo la quale, pochi giorni prima del golpe, il segretario missino sarebbe andato a conferire con il ministro dell'Interno (o gli avrebbe telefonato) per informarlo sui preparativi dello stesso golpe²⁵. Sul secondo, a fronte dell'atteggiamento contrario della maggioranza del partito Msi ad aderire a una rivolta "campanilistica" nella quale si poneva sotto accusa lo Stato, Almirante volle invece prendere posizione favorevole alla rivolta per due motivi: in primo luogo, per non lasciare a Borghese e ad Avanguardia nazionale il monopolio della rivolta e, in secondo luogo, per trasformarla, gradatamente, da prova generale rivoluzionaria contro il sistema in un momento di dialettica politica, inserita poi nell'alveo parlamentare²⁶. Almirante, così, divenne contemporaneamente «incendiario e pompiere», come ebbe a sostenere Servello²⁷.

pienza da Paolo Rossi all'autunno caldo", tenutosi alla Sapienza di Roma il 6-7 giugno 2019, e i cui atti sono in corso di stampa.

²⁴ Sulle modalità della elezione di Almirante alla seconda segreteria, rimando a G. PARLATO, *La Fiamma dimezzata. Almirante e la scissione di Democrazia nazionale*, Luni, Milano 2017, pp. 30 sgg.

²⁵ Si veda l'intervista di Andreotti al «Corriere della sera» del 29 aprile 2005, nella quale affermò di essere convinto che Almirante aveva informato la polizia dell'imminente golpe. Si vedano anche le dichiarazioni di Forlani alla Commissione stragi del 1997: (<https://4agosto1974.wordpress.com/2014/12/14/arnaldo-forlani-audizione-commissione-stragi-18-04-1997-prima-parte/>), nonché il recentissimo volume di memorie sul golpe di A. MONTI, *Il Golpe Borghese nella testimonianza di un protagonista*, Luni, Milano 2020, p. 107.

²⁶ Si veda, ad esempio, il ruolo di Ciccio Franco, che dalle barricate dei "boia chi molla" divenne senatore del Msi-Dn; si vedano anche le sue considerazioni succes-

Anche in occasione delle quattro autorizzazioni a procedere concesse dal Parlamento contro Almirante per ricostituzione del partito fascista, il Msi si mantenne su una linea di rispettosa adesione alle regole parlamentari. Non è un caso che, in occasione della scomparsa del segretario, anche gli avversari politici riconobbero che Almirante aveva contribuito a inserire nel sistema, anche se ai suoi margini, un movimento che avrebbe potuto prendere derive eversive.

Il “diciannovismo”

Come è stato osservato, nel Msi convivevano sentimenti – più che idee vere e proprie – contrastanti in merito alla questione delle questioni e cioè al problema del fascismo. In fondo si può affermare che nel Msi le scelte politiche furono, per molto tempo, sempre giustificate all’interno sulla base di una particolare interpretazione del fascismo: il fascismo come nostalgia e quindi la difesa senza tentennamenti del fascismo come “vissuto”; oppure, il fascismo come pragmatismo, e quindi la possibilità di “accettare” senza troppi problemi il metodo democratico; oppure ancora, il fascismo come esperienza spirituale e mistica, e quindi il rifiuto di tutto ciò che da questa spiritualità e da questa mistica si discostavano.

Ciò dipendeva da un mai abbandonato “diciannovismo”, più o meno latentemente rivoluzionario, un “diciannovismo” mitico che si fondava su alcuni momenti storici dai quali il fascismo stesso si era poi allontanato ma che rimanevano icone non facilmente trascurabili: ci riferiamo al programma di San Sepolcro, all’episodio di Dalmine, alla stessa socializzazione, inserita un po’ surrettiziamente nel programma costitutivo del Partito fascista.

Questo spirito “diciannovista” visse e convisse nel Msi quasi a rappresentare quello che il fascismo sarebbe dovuto diventare e che invece non fu, a causa – così nella lettura interna del partito – della alleanza innaturale tra mondo del lavoro, “industriali” e alta finanza, complici nell’annientamento dell’unica forza che avrebbe potuto salvare l’Italia e che invece fu sconfitta dagli egoismi e dagli interessi convergenti dei “rossi” e delle “demopluto-crazie”.

Tale lettura del fascismo è rimasta nel Msi al di là delle contingenti scelte politiche. Essa fu incarnata da personaggi che nel partito rappresentarono figure mitiche e circondate dal più ampio rispetto, come Beppe Nicolai, che di questa sinistra, un po’ scapigliata e “novecentista”, allergica alle regole, al

sive, da rivoluzionario deluso (G. PARLATO, *La Fiamma dimezzata*, cit., pp. 65 sgg.).

²⁷ F. SERVELLO, *Almirante*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 28 e 30.

liberalismo, all'americanismo, fu il principale sostenitore. Si trattava di un filone di pensiero non identificabile in un'ideologia, che non fosse quel "radicalismo nazionale", un impasto di mazzinianesimo, di Carta del Carnaro, di futurismo, di vitalismo, di socialismo non classista, che, peraltro, tutto era fuorché un pensiero ideologico strutturato e strutturabile. Si trattava, a ben vedere, dell'eredità della sinistra fascista nel dopoguerra. Con la non marginale differenza che il primo diciannovismo era nato dalla trincea e dalla vittoria, mentre il secondo nasceva dalla sconfitta, dal lutto e dalla clandestinità; il che tendeva, da un lato, a rendere meno possibili i progetti eversivi o rivoluzionari (gli avversari, dopo il 1945, conoscevano bene, a differenza di quelli del 1920-1922, come sarebbe andato a concludersi tale diciannovismo: con la dittatura e con la guerra) e a cercare quindi un compromesso con il sistema; dall'altro a dare a questa eredità un che di definitivo e di totalmente alternativo all'esistente, in nome di principi che non si sarebbero mai attuati ma che andavano difesi in nome dell'"onore" e dei "martiri".

Più vissuto che ideologia, più sentimento che ragione, come ebbe a rilevare un attento De Gasperi durante un incontro istituzionale con la delegazione del Msi²⁸: pulsioni che non potevano essere cancellati dal dna del movimento senza scalfirne l'identità, ma che contemporaneamente, essendo collocati in una sfera intima, personale e non ideologica, potevano essere "superati" dall'attività politica quotidiana senza eccessivi problemi.

I dirigenti del Msi vivevano così in una doppia dimensione: quella del privato, con il ricordo, la memoria e il proprio passato che non potevano essere alienati, e quella della necessaria quotidianità politica, nella quale era indispensabile operare scelte diverse allo scopo di fare sopravvivere quella "fiamma" che alimentava la loro stessa ragion d'essere.

Si verificò quindi un costante iato fra teoria e prassi, per dirla in termini marxisti, che si può constatare nella stampa di area, nella quale convivevano tesi molto differenti che tuttavia trovavano la loro *reductio ad unum* nella sopravvivenza di un partito destinato a durare per portare avanti nel tempo e nella storia quei sentimenti dei quali il Msi era l'involucro. Dal punto di vista culturale, poi, la situazione era ancora più complessa in quanto convivevano riferimenti assai distanti, per non dire opposti: i gentiliani come Nino Tripodi, legati alla immagine del Risorgimento e del fascismo come "inveramento", non si trovavano certo d'accordo con i controrivoluzionari alla Silvio Vitale, direttore per decenni de «L'Alfiere», rivista che si richiama, non solo nella testata, a Carlo Alianello e alla (re)visione borbonica del Risorgimento; i fautori di un fascismo europeo che si riconosceva nei miti ni-

²⁸ Si veda il resoconto della giornata politica, durante la quale il capo del governo aveva espresso tale valutazione, in «Corriere della Sera» dell'8 luglio 1953.

belungici del Nord Europa, come Adriano Romualdi, non potevano certo aderire alla visione di una destra cattolica e nazionale come quella che propugnava Primo Siena; i teorici della sinistra nazionale, antiamericana, rivoluzionaria e corridoniana, come Massi non si potevano trovare in sintonia con i “reazionari” alla Piero Buscaroli²⁹.

Non è privo di significato il fatto che, anche coloro i quali tentarono di dare un’ideologia al Msi, si trovarono di fronte al medesimo problema. Ci si riferisce, ad esempio, alla corrente dei “figli del sole”, che ebbe nel tempo la figura di Rauti come costante punto di riferimento politico e in Evola il riferimento culturale e filosofico. Si trattava di un programma dottrinale che prescindeva completamente dalla storia e dalla realtà fattuale, fondato com’era sulla positiva valutazione di un modello storicamente inesistente e politicamente improponibile, ma tuttavia affascinante proprio perché irrealizzabile. Ciò non impedì a Evola di schierarsi, ad esempio, con la corrente moderata di Pino Romualdi nella breve ma significativa esperienza del «Popolo italiano», la testata che Michelini volle contrapporre all’almirantiano «Secolo d’Italia» prima del congresso milanese del 1956, quello della “svolta cattolica” del partito che determinò l’uscita dal Msi di Rauti e della sua corrente. Per altro, il Msi degli anni Settanta, mentre si stava discutendo su come uscire dalla nostalgia e dalla ingombrante ipoteca del fascismo, non trovò disdicevole, in una rivista di area come «Ordine nuovo», proporre una riforma costituzionale che prescindeva totalmente dal pensiero liberale e democratico, dovuta alla penna di uno dei pochi uomini di cultura presenti nel partito, Adriano Romualdi³⁰. Ugualmente erano improponibili lo Stato nazionale del lavoro di gentiliana memoria, la socializzazione, riproposta in ogni inizio di legislatura, e lo stesso sistema corporativo. Fin dalla sua nascita, pertanto, vi furono riferimenti culturali diversi nel partito. Ciò non fu considerato negativo da Almirante, durante la prima segreteria, ma neppure nella seconda; Michelini, invece, cercò, riuscendoci, di eliminare politicamente le correnti a lui contrarie – quella di Rauti e quella di Massi – ma non volle intaccare più di tanto il “pluralismo” culturale interno, come dimostra-

²⁹ Piero Buscaroli fu direttore de «Il Reazionario», mentre Enzo Erra diresse prima «La Sfida», poi «Tabula rasa», tre riviste che si collocavano nell’area della estrema destra aristocratica e antidemocratica.

³⁰ A. ROMUALDI, *Lo Stato dell’Ordine Nuovo*, «Ordine Nuovo», I, n. 3, luglio-agosto 1970, pp. 113 sgg. In questo progetto costituzionale si respingevano il mito della libertà e quello della democrazia e si rivendicavano la difesa della «umanità ariana», nonché la creazione di un’aristocrazia politica espressa da un partito unico estremamente selezionato e non “popolare” come quello fascista, «ma che assomigli un po’ più al partito nazista, al partito bolscevico, e magari alla Compagnia di Gesù» (ivi, p. 114).

rono le pagine del moderato «Il Nazionale» di Ezio Maria Gray, nelle quali erano affiancati i riferimenti a tutte le “destre”, da quella nazionalista a quella europea, da quella cattolica a quella liberale.

Proprio la presenza di un pluralismo culturale “disordinato”, e cioè non programmato e voluto, come in altri partiti, può spiegarsi soltanto con l’assenza, a monte, di un progetto ideologico unitario e coerente, derivazione – accentuata – di un’analoga situazione verificatasi durante il ventennio fascista.

Tutto ciò ha comportato un complesso e faticoso approccio al problema del rapporto fra la cultura dell’area neofascista, e più genericamente della destra, e i problemi della libertà e del pluralismo.

Ernesto De Marzio fu l’unico ad affrontare il problema dal punto di vista storico-politico, in un discorso alla Camera³¹ che segnò l’inizio del suo allontanamento da Almirante e dal Msi, allorché tracciò un quadro molto interessante del percorso compiuto dal partito in ordine alla legalità, alla democrazia e alla adesione ai valori della libertà e del pluralismo, sottolineando il cammino degli ex fascisti verso la democrazia e il loro ripudio del totalitarismo e della dittatura:

Nel corso di questo processo – affermò il deputato pugliese – abbiamo capito che l’accettazione del principio di libertà ci imponeva, in tutti i settori – quello della dottrina e quello dei programmi – di adottare posizioni conformi, per costituire una destra politica, i cui valori, coordinati al principio di libertà, acquistavano nuovo vigore. [...] quando l’intolleranza dei nostri avversari ci spingeva a reclamare il diritto al rispetto delle nostre idee, comprendevamo anche di avere l’obbligo di essere tolleranti nei confronti degli altri; [...] Il suffragio popolare ci portò in Parlamento: invocammo tale titolo contro coloro che pretendevano che non dovessimo essere considerati uguali agli altri membri del Parlamento. Ci rendemmo contemporaneamente conto che il consenso era l’unico titolo per entrare in Parlamento, l’unico titolo per esercitare il potere e che questo andava esercitato in modo che altri potesse tentare la maggioranza dei consensi per essere a sua volta in grado di esercitare il potere.

Dal punto di vista culturale lo aveva già fatto, da un versante squisitamente culturale e filosofico, Primo Siena, allorché su un paio di riviste, «Cantiere» e «Carattere», nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, aveva preso posizione favorevole al metodo democratico, pur non condividendo le origini filosofiche della democrazia illuministica, e soprattutto aveva preso

³¹ Lo si veda in *Atti parlamentari, Camera dei deputati, VI legislatura, Discussioni*, seduta del 7 maggio 1975, pp. 21954-21959.

le distanze da ogni forma di governo non pluralistico, sia autoritario, sia totalitario. Non era quindi proprio una confluenza verso la democrazia liberale, ch  del liberalismo si parl  sempre in termini negativi, anzi come fonte individualistica del male, ma si trattava pur sempre di un tentativo di uscire dallo schema fascista attraverso la via cattolica: anch'essa sicuramente non liberale, spesso antiliberale, ma non per questo non pluralistica.

Neofascismo movimento e neofascismo regime/sistema

Il volere analizzare le varie anime del neofascismo e della destra italiani   un esercizio euristicamente valido. Cos  come lo   stato per De Felice il volere scomporre il fascismo per distinguere l'elemento di novit , o di rottura, da quello di continuit  rispetto alla storia precedente.

Per lo storico reatino, il problema di fondo   stato quello di rifiutare la comoda, semplificatoria ed erronea tesi di chi sostiene che il fascismo sia inseribile in una sola categoria politica: conservazione, rivoluzione, totalitarismo, autoritarismo, ecc.

Ritengo che per il neofascismo e per la destra italiana vada compiuta la medesima operazione. E ci  non solo perch  parliamo di "neofascismo", indicando evidentemente una derivazione – sentimentale, o culturale, o politica – dal fascismo "storico". Quanto piuttosto perch  sia il fascismo, sia quel fenomeno durato il doppio del regime di Mussolini, il neofascismo, appunto, parteciparono a una formazione culturale e politica priva di una qualsivoglia preventiva tavola delle leggi.

Se il fascismo non ebbe mai un *Capitale* o un *Mein Kampf* alla base del suo pensiero, e se la *Dottrina del fascismo*, tardivo tentativo di sistematizzazione del pensiero mussoliniano, aveva come premessa quel «*nulla dies sine linea*» del 1923³², una sorta di inno al pragmatismo, nonch  il riconoscimento che il fascismo derivava da due movimenti abbastanza (anche se non del tutto) differenti, il nazionalismo e il sindacalismo rivoluzionario³³, ci  dipese dalla eterogeneit  del suo pensiero, che Mussolini (o chi per lui) non pens  mai di strutturare in termini coerenti, sistematici e, soprattutto, definitivi.

D'altra parte, ogni tentativo in tal senso da parte di filosofi, come Giovanni Gentile, o di politici, come Rossoni, Bottai e Farinacci, ognuno dei quali aveva un proprio specifico progetto totalitario, fu prontamente frustrato dal duce; neppure quei segretari del Pnf che tentarono di introdurre nel fasci-

³² B. MUSSOLINI, *Tempo secondo*, in «Gerarchia», gennaio 1923, ora in Id. *Opera omnia*, XIX, La Fenice, Firenze 1956, p. 117.

³³ Id., *La dottrina del fascismo*, in Id. *Opera omnia*, XXXIV, cit., 1961, p. 122.

smo una coerente “marcia” totalitaria, ebbero lunga vita³⁴. Si è detto che Mussolini voleva avere le mani libere, per essere in grado di impostare quella politica che meglio si adattasse alle situazioni. Probabilmente è vero. Ma ciò è stato possibile proprio perché alla base non vi era un pensiero strutturato e neppure la volontà di costruirlo in oltre vent’anni di esistenza del fascismo. Il primato dell’azione era stato utilizzato spesso da Mussolini per evitare di imbrigliare il fascismo in coordinate ideologiche che ne avrebbero depotenziato la vita.

Con questo non si vuole dire che il fascismo non sia mai esistito e che quello che in Italia si è sviluppato tra le due guerre mondiali sia stato soltanto “mussolinismo”. Il fascismo è esistito, ha operato, ha vinto e ha perso in quanto tale: soltanto che il suo sistema politico sfuggiva alle regole ottocentesche delle ideologie strutturate e si poneva come volersi fare Stato sulla base delle esigenze, delle contraddizioni, delle insufficienze della società italiana, così breve di storia e così scarsa di Stato.

Questo è stato indubbiamente uno dei motivi di differenza tra fascismo e neofascismo. Il primo intese farsi Stato, a tal punto da annullare il partito³⁵; il secondo tese invece a salvaguardare a ogni costo il partito, considerando lo Stato, se non un nemico certamente un temuto avversario: da abbattere, nella variante neofascista antisistemica; da correggere, in quella parlamentare.

Molte altre sono le differenze tra fascismo e Msi: il primo era padano, il secondo prevalentemente meridionale; il primo nasceva rivoluzionario e si concludeva in una guerra civile, il secondo nacque e morì parlamentare; il primo aveva il culto della giovinezza, nascendo da una guerra vittoriosa, mentre il secondo ebbe il culto del lutto e della morte nascendo da una sconfitta. Il fascismo tese a farsi “partito della nazione”, coinvolgendo tutti i ceti sociali; il Msi ci provò ma alla fine restò un partito di ceti medi impiegatizi o bancari e non certo di quei “certi medi emergenti” che determinarono la fortuna di Mussolini. Il fascismo, due anni dopo la sua nascita, era già nell’area di governo grazie ai “blocchi” giolittiani del 1921 (ma già nelle amministrative della fine 1920 i blocchi erano stati sperimentati con successo dai Fa-

³⁴ P. NELLO, *Storia dell’Italia fascista 1922-1943*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 125 ss. e 549 ss.

³⁵ Lo sottolineava, con la consueta lucidità, Concetto Pettinato alla fine degli anni Trenta, quando descriveva le differenze tra le quattro dittature europee, quella tedesca, quella sovietica, quella italiana e quella spagnola: «In Russia – affermava il giornalista siciliano – era il partito a dominare lo Stato. In Germania stato e partito occupavano lo stesso livello. In Italia lo stato si librava al di sopra del partito. In Spagna lo stato era addirittura il creatore del partito» (C. PETTINATO, *Scritto sull’acqua*, Ceschina, Milano 1963, pp. 756-758).

sci); il Msi vantò una opposizione corretta e sofferta per quasi mezzo secolo, di cui per meno di dieci anni in una condizione di essere marginalmente determinante. Una ipotesi che mai Mussolini avrebbe preso in considerazione.

Tornando quindi alla domanda iniziale – se cioè il Msi e il neofascismo si possano considerare sistemici o antisistemici – occorre distinguere di quale Msi o di quale neofascismo si parla.

Delle due strade possibili, alla fine delle guerra, come si è già detto, il Msi scelse quella legalitaria, aiutato in ciò anche dalla guerra fredda che poneva all'ordine del giorno un pericolo molto più reale e cogente, quello del comunismo: una paura che si sostanziava, più o meno come nel primo dopoguerra, delle emozioni preoccupate che i comunismi dell'est europeo avevano suscitato nell'Occidente tra il 1945 e il 1948 e dalla forza che in Italia, unico tra i paesi occidentali, il Pci aveva dimostrato di avere.

Questa volta non c'era però il fascismo come baluardo, bensì la Dc, molto più forte e appoggiata dalla Chiesa. Proprio il mancato appoggio del Vaticano al partito di Sturzo aveva compromesso la possibilità di creare un fronte contro Mussolini: nel 1945 da oltre Tevere non si volle più ripetere l'errore. Il Msi si giovò della guerra fredda – e della sua applicazione italiana che era rappresentata dalla questione di Trieste – per tentare di ribaltare l'alternativa fascismo-antifascismo con quella di comunismo-anticomunismo. Come si è già rilevato, in questo nodo, il Msi intraprese la strada dell'inserimento nel sistema politico, abbandonando eventuali vocazioni eversive.

Tuttavia, le pulsioni rivoluzionarie e antisistemiche del neofascismo, di cui si è già detto, non si limitarono a formulare ipotesi alternative a livello organizzativo. Esse cercarono dei punti di riferimento più concreti e più precisi a livello ideologico; cercarono cioè quello che mancava al Msi e che era mancato anche al fascismo di Mussolini. E ciò non avvenne dopo Genova o quando andò in crisi la strategia di Michelini: si trattò di un processo ben più complesso, che nacque alla fine degli anni Quaranta.

Chi ha meglio di altri descritto tale atteggiamento è stato Fausto Gianfranceschi quando raccontò l'incontro che lui e altri giovani fascisti – quelli che, come efficacemente scrisse, non ebbero il tempo di perdere la guerra – riuscirono ad avere con il filosofo Julius Evola. Il problema era quello di un'alternativa che si poneva in termini prima culturali che politici. La sconfitta aveva posto al neofascismo una questione di fondo: difendere il sistema (cioè lo Stato) contro il pericolo della sovversione rossa, alleandosi con quelle forze che il fascismo avevano abbattuto, oppure assumere una posizione autonomamente radicale, contro le radici della sovversione che, secondo Evola, andavano viste nella crisi della modernità? Pertanto, lo chiarisce bene Gianfranceschi, non bastava sapere dire “no” a tutto quello che li circondava ma occorreva scoprire «qual era il sì che ci muoveva»; occorre-

va, in altri termini, dotarsi di un pensiero ideologico e strutturato tale da non essere debitori del vecchio nazionalismo patriottardo e tale da potere impostare una lotta politica del tutto nuova, orientata verso un rivolgimento totale della società politica: di qui la posizione nettamente ostile alle democrazie, al pensiero cristiano, ritenuto debole rispetto all'eroismo pagano, al liberalismo, al suffragio universale, al parlamento, al pluralismo; ma anche allo stato etico, alla politica sociale, al totalitarismo, in nome di un ideale antico e perenne: insomma la Tradizione contro la modernità. In questo modo, affermò Gianfranceschi, si ponevano le condizioni di una politica che traesse da un rigido schema ideologico e dottrinale le ragioni della estraneità rispetto alla situazione politica del dopoguerra: non erano gli altri che escludevano i neofascisti ma erano essi stessi che si escludevano volontariamente e orgogliosamente dal pensiero corrente³⁶.

Di qui nasceva quella destra radicale ed eversiva che convisse per qualche tempo con la destra parlamentare, distaccandosi dopo il congresso di Milano del 1956, diventando un nuovo soggetto politico, Ordine nuovo, per poi proseguire, attraverso altre denominazioni, fino alla destra radicale contemporanea.

Si trattava di qualcosa di molto diverso dal rimanente neofascismo e, soprattutto, dal fascismo: lo colse per primo De Felice, quando affermò che il neofascismo di fatto non esisteva, poiché i due tronconi della destra – quella parlamentare e quella eversiva – si richiamavano l'una più al nazionalismo tradizionale italiano, l'altra maggiormente ai miti e al pensiero dei nazional-socialisti tedeschi³⁷.

Seguire questo filone, fatto, anche in questo caso, di destra e di sinistra, come ha fatto Alfredo Villano nel suo già citato *Da Evola a Mao*, significa dare un volto alla destra radicale nelle sue tante evoluzioni, sempre più lontana dal modello missino e dai riferimenti culturali del fascismo.

Molto spesso questo filone è stato interpretato come l'altra faccia di una medesima medaglia, come se le differenze fra i due neofascismi fossero più tattiche che di fondo.

In realtà, questa impostazione emerge non soltanto dalle datate ricostruzioni della storia del partito tipiche degli anni Sessanta e Settanta³⁸, ma an-

³⁶ F. GIANFRANCESCHI, *L'influenza di Evola sulla generazione che non ha fatto in tempo a perdere la guerra*, in *Testimonianze su Evola*, a cura di G. de Turreis, Ed. Mediterranee, Roma 1973, p. 139; il testo di Gianfranceschi è alle pp. 137-142.

³⁷ R. DE FELICE, *Msi, banca della sfiducia*, in «il Giornale», 11 giugno 1975, ora in ID., *Scritti giornalistici*, I, *Dagli Ebrei a Mussolini*, t. II, Luni editrice, Milano 2016, pp. 66-72; i riferimenti sono alle pp. 67 e 69.

³⁸ Si veda, ad esempio, A. DEL BOCA e M. GIOVANA, *I "figli del sole". Mezzo secolo di neofascismo nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1965, che già nel primo capito-

che dal recente volume di Davide Conti sulla storia del Msi³⁹, nel quale le interazioni tra Msi e Avanguardia nazionale o Ordine nuovo costituiscono l'asse portante della sua interpretazione.

Che le differenze fra i due neofascismi ci siano e siano rilevanti, si è già cercato di evidenziarlo. Le contiguità e le ambiguità fra il Msi e la destra radicale sono a mio avviso dovute a due fattori. Il primo è quello dettato dalla esigenza di tenere insieme questo mondo, di tenerlo unito nonostante le differenze, in vista di una ricomposizione futura, e questo, ad esempio, è stato lo scopo precipuo di Almirante, come dimostrò all'inizio della sua seconda segreteria, allorché riuscì a fare tornare nel partito sia gli ordinovisti di Rauti, sia alcuni della vecchia sinistra sociale (ma non Massi). Questa esigenza di Almirante partiva evidentemente da un retaggio culturale e nostalgico che aveva un importante precedente nel fascismo, come si già avuto occasione di sottolineare qui e in altre occasioni. Obiettivo che in parte è riuscito al leader missino, come dimostra la lunga permanenza del suo partito sulla scena politica italiana, anche se dovette pagarla con il progressivo isterilimento del Msi, a livello di proposta politica, nell'ultimo decennio della sua segreteria; per altro, il non volere definire mai in termini netti la differenza fra sistema e antisistema, condusse il Msi verso un progressivo indefinito ideologico-culturale che emerse, dopo la morte di Almirante, con la segreteria di Rauti e con la lunga successiva leadership di Fini.

Il secondo motivo è invece da ricercarsi sul concetto di "comunità" che ha rappresentato, insieme con la nostalgia, il nucleo "forte" dell'ambiente. Le differenze ideologiche e le prospettive politiche differenti o addirittura opposte, gli scontri interni fra le varie componenti che caratterizzarono la storia congressuale del Msi, nulla potevano rispetto ai legami personali fondati sul vincolo tra "camerati" ed enfatizzati dalla pressione politica e giudiziaria che si rivolgeva sia contro il Msi, sia contro la destra radicale. Su questo aspetto del problema del neofascismo, trascurato nelle ricostruzioni antiche e recenti, occorrerebbe un'analisi più ampia e più approfondita che andasse a individuare le ragioni sociologiche e antropologiche del fenomeno, pressoché unico nella politica italiana, le contraddizioni e i fili di continuità che, a mio avviso, non si trovano tutte nel fascismo regime ma che vanno vi-

lo intende aprire al concetto di fascismo un universo indistinto fondato su due elementi, la violenza e la reazione contro la sinistra; per il caso italiano, senza dubbio i due volumi di P.G. MURGIA, *Il vento del nord* e *Ritornaremo!* (Sugarco, Milano 1975 e 1976) costituiscono un riferimento per questa interpretazione nella quale la destra radicale rappresenta l'altra faccia del Msi, quella meno presentabile ma più efficace.

³⁹ D. CONTI, *L'anima nera della Repubblica. Storia del Msi*, Laterza, Roma-Bari 2013.

ste anche ripercorrendo il periodo della Repubblica sociale e, soprattutto, risalendo al concetto di comunità tipico della concezione nazionalsocialista⁴⁰.

Questi due elementi possono contribuire a spiegare il fatto che in nessun partito della prima Repubblica sarebbero convissute (finché sono convissute) componenti così diverse e così differenziate, non tanto sulle questioni contingenti quanto su motivi di fondo: dalla modernità al modello di società da proporre fino ad arrivare alle stesse ragioni della partecipazione politica.

Non troppo paradossalmente, il nodo storiografico vero non è tanto quello di sottolinearne le differenze ma di ricercare i motivi veri delle contiguità e dei legami che si sono realizzati fra due mondi lontani e, per certi versi, non compatibili. Si potrebbe quindi concludere che siano esistiti due “neofascismi”, l’uno movimento, per tornare alla interpretazione defeliciana del fascismo, e l’altro, più che regime, sistema. Se non fosse che, a mio avviso, le differenze sono state talmente significative che parlare di “neofascismo”, inteso come categoria politica unitaria, dal punto di vista interpretativo rischia di avere poco senso, se non fino alla conclusione della prima segreteria di Almirante.

La storia del Msi è quindi segnata da un continuo pendolarismo tra la fedeltà al fascismo e il rapporto con il contesto democratico del dopoguerra. Il costante processo di divaricazione della destra radicale non solo dalle strutture del Msi ma soprattutto dalle idee e dall’accettazione del metodo democratico può rappresentare la cartina al tornasole per comprendere i termini e la valenza della linea sistemica del partito della Fiamma. Proprio la sua delegittimazione, e quindi la sua esclusione dal governo, insieme con il costante rispetto, per quasi mezzo secolo, dei meccanismi della democrazia liberale hanno fatto sì che il partito dei post-fascisti sia stato uno degli attori più longevi della storia repubblicana.

⁴⁰ Uno spaccato del mondo neofascista e dei legami personali in grado di superare, nell’ottica del fascismo inteso come “stile di vita”, le logiche politiche e culturali, è ben rappresentato dalla descrizione del funerale di Peppe Dimitri, esponente significativo di “Terza Posizione”, fatta da Nicola Rao, in apertura al suo volume *Trilogia della celtica*, cit., pp. 9 sgg.

La Nuova Destra fra neopaganesimo e libertà di coscienza

MASSIMILIANO CAPRA CASADIO

Abstract

The reference to the Indo-European roots, the old debate between monotheism and polytheism or the anti-Christian thought derived from Nietzsche typical of Alain de Benoist, have been a sign of rupture with the history of the right-wing culture in France since the 1970s, traditionally identifiable in the principles of race, nation and Catholicism. Therefore, neopaganism was one of the most important contributions of the metapolitical action of the New Right. This essay aims to analyse the different reception of the religious question in the Italian and French New Right.

Keywords: *De Benoist; Metapolitics; New Right; Nietzsche; Neo-Paganism.*

Nella seconda metà degli anni Settanta Alain de Benoist ed il GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne) avevano da poco raggiunto un livello in termini di presenza mediatica che non sarebbe più stato eguagliato dalla Nouvelle Droite in tutti gli anni a venire. Nel 1977 Louis Pauwels, membro dal 1972 del Comité de patronage di «Nouvelle École», la rivista principale del gruppo, era stato chiamato da Robert Hersant, recente acquirente de “Le Figaro”, a rinnovare lo stile de “Le Figaro-Dimanche”, con l’obiettivo di creare un prodotto più moderno, che potesse discostarsi dai temi del consueto giornalismo politico e che fosse capace di raggiungere una più ampia diffusione.

L’anno successivo Pauwels si decise a lanciare il «Figaro-Magazine», un supplemento di cultura, politica ed informazione a cui collaborarono in pianta stabile giornalisti, opinionisti o intellettuali che gravitavano attorno al GRECE o al Club de L’Horloge, fra i quali, oltre naturalmente ad Alain de Benoist, si possono incontrare i nomi di Yves Christen, Christian Durante, Michel Marmin, Patrice de Plunkett o Jean-Claude Valla. La nuova rivista diretta da Pauwels, grazie anche al decisivo contributo dei “grecisti”, nel giro di qualche anno non solo sarebbe divenuta una delle testate più lette del paese, ma si sarebbe affermata come il «vero organo del neoconservatorismo francese», abbracciando nel tempo linee culturali anche profondamente di-

verse, in cui potevano vedersi riflessi le molteplici «tendenze» di cui era composta la vasta area della destra francese¹.

Oltre allo scontato obiettivo editoriale di aumentare le vendite e raggiungere un pubblico più vasto, Pauwels ed i grecisti intendevano fare de «Le Figaro-Magazine» una sorta di «arma culturale» che avrebbe potuto «delegittimare l'«intelligenza di sinistra» ed al contempo riarmare intellettualmente la destra». Per far ciò, la nuova rivista avrebbe dovuto scagliarsi contro le *ideologie alla moda*, l'espressione con cui gli intellettuali vicini ad Alain de Benoist designavano «l'incontestabile egemonia intellettuale di cui beneficiava, particolarmente all'Università, ed anche nei media, un certo numero di correnti di pensiero classificate allora a sinistra o all'estrema sinistra»².

Questi propositi teorici corrispondevano appieno alla svolta *metapolitica* che aveva costituito un tratto caratterizzante del GRECE fin dalle sue origini nel 1969. Il senso specifico della battaglia *metapolitica*, infatti, consisteva nella volontà di abbandonare qualsiasi funzione attivistica per occuparsi esclusivamente dell'ambito culturale e della riflessione filosofico-politica ed essa era intesa a cercare i presupposti per un «nuovo rapporto fra concezione del mondo e scienze dell'uomo», attraverso l'organizzazione di dibattiti, convegni e la fondazione di numerose esperienze editoriali che sarebbero divenute via via sempre più fiorenti³. È lo stesso de Benoist a chiarire il significato essenziale della scelta metodologica compiuta con l'atto di fondazione della rivista «Nouvelle École» nel 1969, affermando che il GRECE non si

¹ P.-A. Taguieff, *Sulla Nuova Destra. Itinerario di un intellettuale atipico*, Vallecchi, Firenze 2004, p. 240. La linea politico-culturale del «Figaro-Magazine», perlomeno fino al 1980, è stata profondamente influenzata dalle idee e dalle tematiche portate dal ventre del GRECE, ed in particolare da Alain de Benoist. Dopo gli effetti del clima particolarmente avverso alla Nouvelle Droite, creatosi con la campagna di stampa che nel 1979 si è scagliata contro la corrente, è seguita una fase in cui la rivista, sull'onda delle politiche di Ronald Reagan e di Margaret Thatcher e sotto l'influenza del Club de l'Horloge, ha abbracciato una tendenza ispirata all'ultraliberalismo economico ed all'autoritarismo in campo morale. Dal 1983, infine, a seguito della conversione religiosa dello stesso Pauwels, è stato il cristianesimo a determinare l'impostazione editoriale ed il taglio argomentativo della rivista.

² A. de Benoist, *Au temps des idéologies à la mode. Articles parus dans le "Le Figaro-Dimanche" et le "Le Figaro-Magazine" 1977-1982*, Les Amis d'Alain de Benoist, Paris 2010, p. 15-19. Per un'ulteriore analisi degli articoli redatti da esponenti della Nouvelle Droite su «Le Figaro-Magazine», vedi J.M. Dionet, *La Nouvelle Droite et Le Figaro-Magazine*, Mémoire de maîtrise, Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence 1981.

³ M. TARCHI, *Presentazione*, in A. DE BENOIST, *Le idee a posto*, Akropolis, Napoli 1981, pp. 5-10.

situa «sulla scena della politica politicante», poiché la sua azione, in rispetto ad una «vocazione che evidentemente non è possibile mutare», si colloca «su un piano metapolitico e trans-politico, allo stesso tempo culturale e teorico».

Il nerbo strategico della metapolitica poteva così essere definito come il frutto di una presa di coscienza del fatto che «l'azione politica non è che un aspetto, cronologicamente secondario, di un'autentica guerra ideologica e culturale», motivo per cui la missione che avrebbe dovuto assumersi il GRECE era quella di opporsi intellettualmente alla «concezione dominante», al pensiero unico propagandato dalla cultura liberal-progressista egemone in Occidente, ed i cui principi si erano ormai consacrati come i «soli valori possibili». Per condurre la lotta metapolitica avanzata sul piano dell'ideologia, occorreva in primo luogo accettare che nessun aspetto dell'esistenza umana potesse più essere considerato neutrale, ovvero che fosse percepito come privo di un significato culturale. Di conseguenza, da allora in poi, il gruppo di Alain de Benoist avrebbe dovuto dotarsi di una visione del mondo articolata e coerente, in grado non solo di confrontarsi con ogni ambito del pensiero e delle azioni dell'uomo – dal costume alla filosofia, dalla religione all'arte, dalla scienza alla sfera sociale – ma anche, in conformità ad uno dei presupposti di fondo della filosofia nietzscheana, capace di imprimere un senso al mondo, dato che «le considerazioni ideologiche e culturali sono le sole che possono mobilitare gli uomini sulla lunga durata e donargli un destino storico»⁴.

Il solo fatto di appartenere a una scuola di pensiero – specifica Alain de Benoist nel volume *Le idee a posto* – di tessere le lodi di una dottrina filosofica o religiosa, di votare per un partito piuttosto che per un altro, di professare idee personali, implica una presa di posizione che è in grado di estendersi, progressivamente, a tutti i settori di conoscenza e di attività. Nessun settore sfugge all'ideologia. Il mondo esterno all'uomo è neutrale perché, al di fuori dell'uomo, nessuna coscienza riflessiva è all'opera. Nelle società umane, viceversa, niente è neutrale: soltanto l'uomo è datore di senso, ed è un uomo solo nella misura in cui conferisce senso⁵.

È pertanto in funzione della sfida metapolitica mirata a riqualificare la destra come categoria culturale-filosofica che de Benoist e gli altri intellettuali del GRECE firmano i loro articoli sul «Figaro-Magazine», riproponen-

⁴ A. DE BENOIST, *Les causes culturelles du changement politique*, in *Actes du XVI^e colloque national du GRECE, Pour un "gramscisme de droite"*, Le Labyrinthe, Paris 1982.

⁵ ID., *Le idee a posto*, cit., p. 258.

do generalmente le stesse riflessioni ed i medesimi argomenti che da oltre un decennio avevano costituito il repertorio concettuale della corrente. Ed è proprio nell'ottica di dotarsi e di costruire una visione del mondo dalle basi filosofico-culturali ben salde e strutturate che Alain de Benoist si incammina sulla strada di un'intensa critica della teologia cristiana e dei suoi effetti sulla mentalità dell'uomo moderno, che si connette ad una parallela «rivendicazione di un paganesimo di nuovo conio», com'è stato definito da José Javier Esparza⁶. Fra i numerosi interessi affrontati sulle pagine di questa nuova rivista di successo, oltre a tematiche che avrebbero costituito negli anni il nocciolo duro della Nouvelle Droite – quali, ad esempio, Gramsci e la conquista del potere culturale; l'attenzione riservata alla Rivoluzione conservatrice, alla Scuola di Francoforte o ai più recenti approdi delle varie discipline scientifiche come la biologia, l'etologia, l'antropologia o la psicanalisi; lo studio dell'ideologia tripartita degli indoeuropei; o ancora, l'attacco alle culture dominanti, tanto al liberalismo e al consumismo, quanto all'egualitarismo, percepito allora soprattutto come la «negazione delle differenze» – è ovviamente presente la questione religiosa, in cui riaffiora, in primo luogo, «il vecchio dibattito fra il monoteismo e il paganesimo»⁷.

È particolarmente evidente come le argomentazioni in materia di religione abbracciate e sostenute dal capofila del GRECE non fossero solamente oltremodo radicali, ma che si discostassero anche piuttosto nettamente dalle posizioni tradizionalmente conservatrici in genere appannaggio della cultura della destra francese ed europea. In un articolo dedicato alle *Tradizioni popolari e paganesimo*, de Benoist, dopo aver ricordato che il «sincretismo praticato dalla Chiesa» ha finito per cristianizzare «i riti, i siti, i costumi radicati, conservandoli nella forma ma donandogli un altro senso», mostra una profonda preoccupazione per quell'«altra faccia della Francia che è senz'altro pagana», una Francia «rurale» che però, all'epoca, era palesemente già «in via di sparizione». Da qui l'appello a Renan quando aveva sostenuto con forza che lo «spirito europeo» è caratterizzato da una «psiche delle foreste, a cui si oppone una psiche del deserto», con evidente riferimento al cristianesimo e alle sue origini mediorientali⁸.

Nel primo numero del «Figaro-Magazine», invece, il capofila della Nouvelle Droite interveniva con un articolo dedicato a Friedrich Nietzsche, il filosofo che alla «civiltà decadente dell'egualitarismo» aveva opposto «l'idea

⁶ J.J. ESPARZA, *La Cuestión religiosa y la "Nueva Derecha"*, «El Manifesto: contra la muerte del espíritu y la tierra», gennaio-marzo 2008.

⁷ A. DE BENOIST, *Au temps des idéologies à la mode*, cit., pp. 15-19.

⁸ ID., *On a tronçonné l'Arbre aux fées! Tradition populaire et paganisme*, «Le Figaro-Dimanche», 22-23/07/1978.

che l'uomo debba essere *superato*», per poter divenire il «proprio scopo», facendosi «*storia* lui stesso». È Nietzsche, in effetti, con il suo filosofare con il martello, ma il «martello dello scultore», ad opporre alla «concezione lineare della storia», tipica del giudeo-cristianesimo come del marxismo, «una nuova concezione del divenire storico, dove tutto è questione di volontà» e dove è l'uomo stesso a fornire di senso la propria esistenza⁹. Un'altra occasione per affrontare la questione religiosa, ancora una volta nelle forme della contrapposizione fra le religioni dell'Uno ed il paganesimo, viene fornita dalla recensione ad un'opera di Bernard-Henry Lévy, nella quale si sosteneva che il totalitarismo era potuto nascere «dall'erosione del monoteismo», una tesi questa che chiamava in causa direttamente l'Europa e la sua eredità.

Per Alain de Benoist riconoscere il solo monoteismo come fondatore della civiltà occidentale implica senza mezzi termini l'oblio di Aristotele, dei presocratici, della tragedia di «Seneca e di Marco Aurelio, questi “marxisti” *ante litteram*», la negazione dell'antichità stessa, dello «spirito antico» e «tutto quello che ha seguito», dalle *chansons de geste* a quel Rinascimento che si ispirava «alla scuola degli Antichi», da Voltaire ai romantici, rinnegare la politica, lo Stato, la storia, Stendhal e Dostoevskij, fino a sopprimere «le nazioni e le patrie, a profitto della Thora come “paese natale”», per far trionfare l'idea che «il passato specificamente europeo, è mostruoso». A tutto questo, de Benoist contrappone, invece, il paganesimo, i cui gli dèi «sono fatti a immagine degli uomini» e la cui diversità «è la proiezione idealizzata, armoniosa, della diversità degli uomini», poiché mentre il politeismo conduce «all'arte, alla libera riflessione, alla tolleranza», è invece tipico del monoteismo «giustificare moralmente l'eliminazione dell'Altro», un principio scolpito nelle stesse parole delle scritture: «Iahvé è un Dio geloso che punisce il crimine dei padri sui figli fino alla terza e quarta generazione (Esodo 20, 5)»¹⁰.

Non stupisce che una critica così serrata del cristianesimo, accompagnata alla rivendicazione delle radici pagane dell'Europa, abbia potuto sollevare vibranti polemiche e feroci attacchi, provenienti in primo luogo proprio dagli ambienti del tradizionalismo cristiano più conservatore e confluiti poi nella dura campagna di stampa che dal 1979 si sarebbe scagliata contro il gruppo di Pauwels ed Alain de Benoist e che avrebbe coniato la stessa etichetta di Nouvelle Droite. A distanza di diversi anni è venuto a galla come molte delle accuse apparse su alcune delle più importanti testate francesi in

⁹ ID., *Une révolution sans équivalent. Le grand retour de Nietzsche*, «Le Figaro-Magazine», 07/10/1978.

¹⁰ A. DE BENOIST, *Le livre le plus sectaire de l'année. B. H. Lévy et “Le testament de Dieu”*, «Le Figaro-Magazine», 28/04/1979.

quell'estate fossero soprattutto il frutto di una spietata concorrenza editoriale ammessa dallo stesso Thierry Pfister, il giornalista di "Le Monde" che aveva dato avvio alle denunce ideologiche contro la corrente. Pfister ha chiarito che «l'attacco contro la "Nuova Destra" era in realtà un attacco contro "Le Figaro"» ed il «folgorante successo» del suo magazine, voluto in primo luogo dal giornale "Le Monde", storico rivale del polo editoriale di Robert Hersant.

Nella sua ricostruzione storica dell'estate del 1979, e degli oltre mille articoli che sono stati dedicati al fenomeno della Nouvelle Droite in meno di un anno, Pierre-André Taguieff ha mostrato come gli attacchi, «strumentalizzati dai partiti di sinistra» e dai maggiori organi di stampa riconducibili ai cosiddetti «giornalisti "vigilanti"» in nome del «rilancio di un discorso antifascista che sembrava allora esaurito», avessero l'obiettivo primario di «demonizzarla per delegittimare la destra al potere», dipingendola, nell'interpretazione corrente, come un «laboratorio "neonazista" camuffato da una "strategia culturale"»¹¹.

Oggi si può riconoscere non solo come moltissimi di questi interventi dimostrassero una scarsa conoscenza sia delle strutture che dei testi delle riviste promosse dal GRECE che stavano prendendo di mira, ma soprattutto che la stragrande maggioranza di essi avessero utilizzato come fonte quasi esclusiva alcuni opuscoli che risalivano al 1973-1974. Questo materiale era stato prodotto negli ambienti dell'integralismo cattolico ed era stato consegnato alle redazioni di tutti i maggiori giornali del paese, anche se, fino al momento del successo editoriale del «Figaro-Magazine», era rimasto pressoché inutilizzato e sepolto negli archivi. I primi attacchi contro il GRECE, in effetti, sono provenuti proprio dall'orbita della destra più marcatamente religiosa, come i gruppi cattolici che gravitavano attorno all'area della Nouvelle Action Française, che già nel 1972 aveva prodotto un documento dal titolo inequivocabile, *I nuovi barbari*, in cui si accusava il gruppo di Alain de Benoist di occultare un'ideologia «perversa, razzista, contraria alle nostre tradizioni umaniste», «barbara» ed ispirata ad un «anticristianesimo» radicale¹². I dossier che erano stati inviati ai media, invece, erano stati elaborati un anno più tardi, nel clima fervente del dibattito sull'aborto, quando le posizioni del GRECE in materia erano andate a sommarsi ai suoi attacchi contro il giudeo-cristianesimo ed avevano finito per sollevare la reazione indignata dell'intera area riconducibile all'integralismo cattolico¹³.

¹¹ P.A. TAGUIEFF, *Sulla Nuova Destra*, cit., pp. 241-251.

¹² *Les Nouveaux barbares*, in *La Nouvelle Action Française*, 20 dicembre 1972.

¹³ Le posizioni della Nouvelle Droite e di Alain de Benoist in materia di aborto erano state effettivamente sempre improntate sulla libertà di scelta. In un articolo del

In prima fila, con lo scopo di ribattere alle teorie neodesistre, si era trovato il GARAH (Groupement d'Action et de Recherche pour l'Avenir de l'Homme), che imputava all'avversario le simpatie per l'eugenetica, per il retaggio indoeuropeo, per il professato paganesimo, per le discipline scientifiche, per la teoria evoluzionista e, naturalmente, la sua posizione abortista, tutte tematiche che potevano portare acqua al mulino della teoria che voleva dipingere la Nouvelle Droite come un "laboratorio nazista". L'effetto della campagna del 1979 sulle attività e sull'influenza del GRECE, nonostante in un primo momento avesse investito il gruppo di una grande pubblicità che ne aumentò sia gli effettivi che la tiratura delle pubblicazioni e gli fornì una consacrazione di livello internazionale, sul lungo periodo fu estremamente pesante e contribuì ampiamente a ridurre sia il suo bacino d'utenza che la sua capacità d'intervento, lasciando una traccia non trascurabile persino nelle successive trasformazioni ideologiche della corrente e

1979 apparso ancora una volta sul «Figaro-Magazine», de Benoist, pur non disconoscendo problematiche direttamente connesse al dibattito sull'aborto, come la «denatalità», «l'invecchiamento della popolazione», la questione complessa delle «cause del declino demografico», o il fatto stesso che l'aborto restasse ancora «troppo largamente utilizzato come mezzo di contraccezione», si esprimeva molto chiaramente per l'idea che uno «Stato laico non [possa] ammettere che le credenze religiose di una parte della collettività siano istituite come regole generali», dato che è lo Stato a «organizzare le libertà», a «definire i diritti e i doveri», senza potersi porre come «direttore di coscienza». Il punto cruciale della questione, per il maggiore intellettuale del GRECE, stava tuttavia nella nozione «evidentemente fondamentale» di «desiderio di procreazione». La legge sull'aborto, infatti, a suo parere, avrebbe regolarizzato un solo termine del problema della procreazione, ovvero la libertà di scelta nell'interrompere la gravidanza, ma non avrebbe fatto nulla per creare le condizioni adatte alla «restaurazione di un clima favorevole alla vita». «È necessario oggi» – scrive de Benoist – «poter avere o non poter avere dei figli. La legge Veil ha dato la possibilità di non averne. Si attende ancora la legge che permetta di averne veramente, ossia la legislazione grazie alla quale, per i francesi, l'arrivo di un nuovo bambino non rappresenterà più un carico considerato come troppo pesante». Per creare queste condizioni sociali, ovviamente, servirebbero «misure positive, tanto sul piano materiale quanto su quello ideologico». L'epoca presente, per de Benoist, contempla l'esistenza di due sole prospettive per l'essere umano, quella dell'individuo e quella della «sua controparte astratta: l'umanità». Manca invece completamente di quella «dimensione intermedia fondamentale» costituita dai popoli, «dalle nazioni e dalle culture, in rapporto alle quali le esistenze individuali si dotano del proprio senso». La libertà, infatti, «non si definisce solamente per l'assenza di vincoli, ma anche, e soprattutto, per saperla usare», poiché non si tratta di «rinunciare alle nuove libertà» appena conquistate e che sono senza dubbio irreversibili, quanto piuttosto di «apprendere ad utilizzarle con una più grande responsabilità» (A. DE BENOIST, *Avortement: pour une vraie liberté de choix*, «Figaro-Magazine», 06/10/1979).

nell'assottigliamento dei suoi esponenti. Così, Taguieff ha potuto concludere che, in definitiva, «due studenti cristiani motivati hanno finito di aver ragione di una “società di pensiero” che, nel 1979, beneficiava di diverse tribune mediatiche e di un insediamento nella maggior parte delle città universitarie», di modo che il declino del GRECE può «essere attribuito, senza offendere la verità, alla resistenza opposta in Francia dalla cultura cattolica a ogni dottrina politica derivante da premesse materialiste o scientiste»¹⁴.

La prima scomunica piovuta addosso a de Benoist ed alle attività del GRECE, proviene dunque da una questione tutta interna alla destra e si è originata in particolare all'interno degli ambienti dell'integralismo cattolico, ostili tanto al paganesimo quanto alla laicità. Le radicali posizioni in materia religiosa dei grecisti e soprattutto la critica serrata al cristianesimo, in effetti, hanno costituito una delle svolte più importanti rispetto al complesso magma della destra europea e delle sue tradizioni ideologiche, sia nelle sue matrici conservatrici che in quelle più estreme.

Come ha notato Francesco Germinario, uno degli studiosi che ha riservato maggiore spazio alle tematiche religiose affrontate dalla Nouvelle Droite, l'anticristianesimo di sapore nietzschiano di de Benoist ha rappresentato fin da subito un'importante rottura rispetto alla storia della cultura di destra in Francia che si è tradizionalmente sempre identificata nel triangolo concettuale riconducibile a «razza, nazione e cattolicesimo»¹⁵. Il richiamo alle radici cristiane quale asse portante dell'identità nazionale è stato uno dei pilastri dottrinali della destra francese fin dal pensiero controrivoluzionario di Joseph de Maistre. All'interno di una concezione politica che aveva posto sotto accusa «l'intero sistema di pensiero illuministico» e l'idea tipica dei Lumi che la ragione fosse il nerbo costituente dell'azione umana, la «legittimità della politica» viene invece identificata da de Maistre in una sfera esclusivamente spirituale che può trovare il suo unico fondamento in Dio e nella Provvidenza¹⁶, tanto che all'uomo non resta che «sottomettersi umilmente all'esperienza, al costume, all'ordine antico voluto da Dio»¹⁷.

Lo stesso Charles Maurras, leader dell'Action Française e fondatore sul piano teorico di un «innesto originale, quello della contro-rivoluzione sul nazionalismo», pur partendo da posizioni tendenzialmente agnostiche e volendo nettamente «opporre il cristianesimo al cattolicesimo», era giunto a

¹⁴ P.A. TAGUIEFF, *Sulla Nuova Destra*, cit., p. 249.

¹⁵ F. GERMINARIO, *La destra degli dèi. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle Droite*, Bollati Boringhieri, Milano 2002, p. 26.

¹⁶ *Manuale di storia del pensiero politico*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2006, pp. 332-333.

¹⁷ M. WINOCK, *Introduction*, in *Histoire de l'extrême droite en France*, sous la direction de M. Winock, Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 32.

coniare una «formula del riferimento nazionale il più solidamente costituito, un essenzialismo francese da difendere nella sua purezza come l'eucarestia dentro ad un tabernacolo», il cui nucleo è composto da una «combinazione di romanità, di cattolicesimo, di classicismo»¹⁸. Anche nel secondo dopoguerra, quando la decolonizzazione dei territori d'Indocina e dell'Algeria riuscì a ridare un nuovo fiato ideologico all'estrema destra e al nazionalismo, il richiamo alla religione cristiana resta uno dei riferimenti più importanti dell'anticomunismo e della difesa dell'Occidente. Alla fine degli anni Cinquanta è proprio all'interno dei «gruppi di studio dello Stato Maggiore francese legati al circolo cattolico fondamentalista della *Cité Catholique*» che viene elaborata quella «dottrina della guerra rivoluzionaria» che costituirà il fondamento teorico per la nascita di movimenti terroristici come l'Oas o per animare la vasta e complessa rete occulta composta da gruppi neofascisti e settori deviati degli apparati di sicurezza che si renderanno protagonisti in Italia della «strategia della tensione»¹⁹.

Altro aspetto di rilevante innovazione rispetto al consueto bagaglio teorico della destra francese che spicca nel pensiero di de Benoist sul piano dei riferimenti filosofici legati alla questione religiosa, è quello, messo in luce ancora una volta da Francesco Germinario, relativo al «costante riferimento a Nietzsche» ed «agli esponenti della cultura di destra tedesca di inizio Novecento e della *Konservative Revolution*». Certo, negli anni Trenta, Nietzsche era stato in tutta Europa uno «dei punti di riferimento della cultura non conformista orientata verso la destra antidemocratica», ma in Francia, a parte «l'influenza determinante» che il suo magistero avrebbe esercitato su singoli intellettuali come Pierre Drieu La Rochelle, il richiamo alla sua filosofia era rimasto comunque abbastanza marginale. L'«atteggiamento dell'estrema destra francese verso Nietzsche», permeata di un nazionalismo ostile, in primo luogo, proprio al mondo germanico, ricorda Germinario, «oscillava fra il rifiuto, in nome della sua estraneità alle radici della Francia latina e cristiana, e l'attenzione per quanto si poteva rintracciare nelle sue pagine che suonasse critico dell'abborrito germanesimo»²⁰.

L'«elitismo nietzschiano», con il suo «disgusto nei confronti della realtà, della società moderna e del progresso tecnico, che denunciano la società moderna, ne auspicano il crollo e annunciano l'avvento di una nuova era», aveva svolto un ruolo importante nei primi del Novecento, quando il pensie-

¹⁸ ID., *L'Action française*, in *Histoire de l'extrême droite*, cit., pp. 127, 152-153.

¹⁹ A. GIANNULLI, E. CATANIA, *La "Pista Atlantica". Una prospettiva europea sulla strage di Piazza Fontana*, in AA.VV., *Dopo le bombe. Piazza Fontana e l'uso pubblico della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 15-35.

²⁰ F. GERMINARIO, *La destra degli dèi*, cit. pp. 27-28.

ro del filosofo tedesco, nell'analisi di Zeev Sternhell, aveva potuto servire da saldatura fra il sindacalismo rivoluzionario e la formazione di una destra in cerca di una «nuova spiegazione dei rapporti sociali e una nuova concezione del bene politico, fondamenti di una nuova morale e di un nuovo ordine»²¹. Tuttavia, nel complesso, la destra nazionalista francese, pur all'interno di una straordinaria pluralità di opinioni e di correnti che ne hanno da sempre contraddistinto gli sviluppi ideologici, ha generalmente imboccato una strada in cui elementi come il riferimento al cristianesimo ed al patriottismo antigermanico avrebbero naturalmente squalificato il pensiero nietzschiano come un «anatema» scagliato contro la migliore tradizione occidentale²².

Il fascino esercitato su de Benoist dal pensiero nietzschiano, tanto profondo da dichiarare che ogni pagina del pensatore tedesco «si immerge nella accecante chiarezza di un'affermazione alla vita»²³, seppur ben radicato nella sua intera linea filosofica, conduce comunque ad una conclusione piuttosto divergente in merito alla *questione religiosa*. Se nel filosofo tedesco, infatti, l'indagine storico-genealogica dei fenomeni umani porta alla comparsa nel «paesaggio occidentale [di] un pensiero postcristiano radicale ed elaborato» che per la prima volta «rende finalmente possibile» quello che Michel Onfray ha definito il «compito ateologico»²⁴, in Alain de Benoist resta costante il riferimento alle radici precristiane del mondo pagano e specificamente indo-europeo, ritenuto portatore «di una *struttura mentale specifica*, informata da una *medesima visione del mondo*»²⁵. In altri termini, Nietzsche può filosoficamente considerarsi un vero e proprio «prototipo» dell'ateismo, poiché al cospetto di «un solo mondo [...] falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso», ogni costruzione culturale umana del passato deve essere svelata sotto lo sguardo attento del sospetto «come una maniera per esorcizzare le verità crudeli del mondo». Per questo la grande cesura della *morte di Dio* non è in primo luogo che il «presupposto necessario della transizione dall'uomo al superuomo», epigono di «un'umanità oltre-umana in grado di vivere senza le illusioni della metafisica» in una nuova dimensione eroica, post-cristiana e post-religiosa²⁶. Per Nietzsche, in conclusione,

²¹ Z. STERNHELL, *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885-1914*, Corbaccio, Milano 1997, pp. 13, 14.

²² E. WEBER, *L'Action française*, Fayard, Parigi 1985.

²³ A. DE BENOIST, *Visto da destra. Antologia critica delle idee contemporanee*, Akropolis, Napoli 1981, p. 99.

²⁴ M. ONFRAY, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi Editore, Roma 2012, p. 44.

²⁵ A. DE BENOIST, *Visto da destra*, cit., p. 36 (corsivi nel testo).

²⁶ G. FORNERO, *Ateismo*, in N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 1998, pp. 95-98.

l'ateismo non è tanto l'approdo di un ragionamento filosofico, quanto un presupposto su cui edificare la sua intera filosofia ed annunciare la possibilità di una nuova civiltà umana finalmente liberata dalle pastoie consolanti della religione. «L'ateismo» – afferma molto chiaramente in *Ecce Homo* – «per me, non è un risultato, e tantomeno un avvenimento, [...] come tale non lo conosco. Sono troppo curioso, troppo *problematico*, troppo tracotante, perché possa piacermi una risposta grossolana»²⁷.

Il pensiero di de Benoist, invece, pur muovendo dagli stessi presupposti ontologici del caos dell'universo, in cui «liberamente creatore, l'uomo è *creatore di sé stesso*» e l'unico autore ed interprete della storia, resta fermamente ancorato all'idea della necessità antropologica ed universale della religione. Una convinzione nutrita dalla considerazione che i popoli indo-europei, prima «di essere convertiti al cristianesimo» non fossero atei. Essi, al contrario, erano «popoli profondamente religiosi in cui la partecipazione al culto comunitario era strettamente legato alla vita civile», elemento che forniva loro un universo di senso dove non solo il singolo poteva fondersi con la comunità d'appartenenza, ma dove la «divinità era dappertutto presente *nel mondo*»²⁸.

Non è un caso, dunque, se il circolo culturale del GRECE, proclamandosi fin da subito promotore di un neopaganesimo che rifiutava l'innato egualitarismo insito nella tradizione religiosa giudaico-cristiana e che considerava la «cristianizzazione dell'Europa, l'integrazione del cristianesimo nel sistema mentale europeo [...] l'evento più disastroso di tutta la storia avvenuta fino ad oggi», trovasse proprio negli ambienti dell'estrema destra maggiormente legati al conservatorismo religioso, l'opposizione più feroce alle proprie iniziative culturali²⁹. L'impostazione neopagana, inoltre, sostenuta con forza in particolare nei primi anni di vita del GRECE, avrebbe poi contribuito in maniera decisiva a determinare il distacco, avvenuto fra il 1979 ed il 1980, fra la Nouvelle Droite, fedele alle posizioni di de Benoist, e l'associazione del Club de l'Horloge che, fino a quel momento, ne aveva costituito una sorta di branca politica. Il neopaganesimo può essere dunque considerato un tratto distintivo di identificazione ideologica del gruppo, tanto da differenziarlo ampiamente da tutte le altre tendenze della destra transalpina, dato che, da una parte, si poteva osservare la «riaffermazione del paganesimo e del rifiuto incondizionato del giudeo-cristianesimo», mentre, dall'altra, dominavano

²⁷ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2006, p. 33 (corsivo nel testo).

²⁸ A. DE BENOIST, *Visto da destra*, cit., pp. 105, 396 (corsivo nel testo).

²⁹ ID., *La religion de l'Europe*, in «éléments», n. 36, autunno 1980.

«conservatorismo morale, liberalismo e ritorno a un cattolicesimo tradizionale»³⁰.

La *questione religiosa* rappresentò successivamente anche uno dei punti più controversi con cui avrebbe dovuto fare i conti la nascente Nuova Destra italiana, nelle cui fila molti degli esponenti provenivano da una tradizione e da un retaggio culturale cattolico, e che di conseguenza avevano accolto con un certo imbarazzo le punte anticristiane più dure del pensiero debenoistiano. Altri, invece, aperti magari ad una sensibilità più laica, come ha ricordato Stenio Solinas, raggiunsero comunque in breve tempo la «consapevolezza che aprire una “guerra di religione”» interna alla destra al di qua delle Alpi sarebbe stata una strada «non percorribile, ferme restando suggestioni o preferenze individuali»³¹. Mentre nei campi estivi del GRECE degli anni Settanta ed Ottanta il riferimento al neopaganesimo aveva assunto anche toni ed aspetti folklorici e rituali con giuramenti al sole «sotto il segno d'Apollo» come celebrazione dell'identità europea³², di fronte all'interpretazione del cristianesimo fornita dalla Nouvelle Droite la Nuova Destra italiana ha sempre mantenuto una certa distanza, preferendo avvicinarsi al tema con un atteggiamento molto più cauto.

³⁰ P.A. TAGUIEFF, *Sulla Nuova Destra*, cit., pp. 96, 97.

³¹ M. CAPRA CASADIO, *Un'esperienza in anticipo sul proprio tempo. Intervista a Stenio Solinas*, in «Diorama Letterario», n. 307, gennaio-febbraio 2012. Effettivamente, anche sul fronte italiano, le prime dure accuse rivolte al GRECE ed alle posizioni abbracciate da de Benoist provennero dall'area del tradizionalismo cattolico ben prima che la Nouvelle Droite e le sue attività potessero raggiungere una qualche notorietà per il grande pubblico come avvenne con la campagna di stampa dell'estate 1979. In un articolo firmato da Massimo Introvigne sulla rivista «Cristianità» uscito nel 1977, il GRECE veniva descritto come un «cocktail di evoluzionismo, di neo-positivismo, di scientismi, di rivoluzione sessuale e di dottrine chiaramente massoniche in una presentazione indo-europea» e nella «prospettiva di un oscuro e funesto miraggio neo-pagano» (M. INTROVIGNE, *GRECE e Nouvelle École. Una classe dirigente di riserva per la rivoluzione*, «Cristianità», n. 32, dicembre 1977). Non meno acerrime sono state le critiche al pensiero debenoistiano emerse dal panorama del tradizionalismo cattolico più recente. Ne fornisce un esempio un articolo di Primo Siena dedicato a *La strategia metapolitica di Alain de Benoist*, dove la «deriva pagana» della Nouvelle Droite viene messa in relazione ad un pensiero in cui dominano «concezioni nichiliste di sapore nominalista», un «immanentismo antropocentrico» in «versione aristocratica» contraltare della «versione plebea ed egitaria di Karl Marx», oltre ad un «faustismo» in cui «affiora una scientismo applicato all'evoluzionismo e all'*hybris* tecnologica» (P. Siena, *La strategia metapolitica di Alain de Benoist. Una critica mirata*, in <http://corrieremetapolitico.blogspot.it>, 25/03/2015).

³² P. VIAL, *L'héritage grec*, in «éléments», n. 33, febbraio-marzo 1980.

Contemporaneamente, da molti ambienti appartenenti all'area della destra, sia da quelli generalmente conservatori, che da quelli più vicini al tradizionalismo cattolico, sono invece piovute aspre critiche ed anatemi, pronte a denunciare l'eresia delle posizioni di de Benoist ed il pericolo che esse contenevano. Tutto ciò era probabilmente inevitabile nel contesto del neofascismo italiano che, come ha evidenziato Giovanni Tassani, è stato costantemente «al suo interno dibattuto tra una tendenza laica e anticlericale e una tendenza “cattolica”, maurassiana o tradizionalista»³³. Un aspetto, questo, ampiamente conosciuto e messo in luce da tutti gli studiosi che si sono occupati dell'argomento, fra i quali, ad esempio, Emanuele Del Medico, studioso accorto che ha rimarcato come nel seno della destra italiana abbiano sempre convissuto «due anime tradizionali» portatrici di «visioni diametralmente opposte»: «quella evoliana-ghibellina e quella cattolica, spesso talmente contigua quest'ultima a organizzazioni cattoliche (vicine alla destra) che non è errato considerare un sofisma disquisire se trattasi di fascisti credenti o di cattolici di destra». Nel «percorso intricato della destra radicale» sono inoltre esistite anche «alcune sue correnti» capaci di far convivere, talvolta in maniera confusa, entrambe le tendenze e, quindi, «conciliare un orientamento essenzialmente spiritualista, un attaccamento a valori ritenuti eterni, con i canoni massimalisti e oscurantisti delle fede cattolica»³⁴.

³³ G. TASSANI, *La cultura politica della destra cattolica*, Coines Edizioni, Roma 1976, p. 68.

³⁴ E. DEL MEDICO, *All'estrema destra del padre. Tradizionalismo cattolico e destra radicale*, Edizioni La Fiaccola, Ragusa 2004, pp. 24, 27. Nello studio di Emanuele Del Medico si trovano tratteggiati anche i principali elementi ideologici del cosiddetto tradizionalismo cattolico ed una definizione generale del fenomeno che ne considera le diverse tendenze interne. Del Medico scrive che il tradizionalismo cattolico si «prefigge innanzi tutto l'inveramento dei precetti della dottrina sociale della Chiesa tra gli uomini, nel solco dell'*Instaurare omnia in Christo* promulgato da Pio X». Con il termine “integrismo” si vogliono designare all'interno del fenomeno «i sostenitori più convinti della lotta del papa contro la corrente teologica modernista», ed al contempo quel movimento «impegnato nell'impedire che lo spirito riformista intacchi l'istituzione ecclesiale: combatte le forme liturgiche promosse dal Concilio Vaticano II, proclamandosi fedele alla liturgia di Pio V». Prosegue poi l'autore: «Nel tentativo di voler catalogare il fenomeno, è possibile suddividere il tradizionalismo in tre macro-categorie a seconda dei rapporti che intrattiene con la Chiesa cattolica: c'è chi, pur deplorando il nuovo corso, professa la continuità del Vaticano II con il Magistero precedente; chi pensa sia invece avvenuta una rottura profonda che legittima la disobbedienza nei confronti della gerarchia vaticana; chi addirittura non riconosce autorità all'attuale papa. Riforma, Illuminismo, liberalismo, marxismo sono le cause storiche dell'allontanamento progressivo da un paradigma ecclesiocentrico: ogni degenerazione del mondo moderno è quindi attribuita-

In realtà, non era la prima volta che l'estrema destra italiana strizzava l'occhio al paganesimo o all'immaginario valoriale del mondo classico e riferimenti in tal senso avevano attraversato il caotico *humus* intellettuale del radicalismo neofascista ben prima che Alain de Benoist mettesse chiarezza sulla natura del suo «ricorso al paganesimo» ed alla tradizione precristiana con la pubblicazione di *Come si può essere pagani?*, un testo che per molti anni avrebbe rappresentato il manifesto della sua riflessione in ambito religioso³⁵. Già Evola, infatti, quando ancora, durante il ventennio, era ben lungi dal diventare l'ideologo più influente per l'intera area della destra radicale italiana nel dopoguerra, aveva rivolto a quel «nucleo vivo del fascismo», composto da «forze giovani, decise, pronte a tutto», un appello affinché trovasse il coraggio di dotarsi di un'anima fondata su un «rivolgimento radicale, profondo, assoluto» e che sapesse volgersi in senso anticristiano, in nome della «tradizione mediterranea, classica, pagana – la nostra tradizione»³⁶.

Imperialismo pagano è un *pamphlet* del 1928 che si colloca in una fase del pensiero di Evola in cui, come ricostruisce Francesco Cassata, domina l'interesse ad «orientare il fascismo verso i valori della romanità pagana», facendone il nerbo di una risposta tradizionalista ed «Anti-Europa» al problema della «decadenza dell'Occidente»³⁷. Il saggio, infatti, pur anticipando di qualche anno la piena maturazione dei temi della Tradizione, che giungeranno a compimento solo con la pubblicazione di *Rivolta contro il Mondo Moderno*, annovera il cristianesimo fra le matrici principali del grande «male democratico» che ha degradato l'Occidente a «regno della materia, dell'oro, della macchina, del numero», e dove ormai «non vi è più respiro, né libertà, né luce»³⁸. Il cristianesimo, quindi, una «religione devozionale e profana che si fa sufficiente a sé stessa e si dichiara la religione universale», si colloca alla «radice istessa del male che ha corrotto l'Occidente», contribuendo ad una decadenza che consta «nel fatto che i valori spirituali con cui una volta si compenetrava l'ordinamento sociale sono venuti meno, senza che ad essi si abbia saputo ancora sostituire nulla». Per Evola derivano dalla teologia cristiana alcune delle matrici fondanti della società contemporanea, l'origine

le al distacco della società dalle verità custodite dalla tradizione cattolica» (pp. 82-83).

³⁵ A. DE BENOIST, *Come si può essere pagani?*, Basaia Editore, Roma 1981, p. 21.

³⁶ J. EVOLA, *Imperialismo pagano*, Edizioni di Ar, Padova 1996, pp. 19, 23.

³⁷ F. CASSATA, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 22-44.

³⁸ J. EVOLA, *Imperialismo pagano*, cit., pp. 17-18.

della «scienza positiva» così come l'«illusione della potenza della tecnica», divenuti tratti tipici della modernità³⁹.

I valori cristiani, dunque, con il loro spirito «anarchico-individualistico, egualitario, libertario, sovversivo», sono quanto di più lontano possa esserci per il recupero di una filosofia-politica imperiale e tradizionalista che sappia porsi nell'alveo della «pura romanità» e della «tradizione mediterranea», classica e pagana⁴⁰. Evola, oltretutto, ritiene che il cristianesimo si fondi su un profondo fraintendimento del concetto di libertà, giacché l'idea dell'eguaglianza degli uomini di fronte a Dio nega alla radice ogni forma di ordinamento gerarchico della società, rendendo il mondo degli uomini, di fatto, una massa informe composta «da una razza di schiavi», ed impedisce al contempo la realizzazione della libertà nella sua forma più pura: quella dell'Individuo Assoluto. La «misura della libertà», infatti, nella filosofia evoliana di questo periodo si misura in primo luogo nell'affermazione della potenza, nella «realtà di un individuo superiore», convergendo in quella figura quasi mistica del Capo in cui, in quanto libero «determinatore della legge», s'incarna «simultaneamente il potere della forza e la luce dello spirito in un essere unico, che sia veramente l'atto di tutta una stirpe»⁴¹.

Una certa fascinazione per il paganesimo, sulla scia dell'insegnamento evoliano, ha attraversato la destra più radicale italiana anche fra gli anni Sessanta e Settanta, trovando spazio nelle riflessioni di Adriano Romualdi così come di Franco Freda, che ha dedicato alla *paganitas* alcune collane prodotte dalla sua casa editrice. Pur con differenti sfumature, la riflessione di Romualdi e di Freda, come ha ben colto Franco Ferraresi, si colloca in un progetto ideologico volto a rifondare la destra contemporanea con nuove «idee-forza capaci di divenire» veri e propri «miti-fondatori» per una rinnovata coscienza politica, propensa ad inclinazioni sovversive e neo-reazionarie. Va letto in questo senso l'allontanamento dal riferimento valoriale alla romanità tipico dell'immaginario e della retorica fascista del ventennio, un indirizzo percepito come «troppo razionale e in un certo senso "scolastico" per rispondere alle esigenze del radicalismo» del dopoguerra⁴². Ecco allora che il nostalgismo dell'area più estrema della destra italiana si rivolge più al nuovo ordine europeo vagheggiato dal nazionalsocialismo su basi razziali ed elitarie che al regime caricaturale di Mussolini, aprendosi a celebrare l'epopea

³⁹ Ivi, pp. 21-25, 71, 103.

⁴⁰ J. EVOLA, *Il fascismo quale volontà d'impero e il cristianesimo*, in «Critica fascista», n. V, 24-25 dicembre 1927.

⁴¹ ID., *Imperialismo pagano*, cit., pp. 34, 43, 45.

⁴² F. FERRARESI, *Da Evola a Freda. Le dottrine della destra radicale finno al 1977*, in *La destra radicale*, a cura di F. Ferraresi, Feltrinelli, Milano 1984, p. 33.

delle Waffen SS come «punto d'incontro della gioventù guerriera d'Europa» che «lottò per una unità imperiale europea contro l'americanismo e il bolscevismo»⁴³.

In questa pubblicistica apertamente neonazista, sulle orme dell'educazione ideologica impartita dell'Ordine nero di Himmler, si può trovare la celebrazione della *Repubblica* e del pensiero di Platone, il filosofo che aveva voluto identificare lo «Stato con la minoranza eroica che lo regge» ed affermare «il fervido sentimento comunitario, l'educazione spartana della gioventù, la diffusione di idee-forza per mezzo del mito»⁴⁴, così come l'affermazione di un neo-nazionalismo europeista che affonda le sue radici nella difesa delle macerie di Berlino nella primavera del 1945, laddove, con il crollo del Reich, è affondato il sogno di uno «spazio imperiale europeo» definito sulle basi della purezza razziale⁴⁵.

Nonostante la presenza di accenni e rimandi al paganesimo in una certa pubblicistica appartenente alle schegge più estreme del neofascismo italiano, solo molto raramente queste digressioni sono accompagnate da una critica articolata e profonda alle strutture fondanti del cristianesimo come avviene, invece, nella produzione filosofica debenoistiana. Sia in Evola che negli orientamenti ideologici della destra più radicale, infatti, il paganesimo non solo si rivela un elemento più che altro sporadico, ma sembra soprattutto funzionale a sostenere una filosofia della storia nell'ottica della Tradizione, da una parte, o alla formulazione di un nazionalismo di stampo europeista che possa presentarsi come erede dell'imperialismo ariano incarnato dal Reich hitleriano, dall'altra. Le suggestioni neopagane sollevate da autori come Romualdi o Freda, infatti, più che appoggiarsi su una critica filosofica del cristianesimo, costituiscono un'evocazione mitopoietica finalizzata a porsi in continuità con una certa componente dell'immaginario culturale nazionalsocialista costruito dal regime e dai suoi corpi di élite, in particolare dalle SS. Non a caso, la propaganda del totalitarismo nazista, come ha ricostruito Johann Chapoutot, era stata sapientemente capace di operare una vera e propria «riscrittura della storia che [aveva annesso] i Greci ed i Romani alla razza nordica» e che, assumendo «non solamente una funzione di costruzione dell'identità, ma anche una vocazione di mobilitazione», aveva risposto innanzitutto al progetto politico e criminale del regime della «costruzione

⁴³ A. ROMUALDI, *Prefazione*, in Saint Loup, *I volontari europei delle Waffen SS*, G. Volpe, Roma 1967, p. 7.

⁴⁴ A. ROMUALDI, *Nota dell'editore*, in H.F.K. Günter, *Platone custode della vita*, Edizioni di Ar, Padova 1977, pp. 7-8.

⁴⁵ F. FREDa, *Nota dell'editore*, in Leon Degrelle, *La Nostra Europa*, Edizioni di Ar, Padova 1980, p. 9.

di un uomo nuovo» e della purificazione del continente su basi razziali⁴⁶. Lo stesso Evola, il cui pensiero sarebbe divenuto il punto di riferimento imprescindibile per la coscienza ideologica dell'intera area del radicalismo di destra nel secondo dopoguerra, si mosse ben presto verso un evidente ridimensionamento nel duro atto d'accusa che aveva rivolto al cristianesimo negli scritti degli anni Venti. Già nel 1933, infatti, in occasione dell'edizione in lingua tedesca di *Imperialismo pagano*, il testo era stato sottoposto ad un'ampia revisione, di modo da smorzarne i «toni anticristiani» che avevano contraddistinto la prima stesura e il nocciolo del saggio era divenuto il tentativo di definire una «Tradizione primordiale nordico-solare» a cui era appartenuto anche il Sacro Romano Impero⁴⁷.

Nelle pagine di *Rivolta contro il Mondo Moderno* Evola descrive poi il cristianesimo medievale come un ibrido che non è stato in grado di preservarsi come «cristianesimo puro», ma che ha dovuto assorbire «elementi romani e classici», conservando nella sua liturgia e nel suo immaginario un nerbo sostanzialmente pagano. L'incontro con le «razze di derivazione nordica» ha dunque reso possibile una certa ripresa dell'«idea romana» e della tradizione imperiale, al punto che «sia l'idea dell'universalità romana, sia il principio cristiano nel suo aspetto generico di affermazione di un ordine sovranaturale produssero un risveglio della più alta vocazione dei ceppi nordico-germanici». Il cristianesimo, in tal modo, ha potuto addirittura porsi come baluardo della Tradizione non solo nella sua componente ghibellina, ma anche nell'istituzione della cavalleria, su cui ha agito «una ricostruzione "tradizionale" nel senso più alto»⁴⁸. La riflessione di Evola, discostandosi così dai primi slanci anticristiani, ha posto le basi per fare di un certo cristianesimo conservatore e tradizionalista l'ultimo argine al dilagare della modernità dispiegata e della direzione progressista ormai presa dalla storia.

Il neofascismo italiano, quindi, fin dagli anni Cinquanta, anche nelle sue componenti più estreme, ha fatto spesso del cristianesimo, e soprattutto della sua componente cattolico-tradizionalista, un elemento centrale del proprio bagaglio ideologico, considerandolo, generalmente, un tratto nevralgico della civiltà occidentale euro-americana che avrebbe dovuto opporsi con ogni mezzo al dilagare dell'infezione comunista. Il riferimento sporadico all'immaginario precristiano, quand'anche presente, non si è mai accompagnato ad una critica così acuta e profonda ai pilastri dottrinali della religione

⁴⁶ J. CHAPOUTOT, *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, pp. 1-13.

⁴⁷ *Postfazione*, in J. EVOLA, *Imperialismo pagano*, cit., pp. 159-161.

⁴⁸ J. EVOLA, *Rivolta contro il Mondo Moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, pp. 331, 334, 343.

cristiana come avviene nell'analisi di Alain de Benoist e del GRECE, per il quale, invece, il substrato culturale pagano non si configura solamente come la radice dell'autentico spirito europeo, ma, nei confronti del cristianesimo, costituisce una concezione del mondo distinta ed alternativa, un «antagonismo spirituale», benché le due visioni «si contrappongono, a volte nel cuore di uno stesso uomo»⁴⁹.

Fu così che, in occasione dell'uscita italiana di «Elementi», esplose una vibrante polemica tutta interna alla destra fatta di accuse, di scomuniche, di reazioni indignate di fronte all'atteggiamento dissacratorio di de Benoist e di repliche da parte degli esponenti della Nuova Destra volte sempre a ribadire la piena libertà religiosa di cui si riteneva garante la corrente. Come scrisse Piero Visani, si assistette ad una dura «levata di scudi del mondo del tradizionalismo cattolico contro un tentativo» di cui tanto si parlava, ma che avrebbe ancora dovuto vedere la luce⁵⁰. Dalle pagine de «Il Secolo d'Italia» Vintila Horia, rivolgendosi a de Benoist ed al suo richiamo alle radici pagane del continente, ribatteva che «il fondo stesso dell'uomo europeo, il suo mondo psichico più autentico, appartiene alla tradizione religiosa» e che all'«uomo europeo ripugna profondamente collocarsi fuori di essa»⁵¹. Remo Palmirani, riferendosi all'anticristianesimo dei francesi, affermò che nel bagaglio del GRECE vi erano «argomenti sui quali non è possibile transigere», mentre Monaldo Bresciani deplorava il «vecchio vizio degli italiani» di «passare le Alpi convinti di trovare dall'altra parte l'intelligenza e il gusto», per poi concludere: «La derisione pressapochista la lasciamo a chi trova il modo di fare battute di dubbio gusto anche sulla Madonna»⁵². Piero Vassallo, dopo aver affermato che de Benoist «nutre idee veramente catastrofiche», metteva in guardia il gruppo dei giovani italiani sull'opportunità di dare seguito ad iniziative volte a proseguire sul filone del GRECE, il cui nominalismo, se per alcuni cattolici era giudicato addirittura «sovversivo», per lui era solo assolutamente «paralizzante».

Vassallo era molto «allarmato» da diversi aspetti teorici professati dalla Nouvelle Droite poiché, ad esempio, «seguendo Nietzsche che bestemmia il Cristianesimo e, insieme con il Cristianesimo insultava Platone, Aristotele, Roma e il suo diritto», si poteva andare solo «nella direzione dell'anticultura», «verso la Tracia dionisiaca, verso l'Asia levantina», per

⁴⁹ A. DE BENOIST, *Come si può essere pagani?*, cit., p. 7.

⁵⁰ P. VISANI, *Dibattito sulla cultura di destra*, «Il Secolo d'Italia», 09/06/1978.

⁵¹ V. HORIA, *Destra e religione*, «Il Secolo d'Italia», Supplemento «Secolocultura», 06/12/1979.

⁵² Cfr. R. PALMIRANI, *Ateismo d'accatto*, «Il Secolo d'Italia», 16/06/1978; M. BRESCIANI, *Cattolici e realtà contemporanea*, «Il Secolo d'Italia», 03/06/1978.

concludere il suo intervento ricordando che era stato enorme il «contributo che la cultura di destra ricevette dai cattolici» e che il relativismo professato dal GRECE non poteva far altro che condurre all'ateismo. «La destra – concludeva Vassallo ricorrendo con toni da inquisizione all'argomento notoriamente debole sul piano filosofico della giustificazione razionale di Dio e portando il problema nella cornice dell'inflessibilità dogmatica – non può praticare l'ateismo senza condannarsi alla morte morale e politica. In Cristo si crede e nessuno può imporre la fede. Ma l'esistenza di Dio è una verità di ragione, un'esperienza storica»⁵³.

Al fuoco di fila degli anatemi provenienti dagli ambienti più radicali del conservatorismo cattolico, la Nuova Destra rispose con un atteggiamento sostanzialmente laico che tendeva a porre in secondo piano le implicazioni religiose delle proprie analisi, proponendosi cautamente d'interpretare la sfera religiosa come una questione essenzialmente di libertà di coscienza. Dalle decisive parole di Marco Tarchi si comprende come, sul versante italiano delle Alpi, la *questione religiosa* sia stata risolta pur con un certo imbarazzo.

Se in Francia pur tra diversi e rilevanti apporti [...], ha prevalso una corrente politeista, in Italia chi scrive, riconoscendosi nel cattolicesimo, ha potuto organicamente sviluppare il proprio pensiero [...] accanto ad altri che, uniti dalla comune visione del mondo, hanno seguito diverse opzioni religiose⁵⁴.

Le riflessioni di Alain de Benoist e del GRECE anche sull'accidentato terreno della religione furono comunque capaci di suscitare suggestioni, fornire impulsi e suggerire campi di ricerca che in Italia, partendo da alcune affinità, avrebbero tentato di percorrere strade autonome, singolari, slegate dal radicalismo neopagano della Nouvelle Droite. Per gli italiani, della disamina debenoistiana si potevano inglobare alcuni frammenti critici per provare a costruire delle sintesi o affrontare serenamente alcuni temi, come quelli del sacro, del rito o della festa, senza dover abbracciare o rinnegare una qualsiasi confessione religiosa.

Si possono leggere in questa direzione, ad esempio, alcuni articoli di Giuseppe Del Ninno, dove l'esponente della Nuova Destra poteva affermare che, «data per scontata la presenza di una realtà metafisica [...] ad ognuno va riconosciuta una diversa capacità di comprensione» e che il ruolo della corrente, al di là di ogni verità rivelata, doveva essere quello di «collocarsi nel cuore della società civile, per contribuire a riportare alla luce il *sacro*,

⁵³ P. VASSALLO, *L'apporto dei cattolici alla cultura di destra*, «Il Secolo d'Italia», 08/06/1978.

⁵⁴ M. TARCHI, *Il "collezionista" ed il "grillo parlante". La pseudopolemica contro la "nuova destra"*, «Linea», n. 28, 15-31 maggio 1980.

tornando alla visione di una natura animata, restituendo vitalità ai simboli e ai miti nelle fiabe per i bambini e negli spettacoli per gli adulti, ritualizzando le attività quotidiane nella famiglia, nel lavoro, nel gioco e nella festa»⁵⁵. In tal senso, per Del Ninno, monoteismo e politeismo, al di là delle ovvie differenze, potevano essere visti anche come due tradizioni che rispondevano, comunque, alle medesime pulsioni insite nella natura umana e che, per vie diverse, avrebbero potuto condurre l'uomo alle stesse aspirazioni.

Al di là di ogni possibile sottigliezza teologica, monolatria e polilatria rappresentano la biforcazione di un sentiero unico che porta al divino e che ora si ricongiunge, ora si interseca, ora procede in parallelo. Ambedue le esigenze sono presenti e operanti nell'uomo; quella di *reductio ad unum*, alla base dei culti monoteistici; quella di immersione nella natura, come cosmo animato da energie sacre in apparente conflitto, alla base delle religioni politeistiche. Non si tratta di scegliere fra il culto di uno o più dèi, quanto di non lasciare che si interrompa la strada verso il divino che ciascun popolo, ciascun individuo può attingere secondo un peculiare sistema di riferimenti⁵⁶.

La Nuova Destra italiana si fece così promotrice della rivalutazione, all'interno della società, della dimensione mitica e sacrale, senza rinnegare l'importanza della religiosità neopagana a cui faceva riferimento il braccio neodestro francese. Quella parte della corrente italiana che più si sentiva legata alla tradizione cattolica, difatti, agli inizi della sua parabola, volle sottolineare il legame con un autore come Attilio Mordini, la cui opera aveva «sotterraneamente» inciso sulle «vene della generazione degli intellettuali "non ortodossi"» della destra che aveva preceduto il fenomeno neodestro, fra cui spiccava la figura di Franco Cardini.

Mordini, a giudizio di Marco Tarchi, era stato capace di plasmare una «visione della storia aliena dall'ottimismo illuministico e dal pessimismo da "ultima fase del ciclo"» di stampo evoliano, per creare, al contrario, un affresco che «non sfiora mai il settarismo e l'intolleranza» e dove contavano le «scelte esistenziali ed umane innanzitutto»⁵⁷. Attilio Mordini, come ha ricordato Emanuele Del Medico, era stato una «figura singolare nel panorama dell'integralismo religioso», fautore «di un neofascismo spiritualista e catto-

⁵⁵ G. DEL NINNO, *La questione religiosa*, «Diorama Letterario», n. 24-25, marzo-aprile 1980 (corsivo nostro).

⁵⁶ ID., *Dimmi quanti dèi hai e ti dirò chi sei*, «Elementi», n. 1, anno II, gennaio-febbraio 1983.

⁵⁷ M. TARCHI, recensione a A. MORDINI, *Il Tempio del Cristianesimo*, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1979, «Diorama Letterario», n. 19, aprile 1979.

licizzante» che aveva portato a considerarlo, nel suo «tentativo di forgiare un «esoterismo cristiano»», come l'«Evola cristiano»⁵⁸.

Tuttavia, se la Nuova Destra poteva recuperare nell'opera dello studioso fiorentino alcuni temi che non le erano estranei – come, ad esempio, la sua visione antiprogressista ed antimaterialista, volta a mettere sotto accusa le forme di dispiegamento del progresso moderno che «significa antitradizione, significa materialismo, significa pianificazione dell'umanità al servizio di mammona, di un capitalismo anonimo e cieco nell'attuazione di un mondo in cui l'ubbidienza sia bandita per il trionfo della schiavitù assoluta» – d'altro canto appare francamente difficile non catalogare Mordini nell'alveo di quell'integralismo cattolico che in molte sue premesse non può che scivolare nell'intolleranza e nell'imposizione di quel *pensiero unico* che costituisce il nemico principale dell'intero sforzo filosofico di Alain de Benoist.

È indicativo, in tal senso, che Mordini, pur considerando positivamente gli «aspetti più profondi della Tradizione precristiana dei gentili», mettesse la cultura classica in relazione esclusivamente a quella «sintesi eterna» che si sarebbe compiuta pienamente solo «quando quel corpo si farà corpo vivo del Cristo nell'Incarnazione»⁵⁹. Il suo, non a caso, è un cristianesimo radicalmente eroico e guerriero, per cui «Cristo non è venuto a portare la pace, ma la spada», e l'intera storia della civiltà cristiana è vista come «storia di lotta e di sacrificio; sia essa la lotta interiore dell'ascesi, sia la guerra santa delle armi», poiché là dove «vi sono uomini che sanno combattere e morire, il germe della spiritualità è ancora sveglio ed efficace». Un cristianesimo, inoltre, che presuppone la superiorità della civiltà cattolica sulle altre culture della terra a cui, se pur ricche di «Tradizione», è comunque «mancato il Verbo incarnato di Cristo», poiché tutte «le scienze progrediscono e *inventano* in paesi cristiani e in quelli soltanto».

È la fede cristiana a sancire per Mordini il dominio incontrastato dell'uomo sulla natura, dato che «*signoreggiare la terra* è un vero e proprio ordine di Dio», e che magnifica il ruolo preponderante dell'istituzione religiosa dal punto di vista terreno, perché la «Chiesa sta al mondo come la forma sta alla materia», ed è solo quando essa «appare sul mondo con la luce del Verbo e col fuoco dello Spirito Santo» che «le nazioni si ordinano al Sacro Romano Impero, all'Impero universale [che come] l'uomo è immagine e somiglianza di Dio, così l'Impero è immagine e somiglianza dei cori angelici sul mondo». Se per Mordini, tutto ciò «non significa affatto che la fede si possa imporre con le armi e con la violenza», tuttavia «con le armi e con la

⁵⁸ E. DEL MEDICO, *All'estrema destra del padre*, cit., p. 87.

⁵⁹ A. MORDINI, *Il Tempio del Cristianesimo*, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1979, pp. 19-39, 173.

forza si impone il tributo alle nazioni; e col Tributo si impone una Tradizione e una civiltà; e la Tradizione e la civiltà son propedeutica della Grazia, e preparano l'uomo del regno terreno al regno di Dio»⁶⁰.

L'iniziale riferimento ad Attilio Mordini lasciò ben presto il posto ad una riflessione più matura attorno al tema del *sacro*, argomentato principalmente da Franco Cardini, storico medievalista che non può essere considerato un componente a pieno titolo della Nuova Destra, ma che ne fu costantemente un attento osservatore ed un prestigioso collaboratore. Appoggiandosi anche al dialogo con Cardini la corrente italiana giunse a rapportarsi alla modernità in un'ottica non più di rifiuto, ma di *accettazione tragica*, aprendosi ad una riflessione che voleva rispondere alle nuove esigenze e alle inquietudini in materia religiosa emerse all'interno delle società occidentali ormai definitivamente secolarizzate, in cui un'irreversibile crisi di valori aveva tolto senso all'esistenza. Il confronto del gruppo della Nuova Destra con le idee di Cardini fece in modo che in Italia non si ripercorressero «le posizioni anticristiane e neopagane del GRECE», ma si «sviluppassero sul tema del sacro un discorso volto a valorizzare l'eredità della tradizione cattolica»⁶¹. Con la posizione del medievista fiorentino, in definitiva, venne operata una sintesi, e trovato un punto di contatto, fra la tradizione cristiana ed i continui riferimenti alla mitologia pagana del GRECE, in modo che il bisogno di sacro delle società moderne potesse venire recuperato, e che il rapporto dell'uomo con la natura ed il cosmo potesse esser restaurato attingendo ad entrambe le tradizioni religiose. Cardini sviluppa una lettura non oppositiva del rapporto fra cristianesimo e mito i cui significati profondi echeggiano ancora nella ritualità del cattolicesimo.

Il rapporto fra mito e rito [...] è fondamentale. È nell'ambito di questo rapporto, appunto, che si rende definibile e conoscibile la nozione stessa di Sacro. [...] Celebrando il rito sulla misura del mito, l'uomo in realtà *ricrea* il mito stesso. [...] La periodica celebrazione del rito è quindi la strada attraverso la quale ci si pone in rapporto col mito, attraverso la quale il ritorno continuo all'*illud tempus* garantisce un rigenerarsi continuo delle energie umane, un eterno ritorno alle fonti della vita. [...] Il dogma cattolico della eucarestia, il sacrificio cattolico della messa, sono le prove più chiare di quanto sia radicato, nel cattolicesimo, il rito come valore non puramente mi-

⁶⁰ Ivi, pp. 47, 144-145, 190, 209.

⁶¹ M. ANGELLA, *La Nuova Destra. Oltre il neofascismo fino alle nuove sintesi*, Fersu Editrice, Firenze 2000, p. 117.

metico-memoriale o simbolico-drammatico, ma come riproposizione reale del mito. Questo il senso profondo della transustanziazione⁶².

D'altronde, le difficoltà che avrebbero incontrato talune prese di posizione del GRECE in Italia, nel confrontarsi con un contesto nazionale, storico e religioso indubbiamente diverso da quello francese, ed in cui le dinamiche di secolarizzazione si erano dispiegate attraverso meccanismi e tempi per taluni aspetti sostanzialmente difforni, furono ben chiare allo stesso de Benoist fin dalle prime reazioni che la sua opera suscitò a livello internazionale.

Nell'intervista concessa a Pino Rauti per il quindicinale «Linea», il capofila della Nouvelle Droite aveva spiegato che certe prese di posizione anticristiane del GRECE erano comprensibili solo «nel quadro della Francia», «dove il cristianesimo [era] ormai una struttura epifenomenale ed in via di estinzione relativamente rapida» ed in cui, «parallelamente alla destra cattolica», era sempre esistita «una destra agnostica politicamente, che cioè non prendeva posizione in materia religiosa, ed una forte corrente (D. H. Lawrence, Evola, Spengler, Drieu, Rougier, Pauwels, Montherlant, Sorel, Jünger, Proudhon, Pareto, Cau, ecc.) – rappresentata anche in Germania, Inghilterra ed altrove – contestante il cristianesimo, sia sotto l'angolo razionalista che in nome di valori spirituali, sacri, religiosi, ricollegantesi ad una tradizione europea radicata nell'antichità precristiana e nei prolungamenti del paganesimo fino ai giorni nostri». L'Italia, invece, al pari di altri paesi latini come la Spagna, restava un paese «molto più cattolico, almeno socialmente parlando», dove mancava il retroterra culturale per avanzare certe prese di posizione⁶³.

In definitiva, la Nuova Destra italiana mantenne nei confronti della *questione religiosa* un atteggiamento piuttosto discreto e, come ha ricordato Giovanni Tassani, essa seppe assumere la forma di un «magma in evoluzione» che fu in grado, al contrario ad esempio del tradizionalismo tipico della destra radicale sia di stampo cattolico che di formazione evoliana, di trasformarsi e di presentarsi con un atteggiamento aperto verso ogni posizione religiosa. Questa scelta rispondeva sicuramente anche alla volontà di non turbare il già difficile equilibrio interno ed alla consapevolezza dell'importanza del retaggio culturale cattolico in Italia. La Nuova Destra italiana, però, andando oltre le considerazioni mutate da un certo opportu-

⁶² F. CARDINI, *Alle radici di una concezione del mondo dell'avvenire. La comunità che si ritrova: il mito, il rito, la liturgia, il gioco, la festa*, in AA. VV., *Al di là della destra e della sinistra*, atti del Convegno "Costanti ed evoluzioni" di un patrimonio culturale (12-14 marzo 1981, Cison di Valmarino – Treviso), LEDE, Roma 1982, pp. 161-162.

⁶³ P. RAUTI, *Intervista con Alain de Benoist*, «Linea», n. 9, 1-15 luglio 1979.

nismo politico, ha saputo effettivamente dotarsi di un «carattere di laicità» che ha rappresentato «per quel contesto un elemento realmente innovativo», poiché laicità «voleva significare il rifiuto dell'uso dell'ideologia e del mito in politica o nell'impegno culturale, metapolitico» e nel cui ambito «non tanto il “recupero del sacro”, quanto l'attenzione al simbolico», ha potuto consentire «il rispetto della tradizione di un paese e della sua cultura, nelle sue varianti e specificità»⁶⁴.

⁶⁴ M. CAPRA CASADIO, *Due generazioni, due paesi, due storie. Intervista a Giovanni Tassani*, «Diorama Letterario», n. 307, gennaio-febbraio 2012.

Un riformatore patriota: Ulrico Zwingli

PAOLO SCIARRI

Abstract

The essay intends to analyze the figure of Ulrico Zwingli, the reformer of the Swiss city of Zurich. Together to Luther and Calvin he was one of the protagonists of the Protestant Reformation, but certainly the one most underestimated and least studied in depth by historiography. The aim is to highlight the great importance of its role in particular in the context of the 16th century Switzerland both from a religious and political point of view. Tied viscerally to his land, he fought with all his might until he found death in an attempt to religiously compact Switzerland on the basis of the principles of the new reformed Church and to make it independent of any type of foreign influence. For the writing of the following essay, books, manuals, articles as well as the writings of the same Swiss theologian were used.

Keywords: *Protestantism; reform; patriotism; Gospel; Humanism.*

1. Introduzione

Alcuni anni dopo la vibrante protesta luterana, l'idea di una Chiesa che doveva essere riformata oltrepassò i confini della Germania per approdare nei cantoni svizzeri. La città di Zurigo legò la sua riforma alla grande figura di Uldrych (Ulrico) Zwingli.

Egli nacque il 1° gennaio 1484 a Wildhaus, nella valle del Toggenburg (attuale cantone di San Gallo, situato nella Svizzera orientale). In quel periodo Federico III (1415-1493) era l'Imperatore, Carlo VIII (1470-1498) diventava sovrano francese dando presto inizio all'invasione dell'Italia, la Confederazione Elvetica stava lottando ancora per la propria indipendenza e separazione dall'Impero, raggiunta di fatto solamente nel 1499 con la Pace di Basilea e giuridicamente nel 1648 con la pace di Westfalia¹. Nata il 1° ago-

¹ Con il trattato di Verdun dell'843, che segnò la disgregazione dell'Impero carolingio, il territorio elvetico era stato spartito dopo avere trovato la propria unità sotto il regno dei Franchi: la parte occupata dall'antica tribù germanica dei Burgundi ven-

sto 1291 con il giuramento dei tre cantoni forestali di Uri, Schwyz e Unterwalden sul praticello del Grütli (patto del Grütli o Rütli) per fare fronte all'aggressiva politica espansionistica degli Asburgo, sin da allora la Confederazione aveva dentro di sé un forte sentimento libertario e spiccate aspirazioni autonomistiche².

Zwingli, nato da una famiglia benestante e destinato ad una vita ecclesiastica, fu istruito inizialmente da un parente sacerdote. Dopo avere frequentato le scuole di Weesen e Berna, dal 1500 studiò arti liberali presso l'Università di Vienna e poi dal 1502 teologia oltre che musica, filosofia e materie umanistiche presso quella di Basilea. Diventato maestro di teologia su incoraggiamento dell'insegnante di lingue antiche e riformatore Thomas Wittenbach (1472-1526), nel 1506 venne ordinato prete a Costanza³. Per dieci anni (1506-1516) ricoprì il ruolo di parroco a Glarona per poi trasferirsi nel convento di Einsiedeln (1516-18). Successivamente nel 1519 diventò parroco del Duomo (*Großmünster*) di Zurigo e proprio nello stesso anno si ammalò di peste. La malattia, da cui riuscì a guarire, ed il tempo trascorso per la successiva convalescenza gli offrirono l'opportunità di leggere gli scritti di Martin Lutero (1483-1546) e per aderire alle sue posizioni fondamentali, quali la salvezza esclusivamente mediante la fede ed il sacerdozio universale. La lettura delle opere del monaco tedesco unitamente a quelle del celebre umanista olandese Erasmo da Rotterdam (1467-1536) lo portarono sempre più a distanziarsi dai cardinali del cattolicesimo e dalla Chiesa di Roma. Una rottura sancita nel 1520 che si materializzò con l'eclatante gesto del rifiuto da parte di Zwingli di percepire la rendita papale per i servizi pastorali compiuti durante il periodo trascorso a Glarona⁴.

A Zurigo Zwingli dimostrò subito un grande fervore religioso. Attraverso la sua predicazione preparò il terreno per la Riforma in Svizzera che, comunque, fu opera delle autorità cittadine data la divisione cantonale della realtà elvetica e non di sovrani territoriali o principi come in Germania.

ne assegnato a Lotario I (795-855), mentre quella caratterizzata dalla presenza degli Alemanni a Ludovico II il Germanico (804-876). Nel 1032 i territori svizzeri vennero riuniti dall'Imperatore germanico Corrado II il Salico (990-1039) ed andarono a fare parte del Sacro Romano Impero. Sul tema si veda E.R. PAPA, *Storia della Svizzera. Dall'antichità ad oggi. Origini e sviluppo del federalismo elvetico*, Bompiani, Milano 2018.

² G. TABACCO, G.G. MERLO, *Medioevo (V-XV secolo)*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 432.

³ G. ALBERIGO (a cura di), *Sola grazia. Testi essenziali della riforma protestante*, Garzanti, Milano 2017, p. 233.

⁴ S. RONCHI, *Zwingli e Calvino nel contesto elvetico*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, p. 18.

2. La critica al servizio mercenario e l'influenza di Erasmo

In questo contesto storico vanno collocate le critiche di Zwingli alla vecchia prassi del servizio mercenario a cui i suoi concittadini, in particolare i contadini più poveri, si dedicavano al soldo delle potenze straniere. Infatti il papa, l'imperatore ed il re francese erano soliti servirsi dei mercenari elvetici per mancanza di propri soldati da arruolare, ma anche perché essi si erano guadagnati sul campo di battaglia la fama di essere estremamente valorosi e quasi imbattibili⁵.

Zwingli ebbe modo di venire a conoscenza diretta di tale pratica quando era cappellano delle truppe svizzere nelle campagne militari promosse dalla Francia per la conquista di Milano: egli si trovava a Pavia nel 1512, a Novara nel 1513 ed a Merignano (Melegnano) due anni più tardi. Da sempre attento alle vicende storiche del suo paese, nel servizio mercenario vide una pratica che andava contro il suo patriottismo e la sua sete di indipendenza per la terra natia, vivi nel suo animo vista anche l'atmosfera politica e sociale nel quale egli era nato e cresciuto. Non sopportava questo lucroso commercio di uomini che portava anche al fare venire meno in luce le qualità eroiche dei soldati. Quello che diventerà il riformatore di Zurigo mostrò un grande disappunto quando nell'agosto del 1521 il Consiglio municipale della città svizzera (*Rat*) deliberò in favore dell'invio di truppe svizzere a difesa dello Stato della Chiesa: «Giustamente i cardinali portano cappelli e cappe purpuree: se li scuoti cadono ducati e corone, se li torci sprizzano il sangue di tuo figlio, di tuo padre, di tuo fratello, del tuo amico»⁶.

Più avanti, il 18 maggio 1522, venne pubblicato *Una divina esortazione ai pii confederati di Schwytz*, nel quale Zwingli mostrò ancora una volta la sua ardente critica al mercenariato e la sua insofferenza nei riguardi della dominazione straniera. La libertà dagli oppressori stranieri poteva essere ottenuta, secondo lui, solo attraverso una fiducia incrollabile in Gesù Cristo e rifuggendo dai piaceri materiali e quindi dal denaro. Solo chi avesse condotto una vita tranquilla all'insegna della moralità avrebbe raggiunto la tanto agognata libertà: «Purtroppo è da tempo ormai che parecchi di noi, in modo inconsiderato e dimentichi di se stessi e di Dio, si sono lasciati condurre dai propri desideri, sicché il diavolo, il nemico d'ogni giusto, ha fatto rizzare il

⁵ T. LANE, *Compendio del pensiero cristiano nei secoli*, Voce della Bibbia, Formigine 1994, p. 190. Sul tema si veda anche T. GEORGE, *Theology of the Reformers*, Broadman & Holman, Nashville (TN) 1988, p. 110.

⁶ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Genre, E. Campi, Claudiana, Torino 1985, p. 48.

serpente, come al principio della creazione, che nel nostro tempo sono i signori stranieri [...]»⁷.

Il denaro accecava solamente, distoglieva l'uomo da quelli che dovevano essere i suoi obiettivi e valori primari, non lo faceva osservare nel modo giusto. Anche la stessa amministrazione della cosa pubblica ne risentiva e ne veniva danneggiata perché l'uomo perseguiva solo i propri interessi materiali facendo andare in secondo piano i valori dell'obbedienza e dell'autorità.

La stessa idea della guerra doveva essere allontanata perché chi sceglieva questa strada attirava solamente l'ira divina e quindi di conseguenza ogni tipo di sventura: «[...]la guerra e il denaro dei signori stranieri sono una scuola di ogni vizio e una madre che alla vecchiaia non ci partorisce altro (se sopravviviamo) che cattive coscienze [...]»⁸. Emblematico l'appello rivolto agli abitanti di Schwyz: «Guardati, o Schwitz, dai signori stranieri; è al disonore che essi ti conducono»⁹. La cittadina svizzera era particolarmente conosciuta ed oggetto di simpatia da parte del riformatore perché qui svolse tra il 1516 ed il 1518 il proprio compito sacerdotale, presso l'abbazia di Einsiedeln.

La sua funzione di pastore e di curatore delle anime gli lasciò inoltre il tempo per dedicarsi agli studi classici tanto che rafforzò la sua già importante cultura umanista imparando il greco antico da autodidatta e leggendo i classici romani e greci tra cui Cicerone, Seneca, Platone ed Aristotele, e gli scritti dei Padri della Chiesa. Ebbe inoltre contatti con illustri umanisti del tempo come Heinrich Loriti detto Glareano (1488-1563) e, soprattutto, con l'olandese Erasmo da Rotterdam, il quale ebbe grande influenza nella sua formazione teologica. Tra l'altro Zwingli studiò in modo approfondito nel periodo di Einsiedeln l'edizione critica del Nuovo Testamento che l'intellettuale olandese aveva pubblicato a Berna nel 1516¹⁰.

Scrittore di grande purezza e cultura, Erasmo sosteneva la necessità di rinnovare dall'interno il cristianesimo con l'obiettivo di farlo tornare ai precetti delle Sacre Scritture. Per lui bisognava liberare la religione cristiana dall'insopportabile peso delle superstizioni e ricreare la cosiddetta 'religione del cuore' che si manifestava nella parte più intima della coscienza e che richiedeva in modo categorico il rifiuto di un eccessivo ritualismo e di una degradante immoralità. Di conseguenza l'intellettuale criticava decisamente il lusso, l'ignoranza, la corruzione e gli interessi materiali del clero e della cor-

⁷ Ivi, pp. 51-57.

⁸ Ivi, pp. 60-66.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Sul rapporto tra Zwingli ed Erasmo da Rotterdam cfr. J. ROGGE, *Zwingli und Erasmus*, Calwer Verlag, Stoccarda 1962.

te papale che si concretizzavano nel culto delle reliquie, nella pratica delle indulgenze, nei pellegrinaggi, cioè in tutte quelle forme inutili della religiosità tardomedievale che niente avevano a che fare con la religiosità interiore a cui aspirava l'umanista olandese.

Erasmus attaccava quel cristianesimo esteriore che ormai aveva preso il sopravvento e che aveva finito per soffocare l'essenziale che è la realtà spirituale. Le pratiche esteriori e l'apparato istituzionale della Chiesa dovevano avere un compito prettamente subalterno e propedeutico verso il compimento spirituale¹¹. Per questo Erasmo le svalutava fino a rifiutarle pur ammettendo che le stesse potevano essere strumenti necessari per gli immaturi e per i deboli nella fede. Contro l'eccessiva importanza data dalla Chiesa alla ritualità religiosa, l'umanista olandese faceva valere anche un altro elemento: la libertà evangelica del cristiano contrapposta alla schiavitù dei comandamenti esteriori. Cristo, infatti, vuole la libertà interiore dei suoi figli di fronte a tutte le leggi ecclesiastiche. Negare ciò voleva dire ricadere nel 'giudaismo' e ritornare nell'Antico Testamento e quindi nella religione della 'schiavitù'. Al contrario il cristianesimo è da considerarsi la religione dello Spirito e perciò non deve richiamarsi ad ordinamenti umani rigorosi e vincolanti¹².

La 'religione del cuore' erasmiana doveva essere colta e critica: era necessario, quindi, un diretto ritorno alle fonti, agli scritti dei Padri della Chiesa ed alle Sacre Scritture. Egli, in definitiva, era a favore di una *sincera theologia* o di una *philosophia Christi*. Per Erasmo la *philosophia Christi* non era una da intendere come una dottrina determinata ma come un modo di vivere Cristo. Ciascun credente, quindi anche principi, vescovi, sacerdoti, doveva conformare la propria esistenza a quella del Maestro mettendo in pratica i suoi insegnamenti. Cristo era il modello unico e supremo che doveva essere seguito dai suoi discepoli.

In definitiva, la *philosophia Christi* si fondava su una storia concreta da imitare, la 'storia di Cristo' (*fabula Christi*). Analizzando adeguatamente tale 'storia' si può osservare che Cristo interiormente è stato limpido, buono, umile ma esteriormente dimesso rifiutando le ricchezze e gli onori, come avrebbe dovuto fare la Chiesa¹³. Erasmo rifiutava, perciò, l'idea che la sal-

¹¹ E. DA ROTTERDAM, *Enchiridion Militis Christiani*, a cura di A.E. De Nardo, L. U. Japadre, L'Aquila 1973, pp. 126-170.

¹² C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1989, p. 4.

¹³ Sulla *philosophia Christi* cfr. C. AUGUSTIJN, *op. cit.*, pp. 97-119; J. VERCRUYSE, *L'Umanesimo e la teologia*, in G. OCCHIPINTI, *Storia della Teologia*, II, *Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, EDB, Roma 1996, pp. 362-367; E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. II, *Pre-riforma, Riforme, Controriforma*, Borla,

vezza potesse essere conseguita attraverso opere esteriori ed effimere, semmai questa era raggiungibile sulla base della conversione interiore e di una condotta di vita buona e santa.

Il suo spiccato cristocentrismo era però pur sempre razionale, differente da quello di stampo medievale: quest'ultimo, infatti, aveva una connotazione prettamente simbolica non esente da superstizioni. È possibile ricordare, a tal proposito figure carismatiche come Elisabetta di Schönau (1129-1164/65), Giuliana di Norwich (1343-1416), Margherita Porete (1250/60-1310), Caterina da Siena (1347-1380) e soprattutto le monache tedesche Gertruda di Hefta la Grande (1256-1301), ed Ildegarda di Bingen (1098-1179, l'unica tra queste donne a ricevere chiaramente il titolo di 'profetessa')¹⁴, celebri per le loro visioni ed esperienze mistiche che le permettevano di avere un contatto diretto ed intimo con Cristo.

Il pensiero di Erasmo da Rotterdam fu esposto in modo particolare nel suo capolavoro del 1511 *Elogio della pazzia* (*Elogium moriae*) nel quale l'umanista ricorse ad una forma satirica ed uno stile elegante per denunciare l'inutilità della fede esteriore ed il bisogno umano di dare peso ad aspetti meno appariscenti, ma più significativi come la meditazione, la carità, l'umiltà e l'amore verso il prossimo. A quest'ultimi l'uomo generalmente dà poco rilevanza, anche se rappresentano il vero sintomo di saggezza e sapienza¹⁵. Così si esprimeva Erasmo: «Una volta apertamente, senza velo di parabola, ho promesso l'eredità di mio Padre non già alle tonache, alle orazioncelle e ai digiuni, ma all'esercizio della carità»¹⁶.

L'oggetto degli strali di Erasmo erano ovviamente i monaci, il clero, i vescovi, il papa ed i principi che praticavano la falsa sapienza del vizio ma non

Roma 1994, pp. 73-76; L.E. HALKIN, *Érasme et l'Humanisme chrétien*, Éd. Universitaires, Parigi 1969, pp. 101-122; A. GODIN, *La Bible et le "philosophie chrétienne"*, in G. BEDOUELLE e B. ROUSSELLE (a cura di), *Le Temps des Réformes et la Bible*, Beauchesne, Parigi 1989, pp. 583-586; G. CHANTRAINE, "Mystère" et "Philosophie du Christ" selon Érasme. Étude de la lettre à P. Volz et de la "Ratio verae theologiae" (1518), Namur – Gembloux 1971.

¹⁴ Per un approfondimento su Ildegarda di Bingen si rimanda a A. TERRANOVA, *Ildegarda di Bingen: mistica, visionaria, filosofa*, Il Cerchio, Rimini 2011. Sulla sua attività profetica cfr. S. FLANAGAN, *Ildegarda di Bingen, vita di una profetessa*, Le lettere, Firenze 1991.

¹⁵ Per un ulteriore approfondimento sulla figura di Erasmo e sul suo pensiero cfr. E. DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di T. Fiore, Einaudi, Torino 1964; H. HUNZINGA, *Erasmo*, Einaudi, Torino 1975; L. E. HALKIN, *Erasmus*, Laterza, Roma-Bari 1989; L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, Morcelliana, Brescia 1968.

¹⁶ E. DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, cit., pp. 97 ss.

quella vera della virtù e che quindi non si conformavano alla storia di Cristo. Tutti questi credevano di potersi salvare per la loro assoluta fedeltà ai precetti rituali anziché vivendo in modo virtuoso. Emblematici i suoi attacchi ai papi, interessati solo al potere e all'arricchimento materiale. Il culmine della sua critica sferzante si ebbe nei confronti di papa Giulio II della Rovere (1443-1513), l'emblema del pontefice ambizioso, vizioso e dedito ad accumulare ricchezze, onori ed ad accrescere il proprio potere temporale attraverso l'attività bellica. Infatti, in un'altra sua celebre opera, *Giulio escluso dal cielo* (1513), Erasmo lo descrive davanti alla porta del paradiso a colloquio con San Pietro con un corpo distrutto da peccati pur rivestito da quelle stesse ricchezze che ne avevano caratterizzato la vita terrena¹⁷.

Gli scritti erasmiani, dunque, ebbero il merito di plasmare una nuova sensibilità religiosa e di promuovere la condanna della Chiesa da parte della cristianità alla vigilia della Riforma. Queste satire ed invettive alimentarono una fama pubblica negativa sugli ecclesiastici in un periodo storico in cui la reputazione pubblica era determinante nella comunità. Il suo messaggio aprì un orizzonte di speranza in un'Europa cristiana oppressa e sbigottita dalla corruzione e dai malcostumi della Chiesa del XV e XVI secolo che ebbero la massima espressione con i pontificati di Alessandro VI Borgia (1431-1503) e di Giulio II della Rovere. La magnificenza delle corti di papi e cardinali e lo splendore di Roma nascondevano uno stato di profonda decadenza in quanto ad ogni livello della gerarchia ecclesiastica era evidente la corruzione morale e l'aridità spirituale. Lo Stato della Chiesa era diventato uno Stato sovrano ed una potenza europea guidata da un monarca che era il pontefice. Tale situazione andava fatta risalire al progetto teocratico avviato dal papato a partire dall'XI secolo che aveva avuto la propria sublimazione con l'affermazione della superiorità e della suprema autorità del papa nell'ambito temporale e spirituale, proclamata da Gregorio VII (1015-1085) nel 1075 durante la lotta per le investiture e ribadita successivamente da Innocenzo III (1161-1216) e Bonifacio VIII (1230-1303)¹⁸.

È possibile considerare perciò il pensiero erasmiano come la sintesi più lucida e compiuta delle aspirazioni di riforma religiosa ed intellettuale presenti nella società cinquecentesca ed una risposta ad esse. L'intellettuale olandese, comunque, non voleva fuoriuscire dalla Chiesa e non condivise la scelta di Lutero. Tuttavia la sua proposta religiosa volta ad eliminare i mali e

¹⁷ R.H. BAINTON, *Erasmo della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 104 ss.; per un approfondimento sulla figura di papa Giulio II si rimanda a M. ROSPOCHER, *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo*, il Mulino, Bologna 2015.

¹⁸ Sull'argomento si veda cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2006.

gli abusi delle istituzioni ecclesiastiche finì per aprire la via alla Riforma Protestante ed alla rottura dell'unità del *corpus Christianum*, essendo anche fondamentale per la futura nascita del radicalismo religioso e politico moderno¹⁹. Le sue idee si diffusero rapidamente nelle corti, negli atenei, nelle curie, nei circoli umanistici in particolare in Spagna ed in Italia²⁰. Degni di essere ricordati illustri prelati come Gasparo Contarini (1483-1542)²¹, Gian Matteo Gilberti (1495-1543), Federico Fregoso (1480-1541), Gregorio Cortese (1483-1548)²², Jacopo Sadoletto (1477-1547), Reginald Pole (1500-1558) che invocavano una *renovatio* di Roma: tra l'altro, essi redassero nel 1537 il *Consilium de emendanda ecclesia*, il documento stilato dall'apposita commissione nominata da papa Paolo III (1468-1549) per riflettere sui malcostumi della Chiesa ed elaborare progetti di riforma che però non trovarono seguito almeno nell'immediato²³. Importante, inoltre, fu l'attività di altri intellettuali laici ed ecclesiastici tra i quali Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Enea Silvio Piccolomini (diventato papa Pio II, 1405-1464),

¹⁹ M. BIAGIONI, L. FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 8-17; C. GILLY, *Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in T. MARTÍNEZ ROMERO, *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XIII*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2005, pp. 222-276. Per un approfondimento si veda anche P.G. BIETENHOLZ, *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – Londra 2009.

²⁰ S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987; D. CANTIMORI, *Note su Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam hrsg. Von der historischen und antiquarischen Gesellschaft zu Basel*, Riggensbach, Basilea 1936, pp. 98-112; ID., *Note su Erasmo e l'Italia*, «Studi Germanici», II, 1937, pp. 145-170; A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, Droz, Ginevra 1954; R.H. BANTON, *Erasmus e l'Italia*, «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 944-951; P.D. KRISTELLER, *Erasmus from an Italian Perspective*, «Renaissance Quarterly», XXIII, 1970, pp. 1-14.

²¹ Su Contarini si veda G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988; E. GLEASON, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley University Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993.

²² G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, «Benedictina», n. 30, 1983, pp. 129-171, 417-459; n. 31, 1984, pp. 79-13.

²³ A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, Edizioni SAIE, Torino 1977, pp. 256-259.

Marcurino Arborio di Gattinara (1465-1530)²⁴, Marone, Adriano di Utrecht (in seguito papa Adriano VI, 1459-1523), Alessandro Farnese (1520-1589), Juan De Valdés (1505-1541): umanisti caratterizzati da una grande e pura sensibilità religiosa che dovettero sopportare il peso della crisi morale della Chiesa di Roma e della lacerazione nel mondo cristiano.

Significativa in particolare fu la figura del teologo ed umanista spagnolo Juan De Valdés, la cui visione religiosa fu influenzata fortemente anche dalla mistica francescana e dallo spiritualismo dell' *Alumbradismo*: quest'ultimo era un movimento religioso dalle radici arabe e giudaiche attivo in Spagna nel XVI secolo che esaltava una forma di spiritualità interiore ed il contatto diretto del credente con Dio attraverso esperienze e visioni mistiche²⁵. Dopo avere scritto il *Diálogo de doctrina cristiana* (1529) nella quale attaccava la corruzione della Chiesa, De Valdés venne processato per eresia dall'Inquisizione spagnola. Tuttavia, riuscì a fuggire trovando riparo in Italia: dopo avere viaggiato per la penisola, in particolare a Roma e Bologna, si stabilì definitivamente a Napoli nel 1535. Nella sua abitazione egli formò un nutrito e vivace circolo umanistico religioso che riuniva i migliori esponenti dell'*intelligenza* riformista italiana: basti pensare alla contessa di Fondi Giulia Gonzaga (1513-1566)²⁶, la marchesa di Pescara Vittoria Colonna (1492-1547)²⁷, la duchessa di Camerino Caterina Cybo (1501-1557), il marchese d'Oria Giovanni Bernardino Bonifacio (1517-1597), i nobili napoletani Galeazzo Caracciolo (1517-1586) e Mario Galeota (1499-1585) ed il siciliano Bartolomeo Spadafora (ca. 1510-1566), i vescovi Pietro Antonio di Capua (1513-1579), Vittore Soranzo (1500-1558) e Giovanni Francesco Verdura, il francescano Giovanni Buzio (m. 1553), il domenicano messinese Ludovico Manna, il benedettino Benedetto Fontanini da Mantova (ca. 1490–dopo 1555), il sacerdote Apollonio Merenda (m. dopo 1566), il vicario gene-

²⁴ Gattinara, tra l'altro, ricoprì l'importante incarico di Gran Cancelliere dell'Imperatore Carlo V (1500-1559). Sul tema si veda J.M. HEADLEY, *The Emperor and his Cancellor. A study of the Imperial Chancellery under Gattinara*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

²⁵ M. FIRPO, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 34 ss., 57-58. Sul tema si veda anche ID., *Tra alumbados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990.

²⁶ Sulla nobildonna Giulia Gonzaga si veda S. PEYRONEL RAMBALDI, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Viella, Roma 2012.

²⁷ G. FRAGNITO, «Per lungo e dubbioso sentiero»: l'itinerario spirituale di Vittoria Colonna, in M.S. SAPEGNO (a cura di), *Al crocevia della storia. Poesia, religione e politica in Vittoria Colonna*, Viella, Roma 2016, pp. 177-213.

rale dell'ordine dei cappuccini Bernardino Ochino (1487-1564), il predicatore e teologo agostiniano Pietro Martire Vermigli (1499-1562), gli intellettuali Pietro Carnesecchi (1508-1567) e Marcantonio Flaminio (1498-1550)²⁸. La vita del circolo napoletano si esaurì con la morte del suo fondatore.

A parte la decisiva figura di Erasmo da Rotterdam, comunque, è possibile affermare l'indiscutibile influenza dell'Umanesimo, soprattutto nord-europeo, nei confronti della Riforma Protestante nel suo complesso. Il merito più grande degli umanisti è di avere spinto per un ritorno alle fonti originali (*Ad fontes*), come ha evidenziato Allister McGrath: «Molti avevano l'impressione che la forma sterile di cristianesimo che si ricollega al Medioevo potesse essere sostituita da una nuova forma, vitale e dinamica, per mezzo dello studio della Scrittura»²⁹.

Zwingli fu molto attratto dai concetti espressi da Erasmo, i quali saranno determinanti nella sua formulazione di una dottrina cristiana riformata. L'allontanamento da tutte le forme di esterioresità e superstizione ed il ritorno alla stretta osservanza della Sacra Scrittura furono due principi basilari ed irrinunciabili del suo messaggio evangelico. La Sacra Scrittura doveva essere la fonte della fede, il fondamento della Chiesa e l'unica vera autorità normativa³⁰. Zwingli si rivelò un teologo umanista totalmente fedele alla parola scritta ed alla lieta novella annunciata da Gesù Cristo.

Il suo messaggio religioso fu fortemente cristocentrico. Solamente Cristo, infatti, può guidare l'uomo e tutta l'umanità; da Lui tutte le cose dipendono compreso la politica e l'ordinata convivenza sociale, solo Lui può concedere la salvezza ad ogni credente. Nella sua visione teologica, quindi, non poteva esserci spazio per Maria e per i santi che altro non erano che espressione del ritualismo cattolico oltre che privi di riferimenti nel testo biblico³¹. Come sottolinea Fritz Schmidt-Clausing, «per il riformatore confederato non si tratta [...] di un cristianesimo umanistico, ma di Cristo stesso e proprio del Cristo totale. Si può dire senza esitare che Zwingli, formatosi

²⁸ Per un approfondimento sul circolo valdesiano a Napoli cfr. N. CASERTA, *Juan de Valdés e i valdesiani a Napoli*, «Asprenas», VI, 1959.

²⁹ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino 1995, p. 58. Sul rapporto tra Umanesimo e la Sacra Scrittura si veda anche ID., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 122-139, 152-190.

³⁰ Per un approfondimento sul tema cfr. F. FERRARIO, *La «Sacra Ancora»: il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Claudiana, Torino 1993.

³¹ S. RONCHI, *op. cit.*, pp. 51-52.

nell'Umanesimo, ha riconiato la moneta corrente della teologia umanistica, imprimendole sul recto le dottrine centrali della Riforma»³².

Zwingli, dopo che nel 1519 era diventato pievano del *Großmünster* di Zurigo, fu nominato predicatore evangelico il 10 ottobre 1522 dal Consiglio della stessa città elvetica. Egli espose il suo progetto di una nuova fede riformata, completatosi tre anni più tardi, sulla base di un testo caratterizzato da sessantasette articoli, le cosiddette *Tesi*, commentate nel suo scritto del 19 luglio 1523 *Auslegen und Gründe der Schlußreden* (*Esposizione e fondamenti delle tesi*).

Unica fonte della fede era il Vangelo come recitava la tesi n°. 1:

Tutti coloro i quali affermano che il Vangelo non ha valore senza l'approvazione della Chiesa, errano e disprezzano Dio. Attraverso questa tesi veniva formulato il principio basilare della predicazione zwingliana, ovvero il valore supremo della parola di Dio e della Sacra Scrittura e la loro autonomia rispetto alla Chiesa³³.

In quanto privi del fondamento biblico, erano da respingere la santa Messa, il papato, il celibato del clero, il culto e l'intercessione dei santi, la venerazione della Vergine Maria e gli ordini monastici. Da proibire anche il digiuno quaresimale, le processioni e la venerazione delle reliquie³⁴. Venne sancito oltretutto l'abolizione dei sacramenti eccetto il battesimo e l'eucarestia. La sua proposta di fede non aveva toni particolarmente polemi- ci, ma era radicale nella sostanza. Zwingli non pensava ad una rifondazione della Chiesa, bensì ad una riforma che, tuttavia, doveva essere incisiva ed efficace, sposando quindi il pensiero luterano.

Con il monaco agostiniano Zwingli convergeva sui principi che dovevano essere alla base della teologia cristiana. Se le loro due riflessioni sono analizzate attentamente, la differenza risiede sul fatto che, come osserva lo storico Emidio Campi,

Lutero partiva dall'esigenza interiore della riscoperta della fede e soltanto involontariamente, a volte quasi spinto dalle circostanze, passò ad occuparsi della Riforma della Chiesa e della società; Zwingli, viceversa, fedele all'impostazione dell'umanista elvetico, ebbe inizialmente un'acuta sensibili-

³² F. SCHMIDT-CLAUSING, *Zwingli. Riformatore, teologo e statista della Svizzera tedesca*, Claudiana, Torino 1978, p. 139.

³³ U. ZWINGLI, *op. cit.*, p. 114.

³⁴ R.H. BAINTON, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 84-87; ID., *Lutero*, Einaudi, Torino 2003, p. 97.

tà etica, denunciò abusi nella società, colpì superstizioni nella Chiesa, e su questo terreno si inserì successivamente il messaggio della salvezza³⁵.

3. Le «dispute pubbliche di Zurigo»

Come si poteva prevedere, le 67 *Tesi* comportarono l'acuirsi di tensioni in città soprattutto con i vertici del cattolicesimo elvetico. Zwingli entrò infatti in contrasto con il vescovo di Costanza a cui non potevano piacere la messa in discussione di pratiche e culti che a Zwingli apparivano soltanto come inutili ed esteriori. Da parte del vescovo di Costanza c'era la considerazione di Zwingli come un possibile allievo di Lutero e di un potenziale e temibile diffusore delle sue idee. Era visto come un corruttore della gioventù ed un insegnante di dogmi pericolosi per l'integrità dell'ortodossia cristiana, per esempio nella sua volontà di rimozione del culto della Vergine Maria³⁶.

Alla questione dottrinale, inoltre, per il teologo svizzero si aggiungeva un problema personale dato che egli stava convivendo con una donna, figlia di un oste nonché vedova di un nobile di Knonau. Il rischio era la scomunica anche se la Dieta federale convocata a Lucerna nel maggio 1522 si era pronunciata a favore del matrimonio dei preti.

Il 29 gennaio 1523 fu convocata un'assemblea del clero con il preciso intento da parte dei consigli cittadini di dirimere le controversie dottrinali che avrebbero potuto portare a forme di disordine nel suolo svizzero. Nella *Convocazione della disputa* si affermava: «da un bel po' di tempo è sorta grande discordia e divisione fra coloro che dal pulpito predicano la parola di Dio alla gente comune; fra questi alcuni ritengono di aver predicato fedelmente e integralmente il Vangelo, altri invece protestano, accusandoli di non agire in modo corretto e pertinente [...]»³⁷. Quella che passò alla storia come 'prima disputa di Zurigo' segnò la nascita della Chiesa riformata svizzera. All'assemblea parteciparono circa seicento persone tra cui quattrocento membri del clero anche se le figure determinanti furono sostanzialmente due, Zwingli e Giovanni Faber (1478-1541), vicario generale di Costanza ed a capo della delegazione vescovile. Quest'ultimo ribadiva: «Io sostengo che

³⁵ E. CAMPI, *Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII)*, in G. FIORAMO, D. MENOZZI (a cura di), *Storia del Cristianesimo. L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 34-37.

³⁶ Per un approfondimento sul pensiero di Zwingli riguardo il culto di Maria cfr. E. CAMPI, *Via Antiqua, umanesimo e riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Meynier, Torino 1986.

³⁷ Cit. in U. ZWINGLI, *op. cit.*, p. 112.

le vostre tesi, così come le avete formulate, sono contro il Vangelo e contro Paolo e non conformi alla verità»³⁸.

La lingua utilizzata nel corso del dibattito fu quella tedesca. Nel corso dell'assemblea vennero analizzate le 67 *Tesi* e, oltre a trovare un ampio consenso su molte di queste, fu accettato il fondamento dell'appassionata predicazione di Zwingli: la Sacra Scrittura era l'unica fonte normativa della religione cristiana. Il Consiglio stabiliva, dunque, che

il maestro Ulrich Zwingli possa procedere nella linea sin qui seguita, cioè di predicare il santo evangelo e la verace Sacra Scrittura, quando e come gli piacerà, fin tanto che qualcuno non lo persuada di una dottrina migliore. E tutti gli altri preti secolari, curati e predicatori, nelle loro rispettive città, paesi e signorie, non dovranno proporre e predicare nient'altro se non ciò che possa essere dimostrato con il santo evangelo e con la verace Sacra Scrittura. E non dovranno sorgere altri litigi, eresie o parole disonorevoli, perché coloro che si dimostreranno disobbedienti e non osserveranno queste prescrizioni saranno rimproverati in modo tale da poter capire che hanno sbagliato³⁹.

La 'prima disputa di Zurigo' fu significativa in particolare perché dette il via ad una nuova modalità per la diffusione della Riforma. Da quel momento in poi le dispute pubbliche furono gli strumenti utilizzati per decretare un cambiamento di religione: il loro obiettivo, infatti, sarà quello di portare l'opinione cittadina verso l'accettazione di una nuova fede, naturalmente dopo avere dimostrato accuratamente la conformità delle sue dottrine al testo della Sacra Scrittura. Dalla 'prima disputa di Zurigo' i consigli cittadini, quindi, disciplineranno ed organizzeranno lo svolgimento delle assemblee e successivamente si preoccuperanno dell'applicazione delle loro decisioni. Ciò comportò il trasferimento dello *jus reformandi*, cioè il potere di decisione nella vertenza religiosa, dal concilio di vescovi alle autorità cittadine⁴⁰.

In questa riforma religiosa, dunque, Zwingli fu favorito dall'appoggio dal Consiglio municipale zurighese, in cui era dominante la presenza di una nobiltà colta ed aperta ai commerci, nonché alleata con la borghesia. Questo blocco sociale voleva rendersi autonomo totalmente dall'autorità vescovile a cui era formalmente soggetto, arrivando ad unire le tradizionali aspirazioni di autonomia comunale alle istanze oramai diffuse nei cantoni svizzeri per raggiungere una difficile identità nazionale. Il Consiglio di Zurigo accompagnerà sempre le decisioni di Zwingli sia per come era strutturata la realtà elvetica, suddivisa in cantoni a differenza per esempio del contesto tedesco,

³⁸ Ivi, p. 111.

³⁹ Ivi, p. 122.

⁴⁰ E. CAMPI, *Nascita e sviluppi del protestantesimo*, cit., pp. 34-37.

sia anche perché lo richiedeva la visione teologica e politica del predicatore elvetico. A tal proposito, importante fu la sua opera del luglio 1523 *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (*Sulla giustizia divina e umana*) che servì a dare un fondamento teologico alla funzione dell'autorità civile. Per il riformatore i governanti devono identificarsi con i religiosi e viceversa perché Stato e Chiesa hanno lo stesso fine, ovvero il raggiungimento della salvezza. Questo andava contro il pensiero medievale secondo cui la società era una struttura suddivisa in due realtà rigidamente contraddistinte, i laici ed i chierici.

La Riforma protestante nella sua molteplicità di forme non accettava tale idea, in particolare Zwingli. Nel suo scritto *Commentario sulla vera e falsa religione* (marzo 1525) egli sosteneva: «In che cosa consiste dunque la differenza tra la vita della Chiesa cristiana, in quanto esteticamente visibile e la vita dello Stato? Non c'è alcuna, Stato e Chiesa esigono la stessa cosa»⁴¹. Per lui il potere secolare ricavava forza e fondamento dall'insegnamento e dall'opera di Cristo⁴².

Nella visione di Zwingli, inoltre, la giustizia umana e quella divina rappresentano due facce della stessa medaglia, sono due realtà strettamente connesse che si compenetrano tra di loro. C'è un rapporto di dipendenza e condizionamento tra questi due tipi di giustizia. La prima è imperfetta mentre la seconda è l'unica che può condurre l'uomo alla salvezza. La giustizia umana mira all'amministrazione della giustizia per assicurare la pace tra gli uomini, la seconda invece chiede agli uomini di vivere all'insegna dell'amore reciproco. Tale richiesta deve essere accolta, l'uomo deve perdonare e non pensare alla vendetta: altrimenti senza amore e senza perdono la pace non può concretizzarsi e verrebbe meno l'ordinata ed armonica convivenza civile.

Per questo motivo c'è bisogno di magistrati, di governanti, di giudici. Gli stessi però devono richiamarsi a Dio ed alla Sacra Scrittura, unici e veri sovrani. In quanto servitori di Dio, infatti, essi non possono rivelarsi presuntuosi ed arroganti discostandosi dal suo volere; non devono punire gli innocenti e contrastare la libera predicazione della parola divina, ma anzi incoraggiarla. Lo stesso Zwingli scriveva nel suo *Sulla giustizia divina e umana*:

sia lungi da voi, pii magistrati, l'idea di cimentarvi con Dio in qualsiasi modo. Sarebbe una presunzione troppo grande, e andreste a cacciarvi in un vicolo cieco. Poiché è più facile all'uomo tirar giù il cielo che estirpare la

⁴¹ Citato in P. RICCA, *Huldreich Zwingli l'altra Riforma*, introduzione a Ulrico Zwingli, *op. cit.*, p. 30.

⁴² Per un approfondimento sul tema si rimanda a R.C. WALTON, *Zwingli's Theocracy*, University of Toronto Press, Toronto 1967.

consolante parola di Dio. Il cielo e la terra passeranno, ma la parola di Dio non passerà, Matteo 24 [v. 35]. Perciò l'autorità non deve contrastarla, altrimenti la parola stessa la schiaccierà⁴³.

La prima disputa fu seguita da un'altra, tenutasi tra il 26 ed il 28 ottobre 1523: ebbe luogo in quanto il primo simposio segnò il trionfo di Zwingli eccezion fatta per la messa e le immagini sacre che continuarono ad essere celebrate e venerate. Ciò provocò malcontento nella popolazione concretizzatosi in episodi di iconoclastia (distruzione delle immagini) peraltro non condannati dallo stesso riformatore elvetico. Sia quest'ultimo sia il popolo volevano estirpare tutto quello che poteva avere a che fare con un tipo di religiosità esteriore⁴⁴. Nella seconda disputa, alla quale presero parte circa novecento persone, furono approfondite sia la questione delle immagini sia quella della messa prendendo spunto dal testo zwingliano *Breve istruzione cristiana* (1523)⁴⁵. Essa, però, non fu risolutiva in quanto si concluse «[...] con il riconoscimento della verità scritturale ma con la delega al Consiglio di renderla attiva quando e come credesse opportuno»⁴⁶.

Fu con la terza ed ultima disputa, convocata il 13 gennaio 1524, che la Riforma trovò il proprio compimento. Infatti, l'autorità civile zurighese deliberò l'abolizione della solita modalità di celebrare la messa, della festività dei santi, delle processioni e dei pellegrinaggi, la rimozione delle immagini religiose dalle chiese ufficializzato attraverso il decreto del 15 giugno 1524 ed in generale l'attuazione di un culto più semplice ed asciutto nella forma, ridotto alla lettura della Sacra Scrittura ed alla sua spiegazione in lingua volgare. I matrimoni ed i funerali vennero celebrati in lingua tedesca a partire dal 10 agosto 1523. La predicazione, che era una parte della messa, veniva separata dalla celebrazione della Cena del Signore (l'altra parte della messa). Spostata alla fine del culto, quest'ultima ora si sarebbe tenuta quattro volte l'anno (Pasqua, Pentecoste, autunno, Natale). Vennero poi soppressi anche i conventi in campagna ed in città⁴⁷.

⁴³ U. ZWINGLI, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁴ G. SCAVIZZI, *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500-1550)*, Casa del libro editrice, Reggio Calabria-Roma 1981, pp. 83-102. Sull'argomento si veda anche L.P. WANDEL, *Voracious Idols and Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1995.

⁴⁵ G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, vol. XV, Truman State University Press, Kirksville (MO) 2000, p. 181.

⁴⁶ Citato in U. GASTALDI, *Storia dell'anabattismo*, vol. I: *Dalle origini a Münster (1525-1535)*, Claudiana, Torino 1992, p. 84.

⁴⁷ S. RONCHI, *op. cit.*, p. 33.

Nel 1525 fu fatto un ulteriore passo in avanti per quanto concerne la diffusione della Riforma. I magistrati di Zurigo, infatti, decretarono l'introduzione di importanti riforme sociali che furono poi prese ad imitazione e si svilupparono anche in altre città del contesto elvetico: Berna, Basilea, Sciaffusa, San Gallo oltre la città imperiale di Costanza. Venne introdotto un nuovo sistema assistenziale pubblico disciplinato da apposite leggi statali al fine di combattere le piaghe dell'ozio e dell'accattonaggio; incoraggiata una nuova forma di istruzione primaria obbligatoria per tutti e gratuita per i più poveri; istituita la prima mensa pubblica sempre per i non abbienti; i beni ecclesiastici secolarizzati utilizzati a fini assistenziali.

Il Consiglio diventò anche garante di un nuovo tipo di cittadinanza che doveva vivere in modo sobrio, responsabile, senza eccessi, cioè in modo cristiano. L'intento di Zwingli era di formare una società o una comunità santa fondata sul rigore morale, sulla disciplina delle azioni in piena conformità alla Sacra Scrittura: a tal proposito, un esempio era la condanna dell'amore al di fuori del matrimonio. Zwingli voleva arrivare alla fusione di Chiesa e Stato chiudendo il cerchio verso quel patriottismo svizzero ancora oggi una delle caratteristiche principali di quella nazione⁴⁸.

Inoltre, sempre con il fondamentale sostegno del Consiglio di Zurigo dietro suggerimento di Zwingli, fu elaborato un nuovo diritto matrimoniale in cui era previsto anche l'istituzione di un tribunale composto da quattro laici e due pastori. Erano ammessi anche i divorzi a patto che questi fossero conformi ai dettami della Sacra Scrittura. Zwingli dette valore anche al lavoro visto come simbolo del servizio divino reso agli uomini. La proprietà privata non era vista di buon occhio dal riformatore di estrazione umanista in quanto si discostava dalla parola di Dio, tuttavia veniva ammessa se la stessa fosse stata utilizzata a favore del prossimo⁴⁹.

Nello scritto *Sulla giustizia divina e umana* veniva condannato anche il prestito ad interesse sostanzialmente per due motivi. In primo luogo, ovviamente, quest'ultimo non era conforme alla volontà divina perché «Dio ci ordina di prestare o dare senza sperare di ricevere nulla in cambio [...]»⁵⁰, ma anche perché le ricchezze devono sempre appartenere a Dio. Esse, infatti, «vanno sempre messe a disposizione per il servizio di Dio, per compiere la sua volontà, e dobbiamo possederle come se non le possedessimo [...]»⁵¹.

⁴⁸ Su questi temi cfr. U. ZWINGLI, *La provvidenza di Dio*, a cura di E. Genre, Claudiana, Torino 2004; ID., *Scritti pastorali*, a cura di E. Genre e F. Ferrario, Claudiana Torino, 1996; ID., *Scritti teologici e politici*, cit.

⁴⁹ S. RONCHI, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁵⁰ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, cit., pp. 188-189.

⁵¹ *Ibidem*.

Venne poi fondata la prima scuola teologica per la formazione accademica dei pastori riformati, la *Prophezei*: dalla sua attività scaturì nel 1531 la prima traduzione della Bibbia in lingua tedesca⁵². Zwingli, quindi, nella propria azione riformatrice non si limitò ad occuparsi di questioni inerenti la sfera dottrinale, ma si interessò anche di mettere in atto un cambiamento sociale nel territorio elvetico. Come evidenzia Campi, per il teologo svizzero i due ambiti erano strettamente connessi e consequenziali, cosa che non è possibile ravvisare nel modo di agire e nella visione luterana⁵³. Il monaco tedesco, infatti, non riteneva accettabile che la religione si proponesse di cambiare lo status quo, anzi la stessa doveva impegnarsi nell'impedirlo. Al contrario di quella zwingliana, la visione politica e sociale luterana era fortemente conservatrice.

Queste diverse posizioni risentivano, tuttavia, dei diversi contesti in cui i due riformatori vivevano e predicavano: da una parte c'era il modello tedesco dominato dalla grande nobiltà terriera, dall'altra quello svizzero caratterizzato da una maggiore vivacità economica e da una conseguente volontà di cambiamento sociale⁵⁴.

4. La questione dei sacramenti e la repressione degli anabattisti

Secondo la visione zwingliana la parola sacramento indica un impegno, un giuramento di fedeltà come quello che lega il soldato al suo capo, è il simbolo della fiducia del credente verso la comunità.

Come opportunamente sottolinea Fritz Schmidt-Clausing, sia formalmente sia sostanzialmente attraverso i sacramenti viene fondata l'unità della comunità cristiana che ha in queste occasioni la possibilità di testimoniare pubblicamente la propria fede⁵⁵. I sacramenti sono segni o cerimonie con i quali il fedele dimostra alla propria comunità la sua fede e di essere candidato a ricoprire il ruolo di soldato di Cristo⁵⁶. Essi, però, non hanno il potere di liberare la coscienza né di purificarla dal peccato come sostenevano i cattoli-

⁵² E. CAMPI, *Nascita e sviluppi del protestantesimo*, cit., pp. 34-37.

⁵³ *Ibid.* Per un approfondimento cfr. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1960; H.R. TREVOR ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁵⁴ Per evidenziare l'originalità di Zwingli rispetto a Lutero, cfr. J.V. POLLET, *Zwingli: biografia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1994. Per un approfondimento sulla figura di Martin Lutero si rimanda anche agli ormai classici lavori di L. FEBVRE, *Martin Lutero*, Laterza, Roma-Bari 1996; R.H. BAINTON, *Lutero*, cit.

⁵⁵ F. SCHMITZ-CLAUSING, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁶ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 202.

ci. Zwingli scriveva: «[...] Questa infatti può essere liberata solo da Dio: da Lui solo è conosciuta. Lui solo la può raggiungere. [...] Poichè [...] nessuna creatura può conoscere l'intimità dell'uomo, ma Dio solamente, si deve dedurre che Dio solo e nessun altro può purificare la coscienza»⁵⁷. Zwingli, come del resto tutti i riformatori, mantenne solo i sacramenti dell'eucarestia e del battesimo in quanto gli unici ad avere un fondamento scritturale nei testi del Nuovo Testamento.

Il suo pensiero riguardo la Cena del Signore venne formulato nel suo fondamentale scritto *Commentario sulla vera e falsa religione*. Qui interpretava la Cena in termini rigorosamente simbolici per coglierne la sua vera essenza. Egli fu influenzato dall'esegesi dell'*Epistola Cristiana* dell'avvocato e teologo olandese Cornelius Hoen (1440-1524), il quale sosteneva che nella formula *Hoc est Corpus meum* ("Questo è il mio corpo") la parola *est* non dovesse essere interpretata letteralmente, come se significasse "è" o "identico a", ma in senso metaforico come *significat* ("significa", "indica"). Ciò verrebbe confermato dal fatto che la formula è immediatamente seguita dall'espressione «fate questo in memoria di me» che indicherebbe la commemorazione di qualcuno che in quel momento è, almeno fisicamente, assente⁵⁸.

Zwingli sposò la tesi di Hoen, convinto che diverse volte nella Sacra Scrittura il verbo essere assumeva questo valore⁵⁹. L'eucarestia, perciò, è soltanto una commemorazione, un memoriale delle sofferenze di Cristo. Nella Cena si può parlare solo di fede perché il mangiare il corpo di Cristo è puramente un atto simbolico. Zwingli scriveva:

[...] codesta cena del Signore è stata istituita per ricordare la morte subita da Cristo per noi; ed è chiaro che essa è il segno con cui coloro che confidano nella morte di Cristo dimostrano ai fratelli di avere tale fede. In questo modo il senso delle parole di Cristo diventa chiarissimo: "Questa cena significa o è il simbolo con cui rinnoverete il ricordo che il mio corpo, il corpo del figlio di Dio, vostro Signore e Maestro, è stato dato per voi"⁶⁰.

La santa Cena cominciò ad essere celebrata secondo la concezione zwingliana nella Pasqua del 1525: per l'occasione Zwingli scrisse una liturgia

⁵⁷ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 207.

⁵⁸ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 204-205.

⁵⁹ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 235.

⁶⁰ Ivi, pp. 165, 172.

della cena, *Modo o uso di celebrare la Cena*⁶¹. Il culto veniva celebrato quattro volte l'anno ed era piuttosto semplice essendo costituito dalla preghiera, dalla lettura, dalla Scrittura e dalla predica⁶².

Nella Cena il cibo è di tipo prettamente spirituale, non c'è quindi il corpo di Cristo. È presente soltanto il segno del corpo che ora è asceso nel cielo da dove tornerà solo alla fine del mondo. Nel frattempo Gesù è presente come Spirito, nella Parola e nel sacramento. Attraverso la consumazione del pane eucaristico il credente, oltre a dimostrare la sua fede, si trasforma perché Cristo non solo ha salvato il mondo ma lo ha anche cambiato. La trasformazione ed il cambiamento di vita da parte del credente implica la sua conformazione all'esempio di Cristo.

Oltre che sull'aspetto individualistico e personale, comunque, nell'interpretazione zwingliana della Cena veniva posta attenzione anche sul tema della Chiesa perché la comunione è essenzialmente un atto comunitario. La Cena ha anche la funzione, infatti, di creare e di dare forma alla Chiesa. Attraverso la Cena ognuno comunica agli altri credenti la propria fede in Cristo dando vita alla Chiesa come comunità religiosa: «Rompendo il pane tra noi, ci testimoniamo gli uni agli altri che ci annoveriamo tra coloro che credono in Cristo»⁶³. Perciò la Cena è sia Eucarestia, sia Comunione cioè disciplina. Coloro che annunciano la morte di Cristo consumando il pasto eucaristico devono vivere in modo rigoroso, attento e disciplinato seguendo gli insegnamenti di Cristo. A tal proposito, Zwingli ribadiva: «Tutti coloro che si uniscono per annunziare la morte del Signore e mangiare il pane simbolico intendono dimostrare di essere corpo di Cristo, ossia membra della sua Chiesa»⁶⁴.

Riguardo l'eucarestia emerge un contrasto con Lutero. Quest'ultimo, che la chiamava "Sacramento dell'Altare", negava la dottrina cattolica della transustanziazione definita dal Concilio Laterano IV (1215) ed enunciata ufficialmente nel 1551 durante il Concilio di Trento (1545-1563)⁶⁵. Essa stabi-

⁶¹ G. CALVINO, *Il «Piccolo trattato sulla Cena» nel dibattito sacramentale della Riforma* (Appendice II, *La Cena di Zurigo*), a cura di G. Tourn, Claudiana, Torino 1987, pp. 106-114.

⁶² K. BIHLMEYER, H. TUECHLE, *Storia della chiesa*, vol. III (*L'epoca delle riforme*), Morcelliana, Brescia 1969, p. 267.

⁶³ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 210.

⁶⁴ Ivi, p. 242.

⁶⁵ Per un approfondimento sul concilio di Trento, si veda A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001. Per un'analisi della politica repressiva adottata da parte della Controriforma nei confronti delle eresie, cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

liva la presenza reale di Gesù nell'eucarestia basandosi sulle categorie aristoteliche della "sostanza" e degli "accidenti". Secondo la tesi cattolica gli accidenti o qualità del pane e del vino (forma, odore, colore ecc.) rimangono inalterati nel momento della consumazione del pasto eucaristico, mentre la loro sostanza o natura essenziale si trasforma da quella del pane e del vino in corpo e sangue di Gesù Cristo. Così si espresse il Concilio di Trento:

Nel divino sacramento della santa eucarestia, dopo la consacrazione del pane e del vino, il nostro Signore Gesù Cristo [...] è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente, sotto l'apparenza di quelle cose sensibili. [...] Con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue [...]⁶⁶.

Lutero affermava invece la consustanziazione: la presenza concreta del corpo e del sangue di Gesù simultaneamente al pane ed al vino che, tuttavia, non cambiano sostanza. Per Lutero, in definitiva, il corpo ed il sangue di Cristo sono presenti 'in', 'con' e 'sotto' il pane ed il vino⁶⁷. Zwingli, quindi, negava sia la transustanziazione sia la consustanziazione. Nel tentativo di appianarne le divergenze, il principe Filippo I d'Assia (1504-1567) detto "*der Großmütige*" ("il Magnanimo"), riuscì a convocare Zwingli e Lutero tra il 2 ed il 4 ottobre 1529 nella capitale del suo Stato, a Marburgo (i "Colloqui di Marburgo")⁶⁸.

Da una parte c'erano Martin Lutero e Filippo Melantone (1497-1560), che erano a capo della delegazione sassone, mentre dall'altra Zwingli, Martin Bucero (1491-1551, il riformatore di Strasburgo)⁶⁹ e Giovanni Ecolampadio (1482-1531, attivo a Basilea) guidavano quella svizzera. Secondo le

⁶⁶ Cit. in A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 2010, p. 513. Sulla contestazione protestante della dottrina della transustanziazione si rimanda a A. VON HARNACK, *Storia del Dogma. Un compendio*, Claudiana, Torino 2006, p. 397.

⁶⁷ A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, cit., pp. 507-519; M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda. I fondamenti della fede*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 1992, pp. 114-117. Per un approfondimento si rimanda a M. LUTERO, *Opere scelte. Il Piccolo Catechismo – Il Grande Catechismo*, a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino 1998.

⁶⁸ W.P. STEPHENS, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 235-236.

⁶⁹ Per un approfondimento sulla figura di Martin Bucero, cfr. M. BUCERO, *La Riforma a Strasburgo. Le carenze ed i difetti delle Chiese: come porvi rimedio (1546)*, intr. di E. Genre, Claudiana, Torino 1992; E. GENRE, *Martin Bucero: un domenicano riformatore*, Claudiana, Torino 2010.

intenzioni del principe langravio un'eventuale intesa tra le parti sarebbe dovuta servire per arrivare successivamente alla creazione di un'alleanza militare protestante contro i cattolici sostenuti dagli Asburgo⁷⁰. Tuttavia, pur convergendo in molte questioni, Zwingli e Lutero non riuscirono a trovare un accordo sull'interpretazione della Cena. Tra l'altro, lo stesso monaco agostiniano sulla questione sacramentale considerava da tempo il riformatore di Zurigo come uno «svizzero selvaggio» ed addirittura uno «strumento del diavolo»⁷¹, quindi già prima della riunione era difficile aspettarsi una mediazione sul tema. Lo studioso Timothy George ha sottolineato l'importanza di questa rottura: «Potenziali alleati nella loro lotta contro Roma, si sono scontrati circa la comprensione della Cena del Signore, lasciando la Riforma divisa in modo definitivo»⁷². Jacques Pollet, invece, riflette sul fatto che probabilmente la diversa formazione culturale dei due teologi, monaco agostiniano Lutero e umanista Zwingli, abbia avuto un peso nella loro mancata comprensione⁷³.

Zwingli chiuse il simposio affermando:

Mi rivolgo dunque a te, o secolo venturo, perché tu, giudicando in modo disinteressato, voglia emettere una giusta sentenza. Noi non dubitiamo che un'eco di questa lotta giungerà fino a te e che non ti farai impressionare dalle passioni dell'uno o dell'altro [...]. Tu, o secolo futuro, valuta con scrupoloso esame i risultati certi della questione e guardati dall'essere così cieco come siamo noi di quest'epoca in tale dibattito, noi forse che in tutto il resto abbiamo occhi per vedere. Noi ti abbiamo offerto la fiaccola. Addio⁷⁴.

Secondo l'interpretazione zwingliana se con la Cena del Signore i credenti dimostravano di essere membra della sua Chiesa, con il battesimo davano a Cristo il loro nome. Nella sua visione anche questo sacramento ha un forte valore simbolico: è un semplice segno esteriore con il quale il credente si impegna a vivere seguendo l'esempio di Gesù. Attraverso il battesimo il patto tra il credente e Cristo viene rinnovato e trova nuova linfa⁷⁵. Esso si fonda sulla presenza dello Spirito Santo che si trova nell'acqua già prima che la celebrazione venga effettuata. Lo Spirito Santo è l'elemento che fonda la fede e lo stesso sacramento: quindi, a differenza della Cena, nel battesimo

⁷⁰ R.H. BAINTON, *La Riforma protestante*, cit., pp. 91-92. In proposito si veda anche A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 210-212.

⁷¹ Cit. in S. RONCHI, *op. cit.*, p. 47.

⁷² T. GEORGE, *op. cit.*, p. 110.

⁷³ J.V. POLLET, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁴ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 204.

⁷⁵ F. SCHMITZ-CLAUSING, *op. cit.*, p. 161.

la fede non è l'elemento basilare in quanto essa scaturisce dallo Spirito. Nella liturgia battesimale del 1525, infatti, la preghiera di invocazione (*epiclèsi*) così recitava: «[...] preghiamo Dio per questo bambino, perché gli sia data la fede, affinché il battesimo esteriore diventi interiore per mezzo dello Spirito Santo con l'acqua ricca di grazia»⁷⁶. Il battesimo, in definitiva, non è un rituale che conferisce la grazia, ma è una testimonianza pubblica che la stessa è già compiuta e che il neonato è pronto per essere accolto nel popolo di Dio⁷⁷. La teoria zwingliana del battesimo venne formulata nel 1524 e qui tale sacramento veniva paragonato alla circoncisione del Vecchio Testamento proprio per il suo valore di impegno iniziatico. La circoncisione rappresentava un segno di appartenenza al popolo d'Israele e veniva praticata ai neonati maschi pochi giorni dopo la loro nascita, ma anche il battesimo in pratica simboleggiava l'ingresso nella comunità. Così Zwingli stabilì che anche il battesimo venisse fatto ai neonati⁷⁸. I bambini cristiani dovevano battezzarsi per sigillare e rinnovare il patto tra cristiani e Dio così come fanno quelli ebrei e non potevano essere esclusi da questo privilegio solo perché ancora non potevano capire⁷⁹. Una differenza semmai è il carattere maggiormente inclusivo del battesimo in quanto quest'ultimo, a differenza della circoncisione, poteva essere praticato sia ai maschi sia alle femmine⁸⁰.

L'interpretazione del battesimo fu uno dei temi attorno al quale si alimentarono i contrasti tra Zwingli ed il movimento degli anabattisti. Essi erano quei giovani che all'inizio erano seguaci del messaggio zwingliano, ma che ben presto se ne distanziarono perché auspicavano una Riforma maggiormente radicale ed incisiva⁸¹. È possibile definirli come «riformatori radicali», come ha fatto lo storico George Williams o anche indicarli con l'espressione «ala sinistra della Riforma», proposta invece da Roland Bainton⁸². Interessante è anche il giudizio di Johannes Oosterbaan che ha valutato l'Anabattismo come «una riforma della Riforma» o una «correzione della

⁷⁶ Ivi, p. 160.

⁷⁷ U. ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*, cit., p. 314; D. MCCULLOCH, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma 2010, p. 215; F. FERRARIO, *op. cit.*, pp. 238-242.

⁷⁸ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 208; ID., *Teologia cristiana*, cit., pp. 518-519.

⁷⁹ F. SCHMITZ-CLAUSING, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁰ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 208-209; A.E. MCGRATH, *Teologia cristiana*, cit., p. 508.

⁸¹ U. GASTALDI, *op. cit.*, p. 37; G.H. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 137.

⁸² ID., *op. cit.*, p. 11.

correzione del Cattolicesimo»⁸³. L'appellativo di anabattisti (*Wiedertäufer*) che significa 'ribattezzatori' verrà coniato da Zwingli nel 1525 proprio per utilizzarlo in senso dispregiativo ed accusatorio⁸⁴. Comunque, furono anche chiamati *Schwärmer* (esaltati) e *Ketzer* (eretici), come ricorda Ugo Gastaldi⁸⁵.

Gli anabattisti volevano un ritorno alla Chiesa delle origini e non accettavano la moderazione e la lentezza con cui le riforme venivano messe in pratica a Zurigo. Erano rimasti delusi, infatti, che la 'prima disputa di Zurigo' non avesse portato all'immediata abolizione della messa ed alla formale proclamazione della rottura con la Chiesa di Roma⁸⁶. Gli anabattisti rifiutavano anche lo stretto legame tra il Consiglio di Zurigo e Zwingli e la conseguente ingerenza del potere civile e politico nelle vicende religiose⁸⁷. Essi volevano una Chiesa totalmente indipendente e separata dallo Stato, non contaminata dal mondo secolare. La libertà era la condizione necessaria ed indispensabile per la comunità di Cristo, la quale doveva essere contraddistinta dalla presenza soltanto di fedeli sinceri⁸⁸ e rigorosamente separati dal mondo attraverso il battesimo, concepito però in modo nettamente diverso rispetto a Zwingli.

Gli anabattisti non interpretavano il battesimo come un sacramento, ma come una sorta di testimonianza pubblica del pentimento del credente, della sua fede e della volontà di continuare la sua vita conformandosi all'esempio di Gesù Cristo. I veri cristiani dovevano avere uno stile di vita sobrio, puro, rigoroso ed all'insegna dell'amore fraterno. Per questo motivo il battesimo non poteva essere somministrato ai neonati, ma ai soli credenti adulti, gli unici realmente consapevoli del valore di questo momento nella vita di un buon cristiano e di cosa comportasse l'adesione al messaggio evangelico. Il battesimo poteva essere ricevuto solamente quando la persona era realmente convertita dalla Parola di Dio e quando il suo animo aveva la ferma volontà di cambiare la propria esistenza⁸⁹. Gli anabattisti si richiamavano al Nuovo

⁸³ J.A. OOSTERBAAN, *The Reformation of the Reformation. Fundamentals of Anabaptist Theology*, «The Mennonite Quarterly Review», LI, 1977, p. 176.

⁸⁴ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 20.

⁸⁵ U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁸⁶ Ivi, p. 77.

⁸⁷ R. STAUFFER, «*Riforma e protestantesimi*», in H. C. Puech (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, Mondadori, Milano 1997, p. 436.

⁸⁸ G.H. WILLIAMS, *Radical Reformation*, in H.J. HILLERBRAND, *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. III, Oxford University Press, Oxford-New York, 1996, pp. 375-384.

⁸⁹ G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., pp. 212-214. In proposito si veda anche R.H. BANTON, *La Riforma protestante*, cit., p. 97.

Testamento che testimoniava come gli apostoli battezzassero solo coloro che conoscessero ed avessero accettato Cristo: «Il battesimo deve essere dato a tutti quelli che hanno imparato il pentimento ed il cambiamento della vita e credono che veramente i loro peccati sono tolti da Cristo, e a tutti quelli che vogliono camminare nella resurrezione di Gesù Cristo e con lui vogliono essere sepolti nella morte per poter risorgere con lui»⁹⁰.

Alcuni *leader* carismatici anabattisti ritenevano necessari degli atti che dovevano avere la funzione di preparare l'animo del credente al battesimo, tra i quali uno rivestiva un ruolo determinante, ovvero la predicazione seguita dall'ascolto. Infatti, l'ascolto portava al pentimento ed a rafforzare la fede in Gesù Cristo. È proprio attraverso la fede che venivano perdonati i peccati. In definitiva, per gli anabattisti il battesimo implicava il perdono dei peccati, la trasformazione interiore del cuore e della mente ed un concreto impegno per una vita di discepolato. Secondo loro, inoltre, la stessa usanza di somministrarlo ai neonati non aveva un fondamento biblico ed era entrato nell'uso ecclesiale tardivamente⁹¹. A tal proposito, infatti, uno degli anabattisti più duri e rigidi in questa interpretazione del battesimo, Wolfgang Ulimann (il suo vero nome era Wolfgang Schorant, fondatore del movimento nel cantone di San Gallo, morì nel 1528), scriveva:

1) il battesimo dei bambini è in contraddizione con quei testi della Scrittura in cui il battesimo appare come un impegno a morire al peccato, vivere a Cristo ed essere ubbidiente, 2) esso è in contraddizione col comandamento di Gesù di ammaestrare e di battezzare quelli che hanno creduto, 3) sino al tempo di Cipriano e Tertulliano questo comandamento fu rispettato nella chiesa ma poi sostituito con una pratica umana che non ha alcun fondamento nella Scrittura⁹².

La posizione anabattista riguardo il battesimo era condannata tra l'altro da Lutero. Egli, in uno scritto del 1528 *Sul ribattesimo, a due parroci una lettera di Martin Lutero*⁹³, sosteneva che attraverso l'eliminazione del battesimo dei neonati gli anabattisti indebolivano la concezione universale di cristiani-

⁹⁰ Cit. in U. GASTALDI, *op. cit.*, p. 217.

⁹¹ W.R. ESTEP, *La verità è immortale. Una vivace presentazione del movimento Anabattista e del suo significato per il mondo intero*, Casa Editrice Battista, Roma, 1971, p. 211.

⁹² Cit. in U. GASTALDI, *op. cit.*, p. 152.

⁹³ M. LUTERO, *Opere scelte. Sermoni e scritti sul battesimo*, a cura di G. Conte, Claudiana, Torino 2004, p. 173.

tà. L'appartenenza al cristianesimo era un dato caratterizzante l'Europa del medioevo ed il battesimo aveva la funzione di suggellare tale appartenenza⁹⁴.

Inoltre, per gli anabattisti il battesimo ma anche la Cena dovevano essere celebrati in modo semplice secondo lo stile apostolico, spogliati del rivestimento sacramentale cattolico che si richiamava alla messa. A proposito della Cena, come ha scritto Fritz Blanke, si dovevano leggere le parole della sua istituzione, da celebrarsi non in chiesa, bensì nelle case dei credenti, senza abiti preteschi, con pane in comune e bicchieri normali, come un pasto puramente simbolico che dimostrasse l'unione dei credenti tra loro e con Cristo⁹⁵.

Tra gli altri anabattisti attivi nella Svizzera tedesca, le figure più significative furono quelle di Konrad Grebel (1498-1526) e Felix Manz (1498-1527), ma degni di nota sono stati anche Wilhelm Reublin (1480/84-dopo il 1559), Johannes Brötli (prima del 1494 –1528) e Simon Stumpf (XVI secolo)⁹⁶.

Grebel, figlio di un facoltoso commerciante di Zurigo membro del Consiglio cittadino, dimostrò di essere un'umanista di profonda cultura quando entrò nel circolo di Zwingli, presumibilmente nel novembre 1521 anche se sulla data non c'è una piena convergenza tra gli studiosi⁹⁷. Manz, invece, era figlio naturale di un sacerdote cattolico. Anche lui aveva una vasta cultura tanto che conosceva in modo ottimale Latino, Greco ed Ebraico e, una volta entrato nel sodalizio zwingliano nel 1522, fu identificato dallo stesso riformatore svizzero come un possibile ed autorevole insegnante di Ebraico per il seminario di formazione dei Ministri di culto⁹⁸. Furono questi due giovani laici, tuttavia, a guidare il gruppo dei dissidenti all'interno del circolo di Zwingli. Il dissenso emerse già nel corso della celebre prima disputa, ma il problema per il gruppo appena costituitosi era il numero limitato dei membri che lo caratterizzava. Furono costretti ad organizzare incontri nelle case, a svolgere attività di gruppo come studi biblici ed a avviare un' intensa corri-

⁹⁴ D. McCULLOCH, *op. cit.*, pp. 206-209.

⁹⁵ F. BLANKE, *Fratelli in Cristo. Storia della più antica comunità anabattista: Zollikon 1525*, Edizioni Il Seminatore, Roma 1989, pp. 22-23.

⁹⁶ Sulle figure di Stumpf e Brötli si veda G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., pp. 182, 185 e 215.

⁹⁷ Ivi, pp. 183-184; U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 79-80; W.R. ESTEP, *op. cit.*, pp. 38-50; H.S. BENDER, *Conrad Grebel, c. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren*, The Mennonite Historical Society, Goshen 1950, pp. 76-88.

⁹⁸ W.R. ESTEP, *op. cit.*, pp. 50-54; G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., p. 182.

spondenza epistolare con altre personalità del riformismo radicale religioso come il tedesco Thomas Müntzer (1489-1525)⁹⁹.

I 'Fratelli' (così si chiamavano tra di loro) appoggiarono il tentativo di diverse parrocchie rurali di sospendere il pagamento della decima costringendo il Consiglio di Zurigo ad intervenire pubblicamente. Stumpf, pastore nel villaggio di Höngg, predicò ardentemente per la loro causa ed anche Reublin sostenne le chiese di Zollikon, Riesbach, Fällanden, Hirslanden, Unterstrass e Witikon quando le stesse inoltrarono ufficialmente la richiesta a Zurigo¹⁰⁰. La rottura definitiva, tuttavia, avvenne in merito alla questione del battesimo, soprattutto quando nell'estate del 1524 alcuni contadini si rifiutarono di portare a battezzare i loro bambini, incitati in particolare da Reublin e Brötli¹⁰¹. Nel 1524 oramai i 'Fratelli', che erano quindici, tutti laici meno Brötli, avevano completamente maturato le proprie idee ed avevano costituito un gruppo coeso e solido, come si evinceva proprio da una lettera del 5 settembre di Konrad Grebel a Thomas Müntzer¹⁰².

I dissidenti furono costretti da Zwingli a partecipare ad una disputa pubblica che si tenne in due sedute successive, il 10 ed il 17 gennaio 1525. Egli non poteva accettare che venisse messa in discussione l'integrità della dottrina riformata e di conseguenza minacciato l'ordine sociale costituito¹⁰³. Il connubio esistente tra il riformatore ed il Consiglio cittadino portò quest'ultimo ad attuare un'azione di forza che si concretizzò nell'emanazione di due decreti. Il primo, datato 18 gennaio, imponeva il battesimo dei bambini non ancora battezzati e dei nuovi nati entro l'ottavo giorno; con il secondo decreto del 21 gennaio venivano proibite le riunioni ed i dibattiti dei "Fratelli svizzeri" sulla questione del battesimo. Oltretutto essi vennero intimati di lasciare la città di Zurigo non essendo considerati più suoi cittadini¹⁰⁴. Successivamente il 1° febbraio venne ribadita l'obbligatorietà del battesimo degli infanti, vietato il battesimo degli adulti (1° marzo) oltre che stabilito il carattere vincolante dell'uso dei registri parrocchiali (24 marzo 1526)¹⁰⁵.

⁹⁹ Sulla figura di Thomas Müntzer si rimanda a S. CAVALLOTTO, *Thomas Müntzer*, in L. PACOPIO e G. OCCHIPINTI (a cura di), *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Piemme, Casale Monferrato, 1998. In proposito si veda anche J. LORTZ e E. ISERLOH, *Storia della Riforma*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 86-89.

¹⁰⁰ R. VOLPE, *Manuale di spiritualità anabattista: giungere fino alla radice*, Edizioni Gruppi Biblici Universitari (GBU), Chieti 2017, p. 16.

¹⁰¹ U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹⁰² Ivi, pp. 88-94.

¹⁰³ V. VINAY, *La Riforma protestante*, Paideia, Brescia 1970, pp. 188-189.

¹⁰⁴ G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., p. 214.

¹⁰⁵ S. RONCHI, *op. cit.*, p. 37.

La data del 21 gennaio 1525 fu molto significativa perché cementò l'unione dei "Fratelli svizzeri". Infatti, fu emanato un decreto che non fece altro che rafforzare la convinzione nelle loro originali idee: come scrive Williams, è possibile ritenere che quel giorno abbia rappresentato la data di fondazione dell'anabattismo¹⁰⁶. Sostanzialmente dello stesso avviso è Ernst Troeltsch che ha affermato: «Il movimento anabattista nacque nel 1525, a Zurigo, nei circoli della Riforma radicale, ai quali l'applicazione dei principi della Scrittura di Zwingli sembrò inadeguata»¹⁰⁷.

I dissidenti, infatti, si ritrovarono nella notte del 21 gennaio, a Zollikon, nella casa di Felix Manz e si ribattezzarono. Come si legge nella *Grande Cronaca dei Fratelli Hutteriti* (giornale che fu scritto tra il 1565 ed il 1665 dagli hutteriti, discendenti diretti degli anabattisti)¹⁰⁸, «ognuno confermò l'altro al servizio del Vangelo, ed essi cominciarono ad insegnare e custodire la fede. In questo modo cominciò la separazione dal mondo e dalle sue opere malvagie»¹⁰⁹. Molto probabilmente era questo il momento più rivoluzionario della Riforma in quanto venne sancita la netta contrapposizione tra una Chiesa di popolo (*Volkskirche*) ed un'altra isolata ed appartata (*Sonderkirche*) che rispondeva ad un'unica legge, quella della Sacra Scrittura. È possibile affermare che in tale data fosse nata l'idea di una "Chiesa confessante"¹¹⁰ a cui si accedeva non in modo automatico ma solo mediante una scelta libera, volontaria e consapevole¹¹¹. Qui l'uomo aspirava alla perfezione che era raggiungibile attraverso un comportamento quanto più vicino all'insegnamento di Gesù Cristo¹¹².

La coesione e lo spirito di corpo del gruppo fu messo a dura prova per il loro forzato allontanamento da Zurigo, tuttavia la dispersione dei suoi membri favorì la diffusione del verbo anabattista in molti altri cantoni della Svizzera tedesca ed anche oltre i confini elvetici. Importante, infatti, fu il suo sviluppo ad occidente di Zurigo, nei territori di Berna e Basilea; ad est, a San

¹⁰⁶ G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., p. 214.

¹⁰⁷ E. TROELTSCH, *op. cit.*, p. 703.

¹⁰⁸ U. GASTALDI, *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁹ Cit. in G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., p. 217. Sull'importanza e solennità di quella notte nella storia del movimento anabattista si rimanda anche a U. GASTALDI, *op. cit.*, p. 106; W.R. ESTEP, *op. cit.*, pp. 23-24; T. GEORGE, *op. cit.*, p. 256.

¹¹⁰ Sul concetto di Chiesa confessante cfr. R.H. BAINTON, *La Riforma protestante*, cit., pp. 94-106; S.E. SCHREINER, *Church*, in H.J. HILLERBRAND, *op. cit.*, vol. I, pp. 323-327.

¹¹¹ U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 30, 31, 104, 107, 108.

¹¹² R.H. BAINTON, *La Riforma protestante*, cit., p. 95; J.M. STAYER, *Anabaptists*, in H.J. HILLERBRAND, *op. cit.*, pp. 31-35.

Gallo ed Appenzell; a nord, a Waldshut, Sciaffusa ed Hallau. A Waldshut si formò la comunità più numerosa mediante il contributo di Balthasar Hubmaier (1480-1528), tanto che questa diventò una vera e propria città anabattista¹¹³.

Le misure repressive del Consiglio di Zurigo sostenuto da Zwingli non mancarono e non si fermarono certamente a quelle del 1525. Il 7 marzo 1526 fu stabilita la pena di morte per affogamento per quelli che, seguendo il messaggio anabattista, si fossero fatti ribattezzare; il 19 marzo di quell'anno la pena di morte venne estesa a coloro che avessero semplicemente ascoltato una loro predicazione e nel 1529 fu sancita l'obbligatorietà della frequenza al culto nella Chiesa di Stato¹¹⁴. Poi, sia a Zurigo sia in altri cantoni svizzeri vi furono esecuzioni di massa e di alcune figure chiave dell'anabattismo che peraltro affrontarono il loro destino con serenità, non opponendo resistenza¹¹⁵. Il primo condannato a morte fu il predicatore Eberli Bolt, condannato al rogo dai governanti del cantone cattolico di Schwyz il 25 maggio 1525. Le autorità zurighesi decretarono la prima e maggiormente significativa pena di morte il 25 gennaio 1527 nei confronti di Felix Manz, fatto affogare nel Limmat (il fiume che bagna Zurigo). Poi fu la volta di altri martiri anabattisti come l'ex priore benedettino di Friburgo Michael Sattler (1490-1527), Jacob Falk e Heini Reimann nel 1528, Jörg vom Haus Jacob detto Blaurock (1492 ca. - 1529) e Hans Langegger nel 1529, Konrad Winkler nel 1530, Heini Karpfis e Hans Herzog nel 1532¹¹⁶. Balthasar Hubmaier, fuggito a Zurigo a causa della caduta di Waldshut per mano della cattolica Austria nel dicembre 1525, fu arrestato, torturato ed esiliato. Morì arso vivo a Vienna il 10 marzo 1528 dopo essere stato arrestato per ordine di re Ferdinando I d'Asburgo (1503-1564)¹¹⁷. In definitiva, dei *leader* anabattisti solo Konrad Grebel morì per vie naturali nel 1526.

Tutte misure che, comunque, non servirono a contenere lo sviluppo del movimento ed il proliferare dei suoi adepti, e che rafforzarono il loro rifiuto della 'falsa' Chiesa e del mondo, considerati in commistione tra loro ed ai quali si accedeva tramite un battesimo privo di valore¹¹⁸. Zwingli approvò la

¹¹³ U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 108-110, 116-121, 181; R. VOLPE, *op. cit.*, p. 17.

¹¹⁴ ID., *op. cit.*, p. 110.

¹¹⁵ A.E. MCGRATH, *Teologia Cristiana*, cit., p. 80.

¹¹⁶ U. GASTALDI, *op. cit.*, pp. 110-138; W.R. ESTEP, *op. cit.*, p. 38. Sulla figura di Sattler cfr. G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, cit., pp. 289, 294-297.

¹¹⁷ G.H. WILLIAMS, A.M. MERGAL (a cura di), *Spiritual and Anabaptist Writers*, J. H. Yoder, Philadelphia 1957, p. 134.

¹¹⁸ Per un approfondimento sull'anabattismo svizzero, cfr. C.A. SNYDER, *Swiss Anabaptism: the Beginnings (1523-1525)*, in J.D. ROTH e J.M. STAYER (a cura di), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Brill, Leiden-Boston 2007.

persecuzione degli anabattisti poiché essi potevano essere un pericolo per la Riforma a Zurigo; e in caso di fallimento della Riforma la città elvetica sarebbe ritornata nelle mani della Chiesa di Roma. Quindi l'uso della forza era legittimato, come emerge dalle sue parole pronunciate qualche anno prima: «Credo che come la Chiesa è nata mediante il sangue, così pure non possa essere rinnovata che attraverso il sangue»¹¹⁹.

5. Tra fede e guerra

Da Zurigo la Riforma si estese ai cantoni settentrionali ed occidentali come Sciaffusa, Basilea, Berna, Biel, Losanna e Ginevra dove anche qui l'appoggio dei consigli cittadini fu decisivo, mentre restarono cattolici quelli meridionali ed orientali legati all'influenza asburgica e retti da una feudalità maggiormente conservatrice. Quindi il potere politico si rivelò fondamentale per la diffusione o meno della Riforma¹²⁰.

Zwingli era certamente un predicatore patriota che voleva rinnovare ed unificare la Svizzera attraverso la forza della persuasione religiosa, ma si convinse presto che se quest'ultima non fosse stata sufficiente anche la via della guerra non avrebbe dovuta essere scartata a priori. Una spinta decisiva in questa direzione si ebbe quando il 22 aprile 1529 a Waldshut i cinque cantoni cattolici di Lucerna, Uri, Schwyz, Unterwalden e Zug dettero vita all'"Unione Cristiana" in alleanza con l'Austria. Inoltre, i cantoni cattolici erano molto dipendenti dal servizio mercenario, per cui anche questo costituiva un motivo di contrasto con Zwingli.

Il riformatore elvetico ritenne che fossero ormai maturi i tempi per la preparazione allo scontro militare con il nemico cattolico viste anche le molteplici violenze che si erano registrate negli ultimi tempi da entrambe le parti, sia protestante che cattolica. Il teologo capì molto bene che la prospettiva di una guerra di religione si stava facendo sempre più prossima confermandosi quindi anche un *leader* politico oltre che religioso. Tale prospettiva, però, era in un certo senso auspicata dallo stesso Zwingli poiché nel suo animo era troppo forte il desiderio di riunificare la sua tanto amata Svizzera dal punto di vista religioso e di scacciare ogni tipo di ingerenza straniera. Perciò fu il promotore di un'alleanza militare con i cantoni protestanti, convinto che si dovesse fare velocemente: infatti, egli pensava che dall'Impero la repressione della Riforma si sarebbe presto estesa a tutto il suolo elvetico. Lo stesso Zwingli imbracciò le armi guidando il nutrito contingente protestante di

¹¹⁹ Cit. in F. SCHMITZ-CLAUSING, *op. cit.*, p. 89.

¹²⁰ V. VINAY, *op. cit.*, p. 126.

Zurigo direttosi a Kappel, un villaggio che si trovava proprio tra il cantone di Zurigo e quello nemico di Zug. Senza consultare Zwingli, tuttavia, il governatore del cantone protestante di Glarona, Hans Aebli, aveva iniziato le trattative di pace con i cattolici¹²¹.

Zwingli fu costretto a rispettare i termini dell'accordo. Come scrive Émile Léonarde, «i suoi alleati lo obbligarono a concludere, il 26 giugno [1529], un accordo che vietava le persecuzioni religiose, lo scioglimento del patto di Waldshut e il pagamento da parte dei cantoni cattolici di una indennità di guerra a Zurigo e Berna»¹²². La pace di Kappel, tuttavia, dette l'opportunità di fare venire alla luce il cosiddetto *Inno di Kappel*, l'inno della riforma zurighese. Questo era da mettere in contrapposizione a quello più famoso luterano, *Forte rocca è il nostro Dio*. L'*Inno di Kappel* era denso e drammatico e può essere considerato il testamento spirituale del riformatore elvetico:

Signore, guida tu stesso il carro; altrimenti uscirà subito di strada; ciò spezzerà la furia del nemico, che ti offende così scelleratamente. Dio innalza il tuo nome per punire il cattivo caprone; desta di nuovo le tue pecorelle che per te sentono amare entro di sé. Aiuta ogni amarezza a scacciare lontano; l'antica fedeltà ritorni e nuovamente torneremo noi a cantare le tue lodi in eterno¹²³.

Certamente la situazione politica e religiosa non si tranquillizzò sia perché i cattolici continuarono a tramare con l'Austria sia perché emersero le mire egemoniche di Zurigo nonchè la sua politica aggressiva basti pensare all'embargo alimentare attuato nei confronti dei cantoni cattolici. Il 25 gennaio 1531 Zwingli scriveva: «noi non desideriamo una guerra con i cantoni cattolici, ma vogliamo salvare quelli che, senza il nostro intervento, sarebbero perduti per noi e per essi stessi»¹²⁴. Proprio in merito all'opportunità di un nuovo intervento bellico crebbero le tensioni in seno al fronte protestante, in particolare con Berna: Zwingli e Zurigo rimasero isolati nella loro volontà di portare avanti una vera e propria guerra di religione.

Il 26 luglio dello stesso anno Zwingli rassegnò le dimissioni dal suo ministero presso il Duomo di Zurigo che però furono respinte dal Consiglio cittadino. I cattolici compresero che quello era il momento di maggiore debolezza dell'avversario e che bisognava sfruttarlo adeguatamente, perciò il 9

¹²¹ S. RONCHI, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹²² É.G. LÉONARDE, *Storia del protestantesimo*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 222. Sul tema si veda anche F.E. SCIUTO, *Ulrico Zwingli. La vita. Il Pensiero. Il suo tempo*, Giannini Editore, Napoli 1980, pp. 503-514.

¹²³ Cit. in F.E. SCIUTO, *op. cit.*, p. 509.

¹²⁴ Cit. in É.G. LÉONARDE, *op. cit.*, pp. 234-235.

ottobre 1531 dichiararono guerra a Zurigo. Due giorni più tardi si diressero verso Kappel dove trovarono un avversario in difficoltà anche dal punto di vista numerico dato che poteva contare solamente su settecento unità.

Zwingli, partito in veste religiosa come cappellano, fu portato dagli eventi a combattere. Mentre cercava di consolare un soldato morente, fu gravemente ferito dapprima con una sassata e poi da un colpo di lancia. In queste già difficili e precarie condizioni, agonizzò tutto il giorno dell'11 ottobre finché di sera fu riconosciuto da un soldato nemico che lo trafisse ed uccise con la spada. Il giorno seguente il cadavere venne consegnato ad un finto boia per una condanna – farsa: fu squartato, fatto a pezzi, bruciato con le ceneri che vennero sparse e mischiate a sterco di porco in modo che non potessero essere glorificate.

Morì in questo modo quello che può essere definito il padre della Riforma in Svizzera. La sua statua, con una spada in mano e la Bibbia nell'altra, fu eretta nel 1855 davanti alla *Wasserkirche* (Chiesa dell'Acqua) di Zurigo. Certamente dure e non riconoscenti della grandezza della figura del riformatore elvetico furono le parole di Martin Lutero appena venuto a sapere di quanto era accaduto: «Zwingli ha minacciato con la spada; ha avuto la mercede che si meritava: se Dio l'ha ricevuto nella sua grazia, avrà fatto una eccezione alla regola indicata dalla sua Parola»¹²⁵. Con la sua tremenda uccisione è possibile invece dire, come sottolinea Fritz Schmidt-Clausing, che gli fu proibito di essere evangelico in tranquillità: egli morì da protestante di una Riforma ancora incompiuta¹²⁶. Infatti, la vittoria di Kappel ad opera dei cantoni cattolici segnò la temporanea interruzione del processo di affermazione dell'opera di revisione dottrinale nel territorio elvetico avviata da Zwingli soprattutto per la morte della sua carismatica guida religiosa e politica.

La pace che pose fine alle ostilità, la cosiddetta *Zweiter Landfrieden* (“Seconda Pace Territoriale”) provocò la disgregazione dell'alleanza protestante oltre che un rafforzamento dello *status quo* confessionale: ciò significava che i cantoni cattolici, più piccoli come dimensione ma numericamente superiori, avevano un influsso più grande nei territori comuni. Era pertanto chiaro che nella Confederazione da quel momento in poi dovevano convivere due confessioni. In Svizzera con la fine della seconda guerra di Kappel si ebbe un'anticipazione del principio territoriale *Cuius regio, eius religio* («di chi è la regione, di lui si segue la religione») stabilito dalla Pace di Augusta

¹²⁵ Ivi, p. 236.

¹²⁶ F. SCHMITZ-CLAUSING, *op. cit.*, p. 122.

del 25 settembre 1555¹²⁷. Il successore di Zwingli a Zurigo sarà l'insegnante di Kappel Heinrich Bullinger (1514-1575), nominato 'primo pastore' il 13 dicembre 1531 dopo essere stato precedentemente parroco di Bremgarten¹²⁸.

Conclusioni

Senza dubbio la Riforma protestante è stato un evento che ha segnato un'epoca avendo rappresentato un momento di rottura nel pensiero religioso europeo. Essa ha avuto in particolare due centri di diffusione, la Germania e la Svizzera, e tre protagonisti, quali Martin Lutero, Giovanni Calvino (1509-1564) ed Ulrico Zwingli. Dei tre quello meno conosciuto e più sottovalutato dalla storiografia è stato senz'altro Zwingli nonostante egli abbia rivestito un ruolo di primo piano in Svizzera e soprattutto a Zurigo dove ebbe modo di introdurre la nuova fede riformata. Fino ad ora non sono state messe in evidenza come avrebbero meritato le sue indubbie qualità di *leader* non solo spirituale ma anche politico. Da una parte, infatti, il teologo svizzero si adoperò ardentemente per spogliare il messaggio di Cristo da ogni tipo di esteriorità e ritualismo per permettere che la sua Parola arrivasse al fedele ancora più pura ed incontaminata, richiamandosi alla rigorosa e letterale interpretazione delle Sacre Scritture; dall'altra dimostrò di avere un non comune spirito patriottico e si rivelò uno statista lottando per rendere la 'sua' Svizzera completamente autonoma da qualsiasi forma di sottomissione o influenza delle potenze straniere oltre che per uniformarla dal punto di vista confessionale.

Come si è visto, la sua morte interruppe la realizzazione di quest'ultimo difficile ed utopico obiettivo ma non intaccò nella memoria elvetica la grandezza della sua personalità. Nella storia del protestantesimo rimarranno invece i tanti punti di convergenza sul piano dottrinario con Lutero, ovvero con colui che ha dato il via alla Riforma protestante attraverso l'affissione

¹²⁷ Sulla Pace di Augusta si rimanda a K. DESCHNER, *XV e XVI secolo: dall'esilio dei papi in Avignone alla pace religiosa di Augusta*, Arielle, Milano 2007; T.M. LINDSAY, *A History of Reformation. Reformation in Germany from its Beginning to Religious Peace of Augsburg*, T. & T. Clark, Edinburgh 1922; A. GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, Aschendorff 2004.

¹²⁸ Sulla figura di Bullinger, cfr. A. BOUVIER, *Henri Bullinger, un père de l'Église réformée, Le second réformateur de Zürich*, Fondation des clefs de Saint-Pierre, Ginevra 1987.

delle 95 tesi il 31 ottobre 1517¹²⁹. L'interpretazione dell'eucarestia rappresentò un momento importante di rottura tra i due, ma più di questo li divise la diversa importanza che essi davano al legame tra sfera religiosa e sociale. Abbandonando il radicalismo originario, Lutero era dell'opinione che gli uomini religiosi non dovevano avere l'ambizione di tentare di cambiare o rivoluzionare l'assetto sociale: una dimostrazione di questa tesi si ebbe per esempio quando dette pieno appoggio ai principi in occasione delle rivolte dei contadini tedeschi nel 1524-1525¹³⁰. Per Zwingli, invece, i due ambiti erano strettamente connessi e lui stesso nella sua riforma a Zurigo si adoperò per introdurre riforme sociali incisive. Non era comunque solo una questione di diversa mentalità, ciò risentiva anche dei contesti sociali in antitesi tra loro con cui i due teologi si dovevano rapportare. Certamente il modello tedesco era caratterizzato dal dominio della grande nobiltà terriera, quindi dimostrando di essere un contesto sicuramente più ostile al cambiamento rispetto ad una Svizzera maggiormente aperta ai commerci e perciò più bramosa di novità anche nel tessuto sociale.

¹²⁹ A.E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 103. Per un approfondimento sulle 95 tesi, cfr. P. RICCA e G. TOURN, *Le 95 tesi di Lutero*, Claudiana, Torino 1998.

¹³⁰ M. LUTERO, *Contro le empie e scellerate bande dei contadini*, in ID., *Scritti politici*, Utet, Torino 1978, pp. 484-490.

Il non-luogo della democrazia A partire da Hannah Arendt

STEFANO BERNI

Abstract

Politics is the achievement of a dialogue between free and rational individuals in Arendt's philosophy. For this reason, philosophy and politics should coincide. This idea of democracy is the condition that carry on a peaceful civil coexistence. However, humanity doesn't choose only through the use of reason and logic but also through interests, emotions, passions, feelings. Will it be possible to build a society in which full freedom is achieved?

Keywords: *Power; Violence; Democracy; Plurality; Liberty.*

Arendt osserva la nascita della democrazia in Grecia e suppone che la politica sia la più alta forma di comunicazione tra gli uomini. In essa gli individui depongono le armi e decidono di incontrarsi attraverso il dialogo che diventa un confronto libero del pensiero, una forma di linguaggio in cui la violenza non compare più. Attraverso la retorica e la dialettica, ma anche del parlare francamente, i cittadini cercherebbero razionalmente di con-vincersi della bontà delle proprie tesi: questi, vinti e con-vinti dalla forza della logica, accetterebbero la tesi dell'avversario, dato che essi non sarebbero spinti da interessi personali e familiari, ma da un sano amore per la loro città e per tutti coloro che vi abitano. Tale intellettualismo etico spinge Arendt a pensare che quel mondo antico sia il migliore mondo possibile anche e ancora per noi.

Prima della democrazia gli ateniesi si scontravano violentemente. Ciò che contava, era il *polemos*. La morale dei cittadini era l'*areté*, una morale guerriera in cui il più forte poteva piegare l'altro con la forza. Allora ci si appellava agli dèi come testimoni della giustizia. Era giusto chi era forte. Con l'avvento della democrazia e dell'idea che tutti siano uguali, sia da un punto di vista intellettuale sia fisico, la violenza degli aristocratici lascia il posto alla persuasione (*peithein*, ricorda Arendt, è la forma specificamente politica del discorso¹) dei sofisti, i quali ritualizzano lo scontro fisico in uno scontro

¹ H. ARENDT, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 25.

verbale, il cui strumento di lotta non sono più le armi ma la parola. Si passa da una forza massiva, in cui contava la famiglia e il *clan*, ad una forza come una corporazione o un partito fino a lasciare infine il posto al singolo cittadino. Contemporaneamente si passa dalla guerra alla politica. La politica, rovesciando il detto di Clausewitz, diventa la guerra continuata con altri mezzi.

Rispetto alla democrazia dei sofisti, Arendt fa un passo avanti. Vuole, come per Socrate e Platone, una ragione che espella qualsiasi forma di violenza. Come osserva anche Foucault, in Platone la filosofia non si propone più come violenza. Tuttavia, è Socrate e non Platone² il vero riferimento per Arendt. Infatti, in Platone la violenza non scompare del tutto, perché viene esercitata da un ristretto gruppo di uomini che la catalizzano in un super potere, in un'autorità che però sottrae la libertà agli altri cittadini. Lo Stato di Platone si trasforma in uno Stato totalitario costruito appositamente per sedare i conflitti interni della *stasis*. Il filosofo prova a sottrarre la violenza ai cittadini ma alla fine la vorrebbe concentrare nelle mani di pochi eletti che la esercitano surrettiziamente attraverso le leggi³. Anche tra i sofisti la retorica conserva tracce di violenza, trovando «la propria efficacia a prescindere dalla volontà di chi ascolta»⁴. Essi non vogliono abbandonare la controversia, che spesso si conclude non con la vittoria della ragione, ma con la vittoria del più capace ad ingannare.

Invece, la filosofia – e il suo strumento per eccellenza, la ragione – sarebbero il contrario della violenza. La vera politica, per Arendt, è il risultato di un dialogo tra individui liberi e razionali, non vincolati da altro se non da sé stessi. La filosofia dovrebbe coincidere con la politica. (Per questo Arendt non si è mai sentita del tutto una filosofa o una politica essendo le due discipline del tutto coincidenti con la sua priorità dell'azione). La democrazia sarebbe una società di individui indipendenti, autonomi, avrebbe detto Kant, e per questo responsabili e liberi. Soltanto il cittadino-filosofo dovrebbe essere capace di perseguire la vera democrazia o perlomeno, il solo capace di agire politicamente. Filosofo però che dialoga socraticamente. Socrate, infatti, utilizza la persuasione abbandonando la violenza e affidandosi alla responsabilità di ciascuno: infatti, se la verità si imponesse con la violenza, non sarebbe distinguibile dalle altre forme di discorso.

² Sul rapporto tra Arendt e Platone si rimanda a M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* Jaca book, Milano 2010. Si veda anche, A. CAVARERO, *Il Socrate di Arendt*, in *Socrate*, cit., pp. 73-98.

³ Da questo punto di vista la posizione di Arendt ricorda quella di K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973.

⁴ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 228.

La vera democrazia, per Arendt, considera ogni cittadino indipendente e libero, onesto con sé stesso e con gli altri, capace, come Socrate, di dire la verità a sé stesso e «apparire a sé stesso come vuoi apparire agli altri»⁵. Sol tanto in questo tipo di democrazia si può avere il principio per il quale ad una testa corrisponde un voto. La forza (*Macht*) degli aristocratici e l'Autorità (*Gewalt*) dei gruppi egemoni dovrebbe lasciare il posto, nella democrazia, al solo potere (*Power*) dell'individuo. La violenza viene completamente scorporata dal potere. Laddove c'è violenza, dice Arendt, non c'è potere: «Il potere e la violenza sono opposti: dove l'uno governa in modo assoluto, l'altro è assente»⁶.

Il potere in Arendt non è inteso come Autorità, Dominio, Forza, ma è quella dimensione relazionale che tende ad agire sugli altri, non attraverso la coercizione, ma attraverso la comunicazione e il con-senso: è libertà. Per trovare il vero consenso occorrerebbe parlare sinceramente alle persone e a sé stessi (la *parresia* dei Greci di cui ci parla anche Foucault): una politica senza menzogna; e soprattutto una politica coerente con le proprie promesse e con le proprie azioni, mettendo in pratica il proprio filosofare: una politica senza contraddizioni, senza contraffazioni. Infatti, «per Arendt, sia la verità di fatto sia l'abitudine alla sincerità, costituiscono le condizioni preliminari della vita politica e dell'argomentazione razionale»⁷.

Certo, quest'ultima non è così ingenua da pensare che la menzogna in politica non sia uno strumento utilizzato dai politici, qualche volta persino per nobili intenti: «Le menzogne sono spesso più plausibili, più attraenti per la ragione di quanto non lo sia la realtà»⁸. Spesso i politici inventano delle menzogne che loro stessi finiscono per prendere per vere sulla base dell'effetto psicologico dell'autoinganno. Essi hanno addirittura la pretesa che le loro teorie possano incidere sulla realtà e modificarne il senso tanto da «ignorare i dati o negarli». Per fortuna, la pluralità dei punti di vista comporta la tolleranza delle opinioni divergenti e pertanto la non corrispondenza del *logos* con l'*aletheia*. Ciò spiega, almeno in parte, perché l'opinione pubblica non si scandalizzi più di tanto di fronte a certe presunte falsità che appaiono possibili e immaginabili. Bisognerebbe separare la menzogna – una bugia detta a fini personali, per ricavare un vantaggio politico o privato – da una

⁵ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, p. 108.

⁶ ID., *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996, p. 61. Chiarisce molto bene il punto, P. RICOEUR, *Hannah Arendt*, (a cura di I. Bertoletti) Morcelliana, Brescia 2017.

⁷ M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, Quattroventi, Urbino 1987, p. 165.

⁸ H. ARENDT, *La menzogna in politica*, Marietti, Bologna 2018, p. 13. Si legga, a tal proposito, la lucida prefazione al testo italiano di Olivia Guaraldo.

falsità, detta sinceramente e in buona fede ma che non corrisponde al vero. Per Arendt la verità, intesa in senso platonico, non esiste, però esiste la discussione pubblica che insegue la convergenza di opinioni, e questa è un tipo di verità che si costruisce insieme, attraverso l'immaginazione, perché la politica è appunto una pratica basata sui possibili (tale termine deriva dal verbo potere) e non su una presunta verità data a priori, basata cioè su un linguaggio verosimile in cui dietro ogni discorso può facilmente celarsi una menzogna.

Questa costante ricerca di una verità pubblica permette in Arendt di proteggere l'io, ossia una difesa dell'intimità che non deve estroflettersi e invadere l'agire in pubblico; né, all'opposto, la sfera pubblica deve invadere l'io. Come scrive Jay: «Sebbene Arendt riconoscesse i pericoli dell'ipocrisia, metteva in guardia sul fatto che il tentativo intransigente di eliminarla dalla sfera pubblica, l'insistenza sulla necessità di strappare tutte le maschere per rivelare il 'vero io', potesse avere l'effetto di annullare la distinzione tra l'io personale e la persona pubblica»⁹. Per Arendt, difendere la propria intimità non significa mentire nella sfera pubblica. La difesa dell'amicizia, per esempio, andava oltre la sua azione politica: dissentire con un amico su questioni politiche non lo riteneva un pregiudizio tale da interrompere la relazione umana.

Si è già detto che il potere va disgiunto dalla violenza. Ma nella violenza si inseriscono anche le bugie, le promesse fatte in malafede solo al fine della vittoria? Per Arendt, se uno convince l'altro, non è con la violenza, con l'inganno o con promesse fasulle che impone la sua scelta ma con la ragione, nel ragionare, nel pensare¹⁰. Il potere così coincide con l'agire e il parlare liberamente, come avviene ad un certo punto in Grecia, dove «lo stesso parlare era considerato a priori un modo di agire»¹¹. Per potere, nell'accezione latina di poter fare, si deve intendere, proprio, come l'essere padroni di sé stessi, poter agire, essere capaci. In Arendt la libertà coincide con il potere e non con la violenza. Il potere deve permettere la libertà degli uomini, la libertà è potere agire (è *liberty* e non *free-dom*).

Questa tipologia di uomini descritta da Arendt sembra appartenere appunto a cittadini ben consapevoli, capaci di amicizia, di iso-nomia, di darsi cioè la stessa legge: nel senso aristotelico, di riconoscersi uguali;

⁹ M. JAY, *La virtù della menzogna. Politica e arte dell'inganno*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 229.

¹⁰ Sulla crucialità del pensiero come attitudine all'agire inteso come particolare tipo di abilità pratica, si legga H. ARENDT, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 2009.

¹¹ H. ARENDT, *Che cos'è la politica*, Einaudi, Torino 2006, p. 37.

nell'interpretazione schmittiana: di appartenere allo stesso territorio, alla stessa cultura/cultura¹². L'amicizia politica, diversamente da quella privata, per Arendt, è inter-esse, accordo. Ma come intendere il suffisso inter: lo stare nel mezzo (in inglese, *among*) a un gruppo o più semplicemente come incontro tra (*between*) due o più astanti? Considerata la natura individualistica della filosofia arendtiana, in cui appunto l'individuo è esistenzialmente e kantianamente al centro della scena politica, l'inter-esse non sembra uno stare immediato tra molti uomini, entro una comunità in cui si obbedisca alle leggi dello Stato. Anzi, come sappiamo, per Arendt, proprio da questo conformismo sorge il rischio maggiore in una società: il totalitarismo. Prima vi è l'individuo pensante, poi la vita politica e sociale. Ciò non toglie che, nel momento in cui si avvia il dialogo con gli altri, essi siano capaci di intendere e dunque vivano entro lo stesso orizzonte di senso. Nella libertà di parola è sottinteso che vi sia un dialogo, qualcuno che ascolta e comprende adeguatamente quello di cui si sta parlando: «Soltanto nella libertà di dialogare, il mondo appare quello di cui si parla, nella sua obiettività visibile da ogni lato»¹³. Tuttavia, per Arendt, il dialogo più importante è il dialogo interiore che avviene attraverso il pensiero. In questo non-luogo¹⁴ che è l'io interiore, io parlo con me stesso. Di qui, per Arendt, ricaveremmo la morale che «concerne l'individuo nella sua singolarità», dimenticando però, come invece ci ricorda Foucault, che l'io è una costruzione storico-sociale, e la morale non è un sentimento naturale e innato che ci suggerisce razionalmente come comportarci. Questo invece alla fine presume Arendt quando scrive che «il criterio del giusto e dell'ingiusto, – la risposta alla domanda cosa devo fare – non dipende dagli usi e dai costumi che io mi trovo a condividere con chi mi vive accanto, né da un comando di origine divina o umana, dipende solo da ciò che io decido di fare guardando me stesso»¹⁵.

¹² Sul concetto di amicizia in Arendt anche in relazione all'idea di amico e nemico di Schmitt rimando a S. BERNI, V. GIAMBASTIANI, *Il luogo della politica. Amico/nemico tra Arendt e Schmitt*, «Lo sguardo», n. 27, 2018, pp. 263-276. Sull'idea di spazio politico in Arendt ancora rispetto a Schmitt si veda, S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 296.

¹³ H. ARENDT, *Che cos'è la politica*, cit., p. 40.

¹⁴ ID., *La vita della mente*, cit., p. 291. Ovviamente il non luogo è quello spazio interiore che mi consente in solitudine di pensare, diversamente dal non luogo inteso negativamente dall'antropologo Marc Augé come uno spazio esteriore in cui, pur essendo in compagnia, soffriamo proprio della solitudine e dell'estraniamento.

¹⁵ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010, p. 83. Ciò non significa che il filosofo non provi o non voglia affrancarsi da queste credenze, ma ne deve ovviamente tenere conto e considerare la loro esistenza come un fatto culturale acquisito.

In ogni caso il potere per Arendt, come in parte per Foucault, è piuttosto una relazione tra individui e non un possesso di un'identità preconfezionata di una comunità¹⁶. Tuttavia, Foucault riconosce che in ogni relazione permane sempre un grano di violenza; per lui l'inter-esse significa condividere un proprio movente e perciò intervenire insieme all'altro per assumere un vantaggio: sia perché non tutte le relazioni sono simmetriche, sia perché, anche nell'orizzontalità delle relazioni simmetriche, in ogni rapporto vi è insita una tensione, un disaccordo, un pre-giudizio *lato sensu* culturale (*savoir*). Foucault sembrerebbe da questo punto di vista più vicino a Trasimaco che a Socrate¹⁷ in quanto sospetta che, chi agisce politicamente, lo fa quasi sempre per un fine privato e per trarne un vantaggio, immerso com'è in pratiche sociali, che sono in larga parte il risultato di un *a priori* storico¹⁸.

Di fatto ogni potere si è innervato di una dose di violenza per legittimarsi, farsi rispettare o governare. La parola violenza, in italiano, è il sostantivo del verbo violare, e ogni individuo è sottoposto a violazione rispetto alle regole che lui stesso si è dato. D'altra parte, anche Arendt osserva che, nel momento in cui Socrate, l'uomo più onesto e capace di dire il vero, muore, con la sua condanna si è aperto l'abisso tra ragione e violenza, tra filosofia e politica. Ma allora come colmare questo iato, che è apparso fin dall'inizio della filosofia politica e sembra ormai irreversibile, tra pensiero e politica? Tra ragione e democrazia?

Arendt riconosce realisticamente che non tutti, nella democrazia attuale, possono accedere al governo. Entro questa forma 'ristretta' del potere, ella stessa avrebbe dovuto prevedere un governo in cui alcuni cittadini siano più

¹⁶ Chi chiarisce bene l'aspetto anticomunitario della politica di Arendt è, a mio avviso, M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La teoria della cittadinanza nella filosofia di Hannah Arendt*, «Teoria politica», Milano, 2/ 1995; ID., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994. In Arendt, anziché di comunità, si potrebbe parlare piuttosto di un orizzonte di senso comune, di *societas*. Si potrebbe utilizzare la classica distinzione tra status e contratto o comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*).

¹⁷ Sulle somiglianze e le differenze dell'idea di potere tra Arendt e Foucault, si veda tra l'altro, L. DADDABBO, *Inizi. Foucault e Arendt*, Edizioni Graphis, Milano 2003; S. FORTI, *I nuovi demoni*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 131-151; S. BERNI, *Libertà, potere e politica in Arendt e Foucault. Spunti per un confronto*, «Dialektik», 2017.

¹⁸ Sul concetto di *a priori* storico si veda, M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, in cui il soggetto è considerato, diversamente da Arendt, un intreccio di relazioni di potere, un nodo, un crocevia di forze, un fascio di relazioni in cui l'io non è che il risultato storico, la piega (Deleuze) interiore di risultanze esteriori.

capaci di guidare lo Stato rispetto agli altri cittadini, altrimenti si ricadrebbe nel pericolo di un'utopia democratica quasi an-archica, dove manca appunto qualsiasi *arché* (un principio, un fondamento del governo), con il rischio che qualsiasi persona, anche la più incompetente, si possa trovare un giorno casualmente al centro del potere. È appunto la questione posta da Platone nella *Repubblica*, che risolve il problema ponendo i filosofi al governo, gli unici capaci di governare. Arendt ammette le difficoltà di trovarsi all'interno di una democrazia acefala, e a più riprese ci ricorda criticamente che era proprio nella visione comunista di Lenin che anche una cuoca un giorno sarebbe stata capace di guidare un paese¹⁹. Oggi non ci sono le cuoche al potere, ma non è che vada poi tanto meglio. Nella riduzione della sfera pubblica alla sfera privata, come Arendt mette in luce in *Vita activa*, l'agire politico ha lasciato spazio solo all'agire produttivo: «il rischio della democrazia rappresentativa è quello della spoliticizzazione conseguente alla burocratizzazione amministrativa del politico»²⁰. Pertanto, occorrerebbero alcuni uomini che siano i migliori, i più capaci, o semplicemente quelli che hanno una vocazione (*beruf*) verso la politica, come indicava Platone, e/o a prepararli ad affrontare l'arte della politica, come suggeriva Protagora, allo stesso modo con cui si preparano per qualsiasi altra professione (*beruf*).

Arendt, benché pensi che il popolo sia capace di raggiungere un certo grado di razionalità, non nega che vi debba essere un'istituzione che rappresenti il popolo²¹, e questi governanti sono quelli che più di altri sono razionali: di nuovo i filosofi? Dall'intellettualismo socratico, il passo breve, sul piano politico, è appunto il platonismo. È ovviamente un platonismo democratico in cui al potere anche per lei ci siano i migliori e i più preparati ma, diversamente da Platone, solo per un breve lasso di tempo, e neanche scelti casualmente attraverso il sorteggio come invece avveniva nella democrazia ateniese. L'idea del sorteggio in Grecia partiva proprio dal dato empirico che i cittadini destinati a votare possedessero tutte le caratteristiche e le potenzialità per governare bene. E allora, oggi, chi dovrebbe scegliere i migliori? E soprattutto, come si scelgono? Questo Arendt non lo dice. Lei ci avverte solo, e non è poco, che laddove l'interesse per la politica venga a mancare, il

¹⁹ H. ARENDT, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 43.

²⁰ R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999, p. 106; ID., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?* Donzelli editore, Roma 2014, a cui si rimanda per le aporie che emergono nel pensiero di Arendt.

²¹ Sulla dimensione rappresentativa e imparziale del pensiero arendtiano si sofferma P. ROSANVALLON (*La legittimità democratica*, Rosenberg e Sellier, Torino 2015, p. 123), che contesta in quanto l'imparzialità in Arendt è sempre data da uno spettatore in situazione e passivo (p. 145).

rischio della dittatura e del totalitarismo è elevato. Per tutti questi motivi, per alcuni interpreti «questa autrice non si interesserebbe mai alla democrazia in quanto tale, ossia alla democrazia moderna»²².

Questa concezione idilliaca della democrazia degli Antichi, che in parte riemergerebbe in Occidente, secondo Arendt, a partire dalla rivoluzione americana, considerando gli Stati Uniti proprio come una nuova Atene²³, in cui la libertà del singolo coincide col suo stesso potere di agire, deve presupporre implicitamente una serie di principi: a) innanzitutto si dovrebbe supporre che ciascun individuo sia capace di una razionalità oggettiva che gli consenta di agire secondo la logica; b) poi si dovrebbe constatare che questa logica razionale, per sua natura, sia universalistica e conduca ad un'etica normativa che non differisca troppo tra un cittadino e un altro; c) si dovrebbe anche credere all'idea di un uomo, per sua natura, animale politico, capace di relazione razionale e non di una mera relazione affettiva, pulsionale, gregaria, gerarchica o egoistica; d) inoltre si dovrebbe pensare che ciascun individuo non sia influenzato dalle proprie passioni e/o interessi soggettivi ma guardi al bene di tutti; e) infine si dovrebbe impedire all'individuo, per poter soddisfare i propri interessi, di aderire alla forza del numero alleandosi con altri per determinare e imporre le proprie scelte; lui dovrebbe essere capace di non obbedire a nessuno se non alla propria coscienza.

La concezione della democrazia pura, in cui la libertà del singolo coincide col suo stesso potere e che potrebbe essere vista come uno dei migliori mondi possibili, almeno come aspirazione, deve fare i conti però con il realismo politico: a) innanzitutto sembra impossibile pensare che ogni posizione di potere non contenga in sé una capacità di influenzare e convincere l'altro con la forza della ragione ma anche con una certa quantità di violenza insita nella relazione stessa di potere; b) in secondo luogo non tutti i cittadini possiedono una ferrea capacità logica e intellettuale tale che consenta loro di raggiungere un certo grado di verità o perlomeno un certo grado di argomentazione logico-discorsiva; c) inoltre non è detto che, anche se fosse presente una data quantità razionale, tutti raggiungerebbero lo stesso tipo di risultato e conclusione; d) è possibile dubitare che l'uomo sia un animale solo sociale ma che vi sia un certo grado di aggressività in ogni relazione, che non

²² C. LEFORT, *Hannah Arendt e la questione del politico*, in ID., *Saggi sul politico*, il Ponte, Bologna 2007, p. 74. Diversa è l'interpretazione di M. CEDRONIO, *La democrazia in pericolo. Politica e storia in Hannah Arendt*, il Mulino, Bologna 1994, p. 119, secondo la quale «Arendt non ha mai cessato di riflettere sulla crisi delle democrazie» polemizzando contro quegli autori, da Rousseau a Schmitt, che avevano posto le premesse per distruggere la democrazia.

²³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 225.

sempre è tra uguali, collocandosi su un piano asimmetrico se non gerarchico; e) per lo stesso motivo sembra difficile sostenere, come suppone Arendt, che l'uomo possa limitare o addirittura negare i propri interessi privati, istinti o pulsioni.

Secondo la logica humeana della fallacia naturalistica, i fatti, anche quelli fisici e biologici, non dovrebbero intervenire sulla scelta razionale, ma ormai sappiamo dai numerosi studi di psicologia sociale e etologia umana che le passioni deliberano più della razionalità stessa. Sembra impossibile pensare che gli uomini non siano spinti anche dalle proprie pulsioni e dai propri interessi egoistici nel momento in cui deliberano o semplicemente seguono una scelta prospettica, personale, relativa al loro punto di vista. f) Proprio per la loro natura di socievole insocievolezza gli uomini sono spinti ad aggregarsi solo nel momento in cui si trovano in pericolo per raggiungere i propri scopi e obiettivi. Si potrebbe dire che gli individui non sono capaci di stipulare un contratto razionale duraturo se non di fronte alla paura, come supponeva e auspicava Hobbes (Hobbes era fin troppo ottimista, prevedeva che gli uomini potessero stare ai patti e raggiungessero la pace, se governati dal sovrano). Anzi, gli uomini fanno massa (in senso canettiano), gruppo²⁴, non attraverso un patto costruito razionalmente, ma, immediatamente, senza seguire alcuna razionalità, se non quella di potersi meglio difendere, cacciare o lottare contro altri individui o per interessi condivisi.

La paura è la passione che provoca il maggiore allontanamento dal nemico, ma anche la maggiore vicinanza all'amico. g) Sembra che gli uomini si sentano più sicuri se appartengono e si riconoscono in un gruppo: l'appartenenza ad un partito, ad una corporazione, ad una chiesa, ad una setta, ad un *clan*, a una nazione, a una patria costituiscono una reale caratteristica sociale degli individui che curano i propri interessi comuni. In Arendt, la politica invece è intesa sempre come condotta da individui, autonomi, responsabili, razionali. Di qui l'idea kantiana di Arendt rispetto ad una concezione hegeliana di uno Stato etico e organico. h) Il mero "nascere" di cui ci parla Arendt non può essere considerato un diritto naturale: i diritti, per essere riconosciuti, hanno bisogno sempre di essere conquistati e condivisi, e si

²⁴ Su una critica all'idea arendtiana di democrazia intesa come incontro basato sul discorso razionale in cui «il corpo non gioca alcun ruolo nell'atto linguistico» e sulla proposta invece di riconoscere dei gruppi il cui interesse mira alla propria necessità, perché sotto la spinta dei corpi e di azioni pre-linguistiche, interviene, J. BUTLER, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017, pp. 75-77. Sul tema si veda ora il bel libro di A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 84-93.

affermano storicamente. Il nascere²⁵ semmai sembra più una condanna. Come sostenevano i Greci: meglio sarebbe non esser mai nati. Come non posso comprendere la morte dell'altro, perché è un'esperienza che non potrò vivere, così anche la nascita dell'altro mi è indifferente, a meno che morte e nascita non appartengano alla mia sfera affettiva e privata. i) La pluralità di cui parla Arendt sembra riferirsi piuttosto alle differenze di potere tra uguali (isonomia) e all'interno di un certo gruppo: «La sola limitazione del potere è l'esistenza di altre persone, ma questa limitazione non è accidentale, perché il potere umano – scrive Arendt – corrisponde in primo luogo alla condizione di pluralità»²⁶ i cui interessi si allacciano e si regolano abitando in uno spazio. Di questo spazio condiviso ne parla e lo riconosce recentemente anche un'arendtiana come Cavarero che scrive: «Per interagire in uno spazio condiviso, ripete spesso Arendt, i presenti devono sedersi e udirsi»²⁷. E citando la stessa Arendt, la filosofa italiana aggiunge: «La pluralità umana è la pluralità paradossale di essere *unici*»²⁸. Non vi è, mi pare, in Arendt un'idea di pluralità riferibile a differenze nazionali. Se ci fosse, sarebbe ancora più irrealistica e irrealizzabile di quella che potrebbe avvenire entro un ambito politico specifico, dato che la pluralità è spesso indice di grandi differenze culturali e sociali. La pluralità di cui parla Arendt vale solo all'interno di uno Stato appartenente alle società occidentali, intesa come una moltitudine di individui, e del resto la democrazia è un prodotto storico dell'Occidente. D'altronde, una delle maggiori critiche che Arendt muove a Marx consiste proprio nella sua ossessione per una «uguaglianza universale che avrebbe abbattuto tutti i confini tra gli uomini. Ciò che Marx non ha visto... è che tali confini, come tutte le frontiere, oltre a limitare, proteggono; non soltanto separano ma creano anche vincoli tra gli uomini»²⁹. Se un giorno si riuscisse a convincere tutto il mondo che la democrazia è la migliore forma di governo possibile, si potrebbe parlare allora anche di *E pluribus unum*. È quello

²⁵ A meno che questo “essere per la morte” non appartenga esclusivamente ai maschi a cui sfugge il senso autentico del nascere che invece apparterrebbe solo al genere femminile. Si veda sul tema, A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, ombre corte, Verona 2009, in particolare pp. 88 e ss.

²⁶ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017, p. 220.

²⁷ A. CAVARERO, *Democrazia sorgiva*, cit., p. 92. Cavarero parla giustamente di «spazio di apparenza» ma meglio sarebbe tradurre «spazio di apparizione», dato che Arendt intende quasi fenomenologicamente e kantianamente ciò che si rende visibile. In italiano apparenza allude invece a qualcosa che sfugge o inganna.

²⁸ Ivi, p. 38.

²⁹ H. ARENDT, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, con un saggio critico di A. Cavarero, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 83.

che in fondo auspicava Arendt, che vedeva negli Stati Uniti d'America la realizzazione di un federalismo la cui composizione era data da differenze regionali che si riconoscevano nello stesso Stato. Ciò si è potuto realizzare negli Stati Uniti, proprio perché vi era, almeno all'inizio della rivoluzione americana, un gruppo di individui con una stessa storia, una stessa lingua, una stessa cultura. Quando sono i gruppi etnici, nazionali, religiosi a differire, la posta in gioco è molto più alta³⁰. E lei «non ammette mai che questa pluralità sia all'origine di conflitti antagonistici»³¹.

Cosa ci resta allora del pensiero di Arendt? Ci resta il coraggio di poter pensare razionalmente un modello perfetto di democrazia a cui gli uomini dovrebbero tendere se vogliono una società più giusta, equa e libera. Sorta per confutare modelli di pensiero ormai sconfitti dalla storia, come le ideologie comunista, nazista e fascista e anche capitalistica, la sua teoria ci indica una via alternativa ad ogni fenomeno totalitario, un modo altrettanto razionale ma certamente meno brutale di voler costruire una società più giusta. Tuttavia, questo modello è altrettanto utopico dei modelli che criticava, perché si basa su un presupposto errato: quello di ritenere ogni soggetto capace di pensare filosoficamente e politicamente, libero e responsabile del proprio agire, la cui sfera pubblica sia capace di separarsi dalla propria sfera privata, intima, personale. Il pensare filosoficamente salverà l'uomo da sé stesso e dalla sua natura gregaria soltanto se primariamente risponderemo alle esigenze più basse ma immediate della nuda vita (*zoe*) come del resto la stessa Arendt aveva auspicato: *primum vivere, deinde philosophari*. Secondo Arendt però, le rivoluzioni che hanno fallito, sono proprio quelle che si sono fatte in nome della necessità, come quella francese o russa, giacché per lei la vera rivoluzione è quella che avviene solo in nome della libertà contro gli oppressori, come quella americana e quelle contro il fascismo e il nazismo³². Su questo Arendt sembra concordare con Camus e con Gramsci. La povertà non spinge necessariamente alla rivolta se non è innescata da ceti sociali privilegiati, o da intellettuali più o meno organici che hanno l'interesse ad accendere la rabbia dei meno abbienti e che sappiano guidare la massa. La povertà è una condizione sociale che spesso non avrebbe ingenerato nessuna rivolta nel corso della storia. Ma anche qui Arendt presuppone un'idea di libertà che sembra una sorta di noumeno della ragione pratica, intrinseca e coesistente all'essere umano e non essa stessa un concetto modellato stori-

³⁰ Sul tema si veda M. WALZER, *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma 2009.

³¹ CH. MOUFFE, *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano 2015, p. 29.

³² Sul tema: H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit.

camente. In questo modo lei ricade in un giusnaturalismo e giusrazionalismo di tipo lockeano e kantiano.

Per concludere, direi che difendere la democrazia almeno come ideale è importante, ma, diversamente da Arendt, per chi scrive non può esistere libertà senza liberazione, affrancamento, negazione, resistenza di ciò che ci costringe e si impone a noi, non tanto con la violenza, che è facile da riconoscere e da evitare, bensì proprio per quello che appare più suadente e persuasivo, seducente e facilmente raggiungibile: la democrazia stessa appunto, così richiesta e sempre così fragile; così decantata ma anche vilipesa; così formalizzata e anche così apparente; così tanto voluta e desiderata dai nostri padri costituenti ma pericolosamente destinata nel corso della storia a scomporsi e a svanire. In fondo, benché critica del pensiero hobbesiano, Arendt ricade nello stesso errore del filosofo inglese, definendo l'individuo capace di un'azione razionale e singolare. Infatti, le società, soprattutto quelle più complesse, si reggono su un equilibrio di interessi di gruppi contrapposti. Forse l'onestà e la razionalità, virtù così decantate da Arendt, dovrebbero semplicemente aiutarci a mostrare e a rendere trasparenti e visibili proprio quegli interessi che soggiacciono e si camuffano dietro i gruppi di potere per poterli neutralizzare più facilmente. In fondo, il tratto più preoccupante del potere risiede oggi, come suggerivano le analisi di Foucault, proprio nella sua visibile invisibilità.

STUDI IN ONORE DI
LUCIANO PELLICANI

Alle origini della modernità occidentale La secolarizzazione e il “paradosso” olandese

FRANCO MANTI

A Luciano, spirito libero e creativo, ricordando il comune impegno politico e culturale e le nostre discussioni sull'origine della modernità, la rivoluzione inglese, le ragioni della tolleranza.

Abstract

The rise of secularisation and toleration is connected to the birth of capitalism and is the distinguishing factor of Western modernity. The *mercatores*, a class not foreseen in the medieval conception of tripartite society, had a fundamental role in the desacralization of time and in the affirmation of a secular vision of life, while the Reformation and the Counter-Reformation were both enemies of secularization and tolerance. Holland, the “homeland of toleration” and the world's greatest economic power, in the first half of the 17th century, was not just a Calvinist country and Calvinism had nothing to do with toleration. Holland was considered a paradox because religious and ethical pluralism was thought *to be impossible*. *It was secularization that made the paradox possible and successful.*

Keywords: *Capitalism; Ethics; Market; Secularization; Toleration.*

1. Premessa

In un testo, pubblicato nel 1997, intitolato *Dalla secolarizzazione alla tolleranza*¹, Luciano Pellicani esprime, in sintesi e con grande chiarezza e lucidità, una tesi assai rilevante per comprendere la genesi della modernità occidentale: non esiste alcuna “affinità elettiva” fra etica protestante e spirito del capitalismo. La secolarizzazione che favorì lo sviluppo di politiche di tolleranza, prima in Olanda e, successivamente, in Gran Bretagna e che costitui-

¹ L. PELLICANI, *Dalla secolarizzazione alla tolleranza*, in *La tolleranza e le sue ragioni*, a cura di F. Manti, Macro Edizioni, Cesena 1997, pp. 161-168.

sce uno dei caratteri distintivi dell'Occidente fu avversata e combattuta sia dai cattolici che dai luterani e dai calvinisti.

A distanza di oltre venti anni, questa tesi mantiene intatta la sua validità e il percorso concettuale attraverso il quale Pellicani giunge a dimostrarla merita di essere discusso e approfondito anche in qualche aspetto che mi appare meno convincente. Mi propongo, pertanto, di ricostruire, per sommi capi, e discutere i passaggi attraverso i quali viene dimostrato il legame fra secolarizzazione e tolleranza: un legame che sta alla base di quello che, nella prima metà del secolo XVII, era considerato il "paradosso olandese".

2. La società tripartita e la classe non prevista

La ricostruzione storica proposta da Pellicani evidenzia come il passaggio dall'alto al basso medioevo sia connotato dal restringersi della sfera del sacro e dall'affermarsi di quella del profano. In questo processo assolvono un ruolo fondamentale i *mercatores*, ossia una nuova classe, caratterizzante lo sviluppo della civiltà urbana a partire del secolo XI, non prevista dall'immaginario sociale medievale espresso dall'idea di società tripartita. Adalberone di Laon ne aveva dichiarato la necessità *sub specie aeternitatis*: l'ordine morale e sociale del mondo, voluto da Dio, una volta per tutte, al fine di generare le condizioni migliori per la salvezza eterna degli uomini, era espresso da una piramide alla cui base stavano, genericamente, i *laboratores*, al cui centro erano collocati i *bellatores*, e al cui vertice erano gli *oratores*, ossia i chierici. Una visione nella quale la mobilità sociale era pressoché impossibile e in cui si codificava la superiorità della *potestas in spiritualibus* rispetto a quella *in temporalibus*.

Per meglio comprendere la visione di Adalberone di Laon è rilevante premettere come egli sottolineasse la separazione o incompatibilità fra lavoro manuale e società ecclesiastica. Pertanto, se è vero che la società dei fedeli forma un solo corpo, è altrettanto vero che lo Stato ne comprende tre e i *laboratores* o servi sono una razza infelice che nulla possiede se non il prezzo della propria fatica che consiste nel produrre tutto per tutti, ossia per coloro, come i chierici e i cavalieri, che non lavorano e non hanno il compito di produrre beni per la collettività. La casa di Dio che si crede essere una è divisa in tre: gli uni pregano, gli altri combattono e gli altri ancora lavorano. I tre ordini devono operare secondo il servizio che loro spetta. Richiamando l'immagine della trinità e dell'ordinamento del popolo celeste, Adalberone

afferma che fra gli ordini del mondo il legame è triplice e uno. È così che la legge ha potuto trionfare e il mondo godere della pace².

Riguardo al rapporto degli *oratores* con la cultura “profana”, ancora nel sec. XI, Pier Damiani aveva duramente stigmatizzato qualsiasi cedimento dei chierici alla letteratura, all’arte e alla filosofia, arrivando ad affermare l’inutilità di rapportarsi con i laici: gli ordini sono talmente separati che non dovrebbero nemmeno comunicare. Riferendosi ai monaci che si abbandonano allo studio delle lettere egli afferma:

Fra costoro, per parlare visceralmente, vanno annoverati quanti si rivolgono alla genia dei letterati, i quali, trascurando gli studi spirituali, bramano di apprendere la banalità dell’arte di questo mondo; [...]. Costoro, insomma, schifando la conoscenza della disciplina ecclesiastica e anelando ad attività mondane, non sembrano far altro che abbandonare la casta consorte nel talamo della fede e correre fra le braccia di puttane da strada. D’altra parte a noi che non possiamo parlare neppure con gli ospiti, nei quali Cristo stesso è presente e parla; noi che non dobbiamo aprir bocca se non siamo interrogati e non osiamo far domande perfino quando siamo confortati dal santo insegnamento, in che modo potremmo invadere impudentemente le palestre teatrali dei letterati e, come tra schiamazzi di mercato, scambiare inutili discorsi con i laici?³

Eppure, questa visione rigoristica era una risposta contro la cultura profana da tempo presente nella Chiesa. Un esempio significativo è costituito dal racconto di Richier di Reims riguardo a Gerberto, futuro papa Silvestro II, incaricato da Adalberone di Reims di insegnare le “arti”: dalla poesia, alla retorica, dalla logica, alla matematica all’astronomia. In particolare, la filosofia, soprattutto di Aristotele attraverso l’interpretazione di Boezio, era intesa, da Gerberto, come disciplina unificatrice del sapere⁴. Qualcosa di molto diverso dall’assoluta priorità della teologia rispetto a qualsiasi altra forma di sapere, successivamente rivendicata da Pier Damiani o dall’idea della filosofia come ancella della teologia teorizzata da Tommaso d’Aquino⁵.

Tutto ciò, a un tempo, conferma e consente di ampliare l’analisi di Pelligani perché se è in generale condivisibile l’affermazione per cui ciò che era secolare era incompatibile con la salvezza dell’anima e che «[...] il Sacro e

² Cfr. A. DI LAON, *Carmen ad Robertum regem Francorum*, versi 1- 34, Cfr. G. DUBY, *L’Anno mille*, trad. it., Einaudi, Torino 2001, pp. 57-58.

³ P. DAMIANI, *De perfectione monachorum*, Op. XIII, III, XI, tr. it., pp. 306-307.

⁴ Cfr. E. GARIN, *L’educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari 1957, pp. 53-54.

⁵ T. D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 66, a. 5, ad 3; 1 *Sent.*, *Prol.*, a. 1; 2 *Cont. Gent.*, c., c. 4.

il Profano erano, per il cristianesimo medievale, due universi non solo distinti e inammissibili; erano anche due universi coinvolti in una guerra permanente [...]»⁶, va anche evidenziato come fra i chierici, intorno al Mille, vi fossero aperture a dimensioni culturali non immediatamente riconducibili al Sacro, tali da attirare le attenzioni e le reprimende di Pier Damiani. Fu questo interesse per le arti, non a caso considerato pericoloso, a contribuire, seppur con molti limiti e, spesso, distorsioni interpretative, alla sopravvivenza dell'eredità dei classici, non solo delle loro opere, ma anche di loro stili di pensiero. Per quanto possano essere considerate marginali o minoritarie, tali aperture costituirono, comunque, un ponte verso l'affermarsi di quello spirito laico che, nel Rinascimento, contagiò anche la Chiesa⁷.

Tenere conto dei suddetti fermenti culturali non fa certo venire meno l'interpretazione per cui il fenomeno che fa da volano allo sviluppo della secolarizzazione e che determina la crisi e il superamento dell'ideologia e della cultura della società tripartita è lo sviluppo della società urbana con l'ascesa economica e politica della borghesia commerciale, finanziaria e imprenditoriale. Una classe che, come afferma Pellicani, non era prevista nella società tripartita⁸.

3. La fine di un monopolio

È indubbio che i comuni nascano come associazioni private o comitati di affari di *boni homines* e che, con il tempo, perfino le confraternite religiose divengano luoghi d'incontro di artigiani e commercianti e si relazionino, con diverse modalità a seconda dei luoghi, con le corporazioni⁹. In molte piazze dei borghi italiani, emblematicamente, il palazzo del Comune fronteggia la chiesa e si dota di strumenti di calcolo del tempo¹⁰. Quello del tempo è un aspetto ritenuto giustamente fondamentale da Pellicani, per comprendere l'affermarsi dello spirito di secolarizzazione. In breve, la perdita, da parte della Chiesa, del monopolio sul tempo e la sua desacralizzazione condusse

⁶ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 162.

⁷ Ivi, p. 165.

⁸ Ivi, p. 162.

⁹ Cfr. M. GAZZINI, *Confraternite e società nel medioevo italiano*, Clueb, Bologna 2006, pp. 59-84.

¹⁰ Si pensi, ad esempio, ai cosiddetti orologi di Piazza di Padova (1344) o Bologna (1356). Riguardo a quest'ultimo, cfr. G. PALTRINIERI, *L'orologio di Piazza Maggiore a Bologna*, Costa Editore, Bologna 2015. Sull'argomento, cfr. C.M. CIPOLLA, *Le macchine del tempo*, il Mulino, Bologna 2011.

dal tempo di Dio al tempo degli uomini¹¹. Va, però, detto che i due tempi continuarono a convivere e che, soprattutto ma non solo, nelle campagne la scansione della giornata secondo i ritmi immutabili delle stagioni e delle feste religiose proseguì a lungo. È forse la concezione che consentì una sorta di mediazione fra tempo di Dio e tempo degli uomini quella, a mio avviso, più significativa. Diversamente da quanto afferma Pellicani, che contrappone decisamente tempo sacro e tempo profano «[...] mondano, ma anche empio [...]»¹², non vi fu una cesura così netta. Il tempo era di Dio, ma veniva dato in dono all'uomo. Questa visione è solo apparentemente più "moderata" perché, in realtà, esclude la Chiesa come monopolista del tempo. I precetti e i comandamenti divini non sono in discussione e nemmeno la Chiesa come tale. Però gli uomini, beneficiari del dono-tempo, possono utilizzarlo secondo le loro esigenze (nel rispetto delle devozioni e delle feste comandate), cosicché, per mercanti e artigiani, il tempo può essere correlato al lavoro e ai suoi ritmi, può diventare denaro. La giornata di lavoro non è più quella scandita da fattori quali l'alba e il tramonto, che sfuggono al controllo dell'uomo, ma quella definita da un orario cui corrisponde un salario per i garzoni e i dipendenti. Gli uomini che possono gestire il tempo lo trasformano in valore economico e in modalità di valutazione e valorizzazione della produttività. La lettera di cambio, originariamente utilizzata dai pellegrini per viaggiare senza correre il rischio di essere derubati, divenne una modalità di velocizzazione delle transazioni finanziarie, ed economiche in generale, grazie alle compagnie mercantili come quelle degli Acciajuoli, dei Bardi e dei Peruzzi.

È vero che i chierici spostarono l'"attenzione" dal peccato di superbia a quello di "avaritia" e continuarono a terrorizzare i credenti con immagini di punizioni infernali di rara violenza¹³, ma è altrettanto vero che la Chiesa trovò il modo per fare scontare al mercante, su questa terra e a proprio beneficio, il peccato di usura considerato, nell'Alto Medioevo, componente ineliminabile del commercio: il pagamento della decima sugli utili e, quando possibile, laute donazioni a monasteri, parrocchie, ecc.. Ciò nonostante, il monopolio del tempo era perduto per sempre con conseguenze di grande portata storica e culturale.

¹¹ Cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*, pp. 162-163. Più specificamente, Pellicani parla di "tempo dei mercanti".

¹² Ivi, p. 164.

¹³ Cfr. P. CAMPORESI, *La casa dell'eternità*, Feltrinelli, Milano 1987. Nel 1274 il Concilio di Lione condannò l'usura, intendendo per tale il prestito a interesse, e decretò la scomunica degli "usurai", cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Decisioni dei concili ecumenici*, tr. it., Utet, Torino 1978, pp. 314-315.

4. Una visione dell'etica parzialmente nuova

Il tempo dei mercanti, non teorizzato ma vissuto, costituiva una sfera non sottoposta al controllo etico-religioso della Chiesa. Pellicani ne deduce che: 1. non ha più senso il concetto di giusto prezzo perché questo emerge dall'incontro fra la domanda e l'offerta; 2. s'impone l'idea di una legalità interna agli affari, oggettiva e autonoma, che non tollerava imperativi morali e/o religiosi esterni; 3. si afferma una concezione a-morale e a-religiosa dell'economia¹⁴.

Anche su questi tre punti mi sembra necessaria una riflessione perché, alla luce di importanti scritti del secolo XIV, la realtà appare molto più sfumata e, soprattutto, il mercante non sembra proporre, proprio a partire dalla riflessione sulle sue pratiche di vita, una concezione a-morale e a-religiosa della propria professione e, più in generale, della società. In realtà si determina un processo di "privatizzazione" dell'etica il cui scopo viene identificato nell'individuare criteri e modalità cui attenersi nella quotidianità. Ciò non toglie che le indicazioni presenti in questi scritti ambiscano a costituire un vero e proprio codice di comportamento, in particolare per coloro che esercitano l'arte della mercatura. Il *Libro dei buoni costumi*¹⁵ di Paolo da Certaldo e i *Ricordi*¹⁶ di Giovanni Morelli ne costituiscono una conferma.

Riguardo al tema del giusto prezzo il mercante sa che, pur tenendo conto della dinamica della domanda e dell'offerta, non può imporre prezzi "ingiusti" perché restringerebbe le sue possibilità di vendita. Questo, soprattutto, all'interno di un mercato che andava ampliandosi e coinvolgeva strati di popolazione urbana sempre più ampi. Sotto questo profilo, ossia quello del contenimento dei prezzi all'origine, si può interpretare il conflitto fra mercanti proprietari di terre e villani che caratterizza la seconda metà del secolo XIV e la prima del secolo successivo. Paolo da Certaldo afferma

La villa fa buone bestie e cattivi uomini, e però usala poco: sta a la città, e favvi o arte o mercantia e capiterai bene. [...] Se ài a fare ragione co loro, cioè co detti lavoratori [i contadini] no la fare mai co loro in villa: fagli venire a la città, e ivi la fa; che se farai in villa, raduneranno quine tuttavia parecchie altri lavoratori, e tutti fieno procuratori per lo tuo lavorare contro a te: e non saprai sì fare che co loro non ne scapiti sempre e abbi il torto¹⁷.

¹⁴ Cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 164.

¹⁵ Cfr. P. DA CERTALDO, *Libro di buoni costumi*, Le Monnier, Firenze 1945.

¹⁶ Cfr. G. MORELLI, *Ricordi*, Le Monnier, Firenze 1969.

¹⁷ P. DA CERTALDO, *op. cit.*, p. 91 e p. 93: «La campagna giova agli animali, ma non agli uomini, dunque frequentala poco: stai in città e fai l'artigiano o il mercante,

In un altro passo del *Libro dei buoni costumi* Paolo da Certaldo si rivolge al contadino per definire, con precisione, i suoi doveri. Due sono gli aspetti significativi di questo testo riguardo soprattutto ai punti (2) e (3): la giustificazione della collocazione sociale dei contadini; la natura strumentale del testo.

Riguardo alla gerarchia sociale, Paolo da Certaldo giustifica la condizione subordinata dei contadini su base teologica riecheggiando, senza citarla, l'idea di ordinamento degli uomini e delle altre creature elaborata da Tommaso d'Aquino¹⁸: «È pertanto evidente che la divina provvidenza imprima su tutte le cose il suo ordine, perché si avveri quanto dice l'Apostolo: “i poteri esistenti sono ordinati da Dio”»¹⁹, cosicché: «[...] tu che se' dato e posto da Dio a' detti lavorii, odimi e intendimi e metti in opera con effetto ciò che ti dirò, se non vuoi fallare contro Iddio e contro il prossimo tuo»²⁰. In sintesi, i doveri del contadino sono: conoscere e temere Dio; essere leale e sincero verso il prossimo (in particolare il proprietario); non cedere alla fatica e condurre a termine tutti i lavori necessari per fare fruttare il podere; pagare la decima alla Chiesa²¹. Infine, il contadino è tenuto a rendere conto al proprietario e a risarcirlo di ciò che egli trascura per negligenza o dei danni causati dal lavoro mal svolto²².

Quanto alla natura strumentale del testo va rilevato come il vero interlocutore non sia il contadino (è assai improbabile che fosse in grado di leggere), ma il mercante-proprietario, per suggerire il “corretto” comportamento da tenere nei confronti dei villani. Non è possibile stabilire fino a che punto il riferimento all'ordine divino della società fosse un argomento retorico a supporto delle ragioni dei mercati-proprietari o una visione fatta propria da Paolo da Certaldo. Resta il fatto che il riferimento c'è e viene sostenuto con forza. Naturalmente, più che alle pene divine *sub specie aeternitatis* egli è interessato ai risarcimenti che il contadino deve al proprietario-mercante quando non si comporta come sarebbe tenuto a fare. Una testimonianza, a

e avrai buona fortuna. [...] Se devi fare i conti con loro, cioè con i suddetti lavoratori [i contadini], non farlo mai in campagna: falli venire in città, e qui fallo; infatti, se tratterai con loro in campagna, essi raduneranno qui molti altri lavoratori [contadini], e tutti saranno d'accordo con il tuo lavoratore [contadino] contro di te: e non riuscirai in nessun modo a evitare di rimetterci sempre e avrai torto».

¹⁸ Cfr. T. D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, trad. it., III, 81, in ID., *Scritti politici*, Zanichelli, Bologna 1946, pp. 141-142.

¹⁹ Ivi, p. 142.

²⁰ P. DA CERTALDO, *op. cit.*, p. 211.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 214.

mio avviso, della compresenza, nell'etica mercantile di fine secolo XIV, di tradizione e secolarizzazione.

Un ulteriore esempio di "privatizzazione" dell'etica ha a che fare con il processo di istituzionalizzazione del comune, ossia con il suo passaggio da società privata di *boni homines* a vera e propria istituzione politica. Il mercante medio non s'identifica più con il Comune, anzi, tende ad assumere comportamenti opportunistici e, in sostanza, a disinteressarsi della politica fino a contrapporre i propri interessi a quelli dei governi cittadini. Paolo da Certaldo consiglia il conformismo politico con un'attenzione, anche, per "l'opposizione", poiché potrebbe successivamente governare: «In ogni terra che vai o che stai, di sempre bene di que' che reggono il Comune, e degli altri non dire però male, però che potrebbero montare in istato e non t'avrebbero amico di loro né di loro stato»²³. Giovanni Morelli va oltre, giustificando l'obiettivo del mercante di non pagare le tasse o di ottenere una significativa riduzione ricorrendo anche ad espedienti, senza usare mai parole ingiuriose contro il Comune o singole persone, anche perché l'obiettivo è quello di ottenere un "bulletino" che conceda un temporaneo esonero dai pagamenti, in particolare da quelli delle "prestanze"²⁴. Secondo Morelli il mercante, qualora non avesse ottenuto l'esonero, avrebbe dovuto "fare ricorso" e ottenere di pagare, al massimo, un terzo o due quinti della prestanza dovuta. Perciò poteva essere utile il sostegno degli amici di quanti governavano il Comune per fare pressione su di essi e, al contempo, informare tutti della propria *impotentia*, ossia dell'impossibilità a pagare: «E se non puoi al tempo d'un priorato, aspettane tanti ti venga fatto, ché sono cose che chi dura di seguirle, vengono una volta fatte; o, se non vengono fatte, dimostri a tutto il populo tu se' gravato e non puoi pagare, e con questo ne se' altra volta di più agevolato»²⁵. L'opportunismo e il prevalere degli interessi personali, che traspare dagli scritti di Paolo da Certaldo e Morelli, va però contestualizzato e interpretato come una risposta difensiva al fatto che, in molti casi, erano i Comuni a non rispettare i patti e a non restituire i prestiti con tutte le conseguenze del caso per i cittadini e, in particolare, per i mercanti e le loro attività.

²³ Ivi, p. 89

²⁴ Cfr. G. MORELLI, *op. cit.*, pp. 264-267. Morelli fa riferimento al bullettino di sicurtà. Le prestanze erano una sorta di prestito forzoso imposto dal Comune a tutti i cittadini, a un'Arte o a singole persone a seconda del reddito. La prestanza era restituibile, ma i Comuni, quello di Firenze in particolare, cercarono di evitare di restituire i prestiti. Essa fruttava un interesse che poteva andare dal 55 fino al 20%. In caso di necessità il prestito era imposto a interesse zero.

²⁵ Ivi, p. 267.

Un'altra testimonianza della privatizzazione dell'etica o, ancor meglio, della sua privatizzazione familistica, anche a scopo difensivo, è rintracciabile nell'indicazione ricorrente a prendere nota di ogni atto notarile o transazione commerciale in un apposito libro detto "Libro proprio" o "Libro segreto"²⁶: «Fa pure che ne' tuoi libri sia iscritto ciò che tu fai distesamente, e non perdonare mai alla penna e datti bene a intendere nel libro, e di questo seguirà che tu guadagnerai senza troppo pericolo»²⁷. Lo scopo dei questi scritti era quello di educare i figli e la famiglia secondo i dettami dell'etica mercantile, caratterizzata dalla prudenza e, anche, dalla diffidenza²⁸. Quello dell'educazione dei figli e del decoro della famiglia è un altro tema ricorrente. Paolo da Certaldo immagina, attribuendo a Ottaviano Augusto la propria etica, che l'imperatore intendesse l'educazione dei suoi figli esattamente come lui. Dopo aver anacronisticamente sottolineato come questi avesse fatto insegnare ai figli maschi a scrivere e tutto ciò che riguarda l'arte della cavalleria e alle figlie a cucire, tagliare e tessere con particolare attenzione per "l'arte del lino"²⁹, egli afferma: «Ed essendo domandato Attaviano imperatore perché 'i facea, disse che ben che fosse signore del mondo [...] volea che' suoi figliuoli avessero arte. Niuna ricchezza è più stabile e più sicura a l'uomo che l'arte: e però poni i tuoi figliuoli a quella arte ch'a loro più diletta, e verranno i migliori maestri»³⁰. In questo contesto, anche la cortesia viene reinterpretata come "misura", ossia buona, prudente e rigorosa amministrazione secondo il principio del risparmio: «Cortesia non è altro se non misura, e "misura dura" [rigorosa, *ndr.*]: e non è altro misura se non avere ordine ne' fatti tuoi. E però ciò che dai, fa con ordine e a fine di bene, e non potrai fallare»³¹.

Al termine di questa ricognizione relativa ai caratteri distintivi dell'etica del mercante, si possono trarre alcune indicazioni a sostegno della tesi per cui il prevalere degli interessi economici personali e famigliari si accompagna con il permanere di una compresenza di fattori, in apparenza, contraddittori. Il mercante richiedeva il riconoscimento del proprio status sociale, ma anche un rapporto con la Chiesa tale da liberarlo definitivamente dal giudizio etico negativo riguardo agli affari, al denaro, alla comparazione dell'attività commerciale e finanziaria con l'usura e alla sua "riduzione" al peccato di *avaritia*. I valori morali che caratterizzano l'etica mercantile sono

²⁶ Cfr. G. MORELLI, *op. cit.*, pp. 119-120.

²⁷ G. MORELLI, *op. cit.*, pp. 228-229.

²⁸ Cfr. P. DA CERTALDO, *op. cit.*, pp. 204-205; G. MORELLI, *op. cit.*, pp. 232-236.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 168-169, dove P. da Certaldo illustra la "diversità" dell'educazione femminile.

³⁰ P. DA CERTALDO, *op. cit.*, pp. 193-194.

³¹ *Ivi*, p. 79.

il merito individuale fondato sul lavoro e la capacità di accumulare beni. Inoltre, alla spregiudicatezza negli affari si aggiungeva il tentativo di fare propri alcuni comportamenti tipici dell'aristocrazia e di reinterpretare l'ordine sociale del mondo senza fare venire meno il riferimento alla sua fondazione divina. In sintesi, l'etica mercantile non si pone in modo alternativo a quella cavalleresca o a quella della Chiesa. Anche alla luce di una realistica valutazione del contesto, essa tende ad inglobarle e reinterpretarle adattandole. Fu così che il prestito a interesse, il profitto, l'impiego del tempo finalizzato all'accumulazione di beni materiali e di denaro finirono per essere accettati sul piano etico e giuridicamente normati.

La povertà cessò di essere idealizzata e venne considerata come una sciagura e un pericolo sociale. La Chiesa stessa prese sempre più le distanze dai movimenti pauperistici ed elaborò una morale che non fosse ostile ai mercanti e ai ceti borghesi medio alti. Con la crisi che attraversò la seconda metà del sec. XIV e la prima parte di quello successivo, la proprietà divenne un bene da difendere evitando il più possibile i rischi indotti dall'ampliamento dell'attività commerciale e puntando sul suo consolidamento e la sua conservazione. I mercanti benestanti accentuarono il loro atteggiamento negativo nei confronti del "popolo minuto" e dei contadini, mentre la politica e le cariche pubbliche vennero sempre più considerate strumentali all'interesse privato. La diffidenza, anche all'interno della famiglia, il timore dell'inganno e del furto divennero una costante³². L'etica mercantile si trasformò in uno "strumento" di conservazione.

5. La fine della secolarizzazione: Riforma e Controriforma

Pellicani sottolinea come nel secolo XV ci siano intellettuali che illustrano una visione puramente mondana della vita e si verifichi un fatto ancora più radicale: è la Chiesa che si fa conquistare dallo spirito laico³³. Riguardo agli intellettuali non vi è dubbio che lo spirito di secolarizzazione trovi ampio spazio. Il celeberrimo *Trionfo di Bacco e Arianna* di Lorenzo il Magnifico ne costituisce una sorta di manifesto. Al contempo, però, si sviluppano movimenti devozionali, come i Bianchi, che veicolano una visione miracolistica della fede e che pongono al centro delle loro pratiche di culto la Passione di Cristo e la croce. La loro influenza è rilevante: ad esempio, ne troviamo testimonianza in scritti come le *Lettere* di Lapo Mazzei a Francesco di Marco

³² Cfr. *ivi*, *op. cit.*, pp. 89–90 e pp. 204–205; G. MORELLI, *op. cit.*, pp. 251–254 e pp. 232–236; G. SERCAMBI, *Novelle*, XXI, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 106–108.

³³ Cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 165.

Datini, il *Quadernaccio* di quest'ultimo o la *Regola* di G. Dominici³⁴. Quanto alla Chiesa, non credo si possa parlare di una vera e propria conquista da parte dello spirito di secolarizzazione. In realtà furono le grandi famiglie nobili o di origine borghese che “conquistarono” la Chiesa, o ancor meglio il papato, consapevoli della sua rilevanza politica e della sua strategicità per rafforzare il peso politico ed economico della famiglia. Il governo della Chiesa divenne in tutto simile a quello di qualsiasi altra corte rinascimentale. I Medici costituiscono, sotto questo profilo, un esempio paradigmatico. Non a caso fu Leone X a organizzare, su larga scala, la vendita delle indulgenze, pubblicizzandola e affidandone la riscossione alla banca Fugger che rilasciava i certificati d'indulgenza e stabiliva le quote da pagare per ottenerli in considerazione della tipologia dei peccati e della condizione economica e sociale del peccatore³⁵.

Lutero reagì allo scandalo della vendita delle indulgenze e al fatto che la salvezza fosse diventata una merce individuando, come afferma Pellicani, due nemici: la ragione e il denaro³⁶. Oltre a elaborare la teoria del servo arbitrio e a polemizzare con Erasmo da Rotterdam³⁷ e il suo appello alla ragione, egli si scagliò contro la cultura rinascimentale, dominante nella curia romana, considerata pagana e corrotta adoratrice di Mammona. «Quella di Lutero – afferma Pellicani – fu una tipica re-azione fondamentalista contro lo spirito di secolarizzazione»³⁸. Va anche sottolineato come la Riforma scontasse una sorta di contraddizione: nata contro la secolarizzazione e per l'affermazione dell'autonomia della fede dalla politica, divenne la religione ufficiale di molti Stati tedeschi (in funzione anti-imperiale) costituendo il retroterra per politiche repressive e intolleranti. Fu lo stesso Lutero, in prima persona, a schierarsi, con toni violenti e apocalittici, contro i contadini in rivolta, definiti bande di empi e scellerati, dando indicazione ai principi di sterminarli. Colpevoli di peccare, con disobbedienza volontaria ed empia, contro il potere civile, di rapina, saccheggio ed empietà e di tremendi e orri-

³⁴ Cfr. L. MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante del sec. XIV, con altre lettere e documenti*, Cassa di Risparmi e Depositi di Prato, Prato 1979 (ristampa anastatica di Ed. Le Monnier, Firenze 1880); F. DI MARCO DATINI, *Quadernaccio*, in L. MAZZEI, op. cit., I, XCIX-CIII; G. DOMINICI, *Regola del governo di cura familiare*, Nabu Press, Firenze 2014.

³⁵ La banca Fugger era specializzata, anche, in compravendita di cariche ecclesiastiche e corone imperiali come nel caso di Carlo V. Jakob Fugger, fervente cattolico, acquistò, per sé e per la propria famiglia, molti certificati d'indulgenza.

³⁶ Cfr. L. PELLICANI, op. cit., p. 165.

³⁷ Cfr. M. LUTERO, *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo*, Claudiana, Torino 2017; E. DA ROTTERDAM, *Sul libero arbitrio*, trad. it., Studio Tesi, Roma 1989.

³⁸ Ivi, p. 166.

bili delitti contro il Vangelo, meritano, secondo Lutero, più e più volte la morte del corpo e dell'anima³⁹. Pertanto, «chiunque lo può deve colpire, scannare, massacrare in pubblico o in segreto, ponendo mente che nulla può esistere di più velenoso, nocivo e diabolico di un sedizioso, giusto come si deve accoppiare un cane arrabbiato, perché se non lo ammazzi, esso ammazzerà te e con te tutto il paese»⁴⁰.

Alla Riforma, che, già alle sue origini, poco o nulla aveva a che fare con la modernità e la secolarizzazione, la Chiesa rispose con la Controriforma che restaurò l'Inquisizione per combattere ogni forma di libero pensiero. Essa «cessò di essere corruiva e diventò, rigorista, inquisitoriale, spietata»⁴¹. Alleata, anche per ragioni politiche, con l'Impero, fece calare sull'Europa cattolica, o più precisamente spagnola, «[...] la cappa di un potere che, per estirpare l'eresia, finirà per soffocare la società civile ed essiccare le fonti della creatività»⁴². La tesi sostenuta da Pellicani è che si formarono due Europe: una, quella ispano-cattolica, destinata a scivolare nel pantano della stagnazione, l'altra che continuerà a procedere sulla strada dello sviluppo economico e della secolarizzazione; aggiungo: nonostante la Riforma. Questo spiega perché va considerata forviante la tesi weberiana⁴³ secondo cui «[sarebbe esistita] una sorta di "affinità elettiva" fra l'etica protestante e lo spirito del capitalismo. [...] la cosa decisiva nel processo di divaricazione dell'Europa occidentale fu la Contro-riforma, non già la riforma; fu l'inquisizione, non già la teologia riformata»⁴⁴. Alla tesi di Pellicani va aggiunto, però, un ulteriore fattore: la maggior dinamicità di altre realtà europee rispetto all'Europa cattolico-spagnola è dovuta alla nuova centralità dell'Atlantico di cui la Spagna non seppe approfittare a causa del tipo di colonizzazione di puro sfruttamento, attuato nelle *encomiendas*, e dell'inflazione, generata dall'importazione di oro e argento dall'America, che non venivano investiti in attività produttive.

In sintesi, mentre in Olanda e in Inghilterra si sviluppavano le compagnie commerciali e ne nascevano di nuove, fra cui quelle delle Indie, si investiva nell'agricoltura e nel commercio (in Inghilterra si ha la nuova figura sociale del lord imprenditore), dando vigore a un capitalismo agricolo e commerciale, la Spagna si distingue per essere un Paese di nobili spiantati e monaci fanatici nel quale il lavoro è considerato un'attività disonorevole. Un Paese

³⁹ Cfr. M. LUTERO, *Scritti politici*, trad. it., UTET, Torino 1959, pp. 494-495.

⁴⁰ Ivi, p. 485.

⁴¹ L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 166.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Corriere della Sera, Milano 2010.

⁴⁴ *Ibidem*.

che dichiara, molto spesso, bancarotta (1557, 1575, 1596, 1607, 1627). Non in grado di reggere la concorrenza, anche sul mercato interno, la manifattura spagnola fu condannata al fallimento. Un ulteriore fattore di crisi si ebbe nell'agricoltura dove, nel corso del secolo XVI, la politica di puro sfruttamento da parte dei nobili generò una massa di contadini sempre più poveri costretti al vagabondaggio o ad arruolarsi come mercenari. L'Impero sul quale non tramontava mai il sole, trascinò sé stesso e i territori che governava nel sottosviluppo.

6. Alle origini della tolleranza: il paradosso olandese

Nella prima metà del secolo XVII la più grande e prospera potenza del mondo è un piccolo Paese, l'Olanda (Provincie Unite) che si caratterizza, oltre che per un dinamico capitalismo commerciale, per la forma di governo e per prevedere, dal 1630⁴⁵, la possibilità anche per gli arminiani di professare la propria fede, dunque per essere un Paese nel quale viene applicato il principio di tolleranza. In Olanda possono convivere tutte le diverse religioni, le opinioni filosofiche e trovare un rifugio sicuro Spinoza, Cartesio, Locke. Nel 1650, con l'affermazione del *Sistema delle vere libertà*, l'Olanda si diede un governo federale, repubblicano, non confessionale. Lo sviluppo del capitalismo, la forma di governo e la tolleranza sono collegati perché, ben presto, si capisce come le lotte di religione, comprese quelle interne, siano un freno agli affari, impegnino somme ingentissime in spese improduttive come quelle di guerra, generino povertà. Inoltre, un Paese tollerante e costituito da province autonome non poteva che darsi un governo repubblicano, federale, che prevedeva parlamenti elettivi in ogni provincia, e un parlamento federale, gli Stati Generali, composto da rappresentanti delle diverse province. Un vero e proprio paradosso per il pensiero, allora prevalente, secondo cui uno Stato non accentrato e per di più tollerante era destinato, in breve, alla dissoluzione perché le diverse sette, religioni, convinzioni filosofiche non potevano convivere ordinatamente.

In fondo continuava a valere il *cuius regio eius religio* della Pacificazione di Augusta. In realtà, come aveva ben capito Guglielmo il Taciturno, per la prosperità delle Provincie Unite e per il successo delle compagnie commerciali non importava l'appartenenza religiosa, ma la capacità di compiere investimenti produttivi e di fare affari⁴⁶. «Così [...] in Olanda trionfava la

⁴⁵ Nonostante la condanna degli arminiani, detti anche Rimostranti, nel 1610, il calvinismo non fu mai l'unica religione pur avendo, fino al 1630, un ruolo dominante.

⁴⁶ Cfr. L. PELLICANI, *op. cit.*, p. 167.

tolleranza e, con essa e grazie ad essa, trionfava lo spirito profano del capitalismo»⁴⁷. L'Olanda costituisce, pertanto, la prova, diversamente da quanto riteneva Weber, che non fu il calvinismo a originare lo spirito di secolarizzazione, il capitalismo e la tolleranza, anzi, essi si affermarono sconfiggendolo come religione di Stato e, insieme, consentendo a chi lo praticava di continuare a farlo. Trionfo dell'*homo oeconomicus* come asserisce Pellicani?

No, almeno non nel senso in cui lo intendiamo oggi. L'*homo oeconomicus* che agisce unicamente spinto dal proprio egoismo e interesse è la negazione della libertà perché le sue possibilità di scelta sono limitate e preeterminate. I maggiori rappresentanti degli arminiani condannati all'esilio o al carcere a vita come Grozio e, perfino, a morte come van Oldenbarneveldt, sostenitori della tolleranza e della libertà di coscienza, non ragionarono certo secondo il criterio del tornaconto personale. E se è vero che Locke si emancipò definitivamente da Hobbes il quale, in nome della pace, negava ogni diritto ai sudditi⁴⁸, è altrettanto vero che quando giunse in Olanda aveva già scritto il *Saggio sulla tolleranza*⁴⁹, dove della tolleranza dava anzitutto una giustificazione prudenziale funzionale, fra l'altro, alla politica di alleanza fra tutti i protestanti, in funzione anticattolica e antiassolutista, del leader dei *whig* il futuro conte di Shaftesbury. Invece, in Olanda, Locke abbracciò il contrattualismo, infatti il suo primo scritto che può essere considerato effettivamente tale è l'*Epistola de tolerantia*. Sulla sua adesione al contrattualismo influirono la lettura di Grozio, l'idea che il contratto dovesse essere alla base della formazione degli Stati intesi come società cooperative nel reciproco interesse di quanti ne fanno parte (proprio come le compagnie commerciali) e l'organizzazione dello Stato basata su assemblee elettive, ossia su quella che Locke denominerà delega fiduciaria⁵⁰.

Infine, egli fu influenzato anche dalla teologia arminiana con cui venne a contatto dato il suo sodalizio con Philipp van Limborch⁵¹. Gli arminiani ritenevano, infatti, che Dio predestina alla salvezza solo coloro che credono e preservano la fede in virtù di una libera decisione. Ciò implicava che fosse l'uomo ad accettare liberamente la grazia. Questa concezione richiedeva la

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Il *Saggio sulla tolleranza* fu scritto nel 1667, mentre si rifugiò in Olanda nel 1683.

⁵⁰ Cfr. F. MANTI, *Locke e il costituzionalismo. Etica, politica, governo civile*, Name, Genova 2004, pp. 213-221.

⁵¹ P. VAN LIMBORCH, teologo arminiano, è autore di: *Theologia Christiana*, H. Wetstein, Amsterdam 1686; *Historia Inquisitionis*, H. Wetstein, Amsterdam 1692; *Commentarius in Acta Apostolorum, et in Epistolas ad Romanos et ad Ebreos*, B. Bos, Rotterdam 1711.

libertà di coscienza e, dunque, la tolleranza, ma anche un'organizzazione dello Stato che la rendesse possibile, ossia, uno Stato che fosse garante dei diritti alla vita, alla libertà, alla salute, alla proprietà⁵² e, pertanto, politicamente neutrale nei confronti delle diverse confessioni e delle opinioni speculative con l'unico limite che queste non fossero pericolose per la sua sussistenza e la pace sociale: «Mi sembra che lo Stato sia una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili»⁵³ e, pertanto, «le leggi non proteggono la verità delle opinioni, bensì la sicurezza e l'incolumità dei beni di ogni cittadino e della società nel suo complesso»⁵⁴. Così, ognuno può essere posto nelle condizioni di progettare la sua vita e ricercare la propria felicità⁵⁵.

⁵² Cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, tr. it. UTET, Torino 1982, II, cap. II, 6, p. 231. Vita, libertà, salute, proprietà sono i *bona civilia* di cui Locke scrive nell'*Epistola de tolerantia*, cfr. *infra*, nota 57.

⁵³ J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, tr.it., in ID. *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 148.

⁵⁴ Ivi, p. 174.

⁵⁵ Cfr. H.R. FOX BOURNE, *The Live of John Locke*, King, London 1876, p. 164; J. LOCKE, *La ragionevolezza del Cristianesimo* in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, Rusconi, Milano 1979, XIV, p. 430.

La Rivoluzione come Saturno

LORENZO MORELLI

Abstract

Luciano Pellicani's body of work is nourished by great quotes. Only a few of them, though, are drawn from world literature. This appears to be peculiar, considering that poetry and novels have often portrayed events such as revolutions and social changes. The author takes into account two masterpieces of modern literature – *A tale of two cities* and *Danton's Tod* – showing how brilliantly French Revolution is depicted in both of them.

Keywords: *French Revolution; Terror; Literature; Büchner; Dickens.*

Qualche anno fa, durante una chiacchierata, dissi con entusiasmo a Luciano Pellicani che per quella stagione di prosa il Teatro Argentina proponeva *Danton's Tod* di Georg Büchner. Aggiunsi una postilla: gli feci notare, con tono sommosso, che nella sua preziosa opera saggistica, così ricca di riferimenti mai banali alla letteratura scientifica internazionale, i rimandi alle Lettere mi sembravano pochi. Mi rispose, laconico, che effettivamente avevo ragione.

Se si eccettuano, infatti, alcuni riferimenti ai grandi scrittori russi del diciannovesimo secolo e alle opere di denuncia dell'universo concentrazionario, la rarità dei rimandi letterari, in saggi di tale valore, non passa inosservata. Tanto più che, sui trapassi della storia oggetto dei suoi studi, la letteratura vanta pagine vivide e affreschi di folgorante bellezza.

Viene da pensare al 1789 e agli avvenimenti fatali di quegli anni, che hanno consegnato il mito della rivoluzione all'età moderna. È uno dei fili rossi dell'opera di Pellicani, un *topos* potente che, nella sua ricostruzione, affonda le radici nell'aspettativa apocalittico-palingenetica di ascendenza giudaico-cristiana. Un mito che attraversa la storia dell'Occidente come un fiume carsico: dalla *parusia* attesa dagli "odiatori del genere umano" di tacitiana memoria, passando per le eresie medievali dei "fanatici dell'Apocalisse", fino ai totalitarismi del secolo scorso.

Viene da pensare al Terrore, vaccino con cui purificare la Francia, alla democrazia totalitaria e all'ossessione per la virtù, sostanza del mondo nuovo emendato dai mali del presente. Lessico e immagini schiettamente familiari a chiunque si sia avvicinato al *corpus* saggistico di Pellicani, che

svela l'identità della società aperta e liberale dando voce ai suoi nemici: i giacobini, i socialisti rivoluzionari, i nazifascisti, i fondamentalisti islamici. Pensando proprio al 1793 – che Pellicani interpreta concordemente a Guglielmo Ferrero e alla teoria delle due rivoluzioni francesi – vengono in mente, soprattutto, pagine della letteratura mondiale che arricchiscono ed esaltano l'analisi storico-sociologica, aggiungendovi pathos e plasticità, popolando la vita interiore del lettore di scene vivide e personaggi indimenticabili, protagonisti di dialoghi che vergano il segno dei tempi.

Danton's Tod (1835) compendia in quattro atti l'aberrazione del messianismo rivoluzionario, svelando la devianza del Terrore rispetto alle premesse del 1789. A soli ventidue anni, Georg Büchner si interroga sul valore e sul senso dell'azione politica, sulla teodicea e la filosofia della storia, costruendo serrati dialoghi-manifesto, arguti e sentenziosi. Nella sua penna non c'è assoluzione né condanna: vittime e carnefici sono «marionette tenute al filo da forze sconosciute». Così suona la sua professione di fatalismo, enunciata in una epistola spedita alla fidanzata Wilhelmine Jaeglé nel gennaio del 1834.

Lasciamo per un momento la morte di Danton, su cui torneremo a breve, per dedicare poche ma doverose righe a una pietra miliare della letteratura, opera di un autore coevo, Charles Dickens. È a dir poco arduo significare l'importanza di *A tale of two cities* (1859) nella cultura anglo-sassone e nordamericana: uno dei romanzi più venduti di tutti i tempi – oltre duecento milioni di copie – esso occupa un posto preminente, tra i grandi classici, nella cultura popolare e nell'immaginario collettivo. Cimento scolastico da generazioni, non esiste un inglese di lettere che non ne conosca a memoria *incipit* ed *explicit*. Adattato per la radio, la televisione, il cinema e il teatro, *A tale of two cities* ha sempre goduto di straordinaria popolarità.

Lo stesso non può dirsi della sua ricezione critica, discreta più che esaltante, non diversamente dal giudizio che si è dato, spesso, dell'opera complessiva del suo autore. A sentire Anthony Burgess «Dio creò il mondo per permettere a Dickens di raccontarlo» e per Italo Calvino «non amare Dickens è peccato mortale». Potremmo diffonderci in un profluvio di elogi illustri al grande romanziere. Eppure, non sfugge che, alla constatazione del suo genio narrativo, capace di coinvolgere ed emozionare intrecciando avventura, dramma, analisi sociale, scavo psicologico e satira, è stato spesso opposto, a titolo di limite, il tenore popolare e consolatorio dei suoi romanzi, scritti per compiacere un vasto e conformista pubblico borghese. Pur onusto di fama, *A tale of two cities* è stato recepito come un Dickens minore, che –

il rilievo è di Stefan Zweig – aspirando alla grande tragedia, si rivela invece un melodramma.

Non si tratta di un'osservazione peregrina, atteso che, proprio in quella «isterica commozione» che la prosa di Dickens era – e forse è ancora – in grado di sollecitare nel lettore, risiedono la grandezza e la popolarità della sua opera. Campione di quei romanzi a puntate – anche *A tale of two cities* fu pubblicato in quel modo, a partire dal 30 aprile 1859 sul settimanale “All the year round” – in cui Mario Praz ha scorto il segno del tempo – la «democratizzazione del romanzo» andò di pari passo con il susseguirsi dei *Reform Bills* – Dickens fu un uomo di epoca vittoriana che scrisse per i suoi simili, con il vantaggio di conoscerli a fondo. Questa familiarità con i propri lettori gli consentì da un lato di intrattenerli – grazie alle straordinarie doti di narratore e bozzettista – e dall'altro di interessarli, abbracciandone i valori di fondo e la mentalità, senza però rinunciare a toccare i nervi scoperti della società vittoriana, mettendone a nudo le storture.

Ispirato da *The French Revolution* (1837) di Thomas Carlyle, *A tale of two cities* è un riflesso letterario del lungo e fertile dibattito ideologico sulla rivoluzione francese scaturito in Inghilterra e animato da autori della statura di Blake, Burke e Paine. Riflesso, si badi, e non trasposizione letteraria: a rigore, infatti, nell'intera opera di Dickens non c'è traccia di filosofia politica. Reformista e liberale, con simpatie radicali: la sua incerta collocazione si potrebbe sintetizzare così, senza che la questione abbia mai avuto un valore dirimente rispetto all'opera. Mentre, infatti, la sua statura di romanziere è stata riconosciuta e magnificata già dai contemporanei, sul piano puramente intellettuale Dickens è stato talvolta deprezzato a intrattenitore pittoresco e a tratti compiacente della borghesia vittoriana. Eppure, questo autore così geniale sul piano narrativo e, allo stesso tempo, ritenuto modesto su quello intellettuale, fu caro nientedimeno che a Marx, che gli riconobbe di aver donato al mondo più verità politiche e sociali di quanto avessero fatto schiere di pubblicisti e moralisti.

Testimone della conflittualità sociale della prima metà del diciannovesimo secolo, dei tumulti agrari, del cartismo e del 1848 continentale, Dickens racconta gli *slums* londinesi – «a vast hopeless nursery of ignorance, misery and vice; a breeding place for the hulks and jails [...] horrible to contemplate» – e fiuta la minaccia: gli odiosi squilibri, la miseria e l'abbandono sono il combustibile della rivoluzione. Proprio come in Francia un secolo addietro, anche nell'Inghilterra del decollo industriale, carica di tensioni sociali, il pericolo del *redde rationem* appariva concreto. La paura della rivoluzione era indubbiamente un tratto saliente di quel *Victorian frame of mind* che Dickens conosceva e a cui si rivolgeva in modo elettivo. Con inesausta attenzione per gli umili e i loro patimenti, il glossario satirico di caricature aristocratiche inondate di ironia, ovunque nella sua

opera lo scrittore vittoriano intrattenne e insieme mosse a compassione il pubblico borghese nei confronti dell'ingiustizia sociale.

A tale of two cities, unico romanzo storico nella sua vasta opera, è insieme una condanna e una presa d'atto della rivoluzione come evento nefasto ma, al tempo stesso, evitabile. Incubo di violenza indiscriminata, essa origina dall'abbrutimento morale e materiale generato e perpetrato da una società votata all'ingiustizia, in cui l'individualismo competitivo e la diseguaglianza non sono temperati a sufficienza dall'etica individuale e collettiva, né dall'intervento dei pubblici poteri. È a partire da queste considerazioni che il romanzo vede le stampe, con un titolo eloquente. Parigi e Londra, sovente messe a confronto nel racconto, rappresentano l'una l'esito rivoluzionario e sanguinario, l'altra la via riformista e pragmatica alla soluzione delle ingiustizie sociali. La trama procede dall'anno "di nostro Signore millesettecentosettantacinque" fino al 1793, raccontando le straordinarie vicende personali e famigliari dei protagonisti, ambientate nelle due capitali. Vite e affetti dilaniati dalla disumana brutalità del demone rivoluzionario, che sacrifica risorse, energie e legami sull'altare della storia.

Non c'è traccia dell'afflato escatologico della rivoluzione, né del suo valore di cesura storica, aspetti cruciali nella riflessione sul *topos* rivoluzionario compiuta da tanti intellettuali e studiosi successivi, Pellicani fra questi. Glielo rimprovera, tra gli altri, Gyorgy Lukács, accusando il romanziere inglese di consegnare l'anima della rivoluzione al ruolo di sfondo romantico, slegata dalle vicende in primo piano. Mancano, allo stesso modo, quegli interrogativi sulla filosofia della storia che invece troviamo espressi in *Danton's Tod*, speculazioni metafisiche che a Dickens e al suo vasto pubblico borghese evidentemente non interessano. C'è invece, nelle parole del narratore e dei protagonisti, una duplice condanna: della miopia aristocratica – vera scaturigine della tragedia – e della violenza del popolo, che in nome della virtù si macchia di nefandezze peggiori di quelle contro cui è insorto.

Dalla Bastiglia al 1859 sono trascorsi decenni e, non soltanto in Inghilterra, la borghesia, forte del suo utilitarismo benthamiano e della sua fiducia nel progresso, è in dirompente ascesa. Essa è apparsa definitivamente sulla scena europea dopo che la furia delle Erinni rivoluzionarie ha messo *ferro ignique* il vecchio mondo. Ciò, tuttavia – Dickens ammonisce i contemporanei – non la pone al riparo dal rischio di subire analoga sorte, la stessa capitolazione fatale occorsa all'aristocrazia di cui, un po' alla volta, ha preso il posto come protagonista della storia. Se la rivoluzione ha il significato e le sembianze della tragedia, allora il sistema politico, economico e sociale deve essere in grado di riformare continuamente sé stesso per prevenire questo esito catastrofico.

Si è a lungo dibattuto sull'origine del filantropismo di Dickens e sul peso delle varie componenti ideologiche – protestantesimo e liberalismo, sopra tutte – all'interno di esso. Quel che in questa sede merita constatare è la sua attenzione realista per i deboli e i diseredati – non importa quanto autentica e quanto di maniera –, nonché la condanna per l'egoismo e, di converso, l'elogio della generosità – proverbiale in tal senso è la celeberrima *A Christmas Carol*. In tutti i casi si tratta di sensibilità e giudizi accompagnati da una concretezza pragmatica, tipicamente inglese, volta alla conservazione della pace sociale, bene supremo.

Nessun intento pedagogico anima invece *Danton's Tod*, capolavoro giovanile del drammaturgo tedesco Georg Büchner, talento caro agli dei, che porta in scena gli ultimi giorni mortali dell'avvocato Georges Jacques Danton, rivoluzionario della prima ora rimasto intrappolato nella torsione giacobina che proclamò il terrore. Büchner tesse dialoghi fitti e cerebrali, mette di fronte due anime della rivoluzione – impersonate da Robespierre e Danton – e le lascia furoreggiare a colpi di schermaglie verbali e perigliose arguzie.

Materiale pirico per il lettore, travolto dall'audacia intellettuale e spirituale di protagonisti le cui sentenze spericolate, pronunciate al tempo in cui la paura ha stabilito il suo regno a Parigi, condurranno entrambi alla ghigliottina. Quella paura – così ben spiegata da Guglielmo Ferrero – che, come scrisse André Chenier, poeta ghigliottinato, mai «ebbe altari più veri di quelli che ha a Parigi; che mai fu onorata con culto più universale; che la città intera è il suo tempio; che tutti i galantuomini sono diventati i suoi pontefici, facendole giornalmente il sacrificio del loro pensiero e della loro coscienza...».

Danton, Desmoulins e gli altri furono trascinati alla ghigliottina il 5 aprile del 1794, con Robespierre, e ancor più Saint Just – rabbiosa la sua requisitoria davanti al Comitato di Salute Pubblica – come mandanti del boia Sanson. L'Incorruttibile sarà giustiziato a sua volta il 28 luglio, sotto il peso di terribili calunnie – tra cui quella di voler sposare la figlia di Luigi Capeto e farsi re – proprio come Danton gli aveva preannunciato, paragonando la rivoluzione a Saturno che divora i suoi figli. Büchner mutua questa potente immagine dal girondino Vergniaud e la rende celebre, eternando una verità statistica: circa il 70% delle vittime del Terrore proviene dai ceti che hanno sostenuto il 1789.

Il dato non sorprende chi abbia familiarità con la letteratura sul fanatismo politico e sui rivoluzionari di professione, quindi con l'opera di Pellicani. Il

nemico più insidioso della rivoluzione non è l'aristocratico: i viaggi in vettura, i fazzoletti bianchi, le giacche senza buchi e i tacchi sono stimma visibile della colpa. «A morte chi non ha buchi nella giacca!», gridano i Sanculotti.

La maggiore insidia per la rivoluzione proviene piuttosto dal bacillo invisibile della corruzione morale che si annida tra i repubblicani, tra gli insospettabili e tra i primi sostenitori della virtù, persino tra quelli originariamente oltranzisti, come Danton: nessuno è al di sopra del sospetto. Prigioniero della paura di essere rovesciato, il governo rivoluzionario non può far cessare il terrore. Quando, infatti, la rivoluzione può dirsi davvero al sicuro?

«Cittadini» – domanda Robespierre ai girondini – «volete una rivoluzione senza la rivoluzione? [...] Chi può segnare il punto preciso in cui dovevano spezzarsi i flutti dell'insurrezione popolare? A questo prezzo quale popolo potrà mai rompere il giogo della tirannia?». L'igiene rivoluzionaria dei cuori e delle menti non ammette imprudenze funeste, né – dice Saint Just – può permettersi «la lentezza, gli indugi», il «temporeggiare». «Tradisce la rivoluzione chi non la incalza con rapidità», mette in guardia il giacobino napoletano Vincenzo Russo. L'ammiraglio Nelson lo farà impiccare sull'albero più alto della sua nave.

La moderazione, tra i rivoluzionari, è più pericolosa delle insidie della contro-rivoluzione. «La misericordia uccide la rivoluzione», sentenza Robespierre, che nel respiro di un aristocratico arriva a scorgere «il rantolo della libertà». Per la stessa ragione, un secolo dopo, il socialismo riformista è stato, per il bolscevismo, il male peggiore: conoscere la verità e non essere disposti ad affermarla con il sangue, distinguere il giusto dallo sbagliato e non volerlo perseguire a qualsiasi costo. «Chi mi trattiene il braccio quando estraggo la spada», argomenta l'Incorruttibile «è mio nemico: la sua intenzione non conta; chi mi impedisce di difendermi mi uccide allo stesso modo che se mi aggredisce».

La mentalità rivoluzionaria giunge a postulare la presenza costante del nemico. La corruzione è sempre esistita e in ogni momento può riprendere il proprio posto nel cuore degli uomini. Per questo essa va incessantemente sospettata, ricercata e soffocata nel sangue, «chi fa una rivoluzione a metà si scava da sé la propria fossa» – ammonisce Robespierre – «La buona società non è ancora morta, la sana forza popolare si deve mettere al posto di questa classe rovinata in ogni senso. Il vizio dev'essere punito, la virtù deve dominare per mezzo del terrore».

Se le cose stanno così, allora a cosa è servito – si domanda Philippeau – fare la rivoluzione? Quando sarà tempo di godere dei frutti dei suoi ideali di libertà, uguaglianza e fraternità? «Per quanto ancora dovremo essere sporchi e insanguinati come bambini appena nati, aver bare per culla e giocare con le

teste?», si chiede. Per Herault «la rivoluzione è giunta nella fase della riorganizzazione. La rivoluzione deve cessare, e deve cominciare la repubblica. Nella nostra concezione dello Stato il diritto deve subentrare al dovere, il benessere alla virtù e la legittima difesa alla punizione». È giunta l'ora della pace, dei diritti, del benessere, o almeno così vuole una parte dei rivoluzionari, stanchi di fare a brandelli gli aristocratici e di ubbidire alla virtù totalitaria. Büchner affida la sintesi al travolgente monologo difensivo di Danton, che fa vacillare la fedeltà del popolo nei confronti dell'Incorruttibile: «Voi volete pane e loro vi buttano teste! Avete sete e vi fanno leccare via il sangue dagli scalini della ghigliottina!».

Che dia voce all'indulgenza di Danton o al fanatismo di Robespierre e Saint Just, Büchner non dispensa condanne né assoluzioni: come marionette tenute a filo da forze sconosciute, ciascuno è chiamato a fare la propria parte affinché la storia si compia. Nonostante le umane contraddizioni e perplessità che li illudono di essere di fronte a scelte decisive, tutti i protagonisti sono irresponsabili. Una consapevolezza che non sfugge né a Robespierre e Saint Just – i quali non sentono, per questo, la colpa della violenza – né a Danton, la cui rassegnazione, almeno fino al monologo finale, ne è diretta conseguenza. Una irresponsabilità spiegata da Saint Just quando, giustificando il terrore, domanda: «la natura morale deve forse usare nelle sue rivoluzioni maggiori riguardi di quella fisica?». A che titolo, in altre parole, il principio di legittimità democratica dovrebbe aver riguardo dei suoi avversari, dal momento che la precarietà è la stessa sostanza della condizione umana?

Se continuamente «un cedimento nell'equilibrio di una massa d'acqua o una pestilenza, un'eruzione vulcanica, un'inondazione, seppelliscono migliaia di uomini», allora, si domanda Saint Just, «a un'idea non dovrebbe essere consentito, al pari di una legge fisica, di distruggere ciò che le si oppone? E a un evento che modifica l'intera configurazione della natura morale, ovvero dell'umanità, non dovrebbe essere consentito di passare attraverso il sangue? Lo spirito universale si serve nell'ambito spirituale delle nostre braccia, così come in quello fisico utilizza i vulcani o le alluvioni. Che importa se gli uomini muoiono per i vulcani o per la rivoluzione?».

Con *Danton's Tod* il lettore si addentra in un orizzonte di fosco fatalismo: come schiuma portata dalle onde, gli attori del dramma rivoluzionario appaiono in balia del moto proprio della storia, incomprensibile e, soprattutto, invincibile. Laddove Dickens intrattiene, ammonisce e insieme insegna, indicando la via per la pace sociale con cui scampare la tragedia, il giovane Büchner non offre soluzioni al problema della violenza rivoluzionaria. La sua sconcertante interpretazione è tutta

affidata a uno scambio tra Danton e Desmoulins, che rimanda al “legno storto” e al vizio genetico. La riportiamo interamente di seguito:

Danton: «Ne ho abbastanza; a che scopo dobbiamo combattere fra noi, noi esseri umani? Dovremmo sederci uno accanto all'altro e stare in pace. È stato commesso un errore quando siamo stati creati; ci manca qualcosa, non so che nome darle... ma non la troveremo di sicuro frugandoci vicendevolmente nelle viscere; a che scopo, allora, sventrarci uno con l'altro?».

Desmoulins: «Detto più pateticamente, suonerebbe: per quanto tempo ancora l'umanità dovrà divorare le proprie membra nella sua eterna fame? Oppure: per quanto tempo ancora noi, naufraghi sul relitto, dovremo nella nostra sete inestinguibile, succhiarci il sangue dalle vene? Oppure, per quanto tempo ancora noi, algebrici della carne, dovremo scrivere i nostri conti con le membra tagliate, alla ricerca di quella x sconosciuta ed eternamente rifiutata?».

Il Croce di Luciano Pellicani Una rivisitazione critica

CORRADO OCONE

Abstract

This essay aims to reflect on the importance that the political theory of the Italian philosopher Benedetto Croce has had within the thought and work of the sociologist Luciano Pellicani. The latter identifies Croce's theoretical-conceptual structure, unlike Hegelism, in the freedom of the empirical man, which cannot be confused with the freedom of the spirit as the Promethean and transforming will of the world that was typical of totalitarianisms. There is no shortage of critical references to neo-idealism, both Croce's and Gentile's, which has hegemonized Italian culture and – in the name of anti-positivism – devalued technical-scientific culture.

Keywords: *Benedetto Croce; Freedom; Historicism; Neo-Idealism; Modernity.*

A Benedetto Croce è dedicato il primo degli otto saggi, uno per pensatore, che compongono il volume *I difensori della libertà*, che Luciano Pellicani ha pubblicato nel 2018¹. Il fatto che esso sia interamente dedicato al pensiero del filosofo napoletano, e che si collochi alla fine del percorso di studi di Pellicani, fa di questo saggio un *unicum* in tutto il *corpus* delle sue opere. In verità, Croce è stato sempre presente, molto spesso implicitamente, nel pensiero di Pellicani², ma qui, anche in virtù dello svolgimento del tema, il sociologo appena scomparso sembra voler fare definitivamente i conti, in un *rendez-vous* finale, con il suo pensiero. Ovviamente per la parte che a lui più interessava, cioè quella di teoria politica, in particolare con la sua concezio-

¹ L. PELLICANI, *I difensori della libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018. Il saggio intitolato *Benedetto Croce: la religione della libertà*, va da pagina 7 a pagina 46. Gli altri saggi sono dedicati, nell'ordine, a Guglielmo Ferrero, José Ortega y Gasset, Simone Weil, Raymond Aron, Friedrich von Hayek, Norberto Bobbio e Giovanni Sartori.

² Nei volumi di Pellicani il nome di Croce ritorna spesso, ma sempre in rapide citazioni o per contestare alcune sue tesi.

ne del liberalismo, da molti definita atipica (anche non proprio a ragione)³. È talmente evidente questo intento che sul Croce “difensore della libertà”, tranne forse un fugace accenno per interposta persona (nella fattispecie Norberto Bobbio⁴), egli non dice praticamente nulla. Ma concentriamoci sul *rendez-vous* filosofico.

Ovviamente, in un pensiero come quello crociano, “sistematico” pur nel suo essere contro i “sistemi” in filosofia⁵, tutto si tiene. E perciò Pellicani non può non andare al “cuore logico” di esso, a quel nucleo che tutto sostiene e che dà ragione anche del suo liberalismo. Lo fa prendendo spunto dalla lettera inviata dal filosofo napoletano a Friedrich von Hayek⁶, e più in generale dalla lunga polemica sui legami fra liberismo e liberalismo che lo tenne impegnato in un lungo arco di anni con Luigi Einaudi, l’altro grande padre del liberalismo italiano del Novecento⁷. In quella lettera, che faceva seguito alla spedizione a Croce da parte di Hayek del suo ultimo volume, *The Road to Serfdom*, il filosofo napoletano manifestava “pieno consenso” per l’“ordine di idee” che l’economista austriaco aveva sviluppato in esso. Croce si era dunque allineato alle posizioni di Hayek, per molti versi affini a quelle di Einaudi, ritenendo entrambi che libertà politica non può esserci in uno Stato in cui non c’è libertà economica? Niente affatto per Pellicani, il quale scrive che, se così fosse stato, se cioè quell’allineamento fosse effetti-

³ Cfr. C. OCONE, *Benedetto Croce. La concezione liberale come concezione della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Il costante interesse di Pellicani per il pensiero politico crociano lo portò a farsi patrocinatore, presso l’editore SugarCo di Massimo Pini, di una raccolta di significativi saggi del filosofo napoletano: *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici di Benedetto Croce*. La cura del volume, che uscì nella collana “Argomenti” che Pellicani dirigeva, fu affidata a Girolamo Cotroneo.

⁴ Pellicani riporta in segno di adesione l’icastica affermazione di Bobbio presente in *Politica e cultura* (Einaudi, Torino 1955) secondo cui Croce «più che un teorico del liberalismo fu l’ispiratore della resistenza».

⁵ Cfr. G. SASSO, *Passato e presente nella filosofia crociana*, Laterza, Roma-Bari 1967.

⁶ Cfr. L. INFANTINO, *Croce e la libertà economica*, «Mondoperaio», n. 2, 2003, p. 95; M. GRIFFO, *Croce e Hayek*, in *Croce e il marxismo: un secolo dopo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, pp. 243-261; C. OCONE, *Benedetto Croce e la religione della libertà*, in *Difensori dell’Occidente*, a cura di G. Berti, N. Mastroli, L. Pellicani, Licosia, Ogliastro Cilento 2016. Quest’ultimo volume, fortemente voluto da Pellicani, può essere considerato un complemento de *I difensori della libertà*.

⁷ I testi della “polemica” sono raccolti in B. CROCE e L. EINAUDI, *Liberismo e liberalismo*, Ricciardi, Napoli 1957.

vamente avvenuto, Croce «avrebbe dovuto modificare radicalmente tutto l'impianto concettuale della sua filosofia»⁸.

Ecco, allora, le domande da porsi: Croce, nel leggere l'opera ricevuta da Hayek, ha preso una cantonata? O voleva semplicemente compiacere il futuro premio Nobel, impegnandosi per la traduzione italiana, come lui cortesemente gli aveva chiesto di fare, e soprassedendo sulle sostanziali differenze fra di loro? O, ancora, era ad un altro "ordine di idee" che egli si riferiva e non a quello a cui pensa in prima istanza Pellicani? Una serie di considerazioni ci porta a credere che questa ultima ipotesi di lettura sia quella più vicina al vero. Ma andiamo con ordine e ritorniamo sul "cuore logico" che sorregge tutto l'"impianto concettuale" del pensiero crociano. Per Pellicani è l'hegelismo, da Croce mai ripudiato e di cui ha fatto proprie le idee centrali, compresa l'identità di reale e razionale, e che pertanto renderebbe il suo pensiero inconciliabile con quello liberale.

In particolare, l'idea della finitezza del reale, e quella connessa dell'infinità dello Spirito, porterebbe Croce ad affermare che libero è solo lo spirito e che non possono affatto esserlo gli individui empirici. Anzi, più radicalmente, è proprio l'individuo, vale a dire l'architrave del liberalismo, che in questa concezione scompare del tutto, non può esistere, è "irreale". Come dimostrano le citazioni dall'opera crociana riportate nel saggio di Pellicani, questa interpretazione è vera. Il fatto è che però essa è anche parziale: Croce era senza dubbio un hegeliano, ma l'hegelismo era solo una parte del suo universo mentale: si integrava, voglio dire, in un orizzonte più vasto che lo limitava e trasformava.

Prima di tutto, Croce distingueva, nel grande pensatore tedesco, il metodo, che era appunto quello dialettico, dal sistema, che era quello di una dialettica che si chiudeva in una sintesi ultima e quindi in un orizzonte di «filosofia definitiva»⁹. Secondariamente, il filosofo napoletano prende molto sul serio la distinzione di teoria e prassi, pensiero e azione, facendone uno dei concetti fondamentali del suo pensiero e battendo in breccia in modo radicale ogni "filosofia della storia" o interpretazione generale e predeterminata dello sviluppo umano. Entrambe le operazioni rendono non solo compatibile il pensiero di Croce con il liberalismo, e sono in sintonia con le acquisizioni dei maggiori pensatori liberali del Novecento, che il filosofo napoletano

⁸ L. PELLICANI, *I difensori della libertà*, cit., p. 10.

⁹ B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, «La Critica», 1906, pp. 410-412.

spesso anche anticipa¹⁰. Pellicani riporta il passo in cui Croce afferma che, «se effettivamente il protagonista della storia è lo Spirito universale, la storia può e deve essere concepita come ‘storia della libertà’». Ed osserva che, in questo modo, quella che viene fuori è la concezione di «una libertà assoluta, che non conosce e non può conoscere limiti di sorta»¹¹ e che non «è la libertà della tradizione liberale»¹².

A noi tocca però chiederci perché Croce pensi che la libertà della storia sia incondizionata. Il motivo è che, lo si voglia condividere o meno, egli vuole affermare una prospettiva completamente immanentistica del reale, cioè che escluda Dio già solo come ipotesi essendo per noi questo concetto, come egli dice, impensabile e quindi inconcepibile. In questo senso, il filosofo napoletano è perfettamente inserito nel filone principale della modernità, quello immanentistico appunto. Solo che per lui l’esclusione di Dio non è a favore della realtà materiale e naturale, di cui anche l’uomo infine viene a fare parte, ma di una realtà umano-spirituale che si dispiega nella storia. Oltre la storia non c’è, almeno per noi, null’altro, secondo Croce. Il fatto è che ciò che la storia realizza è opera dell’umanità in senso generale, non del singolo uomo; o meglio di ogni singolo uomo ma senza che nessun uomo possa avere controllo degli effetti complessivi delle azioni di tutti gli uomini e del loro intrecciarsi¹³. In questo senso l’uomo è libero dal suo punto di vista, ma agendo in un orizzonte storico-collettivo la sua libertà è parziale perché condizionata, seppur non determinata (altrimenti non sarebbe libertà), dal contesto, cioè dalla libertà altrui depositatasi negli accadimenti storici. L’insieme di questi accadimenti però, non avendo niente al di fuori di sé, né un Dio che conosca o dia la direzione al processo (la Provvidenza della tradizione cristiana), è libero in senso assoluto, cioè è incondizionato.

Può soddisfare o no questa impostazione del problema, che è poi l’“impianto concettuale” di Croce a cui faceva riferimento Pellicani, fatto sta

¹⁰ C. Ocone, *Il liberalismo nel Novecento. Da Croce a Berlin*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016. Un liberalismo, quello crociano, meno a rischio di cadere in quel dottrinarismo o ideologismo che spesso si manifesta anche in casa liberale.

¹¹ L. PELLICANI, *I difensori della libertà*, cit., p. 11.

¹² Ivi, p. 20.

¹³ «L’azione – scrive Croce – è opera del singolo, l’accadimento è l’opera del Tutto: la volontà è dell’uomo, l’accadimento è di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell’individuo è come il contributo ch’esso reca alla volizione di tutti gli altri enti dell’universo; e l’accadimento è l’insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte». B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, 2 voll., a cura di M. Tarantino e con una nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, vol. I, p. 68.

che essa comporta almeno due conseguenze: definisce, e in qualche modo libera, il concetto umano di libertà, cioè quella libertà dell'uomo empirico che sta a cuore a Pellicani ma che non può essere confusa, in un orizzonte crociano, con la libertà della Storia o dello Spirito; evita che l'uomo, credendo la sua libertà infinita o incondizionata, attribuisca a sé quella volontà prometeica e trasformatrice del mondo che è stata propria dei totalitarismi del secolo scorso e che in fondo è un tratto proprio del nichilismo del nostro tempo. Per questa parte Croce recupera perciò in pieno quel carattere della finitezza e imperfezione umana che è il tratto caratteristico e comune sia alla tradizione cristiana (che lo riconduce a "peccato originale") sia a quella liberale.

Affermare che la libertà umana (non quella della storia) è sempre condizionata, che si staglia su un fondo di necessità da cui non si può astrarre, significa ammettere che la libertà per l'individuo empirico ha un ineliminabile fondo di tragicità, che essa non si dà in un *quid* positivamente individuabile ma vive in una perenne tensione che la lega al suo contrario. E che ciò non è una *diminutio* se si pretende di restare sul terreno umano, come l'uomo desidera ardentemente per sé. Non solo: più radicalmente, essendo la libertà una meta categoria che accompagna tutte le attività umane, tutte le categorie hanno con il proprio opposto un rapporto di complementarità non riducibile. Aver abolito questo nesso ha fatto sì che Hegel sistematizzasse in un "sistema" la sua «scoperta» (come la chiama Croce aggiungendo che è una «scoperta di alta etica» e non solo logica). E ha fatto sì che, in un rigurgito metafisico, il Novecento conoscesse l'esperienza orribile di autoritarismi e totalitarismi.

Poiché la libertà vera si apre in un orizzonte umano che tiene in tensione libertà e necessità, non può legare a un istituto empirico il liberalismo in modo slegato dalla contingenza storica, cioè metafisico. Non per il concetto infinito di libertà che egli ha. Anche Pellicani è però costretto ad ammettere che l'idea di progresso, e quindi tutta la filosofia crociana, non può essere considerata idilliaca. Così come egli, nella sua onestà intellettuale, non può non citare alcuni elementi che contraddicono il suo assunto e che in fondo non sa spiegare Egli scrive infatti:

È vero che, nella filosofia di Croce, la polemica contro le filosofie della storia che aspiravano a rivelare il *Weltplan*, il disegno del mondo, dalla sua nascita alla sua morte, non solo è costante: è anche molto dura; come è costante e molto dura la critica del carattere oracolare dello storicismo hegeliano.

E giustamente, egli commenta che si tratta di «una critica non dissimile da quella formulata da Popper».

Una “schizofrenia” quella di Croce che lo porta, a volte addirittura nello stesso testo, ad affermare una cosa e il suo contrario? Si sarebbe tentati di pensare di sì, se è vero che Pellicani non si sforza nemmeno di trovare il bandolo in questa matassa. Egli riconduce però la parte “cattiva” del pensiero di Croce alla sua adesione al “principio metafisico” hegeliano dell’identità fra il reale e il razionale. Il che, più che un principio metafisico, è un principio (onto)logico, fatto proprio da buona parte della filosofia contemporanea anche antihegeliana: un principio, in genere, postkantiano. Solo che lo schema dell’equazione fra io e mondo in Croce, come in tutt’altro orizzonte di pensiero in Martin Heidegger, si complica per l’emergere della temporalità nella questione dell’essere. Croce scrive *La storia come pensiero e come azione* per dimostrare che «la storia si pensa come necessità e si attua come libertà».

Come argomenta compiutamente, questa affermazione nulla ha a che vedere con la coincidenza fra libertà e necessità che è propria del sistema hegeliano. Pensare la storia come necessità, e quindi secondo il principio di realtà, non immettendo cioè in essa giudizi di valore, è in Croce un’esigenza ermeneutica e di onestà intellettuale. Chi pensa la storia e cioè tutti noi, considerato che per Croce non si può pensare solamente «la realtà che è storia e nient’altro che storia», deve porsi in un’ottica di totalità, deve cioè cercare di comprendere nel ruolo da loro svolto in un determinato accadimento storico da tutti gli attori in campo, non facendosi giustiziere ma in questo preciso senso giustificatore. E quanto ne avrebbe bisogno la nostra epoca che vuole emendare il passato con la cosiddetta *cancel culture*?

La coincidenza di razionale e reale è perciò in Croce un’esigenza ermeneutica. Però poi la storia si deve fare, ed è qui che non può non entrare in campo la libertà e responsabilità individuali. Il problema di Croce è come si possa passare da una prospettiva che guarda il tutto, cioè l’insieme delle azioni degli uomini, ad una che guarda le parti, cioè l’agire del singolo. Qui entra senza dubbio in gioco l’impianto metafisico del pensiero crociano, ma proprio a garanzia dell’individualità. Come è noto, Croce riunisce nella vasta categoria dell’economica tutta la parte pratica dell’agire umano (anche la morale sorge infatti su una base materiale o utilitaria per lui). Ma ciò in concreto viene a significare che lo Spirito si individualizza nel senso preciso che si pone come individuo, o tanti individui se si preferisce. Quando cerchiamo di comprendere la realtà-storia ci poniamo in un’ottica di totalità, guardando a ciò che è stato, al passato; agendo guardiamo al futuro e di necessità al limitato ambito della nostra azione. Ed è come se una fenditura, un varco, si aprisse nell’essere che era tutto compatto. E per Croce il «mistero» (che ci

accompagna come un'«ombra»¹⁴) della vita, dell'essere, di noi stessi. Ciò significa che nell'agire l'uomo è del tutto impregiudicato, cioè non segue la teoria-passato ma agisce-crea il futuro ponendosi dal suo punto di vista individuale. Egli non è condizionato dal passato se non nel senso che, pur non dandogli regole, quel passato lo immette *ipso facto* in una rete di relazioni di cui deve tener conto. Libertà condizionata ma indeterminata, storica, concreta.

Una dura critica a Croce, e più in generale al “neoidealismo”, e quindi anche a Giovanni Gentile, viene poi sferrata da Pellicani proprio in apertura del primo capitolo (l'unico a sua firma) di un volume di cui è coautore con Elio Cadelo, giornalista e divulgatore scientifico, pubblicato nel 2013¹⁵. Qui l'oggetto della polemica è il predominio, nel nostro Paese, di una cultura antiscientifica che, per Pellicani, è insieme una cultura ostile al mercato e anche alle libertà liberali, cioè in sostanza, per Pellicani, ai “potenti motori” della rivoluzione permanente che siamo soliti chiamare “modernizzazione” e che per giunta ci sarebbero molto utili nella società post-industriale verso cui ormai ci siamo prepotentemente incamminati. Pellicani non ha dubbi su dove affondino «le radici di questo paradosso storico». Esse, egli scrive,

sono molte e ramificate. Risalgono agli inizi del xx secolo, quando Benedetto Croce e Giovanni Gentile – mossi dall'imperativo etico di iniettare un'anima nell'arida società industriale elevando la filosofia al rango di 'religione dello spirito' con la specifica funzione di surrogare la volatilizzata fede nel Dio della tradizione giudaico-cristiana – lanciarono con successo un'offensiva contro le scienze empiriche e la matematica, cui non riconoscevano alcun valore cognitivo. Il risultato fu l'emarginazione di studiosi di grande prestigio internazionale a motivo del loro orientamento metodologico di stampo positivista, nonché la chiusura ermetica della cultura italiana, tutta dominata dall'arrogante pretesa di essere all'avanguardia, mentre, di fatto, si allontanava dall'Europa e dalla Modernità¹⁶.

Ci sono almeno due elementi non condivisibili in questa ricostruzione: da una parte Croce e Gentile, anche se il secondo collaborò con il filosofo napoletano prima che acquistasse un autonomo spessore e profilo intellettuale, non sono assimilabili da un punto di vista teorico; dall'altra, il processo di

¹⁴ B. CROCE, *L'ombra del mistero*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, pp. 31-32.

¹⁵ E. CADELO e L. PELLICANI, *Contro la modernità. Le radici della cultura scientifica in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013. Il capitolo scritto da Pellicani si intitola *La modernità e i suoi nemici* (pp. 5-54).

¹⁶ Ivi, pp. 8-9.

elaborazione di una cultura antipositivistica fu comune a tutta l'Europa agli inizi del Novecento, e in questo processo, indubbiamente con una sua cifra specifica, la "filosofia dello spirito" di Croce si inserì a pieno titolo. Essa, al contrario di altre esperienze filosofiche europee, si formulò in un "sistema" aperto che teneva conto di tutte le dimensioni del reale, compresa quella scientifica, senza stabilire per giunta gerarchie. Sicuramente quello di Croce fu un progetto di "egemonia culturale", ma essa, sempre fra l'altro parziale, fu conquistata sul campo e senza ostracismi di sorta. D'altronde, la cultura positivista a cui il neoidealismo si opponeva (ripeto: in sintonia con i più profondi movimenti culturali dell'Europa intera) era diventata quasi parodistica, nella sua grettezza deterministica e meccanicistica che ormai gli stessi epistemologi contestavano e che soprattutto non era in linea con gli sviluppi quantistici e indeterministici della fisica contemporanea.

Ingenerosa ci sembra poi la critica di Pellicani alla riforma gentiliana della scuola, che era stata impostata nelle sue linee generali da Croce e che, a suo dire, significò l'istituzionalizzazione del «primato assoluto della filosofia idealistica sulle scienze positive». In verità essa, lungi dal sacrificare il pensiero scientifico, ha fornito delle basi culturali ai nostri studenti tanto solide che, probabilmente, non sono da considerarsi estranee al nostro sviluppo culturale e civile nel secondo dopoguerra. D'altronde, Pellicani stesso ci ha insegnato che le degenerazioni culturali italiane sono dovute, in primo luogo, alla forte presenza nel nostro Paese di una cultura iperpoliticizzata che, dal Sessantotto in poi, è diventata predominante¹⁷.

In sostanza, l'incomprensione, e quindi l'aspra critica, del Croce teorico è dovuta in Pellicani ad una diversa impostazione del problema filosofico. Che poi, in verità, ci fosse nello studioso pugliese qualcosa che lui stesso giudicava irrisolto, e che forse giustificava una sua certa non serenità nell'affrontare il pensiero di Croce, è un altro discorso. Come un altro discorso è che, più nelle conversazioni private che non negli scritti (ove anzi non ce ne è quasi traccia), egli stimasse il Croce oppositore del fascismo ed esempio morale per gli italiani ai tempi del regime.

¹⁷ Cfr, fra gli altri, L. PELLICANI, *Cattivi maestri della sinistra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017 (in particolare, i primi due capitoli dedicati a Antonio Gramsci e Palmiro Togliatti).

RIFLESSIONI

Perché e come siamo diventati increduli Discutendo *L'età secolare* di Charles Taylor

LORENZO VITTORIO PETROSILLO

Abstract

This paper critically analyses the concept of secularization in Western society according to Charles Taylor. In *A Secular Age* Taylor explains how it was possible to move from a condition in which believing in God was obvious («time of enchantment») to one in which unbelief or agnosticism became the most natural option (time of «buffered self» and «exclusive humanism»). He therefore looks at the historical and cultural path that led to modern secularization. But Taylor proceeds further and underlines how immanence, although dominant, is not a impassable barrier. Since Romanticism new windows were opened on transcendence. Even today, questions concerning the innermost meaning of life push thinking men beyond the «iron cage» (Max Weber) of a secularized and tormented age.

Keywords: *Christianity; Secularization ; Axial Age; Romanticism; Conditions of Belief.*

«*Magnum opus et arduum*». Così sant'Agostino presentava la sua *Città di Dio*. Il paragone non sembri irriverente ma *L'età secolare* (*A Secular Age*, 2007, trad. it., Feltrinelli, Milano 2009, pp. 1070, € 60,00) di Charles Taylor merita analoghi epiteti: per la mole, la vastità e ricchezza dell'affresco, la tentacolare labirinticità degli itinerari storico-concettuali, la sintesi di tradizioni filosofiche, letterarie e sociologiche, ed anche per la fatica della lettura di mille pagine mai banali e sempre pensose.

Taylor, noto filosofo canadese, è considerato (per esempio, da G. Ricorda, *Filosofia della tradizione*, Brescia 2016) uno dei massimi esponenti contemporanei (con Robert Spaemann e Augusto Del Noce) del pensiero tradizionale. *L'opus magnum et arduum* di Taylor si pone un obiettivo preciso: la spiegazione di come sia stato possibile il passaggio da una condizione (età premoderna) in cui credere in Dio in una prospettiva teistica era cosa ovvia, a un'altra (quella odierna) in cui l'incredulità «è diventata per molti la principale opzione automatica» (p. 28).

La secolarizzazione intesa nelle accezioni più scontate di ritirata della fede dagli spazi pubblici («secolarizzazione 1») o di diminuzione e azzeramento

mento delle credenze religiose («secolarizzazione 2») interessa marginalmente Taylor, e solo in funzione della *terza* (originale) accezione: il contesto in cui la credenza in Dio sopravvive soltanto come opzione minoritaria e disarmonica rispetto all'orientamento generale della cultura e degli immaginari sociali. L'opera di Taylor si muove su due differenti livelli: l'uno, estensivamente più ridotto, che potremmo definire teoretico, e l'altro di storia critica delle idee e degli immaginari che l'uomo occidentale ha elaborato negli ultimi cinque secoli riguardo il suo relazionarsi con la trascendenza e gli scopi ultimi. I due livelli di analisi si intersecano e si sostengono continuamente nel flusso torrenziale di centinaia di pagine. Ciò non è un limite ma un pregio perché rende vivida e tormentata la contorsione labirintica (a “zig zag”, dice Taylor) degli itinerari di secolarizzazione e ci consente di meglio comprendere le conclusioni aperte e originali cui perviene l'Autore. Nelle pagine che seguono tenteremo un resoconto necessariamente selezionato dei principali snodi dell'opera, con l'auspicio che esso stimoli la lettura diretta di un testo certamente non facile ma ricco di originalità e cultura.

L'Età secolare, articolato in una introduzione densa e teoretica e in venti capitoli, è il frutto di una serie di studi elaborati nel corso di un decennio e gli specialisti del pensiero tayloriano (per esempio, A. Pirni in «Lessico di Etica pubblica», 2, 2011, 1, p. 10) sanno bene che il *magnus opus et arduum* amplia e approfondisce intuizioni pubblicate da Taylor già negli anni precedenti. Ma l'*opus* contiene anche elementi originali e oggi è ineludibile per chiunque desideri affrontare seriamente il tema della secolarizzazione.

Un bell'esempio di intreccio fra teoresi e ricostruzione storica è offerto dal primo capitolo (*I bastioni della credenza*). Esso assume un'importanza peculiare perché delinea l'universo mentale che la modernità ha smantellato e sostituito con nuove visioni. Ma poiché «il nostro passato è sedimentato nel nostro presente» (p. 46), la corretta comprensione del *come eravamo* ci aiuta a capire *chi oggi siamo*. In estrema sintesi, i bastioni della credenza erano l'incanto del mondo, la presenza del sacro nella società, la gerarchia dei tempi, la legittimazione della struttura sociale entro un cosmo spirituale superiore. È nota la tesi weberiana del mondo premoderno incantato, aperto al soprannaturale e agli spiriti. Il confine tra l'io e la realtà esterna si presentava incerto. Taylor parla di un “sé poroso”, pervaso dalle influenze del soprannaturale e attirato nella sfera di significato delle forze impersonali d'origine spirituale o degli oggetti carichi di potere teurgico. Tutto questo è noto. Ma mentre Weber e altri studiosi spiegano l'evaporazione dell'incanto con i progressi della scienza meccanicistica e del razionalismo, Taylor insiste invece sulla formazione graduale di un nuovo sé, un “sé schermato”, impermeabile al mondo dell'incanto e consapevole del confine tra azioni umane e forze impersonali. Per il sé poroso la pienezza di significato della vita era esogena, posta nelle forze benefiche (i miracoli dei santi; gli oggetti sa-

cri) o malefiche (incantesimi diabolici); l'uomo viveva entro i perimetri di un cosmo incantato dai porosi confini tra realtà e immaginazione, in cui era praticamente impossibile non credere nel soprannaturale. Solo quando il significato della pienezza della vita venne introiettato e, col tempo, considerato propria rappresentazione mentale, fu possibile fissare i confini tra il mondo esterno e il sé, distaccandolo più o meno intensamente da ciò che si colloca al di fuori delle rappresentazioni mentali. Spostando il *focus* sul sé schermato Taylor evita la facile spiegazione che vuole il disincanto causato dalla scienza meccanicistica.

La società premoderna considerava concretamente operanti nella vita quotidiana le forze spirituali; essa doveva quindi procacciarsi la benevolenza divina, scacciare i demoni e marginalizzare gli eretici, le cui azioni avrebbero altrimenti attirato la collera divina sulla comunità. Si comprende bene quanto il mondo incantato fosse orientato anche a livello sociale verso Dio e gli spiriti. Agli occhi dell'uomo premoderno il tempo omogeneo, lineare e vuoto di significati sacri sarebbe risultato inconcepibile. Per lui esistevano tempi superiori (il tempo sacro; ma anche il tempo delle origini) e tempi inferiori. Il venerdì santo di ogni anno, tempo verticale, si accostava alla passione di Cristo più che a qualunque giornata dell'anno profano in corso. Negli snodi critici della storia sacra il tempo passato si condensava nel tempo presente e si proiettava sul futuro della *parousia*, cosicché nell'immaginario dell'uomo premoderno i tempi superiori concentravano in pochi attimi secoli di storia ordinaria.

La gerarchia dei tempi si rifletteva sulla gerarchia delle funzioni umane, tra le quali alcune erano concepite proprio per la gestione dei tempi sacri superiori (per esemplificare, l'ordine ecclesiastico). Ma da qui anche le tensioni ricorrenti tra esigenze di perfezione evangelica e ordinarietà della vita laica. Senza tralasciare i tentativi, già di epoca medievale, di porre i laici al traino dei "perfetti", Taylor entra *in medias res* e individua nella Riforma protestante il "furioso desiderio" di un ordine più elevato e perfetto che svolse «un ruolo cruciale nella distruzione del vecchio cosmo incantato e nella creazione dell'umanesimo esclusivo» (p. 89). Qui, in questo riferimento alla "distruzione" e alla "creazione", è sintetizzato il rifiuto di Taylor delle storie sottrattive, ossia di quelle ricostruzioni e interpretazioni che leggono nel processo di secolarizzazione una pulitura dell'uomo dalle incrostazioni metafisiche e di trascendenza per restituirlo alla sua natura originaria di immanente razionalità. No, ci dice Taylor: per giungere al sé schermato fu necessario il travagliato parto dell'umanesimo esclusivo, un ideale originale, nuovo: il prerequisito di tutte le opzioni moderne di non credenza. Col che Taylor dimostra che l'incredulità non appartiene affatto a una presunta "naturalità" umana finalmente liberata dai fantasmi della trascendenza, ma va ricondotta all'esito di un preciso itinerario storico.

La Riforma consegue secondo Taylor risultati contraddittori e una eterogenesi dei fini dalla quale essa stessa verrà travolta. Se i laici sono esortati a innalzarsi al livello dei perfetti, la gerarchia ecclesiastica è soppressa perché ogni laico è sacerdote e persegue la perfezione nell'ascesi mondana e si salva per *sola gratia*. D'un tratto il mondo viene svuotato dei sacramenti (l'ostia sacra e gli oggetti "carichi" di significato religioso). Il vero cristiano, liberatosi dagli orpelli magico-sacramentali della religione tradizionale, segue la sua strada; il calvinista, in particolare, è ormai pronto a "razionalizzare il mondo", cioè a ricostruirlo e riplasmarlo nell'orizzonte del tempo secolare e a gloria di un Dio imperscrutabile, l'irriducibile Alterità.

L'eterogenesi dei fini si rinviene nelle reazioni suscitate dalla dottrina calvinista della predestinazione basata su schemi di colpa originale-punizione-grazia. Le reazioni anticalviniste, di taglio razionalistico, condussero prima all'arminianesimo e poi al deismo e all'umanesimo esclusivo. Una tesi, questa di Taylor, parziale: essa non ci spiega il perché non sia stato possibile pervenire ad analoghi risultati nella cornice rinascimentale, senza necessità di reazioni alla dottrina riformata della predestinazione.

Ricapitoliamo: il sé schermato, impermeabile al cosmo incantato, disciplinato nel suo itinerario di ascesi mondana, segnato dal rapporto individuale (e non più comunitario) con Dio, è ora pronto a tradurre l'ideale evangelico nella costruzione di una società razionale e ordinata. Ma a questo punto Taylor stupisce perché con un improvviso allargamento di prospettiva introduce il tema del "grande sradicamento" che, obiettivamente, rende meno lineare la ricostruzione storica della secolarizzazione. Le società arcaiche, immerse nel mondo incantato, vivevano radicate in un cosmo pervaso di sacro e imbevute di credenze religiose "pre-assiali", cioè inserite entro la cornice di questo cosmo. Gli uomini conoscevano divinità benigne e spiriti maligni ma lo scopo ultimo della credenza religiosa, il significato della pienezza della vita, non superava il perimetro della prosperità umana. Il fine ultimo (la prosperità umana) era costantemente posto in stretta relazione con un *quid* superiore (la divinità) ma pur sempre entro il cosmo, in cui uomini, società e sacro si radicevano. La "trascendenza" era concetto estraneo alle comunità pre-assiali. Il cristianesimo irruppe nel mondo del radicamento e lo superò introducendo le idee della creazione *ex nihilo* e del fine ultimo non coincidente con la prosperità umana. Il fine venne spostato oltre, ossia nell'*agape* cristiana della trascendenza; l'uomo religioso non è più radicato nel cosmo e non si orienta verso la prosperità umana.

Taylor rifugge facili schematismi e sa molto bene che il cristianesimo («una religione non radicata», p. 202) conservò l'incanto e forme di socialità radicate nel sacro del cosmo. Ma la frattura era stata introdotta. Un Dio esterno al cosmo e un fine ultimo di trascendenza, concetti intrinseci al cristianesimo, paradossalmente resero pensabile *in negativo* un cosmo con sco-

pi ultimi immanenti e privo di Dio. La secolarizzazione moderna, improponibile nelle società dominate da credenze pre-assiali, presuppone il grande sradicamento, reso possibile proprio dalle idee cristiane di alterità tra cosmo e divinità e di fine ultimo collocato oltre la prosperità umana.

Il grande sradicamento segna solo l'inizio di un processo che si intensifica con il giusnaturalismo di Grozio e Locke. L'ordine morale premoderno, che già aveva conosciuto l'incipit dello sradicamento, concepiva se stesso come inscritto nella natura, con le sue complementarietà gerarchiche riflesse delle gerarchie cosmiche. La società nella sua forma intrinseca rinviava alla pienezza di significato della vita, a un *telos* che trascendeva la prosperità umana. Il giusnaturalismo ribaltò la concezione dell'ordine morale tradizionale e degli immaginari sociali sottostanti perché ora, secondo le nuove dottrine, gli uomini si associavano per perseguire razionalmente i propri scopi. Ma il perseguimento degli interessi particolari (che presupponeva l'ascolto della ragione, la voce di Dio negli uomini) realizzava il benevolo disegno divino della prosperità umana. Cosa era mutato di essenziale? L'*ordine morale moderno*, secondo la terminologia di Taylor, non era *dato* ma andava costruito *hic et nunc*. Ecco perché Taylor fa un uso parco e a volte sottilmente ironico della nozione di diritto "naturale": un diritto che, pur nato per legittimare i poteri costituiti, non riconosceva l'ordine inscritto nella natura ma *prescriveva* l'edificazione razionale di un ordine *nuovo* e presentava quest'ordine quale realizzazione del disegno divino. Simili dottrine assumono cruciale importanza nel discorso di Taylor perché mutarono in profondità l'immaginario sociale dell'uomo della cristianità latina. Per «immaginario sociale» ci si riferisce a ciò che una data società intende come corso usuale della vita (momento del fatto) e l'idea di come la vita dovrebbe (momento prescrittivo) o non dovrebbe andare (deviazioni dal modello ideale). Tradotto nei termini che qui ci interessano: l'uomo colto moderno si vedeva inserito in una società ancora gerarchica e incantata, ma comprendeva che questo ordine non era naturale né razionale ("natura" e "ragione" coincidevano) ma andava trasformato (nella sfera economica e politica) secondo ragione, e cioè completando il disegno di Dio. L'uomo poteva ora liberare la propria mente e la società dai veli e dalle incrostazioni di epoche passate (momento sottrattivo) e realizzare il disegno di un Dio razionale e benevolo (momento additivo). Ma un simile Dio poteva ancora concepirsi in termini cristiani?

Questo Dio benevolo e razionale, anzi ragionevole, aveva abdicato tanto alla dimensione misterica del peccato e della grazia quanto alla trasformazione degli uomini in vista della redenzione. D'altronde il disegno della divinità risultava accessibile alla ragione umana. Quanto il deismo avesse mutato l'immaginario sociale emerge dallo studio dell'apologetica cristiana settecentesca la quale, pur con l'intento di difendere il Dio della Bibbia, si muoveva secondo gli stessi schemi mentali degli avversari allorché preten-

deva di spiegare il cristianesimo nei termini di una religione razionale e sollecita della prosperità umana («le leggi di Dio sono ragionevoli, ossia adatte alla nostra natura e vantaggiose per i nostri interessi», scriveva il reverendo Tilloston – p. 993). Il cristianesimo si riduceva a etica umana e il legame con la trascendenza si allentava sino a dissolversi. Tuttavia il deismo poneva la fonte della benevolenza (che gli uomini erano chiamati a tradurre nella razionale edificazione della società del “beneficio reciproco”, secondo la terminologia di Taylor) ancora nella divinità. Perché si giungesse a un umanesimo davvero esclusivo (la cui genesi tuttavia «noi non potremo mai spiegare pienamente», p. 331) occorre sottrarre a Dio la fonte della benevolenza e della morale e collocarla nell'uomo. Il più significativo contributo del XVIII secolo alla secolarizzazione fu la esiziale (per la trascendenza) svolta antropocentrica della fonte della morale che Rousseau e Kant, con prospettive diverse ma entrambe immanenti, posero l'uno nella sensibilità e l'altro nella ragione, entrambe intese quali attributi squisitamente umani. La scoperta filosofica della fonte intraumana della benevolenza davvero «ha rappresentato l'atto costitutivo dell'incredulità moderna» (p. 329).

L'espulsione del soprannaturale dalla storia è comunemente considerata conseguenza della vittoria della ragione della scienza. Taylor, qui come altrove, polemizza con questa interpretazione sottrattiva. La negazione di miracoli e “illuminazioni” nella storia degli uomini non fu il corollario necessario della scoperta di leggi scientifiche, bensì una deduzione di determinate interpretazioni e preconcetti che escludevano ogni collegamento tra mondo terreno e divinità: concepito Dio in termini impersonali, dissolto l'ordine cosmico con le sue gerarchie, ogni irruzione del divino nel mondo diventava inconcepibile. Questo poteva valere per le irruzioni più appariscenti (miracoli, sospensioni di leggi fisiche, credenze negli spiriti). Ma che dire di interventi divini meno ovvi, più interiori e sottili, ispirazioni e vocazioni piuttosto che clamorose e plastiche irruzioni soprannaturali?

La scienza al riguardo nulla può affermare o negare. Insomma: escludendo in radice ogni intervento della divinità nella vita, pensatori settecenteschi come Hume e Gibbon si dimostravano non “scientifici” ma dottrinari. Le loro conclusioni d'altronde risultano a Taylor perfettamente coerenti con la griglia interpretativa all'interno della quale essi pensavano: una griglia che, senza arrivare alla negazione esplicita, espelle Dio dalla storia degli uomini e dai meccanismi dell'universo. Il Grande Orologiaio si confondeva sempre più con l'ordine impersonale delle leggi scientifiche, con la razionalità della legge morale e con una filantropia immanente. La religione “entro i soli limiti della ragione” viene efficacemente aggettivata da Taylor e ribattezzata quale religione “escarnata”. Dio diventava un dettaglio trascurabile. Siamo giunti al «cuore della secolarizzazione moderna» (p. 378).

Il sé schermato, forgiatore di un razionale ordine immanente, si sentiva pronto ad affrontare la vita terrena (l'unica alla quale badasse) con pacata fiducia nelle proprie capacità. Contemporaneamente il tempo omogeneo e l'universo (che le leggi scientifiche rendevano più noto) gli si aprivano innanzi come palcoscenico di progresso illimitato di cui proprio lui sarebbe stato l'artefice. Insomma, la svolta antropocentrica dell'immanenza rafforzava nell'uomo secolarizzato un senso di *invulnerabilità*. Ma, si chiede Taylor riprendendo il titolo di una celebre canzone, *is that all is?* La vita è davvero tutta qui? No, per nulla. Questo mondo che aveva emarginato, se non proprio negato, Dio e la trascendenza conosceva un tragico rovescio della medaglia perché ai più tormentati spiriti non sfuggiva la perdita della profonda risonanza di significato della vita relegata in un tempo e in un mondo meramente umani e terreni. Un senso di vuoto e di disagio interiore serpeggiava in questi spiriti romantici.

Taylor riprende da Max Weber l'idea di perdita della trascendenza quale prezzo necessario da pagare per accedere compiutamente nel disincantato mondo della modernità, ma se ne allontana allorché opta per quella lettura, molto più critica, che giudica tale perdita «incommensurabile». All'Autore importa sottolineare come la cultura occidentale, lungi dal lasciarsi completamente irretire dagli immaginari sociali plasmatis dall'umanesimo esclusivo, si rivelasse capace di reazioni plurime e variegate. Nelle pagine a nostro avviso più belle de *L'età secolare* (capp. 8-11) Taylor indugia sulla protesta romantica: «precludendoci l'accesso al mondo incantato ci siamo privati di una grande fonte di vita e di significato esistente per noi in natura» (p. 402). La reazione romantica innescò un *effetto nova* nel mondo della credenza e della non credenza: una proliferazione di opposizioni all'umanesimo esclusivo che continua ancora oggi. Per alcuni l'*effetto nova* si tradusse nel ritorno all'antica fede religiosa ma per molti altri la reazione significò «una sorta di escalation pluralistica sul piano spirituale» (p. 382): per colmare il vuoto si sperimentarono tentativi che spaziavano da nuove forme di spiritualità e di trascendenza a concezioni tragiche della vita che restavano entro la cornice dell'immanenza, interpretata però in termini opposti rispetto a quelli dell'illuminismo settecentesco. Taylor conia per questa gamma di reazioni l'etichetta di «antilluminismo immanente», cui è necessario prestare particolare attenzione.

La spiegazione dell'universo secondo leggi certe e impersonali, e la fiducia che si potesse edificare razionalmente una società disincantata, rendevano patetico agli occhi degli illuministi il rapporto personale con un Dio incarnato. Nessuna legge di validità universale (e quindi scientifica) può fondarsi – così si pensava – sul soggettivismo particolaristico del Dio-persona, con la conseguenza che la religione tradizionale non possedeva dignità scientifica né filosofica e veniva relegata allo stadio dell'infanzia o del sen-

timentalismo. Ma la sete d'infinito, di mistero e di simbolo continuava a tormentare gli uomini, anche coloro che avevano abbandonato la fede dei padri; la commozione di fronte al *bello* e al *sublime*, alla vaga indeterminatezza di un qualcosa (Dio, l'Io, la Natura o l'Arte) che trascendesse il sé schermato dell'immanenza risultava inestirpabile. Taylor con finezza coglie in questa vaghezza del profondo «un'oasi per l'incredulità moderna» dei nostri giorni, uno spazio intermedio tra le credenze religiose e l'ateismo materialistico, una zona franca tra i due estremi entro cui è possibile “scegliere di non scegliere”.

Subito dopo Taylor scava a fondo nei contenuti del nuovo ateismo di matrice romantica. I romantici assetati di infinito, posti al cospetto di un universo meccanicistico privo di scopi e inghiottito dagli abissi del tempo illimitato, oppure al cospetto di un universo concepito quale disegno ordinato, chiaro e ragionevole della provvidenza, rifiutarono l'uno e l'altro e riaffermarono il fondo oscuro, selvaggio e irrazionale dell'esistenza. Il dionisiaco Nietzsche, insieme col suo “educatore” Schopenhauer, restano i pensatori più sconcertanti delle forme di incredulità emerse in età romantica e post romantica (“trascendenze immanenti”) che, a livello elitario, «sono essenzialmente le stesse che conosciamo ancora oggi» (p. 466). Il mondo post-romantico diventa così il terreno di scontro/confronto fra tre avversari: la trascendenza platonica e cristiana (riscoperta da alcuni settori del romanticismo); l'umanesimo esclusivo del sé schermato, di matrice razionalistica; l'anti-illuminismo immanente.

L'*effetto nova* ha incommensurabilmente ampliato le opzioni oggi disponibili tra credenza e non credenza e se le religioni tradizionali hanno conosciuto un declino, altrettanto non può dirsi per la religione intesa quale perdurante interesse per le cose ultime e esistenziali. Nella parte quarta della sua opera Taylor spazia tra storia sociale, storia della cultura e momento analitico ed è impossibile qui dare conto della avvolgente poliedricità della sua analisi. Ma alcuni punti salienti vanno criticamente evidenziati, a partire dall'insistenza sui preconcetti antireligiosi dell'immaginario sociale odierno. La religione sarebbe incompatibile col progresso scientifico e inoltre troppo strettamente legata al principio (oggi screditato o ridimensionato) dell'autorità. Ma se, osserva Taylor, la religione è articolabile sia come credenza in un'entità soprannaturale sia come prospettiva di trasformazione degli uomini *oltre* la prosperità umana, allora il vero discrimine si introduce tra chi fa di questa prosperità umana il criterio ultimo di vita e chi no, subordinandolo a qualcos'altro. Orbene, i primi si collocano decisamente nella cornice dell'immanenza, i secondi (anche se magari esplicitamente rifiutano di credere in “Dio”) no, e spaziano dalle credenze religiose tradizionali sino alle forme più vaghe di spiritualità. Ma più che gli atteggiamenti individuali a

Taylor importa soprattutto la trasformazione sociale delle credenze (e non credenze), inserite in un doppio registro interpretativo.

Ci riferiamo all'introduzione delle categorie concettuali paleo-, neo- e post-durkheimiane e alle epoche dallo studioso definite della "mobilitazione" e della "autenticità". In breve, la società di tipo paleo-durkheimiano è quella premoderna, dove un unico immaginario sociale comprende società e sacro, plasmata da un'unica Chiesa, col corollario dell'incantamento e dei tempi superiori. La società di tipo neo-durkheimiano ammette la pluralità delle opzioni tra chiese e credenze, all'interno di una società che resta aperta al divino. Le società neo-durkheimiane sono tipiche dell'epoca della mobilitazione (settecentesca e ottocentesca, e in particolare anglosassone) in cui individui sempre più sradicati sono spinti ad associarsi in chiese su base volontaristica che a loro volta si riconoscono in una società più ampia chiamata a realizzare il disegno divino. L'esempio paradigmatico di questa società è offerto dagli Stati Uniti d'America e dalla religione civile che considera l'adesione a una qualunque denominazione componente essenziale dell'americanità e della missione civilizzatrice che la provvidenza ha assegnato all'America. La società di tipo post-durkheimiano si è invece imposta nel secondo Novecento (nell'epoca della "autenticità" o dell'individualismo espressivo, secondo la terminologia dell'Autore) e si caratterizza per credenze religiose non più soltanto volontarie ma modellate da chi individualisticamente sceglie di fruirne. È l'epoca della religione del "fai da te", figlia dell'individualismo estremo di matrice sessantottina. Le credenze *new age* sono prive del momento dell'appartenenza a una chiesa o comunità.

Indubbiamente l'epoca dell'autenticità (in cui però permangono residui di società neo- e persino paleo-durkheimiane) segna un arretramento del cristianesimo, ma Taylor perviene a conclusioni quanto mai aperte: proprio l'illimitata libertà di scegliere se e come vivere (e anzi fabbricarsi da sé) l'esperienza religiosa, in un quadro di marcato individualismo il cui precedente è dato dalle esperienze romantiche (e non a caso Taylor considera la cultura dell'autenticità una sorta di romanticismo massificato), potrebbe sfociare nella scelta di credenze religiose neo- o persino paleo-durkheimiane, cioè ancorate a immaginari sociali oggi minoritari. Oppure potrebbe sfociare in un superamento della secolarizzazione dell'umanesimo esclusivo verso opzioni religiose oggi difficilmente prevedibili. «Siamo solo all'inizio di una nuova era della ricerca religiosa di cui nessuno può prevedere le conseguenze» (p. 673). Ed entriamo così nella fase conclusiva della riflessione tayloriana.

La cornice immanente odierna, chiusa alla trascendenza, non ha rimosso del tutto il mistero bensì lo ha spostato in ambiti (le profondità dell'Io di Freud; la natura primigenia, etc.) non necessariamente incompatibili con la trascendenza. Ma per l'apertura alla trascendenza specificamente religiosa

occorre oggi un “salto di fede”, cioè ci si deve porre contro l'*ethos* sociale contemporaneo, che ci orienta verso l'incredulità. Per secoli la verità del salmista (“i cieli narrano la gloria di Dio”) ha simbolicamente rappresentato un *ethos* in cui l'apertura alla trascendenza costituiva un'ovvietà mentre oggi accade il contrario. Molti oggi restano ingabbiati in quelle che Taylor chiama “strutture del mondo chiuse”, ossia in visioni soggettive dei valori e del mondo orientate verso l'incredulità ma che vengono percepite come realtà oggettive. Chi già è inserito in una data struttura chiusa non ne esce perché non possiede neppure la consapevolezza del pesante condizionamento cui è sottoposto a causa della struttura. Così si scambia per realtà oggettiva quella che è soltanto una visione/ideologia delle cose e del mondo. La struttura del mondo chiusa che si rivela oggi più potente è quella della scienza scienziata. Si crede che la scienza abbia dimostrato il materialismo ateo; si accetta dunque coraggiosamente l'universo svuotato di Dio e si relega la religione tra le consolazioni ingenuie.

In realtà, come ben argomenta Taylor e come è noto a chiunque possieda libertà intellettuale, la scienza non ha affatto dimostrato per vero l'ateismo. Vi è semmai un blocco composto da deduzioni scientifiche parziali e da pregiudizi collegati all'umanesimo esclusivo che conduce al materialismo ateo sotto la pretesa veste di liberazione dell'uomo dalle illusioni metafisiche e di ripristino della sua razionalità originaria. Questa però è una distorsione sottrattiva, l'esito storico della ricostruzione illuministica di matrice kantiana: la fuoriuscita dalla minorità. Le cornici di immanenza entro le quali viviamo ci precludono la via al trascendente (a meno che, per tradizione o per scelta anticonformista, non ci si trovi già inseriti in residuali cornici di apertura a forme di credenze religiose). E tuttavia, secondo Taylor, persino l'immanenza contemporanea non risulta del tutto impermeabile alla porosità di inclinazioni religiose in senso lato, e quindi anche di trascendenza. La cultura dell'umanesimo esclusivo soggiace a pressioni incrociate (gli anti-illuministi immanenti; il senso profondo di vuoto; la sete inestirpabile di infinito). Concezioni di pienezza di vita non si lasciano irretire dalle strutture del mondo chiuso di matrice materialistico-scienziata perché intuiscono che la realtà è ben più complessa e profonda della unidimensionalità descrittivista della scienza contemporanea. Il “*perché?*” della vita trova risonanze che si collocano al di fuori della cornice dell'immanenza materialistica, incapace di risposte convincenti pur con tutto il supporto delle leggi scientifiche. «Come si può spiegare la specifica forza di un atto creativo, o le esigenze etiche, o la potenza dell'esperienza artistica senza riferirsi a qualche entità o forza trascendentale?» (p. 749).

Tre forme di pienezza della vita (l'uomo creativo; l'uomo morale; l'uomo ricettivo della bellezza) non si armonizzano entro gli schemi del materialismo utilitaristico. La contemplazione estetica, per fare un esempio, ci con-

duce in spazi che ci oltrepassano, in un altrove indefinito, già intuito dalla sensibilità romantica. È serrata e intelligente la polemica che Taylor conduce con quegli autori (ad esempio, Martha Nussbaum) che vorrebbero “mandare al diavolo la trascendenza”. Costoro, costretti a constatare che l’aspirazione alla trascendenza si impone quale elemento costitutivo della vita, introducono una trascendenza “interna” di vaga definizione (una sorta di ossessione all’autosuperamento, pur sempre legata all’umano) che non conduce a nulla e nulla spiega.

Al lettore frettoloso che desiderasse trattenere gli elementi essenziali della riflessione tayloriana si raccomanda la lettura del capitolo XIX (*Le frontiere inquiete della modernità*), perché in esso l’Autore sintetizza buona parte dei capitoli precedenti e coglie un altro tratto qualificante della modernità. Chiarito che furono gli stessi uomini secolarizzati della rivolta romantica a comprendere che nel mondo moderno, privato di trascendenza, di eroismi e sentimenti profondi, quel che restava era soltanto «una concezione vuota della vita umana» (p. 900), Taylor individua nell’angosciosa preoccupazione per l’assenza di scopo e di significato un elemento costitutivo tipico della modernità. Prima che l’umanesimo esclusivo ci recludesse nella weberiana “gabbia d’acciaio” dell’immanenza disincantata, sarebbe stato futile porsi la domanda di scopo perché valeva praticamente per tutti la risposta del salmista (“i cieli narrano la gloria di Dio”). E quando il cielo fu svuotato di Dio la terra si riempì di idoli (secondo la suggestiva sintesi di Karl Barth), ma la domanda sul senso non trovò risposte. La trascendenza, negata e ignorata, si ostinava a non abbandonare l’uomo occidentale al punto che poeti tanto geniali quanto atei (Stéphane Mallarmé), ossessionati dalla domanda sul senso profondo della vita, credettero di trovare la risposta nella *morte*, «il supremo punto di vista da cui la vita rivela il suo senso profondo» (p. 911). Si tratta, in conclusione, di una paradossale “trascendenza immanente”, scrive Taylor. Che è poi l’epitaffio dell’umanesimo esclusivo e la conferma di quanto, oggi e forse sempre, il senso di pienezza della vita (qualunque contenuto gli si voglia attribuire) non sia altro che il «riflesso della realtà trascendente, che per me è il Dio di Abramo» (p. 962).

Il presente come storia

GIORGIO PETRACCHI

Abstract

The essay contains the introduction to the Contemporary History course of the same name at the University “Vasco Gaiffi” in Pistoia, shared by a team of lecturers on the basis of their specialist knowledge. The introductory lecture seeks to explore how the depth of the past is a component of the present, both in what surrounds us and within us, as we live in the interval between past and future. It surveys the main turning points in the ideological history of Europe, those able to offer some explanation of the current situation of Western humanity, which lives in a present whose lack of apparent purpose hides and cancels the future.

Keywords: *History; Time; Western Humanity; Memory; Nihilism.*

*La storia è la conoscenza che l'umanità ha di sé, la sua autocertezza.
Non è la luce e la verità, ma una ricerca di esse.*

JOHANNES GUSTAV DREUSEN

*Vengo ora al mio tema principale, che è di sapere
ciò che la storia può e dovrebbe fare per il lettore comune.
Non penso qui a ciò che la storia fa per gli storici;
penso alla storia come a una parte essenziale
dell'attrezzatura di uno spirito colto.*

BERTRAND RUSSELL

Questa lezione introduttiva e il corso nel suo insieme vorrebbero contribuire ad accrescere la nostra conoscenza del presente¹. Perché al centro della storia siamo noi e il nostro presente. Per dare una profondità a tutto il corso è opportuno che io premetta una riflessione sul mestiere dello storico e sul suo rapporto con il presente. Traggio lo spunto da uno scritto dello storico Bernard Lewis, islamista di fama mondiale.

¹ L'articolo svolge il filo della lezione introduttiva (28 febbraio 2020) all'omonimo corso di storia contemporanea dell'Università “Vasco Gaiffi” – Associazione di promozione sociale per la formazione permanente, della città di Pistoia.

1. Il mestiere dello storico

L'origine della parola storia è greca (*istoria*, il corrispondente latino è *historia*), che significa indagine (imparare facendo domande, ricostruire fatti attraverso l'interrogazione, valutare il particolare e il generale). La musa della storia è Clio, che si rappresenta con un rotolo di pergamena in mano².

Il termine storia, che noi usiamo, esprime due ordini di concetti. Intendiamo con storia l'insieme delle cose accadute: manifestazioni, documenti, monumenti, tutte tracce di ciò che è accaduto, *res gestae*. E intendiamo come storia sia lo studio e l'esposizione di queste manifestazioni (o meglio l'arte di raccontarle), sia ciò che gli storici hanno scritto in seguito sulla base di questi studi. Più correttamente dovremmo chiamare tutto ciò storiografia, ossia *historia rerum gestarum*³.

E qual è il mestiere dello storico? In primo luogo, lo storico cerca di ricostruire ciò che è accaduto; in secondo luogo, cerca di esporre come è accaduto; in terzo luogo cerca di spiegare il perché sia accaduto. Come sottolinea Lewis, «questo è l'aspetto più interessante della storia»⁴.

Accertare i fatti così come sono avvenuti è fondamentale. Ma i fatti, come dice Benedetto Croce, sono nuda cronaca senza un pensiero, un'idea che faccia rivivere alla nostra coscienza un problema storico. Jorge Louis Borges osserva che Tacito, il celebre storico romano, non ha percepito la crocifissione, benché la registri negli *Annali*⁵. Non è sufficiente, quindi, registrare i fatti, se non si ha la percezione simbolica di ciò che essi significhino.

Lo storico ricerca la «relazione che connette» i fenomeni tra loro, ha scritto l'antropologo e sociologo Gregory Bateson. Quella relazione eleva il mero sapere (la cronologia dei fatti storici) a conoscenza storica. La storia presenta quindi una doppia dimensione: storia come sapere cronologico e storia come conoscenza, ossia l'insieme delle relazioni che connettono i fe-

² B. LEWIS, *Natura della storia e compito degli storici*, «Nuova storia contemporanea», a. III, N. 6, 1999. p. 4.

³ Cfr. A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, voll. 2, Einaudi, Torino 1973. Soprattutto nel vol. II (pp. 794-797), Labriola distingue i due ordini di concetti: storia *a parte obiecti* (la somma degli accadimenti), storia *a parte subiecti* (l'arte di raccontarli). Dello stesso si legga, *Dell'insegnamento della storia* (1876), in *Opere complete*, a cura di L. Dal Pane, voll. 3, Feltrinelli, Milano 1959-1962, vol. III, pp. 157-218. L'opera fu concepita quando la storia entrava come materia d'insegnamento nella scuola pubblica.

⁴ Ancora B. LEWIS, *Natura della storia...*, cit. p. 4.

⁵ J.L. BORGES, *Antologia personale*, tr. it. Longanesi, Milano 1967, p. 245.

nomeni e le implicazioni degli avvenimenti fra loro. Lo storico perviene alla conoscenza storica attraverso canoni di ricerca, severi e rigorosi; come la valutazione delle fonti, il riscontro fattuale rigoroso, la formulazione delle varie ipotesi, la correzione dei propri errori⁶.

La storia è dunque una disciplina scientifica. Ma non è comparabile alle scienze della natura. I positivisti sognavano di porre la storia sullo stesso piano delle scienze che essi chiamavano esatte (la chimica, la fisica, la matematica). L'ambizione dei positivisti era di fare una scienza esatta delle cose dello spirito. Henry-Irénée Marrou precisa che il positivista pretendeva di ritrovare la storia, non di ricostruirla⁷. Al chimico interessano solo gli aspetti necessari al suo studio. E lascia perdere tutto il resto. La stessa cosa non potrà mai fare lo storico. Altrimenti facendo, egli potrà arrivare a dei risultati del tutto logici, ma falsi.

Lo storico, infatti, non conosce i fatti direttamente, ma solo attraverso le fonti. Non è mai davanti al suo oggetto passato, ma davanti alle tracce da esso lasciate: una serie di evidenze storiche frammentarie (politiche, ideologiche, economiche, climatologiche, psicologiche), a volte contraddittorie, spesso non conclusive, sempre soggette a revisioni. Tutto ciò riflette la natura umana, perché tale è la condizione dell'uomo. Infine, lo storico non può ripetere le esperienze in laboratorio come fa il chimico. Perciò, nel redigere il bilancio finale della storia che scrive, lo storico cerca di comprendere gli insiemi. Cerca, cioè, di rendere intelligibili le azioni degli uomini spiegando le ragioni dei vincitori non meno di quelle dei vinti. Tutto questo impedisce alla storia di assumere l'aspetto e la sostanza di una scienza esatta. Ne discende che la ricerca del perché un evento si sia prodotto (per esempio, lo scoppio della Prima guerra mondiale) implichi il ricorso all'interpretazione. Ciò rimanda alla responsabilità dello storico, alla sua deontologia professionale, che riposa – precisa Dario Antiseri – su alcuni presupposti che sintetizzo⁸:

1 – sull'esattezza scientifica, ovvero sulla controllabilità fattuale delle informazioni che egli impartisce.

2 – sull'oggettività che è ciò che la metodologia storica ha elaborato e messo in ordine nel tempo;

3 – sull'onestà intellettuale dello storico.

⁶ Per chi volesse saperne di più, legga il manuale di G. DE MARZI, *Introduzione alla ricerca storica*, Quattroventi, Urbino 1993.

⁷ H.I. MARROU, *La conoscenza storica*, tr. it. il Mulino, Bologna 1969, p. 49.

⁸ Cfr. D. ANTISERI, *Manuale per una storia onesta*, "Il Giornale", 12 dicembre 2000, p. 28.

Lo storico è un uomo del suo tempo, soggetto alle problematiche dello stesso. E quindi nell'accedere al passato vi porta la sua soggettività. Max Weber dice che il soggetto conoscente con i suoi valori e il suo orientamento generale non è fuori ma dentro la ricerca, ne è parte integrante, e ogniqualvolta lo storico «mette innanzi il proprio giudizio di valore, cessa la perfetta intelligenza del fatto»⁹. Ciò che Max Weber si aspetta dallo storico è la probità intellettuale. Paul Ricoeur si appella alla qualità della sua soggettività, ovvero che la soggettività dello storico sia precisamente appropriata all'oggettività che conviene alla storia¹⁰. Lo storico obiettivo è essenzialmente una persona onesta, che non vuole ingannare su quel che dice. Per dirla con Roberto Vivarelli, uno storico nel suo lavoro non dovrebbe essere né di destra, né di sinistra. Il fatto è che esistono storici seri e meno seri. Non regge quindi l'obiezione un po' qualunquista di chi dice che ogni storico propone la propria verità. Qualsiasi storico può proporre la propria ipotesi, ma al confronto con le altre idee e con i fatti deve essere altrettanto pronto ad abbandonare la propria verità, qualora si riveli falsa e a far propria la verità di un altro. Ha ragione Dario Antiseri quando osserva che la verità non sopporta padroni. Per concludere su questo punto, la forma più elevata di obiettività si è raggiunta nel mondo greco, «quando Omero decise di cantare le gesta dei troiani non meno di quelle degli achei, esaltando la gloria di Ettore, non meno della grandezza di Achille»¹¹.

2. Memoria e storia

L'interpretazione del passato ha risvolti in apparenza paradossali. I fatti sono incontrovertibili, non si può disfare ciò che è stato fatto, né fare in modo che i fatti non siano accaduti. Invece, il senso e il significato di ciò che è accaduto-

⁹ Cfr. *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1967, p. 30. Il volume raccoglie i testi di due conferenze, *Sulla scienza come professione* (da qui la citazione), e *La politica come professione*, tenute all'Università di Monaco da Max Weber tra il 1917 e il 1919.

¹⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Storia e verità*, tr. it., Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, p. 8.

¹¹ H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, tr. it., Vallecchi Editore, Firenze 1970, p. 57. Nel capitolo *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, l'A. trova nel rapporto dei greci con la natura la fonte dell'imparzialità degli storici come Erodoto e Tucidide. Essi volevano elevare le gesta degli uomini all'altezza dell'universo naturale. Per mezzo della storia l'uomo diventava quasi pari alla natura, quindi immortale.

to non è fissato una volta per tutte, ma è sottoposto ad essere interpretato diversamente. *Rien ne passe vite come le passé!*, dice Pascal.

Queste re-interpretazioni hanno conseguenze notevoli sul giudizio dei fatti stessi: per esempio, l'attribuzione di responsabilità a carico di uomini o nazioni che hanno provocato luttuosi eventi può essere appesantito, oppure alleggerito. Un caso emblematico ha riguardato la *Schuldfrage* (questione della colpa), l'essenza politica della colpa della Germania per aver scatenato la prima e la Seconda guerra mondiale. La storiografia ha alleggerito il carico di responsabilità della Germania per lo scoppio della Prima guerra mondiale, ha appesantito il carico di responsabilità per aver scatenato la Seconda guerra mondiale.

Il recente centenario dell'entrata in guerra dell'Italia nella Prima guerra mondiale ha dato luogo ad una re-interpretazione del confronto/scontro tra neutralisti e interventisti. Cento anni dopo, la storiografia ha rivalutato le ragioni dei neutralisti, spiegando come esse siano state travolte dalle passioni degli interventisti. Le "Giornate della memoria" hanno offerto un'altra occasione della re-interpretazione della storia. Nella fattispecie, però, alla re-interpretazione della storia si aggiunge il pathos della rielaborazione della memoria storica nazionale. Prendiamo la giornata dedicata alla memoria delle foibe. Ricordo appena che fino al 1996 la storia delle foibe era rimasta un fatto di storia locale, una vicenda del confine orientale d'Italia. La storiografia nazionale ignorava il problema.

La domanda da porre è la seguente: dobbiamo ricordare o dimenticare? Il destino dell'uomo, individuale e collettivo si gioca nell'alternativa tra ricordare e dimenticare. La memoria non è neutrale. È costruita di resoconti selettivi del passato e di silenzi significativi. Ad una memoria si oppone spesso una contro-memoria. Anche gli sloveni, anni orsono, hanno appuntato la loro contro-memoria ad una data del calendario, il 26 aprile, giorno in cui fu firmato il Patto di Londra, il trattato con cui l'Italia entrò in guerra nel 1915. Con la loro contro-memoria gli sloveni imputano agli italiani d'aver preteso l'annessione di non piccole porzioni di territori abitati in maggioranza dagli slavi meridionali.

Il problema storico risiede nel significato che si vuole attribuire alla memoria che viene rievocata. La memoria degli orrori delle foibe può essere usata come un fardello di colpe che pesa su chi (gli slavi meridionali) le ha perpetrate. La contro-memoria del Patto di Londra è stata usata per rimarcare le colpe storiche dell'Italia. E, in senso più generale, ha preteso anche di spiegare le foibe quale resa dei conti in riparazione delle colpe storiche dell'Italia e del fascismo verso gli slavi del litorale. In conclusione: se la memoria viene attivata, tra rivendicazioni e sospetti, in modo da far persistere il male passato sul presente, non sarebbe allora preferibile l'oblio?

Questo è l'irrisolto problema etico della memoria, su cui richiama l'attenzione Paul Ricoeur. Tra memoria e oblio, però, c'è una via d'uscita. Ed è quella della storia. La storia non cancella i fatti, ma ricompone memorie e contro-memorie in una narrazione ispirata al criterio di verità, sullo sfondo di una cultura umanistica.

Ho introdotto questa problematica per far capire come lo storico viva e senta il presente. Lo storico, come ho detto, è un uomo del suo tempo, di cui condivide le speranze e le paure. Ed è impegnato a riconoscere l'angoscia specifica del nostro tempo, se non altro per parlare il linguaggio della sua angoscia¹². Per arrivare alla comprensione del presente, lo storico cerca una riflessione staccata dall'attualità, cerca di rintracciare nel passato ciò che è attuale per capire l'angoscia del presente. «Colui che vorrà limitarsi al presente, all'attuale, non comprenderà l'attuale medesimo», scriveva lo storico Jules Michelet¹³. Ma qual è il passato nel quale lo storico contemporaneo può trovare le tracce dell'attualità del presente? Questo è il problema più complicato che lo storico contemporaneo si trova a dover risolvere.

3. Tempo circolare: storia come eterno ritorno.

Uno storico greco o romano, per esempio Polibio, lo storico greco vissuto duecento anni a.C., avrebbe considerato cosa facile diagnosticare l'angoscia del suo presente in base al passato. Polibio lo riteneva possibile in base all'immutabilità della natura umana, anzi della ragione umana. Il passato era legato al presente come al futuro secondo un identico *lògos*: il ciclo storico si svolgeva nel solco della necessità naturale: nascita, maturità, decadimento¹⁴. Credeva si potesse prevedere il futuro deducendolo razionalmente dal passato. Tutt'al più avrebbe interrogato gli aruspici.

Greci e romani avevano una concezione circolare del tempo. Secondo questa concezione della storia, la tradizione doveva esercitare una permanente influenza formativa: *Historia magistra vitae*, secondo il celebre detto di Cicerone. Greci e romani avevano, perciò, un grande rispetto per il passato. E allo storico era affidato il compito di «salvare gli atti umani dall'oblio che li fa labili»¹⁵.

¹² P. RICOEUR, *Storia e verità*, cit., pp. 268-270.

¹³ Traggio la citazione da libro di M. BLOCH, *Apologia della storia. O mestiere di storico*, tr. it., a cura di G. Arnaldi, Einaudi, Torino 1969, p. 48.

¹⁴ Cfr. K. LÖWITH, *Significato e senso della storia*, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1972, pp. 27-29.

¹⁵ H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., p. 47.

4. Tempo lineare: storia come salvezza

Il cristianesimo cambiò tutto. La religione cristiana distrusse la fede nel tempo circolare e anche l'autorità della tradizione nel senso ciceroniano. Era inevitabile per fondarne un'altra: quella secondo cui l'umanità ha un principio e una fine. Il cristianesimo divise il tempo in un prima e in un dopo la nascita di Cristo, che segnò il punto di divisione rispetto all'epoca classica. Il cristianesimo introdusse la concezione lineare del tempo come processo nella prospettiva della salvezza finale. Il cristianesimo sostituì i profeti agli oracoli. Nella escatologia cristiana (l'escatologia è la dottrina che riguarda i fini ultimi dell'uomo e dell'universo) la storia è scandita da un movimento progressivo, dalla caduta (il peccato originale) alla conversione e alla redenzione finale dell'uomo. La storia della salvezza si svolge nel tempo storico attraverso un avanzamento a zig-zag dell'uomo quale "pellegrino sulla terra", tra ripetute cadute e riconciliazioni.

Non posso qui entrare nella concezione cristiana della storia, invito però a riflettere sul rapporto tra storia secolare e storia della salvezza. Ci dobbiamo interrogare se la storia profana rimane cornice esterna alla storia della salvezza, oppure se si è compenetrata in essa. Moderna è la concezione del tempo cristiano. Sant'Agostino dice:

tre sono i tempi: il passato, il presente e il futuro. Più esatto sarebbe dire: Tre sono i tempi: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro. Queste tre forme esistono nell'anima (...); il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuizione diretta, il presente del futuro è l'attesa¹⁶.

Ricordiamocene: il cristiano vive il tempo presente in una radicale tensione verso il futuro.

5. Tempo lineare: storia come progresso

L'Illuminismo, il movimento filosofico e politico sbocciato nel XVIII secolo, sottopose la religione ad una critica radicale, così come tutto l'ordine morale e sociale esistente in nome della ragione. La religione cristiana, con i

¹⁶ AGOSTINO D'IPPONA, *Le Confessioni*, Rizzoli, Milano 1974, cap. XX, p. 325.

suoi dogmi, fu demolita in quanto superstizione, favola, mito. Insomma, l'Illuminismo distrusse la fede cristiana e biblica in un compimento salvifico della storia dell'uomo. Ma, in conclusione, secolarizzò lo stesso modello escatologico del cristianesimo. Non fece che sostituire la fede nella Provvidenza con la fede nel Progresso e nella illimitata perfettibilità del genere umano¹⁷.

La fonte di questa sostituzione è *L'Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* di Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marchese di Condorcet, scienziato, filosofo e rivoluzionario. Questo libro ebbe una funzione dirompente nello scalzare la visione cristiana della storia. Condorcet costituisce un caso emblematico: mentre egli assisteva al proprio fallimento esistenziale (si suicidò in carcere nel 1794, durante il terrore), professava intatto il suo ottimismo rivoluzionario.

L'altro filone filosofico coevo, ma alternativo all'universalismo illuminista, era rappresentato dal *Volkgeist* (lo spirito del popolo). Secondo questo pensiero, la storia, la religione e le consuetudini normative avevano conferito ad ogni popolo una propria individualità, costitutiva di un'identità non diluibile nell'universalità. Le linee filosofiche elaborate dal filosofo Johann Gottfried Herder presentavano tutti i contorni di un'altra modernità, alternativa a quella illuminista, razionalista e deista. Lo storico Zeev Sternhell presenta le due linee di pensiero contrapposte sul sentiero che si biforca sul piano dei principi come uno "scontro di civiltà": la modernità portatrice dei valori universali, dell'autonomia dell'individuo, dalla sua capacità di forgiare leggi e istituzioni alla luce della ragione universale; e la modernità comunitaria, storicistica, nazionalista, in cui l'individuo è determinato dalle sue origini religiose, storiche e anche etniche¹⁸.

La frattura dei due filoni di intendere la modernità divenne con la Rivoluzione francese una frattura storica, che ha infranto la continuità della storia dell'Europa. Edmund Burke, pensatore e politico britannico, alla luce delle linee filosofiche di Herder considerò le aberrazioni della Rivoluzione francese non accidentali, ma il portato dell'astrattismo ideologico dei suoi promo-

¹⁷ K. LÖWITH, *Significato e senso della storia*, cit., pp. 23 sgg.

¹⁸ Rinvio alla penetrante analisi, che spazia da Giambattista Vico a Isaiah Berlin, di Z. STERNHELL, *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla Guerra Fredda*, tr. it. Baldini e Castoldi – Dalai Editore, Milano 2007. Le opere di Herder richiamate sono: *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* (1774); *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791). Il riferimento è alle pp. 24-25. Per un approfondimento della filosofia della storia dell'Illuminismo e delle ragioni del dissenso di Herder rispetto ad essa, si veda T. TAGLIAFERRI, *Dimensione della storiografia contemporanea*, vol. 1 (*Nel secolo della storia*), Giannini, Napoli 2013.

tori. E vaticinò che la democrazia rivoluzionaria avrebbe avuto dei continuatori¹⁹.

Con l'ingresso nella storia d'Europa la Rivoluzione francese infranse il significato della continuità storica, intesa come prosecuzione cosciente della tradizione. La Restaurazione non fu in grado di colmare la frattura, prodottasi dal 1789 al 1815 in uno scenario così allargato, così nuovo e confuso. Nonostante gli sforzi del Romanticismo di ritrovare la tradizione, i moti rivoluzionari avrebbero seguito le leggi proprie di una rivoluzione non conclusa.

Georg Friedrich Hegel (*Lezioni di filosofia della storia*), osservando la vicenda umana come campo di lotta di passioni senza senso a causa della perduta continuità storica, manifestò ai suoi studenti della Humboldt Universität lo sconforto di poter imparare qualcosa dalla storia. E formulò la nota proposizione:

«Ciò che l'esperienza e la storia ci hanno insegnato è che i popoli e i governi non hanno mai imparato niente dalla storia e non hanno mai agito secondo dottrine che potessero essere desunte da essa»²⁰.

In parole povere, la storia insegna che non ha mai insegnato niente. In realtà Hegel avrebbe poi cercato di ricomporre nel suo sistema la razionalità con la realtà, la logica con la tragedia.

6. L'accelerazione del progresso: "fare la storia"

I giacobini con la condanna a morte di Luigi XVI realizzarono la secolarizzazione completa della politica, separando l'avvenire dell'uomo da ogni autentica concezione cristiana della storia. La fine di una tradizione non comporta che la religione non faccia più presa sullo spirito degli uomini. Ma la separazione della storia da Dio ha avviato un processo in cui la volontà dell'uomo ha preso il sopravvento su tutti quei "freni di religione" che limitavano l'azione umana nell'ambito della natura e della storia. Alexis de Tocqueville ne era consapevole quando scriveva: «Siccome dunque il passato

¹⁹ L'opera di Edmond Burke è *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, pubblicata a Londra nel 1790. L'opera è riproposta in traduzione italiana a cura di M. Respinti, Ideazione Editrice, Roma 1997.

²⁰ Per la citazione e la spiegazione di come Hegel recuperi la lezione della storia fino ad affermare che noi siamo la storia, per cui il presente è al tempo stesso il passato e il futuro del presente, si veda A. HALLER, *Teoria della storia*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 205 sgg.

non illumina l'avvenire, lo spirito [dell'uomo] procede attraverso le tenebre»²¹.

Karl Marx avrebbe messo l'azione al di sopra di ogni contemplazione. Ricordiamo la sua undicesima Tesi su Feuerbach: «I filosofi hanno [finora] interpretato il mondo in diversi modi, ora si tratta di trasformarlo». Il mondo andava cambiato attraverso l'azione. Il presupposto per «fare la storia» (per esercitare, cioè, il dominio dell'uomo sul proprio mondo) passava dalla liquidazione della coscienza religiosa²². Per «fare la storia» bastava la filosofia come guida a capire la legge nascosta della storia per poterla orientare. La «formula magica» (Hannah Arendt) per cambiare il mondo era la lotta di classe. In questa prospettiva il presente diventa centrale, la lotta di classe riconciliava il passato storico con il futuro del passato. Il criterio della verità venne così riposto nel primato della prassi, la quale si alimenta, è vero, della teoria, ma soprattutto dell'azione, il cui successo assurge a supremo criterio della verità.

Lenin avrebbe esplicitato questo principio in modo brutale, ma inequivocabile, nel 1919, nel momento cruciale (marzo-aprile) della guerra civile russa. Ecco come la storia di tutte le rivoluzioni pone il problema della verità:

Se non sapremo affrontare nuovi sacrifici e tener duro, si dirà: la rivoluzione ha dimostrato di essere storicamente illegittima²³.

In conclusione: la verità era affidata al successo dell'azione, l'insuccesso avrebbe gettato la rivoluzione nella pattumiera della storia. I bolscevichi uscirono vincitori dalla guerra civile. Edificarono in Russia il socialismo scientifico. Sul presupposto marxista cambiarono le condizioni della produzione. Ritenevano con ciò di eliminare l'alienazione propria del lavoratore nella società capitalista. E, in sequenza, erano certi che anche la morale pubblica e la psicologia dei lavoratori sarebbero uscite rigenerate. L'Unione Sovietica fino alla morte di Stalin, e ancora negli anni kruscioviani, serbava l'immagine di un modello sociale riuscito, irraggiante valore.

Nel 1962 uscì per la collana einaudiana della Piccola biblioteca un importante volume di Paul M. Sweezy dal titolo stimolante *Il presente come*

²¹ Il brano è tratto dall'ultimo capitolo: *La democrazia in America*, tr. it. a cura di G. Candeloro, Cappelli, Bologna 1953, vol. II, p. 365. Il contesto di Tocqueville era la storia americana senza un passato, ma l'osservazione assume un significato più generale.

²² Cfr. K. LÖWITH, *Significato e senso della storia*, op. cit., p. 67.

²³ *Successi e difficoltà del potere sovietico*, in *Opere complete*, tr. it. condotta sulla IV ed. russa, 45 voll., Roma 1955-1969, vol. 29, p. 55.

storia. Il volume raccoglieva una serie di saggi pubblicati sulla rivista «Montly Review», dal 1949 alla fine degli anni Cinquanta. «Montly Review» era una rivista marxista e l'impostazione degli articoli era dichiaratamente militante. Per Sweezy il più importante compito dello studioso delle scienze sociali sarebbe stato quello di comprendere il presente alla luce della teoria marxista. Attraverso il presente, che sarebbe diventato un giorno il futuro, l'intellettuale avrebbe indirizzato gli esiti e la forma della storia. L'intellettuale doveva perciò identificarsi totalmente nella battaglia del momento. Non a caso l'articolo di apertura del volume era *Il Manifesto dei comunisti cento anni dopo*, riproposto con il proposito di attualizzare il pensiero di Marx. Già Antonio Gramsci aveva affidato all'intellettuale marxista il compito di conquistare l'egemonia nella società civile quale passaggio necessario per rovesciare la società borghese e il capitalismo.

Tra il 1989 e 1991 il mondo formatosi in seguito alla rivoluzione del 1917 crollò. E si inabissò come una nuova Atlantide. Non chiediamoci qui ed ora come ciò era stato possibile. Nell'economia di questa lezione è più importante mettere in evidenza come quel mondo che era esistito per oltre mezzo secolo, che aveva pervaso la coscienza di uomini e donne di tutto il mondo, sia scomparso in un'ora: senza un rito, senza un'ammainabandiera, giusto il tempo necessario per spegnere l'enorme Stella Rossa sulla Torre Spasskaja del Cremlino e niente più. Inabissandosi, quel mondo lasciò un vuoto ideologico. E lasciò inevasa in tutti coloro che vi avevano creduto una domanda: *un secolo di comunismo per niente?*²⁴. Il repentino crollo dell'Urss rese impossibile la risposta appellandosi alla tradizione comunista.

7. L'approccio nichilista alla storia

La fine di una tradizione, come già detto, non significa che il comunismo non faccia ancora presa sugli uomini. La fuoruscita dal mondo comunista, come aveva avvertito Lucio Colletti, sarebbe stata difficile e complessa, poiché il comunismo ha in sé tutti i caratteri di una religione. Eric Hobsbawn ce ne fornisce la testimonianza. In quanto comunista, egli riconosce di appartenere a «quella generazione per la quale la rivoluzione d'Ottobre rappresentò

²⁴ Tale domanda, che dà il titolo ad un suo libro (tr. it., Sperling & Kupfer Editori, Milano 1992), se la pose Aleksandr Jakovlev, uno dei più stretti collaboratori di Michail Gorbacëv, quando negli ultimi mesi dell'esistenza dell'Unione Sovietica, dall'agosto al dicembre del 1991, era impegnato insieme al presidente nel portare a termine il trattato dell'Unione e a redigere la nuova Costituzione dell'Urss.

la speranza del mondo»²⁵. E, per quanto consapevole del suo fallimento, quel sogno è ancora in qualche parte dentro di lui e aspetta solo d'essere recuperato alla stregua di come mani esperte riescono a recuperare la memoria dall'hard disk del computer²⁶.

Gli intellettuali progressisti persero comunque la fiducia nella razionalità della storia. E si ripiegarono su loro stessi, persuasi che le rivoluzioni non avrebbero ottenuto altro effetto che un cambiamento nella gestione del maledere²⁷. Ma, avendo reciso in se stessi la cultura del riformismo, molti abbandonarono l'impegno politico. Questo disincanto ha contribuito a generare la crescente incredulità della nostra epoca. E ha aperto le porte al nichilismo, già penetrato nel pensiero occidentale con Nietzsche, che sentenziò la morte di Dio e del mondo dei valori religiosi e morali cristiani.

Il nichilismo, nel senso della perdita di ogni fede, è l'angoscia del nostro presente, che senza uno scopo apparente copre il futuro annullandolo. Ma non è tutto qui. Esiste anche un approccio nichilista alla storia, che presenta due facce: una dolce e insidiosa, l'altra paradossale e pericolosa.

L'approccio dolce consiste nel rendere quasi invisibile (o quantomeno insignificante) il confine tra storia e *fiction*, fenomeno che non si riscontra solo nelle *fiction* televisive. In questa prospettiva la storia non viene più intesa come ricerca di ciò che è realmente accaduto, ma come ricreazione di un passato a nostra immagine, o di ciò che vorremmo fosse accaduto. Paolo Prodi mette in guardia dal potere mediatico che rischia di far perdere ai giovani il senso della storia come problema²⁸.

L'approccio paradossale e pericoloso alla storia assevera l'affermazione nietzscheana che non esistono fatti, ma solo interpretazioni. Gli intellettuali post-modernisti, i profughi delle grandi illusioni del Novecento, si appellano al vecchio adagio che dice che «l'uomo vive sempre di illusioni. [E] La storia è il corso del mutamento di illusioni»²⁹. Per costoro, dunque, non esiste-

²⁵ E.J. HOBSBAWM, *Anni interessanti. Autobiografia di uno storico*, tr. it. Rizzoli, Milano 2002, p. 72.

²⁶ Ivi, p. 71.

²⁷ Per approfondire rinvio al volume di CH. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, tr. it. Bompiani, Milano 1988², pp. 17 sgg.

²⁸ *Eclissi della storia? Prospettive della ricerca storica in Italia*, in http://www.giunta-storica-nazionale.it/storici/forum_file/prodieclisse.htm

²⁹ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, tr. it., Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 275.

rebbe nessuna verità³⁰. Ciò darebbe loro il diritto di invertire le regole della conoscenza storica, ottenuta dall'analisi dei fatti realmente accaduti. Sostenere invece, come essi fanno, che non esistono fatti, ma solo interpretazioni, significa concludere che siano le interpretazioni a produrre i fatti. È vero che la storia è percorsa da molte illusioni, ma anche dall'impegno di quanti si oppongono ad esse in nome della verità.

Il tragitto compiuto in questa lezione mi è servito per spiegare il disincanto a cui è giunta la nostra epoca secolarizzata. La causa risiede nella pretesa di stabilire a priori il fine della storia, sintonizzandosi con essa attraverso il teleologismo storico per indirizzarla a quel fine. In realtà, oggi si propende a credere che la storia non vada da nessuna parte. È arrivato a questa conclusione il filosofo Remo Bodei, appoggiandosi all'autorità di Eugenio Montale³¹.

Il compito dello storico rimane, però, inalterato: quello di comprendere il senso dell'agire e del soffrire degli uomini nella storia, come scrive Thomas Stearns Eliot nel suo *Assassinio nella Cattedrale*³². Come un viaggiatore nel tempo, lo storico deve recuperare la profondità dei problemi, coevi agli uomini del suo tempo, quando essi assumono una chiara fisionomia nel passato.

³⁰ Si veda di L. KOLAKOWSKI, *Il fallimento dei futurologi nemici della storia. Dalle profezie marxiste a quelle dei post-moderni*, "Corriere della Sera", 3 novembre 2005, p. 29.

³¹ «La storia non si snoda / come una catena / di anelli ininterrotta...» (*La storia*, nella raccolta *Satura*). Cfr. R. BODEI, *Ma la storia non va né avanti, né indietro*, "Il Sole-24Ore", 5 febbraio 2006.

³² «Voi sapete e non sapete che cosa sia l'agire o il soffrire/Voi sapete e non sapete che l'agire è soffrire...» (*Assassinio nella Cattedrale*, in *Opere*, a c. di R. Sane-si, Bompiani, Milano 1986, p. 347). Si richiama all'opera e al poeta anche K. LÖWITH, *Senso e significato della storia*, cit., p. 23, nota 2.

2020 racconto di un autunno

PAOLO VALESIO

Abstract

The text presented here with the title *2020 Racconto di un autunno* is taken from the book-in-progress *Codex Atlanticus*, whose name is not an ambitious allusion to Leonardo da Vinci's largest collection of writings and drawings, but simply a reference to the bicultural experience of the author. Born in Italy and expatriated to the USA in his early twenties, he spent more than three decades there before returning to Italy. He began writing *Codex Atlanticus* by hand in 1998, and the text has by now grown into 29 notebooks and several thousand pages, of which only a very little part has so far been transcribed and published in some journals. *Codex Atlanticus* combines elements of the genre "diario in pubblico" (a running commentary on social and cultural issues with an autobiographical basis) with the genre of the "fictional diary". In fact the writer of this novelistic journal maintains a certain critical (at times ironical) distance from himself. He is aware of the inevitable disproportion between, on the one side, what he is – a private individual, one person among a multitude of others – and on the other side the big issues of history, politics and culture that impinge upon his life. He feels that he has something like a civic duty (the duty to fully realize himself as a citizen) to seriously think about these issues and to give voice to his responses in concrete, existentially-based, terms. This is enough to make him into something like a character in a narration (hence the critical perspective) although there is never any doubt about his basic autobiographical reality.

Keywords: *Double citizenship; American politics; The problem of race; Literature; Nation; Mysticism.*

Castelvechio Pascoli (provincia di Lucca), 19 settembre 2020

Uscendo con un certo disappunto dalla visita alla Casa-Museo di Giovanni Pascoli (un po' troppo archeologica), ma ispirato dalla vista che offre il loggiato di quella dimora (il campanile di Barga, le Alpi Apuane), comincio a passeggiare nel terreno circostante, lungo una piccola strada cinta da un muricciolo di pietre; passo accanto alla chiesa di San Nicolò (che è chiusa, ma sul davanti c'è un minuscolo porticato a due colonne che inquadra un Crocifisso e al di là di esso uno scorcio particolarmente bello di paesaggio), e continuo lungo vialetti che si aprono verso un reticolo di sentieri di origine me-

dioevale: tutti nitidi, ordinati, di un verde pulito e tranquillo, popolati di castagni, alberi di mele e altri frutti, vigne, fra una ricchezza di altri alberi e arbusti. L'ora è l'incirca le due del pomeriggio: silenzio assoluto, nessuno intorno – “non si vede anima viva”, come dice il cliché. (Ma quasi tutti i cliché hanno una dimensione più profonda: la solitudine silenziosa evoca sempre, in qualche modo, la presenza di quelle che in mancanza di un termine migliore si possono chiamare anime). Resisto alla tentazione di rigirarmi per la testa termini troppo impegnativi (piccolo miracolo, epifania), e resto con una parola soltanto: autunno. È vero, mancano ancora due giorni secondo il calendario, ma per me l'autunno comincia qui e oggi: perché le chiome degli alberi combinano il verde con il giallo-rossiccio; perché le foglie hanno già cominciato a volteggiare, e ricoprire tutti gli spazi di chiaro verde fra gli alberi e i cespugli.

E alla fine capisco perché la parola “autunno” mi è risuonata con una certa *gravitas*, come una sorta di suggello a questa esperienza di solitudine nella natura, così insolita per me adesso nell'Italia dove sono tornato: quello che ho sentito è stato il parallelo contrastante rispetto ai miei passati anni americani. Dove la solitudine dentro la natura può essere raggiunta molto più facilmente, dove i gialli i marrone i rossi degli alberi sono ben altrimenti scintillanti, dove le case-museo sono molto più comunicative (penso, per esempio, a quella di Emily Dickinson ad Amherst nel Massachusetts), ma dove d'altra parte in questa stagione il tempo (almeno nella Nuova Inghilterra) ha già un di più di rigore; mentre oggi, nei dintorni di Barga, domina ancora un caldo estivo.

Oggi e qui, allora e là... tutto sembrava prestarsi a una serie di *Pensieri oziosi di un ozioso*, come suona uno dei titoli dell'umorista inglese (Jerome K. Jerome) che prediligivo da ragazzo. (D'altra parte, tutti i veri pensieri cominciano come pensieri “oziosi”, cioè liberamente vaganti). E in fondo ciò è avvenuto anche oggi, seppure con una differenza che non mi aspettavo: questi pensieri svagati – i soli, appunto, che possano condurre a qualche piccola rivelazione – a un certo punto hanno smesso le loro passeggiate senza meta e hanno cominciato a scavalcare i muretti (in Italia) e i muri (in Usa) delle ideologie; così sono passato senza accorgermene a un pensiero che mi si è imposto da solo (senza partire da una decisione, da un disegno preciso): confrontarmi con quello che sta accadendo nella mia seconda patria. Allora l'atmosfera pastorale si è dissolta; e i pensieri tra il verde, in vista delle Alpi Apuane, hanno preso tutt'altra direzione.

L'anno scorso, circa alla data delle elezioni americane di quest'anno, un autore (Raymond McDaniel) scriveva un commento a una delle sue stesse poesie che riflette il tono di apparente ingenuità (auto)ironica tipico del discorso americano, e lo rende così diverso da quello italiano: «Non penso certo che tutte le opinioni siano egualmente valide, e d'altra parte non credo che

verrà presto (se mai verrà) il momento in cui raggiungeremo un chiaro accordo sul relativo valore di queste opinioni. Ciò significa conflittualità sempre più intensa e strepito senza fine – cosa necessaria e al tempo stesso spossante. Qualche volta il fatto stesso che circolino tante convinzioni diverse mi porta a desiderare di non averne nessuna, e la mia poesia descrive l'attrattiva (che magari è falsa e vuota) del preferire non aver niente da dire piuttosto che aggiungere ancora un altro urlo al coro infernale del civico pandemonio» (La parola inglese è più rara e più forte del suo equivalente italiano: *Pandemonium* infatti è il nome della capitale dell'Inferno nel poema epico di John Milton, *Paradise Lost*). È, si potrebbe dire, l'immagine esatta della situazione attuale in Usa – dove le azioni violente e le parole virulente sembrano quasi illuminate da bagliori demoniaci.

Nel discorso politico della Spagna contemporanea si è ripetuta anche troppe volte la famosa frase (risalente, pare, agli anni Venti) di Miguel de Unamuno: «*Me duele España en el cogollo de mi corazón*» (La Spagna mi duole nel nucleo centrale del mio cuore). La ripetizione di questa frase nella retorica politica spagnola ha prodotto un effetto inevitabile di banalizzazione; eppure la metafora, per cui la relazione fra un cittadino e il suo paese è descritta come la relazione intimissima fra una persona e una parte del suo corpo, mantiene ancora la sua forza. Tale forza sensoriale deriva dalla concretizzazione di un'astrazione: la nazione. O meglio, deriva dal percepire la nazione, non come un concetto astratto, ma come un organismo vivente. E non credo si esageri notando che questa immagine di compenetrazione ha anche un aspetto mistico: «Bisogna anche sapere che il dito, la mano e ciascun membro ama naturalmente l'uomo, di cui è parte, molto più di se stesso e si sottopone volentieri e con gioia, per amore dell'uomo, alla necessità e al danno», scrive in uno dei suoi Trattati il grande teologo e mistico medioevale Meister Eckhart.

Ma questo misticismo dell'unitarietà, che era ancora possibile nel primo Novecento, quando per esempio la cittadinanza di un paese era ancora concepita come qualcosa di monolitico, è molto più difficile da concepire oggi, nell'epoca cosmopolitica delle doppie cittadinanze. Una doppia cittadinanza può essere vissuta come un di più di vita o come un arduo paradosso (e naturalmente entrambi gli atteggiamenti possono alternarsi, nel corso di una vita). Per esempio, di fronte al "pandemonio" il cittadino binazionale può anche rifugiarsi in una posizione di duplice indifferenza; ma se non cerca questo rifugio (abbastanza facile), quale resta la sua situazione? La metafora organicistica nello stile di Unamuno non è più una scelta possibile. Allora il disagio del doppio cittadino di fronte a certe situazioni diventa il dolore di una lacerazione fra due estremi.

Per continuare a vivere in piena consapevolezza – vivere nell'azione e nel pensiero – al di là di simili lacerazioni, si può ripartire da una breve sosta

nel passato, in cerca di ispirazione. Partendo, per esempio, dagli anni Sessanta: in cui i protagonisti di certi drammi politici potevano ancora evocare la forte idea cristiana secondo cui ogni battezzato è costituito come sacerdote, profetico e regale. Certo questa è l'immagine che ci resta di Martin Luther King nel suo storico discorso che non durò più di cinque minuti e che tuttavia cambiò tutta un'atmosfera politica: «I have a dream», del 28 agosto 1963 a Washington. Ma anche John Kennedy – assassinato il 22 novembre di quello stesso anno – aveva in sé (lasciamo perdere i sacerdoti e i re) qualche cosa del principe.

E – andando oltre i recinti confessionali – quando due anni dopo (il 21 febbraio 1965) il mussulmano Malcolm X viene assassinato a New York, l'attore Ossie Davis nel suo discorso funebre si rivolge allo spirito di Malcolm citando uno dei versi più commoventi di Shakespeare, quello in cui Orazio parla ad Amleto appena ucciso: «Buona notte, dolce principe...». Certo, “dolce” non appare a prima vista come l'aggettivo più adatto a Malcolm X; ma quell'attore aveva intuito qualcosa che i politici non avevano ancora notato, cioè uno snodo storico piuttosto che un apprezzamento psicologico: aveva dato voce alla sensazione che l'epoca dei principi, nella politica americana, era tramontata. E tramontata in un'aureola sanguinosa, come si è appena visto, e come si potrebbe ulteriormente precisare (4 aprile 1968: assassinio di Martin Luther King; 6 giugno 1968: assassinio di un altro “principe”, Robert Kennedy.)

Eventi risaputi, e super-descritti? Certo, ma è opportuno ricordarli oggi, per ridimensionare la retorica da apocalisse (più o meno astutamente calcolata) che circonda le elezioni del 2020 – come se gli Stati Uniti non avessero già attraversato, e superato, tragici scontri che fanno pensare alle corti inglesi e scozzesi messe in tragedia dal già citato Shakespeare. L'atmosfera shakespeariana, in effetti, fu subito notata in quegli anni Sessanta. Ma, salvo errore, essa non ha ancora ispirato la Grande Tragedia americana – genere che sembra ancora più difficile da realizzare di quello che sia il tanto bramato Grande Romanzo Americano. È vero che un'alta dizione drammatica non si può creare a comando; e Eugene O'Neill, appartenente alla prima metà del Novecento, sembra non aver lasciato eredi (Tennessee Williams è scomparso proprio nello stesso anno del grande discorso di Martin Luther King); dopo questi drammaturghi il linguaggio alto – per ragioni che varrà la pena di studiare – sembra (con la parziale eccezione di Arthur Miller) essere risultato imbarazzante nel teatro americano.

Sempre, del resto, nel corso effettivo della storia e del pensiero umani, il sublime (sacerdozi e profezie, principi e tragedie) si alterna con il suo opposto: quando Martin Luther King eleva il suo inno (che tuttora commuove) al Sogno Americano, questo sogno aveva già cominciato a essere oggetto di satira – per esempio nell'ancora conturbante atto unico comico-noir di Edward

Albee, *The American Dream*, che ebbe la sua “prima” nel 1961 a New York. (In generale: il tragicomico, l’assurdistico, il noir, il grottesco sembrano costituire la risposta teatrale più autenticamente americana al vuoto lasciato dal genere della tragedia). Ma un colpo più ragionato e più duro all’idea di questo grande Sogno emerge da un dibattito del 1965, che il gruppo di studio dei professori emeriti dell’università di Yale ha ultimamente recuperato in video, per discuterlo (in vista, ovviamente, delle elezioni).

Si tratta di un incontro/scontro di un’ora, che ebbe grande eco a suo tempo, e che è molto importante rivisitare perché è ancora terribilmente pertinente e al tempo stesso tragicamente antiquato: il dibattito fra due americani eminenti – lo scrittore nero James Baldwin (il cui famoso saggio *The Fire Next Time* – La prossima volta, il fuoco – esce nel 1963, dunque nell’anno stesso del discorso di Martin Luther King) e il saggista William Buckley (fondatore della «National Review») – tenutosi alla Student Union dell’università britannica di Cambridge il 18 febbraio 1965 (dunque solo tre giorni prima dell’uccisione di Malcolm X dall’altra parte dell’oceano), sul tema *The American Dream is at the Expense of the American Negro* (Il Sogno Americano ha luogo a spese dei Negri americani). Sì, proprio così: quelli erano gli anni in cui tutti, bianchi e neri, usavano ancora la parola “Negro”; era Malcolm X che aveva cominciato a usare il termine “Black” – anzi, parlava provocatoriamente dei “cosiddetti Negri”; e ricordo ancora come, ogni volta che egli usava quest’ultima espressione, qualche voce di protesta si elevava dal pubblico – protesta contro questa idea “irriverente” di contestare la parola Negro. (Adesso, naturalmente, la reazione sarebbe opposta: conformismo allora e conformismo adesso – eterno culto dei cliché nel discorso pubblico).

Ma lasciamo da parte i dettagli terminologici e guardiamo alla sostanza di quel dibattito. Perché esso sia ancora terribilmente pertinente, non c’è bisogno di spiegarlo, soprattutto in questi mesi. È importante, invece, chiarire perché questo dialogo sia anacronistico – tristemente (forse addirittura tragicamente) anacronistico – nella situazione in cui viviamo. I due relatori non attaccano direttamente l’un l’altro ma si rivolgono al pubblico degli studenti oxoniensi, tentando di convincerli delle risposte che essi offrono al quesito citato sopra («“Sì” il sogno americano ha avuto luogo alle spese di ecc.» per Baldwin, “No” per Buckley); e questo rende virtualmente impossibili gli attacchi personali e gli insulti. Inoltre, entrambi parlano un inglese raffinato, che usa tutte le risorse (e sono molte) di questa lingua oggi tanto banalizzata. Baldwin e Buckley sono due oratori, non due comizianti; e ciò basterebbe a rendere impossibile un tale dibattito oggi.

Prima di tutto, il ruolo dell’intellettuale conservatore (Buckley) non potrebbe essere sostenuto adesso: da un lato, mancano quasi del tutto gli intellettuali sufficientemente coraggiosi per assumere certe posizioni; e d’altro

canto, se qualcuno si facesse avanti, gli sarebbe sostanzialmente impedito di parlare. Già in quegli anni, e nell'atmosfera altamente civile di quel pubblico britannico, Buckley si trovava di fronte a un invisibile ma chiaramente percepibile muro di freddezza per non dire ostilità – che egli affrontò di petto, senza sacrificare una sola virgola o sfumatura del suo stile; e alla fine il pubblico – sportivo nel senso alto della parola – mostrò di apprezzarlo. Ma ciò che è forse ancora più triste è che anche un intellettuale nero e progressista come Baldwin, oggi verrebbe presto ridotto al silenzio: il suo stile, in cui l'*indignatio* non escludeva la compostezza e la calma espositiva, correrebbe il rischio di essere bollato come il discorso di uno “zio Tom”, o addirittura accusato di tradimento della sua “razza” (e sì, la “razza”: perché oggi in America c'è chi è autorizzato e chi no, a usare questo termine...). Ma qui non si vuole tessere un elogio nostalgico dei tempi passati: «Allora era allora, e adesso è adesso», come dice, con la virtù del suo brusco semplicismo, l'inglese americano. Ciò che occorre comprendere (o almeno, tentare di farlo) è la qualità di questo “adesso”.

Mamiano di Traversetolo (provincia di Parma), 29 settembre 2020

L'autunno continua a sorprendermi, senza che da parte mia sia intervenuto alcun piccolo calcolo “letterario”; e mi tende un'imboscata dentro il Parco che si autodefinisce “Romantico” della grande villa dove ha sede la Fondazione Magnani Rocca, e nella quale ho appena visitato la mostra speciale organizzata intorno al lavoro del grande collezionista d'arte e musicologo Luigi Magnani: un'esibizione raffinatissima, insieme filologica e mondana. È una mostra per cui l'aggettivo “snob” (che potrebbe descrivere la prima impressione) si rivela inadeguato; quello che qui regna è il grande gusto del primo Novecento – il gusto che un piccolo-borghese come me può sperimentare (dopo averlo goduto nelle pagine di Proust) soltanto in occasioni come questa.

In fondo, però, è come se la mia doppia cittadinanza si rivelasse nel sollievo con cui – dopo aver sperimentato una certa freddezza marmorea nella villa e nel suo modo impeccabile di presentare quadri, disegni, manoscritti – accolgo i folti cespugli di ortensie che sorgono ai piedi dello scalone, e mi avvio poi verso la distesa di erba e di alberi che si allarga (per una dozzina di ettari) dietro il grande edificio. Il senso della natura è stato una delle due maggiori lezioni dei miei anni americani (l'altra è stato l'irrobustimento del mio atteggiamento etico verso la società); e questo rapporto con la natura, si può (si deve) chiamarlo, in sintesi, “romantico”. Che poi il Romanticismo sia stato uno dei moltissimi elementi che gli Stati Uniti hanno assorbito dall'Europa, senza la quale non sarebbero nulla, è un'altra storia; ed è una delle tante ironie della Storia.

L'idea, però, di definire ufficialmente quest'oasi di natura come Parco Romantico è "americana" nel senso deteriore del termine: lo deromanticizza. Ma il lieve fastidio di fronte a questa definizione risulta produttivo; metto fra parentesi questa parola enorme (nonostante tutte le degradazioni commerciali) "Romantico", e mi chiedo: Che cosa veramente mi chiama – a che cosa mi sento richiamato – in questo parco? Non dalle urne di pietra sparse qua e là, e nemmeno dai pavoni che pittorescamente si intravedono (e che in questa stagione non hanno ancora messo le penne variopinte della loro "ruota", che pare gli crescano fra inverno e primavera). È forse per questo che non ne sento le strida? Comunque sia, lo strido del pavone, passata la prima impressione di sgradevolezza, si rivela come complemento essenziale della sua estetica: il pavone che fa la ruota è uno spettacolo bello soltanto nel senso del cliché; mentre diventa veramente rivelatore di bellezza quando ci fa sentire il piccolo guasto – la leggera deformazione, la dissimmetria – che sono indispensabili perché la bellezza veramente appaia.

Senza fare più attenzione ai pavoni, cammino verso il limite del parco, fra grandi alberi (querce e platani – ma ci sono anche specie più rare: cedri, sequoie), alcuni dei quali hanno incavi così profondi, fra la base del tronco e le radici, che anche a un adulto sarà permesso di fantasticarci sopra: ricordi di quando in Italia c'erano ancora i boschi, che davano plausibilità alle fiabe. (In Usa i boschi ci sono ancora, e come; ma là, nulla di simile alle immagini di quelle che noi chiamiamo fiabe, aleggia nell'aria circostante.)

Lungo il muro di cinta: larghe macchie di edera che crescono in basso, a diretto contatto con il fondo boschivo. Accanto al recinto che chiude il parco: un carretto inclinato a terra e colmo di grossi rami e di fronde secche ma ancora colorate, rappresenta una così perfetta Allegoria dell'Autunno che sembra per un momento di essere capitati per caso su un "si gira" cinematografico – ma per fortuna non è questo il caso: semplicemente, da qualche parte c'è qualcuno che si prende cura di questi boschetti. Eppure (tanto è contaminata dai media la nostra immaginazione) quando si imbocca l'ultimo sentiero oltre il carretto – un piccolo, folto corridoio naturale – la fantasia continua a sovrapporre la cultura alla natura.

Ma almeno, questa volta, si tratta di quella specie di fantasia essenzialmente pre-moderna che ha a che fare con la narrativa. Negli oziosi pensieri dell'ozioso riappare improvvisamente un gran romanzo di poco più della metà del Settecento: *Julie ou La nouvelle Héloïse*. Non solo, però, l'ozioso non saprebbe dire perché proprio quella narrazione e proprio in quel momento; nemmeno saprebbe spiegare perché, esattamente in quel pomeriggio e in quel parco, il romanzo di Rousseau gli appaia d'improvviso come un simbolo commovente dell'Europa – un'entità geopolitica per la quale questo pensatore vagante non ricorda di aver mai sentito veramente il calore della commozione.

Tuttavia, se c'è una cosa che l'ozioso abbia imparato è quella di non abbandonarsi alla pigrizia. "Ozioso" e "pigro" sono atteggiamenti molto diversi: il pigro sperde e dimentica i pensieri che lo visitano, mentre l'ozioso li accoglie con rispetto, ci rimugina sopra (e riesce a trovarlo sempre, il tempo di rimuginare; anche a costo di deludere i suoi rari interlocutori, che a volte si sentono momentaneamente messi da parte). E così, dopo qualche minuto, questo ospite degli altrui e dei propri pensieri si rende conto che il romanzo di Rousseau gli è apparso come il simbolo di tutta l'Europa perché in qualche modo (un modo che non importa definire con precisione) gli è sembrato connesso alle dimensioni ridotte di quel paesaggio, che invita all'intimità. In effetti il senso di un rapporto fra anima e paesaggio resterà sempre legato per lui all'Italia, e specificamente all'Italia in quanto luogo che acuisce la percezione di tante narrazioni, dedicate a diverse esperienze meditative ed espresse in lingue differenti (la lingua di Rousseau, la lingua di Goethe nell'altro grande romanzo "europeo" *Le affinità elettive*, posteriore di circa mezzo secolo al romanzo di Rousseau): un rapporto legato all'Italia come luogo europeo. Ma perché addirittura la commozione? Perché (l'ozioso laborioso lo capisce continuando a riflettere) questo sentimento è rivolto non tanto all'Italia europea quanto all'altro paese: che "gli duole", a cui egualmente appartiene, e che in queste settimane vive con forte tensione la campagna elettorale.

Bologna, alba del 30 settembre 2020

Levataccia (alle tre del mattino) per ascoltare in diretta dagli Stati Uniti il primo dibattito presidenziale. «Ma perché non ascolti le registrazioni più tardi, nei vari media?», chiedono alcuni amici. Risposta: perché non è la stessa cosa. Un momento di storia può essere, certo, oggetto di percezione ritardata; ma è sempre bello, quando si può – e qualunque sia la sua etica e la sua estetica (di valore/disvalore) – viverlo nella sua momentaneità.

[Qui, come nel lemma seguente, scelgo soltanto un paio di frasi, tratte con alcuni ritocchi dagli articoli che ho scritto in quelle occasioni, i quali sono apparsi in quest'anno 2020 nel quotidiano online "ilSussidiario.net", rispettivamente il primo ottobre (*Dibattito Trump-Biden: Cosa cercano gli americani sotto la pelle di quello show*), e il 9 ottobre (*Dibattito Pence-Harris: Un interessante gioco di fantasmi*).

Il pensiero corre, in quest'alba, ai grandi romanzi di Alessandro Dumas sui moschettieri invecchiati (*Vent'anni dopo*; *Il visconte di Bragelonne*), osservando il primo dei dibattiti presidenziali fra Donald Trump e Joe Biden dopo quattro anni di presidenza Trump (quattro anni, per ogni presidente in Usa, possono sembrare venti). Dopo vari duelli che hanno sgombrato il campo, i nostri moschettieri sono rimasti due: e il passaggio del tempo natu-

ralmente non perdona. Il volto di Trump è ispessito, e scolpito con durezza; quello di Biden invece è fragile e pergamenaceo (quest'ultimo è il solo che abbandona per una manciata di secondi la rigidità della postura per passarsi la mano, fra la giacca e la camicia, sulla spalla sinistra; gesto che è notato dall'esegesi crudele della macchina da presa, e che potrebbe destare – augurandosi che sia un allarme esagerato – qualche preoccupazione). I dibattiti in effetti non sono particolarmente utili per i loro contenuti (è aria fritta e rifritta, dopo tanti mesi di campagna elettorale): quello che essi invece rivelano è l'aspetto umano-troppo-umano del discorso politico.

Tutto ciò non è puro folklore; e nessun paese cosiddetto democratico del cosiddetto Occidente può permettersi di guardare con sufficienza a questi dibattiti. Tanto meno l'Italia: dove lo stato di diritto è continuamente pericolante, e la malavita organizzata affligge vasti settori del territorio e dissangua ampi settori dell'economia; dove certe cariche appartengono istituzionalmente ai non-eletti; dove da vari anni si attendono invano elezioni; dove dibattiti come questi sono virtualmente inconcepibili. Così che ogni osservatore italiano, me compreso, di fronte a questi duelli, anche nei loro momenti beceri (che certo non sono mancati, in quella prima serata), non può che tacere e prendere appunti.

Trump non solo insiste com'è prevedibile sulla frase «Legge e ordine» (rispetto alla quale gli osservatori italiani, insisto, farebbero bene a non ironizzare); ma a un certo punto sfida l'avversario a ripeterla, questa frase semplice semplice – e Biden non la riprende, così aprendo il fianco all'inevitabile stoccata: «Tu queste parole non le puoi neanche dire, se no perderesti l'appoggio dei radicali». Questo è il guizzo che conta; e che resta, passato il particolare momento del dibattito.

Fra i molti libri di un ex-collega di Yale, Fredric Jameson, il cui linguaggio è ancora spesso imitato dai critici post-/neo-/marxisti contemporanei, ce n'è uno che risale al 1981 e il cui titolo è diventato di moda: *L'inconscio politico*. Inutile (soprattutto dopo tutti gli sparigli di Lacan) definire che cosa sia "l'inconscio". Ma tutti sentiamo dentro di noi la presenza di un'area che non è quella della più lucida ragione, e che d'altra parte non è nemmeno qualcosa di indicibile, incomprensibile, irrilevante. Il linguaggio politico parla a questa regione intermedia, che influisce decisamente sulla vita sociale: ecco l'elemento principale per cui dibattiti come questo continuano ad avere un senso.

Bologna, alba dell'8 ottobre 2020

Un'altra alzataccia alle tre del mattino, per seguire in diretta il dibattito fra i due vicepresidenti, Mike Pence e Kamala Harris.

La versione contemporanea e meno filosofica del velo di Maya è il velo dei luoghi comuni, che crea una sottile barriera nella percezione della realtà; e si può prendere ad esempio di ciò il dibattito vicepresidenziale di mercoledì sera negli Stati Uniti. È stato più calmo di quello presidenziale che lo ha preceduto; vero, ma che significa? Lo ha vinto Kamala Harris? Non del tutto vero (a parte il fatto che simili “vittorie” non hanno senso); il fatto è che si confrontavano due personalità opposte, ognuna con i suoi vantaggi e svantaggi: la Harris chiaramente più vivace, e Pence più freddo. Ma una certa arietta di supponenza della Harris ha riproposto l’antico contrasto fra due Americhe: quella delle élite (l’Ovest californiano che fa da ponte con l’Est di New York e della Nuova Inghilterra, cioè la cultura detta “bi-costiera”, fra la costa del Pacifico e quella dell’Atlantico, della borghesia agiata e raffinata) e l’America, in tutti i sensi, “di mezzo” (come lo stato di Mike Pence: l’Indiana biondeggiante di messi); e non è detto quale delle due personalità offra più garanzie presidenziali.

E questo porta all’altro luogo comune: il dibattito vicepresidenziale è meno importante di quello presidenziale. Non è vero – o almeno, non lo è stato nel caso presente. Tutti conoscono la venerabile battuta secondo cui c’è soltanto un battito di cuore che separa il Vicepresidente degli Stati Uniti dal suo Presidente. Adesso (con un presidente uscente che è malaticcio, e un candidato presidenziale alquanto sfuocato) quel famoso battito si è ridotto a un mezzo battito. Se, dunque, il confronto Trump-Biden è stato quello della rissa, questo secondo è stato il dibattito dello sdoppiamento: dietro ognuno dei candidati emergeva il fantasma di se stesso/a come presidente *in pectore*.

Molti dicono: Che bello, ascoltare un dibattito relativamente tranquillo (anche se tensione e ostilità vibravano dietro quasi ogni frase) invece che uno agitato! Ma siano permesse alcune domande: Chi ha decretato che i dibattiti politici debbano assomigliare a conversazioni da salotto? Che cosa c’è di male se gli stracci volano, invece di restare accumulati sotto le poltrone? Chi può aggiudicare con assoluta certezza la differenza fra un’“espressione colorita”, una “battuta” e un “insulto”? È già difficile tracciare queste distinzioni a cose fatte; figuriamoci nel calore della disputa! Un po’ di realismo non guasterebbe.

Montepastore (provincia di Bologna), 17 ottobre 2020

Le colline bolognesi (meno conosciute forse di altre loro sorelle nel paesaggio italiano) hanno una particolare verde dolcezza che suscita come una forma di affetto. Ma questo verde non è soltanto dolce: nei pendii più in ombra e più boscosi si vedono scoscendimenti, forre, alberi alti e folti cespugli (nei quali a volte si sente il fruscio di qualche capriolo) che fanno pensare ai boschi dell’alto Appennino. In questi giorni di un autunno ancora caldo,

l'impressione più profonda è quella prodotta dalla luce: più varia dunque più suggestiva della luce d'estate; e più attraente perché più avara di sé; e più drammatica perché attraversata da nubi non solo bianche ma grigio-ferro. E viene allora un impulso (che io non freno) a parlarne come di una luce divina. Divina in sé, o perché richiama direttamente Colui che l'ha creata?

Lascio ai teologi questi dibattiti fra panteismo e monoteismo: ho sentito di doverla chiamare "divina", questa luce autunnale, soprattutto perché mi solleva per lunghi momenti dall'atmosfera oppressiva della pandemia. Incoraggiato, in un certo senso, da questa luce, torno all'America ma non parlerò più della campagna elettorale, dunque non descriverò urgenze politiche; d'ora in avanti farò come se le elezioni avessero già avuto luogo – anche se siamo ancora a pochi giorni dall'ultimo dibattito presidenziale, e a una quindicina di giorni dalla giornata elettorale.

E lo faccio perché, proprio in nome della mia passione per la politica, vorrei andare oltre la politica in senso stretto. Anche perché io da tempo vado disciplinatamente a votare, ma annullo la scheda (nelle elezioni del mio paese natale, come in quelle – voto postale o non postale – del mio paese acquisito). Sono diventato un contemplativo; che però non significa un indifferente, o peggio, un cinico. Un contemplativo tenta di analizzare criticamente anche ciò che lo appassiona – anzi, specialmente quello che più lo appassiona. E uno sguardo critico ci dice che i problemi di cui si chiacchiera o si urla in questa campagna elettorale cadono in due categorie opposte: o gli pseudo-problemi del chiacchiericcio propagandistico, oppure i grossi dilemmi che non saranno risolti qualunque sia il risultato del voto. Uno di questi ultimi è certamente (ne ho già parlato sopra) la tensione razziale.

Due docenti universitari in pensione, i cui percorsi si sono qualche volta toccati nel corso degli anni e che poi si sono persi di vista, si ritrovano quasi casualmente nel mondo della rete. Uno è un italiano-americano che ha trascorso e trascorre la vita negli Stati Uniti, con lunghe parentesi di ricerca e visite familiari in Italia; l'altro è un italiano espatriato in giovane età negli Stati Uniti, dove ha trascorso vari decenni, e che adesso è re-impatriato (o dis-espatriato) in Italia. L'italiano-americano ha inviato una lunga lettera a vari amici e colleghi (dunque, pur essendo bilingue, l'ha scritta in inglese) in cui nota le forme più sottili di quella che si potrebbe chiamare "discriminazione" verso i cittadini americani di nome ed origine italiane; e alla conclusione di questa lettera-saggio, allarga il discorso ai tumulti razziali negli Usa oggi, e traccia molto nettamente il confine fra il concetto di discriminazione e quello di anti-discriminazione.

L'italiano (il quale trova che questa nettezza rischi il semplicismo) gli risponde con un più breve messaggio che contiene fra l'altro questo passo: «Mentre ti stavo scrivendo in inglese, mi sono reso conto di quanto esteso e profondo sia il dilemma che mi era venuto in mente leggendoti. Se mi rivol-

go – io italiano – a te in inglese, potrei dare l'impressione di tenerti a distanza; d'altra parte, se ti scrivessi in italiano, questa potrebbe apparire come una lieve forma di condiscendenza, come se ti parlassi dall'alto in basso. È un piccolo dilemma certo; ma è delicato – ed è insolubile. Mi viene da pensare allora che ogni polemica anti-razzista finisce presto o tardi (qualunque siano le sue – indubbiamente buone – intenzioni) con il degenerare in una qualche forma di razzismo, più o meno abilmente mascherato. Allo stesso modo, ogni attacco alla discriminazione presto o tardi si trasforma – nonostante le sue eccellenti intenzioni – in una forma di discriminazione più o meno sottilmente mimetizzata».

Appena scritto questo messaggio avevo cominciato a temere di avere irritato il mio interlocutore; ma quest'ultimo mi ha rassicurato, rispondendomi con garbo e acume: «Condivido la tua difficoltà, e considero nello stesso modo il dilemma che tu descrivi riguardo alla natura della retorica anti-razzista e anti-discriminativa: la quale paradossalmente si alimenta da sola. Le mie conclusioni sulle posizioni del tipo 'aut aut' sono, io credo, non tanto la proposta di superarle quanto piuttosto quella di riconoscerle come tali; pensiamo anche alla via senza uscita che in fondo è la nostra esistenza, imprigionati come siamo dai nostri apparati genetici e dai nostri linguaggi abituali».

Non condivido il pessimismo di quell'ultima frase, ma non è questo il punto. Ciò che conta è che questo apparente aneddoto rivela in realtà una situazione molto grave: il dialogo appena citato non potrebbe trovare facile eco in Usa, e quasi certamente nemmeno in Italia, perché in entrambi i paesi il discorso maggioritario è polarizzato in una direzione sola – quella di una certa retorica radicaleggiante. Il problema di fondo, allora, è il problema del discorso: del discorso, mi vien da dire, piuttosto che della parola. Le singole parole d'ordine si lasciano isolare troppo facilmente, così da suscitare commenti polemici e propagandistici. Quello che conta invece è il flusso continuo della meditazione o conversazione, secondo lo scorrevole etimo latino della parola discorso. Ma evitiamo le pedanterie, e usiamo il termine "parola" nel suo senso più lato (affine al francese *parole*).

Aquileia, 20 ottobre 2020

La luce d'autunno continua a essere, per così dire, molto indaffarata: ogni giorno, in modo lievemente diverso, drammatizza la natura e anche le cose costruite dall'uomo. Intanto, però, delusione della visita a Redipuglia: la grande e commovente scalinata in cui i gradoni sono scolpiti con i nomi dei caduti e ciascuno è marcato con la parola PRESENTE – scalinata che un tempo poteva e doveva essere salita e ridiscesa con un certo raccoglimento – è ora bloccata da un recinto, e i cartelloni parlano di "restauri" e di non me-

glio specificati “scavi”. I pochi visitatori si aggirano incerti, sperduti. Il messaggio subconscio – certo non voluto dalle invisibili Autorità – che il visitatore percepisce è che non si sa più bene nemmeno come dirla, la parola “patria”.

Per fortuna passo da Aquileia, il cui titolo di fama sono ovviamente i monumenti di epoca romana e alto-medioevale, ma dove vale anche la pena di soffermarsi (per riprendersi dalla visita a Redipuglia) nel piccolo cimitero verdeggiante dietro la Basilica, dedicato anch'esso alla Grande Guerra. Sulla parete di fondo si legge un'iscrizione che è una prosa poetica di Gabriele d'Annunzio (il poeta fondamentale del Novecento, checché ne dicano certi critici troppo spiritosi), che comincia audacemente con una personificazione: «O Aquileia, donna di tristezza». Ma quello che più interessa è una scritta sotto quel testo, la quale specifica che la targa originale, distrutta «dai nemici» nel 1915, è stata riscolpita in marmo nel 1918. E qui il doppio-cittadino non può che pensare alle varie “cancellazioni” di autori e testi, e ai vari abbattimenti di statue, che tristemente movimentano il paesaggio culturale degli Usa.

Gli intellettuali sono coloro che controllano almeno teoricamente la parola, dentro le condizioni e i parametri stabiliti dagli organi di poteri più forti dei loro. Ma è chiaro che dagli inizi del terzo millennio, e in particolare dopo quella data chiave che sono le elezioni statunitensi del 2016, gli intellettuali hanno in larga misura perduto questo controllo di parola. In questa situazione, una liberazione della parola appare come il solo modo di trovare una via di uscita allo stato di confusione disperata cui l'esistenza sociale sembra essere ridotta oggi. (La filosofa spagnola María Zambrano, che visse in esilio la maggior parte della sua vita, parla dei «nostri occhi spogli di mitologia, avidi di visione, visionari in astinenza...»). E non si può compiere veramente alcun passo avanti in questo senso se non si accetta l'idea che il problema della parola viene in un certo senso “prima” dei problemi apparentemente più seri e urgenti, come quelli economici e politici. D'altra parte, questa liberazione si può raggiungere solo se non ci si limita a una concezione razionalistico-tecnica di che cosa sia la parola dentro/sulla società.

Per accennare soltanto a una riflessione che richiederà in futuro più spazio, mi aiuto con un altro passo della Zambrano, tratto da quel libro idiosincratico e brillante (da cui citavo più sopra) che è *Dell'Aurora* (curato da Elena Laurenzi per Marietti):

Il dire, che avvertiamo in ogni essere vivente in forma di appetenza, ma anche in forma di anelito disperato, non presuppone un'azione, e meno ancora un qualcosa, ma un qualcuno: qualcuno che ascolti quando ancora non si sa cosa si dirà; quando, giunto il momento di essere ascoltati, nemmeno allora si sa che cosa si vuol dire. Allora lo sguardo e il silenzio possono essere più eloquenti della parola stessa che dice, e non necessariamente perché non

esista la parola per dire qualcosa di ineffabile o di nefasto. Quanto alla verità, succede quasi sempre che non si può dirla perché è ineffabile o perché è nefasta.

Tutto il tipo di pensiero qui esemplificato, che è poetico e asistematico, non incoraggia per fortuna alcun allineamento di tipo disciplinare e discepolare. Semplicemente, esso offre qualche conforto a questa mia idea non-polemica e non-aggressiva di liberazione della parola. Nulla a che fare dunque con la liberazione di cui parlano le avanguardie storiche (Futurismo e simili) o con la *liberation* nel senso sessuale e politico (anche quella, ormai “storica”) proclamata in America e non solo negli anni Sessanta. La liberazione di cui parlo esprime in un certo senso il movimento contrario; non è una liberazione “contro” ma una liberazione “per”: è una parola che si apre al di fuori di sé stessa, vincendo, prima ancora degli ostacoli esteriori, quelli interiori; e che implica una preliminare e radicale accettazione di tutte le altre parole, soprattutto di quelle più aliene e più avverse alle idee del soggetto che enunzia queste parole. Voglio dire che l’“altro” cui primariamente si rivolge il mio discorso non è l’altro che mi fa compiacere di quanto io sia buono, tollerante, cosmopolita; è invece l’altro la cui visione del mondo, carattere e modo di vita normalmente, prima di liberare la parola, io non potevo soffrire.

Parola, dunque, conciliativa ma non eclettica (che non esita anche ad ispirarsi a modo suo al *Pax et Bonum* del discorso francescano); parola conciliante nel senso di pensare insieme gli opposti piuttosto che in quello di sviluppare un atteggiamento generico di empatia. Questo conferma la posizione del contemplativo come critico, piuttosto che come un soggetto passivamente eclettico. Pensare insieme gli opposti, infatti, non è un modo di dar ragione a tutti; si tratta piuttosto di non dare pienamente ragione a nessuno; dando voce così a un atteggiamento di umiltà verso le complicazioni della realtà – e, inoltre, verso ciò che non può essere semplicemente ridotto alla realtà di tutti i giorni. Questa forma moderata di scetticismo avvicina (l’ho appena accennato) il linguaggio laico a quello religioso.

Parola che si cerca, che non sa bene che cosa voglia dire prima di cominciare; in essa il desiderio di parola conta più del contenuto della parola stessa, e l’emozione vale almeno altrettanto che il ragionamento. E non di emozione soltanto si tratta, ma anche (ripeto) di tutta una dimensione spirituale. Ma si potrebbe obiettare: quale mai influenza sociale può avere una tal sorta di parola, che sembra portare in sé le stimmate della solitudine piuttosto che le insegne della solidarietà?

La risposta è che questa contrapposizione, da un lato, della società attiva (e rumorosa, che spesso e volentieri si avventa in avanti senza pensare – come per esempio nel gran quadro di Umberto Boccioni degli anni Dieci del

Novecento, *La città che sale*); e dall'altro lato, dell'individuo silenzioso e solitario, pensante e rimuginante – questo contrasto rappresenta uno schema scollato dalla realtà; ed è responsabile dell'errore per cui si guarda al discorso umano come a qualcosa di esornativo rispetto ai Grandi Problemi (quelli soprattutto dell'economia, come si diceva, e della politica). La parola liberata invece, che è umanistica nel senso più lato (dunque non limitata alla filosofia e alle belle lettere, ma tale che abbraccia l'esistenza in tutti i suoi aspetti, e giunge anche, con una quasi insensibile gradazione, a trascenderla) è il solo elemento che può dar senso e coesione alla società. L'esperimento per cui ho invitato me stesso a pensare/scrivere come se le elezioni americane fossero già passate, vuole significare che i problemi di cui si è chiacchierato e urlato in queste elezioni restano con noi anche dopo i loro risultati – e restano più gravi (a volte, violenti) che mai; mentre il discorso umanistico liberato in direzione dell'umiltà e della mitezza non offre soluzioni facili, ma è indispensabile per dare un senso a quello che altrimenti sarebbe un Pandemonio.

RECENSIONI

Recensione a
Mohammad Taqi Mesbah Yazdi, *L'Islam e la libertà.
Verità nascoste e precisazioni necessarie*

Irfan, Rimini 2008, pp. 85

ANTONIO MESSINA

Recensire le brevi ma dense pagine del libro di Mohammad Taqi Mesbah Yazdi pone il lettore e lo studioso dinanzi ad una preliminare questione metodologica. Esistono almeno due possibili modi di approcciarsi alla questione: o attraverso la lente culturale dell'*etnocentrismo* oppure mediante quello che è stato definito *relativismo culturale*. Nel primo caso si è portati ad interpretare il rapporto Occidente/Islam come uno "scontro di civiltà" e ad esprimere giudizi di valore. Da una prospettiva occidentalizzante si vedrebbe l'Islam come un credo fondamentalista, negatore e soppressore dei diritti e delle libertà civili, il retaggio di una concezione arcaica che è stata superata dal progresso della superiore civiltà occidentale di stampo liberale e liberista. Da una prospettiva orientalizzante – verso cui converge l'autore del libro – si presenterebbe il mondo mussulmano come eticamente e moralmente superiore, baluardo di una spiritualità che l'Occidente ha ormai smarrito e come custode di una verità rivelata da Dio per mezzo del suo Profeta Mohammad.

D'altra parte, l'approccio relativista culturale è quello che consente una maggiore equidistanza critica, permettendo una discussione analitica dei principi informatori delle due *Weltanschauungen* e scongiurando il rischio di perorare intenti encomiastici o, all'opposto, denigratori. Da questa prospettiva non esistono culture giuste o sbagliate, ma solo culture diverse. Se spinto alle sue conseguenze estreme, il relativismo culturale può tradursi in un relativismo etico indesiderabile e controproducente. Riflettere invece sulla differenza culturale non significa rinunciare ad un qualche criterio valutativo che presuppone l'universalità dei valori, e consente anzi di evidenziare quelli che possono essere i limiti e le potenzialità delle culture prese in esame, senza scivolare all'interno dell'insidioso terreno della relatività dei valori.

Il libro di Mohammad Taqi Mesbah Yazdi è una sfida intellettuale alla concezione liberale che permea la cultura politica dell'Occidente, nonché il tentativo di presentare una concezione alternativa di libertà che si vorrebbe desunta dalle pagine del *Qur'ān*. Alcuni cenni biografici dell'autore potreb-

bero aiutare il lettore ad inquadrare e collocare quest'opera entro una ben precisa progettualità politico-religiosa.

L'Āyatollāh Mesbah Yazdi (classe 1934) è un attivista politico iraniano, filosofo, teologo e giurisperito, membro dell'Assemblea degli Esperti dal 1999 al 2016, leader spirituale del *Jebha-ye pāydārī-e enqelāb-e eslāmī* (Fronte della Stabilità della Rivoluzione Islamica) e assertore di posizioni teoriche radicali e ultra-conservatrici. Da attento sostenitore della Repubblica teocratica iraniana, nata con la rivoluzione del 1979, si oppone a quello che considera un allontanamento dai principi e dai valori della religione islamica e ad ogni velleità riformista orientata in senso occidentale.

Nel tentativo di delineare il controverso rapporto tra Islam e libertà, l'autore si confronta preliminarmente con alcuni significati concettuali di libertà. Uno di questi significati è quello di chi concepisce la libertà come indipendenza esistenziale, rifiutando qualsiasi forma di dipendenza e arrivando a mettere in discussione l'esistenza stessa di Dio o la sua «sovranità ontologica» (*rububiyyat takwini*). Questa concezione di libertà appare all'autore incompatibile con la dottrina monoteistica dell'Islam (p. 8). Vi è poi un'altra concezione di libertà, che è quella che si identifica con il libero arbitrio e che respinge la dottrina della predeterminazione.

La disputa teologica su libero arbitrio (*ikhtiyar*), predestinazione (*qadar*) e predeterminazione (*jabr*) è stata ampiamente dibattuta nel mondo musulmano sin da tempi immemori, con la contrapposizione di varie scuole di pensiero esprimenti una molteplicità di posizioni e di differenti interpretazioni del testo sacro. L'essere umano ha libera capacità di scelta o le sue azioni sono predeterminate e predestinate da Dio? Mesbah Yazdi, in accordo con la dottrina dello sciismo duodecimano, respinge la predestinazione e riconosce l'esistenza del libero arbitrio: «se la mera predeterminazione governasse l'uomo, non avrebbe più senso avere sistemi etici ed educativi, così come organi di governo» (p. 9). Che senso avrebbe educare e formare i bambini, impiegare risorse per istruirli, se i loro comportamenti fossero predeterminati? A cosa servirebbero i maestri e gli educatori se non a indirizzare i comportamenti dei bambini sulla retta via? Che valore avrebbero le ricompense, le punizioni e i rimproveri per azioni che si presumono predeterminate e dunque svincolate da una scelta autonoma e consapevole?

Il libero arbitrio si rivela quindi essere un dono di Dio all'uomo (p. 10), che è libero di scegliere se seguire la via del bene o del male. Merito di questa concezione è di restituire all'uomo quella libertà creativa che alcune scuole filosofiche e teologiche, soprattutto sunnite, gli avevano negato, rendendolo niente più che un burattino nelle mani di un burattinaio.

Nell'esplicare il concetto di libertà da un punto di vista islamico, l'autore non può che confrontarsi con l'Occidente, che ha divinizzato la libertà e ne ha fatto il cardine dei propri sistemi politici. Mesbah Yazdi considera la cul-

tura occidentale come imperniata su tre pilastri: l'«umanesimo» (che sarebbe stato più corretto denominare antropocentrismo, ossia la centralità dell'uomo, dei suoi bisogni e piaceri, in opposizione all'inclinazione verso Dio e la spiritualità), il «secolarismo» e il «liberalismo».

Mentre nelle teocrazie mussulmane «Dio è il fulcro» (p. 23) e riveste una centralità indissolubile rispetto all'asse uomo-mondo, nei regimi occidentali è l'uomo al centro delle attenzioni di tutta la vita sociale, politica e legislativa. Da ciò l'inevitabile contrapposizione tra la cultura divina (mussulmana) e la cultura occidentale *ilhadi* (atea). Una visione dell'Occidente, quella espressa da Mesbah Yazdi, che ha dei punti di convergenza con la storia filosofica della «caduta di Dio» data dal filosofo occidentale Karl Löwith, secondo cui il mondo occidentale ha intrapreso un percorso che lo ha portato dalla cosmo-teologia greca all'emancipazione dell'uomo, passando per l'antropo-teologia cristiana. Teismo, deismo e ateismo costituirebbero le tappe del cammino che ha condotto l'Occidente ad un mondo senza Dio e quindi a un uomo del tutto mondanizzato¹.

Una delle conseguenze di questo progressivo percorso di immanentizzazione, culminato nella eliminazione della trascendenza dalla sfera pubblica, è l'affermazione del secolarismo, che Mesbah Yazdi considera un altro pilastro della cultura occidentale. Il secolarismo relega la religione nei luoghi di culto (moschee, chiese, templi) e la bandisce dallo spazio pubblico, dove non è ammessa alcuna interferenza. Si tratta di una «separazione della religione dalle tematiche portanti della vita e di questo mondo» (p. 24), come se essa non avesse diritto di esprimersi in merito alle questioni fondamentali della vita umana (politica, economia, giurisprudenza etc.). In altre parole, in Occidente si è consumato quello che Marcel Gauchet ha definito «uscita dalla religione»: «Uscita dalla religione non significa uscita dalla credenza religiosa, ma uscita da un mondo in cui la religione è strutturante, in cui essa definisce l'economia del legame sociale»². Gli ultimi secoli hanno visto la progressiva espulsione del religioso dalla sfera pubblica, secondo modalità che in Occidente sono state evidenziate da molti, tra cui Nussbaum, Arendt e lo stesso Gauchet.

Il terzo pilastro della cultura occidentale è il liberalismo, che ripone la fonte dell'autorità e della legge nell'uomo, che riduce al minimo le limitazioni e le restrizioni alla libertà individuale e che relativizza i principi e i valori. In campo economico il liberalismo si pone «in contrasto con l'equità, la

¹ Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2018.

² M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, p. 11.

compassione e la giustizia sociale», poiché «l'uomo liberale pensa all'incremento dei propri interessi economici» (p. 25).

All'opposto della cultura occidentale di carattere *ilhadi*, Mesbah Yazdi colloca la tradizione islamica che riconosce la supremazia di Dio e che solo in Dio (e non nell'uomo) colloca la fonte dell'autorità e della legge. Poiché «l'uomo possiede un'inclinazione innata verso Dio», l'Islam rigetta l'antropocentrismo e fa di Dio «l'asse portante dei pensieri, delle idee e dei valori» (p. 26). In opposizione al secolarismo, la cultura islamica riconosce la centralità della religione, e questo è comprensibile se si pensa che Islam indica etimologicamente la perfetta conformità del soggetto/creatura alla volontà di Dio/Creatore. L'Islam è una totalità, abbraccia tutti gli aspetti e risvolti della vita, nulla può essere concepito per un mussulmano se non attraverso le lenti culturali della sua dottrina. In opposizione al liberalismo, in cui vigerebbe di fatto la «preminenza della concupiscenza» (p. 27), la cultura islamica riconosce l'esistenza della verità e dell'errore e prescrive l'adozione di comportamenti conformi a ciò che è giusto (p. 28). Così, mentre i liberali limitano la libertà solo quando essa può costituire una minaccia agli interessi materiali degli individui (vita, salute, proprietà, beni materiali), i mussulmani si ritengono in dovere di limitarla anche quando essa «lede la castità, la beatitudine eterna e i principi spirituali delle persone, e avvelena l'anima umana» (p. 29). Alla tutela degli interessi materiali, si aggiunge la tutela degli interessi spirituali.

Mesbah Yazdi prende di mira la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948, rilevandone le intime contraddizioni. Innanzitutto, viene sollevata una questione di legittimità: «questo documento da dove ha ottenuto validità? Possiede un fondamento razionale?» (p. 38). Poiché questa Dichiarazione non deriva da Dio, ma dall'uomo, nessuno può essere costretto ad accettarla e conformarsi ai suoi dettami: «per noi questa Dichiarazione non è una rivelazione divina. Essi [n.d.r.: gli occidentali] l'hanno concepita e redatta in base alla loro cultura, e noi non siamo vincolati a osservare cose che contrastano con i decreti di Dio e la tradizione del Suo Messaggero» (pp. 48-49). Mesbah Yazdi intravede quindi una contraddizione tra la «libertà di espressione» e la «libertà religiosa» sancite dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo: poiché chi in base al principio della «libertà religiosa» sceglie una religione è vincolato ad osservarne i precetti, come deve comportarsi se questi precetti sono in contrasto con la «libertà di espressione»? Secondo Mesbah Yazdi, chi ha scelto l'Islam è vincolato al precetto secondo cui chi

offende gli *awliya* (le personalità sante) dell'Islam è condannato a morte³. Ovviamente questo è in contrasto con i diritti umani e naturali degli esseri umani. Ma quali sono i diritti legittimi e razionali e quelli illegittimi e irrazionali? Chi può stabilirlo?

Se i diritti e le libertà sono al di sopra della legge e nessuna legge può limitarli, in base a quale criterio la legge può decidere quali libertà sono legittime e quali no? Perché i confini delle libertà non possono comprendere le questioni spirituali e religiose? (pp. 36-37). In realtà Mesbah Yazdi ha buon gioco nel sottolineare le contraddizioni dei regimi occidentali, dove la libertà di espressione si configura come «uno slogan alla cui applicazione gli stessi sostenitori non si sono mai sentiti (e non si sentono) vincolati» (p. 41). Per dimostrare questa asserzione, l'autore cita il destino cui sono incorsi i negazionisti. Emblematico il caso di Roger Garaudy, che nell'opera *Les mythes fondateurs de la politique israelienne* (ed. it.: *I miti fondatori della politica israeliana*, Graphos Genova 1996) definì l'Olocausto nei termini di una invenzione sionista atta a giustificare l'espansionismo israeliano. Il libro venne proibito e l'autore subì una serie di procedimenti penali che si conclusero il 16 dicembre 1998 con una condanna a sei mesi di reclusione e il pagamento di numerose ammende. Garaudy fece anche ricorso alla Corte europea dei diritti dell'uomo di Strasburgo in nome della libertà d'espressione, ma la sua richiesta venne respinta. L'editore tedesco del libro di Garaudy fu invece costretto a vendere la propria casa editrice. Di contro «la pubblicazione di *Versi satanici* non solo è consentita, ma il libro viene anche premiato e tradotto in decine di lingue» (p. 43). È chiaro che la libertà di espressione è un concetto relativo che ogni regime politico tende ad allargare o restringere sulla base del maggiore o minore grado di sensibilità dell'opinione pubblica. I paesi europei che hanno vissuto la tragedia dell'Olocausto tendono, sulla base della propria sensibilità, a restringere la libertà di espressione su questo tema, allo stesso modo di come i paesi mussulmani impongono forti restrizioni alla circolazione e diffusione di opere considerate blasfeme o apostatiche. Questa considerazione ci potrebbe condurre verso ulteriori riflessioni sui pericoli cui vanno incontro le moderne democrazie, pericoli che in Occidente stanno prendendo piede sotto forma di sacralizzazione dell'ideologia

³ Mesbah Yazdi rivendica la giustezza di un *fatwā* di Khomeini che nel 1989 decretò la condanna a morte per Salman Rushdie, accusato di apostasia per la sua opera *I versi satanici*, ritenuta denigratoria e offensiva nei confronti della figura di Mohammad.

del *politically correct*, i cui tratti costitutivi sono stati bene messi a fuoco da Eugenio Capozzi⁴.

Mentre Mesbah Yazdi è disposto a sostenere l'ammissibilità di azioni condotte interamente nella sfera privata e personale e che non hanno nessuna implicazione o ripercussione sociale (libertà di pensiero e di credenza), lo stesso non può dirsi per quelle azioni che si esprimono tramite la parola, i giornali, le riviste e i libri (libertà di espressione e di stampa) e che devono essere regolamentati dalle leggi giuridiche. Poiché esse si configurano come «azioni sociali» che investono altri membri della società e che possono produrre importanti mutamenti di natura etico-politico-sociale, appare doveroso che ci sia una regolamentazione. Sicché «dal punto di vista islamico, ognuno è libero di esprimere la propria opinione a meno che, così facendo, non entri in conflitto con gli interessi dell'umanità», laddove per interessi «si intendono sia quelli materiali e mondani che quelli spirituali e ultramondani» (p. 46). Mentre i regimi occidentali ritengono «giustificabile l'imposizione di limiti alla libertà solo quando vi sono pericoli per le persone dal punto di vista fisico e materiale», i regimi islamici pongono anche attenzione «a ciò che danneggia l'umanità dal punto di vista spirituale e religioso» (p. 47). Anzi, ci dice Mesbah Yazdi che in taluni casi non viene nemmeno preso in considerazione di limitare ciò che danneggia la salute fisica, come nella fattispecie delle bevande alcoliche che in Occidente circolano diffusamente. In conclusione, per l'Islam il compito dello Stato consiste nel «rimuovere qualsiasi cosa vada a detrimento degli interessi (materiali e spirituali) della società, e costituisca un ostacolo alla realizzazione della perfezione umana. Per esempio, se l'espressione (verbale o attraverso altri mezzi) di un tema è dannosa per gli interessi spirituali della società, la sua diffusione deve essere bloccata alla stessa maniera in cui viene proibita la distribuzione di alimenti o medicinali tossici, contaminati o nocivi» (p. 52).

Quest'ultima constatazione apre diversi interrogativi: è legittimo che lo Stato intervenga per tutelare la salute non soltanto fisica, ma anche morale degli individui? E se è giusto, fino a che punto può spingersi? E inoltre, quali sono i criteri per stabilire cosa è giusto e cosa è sbagliato, cosa è morale e cosa è immorale?

Per i mussulmani ciò che è giusto e ciò è sbagliato è rinvenibile nella *shari'a* (la legge islamica, che in Iran costituisce la fonte essenziale per tutti i rami della legislazione), con esiti sociali preoccupanti: non di rado le donne sono subordinate all'uomo e costrette ad indossare il chador, il *murtadd* (apostata) è sanzionato con la pena capitale e l'omosessualità è reato punibi-

⁴ E. CAPOZZI, *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, Marsilio, Venezia 2018.

le con frustate e/o esecuzione. Qualcuno si potrebbe domandare se è veramente questo ciò che Dio vorrebbe, ma rispondere a questo quesito ci farebbe addentrare in una disputa teologica che esula dai limiti di questa recensione.

Nondimeno nessun regime politico per sua intrinseca natura può presupporre una libertà assoluta, e le restrizioni alla libertà possono essere di volta in volta motivate per ragioni di pubblica sicurezza (lo si è visto di recente con le misure adottate per far fronte alla pandemia) o per preservare i principi fondamentali su cui regge un assetto costituzionale (si pensi al «paradosso della tolleranza» enunciato da Popper). Ciò che comunque caratterizza le democrazie occidentali è la rinuncia, da parte degli apparati statuali, di ogni aspirazione etica, preferendo lasciare ai singoli individui la possibilità di formarsi secondo la propria volontà e discrezione. Le scuole hanno rinunciato all'educazione per limitarsi a fornire istruzione, anche qui con esiti sociali preoccupanti e visibili ogni giorno sotto i nostri occhi.

Dalla lettura del libro di Mesbah Yazdi risulta evidente da una parte il tentativo di preservare una tradizione di spiritualità e la richiesta di riconoscimento del fattore religioso, che l'Occidente ha smarrito in favore del primato della tecnica e di un materialismo secolarizzante a tratti dogmatico e assolutista. Dall'altro, tuttavia, risulta altresì evidente il pericolo di una concezione rigidamente teocratica che, come ha giustamente rilevato Matteo Negro, finisce col dissolvere la politica e lo Stato nella *umma*, poiché «se il problema della sovranità si risolve ultimamente in termini teologici, e non in termini teologico-politici, come nell'Occidente secolarizzato, lo spazio politico rimane inevitabilmente orfano della sua autonomia» portando paradossalmente a «favorire l'accelerazione della secolarizzazione, e l'avvento di un dualismo tra religione e cultura»⁵.

L'Islam, d'altronde, pur con alterne vicende, ha mantenuto praticamente sino ad oggi una forte e stretta relazione tra l'elemento religioso e quello giuridico. A differenza del Cattolicesimo, che con Cristo aveva sollevato il principio della separazione delle due sfere attraverso la celebre espressione «date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», l'Islam si radicò sin dalle sue origini in uno Stato teocentrico fondato sulla rivelazione divina trasmessa a Mohammad tramite il *Qur'ān*. Fu a Medina che Mohammad, al contempo capo politico e religioso, gettò le fondamenta di una comunità organizzata che si sentiva coesa dal legame religioso della fede islamica. A partire dall'VIII secolo, con lo sgretolamento del califfato, l'identificazione dell'Islam con lo Stato iniziò ad affievolirsi, e quello che

⁵ M. NEGRO, *Spazio pubblico e trascendenza*, Studium, Roma 2020, pp. 200-201.

era stato un rapporto di coesione e integrazione si tramutò ben presto in un rapporto asimmetrico che vide la strumentalizzazione del religioso da parte del potere politico (è il caso, per esempio, del cesaropapismo ottomano), o del politico da parte del religioso (come nel caso della Repubblica iraniana nata con la rivoluzione di Khomeini). Ma se si vuole fondare una comunità che non subordini (e quindi dissolva) il religioso al politico o il politico al religioso e che sappia dare vita ad una armonica sintesi, bisognerebbe seguire la via che Negro ha definito di «ripristino del dispositivo teologico-politico nel suo senso originario, cioè della riassunzione del religioso nella sfera pubblica, nel rispetto della dialettica fra le due polarità semantiche [...] indissociabili»⁶. Una prospettiva, questa, che dinanzi l'impatto rappresentato dai fondamentalismi teocratici, era stata anticipata dall'ex pontefice Ratzinger con queste parole: «solo lì dove è preservato il dualismo di Chiesa e Stato, di istanza sacrale e politica, vi è la condizione fondamentale per la libertà. Dove la Chiesa diviene essa stessa Stato, la libertà va perduta. Ma anche lì dove la Chiesa viene soppressa come istanza pubblica e pubblicamente rilevante, viene a cadere la libertà, perché lì lo Stato reclama di nuovo per sé la fondazione dell'etica»⁷.

Allo Stato è quindi demandato il compito di incorporare (senza neutralizzarle) le parti opposte presenti nella società, garantire l'alterità, delimitare gli opposti ed evitare il rischio di assolutizzare una *pars*, scongiurando così il prevalere di derive teocratiche da una parte e di derive secolaristiche-ateistiche dall'altra.

⁶ Ivi, p. 192.

⁷ J. RATZINGER, *Teologia e politica della Chiesa in Chiesa, ecumenismo e politica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 15.

Recensione a
Elisabetta Colagrossi, *Jan Assmann.*
I monoteismi in questione
presentazione di Maurizio Pagano
Morcelliana, Brescia 2020, pp. 304

FERNANDO MASSIMO ADONIA

«Scoprire Dio in Egitto significa scoprire la presenza dell'alterità nell'identità. È dunque attraverso un'operazione di tipo archeologico, prima che assiologico, che [Jan Assmann] afferma i diritti del pluralismo religioso contro i fanatismi e i fondamentalismi che ancora segnano l'età della globalizzata» (p. 255). A più di vent'anni dalla pubblicazione di *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Carl Hanser Verlag, München-Wien 1998; *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. E. Bacchetta, Adelphi, Milano 2000) è possibile tirare le somme sulle incursioni dell'egittologo Jan Assmann (nato a Langelsheim il 7 luglio 1938) nel problematico campo dei monoteismi, luogo non di rado lacerato dall'intolleranza, l'esclusivismo e la radicalizzazione.

È Elisabetta Colagrossi a chiarire le tappe del percorso intellettuale dello studioso tedesco e lo fa con la monografia *Jan Assmann. I monoteismi in questione* (presentazione di Maurizio Pagano, Morcelliana, Brescia 2020). Ovvero, la prima introduzione italiana al pensiero di un autore difficilmente inquadrabile in un univoco contesto disciplinare, ma tuttavia capace di camminare con agilità nei campi dell'egittologia, della sociologia e della *memoria culturale*. Un sentiero pioneristico, quest'ultimo, battuto *in tandem* con la moglie, l'anglista Aleida Bornakamm in Assmann. Con quest'ultima pubblicazione Colagrossi porta a compimento il lungo confronto con Assmann, segnato peraltro dalla doppia curatela di *Religio duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo* (Morcelliana, Brescia 2017) e *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano* (Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017) e dal libro-intervista *Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici* (Morcelliana, Brescia 2016).

L'opera di Assmann segna uno dei rivoli del dibattito teologico-politico occidentale, stagione inaugurata negli anni Venti del secolo scorso con gli interventi di Carl Schmitt sulla sovranità, e lo fa da una prospettiva che si contrappone alle coordinate fissate dal giurista di Plettenberg. Un dibattito

che si è aggiornato e reso urgente con l'incedere della globalizzazione, epoca in cui le grandi tradizioni religiose dell'umanità si sono trovate a guardarsi da vicino e a competere su un terreno che, per la prima volta nella storia, ha estensioni mondiali. Gli esiti sono diametralmente opposti: o il dialogo o il conflitto. Tappe simboliche di questa fase storica sono le Giornate della Pace di Assisi e l'attacco terroristico dell'11 settembre 2001 a New York.

Colagrossi consegna un testo che va molto oltre l'indagine condotta da Assmann sulla figura di Mosè. Seguendo la traiettoria complessiva dell'opera dell'egittologo, ci spiega come la tesi della «distinzione mosaica» (*mosaische Unterscheidung*) sia approdata, prima, alla soluzione della *Religio Duplex* (2010), per poi essere sottoposta alle revisioni del non ancora tradotto in italiano *Exodus. Die Revolution Der Alten Welt* (2015). Una ricognizione doverosa. L'aspetto problematico del *Mosè egizio* non sta affatto nella ricostruzione di come la coscienza europea abbia mantenuto in vita il ricordo di un secondo Mosè, distinto da quello ebraico, la cui identità (etnica o culturale) è rintracciabile nell'antico Egitto. Nel fare ciò, Assmann riporta in superficie i sentieri di un fiume carsico che nella storia del pensiero occidentale si è più volte palesato con John Spencer, Ralph Cudworth, John Toland, William Warburton, Karl Leonhard Reinhold, Friedrich Schiller fino ad arrivare a Sigmund Freud.

La portata dell'analisi di Assmann sulle origini del monoteismo non è affatto innocua e scuote i fondamenti storici e teologici del racconto dell'*Esodo*. Su Mosè, quale autore – secondo il dettato della tradizione – della *Torah* e padre dell'Ebraismo, graverebbe la responsabilità di aver introdotto nella dialettica del sacro i criteri di «verità» e «menzogna». Dando il via al monoteismo e proclamando falsi i cosiddetti dèi pagani, la figura mosaica avrebbe prodotto una cesura sanguinante e messo fine alla traducibilità religiosa. Il principio, cioè, che permetteva agli antichi popoli del bacino Mediterraneo di riconoscere gli altrui *pantheon* in una medesima cosmogonia. Per i romani non era di nessuno scandalo scorgere nello Zeus dei greci il proprio Giove, e viceversa. L'ideale del Dio-Unico avrebbe interrotto questo flusso di reciprocità aprendo le porte a una dinamica di relazione tra culture intrinsecamente violenta e carica di conflittualità. «La *mosaische Unterscheidung* – sintetizza Colagrossi – è la categoria che ha posto fine a tale principio di affinità e riconoscimento delle divinità altrui, sostituendola con un'*ermeneutica della differenza*, che istituisce un confine con l'altro in nome di una rivelazione assolutisticamente intesa, una sorta di chiusura sull'identico» (p. 24).

L'ipotesi avanzata da Assmann è un implicito atto d'accusa verso ebraismo, cristianesimo e islam: «Monoteismo è violenza». Una conclusione che pesa come un macigno e che tira in ballo statuti dogmatici e la tenuta delle istituzioni religiose. Non a caso, l'allora cardinale Joseph Ratzinger fiuta la

posta in gioco esprimendo non pochi rilievi circa la tesi assmaniana (*Fede Verità Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 223-244). Senza tuttavia citarlo esplicitamente, è la Commissione Teologica Internazionale a prendere posizione ufficiale sul tema con il documento *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* (2014).

Guardando in filigrana l'intera disputa, in discussione non ci sono soltanto tre millenni di storia delle religioni, ma la complessiva rivalutazione del mondo antico. «Ciò che vuol far emergere Assmann – spiega ancora Colagrossi – è un'idea del politeismo come di una religione molto dinamica, dalla natura decisamente flessibile e creativa, all'interno della quale esistevano anche movimenti di affermazione dell'unità del divino. Le religioni politeistiche, o primarie, come le chiama Assmann, cioè precedenti l'irrompere dei monoteismi esclusivi, avevano pensato l'unità del divino fondamentalmente attraverso due modalità: l'una si realizza attraverso una via verticale, ovvero secondo la concezione di un dio che prevale sugli altri dèi del pantheon e di cui il passo dell'*Iliade* sulla catena d'oro di Zeus rappresenta l'esemplificazione più chiara. L'altro processo di unificazione, che l'egittologo definisce come "ermeneutica della traduzione dei nomi divini", consiste nel mettere in relazione i nomi dei propri dèi con quelli altrui attraverso il principio comune, vale a dire la funzione della singola divinità, un *tertium comparationis* che permetteva, appunto, la loro reciproca traduzione. Si tratta di una dinamica che, dalle antiche origini nella politica mesopotamica, approderà alla mentalità dell'universalità della verità religiosa del tardo-ellenismo» (p. 23).

Perché dunque Assmann definisce e pone la «distinzione mosaica»? La partita è tutta lì: lo fa per poterla rimuovere. Una finalità dichiarata e chiamata a rompere quella barriera che impedisce la comunicazioni tra identità culturali altrimenti destinate a una radicale inimicizia. In questa direzione, scovare le origini di Mosè quale prodotto del mondo egizio, gioverebbe ad abbattere quel muro che per eccellenza separerebbe le fedi. In fondo, cos'è l'Egitto della letteratura biblica se non il paradigma dell'idolatria verso cui non fare più ritorno, una dimensione peccaminosa da cui liberarsi definitivamente.

Pensare Mosè quale elemento in comune tra civiltà in antitesi serve quindi ad abolire una distanza assoluta. Prima di Assmann, anche Freud aveva battuto un sentiero simile, rintracciando un possibile nesso tra l'uomo che portò gli ebrei nel deserto e l'Egitto. Anzi, è da lui che prende ispirazione. Nel 1938 il padre della psicoanalisi, dinnanzi al pericolo nazista e al rischio oggettivo dello sterminio degli ebrei, porta a compimento *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. Un testo inquieto, dal passo drammatico.

Qui Freud disegna un percorso, tra indagine psicanalitica e scoperte archeologiche, che mette in collegamento tra loro la vicenda di Mosè e quella di Ekhnaton, il faraone che nel XIV secolo a.C. impose una drammatica rivoluzione monoteista dai tratti iconoclasti al popolo, per poi, una volta morto, essere rimosso quale dannato dalla memoria della nazione. In sintesi: quella fondata da Mosè altro non sarebbe che una modalità di riattivazione dell'eresia di Aton, il dio Sole.

Con lo strumento della *Religio duplex* Assmann propone ai monoteismi una via d'uscita dalle secche dell'esclusivismo. Per Elisabetta Colagrossi sta qui la *pars costruens* dell'opera teologico-politica dell'egittologo di Heidelberg. Una «sorta di discorso sul metodo del dialogo interreligioso, fondato appunto su quell'idea di sdoppiamento dei piani religiosi [essoterico ed esoterico, *ndr.*] che soprattutto l'illuminismo tedesco consegna alla nostra modernità globalizzata come un programma, ad avviso di Assmann, ancora da pensare, e dunque ancora futuro, ad onta dei fautori del post-modernismo, che hanno visto la modernità come vaso di Pandora di tutti i mali che affliggono il nostro tempo» (p. 28).

Come evidenzia ancora Colagrossi, la prospettiva della doppia religione è già presente in maniera evidente nel *Nathan il Saggio* di Gotthold Ephraim Lessing e nella parabola dei *Tre anelli*. Un dramma teatrale che influenza in maniera esplicita il lavoro di Assmann (così come quello di Peter Sloterdijk) e che lo porta a ritenere come la dimensione propria delle religioni non stia nel campo delle verità e quindi dell'ortodossia, ma in quello pratico-morale dell'ortoprassi. Un terreno entro il quale le religioni possano ritirarsi fraternamente, in nome di una più laica, pacifica e immanente «religione dell'umanità». Una prospettiva erede del Settecento europeo rispetto alla quale Colagrossi, nelle conclusioni, tuttavia non risparmia critiche:

Non credo che la religione possa dissolversi in altri domini che possano surrogarla. Né credo che i diritti umani possano cancellare la struttura religiosa nell'uomo. Si verifica, ritengo, in questa nozione, qualcosa di analogo a quanto avviene all'idea di diritto naturale: se essa, capitale nel pensiero moderno, oggi va ripensata alla luce della problematizzazione dell'idea di natura arrecata dalla scienza, tale idea contiene in sé un'istanza che non cessa di apparire ineludibile. Anche senza parlare di "ritorni" al diritto naturale, quel che è certo è che l'idea di un diritto che, al di là della legislazione positiva, serbi in sé le grandi domande di giustizia, di civiltà, di bene, per quanto problematica possa essere, è irrinunciabile, almeno come idea regolativa, come termine infinito di ricerca, come punto asintotico. Né il dominio etico né quello politico esauriscono il mistero verso cui lo spazio religioso nell'uomo si leva e da cui discendono le uniche luci, che sono insieme tenebra, in grado di dire una parola di senso sulla umana condizione (p. 263).

Recensione a

From the history of the Empire to World History.
The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly
edited by Maurizio Griffo and Teodoro Tagliaferri
Federico II University Press, Napoli 2019, pp. 166.

ANNAMARIA AMATO

Christopher Bayly con il suo libro *The Birth of the Modern World 1780-1914* pubblicato nel 2004, si classifica come il massimo esponente di quel filone storiografico definito “world history”, e per questo motivo è cosciuto dai più. Tuttavia, lunga e intensa parte della sua attività di ricerca, durata circa un cinquantennio, è concentrata sulla storia dell’Impero britannico. Nel tentativo di ricostruire il percorso storiografico dello storico inglese, nel marzo del 2016 si è tenuto all’Università di Napoli Federico II, presso il Dipartimento di Scienze Politiche, un convegno dal titolo “From the History of the Empire to World History: the historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly”. E con lo stesso titolo, a distanza di tre anni, sono stati pubblicati gli atti che rappresentano uno strumento estremamente utile, anche per i non addetti ai lavori, per avvicinarsi ad un intellettuale dalle vaste e poliedriche conoscenze, la cui autorità scientifica risale a ben prima della pubblicazione del suo *best seller*. Per intendere la sua feconda e prolifica attività di ricerca, basta percorrere la esaustiva bibliografia degli scritti baylyani, curata da Tagliaferri, che forse avrebbe meritato di essere collocata all’inizio piuttosto che alla fine del volume.

I sette contributi raccolti nel libro sono classificabili in due diverse categorie. La prima analizza prevalentemente gli studi di Bayly sulla storia imperiale e coloniale dell’India, mentre la seconda è dedicata alla “world history”. Il primo intervento è quello che Maurizio Griffo dedica a *The British roots of indian politics: Bayly and the Cambridge School*. Già dal titolo si comprende che l’A. colloca Bayly nell’ambito degli studi storici della cosiddetta “scuola di Cambridge”, che negava qualsiasi forma di ispirazione ideale al nazionalismo indiano. Anche Bayly nei suoi primi studi si uniforma a tale canone interpretativo; tuttavia, pur facendo larga parte alla logica utilitaristica che animava il movimento nazionalista, già nelle conclusioni della sua prima monografia, Bayly offre una qualche apertura di credito alla componente ideologica del nazionalismo indiano.

Ancora delle origini del nazionalismo indiano, ma in una prospettiva comparata e nel più ampio contesto asiatico, se ne occupa Laura Di Fiore nel contributo dal titolo *The Origins of Indian Nations*, che parte dall'analisi del testo baylyano *Origins of Nationality in South Asia*, nel quale lo storico inglese rivendica un ruolo del tutto autonomo ed autoctono del nazionalismo, inteso cioè come fenomeno anche extra-europeo, definendolo, insomma, come «a global phenomenon» that «emerged contemporaneously in large part of Asia, Africa, and the Americas» (cit. p. 137). Pertanto, la componente ideologica del nazionalismo indiano, secondo Bayly, non è un “prodotto” importato con l'imperialismo britannico, ma affonda le sue origini già prima dell'inizio della dominazione inglese. E tale assunto, chiarisce la Di Fiore, pone Bayly in netta polemica con quegli storici (R. Guha, A. Nandy e P. Chatterjee) che sostenevano al contrario, che il nazionalismo indiano era “illegitimate” perché aveva una natura “derivative”.

Michelguglielmo Torri, nel suo denso ed anche molto critico, *India from the Pre-Colonial to the Colonial Era: the Shaping of the Indian Middle Class and the Roots of Communalism. Thinking back on Bayly's Rulers, Townsmen and Bazaars*, parte dalla monografia del 1983 (*Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*), che aveva imposto lo studioso inglese come uno dei principali esperti del colonialismo britannico. Nella prima parte del saggio, Torri opera una dettagliata sintesi del testo baylyano, segnalando soprattutto la mole delle fonti utilizzate dall'autore e valorizzandone gli apporti conoscitivi. A suo avviso, due aspetti vanno apprezzati. In primo luogo, lo studio di Bayly mostra che, all'epoca della conquista britannica, l'Impero Mughal tramonta senza dar luogo a un'anarchia generalizzata. In secondo luogo, nel periodo tra il 1830-1850 la East India Company non contribuì alla modernizzazione dell'India, ma innescò una crisi economica che sfocerà poi nella Grande Rivolta del 1857. Tuttavia, secondo Torri, nell'analisi di Bayly mancavano alcuni elementi per comprendere a pieno la vera natura della dominazione coloniale britannica. Bayly, secondo Torri, non mette l'accento sul fatto che la conquista era avvenuta grazie ad una superiorità militare schiacciante la cui minaccia aveva convinto i settori più dinamici della società indiana a collaborare con gli inglesi. La conquista, insomma, avvenne *manu militari* e i gruppi sociali che collaborarono con gli inglesi in realtà non avevano alternative.

Quello che potremmo definire il “collaborazionismo” indiano viene poi meglio analizzato da Guido Abbattista nel suo saggio dal titolo *Information, Communications and Knowledge in the government of the Empire. Reflections on Bayly's Empire and Information*, nel quale egli analizza il potente *network* di informatori, spie e mediatori che Bayly, nel suo *Empire and Information*, aveva dimostrato esistere tra la società indiana e il governo cen-

trale britannico. Lo studioso inglese aveva definito questa rete di rapporti, *orientalism in action* che dava appunto il senso di un forte dinamismo di alcuni strati della società indiana e degli stessi colonizzatori nel tessere relazioni tra di loro, al fine di creare una integrazione quanto più possibile efficace tra le due culture. Il sistema tuttavia mostrò tutti i suoi limiti proprio con la rivolta del 1857 che, secondo Bayly rappresentò un esempio di *information panic*, un segnale, insomma che il sistema di informazioni non era sufficiente per il controllo e la comprensione della società indiana.

Nel suo contributo Teodoro Tagliaferri (*Bayly's Imperial Way to the World History*), si concentra sull'analisi del libro di Bayly *Imperial Meridian*, pubblicato nel 1989 che costituisce in qualche modo la premessa concettuale della teorizzazione della *global history*. In quel libro, infatti, Bayly analizza la riorganizzazione dell'Impero Britannico nei cinquanta anni successivi all'indipendenza americana che diventa il termine *a quo* di *The Birth of the Modern World*; e l'approccio è ancora più globale perché la sfera geografica presa in considerazione va dal Nord Africa all'Indonesia, rintracciando fenomeni che presentano linee di sviluppo omogenee soprattutto nei processi di *state-building*, ferme rimanendo le sostanziali differenze tra l'evoluzione delle società europee (lasciate fuori in questo studio da Bayly) e quelle orientali. La riorganizzazione dell'Impero, secondo Bayly, avvenne all'insegna di un conservatorismo temperato, frutto di un sapiente mix di politica autoritaria e di paternalismo.

Il successivo intervento raccolto nel volume è quello di Maurizio Isabella, *Liberalism and Globalization*, che parte dall'analisi del volume di Bayly pubblicato nel 2011, *Recovering Liberties. The Indian Thought in the Age of liberalism and Empire*. Secondo Isabella, la chiave di lettura originale di Bayly risiede nella ricerca sul modo in cui le idee liberali vengono reinterprete ed adattate alle esigenze locali che trovano spunti non tanto nei testi dei classici del pensiero liberale (B. Constant o J.S. Mill), quanto piuttosto in quelli di autori eterodossi come Mazzini e Comte. Alla base comunque – e qui si intravede chiaramente l'impostazione metodologica della *global history* –, secondo Bayly, vi è una sostanziale affinità tra la cultura politica europea e quella genericamente non europea che è data dalla nozione di “*virtuous city*”, tesa a combattere la tirannide attraverso la giustizia, in un contesto di governo democratico e rappresentativo.

Il “classico” di Bayly, *La nascita del mondo moderno*, infine, è oggetto dell'analisi di Marco Meriggi, nel contributo dal titolo, *The Local and the Global: Bayly's Birth of the Modern World*. Il lavoro di Bayly, come è noto, è concentrato sul lungo Ottocento (1780-1914) ed in certo senso, rappresenta una summa dei precedenti studi condotti da Bayly nel corso del suo ricchissimo percorso di ricerca. Meriggi imposta il suo saggio sul rapporto tra locale e globale, rilevando come, secondo Bayly, se la spinta principale al globa-

lismo, prima ancora della globalizzazione, riceve impulso dal mondo e dalla cultura europea e per essa soprattutto da quella imperiale britannica, questa si adatta e inevitabilmente si trasforma nelle ramificazioni dei suoi domini, incontrando non già contesti locali passivi ma piuttosto contesti reattivi e creativi. In quest'ottica, l'interesse principale di Bayly consisterebbe nel partire dalla dimensione locale dei paesi non Europei, non per analizzare in che modo essi si siano opposti alla cultura occidentale, ma piuttosto per capire come essi la abbiano assorbita e rielaborata. Il vero problema che, ad avviso di Meriggi, non convince dell'approccio della *global history* è il tentativo di livellamento ed omogeneizzazione su tematiche di natura, per dir così, laiche come ad esempio un generalizzato "repubblicanesimo" che avrebbe attraversato il mondo intero ben prima delle grandi rivoluzioni occidentali del secondo settecento. Per non parlare, poi del fatto che un approccio euristico di questo tipo, teso cioè all'omogeneizzazione dei fenomeni globali, tende a trascurare gli effetti che le differenti culture religiose determinano nei diversi contesti locali e continentali.

Recensione a
Marjorie Mandelstam Balzer, Jan N. Bremmer,
and Carlo Ginzburg, *Horizons of Shamanism: A Triangular
Approach to the History and Anthropology of Ecstatic
Techniques*
Edited by Peter Jackson
Stockholm University Press, Stockholm 2016, pp. 143

ALESSANDRO TESTA

Questo breve libro è composto da 4 capitoli lunghi come articoli (una corta introduzione, e tre più lunghe sezioni tematiche), una breve prefazione, una breve postfazione, e due brevissime repliche. I tre capitoli centrali sono *Shamans Emerging from Repression in Siberia: Lightning Rods of Fear and Hope* di Marjorie Mandelstam Balzer, *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia* di Carlo Ginzburg, e *Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?* di Jan Bremmer. Anche se breve, il libro è caratterizzato da una marcata diversità tematica e metodologica, visto che i tre capitoli monografici sono di taglio alquanto diverso – rispettivamente: etnografico nel caso di Mandelstam Balzer, storiografico e comparativo-tipologico nel caso di Ginzburg, e storiografico e storico-filologico nel caso di Bremmer. Essi sono per giunta incentrati su aree e periodi storici disparati – rispettivamente: Siberia contemporanea; Eurasia preistorica ed Europa medievale; mondo classico e greco più in particolare. I testi introduttivi e la postfazione tengono insieme, per quanto possibile, la miscellanea, che rimane ciononostante alquanto eterogenea.

La breve prefazione di Jackson e l'introduzione di Ulf Drobin hanno un ruolo prettamente (e ovviamente) isagogico, ma anche celebrativo del dipartimento svedese in cui lo stesso Jackson è per l'appunto professore, e di cui l'edizione è un'emanazione. Il primo capitolo, a firma di Marjorie Mandelstam Balzer, offre delle interessanti descrizioni e analisi di materiali etnografici. Gli argomenti spaziano dal ruolo di alcune figure di sciamani e sciamane nella transizione post-sovietica alla loro attuale funzione nel quadro di cambiamenti sociali e trasformazioni strutturali più recenti, in alcune aree della Siberia (il suo fieldwork ha avuto luogo in periodi diversi tra il 1986 e il 2013). Vi si discute di memoria culturale e del ruolo di mediatori che gli

sciamani ricoprono o hanno ricoperto in alcuni contesti, ma anche della creatività e della versatilità di questi ultimi, anche in situazione di stress e sofferenza collettiva o individuale.

Il capitolo di Ginzburg ritorna sulla sua dibattutissima ipotesi che postula un rapporto di filiazione storica tra Benandanti friulani e sciamani eurasiatici. Uno dei nodi problematici che Ginzburg tenta di sciogliere in questo testo è quello del suo uso di Eliade e dell'influenza del modello di quest'ultimo nel libro *Storia notturna*, argomento anch'esso datato ma recentemente rivisitato dalla critica, e che del resto è ancillare a una discussione più ampia e generale sull'approccio metodologico di *Storia notturna*. In queste pagine si discetta inoltre di altri autori e metodi che si sono sistematicamente occupati di sciamanismo, e specialmente Sergei Mikhailovich Shirokogoroff, Ernesto de Martino, e Vladimir Propp, per i quali Ginzburg non nasconde la sua ammirazione. In realtà, Ginzburg non aggiunge granché a quanto già noto, e sembra preoccuparsi piuttosto di replicare ad alcune critiche recenti, piuttosto che offrire nuovi materiali o considerazioni – per esempio, egli dedica diverse pagine per controbattere alle critiche e accuse di Willem de Blécourt. Tutto sommato, quello di Ginzburg è il più trascurabile dei tre capitoli tematici, e non aggiunge granché alla produzione altrimenti ampia, ricca, e stimolante dello storico italiano.

Il capitolo di Bremmer, dedicato alla memoria del grande storico delle religioni Walter Burkert, è un contributo erudito, intelligente, e convincente. Diviso in sezioni tematiche, esso inizia con una breve disamina sulle origini e la diffusione del termine “sciamano” (nelle rispettive lingue) ed equivalenti. Nelle altre sezioni, si fa serrata la sua analisi delle teorie e ipotesi sulle possibili influenze di un ipotetico sciamanismo centro-asiatico (scitico in particolare) sui Greci, il loro pensiero, e le loro pratiche, nell'età arcaica e poi classica. La disamina di Bremmer si consacra principalmente, ma non esclusivamente, alla produzione scientifica di studiosi provenienti dal mondo germanofono, del resto i più rappresentativi e importanti sulla questione, e in particolare Karl Meuli, Walter Burkert e Kocku von Stuckard, al quale sono indirizzate frequenti frecciate (von Stuckard è anche oggetto di una sonora stroncatura a p. 68); tra i non Germanofoni, Eric Dodds è anche ampiamente discusso, e non mancano frequenti richiami a Ginzburg e a due grecisti francesi di prima grandezza: Jean-Pierre Vernant e Louis Gernet.

Bremmer resta cordiale e corretto con gli studiosi già scomparsi oggetto del suo vaglio critico, riconoscendone anche la caratura e i meriti, così come i limiti, senza mai però accanirsi su quei più datati aspetti metodologici e generalmente intellettuali legati al loro esser, ovviamente, “figli del loro tempo”. Una lezione particolarmente preziosa in tempi di iconoclastia e *damnatio memoriae*. Malgrado il buon tatto, tuttavia, le conclusioni di questo scritto storiografico sulle ipotesi sciamanologiche sulla Grecia classica

sono inappellabili: i più recenti studi sulla questione, tra i quali anche diversi suoi stessi contributi «have gradually dismantled the edifice built by Meuli, Dodds and Burkert and shown that none of the proposed derivations from the Scythians holds up or even that the Scythians themselves had a shamanistic religion» (pp. 67 e 68). Testo circostanziale e per così dire “onorario” l’*Afterword* di Ulf Drobin, che conclude la discussione a più voci del volume. In verità, si tratta di un testo debole e un po’ disordinato, a tratti incongruo, come non manca di far notare Ginzburg nella sua replica, anch’essa in realtà, così come quella di Bremmer, alquanto breve e circostanziale.

Un volume certamente interessante, ma altrettanto certamente disomogeneo, *Horizons of Shamanism* interesserà più l’addetto ai lavori che lo studioso a digiuno di cose sciamaniche e sciamanologiche. Il *Triangular Approach* promesso nel titolo risulta esser un espediente teorico più che altro: il libro non offre un approccio triangolare, bensì un trittico di studi firmati da eminenti studiosi che fanno il punto solo su alcune delle numerosissime tematiche concernenti lo sciamanismo negli studi contemporanei. Al netto di queste riserve, resta un contributo stimolante, che va ad arricchire la già non povera letteratura critica e storiografica sullo sciamanismo.

Recensione a
Robert Spaemann – Hans Joas, *Pregare nella nebbia.
La fede ha un futuro?*

Morcelliana, Brescia 2019, pp. 128

LORENZO VITTORIO PETROSILLO

«L'Europa vera è stata segnata dal cristianesimo. L'impero spirituale universale della Chiesa ha portato l'unità culturale all'Europa»: un passaggio altamente rappresentativo tratto dalla *Dichiarazione di Parigi. Un'Europa in cui possiamo credere*, manifesto culturale pubblicato il 14 ottobre 2017 da alcuni tra i più prestigiosi intellettuali europei della tradizione cristiana. Tra i firmatari il cattolico tedesco Robert Spaemann e il britannico (e anglicano) Roger Scruton.

La *Dichiarazione di Parigi* vede la luce in un contesto europeo di sempre più accelerata scristianizzazione, tangibile anche nell'immediatezza dei paesaggi urbani: sconsacrazione, demolizione o riconversione di oltre cinquecento chiese – alcune ultrasecolari – in Germania dall'anno 2000; oltre cinquemila chiese depredate o in stato di abbandono in Francia (per tacere delle chiese demolite o dolosamente incendiate); due chiese alla settimana sconsacrate nei Paesi Bassi, comprese talune chiese cattedrali; il tutto tra l'indifferenza generale dell'*homo europaeus* del XXI secolo, sia di coloro che non credono più, sia di coloro che, a prescindere dalle convinzioni religiose, dovrebbero conservare la consapevolezza di essere figli di una tradizione ultramillenaria.

Robert Spaemann (1927-2018) è stato uno dei massimi intellettuali cattolici degli ultimi decenni e ha contribuito alla "riscoperta" del diritto naturale cristiano. Ben noto agli studiosi, egli ha acquisito una più larga notorietà durante il pontificato di Benedetto XVI. Su impulso di Leonardo Allodi, fine interprete del pensiero di Spaemann nonché curatore presso vari editori delle pubblicazioni di alcune importanti opere del pensatore tedesco (per esempio, la classica *Origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, opera del 1959, tradotta in italiano nel 2002), oggi l'editrice Morcelliana di Brescia inaugura una nuova collana, "Spaemanniana", di cui proprio Allodi è direttore. La collana si prefigge di proporre al pubblico italiano l'opera completa di Spaemann (sono già disponibili le *Meditazioni di un Cristiano. Sui Salmi 52-150*), ma anche studi critici sullo stesso Spaemann. A margine del-

la nuova iniziativa editoriale la casa editrice ha pubblicato nel 2019 un breve testo-dialogo di Spaemann col noto sociologo tedesco Hans Joas, *Pregare nella nebbia. La fede ha un futuro?*, preceduto da una densa e serrata introduzione di Leonardo Allodi.

La forma dialogica del testo evidenzia le congruenze, ma anche le dissonanze dei due autori su alcuni elementi di fondo della fede cristiana cattolica in relazione all'epoca contemporanea e alla secolarizzazione. Non manca inoltre un intelligente confronto sul rapporto tra il pontificato di Benedetto XVI e quello di Francesco. Come scrive Volker Resing nella premessa all'edizione tedesca, Spaemann «nel dibattito pubblico è divenuto il difensore di papa Benedetto XVI», nonché «un critico severo del pontificato di papa Francesco» (p. 53). Al riguardo assume interesse la lettura del terzo capitolo (*Il fenomeno Francesco. Quali effetti ha l'azione del Papa?*).

I due autori, entrambi cattolici e quindi nient'affatto immuni a quella pietà filiale che ogni credente deve al Pontefice, esprimono differenze sostanziali. Joas accetta una contemporaneità ampiamente secolarizzata nella quale il messaggio cristiano, una delle tante opzioni disponibili nel *supermarket* delle credenze religiose e delle filosofie etiche, non è più trasmissibile per automatismi culturali e sociali. Con papa Francesco la Chiesa torna in mezzo agli uomini, abbandona definitivamente la prospettiva eurocentrica e con indulgenza (e carità) attenua la distanza tra norma valoriale e prassi vissuta. Papa Francesco, con lo stile democratico e discorsivo che gli è proprio, si pone in maggior sintonia con lo spirito del tempo presente.

Spaemann esprime invece una valutazione più sfumata e ambivalente e, in fondo, piuttosto critica: riconosce che buona parte della religiosità espressa dal regnante pontefice è di tipo tradizionale, ben radicata nella pietà popolare specificamente latino-americana; ma d'altro lato Francesco è troppo disinvolto: lasciandosi andare a estemporanei spontaneismi egli rischia di creare – e ha effettivamente creato – confusione e disorientamento tra i fedeli. Due sono i punti nodali delle critiche di Spaemann a Francesco.

In primo luogo, il *deficit* teologico. È erronea, storicamente e dottrinalmente, la contrapposizione (su cui papa Francesco indugia) tra cristianesimo d'azione (vissuto) e cristianesimo delle idee (teologico): «A me pare che egli [Francesco] non legga molto e non abbia interesse per la teologia» (p. 96). Un cristianesimo limitato alla sola pastorale e senza collegamenti certi e collaudati col retroterra delle idee diventa generico, vago filantropismo di cui vi è già abbondanza nelle altre religioni e nelle filosofie etiche secolarizzate. Inoltre senza teologia il messaggio cristiano si presta a facili manipolazioni. Eppure primo dovere di un Pontefice è la conservazione e trasmissione del *depositum fidei*, integralmente e senza creative falsificazioni (cfr. *II Tim*, 4,1-5). D'altronde l'insistenza di papa Francesco sul messaggio cristiano

“puro” è anch’essa una interpretazione, cioè una teologia («il messaggio cristiano esiste sempre e soltanto all’interno di una interpretazione», p. 97).

In secondo luogo, Benedetto XVI, cristiano carolingio ancorato alla tradizione europea, conservava le *apparenze* della regalità pontificia ma garantiva nel mondo curiale e dell’associazionismo sociale e culturale una ragguardevole e serena libertà spirituale. Le apparenze di regalità vengono risolutamente respinte da Francesco, il papa democratico. Egli trattiene invece la sostanza di quella regalità con una intensità raramente vista nell’ultimo secolo di storia della Chiesa. «Questo Papa è uno dei più autoritari che abbiamo avuto», tanto che «con Francesco è più deciso l’accento sui pieni poteri del Papa» (p. 100). Lo si vede bene nella gestione quotidiana della Curia, nell’emarginazione di vescovi non graditi, nelle nomine cardinalizie di vescovi sconosciuti a capo di piccole diocesi a discapito di vescovi con spiccata personalità politico-teologica. A differenza di Benedetto XVI, avversario del curialismo autoreferenziale, papa Francesco secondo Spaemann e ampi settori del mondo cattolico, è molto più “papista”, accentratore e assolutista in contrasto con lo stile democratico della sua pastorale. Ma, al di là del pontificato attuale, la domanda davvero cruciale è un’altra: come deve rapportarsi il cristianesimo nei confronti del mondo di oggi?

Le opinioni dei due intellettuali divergono. Per Joas la modernizzazione non conduce necessariamente alla secolarizzazione, cioè alla perdita della fede religiosa a favore di una prospettiva di completa immanenza. E adduce l’esempio degli Stati Uniti, una realtà moderna, tecnologica, ampiamente secolarizzata, ma in cui la religione dà prova di intensa vitalità. Inoltre alla flessione della fede religiosa non consegue in automatico la desacralizzazione. Anche il mondo weberianamente disincantato (sul concetto di “disincantamento” Joas esprime non poche critiche) non è affatto un mondo desacralizzato: le ideologie e le dottrine etiche spesso sono vissute con intensità e fervore valoriale tali da avvicinarle alla dimensione religiosa. L’uomo contemporaneo, insomma, è capace di credere in qualcosa di sacro, ma questo qualcosa non è più la fede religiosa. Tuttavia chi oggi opta per la scelta religiosa è più consapevole perché sa bene che esistono molte altre opzioni di segno contrario. Da qui il cauto ottimismo di Joas.

Al contrario Spaemann esprime un pessimismo di fondo. Secondo lui la modernità fa largamente a meno di Dio. Il *mainstream* è affascinato dal progresso tecnologico, «la non credenza è più attrattiva della fede» (p. 74) e la religione, pur costituendo una dimensione dell’essere umano, può andare perduta. Molti abbandonano la sequela di Gesù «perché vengono posti davanti a qualcosa che considerano al di là di ogni plausibilità» (p. 78). La proposta di Spaemann è quella di una attualizzazione del messaggio cristiano, da realizzare però «in opposizione allo spirito del tempo, non in opposizione al passato» ricco di fede e di insegnamenti (p. 81). Il nostro presente –

«un presente col quale io non sono per niente in sintonia» (p. 85) – resta fondamentalmente anticristiano e antireligioso. La risposta cristiana non può sostanzarsi in un adattamento a questo presente. Anzi: è della massima urgenza, oggi, educare i nostri figli «contro lo spirito del tempo, dal momento che lo spirito del tempo è già sufficientemente in grado di dispiegare i suoi effetti» (p. 85).

La risposta che la Chiesa diede al mondo contemporaneo col Concilio Vaticano II non si è rivelata efficace («Il Concilio non è responsabile del tramonto che possiamo osservare, tuttavia non ha nemmeno saputo contrastare questa deriva», p. 82). Oggi, epoca della dittatura del relativismo, rischiamo di perdere la coscienza della verità e della concezione dei diritti naturali preesistenti a ogni convenzione o ideologia umane. Il profondo e meditato pessimismo di Spaemann tuttavia, proprio perché cristianamente ispirato, non lo conduce mai ad abbandonare la speranza. La religione, a prescindere e contro lo spirito del tempo, resta un desiderio costitutivo dell'uomo e l'esistenza di tale desiderio è un indizio ineludibile a favore della verità. Smarriti nel deserto, ci dirigiamo assetati verso una particolare oasi. L'oasi potrebbe rivelarsi soltanto un miraggio, ma il fatto stesso che abbiamo sete ci dimostra che l'acqua esiste e senza di essa non potremmo vivere.

Recensione a
Martin Buber, *Confessioni estatiche*
Adelphi, Milano 1993, pp. 256

DAVIDE CAVALIERE

Gli studiosi di ebraismo e mistica ebraica non saranno mai abbastanza grati alla casa editrice Adelphi per il ruolo svolto nella traduzione e diffusione di libri di primaria importanza, basti ricordare i tanti testi kabbalistici e sulla Kabbalah, tra cui saggi fondamentali di Moshe Idel e Gershom Scholem. Nel catalogo di ebraistica della casa editrice milanese, mirabilmente curato da Elisabetta Zevi, spicca una singolare opera di Martin Buber, *Confessioni estatiche*. Il libro è intimamente connesso alle vicende personali del suo autore, unanimemente riconosciuto come il padre del “Rinascimento Ebraico”, che fiorì tra l'Ottocento e il Novecento nella malinconica Mitteleuropa. Nato a Vienna nel 1878, Buber, dopo un periodo che definirà di “dispersione”, durante il quale si atteggia da dandy romantico, ritorna in seno all'ebraismo e a preoccupazioni di carattere spirituale. A lui si deve la divulgazione in Europa del chassidismo, il movimento dei pii ebrei, che vivono secondo la Legge, che conoscono i misteri della Kabbalah e che volgono ogni gesto in onore di Dio. Gli interessi di Buber riguardano, primariamente, l'ebraismo chassidico, ma abbracciano tutte le tradizioni spirituali, di qualunque tempo e latitudine: cristianesimo, islam, sufismo, taoismo, paganesimo e gnosticismo.

Confessioni estatiche è una manifestazione caleidoscopica della curiosità religiosa del suo autore. L'opera nasce come antologia di esperienze mistiche, che Buber propone nel 1907 all'editore Diederichs, lo stesso di Hermann Hesse. Il testo sarà pubblicato solo due anni dopo e poi rivisto per la ristampa del 1921, quella a cui si attiene il volume dell'Adelphi. Il filosofo viennese è un mirabile cercatore e setacciatore di testi ed esperienze spirituali, come dimostrano le testimonianze di incontri col divino contenute nel libro. Come scrive lo stesso Buber nell'introduzione al testo, le esperienze mistiche non sono raccolte al fine di una valutazione razionale o teologica, ma sono il tentativo di dire “l'indicibile”, di raccontare con voci vive l'esperienza del sovrumano, animati non da volontà “psicologizzante”, quanto da desiderio di ascoltare la *vox humana fidelis* a quel passo dell'Ecclesiaste che recita: «Non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è sazio di udire».

Sono tanti gli scrittori che hanno prestato attenzione a queste *Confessioni estatiche*: Jorge Luis Borges che, iperbolicamente, era solito affermare di aver scoperto i fondamenti della mistica dal testo di Buber e, soprattutto, Robert Musil, che nel comporre i “dialoghi sacri” tra Ulrich e sua sorella Agathe ne *L'uomo senza qualità* attinge a piene mani dalle pagine del filosofo ebreo. I personaggi musiliani, Clarisse, Moosbrugger, il dottor Arnheim, Walter, impiegano spesso un linguaggio mistico, parole esaltate e dai riflessi profetici. Il germanista Wilhem Bausinger ha scovato sessantasei passi del capolavoro di Musil che arrivano direttamente dalle testimonianze curate da Buber. Le *Confessioni estatiche* sono la prova, per contenuto e influenza, dell'importanza del misticismo nel mondo occidentale. L'unione col divino attraversa tutta la storia dell'Europa, dall'Ellenismo al Duecento tedesco, dal Seicento francese all'Ottocento scandinavo, rivelando una cultura europea ben lontana dalla narrazione fattane dall'Illuminismo e dai suoi epigoni. Ma le *Confessioni* non sono solo fonti d'ispirazione letteraria o spirituale, bensì anche espressione purissima di un tempo storico.

L'Europa centro-orientale, a cavallo fra XIX e XX secolo, vive la crisi della razionalità e dell'ordine liberale. In pieno *Entzauberung der Welt*, il pendolo dell'anima umana oscilla dal polo razionale a quello mistico, ai confini della logica ruspa l'irrazionale, si assiste a un ritorno del mito, come testimoniano il Dioniso di Nietzsche, le opere di Freud, l'estetica della Secessione viennese e le composte angosce di Max Weber e Thomas Mann. L'antologia di Buber è un tentativo di soddisfare questo bisogno di un "Ulteriore" e approfondire l'inadeguatezza della realtà per lo spirito. Dire l'estatico significa, infatti, risvegliare il «grande mito che attraversa le epoche dell'umanità: il mito dell'unità che diventa molteplicità, perché l'unità vuole contemplare ed essere contemplata, vuole riconoscere ed essere riconosciuta, vuole amare ed essere amata e, pur restando unità, abbraccia se stessa sotto forma di molteplicità». Impossibile non rilevare, tra le righe delle parole di Buber, il grande bisogno insoddisfatto del suo tempo, quello di “comunità”, dopo decenni di “individuo”.

L'esigenza di unità è al centro della costruzione dei miti nazionali dell'Ottocento, compreso il sionismo, e dei successivi totalitarismi. Ma è anche ciò da cui trae potenza quel “ritorno del mito” di cui sopra. Se le ansie di Musil, Mann, Weber e della Mitteleuropa faticano a trovare una cura, e quando la trovano essa prende la forma di un capo carismatico in divisa, Buber, uomo di fede, attende la teofania, di cui le esperienze mistiche sono un assaggio e un anticipo, poiché l'estasi è «esperienza originaria dello spirito del mondo». *Ékstasis*, in greco, significa “andare fuori”, al di là della propria anima vissuta in se stessa. Per Buber, non diversamente da Plotino, l'estasi è il culmine delle possibilità umane di conoscere il divino, di essere, nelle sue parole, «nocciolo e buccia, sole e occhio, bevitore e bevanda». Il

momento estatico è il superamento della dimensione dialogica della condizione umana, nell'estasi non c'è né un *Ich* né un *Du*, ma solo l'unità. Ma come poter dire questa fusione dell'interiorità individuale con il Tutto?

L'estatico non può dire l'indicibile, ma si esprime per simboli, metafore, carnevali di luci, feste di colori, allegorie, crepitacoli, immagini iridescenti, fuochi e profumi. La confessione estatica si avvicina alla poesia, talvolta all'esercizio di stile. Essa esprime la tragedia e la difficoltà radicale di raccontare, con parola umana, una potente esperienza interiore, intima. È una lotta per chiudere l'irrazionale nelle grammatiche del razionale, una teomachia, uno scontro come quello di Giacobbe. Il sangue versato è l'inchiostro sulla pagina o pergamena. Sono di una modernità sorprendente alcune confessioni, come quella di Simeone il nuovo teologo, un monaco greco vissuto tra il 970 e 1040 circa. Così rivela la sua esperienza: «Mi ama chi non è in questo mondo. E al centro della mia cella vedo lui, che è fuori dal mondo. Mi seggo sul mio letto e resto fuori dal mondo. Io lo vedo, però, colui che è eterno, eppure è nato, e parlo con lui e oso dire: amo, perché lui mi ama». La memoria corre ai soliloqui faulkneriani di *Mentre morivo* o *Luce d'agosto*. Molte confessioni sono veri e propri *streams of consciousness*, "flussi di coscienza".

L'estasi è un'esperienza sensuale, come si evince dal monachesimo greco: «Tu, che non tutti possono prendere, nelle mie mani in verità diventi in qualche modo piccolo, e ti chini sulle mie labbra scintillando come una mammella di luce e come una leccornia, oh, questo sì che è un mistero!». Oppure dal Duecento tedesco di Mechthild di Magdeburg: «Quanto più cresce il piacere di Dio, tanto più forte si fa il suo abbraccio, tanto più dolce è il gusto del bacio sulla bocca. Quanto più si guardano con amore, tanto più faticano a separarsi. Quanto più egli le dà, tanto più essa consuma, per molto che possa avere». Il freudiano e lo scettico vi vedranno una sessualità sublimata, ma dimenticano che il fenomeno estatico è fisiologico, nell'estasi la penetrabilità della carne diventa maggiore, la scorza che separa l'io dall'Uno si assottiglia e traluce il divino. Buber ha il merito di riaffermare la centralità della corporeità nella fede. Più le religioni si sono fatte spirituali, intime, private, meno spazio hanno avuto i mistici e gli estatici. Una fede, qualunque essa sia, vissuta in chiave totalmente trascendente e disincarnata è tranquillizzante, mentre il furore dell'estasi inquieta e turba. È una spiritualità vissuta nella carne.

Il testo di Martin Buber si presta a diversi livelli di lettura: testo sapienziale, letterario, mitopoietico e, forse, persino ecumenico. Una cosa è certa, esso suggerisce in modo prepotente che il nostro mondo si muove all'ombra di una dimensione più alta, di una sfera più elevata che lo attraversa e compone un'intelaiatura che sottende l'unità profonda dell'essere. L'antropologo ateo Gregory Bateson, alla fine della sua vita, si rese conto che la comunione

dell'esistenza poteva essere espressa solo in termini religiosi. Tale fatto lo sconvolse. Le sue riflessioni sul sacro sono racchiuse in un testo intitolato *Dove gli angeli esitano*. Non affrontare *Confessioni estatiche* di Buber significa comportarsi come gli angeli di Bateson. Esitare per paura di ascoltare cosa c'è dentro di noi, ignorando così l'origine di quel suono.

Recensione a
Etica, Politica, Storia universale.
Atti del Congresso Internazionale
(Urbino, 24–27 ottobre 2018)
a cura di G. Cerretani e G. Rinaldi
Aracne Editrice, Roma 2020, pp. 396

JAMES R. M. WAKEFIELD

Reading the new collection *Etica, Politica, Storia universale*, edited by Giacomo Cerretani and Giacomo Rinaldi, I recalled the title of one of Benedetto Croce's most famous essays: 'What is living and what is dead in the philosophy of Hegel?' This would be a strange question to ask about most thinkers. We routinely ask whether philosophers' ideas are well expressed, convincingly argued, influential on the subsequent history of ideas, or just worth the effort of reading; but these questions do not capture what makes Hegel's philosophy so unusual, so persistently alluring in spite of its difficulty, so complex in both its internal structure and its legacy. Hegel has come to represent not only a doctrine and an attendant school of thought, but a whole approach to philosophy, a way of practising it and of articulating its problems. His ideas have continued to develop through their extension to other disciplines, settings and topics never explicitly addressed in his writings.

A good deal of this richness and variety is on display in the volume, which comprises the proceedings of a conference, centred on Hegel and hosted by the University of Urbino in late 2018. The authors of these fifteen papers find much to discuss in Hegel's (or, more broadly, *Hegelian*) philosophy. Some are concerned with the fine points of Hegel's theory, but others focus instead on the reception and interpretation of his ideas by subsequent thinkers, show how his ideas can be developed for application to problems that engage philosophers working today, or explore recognisably Hegelian themes without much explicit reference to Hegel himself. As Cerretani notes in his editorial preface, there is 'no topic that falls outside the encyclopaedic spirit of Hegelian thought' (Cerretani, p. 9). A set of papers united *only* by some connections with the all-inclusive spirit of Hegelianism, even when restricted by the broad titular themes of 'ethics, politics and universal history', gives us few clues about what to expect.

A happy consequence of the papers' origins in a conference – and no doubt the editors' innut after the event – is that several distinct themes

emerge organically from the dialogue between the contributors. Their interests overlap in interesting, often surprising ways. The papers are arranged into three groups. The first five focus on the workings, sources and development of Hegel's ideas, including his accounts of the subject and the person, his theory of history, his interpretations of ancient thought and his effect on the course of philosophy after him. The second part comprises four papers on criticisms of Hegel's views from twentieth-century thinkers, including Croce, Martin Heidegger and Ivan Ilyin. The remaining six papers cover a wider range of topics, including British Idealist contributions to political and historical philosophy, theories of the state in modern Russia and during the Georgian Enlightenment, historical interpretations of globalisation, and the contemporary 'crisis of Christianity' in Europe.

The overlapping topics of the papers enable certain figures and themes to appear especially salient in the discussion. One is the Russian philosopher Ivan Ilyin – or Il'in, or Ilyn; all three spellings are used – whose religious, nationalist, anti-liberal views were incorporated, more than half a century after his death, into the 'modern Russian ideology' given voice by Vladimir Putin (Zakaradze, pp. 306-308). Ilyin's 'synthesizing constructive exposition' of Hegel (Grier, p. 129) is the central topic of Philip T. Grier's and Giacomo Rinaldi's respective critical papers; it also features prominently in Lali Zakaradze's explanation of the links between Hegel's philosophy of religion and the theoretical foundations of the Russian state. If to these we add Colin Tyler's paper on T.H. Green's critique of czarism and Tengiz Iremadze's on how ideas from western political philosophy made their way into the Georgian Enlightenment via Russian translations and commentaries, Russian thought comes to represent an important thread running through the volume.

The papers from Grier and Rinaldi are explicitly concerned with Ilyin, whose ideas they discuss in some detail. Centrally positioned in a collection of strong papers, the interface between these two is especially memorable. Both authors acknowledge Ilyin's strengths as a reader of Hegel, but they consider his conclusions unsound. For Grier, the Russian's 'synthesizing constructive exposition' ignores certain elements of Hegel's theory and thus goes subtly but seriously astray. Ilyin offers a sometimes insightful but selective interpretation designed to accommodate his prior conception of a transcendent God (Grier, p. 150). This, says Grier, is contrary to the spirit of Hegel and introduces a misplaced element of dualism into the system. Rinaldi, meanwhile, attributes Ilyin's errors to the influence of neo-Kantianism and his attempt to superimpose Hegelian idealism onto a 'reality of natural, psychological and historical facts' (Rinaldi, p. 162). While Grier and Rinaldi agree that Ilyin's reading of Hegel is mistaken, the Russian philosopher's example yields a more general lesson. Ilyin believes that a proper (albeit revisionist) interpretation of Hegel's philosophy favours a form of ethical, po-

litical and religious life very different from the Russian Marxist-Leninist communism – itself descended, in a way, from Hegelian theory – of his own time. Even if he was mistaken about the implications of Hegel's philosophy for politics, we can hardly accuse him of failing to take it seriously. When Hegel's ideas are again being invoked, via Ilyin, in support of views he likely would not have shared, it falls to us to think hard about what his philosophy really does represent. We see two further accounts of how Hegel's ideas can be interpreted outside the strict bounds of his theory in Maria Teresa Murgia's paper on Croce's historicism and Cerretani's on the existentialists' (here meaning Heidegger's) attempts to correct Hegel – unsuccessfully, argues Cerretani – which result in a 'sterile, abstract schematism' that fails on its own terms (Cerretani, pp. 207-208).

'Universal history' is another major theme of the volume. Hegel gave a philosophical account of the purpose of learning about history, and several of the volume's contributors put this to work. The historian looks back on the past from the standpoint of the present and, through careful interpretation of what he finds there, he comes to understand his own time and its relation to the future. So conceived, the ongoing business of researching, reflecting upon and writing about history, regarded as an object of study, constitutes a dialectical process through which history, the *product* of the historian's labour, is made. This view of history-making is not applicable only to the activities of professional historians, but to everyone else, too, given our inescapable positions in the eternally changing present. We see these insights reflected in Murgia's paper on Croce, who saw 'the intrinsic movement of reality' as something 'deeply spiritual' (Murgia, p. 186), Gilles Marmasse's on Hegel's concept of 'the modern world' and 'the end of history', and later in James Connelly's on R. G. Collingwood's treatment of the unqualified notion of social and scientific progress.

Hegel also leads us to think about, indeed to practise, philosophy in historical terms. He asks us to recognise how the meanings of ideas undergo successive interpretations, perhaps unimagined by their original authors, as they are applied to new subject matters and contexts. Intellectual history, on this view, is not just a higher-order discipline concerned with describing and ordering the contents of past philosophy, but also a constructive one that constitutes part of philosophy in its own right. In various ways, this idea motivates Norbert Waszek's assessment of Hegel's immediate legacy in the nineteenth century, Jon Stewart's on the Eastern (especially Egyptian) sources of Hegel's symbolism, and Tyler's on Green. Waszek shows how Hegel's major 'disciples' did not see themselves simply as such, and carried forward different elements of his thought into distinct branches of philosophy. Stewart draws an illuminating contrast between Hegel's views of the mystery and 'hidden knowledge' of Eastern thought and the light, clarity and

science of 'the Greek spirit' and, ultimately, Western philosophy as a whole. This has a neat parallel in the transfiguration of the Egyptian goddess Neith into the Greek Athena, goddess of wisdom, as the former was co-opted into and refashioned for a new culture (Stewart, pp. 104-108). Tyler shows, among other things, that British idealists like T. H. Green were not as exclusively wedded to Hegel, or 'neo-Hegelian' terminology, as they are commonly supposed to be (Tyler, pp. 225-231). Even the philosophers who drew most extensively and explicitly on Hegel's work disagreed over its meaning; despite the long shadow he cast over subsequent philosophy, he remained one philosopher among others, contributing to conversations in which he would have neither the first nor the last word.

Further evidence of the 'living' dimension of Hegel's thought can be found throughout the volume. Hegel *can* be regarded like other philosophers, whose work is valuable to the extent that they provide plausible answers to the questions they ask, and whose arguments stand for us to examine, analyse, criticise and emend where they go wrong. But he can also be regarded, no less rightly, as the source of a nebulous 'Hegelian' form of philosophy that is *historically* connected with the man himself, but which can proceed independently of his express views. Philosophers can contend with Hegelian ideas about the backward- or forward-looking gaze of history, the dialectical development of science and society, or the conditions of ethical life, all without having to unpick his puzzle-box metaphysics and the fine details of his arguments. He bestowed to posterity a catalogue of images, concepts and suggestive claims, many of which have been so much discussed that they stand free of their creator. Yet the intricacies of Hegel's works bear close study, even now, and can be profitably re-examined and reinterpreted for application to our own questions. Accordingly Annette Sell applies passages from the *Philosophy of Right* to contemporary body politics, finding that Hegel tends to neglect the embodied person in favour of a 'spiritual', logical or legal conception of personhood (Sell, p. 66) and Tom Kleffmann looks to Hegel's accounts of consciousness and community for insights into the decline of Christianity in Europe; meanwhile Iremadze, Connelly and Gunter Scholtz discuss the Georgian Enlightenment, historical progress and globalisation without much explicit or special concern for Hegel's view. They are all conducting their different investigations while standing on the same conceptual ground.

One editorial decision warrants a remark. Cerretani describes a 'linguistic dilemma' he and Rinaldi faced while preparing the volume (Cerretani, p. 10). The 'official languages' of the original conference were Italian, English, and German, and the twenty-one papers presented at it were spread fairly evenly between them. Preparing the proceedings for publication, the editors faced a choice between translating the papers into all three languages, into

only Italian for the domestic market, into only English for the larger international market, or else of presenting them as they were written. In the event, they chose to publish the papers in whichever of the languages the authors preferred, reasoning that this would limit the costs of publishing the volume while still reflecting the international scope of the conference.

The result is that five papers – Gembillo's, Marmasse's, Rinaldi's, Murgia's, and Cerretani's – are in Italian, along with Cerretani's editorial preface and Rinaldi's introduction; seven – Stewart's, Waszeck's, Grier's, Tyler's, Connelly's, Scholtz's, and Zakaradze's – are in English, along with Stewart's tribute to the late Thomas Posch, who presented a paper at the conference, but passed away in 2019; and the remaining three – Sell's, Iremadze's and Kleffmann's – are in German. This solution to the dilemma has clear pros and cons for any prospective reader. The most obvious advantage is that readers need not wait for translators, international proof-readers and editors to do their work before they can have access to the proceedings of the conference. There is an obvious disadvantage, however, for readers not already equally proficient in Italian, English and German, who will inevitably miss part of the multilingual dialogue that plays out over the course of the volume. A student interested in Hegel's reception in Russia, for example, will need all three languages to unearth all the treasures contained in these pages.

Maybe this worry is groundless. After all, the primary audience for the volume, consisting of Hegel scholars in Italy, is a cosmopolitan, educated crowd. The papers in *Etica, Politica, Storia universale* are interesting individually, but still more so collectively; I can only hope, therefore, that it finds a readership of receptive polyglots capable of appreciating it in its entirety.

Recensione a
Wilhelm Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo* (1942)

a cura di Flavio Felice

Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, pp. 416

CARLO MARSONET

Chi cerca rimedi economici a problemi economici è su falsa strada; la quale non può condurre se non al precipizio.

LUIGI EINAUDI

Nel 1944 Friedrich von Hayek dava alle stampe *The Road to Serfdom*, quello che, unitamente almeno a *The Open Society and its Enemies* di Karl Popper, pubblicato nel 1945 (senza peraltro dimenticare i lavori di Ludwig von Mises), può essere considerato un po' il manifesto della reazione liberale alla pianificazione, al collettivismo, al socialismo che avevano ormai abbacinato la maggior parte delle forze politiche, ivi comprese quelle anti-totalitarie (infatti, il volume è mordacemente dedicato «ai socialisti di tutti i partiti»). Il decimo capitolo del volume – intitolato *Perché emergono i peggiori* – spiega in particolare come un leader totalitario possa costruire e cementare il consenso intorno a sé. Hayek individuò tre precise caratteristiche dell'adepto idealtipico di un siffatto regime.

In primo luogo, sostiene il pensatore austriaco, «è forse vero che, in generale, quanto più cresce l'intelligenza e l'educazione degli individui, tanto più si differenziano le loro opinioni e i loro gusti e tanto meno è probabile che essi convengano su una particolare gerarchia di valori. Se ne deduce – continua Hayek – che se si vuole trovare un grado elevato di uniformità e somiglianza di vedute, si deve scendere ai gradini più bassi della sfera morale e intellettuale» così da reperire gli elementi più indicati per fare massa: i meno indipendenti, padroni di sé, spiritualmente solidi. Collegato a ciò, il secondo importante requisito è che tali individui siano “anomici”, quindi anche i più disposti a credere ciecamente a un sistema di valori non passibile di essere criticato: insomma, «soggetti facilmente influenzabili date le loro idee vaghe e imprecise, nonché disponibili a farsi instillare passioni ed emozioni». Infine, ne consegue quasi che l'impasto di tale massa sarà facilmente ottenibile sulla base di «un programma negativo – l'odio per il nemico o l'invidia per chi sta meglio – piuttosto che su un compito positivo» (F.A.

von Hayek, *La via della schiavitù* (1944), trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 211, pp. 186-187). Cosa significa tutto ciò? Si potrebbe dire, in buona sostanza, che la crisi profonda, radicale, ominosa, che si è venuta a delineare visibilmente con l'insorgenza dei totalitarismi sia stata dovuta anche, e forse soprattutto, a fattori di ordine pre-politico e pre-economico, pertanto assai più nascosti ma, al contempo, visceralmente più nefasti: carenze morali e vuoti interiori.

[...] la confusione spirituale del mondo è giunta a un punto tale da dover esser grati, per il vantaggio che se ne può trarre, anche a chi intraprenda un modesto e insufficiente tentativo di orientamento. Milioni di persone, a quanto sembra, si trovano come coloro che, travolti dalla valanga, hanno perduto ogni orientamento e ogni sensazione di ciò che sta sopra o sotto, seppellendosi, nel loro incosciente terrore, sempre più profondamente nella neve.

Così scriveva nel novembre 1941 Wilhelm Röpke a mo' di prefazione ad un'opera fondamentale per capire i guasti della società a lui contemporanea (ma non meno valida per l'oggi): *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*.

La crisi sociale del nostro tempo – così tradotta in lingua italiana – venne pubblicata nel 1942 in Svizzera, ove l'economista e sociologo tedesco insegnò, trasferendosi a Ginevra nel 1937 per dirigere l'*Institut des Hautes Etudes Internationales* – dove avrà modo di incontrare personalità di assoluto rilievo come Ludwig von Mises, Hans Kelsen, Guglielmo Ferrero e Luigi Einaudi. Mai ripubblicata in Italia dopo il 1946 (presso l'editore Einaudi), è ora di nuovo disponibile grazie a Rubbettino e alla cura di Flavio Felice (2020, pp. 416, 28 €), il quale per la medesima casa editrice ha curato altri importanti lavori dello stesso autore: *Civitas Humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica* (1944, pubblicato per Rubbettino nel 2016) e *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana* (1958, curato insieme a Dario Antiseri nel 2015).

Röpke (1899-1966) – uno degli ispiratori della cosiddetta *Soziale Marktwirtschaft* ("economia sociale di mercato") e collaboratore della rivista «Ordo» fondata da Walter Eucken nel 1940, dalla quale prese il via la Scuola di Friburgo e la teoria del cosiddetto ordoliberalismo. In tedesco *Ordnung* significa ordine e gli ordoliberali hanno per obiettivo quello di «porre in essere e mantenere il quadro istituzionale di un ordine economico libero» attraverso l'azione di uno stato concepito come *Hüter der Wettbewerbsordnung*, ovvero come «guardiano dell'ordine concorrenziale», per dirla con Eucken). Per un inquadramento di tale filone di pensiero e della sua ricezione italiana, nonché come introduzione biografica e teorica alla figura di Röpke si rinvia all'agile ma oltremodo utile volume di Flavio Felice, *L'economia sociale di mercato* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2008), nonché

a *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, a cura di F. Forte e F. Felice (Rubbettino, Soveria Mannelli 2016).

Röpke è uno di quegli autori che nel Novecento si sono interrogati sul delicato e precario rapporto tra la società libera e il suo funzionamento, con l'unità base della realtà, ossia gli individui. Come delineato nell'affermazione sopra riportata, il problema centrale della sua riflessione pertiene alle condizioni sociali, morali e spirituali che rendono possibile una società sana. In altre parole, affinché la pianta rigogliosa della libertà possa crescere forte e ben salda, sono necessarie delle condizioni di base (in primo luogo extra-economiche). Purtroppo quello ch'egli nota in *Die Gesellschaftskrise* è che esse latitano, per così dire: mancano punti di riferimento e di orientamento radicati, il culto per la quantità («il culto del colossale», com'egli stesso lo apostrofa) ha soppiantato l'intimo valore nonché la preferenza per l'elemento qualitativo, si è propagato un preoccupante sfibramento morale causato dalla massificazione e della proletarizzazione. Esemplificative le parole che scriverà in *Al di là dell'offerta e della domanda*, che ben si conciliano con quanto da Hayek scritto e all'inizio citato: «Il nuovo tipo umano rappresentato da questa fosca visione è un essere “frammentario”, “disintegrato”, il prodotto finale dell'avanzata “tecnicizzazione”, della “specializzazione” e della “funzionalizzazione”, che nella moderna vita di massa frantumano l'unità della personalità umana e la dissolvono; è una forma rachitica dell'*homo sapiens*, creata da un processo di civilizzazione soprattutto tecnico. Quest'uomo appartiene ad una razza spiritualmente e moralmente nana, che si lascia volentieri adoperare come materia prima dal moderno stato collettivistico e totalitario; è spiritualmente divenuto un senza patria e moralmente un naufrago» (p. 19).

Leggiamo inoltre: «La malattia, da cui è colpita la società nei Paesi d'occidente, da oltre cent'anni e in modo sempre più grave – scrive il Nostro – è contraddistinta da un processo di frantumazione e di livellamento [...]. Una società sana e saldamente costituita possiede una propria “struttura” con molti gradini intermedi» (*La crisi sociale del nostro tempo*, p. 18). Infatti l'elemento umano è andato smarrendo il sentimento di comunità, il sentirsi parte di qualcosa che rende l'individuo sostanza qualitativa e non mero numero o ingranaggio di una macchina. A tal proposito, l'Autore fa risalire alla Rivoluzione francese quella cesura esiziale che ha letteralmente “frantumato” la società: «perfino l'*ancien regime* – scrive Röpke – aveva ancora almeno posseduto la prerogativa di saper collegare, ordinare, costruire. La fatalità della Rivoluzione francese fu che, con la cecità sociologica del razionalismo [...] confuse la malvagia violenza con l'ordine, la gerarchia, l'armonia e l'autorità [...] dimenticò che senza gerarchia, vale a dire senza ordinamento orizzontale e verticale, non è possibile ad alcuna società di sussistere» (ivi, p. 64). All'individuo calato nella realtà, costituito e fortificato da contatti

realmente umani e sociali, immerso in realtà pre-politiche, quali la famiglia, il vicinato, la Chiesa, le associazioni spontanee, è andato sostituendosi un individuo astratto, integralmente “politicizzato” dalla meccanica statale. Non meno responsabile di tale processo di inaridimento morale e spirituale è, a detta del sociologo, una certa dinamica economica (responsabile ne è quello che chiama “capitalismo storico” e la crescente meccanizzazione della società).

Scrive Röpke, infatti, che «l'autogoverno dell'economia dei mercati, fondati sulla libera concorrenza, fu certamente una grande scoperta, che noi, avversari del collettivismo, non abbiamo alcuna intenzione di sminuire» (ivi, p. 76). Nondimeno, secondo l'Autore, l'economico, per funzionare adeguatamente e non degenerare, necessita di «un forte inquadramento morale-politico-istituzionale». Sulla base della filosofia del “*laissez faire, laissez passer*”, si era persuasi che «l'economia fondata sulla concorrenza e la divisione del lavoro fosse un eccellente istituto di educazione morale [...]. Mentre oggi sappiamo (e sempre si sarebbe potuto saperlo) che l'economia basata sulla concorrenza conferma le qualità etiche e pertanto presuppone delle riserve morali all'infuori dell'economia stessa» (ivi, pp. 77-78). Scriverà poi paradigmaticamente in quello che, come ricorda Flavio Felice, può essere considerato il suo testamento spirituale, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, la riflessione che segue: «l'economia di mercato è un ordinamento economico che presuppone una determinata concezione della vita e l'esistenza di un mondo etico-sociale [...] l'attributo più idoneo è borghese». E ancora, e più precisamente: «l'economia di mercato può prosperare soltanto in una società che in cui siano vivi alcuni principi fondamentali, che danno consistenza e colore alla trama dei rapporti sociali: l'iniziativa individuale, il senso di responsabilità, l'indipendenza ancorata alla proprietà, l'equilibrio e l'audacia, il calcolo e il risparmio, l'organizzazione individuale della vita, l'inserimento nella comunità, il sentimento della famiglia, della tradizione e della continuità storica e, in più, menti aperte alla realtà presente e all'avvenire, un'equilibrata tensione tra l'individuo e la comunità, dei solidi legami morali, il rispetto dell'intangibilità della moneta, il coraggio di affrontare virilmente i rischi della vita, il senso dell'ordine naturale delle cose ed una solida gerarchia di valori» (*Al di là dell'offerta e della domanda*, p. 113).

Tale è, a ben vedere, l'ossatura fondamentale del programma etico-politico-economico del pensatore tedesco. Secondo Röpke, infatti, «la società costituisce sempre e in ogni suo aspetto un tutto, politicamente, economicamente e culturalmente» (*La crisi sociale del nostro tempo*, p. 131) e non si può scindere una sfera dell'esistenza dall'altra, giacché, prima o poi, l'impatto su di una giungerà a riverberarsi anche sulle altre. Come ha scritto Luigi Einaudi, recensendo *Die Gesellschaftskrise*, «il problema economico è

un aspetto e una conseguenza di un più ampio problema spirituale e morale. Il male odierno è un male morale» (*La "civitas humana" di Wilhelm Röpke*, in *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, cit., p. 223: la recensione di Einaudi – in realtà un vero e proprio saggio – è apparsa originariamente nel 1942 su «Rivista di storia economica» col titolo *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*).

Si è passati, a detta del secondo presidente della Mont Pelerin Society (organizzazione internazionale fondata nel 1947 da Hayek, la quale riunisce scienziati sociali di matrice liberale: Röpke sostituì lo stesso Hayek nel 1961 e rimase in carica fino all'anno seguente), dal secolo dell'«umanità», il diciottesimo, alla sua antitesi, il diciannovesimo. Il primo è stato il secolo «della giusta misura umana; dell'orientamento alla valutazione dell'uomo, e pertanto fu un secolo di moderazione, di "senso umano del giusto mezzo", di rispetto del piccolo e di scetticismo innanzi a ciò che era soltanto grande, di avversione ai clamori barocchi e alla pura quantità, di serena dolcezza del vivere [...], del progresso nel senso di un fiducioso appello e della fede nelle possibilità dell'uomo dotato di libera volontà» (*La crisi sociale del nostro tempo*, p. 94). Il secondo è stato contraddistinto dal fatto che si «cade sempre maggiormente in preda dell'ubriacatura del puro numero, della forza brutale, dell'affaccendarsi senza tregua, della sterile agitazione, dell'«iperdimensionismo» del dominio della forza [...] dell'illimitato, dell'organizzazione meccanica e della centralizzazione, dell'evoluzione senza meta» (ivi, pp. 96-97). Si è smarrita, dunque, la misura, il limite, il senso delle proporzioni, l'enfasi sull'immateriale e la passione per ciò che è spirituale, a favore di un gretto e smodato materialismo (forti sono le consonanze con Alexis de Tocqueville) che nulla di buono può cagionare.

Tutto questo non può che favorire uno scadimento complessivo della tenuta sociale, portando all'emersione dello stato collettivista: ogni dimensione e freno aristocratico-conservativo (l'elemento qualitativo) è stato travolto dal culto per la materia e la quantità. Il disprezzo per la varietà e la differenza hanno comportato il dispiegarsi della massa magmatica, della democratizzazione estrema della società (frequenti, non a caso, sono i riferimenti a *La ribellione delle masse* di José Ortega y Gasset). In una società a vocazione «decentrista», in cui la proprietà è diffusa e policentrica, in cui gli individui coltivano l'autocontrollo necessario a frenare i propri appetiti⁸ – in una

⁸ Fondamentale in questo senso è la citazione, tratta da *Lettera a un Membro dell'Assemblea Nazionale* di Edmund Burke (1791), che il pensatore tedesco inserisce in esergo a *Al di là dell'offerta e della domanda*: «Gli uomini sono qualificati alla libertà civile nella stessa misura in cui sanno imporre dei freni ai loro appetiti

società che promuove, insomma, l'indipendenza di spirito di ciascun individuo – non può cadere facile preda del richiamo socialista e collettivista. D'altronde, non è forse l'autogoverno di sé *conditio sine qua non* per una democrazia (dunque autogoverno collettivo) qualitativamente non infima?

Nondimeno una società che, al contrario, mira al livellamento e all'appianamento di ogni differenza, che promuove l'integrazione totale dell'individuo in seno alla società razionalizzata, erodendo quelle comunità naturali e spontanee di cui l'individuo abbisogna per crescere sano e forte, si prepara ad essere "intruppato" nei meccanismi anodini e freddi della società di massa. In quella che è la naturale prosecuzione di *Die Gesellschaftskrise*, ovvero *Civitas Humana* – si ricordi, infatti, che *La crisi sociale del nostro tempo* (1942), *Civitas Humana* (1944) e *L'ordine internazionale* (1945) costituiscono una trilogia intimamente connessa, a cui poi seguirà, a coronare le acute e penetranti analisi sociologiche di Röpke, lo studio *Al di là dell'offerta e della domanda* (1958) – l'Autore individua la deriva anti-decentrista e anti-federalista che al contrario auspicava per l'edificazione di una società sana e uno stato forte ma limitato e non intrusivo. Per inciso, ne riscontrando il prototipo nella Svizzera in cui al tempo si trovava a vivere.

Lo Stato è dunque sovraccaricato dalle richieste sempre più pressanti dei gruppi sociali – l'interventismo, direbbe Hayek, provoca assuefazione – e così cresce la macchina della burocrazia, l'accentramento e la meccanizzazione. Inoltre, il pluralismo si deteriora e diviene la molla per far sì che lo Stato inveri ciò che Frédéric Bastiat profetizzò, ossia che «lo Stato è la grande finzione per mezzo della quale tutti cercano di vivere alle spalle di tutti gli altri». Si tratta di una sorta di diagnosi critica realista del moderno Stato assistenziale, per cui viene meno il senso di responsabilità richiesto affinché l'individualismo "vero" possa tenere viene meno.

Quello che Röpke cerca è una terza via tra il capitalismo storico del *laissez-faire* e il socialismo. Il primo, come si è detto, sottovaluta o non prende in considerazione la dimensione extra-economica della vita, così come si illude che il mercato porti automaticamente all'armonia degli interessi. Secondo Röpke, invece, l'uomo o, meglio, la persona "non vive di solo pane", dunque necessita di una salda base morale da salvaguardare accuratamente («da sola l'economia di mercato non basta, perché la vita economica non si

[...]. La società non può esistere se non si pongono dei freni allo scatenamento degli appetiti; e quanto meno gli uomini hanno in se medesimi questi freni, tanto più debbono essere loro imposti dall'esterno. È nell'ordine delle cose che gli uomini privi di senso del limite non possano essere liberi. Le loro passioni forgiavano le loro catene» (tale passo è citato anche in F.A. von Hayek, *La società libera*, del 1960; trad. it. Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 147)

volge in un vuoto morale. Essa esige solide fondamenta etiche, senza le quali un libero ordinamento non potrebbe mantenersi a un sufficiente livello morale», *Al di là dell'offerta e della domanda*, p. 139). Inoltre, l'individuo si mostra imbevuto di razionalismo, una malattia che tende a imbrigliare la realtà in schemi precostituiti portando la società ad assumere le sembianze di un manichino che si muove all'unisono e a comando: «È ben vero che l'intelletto nel campo della pura logica e della matematica agisce con libertà e indipendenza da se solo, seguendo le sue proprie leggi, ma l'errore si verifica proprio quando si trasferisce questo aprioristico ideale nella realtà della vita e della società, dove l'intelletto è legato, con semplice funzione di giudice, ai fatti e alle condizioni date dall'esperienza. Nelle zone, con la quali qui abbiamo da fare, l'intelletto non è dunque autonomo, svincolato, libero e autorizzato a ogni suo arbitrario sviluppo, ma, al contrario, è tenuto a riconoscere le barriere e le condizioni poste da dati vitali, poiché in caso contrario porterebbe con sé pericoli mortali e condurrebbe a quell'autodisfacimento che intravediamo nella parola "sofista"» (*La crisi sociale del nostro tempo*, p. 73; si veda anche *Civitas Humana*, pp. 105-127).

Tuttavia, sia chiaro, egli condanna solo la sovrastruttura data dal capitalismo storico e non la base del sistema, imperniato sulla libertà, la proprietà privata, la divisione del lavoro, il mercato e la concorrenza. Invece il socialismo è interamente una tragedia, e non mera utopia (*La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 228): «la tragedia di un movimento malato di una disgraziata contraddizione, movimento che vorrebbe portare a termine la liberazione dell'uomo iniziata dal liberalismo e dalla democrazia, facendo dello stato il *Leviathan*. Il socialismo – continua Röpke – non può fare a meno di appalesarsi quale liberticida nel più ampio senso della parola: vorrebbe coronare l'opera di emancipazione, e non può che provocare il più duro asservimento dell'individuo» (ivi, p. 131; si veda anche la feroce critica al «saint-simonismo eterno», contenuta in *Civitas Humana*, pp. 129-132). Infatti esso è il promotore di un ulteriore incremento di livellamento e proletarizzazione della società: se la massificazione è di per sé un problema – forse, il problema per eccellenza – esso lo acutizza ancor di più. Esso esacerba la tendenza a ridurre la società a macchina: l'economia che ne deriva viene definita dallo studioso «economia burocratica» o «economia coercitiva» (ivi, p. 242). In tal senso, non è possibile che esista un "socialismo di mercato": l'economia di mercato presuppone la proprietà privata dei mezzi di produzione, mentre il socialismo anela all'abolizione della stessa (ivi, p. 260).

L'«umanesimo economico» della terza via propugnato da Röpke (che nulla a che fare con la terza via teorizzata da Anthony Giddens) consiste, allora, nel tentativo di risolvere il dilemma tra capitalismo e collettivismo. Da un lato, va respinta l'idea che la libertà economica possa vivere e sopravvivere senza alcun tipo di appoggio morale ed extraeconomico, per non ricade-

re nel capitalismo storico. Vanno dunque coltivate delle salde e resistenti forze che possano fortificare l'economia di mercato, ma che non sono da essa promuovibili. Allo stesso tempo è imprescindibile il ruolo svolto da uno Stato «che sa tracciare esattamente il limite tra l'*agendum* e il *non agendum*, che nel campo spettantegli fa valere con ogni energia la propria autorità, tenendosi invece lontano da ogni immissione al di fuori di quel campo; un arbitro robusto – prosegue l'Autore – il cui compito non è né di prender parte al gioco né di prescrivere ai giocatori tutte le mosse, ma invece di vegliare con assoluta imparzialità e incorruttibilità per la più stretta osservanza delle regole del gioco e della correttezza sportiva» (ivi, pp. 287-288). Uno Stato o, meglio, un'«autorità sociale» che non sarebbe affatto dispiaciuta a Benjamin Constant (citato tra l'altro dal pensatore tedesco) che così scrisse: «La circoscrizione dell'autorità sociale entro limiti precisi non provoca affatto l'indebolimento di questa necessaria autorità. Essa le conferisce, al contrario, la sola vera forza che possa avere. Bisogna delimitare scrupolosamente le competenze dell'autorità; ma una volta fatto ciò, occorre organizzare l'autorità in modo tale che essa sia sempre in grado di raggiungere rapidamente e completamente tutte le materie di sua competenza. La libertà – continua il pensatore nato a Losanna – ha tutto da guadagnare dalla severa circoscrizione del governo nella sua sfera legittima; ma ha tutto da perdere se, in quella sfera, il governo è debole» (dai *Principi di politica* del 1806: tr. it. a cura di S. De Luca, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, vol. XVII, cap. 2, p. 507).

In altre parole, va superata l'idea che ogni intervento statale nel campo dell'economia è di per sé nocivo per l'economia di mercato. Vi sono, a detta di Röpke, importanti differenze tra interventi «conformi» e interventi «non conformi». Nell'introduzione al volume, Felice invita al parallelo tra gli interventi «conformi» con quello che Hayek chiama «intervento», e gli interventi «non conformi» con quella che l'austriaco denomina «interferenza»: i primi sono «conformi all'ordine economico basato sull'economia di mercato», ovvero «quegli interventi che non sopprimono la meccanica dei prezzi e l'autogoverno del mercato così ottenuto» (ad esempio, i dazi); i secondi, invece, «distruggono la meccanica dei prezzi e debbono di conseguenza sostituirla con un ordine economico programmatico, cioè collettivistico», è il caso del contingentamento (*La crisi sociale del nostro tempo*, p. 238). I guasti creati dall'interventismo «non conforme», inoltre, si manifestano anche in un'ulteriore necessità di altri interventi al fine di correggere quanto precedentemente fatto: ciò crea un interventismo senza fine e lo stato accresce così la sua forza. Parallelamente agli interventi «buoni» che Röpke ha delineato, si possono anche verificare delle situazioni in cui sia necessario accelerare e facilitare il raggiungimento di un nuovo equilibrio: in tal caso possono essere avallati «interventi di assestamento» (ivi, p. 280). Infine, accanto

all'ordine economico, non può essere sottaciuta l'importanza di un ordine giuridico-istituzionale ben strutturato, volto ad impedire i monopoli e le concentrazioni di imprese (ivi, p. 267).

Si tratta, dunque, di un programma che vede impastarsi due condizioni, una *bottom-up*, l'altra *top-down*: da un lato, una società libera, secondo Röpke, si può costituire solo e soltanto se esistono e resistono forze morali e spirituali ben strutturate e radicate. In tal senso, aborrendo la società di massa, la meccanizzazione montante, la razionalizzazione onnipervasiva, l'urbanizzazione pletorica, egli vede alcuni cardini da cui ripartire: i contadini, l'agricoltura e la vita rurale, da un lato; l'artigianato e il commercio minuto dall'altro. Va tenuto a mente che, come poi delinea meglio nel capitolo conclusivo di *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, denominato *Centrismo e decentrismo*, egli ha in mente un'antinomia ben netta tra due tipi di pensiero sociale. La prima prospettiva, quella "centrista" concepisce la struttura della società dall'alto in basso, predilige ciò che è pianificato, organizzato e costruito razionalmente e artificialmente. Secondo la prospettiva contraria, la società è fatta di tanti corpi e associazioni spontanee, non può essere pertanto pianificata dall'alto in basso e ha una sua intima struttura naturale: «alla vocazione del centrismo per l'eguaglianza e l'uniformità si contrappone l'amore del decentrista per la diseguaglianza, la varietà, la polifonia, l'articolazione» (*Al di là dell'offerta e della domanda*, p. 259). Ne consegue che la prima visione o filosofia sociale porta all'economia collettivistica – la quale significa «il trasferimento degli ordini militari nel campo dell'economia» (*La crisi sociale del nostro tempo*, p. 278) –, mentre la seconda all'economia di mercato, fondata sulla proprietà ampiamente diffusa, dispersa e decentrata – «la suprema autorità dell'economia del mercato è il giudice, quella del collettivismo invece il carnefice» (ivi, p. 240; il passaggio è citato anche da Hayek, *La via della schiavitù*, pp. 173-174).

Infatti la diffusione della proprietà è la *conditio sine qua non* affinché, secondo Röpke, si possa verificare quella "sproletarizzazione" necessaria al (ri)stabilimento di una società libera. Il pericolo collettivista può essere scongiurato solo a patto che venga esercitato l'autocontrollo e la responsabilizzazione promossi dalla detenzione di propria proprietà (da ciò deriverebbe anche una democrazia più solida). Ciò consente soprattutto la formazione di individui indipendenti (spiritualmente e, in parte, materialmente), in grado di resistere alle sirene collettivistiche. Inoltre, questo promuove anche la formazione di individui saldi moralmente, dediti al proprio lavoro, vogliosi di coltivare rapporti comunitari autentici. D'altro canto, la condizione *top-down*, per così dire, è l'esistenza di uno Stato forte ma limitato nei compiti, in grado di scongiurare pericoli monopolistici, combattere il pluralismo "degenerativo" dei gruppi che cercano di impadronirsi dei gangli dello Stato mede-

simo, bastione dell'ordine concorrenziale. Ne deriva una visione "personalistica", "umanistica" e sussidiaria.

«Che cos'è il liberalismo? – si chiede Röpke – Esso è umanistico. Ciò significa: esso parte dalla premessa che la natura dell'uomo è capace di bene e che si compie soltanto nella comunità, che la sua destinazione tende al di sopra della sua esistenza materiale e che siamo debitori rispetto a ogni singolo, in quanto uomo nella sua unicità, che ci vieta di abbassarlo a semplice mezzo. Esso è perciò individualistico oppure, se si preferisce, personalistico» (*La crisi del collettivismo*, La Nuova Italia, Firenze 1951, p. 91). Tale impostazione ben si concilia con una società che sa mantenere l'equilibrio fra città e campagna, centro e periferia, così come il progresso senza tuttavia accantonare lo spirito di conservazione. Qualche dubbio permane sulla critica, in fondo giusta, ma forse talora troppo acuta all'eccessiva divisione del lavoro. Scrive infatti: «poiché la vera e originaria causa del male è da ricercarsi nella divisione del lavoro spinta all'eccesso e avviluppante ogni cosa nel più complicato dei modi, dovrà essere nostro primo pensiero quello di fare un passo indietro e di ampliare con tutte le nostre forze il settore dell'autofornimento, al pari di quello dell'artigianato (relazioni semplici con clientela locale)» (ivi, p. 194). Forti gli accenti critici rivolti anche contro la tecnicizzazione della società spinta al parossismo – «il nostro vivere sarebbe assai più naturale, sano e felice, se potessimo far tornare indietro determinati sviluppi della tecnica e dell'organizzazione» (ivi, p. 166) – e, in generale, a quella che definisce la «civiltà meccanico-cittadino-industriale» (*ibidem*).

A suo dire, la Svizzera può essere considerata un punto di riferimento per l'Occidente, giacché concilia libertà e ordine, prosperità e senso della comunità, sviluppo e senso di conservazione. Ma può davvero essere un modello replicabile e quindi esportabile ovunque? Quel che sappiamo con certezza è che esistono solo individui, ma essi fanno parte di comunità spontanee e naturali che promuovono l'educazione morale degli stessi; esiste lo stato, ma esso non è che agente in funzione degli individui; l'economia di mercato è importante per promuovere ricchezza e benessere, ma non vive se non si trova su un solido strato che le preesiste: «Autodisciplina, senso di giustizia, onestà, *fairness*, cavalleria, moderazione, spirito di colleganza, rispetto della dignità umana, salde norme morali, sono tutte qualità che gli uomini debbono già possedere quando vanno al mercato e competono nella concorrenza; sono i sostegni indispensabili per preservare il mercato, sia la concorrenza da ogni degenerazione; e son da trovarsi nella famiglia, nella Chiesa, nelle vere comunità» (*Al di là dell'offerta e della domanda*, p. 141).

Recensione a
Antonio Selvatici, *La Cina e la Nuova Via della Seta.
Progetto per un'invasione globale*
Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 123

FILIPPO VERRE

Negli ultimi decenni la Cina ha registrato tassi di crescita a dir poco sbalorditivi. Attualmente Pechino si attesta come seconda potenza economico-commerciale del mondo con una crescente presenza capitalistico-finanziaria in aree oltremodo strategiche del globo, vale a dire il Sudest asiatico e l'Africa sub-sahariana. A testimonianza di questo accresciuto attivismo cinese negli ultimi tempi si veda il progetto della cosiddetta Nuova Via della Seta, un mastodontico investimento in infrastrutture di collegamento tra più continenti in grado di rendere più veloce e sicuro il trasporto di merci prodotte in Cina verso mercati un tempo considerati lontani.

In questo saggio edito da Rubbettino Antonio Selvatici fa una disamina approfondita dei piani strategici di Pechino e di come, nel corso del tempo, l'Occidente abbia di fatto consentito, se non addirittura inconsapevolmente incoraggiato, l'emergere ormai inarrestabile del Dragone sulla scena economica internazionale. Per comprendere fino in fondo le ragioni tecniche e geopolitiche del grande successo cinese è imprescindibile fare riferimento al sistema di valori e tradizioni che regolano la popolosissima e complessa società sinica. È lo stesso autore che, nella prima parte del libro, si pone interessanti quesiti in merito, arrivando a trarre conclusioni meritevoli di un certo approfondimento. Secondo Selvatici, «l'affermarsi di una "democrazia liberale" sarebbe disastrosa per il tessuto socio-politico cinese» (p. 24). Egli ritiene che il decisionismo di matrice socialista unito all'abnegazione tipica del popolo cinese costituiscano gli elementi principali per il grande successo che Pechino sta maturando nel contesto globale. A tal riguardo sono utili le considerazioni dello studioso e giornalista britannico Timothy Marshall, che Selvatici riporta nella sua opera: «Se la popolazione cinese ottenesse la libertà di voto, le zone rurali e quelle metropolitane entrerebbero in conflitto [...]. Il pensiero occidentale mette davanti a tutto i diritti individuali; il pensiero cinese, al contrario, antepone la collettività all'individuo [...]» (pp. 24-25).

La collettività, dunque, è al centro del sistema che regola le relazioni sociali, culturali e politiche del popolo cinese. Ciò è dovuto in massima parte

alla diffusione del confucianesimo, una vera e propria dottrina filosofica, erroneamente considerata alla stregua di una religione dagli occidentali. In Cina le teorie di Confucio vengono ad assumere i caratteri di una visione del mondo, una sorta di etica sociale, una ideologia politica nonché una tradizione intellettuale e accademica che suggerisce a chi è interessato un modello di vita da seguire. Punto centrale della dottrina confuciana è quello secondo cui l'armonia e l'equilibrio sociale si raggiungono non tanto attraverso le leggi e le costrizioni alle quali queste conducono, quanto piuttosto per mezzo di una vita ispirata alla rettitudine e all'umanità, alla ritualità e alla tradizione, rispettosa dell'amicizia, dell'obbedienza e della convivenza in comunità con gli altri.

La collettività, in sostanza, proprio a causa delle tesi propugnate da Confucio, riveste nella società cinese un ruolo determinante, molto più centrale rispetto alla soddisfazione individuale o al raggiungimento di obiettivi personali. Proprio per questo in Cina il concetto di gerarchia ricopre un funzione capillare a vari livelli, molto più sentito rispetto alle pur strutturate e costituzionalizzate nazioni occidentali. Alla luce di quanto detto, le relazioni gerarchiche vengono severamente rispettate in Cina, soprattutto in funzione della dicotomia collettività-individuo: così come il bambino è subordinato all'adulto, la famiglia al capofamiglia e il suddito al sovrano, il singolo cittadino è subordinato alla collettività. Questa situazione vale sia per i grandi agglomerati urbani situati sulla costa orientale tipo Shanghai e Hong Kong, sia per un minuscolo villaggio nello Yunnan, una delle regioni più interne del Paese, considerato dagli analisti occidentali la vera *Mainland China*.

L'accento posto sul successo della collettività al posto del raggiungimento di benefici individuali ha fatto sì che la Cina diventasse quella che Selvatici correttamente definisce la «fabbrica del mondo» (pp. 35-36, 88-92). Gli estenuanti turni di lavoro, la pressoché totale assenza di una adeguata legislazione lavorativo-sindacale e le dottrine confuciane incentrate sull'abnegazione più estrema in virtù del benessere collettivo hanno reso il Dragone il gigante economico odierno. A tal proposito, dal 1949 ad oggi i passi avanti in termini di *performances* finanziarie e produttive sono stati a dir poco sbalorditivi. Molti studiosi ritengono che un ruolo determinante per ciò che concerne la grande crescita cinese sia stato giocato dalla globalizzazione. Ed in effetti, a partire dal dicembre 2001, quando cioè Pechino venne inserita nel Wto, l'economia cinese ha registrato un ulteriore salto di qualità che l'ha di fatto consacrata come potenza egemone non solo nel Sudest asiatico ma su scala globale. Tuttavia, nonostante gli indubbi benefici rappresentati dalla globalizzazione, ciò che ha consentito alla Cina di emergere in maniera prorompente è stata la propria «vocazione collettiva» di matrice confuciana.

L'aspetto relativo alla filosofia di vita e alle norme di condotta sociale adottate dai cinesi è stato per lungo tempo sottovalutato dagli occidentali. La finanza globalizzata ha usufruito di una enorme massa di denaro generata dagli ingenti profitti provenienti dalle aziende globalizzate, le cui produzioni a bassissimo costo venivano effettuate proprio in Cina. Le scarpe da tennis costate pochi dollari nelle fabbriche dello Yunnan venivano rivendute a un centinaio di dollari/euro/yen nei mercati di sbocco occidentale. In quest'ottica, soprattutto gli statunitensi hanno affrontato la questione cinese con una miopia dettata da un malcelato senso di superiorità nei confronti di una civiltà giudicata spesso non all'altezza di quella americana. Nelle frasi dell'economista Dambisa Moyo, riportate da Selvatici nella sua opera, si evince come per lungo tempo l'approccio di Washington è stato estremamente approssimativo nei confronti della Cina: «Il problema americano è che gli alti livelli di consumo registrati negli Usa nel corso degli ultimi decenni hanno portato crescita e sviluppo alla Cina e non al popolo statunitense» (p. 32).

In virtù dei recenti significativi tassi di crescita, Pechino ha come obiettivo la realizzazione di un ulteriore salto in avanti: da «fabbrica del mondo» a principale *hub* di partenza delle merci dirette verso l'Europa e la zona euro, l'area finanziaria più ricca del mondo. È il progetto della cosiddetta *Belt and Road Initiative* (BRI), la cui importanza geo-strategica consentirà a Pechino di acquisire rilevanti fette di mercato in aree precedentemente giudicate fuori dalla portata del gigante asiatico. La realizzazione di questa immensa opera infrastrutturale rappresenta l'epitome dell'abnegazione collettiva cinese. Quest'ultima, come riportato nell'opera di Selvatici, è di matrice eminentemente confuciana; insieme all'abbondanza di capitali finanziari frutto di decenni di crescita sostenuta, la vocazione intrinseca alla collettività rappresenta l'elemento chiave dell'aggressività geopolitica cinese su scala globale.

Tutta la seconda parte del volume è dedicata all'analisi tecnico-numerica delle strategie cinesi volte alla cosiddetta «invasione globale» (pp. 76-78). Secondo Selvatici, tuttavia, la presunta invasione che si verificherebbe una volta ultimata la BRI non avrebbe un connotato del tutto negativo. Indubbiamente, il riversarsi di milioni di prodotti a basso costo nei mercati europei genererebbe gravi conseguenze economiche per decine di migliaia di piccoli e medi produttori. Allo stesso tempo, la costruzione di megaporti e infrastrutture di collegamento potrebbe compensare la perdita di lavoratori con la creazione di migliaia di posti di lavoro; di fatto, secondo lo studioso i nuovi impieghi creerebbero un significativo indotto per le economie dei Paesi coinvolti, soprattutto in merito alle città costiere (pp. 93-94). La presenza delle grandi navi porta-container cariche di merci cinesi, inoltre, incrementerebbe la produzione dei cantieri e delle banchine di molte nazioni rivierasche europee, tra cui anche l'Italia. A tal proposito, si aprirebbero nuovi scenari,

uno dei quali è il cosiddetto settore del «gigantismo navale» (p. 95). In quest'ottica, secondo Selvatici «la BRI potrebbe cambiare, o meglio modificare, a livello globale il trasporto marittimo» (*Ibid.*).

Infine, l'ultimo capitolo di questo volume ha come protagonista proprio l'Italia, più precisamente il nostro Nordest. I cinesi hanno scelto come punto d'approdo per il settore marittimo del loro grande progetto infrastrutturale l'alto Adriatico; i porti presi in considerazione sono quello di Venezia e Trieste. Inizialmente, il capoluogo veneto pareva essere in vantaggio nella contesa per aggiudicarsi il titolo di destinazione finale della Via della Seta Marittima. Tuttavia, in seguito ad attenti studi eseguiti da tecnici cinesi ed italiani, Trieste sembra essere la scelta più probabile nel lungo periodo. Venezia, anche secondo Selvatici, ha una vocazione intrinsecamente turistica oltre ad avere fondali bassi che inficerebbero l'approdo delle meganavi siniche (pp. 98-102). Al contrario, il capoluogo friulano, oltre ad essere naturalmente dotato di fondali più profondi, avrebbe una rete di collegamento più strutturata dovuta alla sua dimensione maggiormente mitteleuropea rispetto a Venezia, nota in tutto il mondo non certo per motivi industriali o infrastrutturali ma per la sua ricchezza architettonica e per il patrimonio culturale.

Gli ingenti tassi di crescita finanziaria registrati negli ultimi decenni hanno di fatto reso la Cina una vera potenza capitalista, a dispetto della vocazione socio-comunista del suo regime. Per alcuni studiosi, l'analisi delle *performances* economiche e delle strategie governative messe in atto per favorire questo grande sviluppo potrebbe essere sufficiente a dare una spiegazione esaustiva alla prorompente emersione della Cina nel contesto globale. In questo caso si adotterebbe un approccio eminentemente macro-economico che, a seconda di quelli che sono gli obiettivi finali di una ricerca, potrebbe anche risultare sufficiente. Tuttavia, una disamina più approfondita della questione non potrebbe prescindere da uno studio multi-disciplinare della Cina. Non basta, infatti, elencare dati numerici e statistici per comprendere fino in fondo quanto Pechino sia effettivamente protagonista della scena finanziaria e geopolitica internazionale. Occorre scavare più a fondo, esaminare la società e le tradizioni cinesi, imparare a conoscere la loro "religione". Il confucianesimo ha indubbiamente giocato un ruolo determinante nell'ascesa della Cina, tanto che continua tutt'oggi ad essere centrale nella società collettiva sinica. Proprio la collettività è la chiave del successo di questo gigante asiatico. Le dottrine confuciane, stratificatesi nel corso dei secoli a vari livelli nella società cinese, hanno posto al centro di tutto l'interesse collettivo al posto di quello individuale. In un certo senso, si tratta dell'esatto contrario di quanto si verifica in Occidente, dove la scala dei valori è dominata dal raggiungimento del benessere individuale.

Recensione a
Alessandro Aresu, *Le potenze del capitalismo politico.
Stati Uniti e Cina*

La nave di Teseo, Milano 2020, pp. 509

LUCA DEMONTIS

Le potenze del capitalismo politico di Alessandro Aresu è un vasto affresco dello scenario geopolitico contemporaneo, imperniato sul conflitto in corso, tutt'altro che latente, tra gli Stati Uniti e la Cina. Negli ultimi anni, la “seconda guerra fredda” tra la superpotenza occidentale e il gigante orientale è diventata un'autentica ossessione di storici, politologi e diplomatici occidentali. La rivalità è stata formalizzata dallo studioso americano Graham Allison nei termini della “trappola di Tucidide”, in analogia con il conflitto epocale tra Atene e Sparta: lo scontro armato tra una potenza in declino che rivendica le prerogative acquisite in passato e una potenza in ascesa che mira a insidiarle in futuro è sempre inevitabile? Guardando alla storia occidentale, Allison ha mostrato che la risposta è stata affermativa in gran parte delle occasioni in cui la trappola si è materializzata.

Nell'opera di Aresu la rivalità tra Stati Uniti e Cina è inoltre l'occasione per tematizzare alcune ingenuità del liberalismo economico più dottrinario, facendo leva su una frase di Adam Smith riportata in esergo e troppo spesso dimenticata dagli esegeti successivi: «la difesa è molto più importante della ricchezza». Tale affermazione, apparentemente enigmatica, traccia in realtà un confine invalicabile: nel mercato globalizzato, la libertà degli scambi internazionali finisce dove iniziano i rischi per la sicurezza nazionale. Se nell'epoca di massima fiducia nella globalizzazione, prima della crisi finanziaria del 2008, uno dei più alti cerimonieri del libero scambio come Alan Greenspan poteva affermare che «il mondo è governato dalle forze di mercato», con il tipico dogmatismo che caratterizza ogni teodicea, lo stesso Presidente della *Federal Reserve* non poteva fare a meno di individuare una robusta eccezione: per il governo dei popoli non fa molta differenza chi sia il prossimo presidente, «a parte la sicurezza nazionale». Avvalendosi di un'imponente bibliografia, Aresu ci mostra quanto siano influenti proprio le esigenze legate alla sicurezza nazionale; e ci lascia intuire quanto lo siano diventate oggi, in un'epoca in cui la brutalità della ragion di Stato si esercita

attraverso le lotte per l'approvvigionamento di mascherine, ventilatori, farmaci antivirali e fantomatici vaccini.

Il capitalismo politico di cui scrive Aresu consiste, in breve, nella stretta interconnessione tra politica, economia, difesa e sorveglianza, che caratterizza l'azione dei governi nazionali nello scacchiere geopolitico contemporaneo. Gli Stati Uniti e la Cina sono con evidenza i due titani che esprimono con più vigore questo intreccio, mentre altri attori internazionali si limitano a emularlo aggressivamente senza averne i mezzi, come la Russia, o a subirlo passivamente pur avendone alcuni, come l'Unione Europea. Nel capitalismo politico dominano le grandi entità statuali dotate di modelli gestionali, amministrativi e legislativi capaci di esercitare peso specifico ed egemonia all'interno delle organizzazioni internazionali. In che modo?

Sostenendo aggressivamente le politiche espansionistiche delle grandi multinazionali come, rispettivamente, Amazon o Alibaba, elevando ferree barriere protezionistiche, incentivando le sinergie tra gli interessi nazionali e i dipartimenti di ricerca e sviluppo delle grandi imprese, sviluppando infrastrutture strategiche che siano di sostegno a queste ultime, nonché acquisendo nel diritto internazionale un'influenza tale che, sotto l'apparenza della neutralità, vengano favorite costantemente le ragioni dei giganti economici con sede nel proprio Paese, in modo da sanzionare gli abusi e i monopoli altrui, preservando i propri.

La tesi forte che ne consegue è che la globalizzazione è molto meno piatta e uniforme di quanto ci sia sempre piaciuto raccontarci. Il mondo globalizzato è un teatro di conflitti, un campo aperto di forze contrastanti, imperniate sul continuo alternarsi di bastoni e carote, in quel sottile equilibrio tra *hard* e *soft power* in cui consiste lo *smart power* che, secondo Joseph Nye, caratterizza l'azione di chi riesce a preservare la propria influenza ed egemonia. Se è vero che l'idea non è nuova, dato che le sue origini si rintracciano nell'illustre tradizione del realismo politico nelle relazioni internazionali, è senza precedenti lo scenario in cui si esercita. Lo sfondo è infatti quello del cosiddetto "capitalismo della sorveglianza", nel quale la materia prima più ambita, cioè il vero petrolio, sono i dati personali dei cittadini-consumatori, dai quali è possibile estrapolare le più ampie e remunerative previsioni in merito ai comportamenti individuali e collettivi. Il massimo interesse dell'attore politico, così come di quello economico, consiste pertanto nell'ottenere il maggior numero possibile di informazioni personali, impedendone allo stesso tempo l'accesso alle potenze rivali. Nel concreto, questo si manifesta da un lato nel turbinio di porte girevoli che solo apparentemente separano i funzionari del Pentagono dai manager della Silicon Valley, e dall'altro nel ferreo controllo esercitato dai mandarini cinesi sugli sviluppi tecnologici di Huawei e delle reti 5G.

Questo quadro offre una cornice più efficace di quella esclusivamente psicologica, che pure certamente aiuta, con cui viene spesso interpretata l'ossessione compulsiva di Donald Trump nel tentativo di interdire l'utilizzo dei dispositivi Huawei o del social network TikTok sul suolo statunitense. Aresu ci ricorda infatti che l'osmosi tra gli uffici della Casa Bianca e quelli di Google si è realizzata pienamente già durante la presidenza Obama, per quanto ovviamente in modo più elegante e felpato.

Parafrasando un famoso detto attribuito a Stalin, che a Jalta chiedeva ironicamente quante divisioni avesse il papa, possiamo affermare che le divisioni delle due superpotenze in campo dipendono oggi, più che dai carri armati, dalla capacità di progettare, sviluppare e mantenere infrastrutture e tecnologie all'avanguardia. In una società digitale che immaginiamo molto più immateriale di quanto non sia, Aresu mostra che, per preservare server e cloud, è necessario un imponente dispiegamento di cavi sottomarini, antenne, satelliti, nonché di canali sicuri e affidabili per l'approvvigionamento di litio e silicio. In questo senso, la sua opera suona come un monito per quelle classi dirigenti che si sono gettate anima e corpo nel mondo digitale, e che invece dovrebbero probabilmente recuperare qualche debito in geografia. Non è un caso che, sotto questo aspetto, Aresu recuperi la lezione di Carl Schmitt, l'autore novecentesco che più di ogni altro ha insistito sulla pervasività dei confini e della territorialità, nonché sulla necessità di tracciare un limite tra le terre e tra i mari per contenere e addomesticare gli imperiosi appetiti nazionali.

Mentre tale insegnamento è spesso dimenticato dalle classi dirigenti occidentali, sembra al contrario ben presente a quelle cinesi, artefici negli ultimi decenni del più formidabile arricchimento di massa della storia. Lo studio della storia recente mostra come tale prodigioso sviluppo sia stato trainato prevalentemente dagli investimenti in istruzione, ricerca e tecnologie di frontiera, grazie alla svolta impressa negli anni Ottanta da Deng Xiaoping, il vero architetto del successo del capitalismo di stato cinese. La potenza economica della Cina è peraltro sostenuta dall'autoconsapevolezza di un impero che non trova nulla di straordinario nella propria centralità, e che è anzi corroborata da millenni di storia, con l'infelice eccezione della subalternità ottocentesca rispetto al colonialismo inglese.

La stessa apparente capacità della Repubblica popolare cinese di addomesticare l'emergenza sanitaria entro i propri confini, pur avendola innescata a livello globale, gioca un ruolo non secondario nel minare la fiducia nelle democrazie occidentali in se stesse, il cui declino relativo non potrebbe essere oggi più evidente, con le loro estenuanti lentezze, l'incapacità decisionale, il degrado culturale e perfino estetico delle loro classi dirigenti.

Ritrovandosi suo malgrado in mezzo a questa lotta tra titani, l'Europa continua amleticamente a non decidere se voler essere qualcosa di più di un

grande museo a cielo aperto, un parco tematico di buoni propositi e di spesa pubblica improduttiva. Eredi di uno “Stato sociale di eccezione” – nella felice formulazione di Aresu – che per ragioni innanzi tutto demografiche è diventato insostenibile, gli europei arretrano impauriti davanti alle categorie brutali del capitalismo politico contemporaneo, con lo sguardo miope di chi, rinchiuso nei propri particolarismi, si crede governato da partiti politici bellicosi mentre, in realtà, è sottoposto al dominio di burocrazie letargiche e refrattarie ad ogni cambiamento.

L’opera di Aresu ha il merito di ricordarci impietosamente che il mondo avanza ad un ritmo ben più sostenuto di quanto le nostre pigre abitudini da periferia dell’impero ci portino a ritenere. Con questa consapevolezza possiamo scegliere di accettare le sfide del capitalismo politico, che si giocano tutte sull’istruzione, la ricerca, le conoscenze tecnico-scientifiche di alto livello, le professioni e le imprese ad elevato valore aggiunto; oppure adagiarsi come vecchi aristocratici sul patrimonio ereditato, osservando con distacco e disprezzo le ferventi attività di costruzione di un mondo nuovo che, quanto più ci ignora, tanto più si prepara a soggiogarci.

Recensione a
Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed*
New Haven and London 2019 (paperback edition), pp. 225

CARLO MARSONET

Se in ogni tempo è necessario agli uomini uno spirito illuminato per difendere la loro indipendenza, ciò è vero soprattutto nelle epoche democratiche.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

«Liberalism has failed – not because it fell short, but because it was true to itself. It has failed because it has succeeded. As liberalism has “become more fully itself”, as its inner logic has become more evident and its self-contradictions manifest, it has generated pathologies that are at once deformations of its claims yet realizations of liberal ideology. A political philosophy that was launched to foster greater equity, defend a pluralist tapestry of different cultures and beliefs, protect human dignity, and, of course, expand liberty, in practice generates titanic inequality, enforces uniformity and homogeneity, fosters material and spiritual degradation, and undermines freedom» (p. 3). Patrick Deneen, teorico politico presso la University of Notre Dame (Indiana), fin dall'esordio del volume *Why Liberalism Failed* espone le ragioni che lo hanno portato, dopo una lunga gestazione durata anni, ad arrivare alla conclusione che segue: il liberalismo ha fallito non perché non è stato in grado di raggiungere i propri obiettivi, ma proprio perché li ha ottenuti.

Con un velo di determinismo, insomma, il fallimento dell'ideologia liberale, secondo l'Autore, era scritto fin dall'inizio del suo sviluppo. Liberando l'uomo da ogni vincolo, da ogni limitazione, da ogni tipo di educazione (di stampo autoritario-coercitivo), l'individuo frutto della modernità liberale è giunto alla sua evoluzione – forse, sarebbe meglio dire involuzione – massima: un essere disorientato, profondamente solo e insicuro, incapace non solo di coltivare, ma addirittura di costruire legami saldi e duraturi, dunque di preservare ciò che ha ereditato dal passato. In tal senso la paura e lo spaesamento che vive non può che trovare un unico e forte alleato (in realtà, una

delle fonti dei suoi malesseri, giacché inaridisce solidarietà pre-politiche): lo Stato.

Lo Stato, sostiene Deneen, ormai controlla pressoché ogni aspetto della vita dei cittadini. Essi sono totalmente sua balia. E, tutto sommato, non oppongono neanche resistenza. Dopo tutto il processo di liberazione, che il liberalismo ha promosso e raggiunto, ha soppresso quel senso di comunità, quel bisogno di “naturale” – nel senso di pre-politico, ovvero pre-statale – radicamento che consentiva agli individui di avere punti di riferimento più o meno stabili: dalla famiglia alle chiese, dalle varie associazioni spontanee alle amicizie nobili e salde. Costruendo, poco a poco, un’antropologia solitaria e affrancata da qualunque autorità, il bisogno di sicurezza e orientamento è stato preso in carico dalla (impersonale) macchina statale.

Individualismo e potere statale, quindi, avanzano insieme. E, secondo l’Autore, ciò vale tanto per il liberalismo classico quanto per quello progressista contemporaneo. Entrambi anelano alla risoluzione e al superamento di legami (e limitazioni) di tipo culturale, ambientale e temporale. Infatti due sono i tratti essenziali costitutivi del liberalismo, secondo Deneen: un individualismo antropologico che concepisce l’individuo come un essere razionale che sceglie volontariamente tra le opzioni che ha a disposizione e una netta separazione dalla natura che esso vuole dominare (p. 31).

Quanto al primo punto, è evidente che da ciò discenda, secondo l’Autore, il rigetto per vincoli imposti ed ereditati, dunque costumi, tradizioni e consuetudini di qualsiasi genere. Tutte queste sarebbero manifestazioni autoritarie che inibiscono la libertà di scelta e il potere trasformativo dell’uomo nei confronti della propria vita e della realtà circostante. Il secondo aspetto, legato a quello precedente, è ammantato di razionalismo; infatti, in modo piuttosto eccepibile, Deneen concepisce Francis Bacon come l’antesignano del pensiero liberale (sul rapporto tra liberalismo e razionalismo si rimanda all’imprescindibile saggio di F. von Hayek, del 1949, intitolato *Individualismo: quello vero e quello falso* – trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997). La natura va controllata e plasmata dal potere della ragione dell’uomo, essa è al suo completo servizio e non v’è nulla che vi si possa opporre.

Lo Stato è lo strumento ideale che serve all’uomo. In particolar modo, e relativamente al primo punto, la comunità statale sopperisce alla mancanza di legami profondi e vincolanti. Esso è l’altra faccia dell’individualismo: «Shorn of the deepest ties to family (nuclear as well as extended), place, community, region, religion, and culture, and deeply shaped to believe that these forms of association are limits upon their autonomy, deracinated humans seek belonging and self-definition through the only legitimate form of organization remaining available to them: the state» (p. 60). La socialità dell’uomo, che Aristotele descrisse come una sua caratteristica ineludibile e

necessaria, un bisogno naturale che va soddisfatto, trova nello stato il surrogato delle vere comunità. Non è un caso che Hannah Arendt e Robert Nisbet, tra gli altri, descrissero il prototipo del cittadino totalitario come un uomo-massa totalmente isolato e solo che, privato di legami comunitari autentici, li ricerca nello stato che si viene a creare, onnicomprensivo e totale:

Essendo stati preceduti dall'atomizzazione sociale e da un'estrema individualizzazione, i movimenti di massa attrassero, prima e molto più facilmente dei membri dei partiti tradizionali che erano inclini all'associazione, gli elementi completamente disorganizzati, i tipici "astensionisti" che per il loro individualismo avevano sempre rifiutato di riconoscere vincoli e doveri sociali. La verità è che le masse si formarono dai frammenti di una società atomizzata, in cui la struttura competitiva e la concomitante solitudine dell'individuo erano state tenute a freno soltanto dall'appartenenza a una classe. La principale caratteristica dell'uomo di massa non era la brutalità o la rozzezza, ma l'isolamento e la mancanza di normali relazioni sociali» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. Einaudi, Torino 2009, p. 439).

Secondo Nisbet, il totalitarismo «è in primo luogo l'annichilimento di quei rapporti sociali entro i quali l'individuo si sviluppa» (*La comunità e lo Stato*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 273).

La degradazione dei vincoli comunitari porta con sé la decadenza della cultura. Un individualismo senza freni comporta la libertà di scegliere in qualsiasi campo e senza alcun tipo di limitazione. E se tutto può essere scelto, non vi è più nulla di stabile. La cultura, la quale, per definizione, è un bagaglio che il presente eredita dal passato e che cerca di trasmettere al futuro, così facendo diviene uno dei tanti ambiti in cui si esperisce la possibilità di scegliere. Tuttavia, come sostiene Deneen, «the destruction of culture achieves not liberation but powerlessness and bondage» (p. 87). Strutturale è la critica nei confronti del multiculturalismo, visto come l'esito che il liberalismo ha ingenerato sul piano culturale: non esistono più differenze tra culture, specificità locali, tradizioni e costumi tipici di determinati luoghi, giacché il mondo è uno solo e l'apertura incondizionata all'altro dà vita all'incapacità di discernimento. «Whereas culture is an accumulation of local and historical experience and memory, liberal "culture" is the vacuum that remains when local experience has been eviscerated, memory is lost, and every place becomes every other place» (p. 89). A ben vedere, insomma, «the homogenous celebration of every culture effectively means no culture at all» (*ibidem*).

Lo smarrimento culturale ha evidenti ricadute sulla cittadinanza e sulla tenuta democratica. Il liberalismo, asserisce Deneen, ha coltivato l'idea che gli individui curino il proprio interesse e la propria sfera privata. Ciò, tuttavia, inaridisce la sfera pubblica e svuota la democrazia del suo contenuto:

partecipazione attiva, capacità del cittadino di orientarsi adeguatamente tra i temi di attualità politica, spirito civico e via discorrendo. In sostanza, le vere origini della democrazia massificata, scrive l'Autore, sono proprio da riscontrarsi nel tentativo (riuscito) del liberalismo di minimizzare gli attributi richiesti a una democrazia nel suo significato originario. Esistono solo interessi privati, mentre beni comuni e interessi collettivi si dissolvono.

Il liberalismo, com'è noto, nasce come teoria di resistenza della società ai soprusi e alle ingerenze del potere politico. Tuttavia, un autore come Tocqueville – non a caso ripreso copiose volte da Deneen – aveva ben chiaro come una società libera e una democrazia liberale non potessero fare a meno di cittadini che partecipino attivamente alla dimensione politica. Se la democrazia è, in primo luogo, autogoverno del popolo, essa può prosperare solo a patto che gli individui-cittadini che la compongono maturino quei necessari freni e quella consapevolezza che la partecipazione politica può dare, a partire dall'impegno nelle piccole comunità locali in cui essi vivono.

Il capitolo chiave del libro, in questo senso, è il quinto, dedicato all'educazione (*Liberalism against Liberal Arts*, pp. 110-130). Si ricorderanno le salaci critiche che Leo Strauss, forse eccessivamente elitario e cupo, mosse alla massificazione della società: «il sale della democrazia moderna si identifica con quei cittadini che non leggono altro se non le pagine sportive e le vignette comiche. La democrazia non è quindi governo di massa, ma cultura di massa». E così continuava: «ma la democrazia, anche se considerata solo come il duro guscio che protegge la tenera cultura di massa, richiede alla lunga qualità di specie completamente diversa, ad esempio dedizione, concentrazione, ampiezza di vedute e profondità» [*Liberalismo antico e moderno* (1968), trad. it., Giuffrè, Milano 1973, pp. 9-10]. E qual era l'antidoto che prospettava il filosofo politico tedesco naturalizzato statunitense?

Il ritorno all'educazione liberale. Non solo essa consiste nel confronto con i classici che spingono a riflettere sulle questioni più importanti della vita, ma, con le parole dello stesso Strauss, «prepara alla forma più eccelsa di modestia, per non dire di umiltà» (*ivi*, p. 14). Essa, in altre parole, allena all'autocontrollo e all'autogoverno di sé. Allan Bloom, a tal proposito, scrisse ciò che segue: «Che cos'è l'uomo? [...] Educazione liberale significa precisamente aiutare gli studenti a porsi questa domanda, a diventare consapevoli del fatto che la risposta non è né ovvia né semplicemente inesistente, che non c'è vita seria nella quale questo quesito non si ponga continuamente. [...] La persona con un'educazione liberale è quella che riesce a resistere alle risposte facili e preferite, non perché ostinata, ma perché ne conosce altre degne di considerazione» [*La chiusura della mente americana. I misfatti dell'istruzione contemporanea* (1987), trad. it., Lindau 2009, p. 17]. L'educazione liberale insegna agli individui a diventare autonomi e indipendenti: non nel senso di dar vita a individui autoreferenziali che non necessi-

tano più della cooperazione con il prossimo, bensì a uomini in grado di riflettere con la propria testa, allenati alle difficoltà e portati ad autogovernare se stessi. D'altro canto, l'autogoverno individuale non è il prerequisito affinché la democrazia sia effettivamente autogoverno sul piano collettivo?

Secondo Deneen, il liberalismo compromette l'educazione liberale sotto tre profili: in primo luogo, e lo abbiamo già riportato, «by detaching the educational enterprise itself from culture and making it an engine of anticulture. Education must be insulated from the shaping force culture as the exercise of living within nature and a tradition, instead stripped bare of any cultural specificity in the name of a cultureless multiculturalism»; in secondo luogo, «by replacing a definition of liberty as an education in self-government with liberty as autonomy and the absence of constraint»; infine «it destroys liberal education, since it begins with the assumption that we are born free, rather than that we must to become free» (p. 111). Non siamo nati liberi e, tantomeno, possiamo continuare a essere tali, a meno che non ci si alleni all'autodisciplina: «liberty [...] is the result of a long process of learning. Liberty is the learned capacity to govern oneself using the higher faculties of reason and spirit through the cultivation of virtue» (p. 113).

Non è un caso, argomenta l'Autore, che alcune università americane abbiano motti che rinviavano proprio alla ricerca della virtù come condizione per una società equilibrata e una democrazia solida. Tuttavia, egli ragiona come ormai gli atenei abbiano perso proprio questa loro ragion d'essere, una vera e propria missione: coltivare menti libere e indipendenti in grado di svolgere il ruolo di guardiane della democrazia.

L'università ha smarrito il suo compito, soprattutto a livello di *humanities*. L'imperativo è quello di creare "nuova conoscenza", e non di coltivare virtù e individui maturi attraverso l'educazione alla cultura. Sovente, al contrario, accade proprio il contrario: lo scopo diventa quello di liberare gli individui da qualsiasi tipo di autorità, verso la creazione di una società sempre più egualitaria. Del resto, si rammenti quello che Nicola Matteucci aveva scritto qualche decennio fa: «l'Università, come sede di formazione della personalità umana, della *Bildung*, è la condizione essenziale perché gli uomini possano svolgere il loro lavoro, la loro attività professionale, in modo critico, avendo il senso di responsabilità sociale delle proprie conoscenze e una consapevolezza storico-critica dei problemi del proprio tempo. La vera funzione dell'Università è stata e resta la ricerca della verità e non dell'efficienza, l'impegno razionale e non la sudditanza alla razionalità, l'apertura ai fini umani e non la chiusura ai mezzi tecnici. L'Università deve servire a formare e liberare la personalità, non a integrare degli individui» (*Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, il Mulino, Bologna 1972, p. 146).

Insomma l'università e la cultura, se hanno un ruolo specifico e dirimente, è proprio quello di educare al senso del limite: «understood as a training in limits and care for the world and particular places and people, a liberal education – properly understood – is not merely a form of liberation from “the ancestral” or nature but an education in the limits that each imposes upon necessarily to live in ways that do not tempt to Promethean forms of individual or generational self-aggrandizement or the abusive effort to liberate ourselves from the limits and sanctions of nature» (p. 130). In tal senso, al netto delle critiche talora eccessive al sistema economico di mercato, così come al liberalismo in generale – come è stato detto, Deneen allo stesso tempo distingue e accomuna liberalismo di stampo conservatore e progressista: entrambi anelano alla liberazione dell'uomo e non coltivano quella libertà che si nutre di senso del limite e ricerca della virtù – le argomentazioni del libro risultano assai lucide e disturbanti (nel senso buono del termine).

Deneen costringe infatti a rivedere le proprie opinioni: dopo tutto, un buon libro si vede anche da questo, ovvero se fornisce critiche utili a rivedere le proprie idee per capire e andare più a fondo nella propria riflessione. Inoltre, per quanto da posizioni apertamente anti-liberali, diversi sono i punti di contatto con autori che, al contrario, liberali si definiscono: su tutti, Wilhelm Röpke (si veda la recensione a *La crisi sociale del nostro tempo* contenuta in questo stesso volume). In entrambi vi è una forte enfasi posta sulla virtù e sull'autocontrollo individuale affinché la società e la democrazia (e, soprattutto, in Röpke anche in chiave economica) possano sopravvivere, così come si ritiene necessario ritornare a uno spirito toquevillianamente “decentrista”, per utilizzare un'espressione del pensatore tedesco, tanto in ambito politico (piccole comunità) quanto in ambito economico (economia su piccola scala).

In buona sostanza, l'Autore invita a riscoprire una libertà che non sia solo concepita come assenza di impedimenti esterni, bensì una libertà che affonda le proprie radici nel senso di comunità, nel patrimonio ereditato dal passato (si vedano i riferimenti a Edmund Burke) e nella riscoperta del senso della virtù e del senso del limite. D'altronde, quando Montesquieu identificò nella virtù il principio che una democrazia doveva introiettare per sopravvivere alla sua degradazione, al suo sgretolamento interno, egli non era molto lontano dal vero. Se mutiamo in parte il significato che il pensatore francese ad essa attribuì, e la uniamo con la moderazione, la quale peraltro è il nerbo sul quale l'altro regime ch'egli identifica come repubblicano si fonda, ovvero l'aristocrazia, il cerchio è chiuso. Una democrazia costituzional-pluralistica, e una società libera, non possono sopravvivere senza virtù e moderazione.

«What we need today are practices fostered in local settings, focused on the creation of new and viable cultures, economics grounded in virtuosity within households, and the creation of civic polis life» (p. 197), così con-

clude il teorico politico statunitense. Ciò che serve, insomma, è recuperare la libertà di antico lignaggio: «By ancient and Christian understandings – scrive Deneen – liberty was the condition of self-governance, whether achieved by the individual or by a political community. Because self-rule was achieved only with difficulty – requiring an extensive habituation in virtue, particularly self-command and self-discipline over base but insistent appetites – the achievement of liberty required constraints upon individual choice» (p. XIII): anche a ciò servono i costumi e le abitudini ereditate. Attraverso l'educazione alla libertà, gli individui e le istituzioni sociali possono mantenersi e prosperare.

Recensione a
Marcello Veneziani, *Nostalgia dei dèi.*
Una visione del mondo in dieci idee

Marsilio, Venezia 2019, pp. 302

DANILO BRESCHI

Ho come l'impressione che Marcello Veneziani abbia voluto fornire il proprio contributo a quella «restaurazione dello spirito tradizionale» cui costantemente mirò l'azione teoretica di René Guénon, quale «unico rimedio al disordine attuale» (R. Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale* (1929), Adelphi, Milano 2014, p. 16). A oltre novant'anni da quelle pagine guénoniane troviamo un modo non-tradizionalista di criticare la modernità in nome delle tradizioni (al plurale e senza iniziale maiuscola). Mutuando da una categoria coniata da Antoine Compagnon, Marcello Veneziani è un moderno suo malgrado, non entusiasta dei tempi moderni, del modernismo, ossia della modernità come dogma e come ipostatizzazione di quel che egli denomina «l'infinito presente globale» (p. 290). In altri termini, lo scrittore e pensatore pugliese tenta impresa quanto mai ardua: ricostruire una visione del mondo capace di ricucire parte di quanto strappato, rinsaldare quanto divelto e scardinato, quasi a far eco ad Amleto, sin dal primo atto della sua incombente tragedia sorpreso ad esclamare: «Il mondo è fuor dei cardini; ed è un dannato scherzo della sorte ch'io sia nato per riportarlo in sesto».

È doveroso un chiarimento preliminare: chi sono gli dèi di cui parla l'Autore? Ce lo chiarisce egli stesso sin dalla seconda riga: «Prima che figure, presenze e potenze divine, gli dei designano stati e avvenimenti inconoscibili e imponderabili che avvertiamo come superiori» (p. 7). Ancor più esplicitamente: «Gli dèi sono modelli, parametri e paradigmi oggettivi, superiori o sopraelevati, per non finire prigionieri del contingente e del relativismo soggettivo, senza verità» (p. 8). Gli dèi in questione sono, al contempo, proiezioni (in cielo) di principi intramontabili, e protezioni (in terra), argini che confermano il nostro senso del limite, a fronte del doppio movimento sussultorio che ha terremotato la condizione umana occidentale contemporanea: la scissione tra diritti e doveri, l'annessione e trasformazione dei desideri e diritti. In sintesi: la parola "dèi" sta qui per riferimenti che sono superiori a noi, modelli che ci trascendono e ci sospongono ad elevarci. La loro pre-

senza, se avvertita dalle nostre anime, pretende ed impone a ciascuno di noi che ci si renda capaci di far di se stessi un arco teso, in costante, anelante tensione, non fino al punto però di spezzarci.

Questi dèi sono, infine, i segnapoli delle connessioni di cui siamo intessuti. Noi siamo collegati. La nostra è un'epoca iper-connessa a livello tecnologico e iper-sconnessa a livello spirituale. Siamo vittime di uno squilibrio da correggere. Ciò che urge è una spiritualità che ci renda capaci di governare lo sviluppo tecnologico. Non siamo alla sua altezza. Dobbiamo avere grandi scopi, grandi fini, ma sempre tesi ad un equilibrio, interno ed esterno. Dobbiamo inoltre comprendere che parlare di "valori" è sterile e fuorviante. «In realtà, non cadono i valori ma ciò che li precede» (p. 25).

Tra le connessioni saltate nell'ultimo secolo vi è quello con la patria, uno degli dèi di cui proviamo nostalgia, spesso sottaciuta con il sentimento proprio di chi sa, è consapevole, di far peccato. Eppure la patria niente ha a che vedere con il razzismo, nemmeno con la xenofobia. Semmai ci aiuta a capire come il legame orizzontale della fraternità senza padre e senza madre si traduce in fratricidio. «Patria è ciò che ci fa discendenti, provenienti da un luogo e da una matrice significativa, l'origine. Casa, il contrario di caso: luogo destinato, delimitato, non fortuito, abitato da consorti» (p. 67). A dire il vero, Veneziani a patria preferisce tradizione, «principio più fluido e vitale [...] dove la continuità implica la mutazione e il passaggio generazionale di padre in figlio, e dove il senso della trasmissione non riguarda solo il passato ma anche il futuro» (p. 69). Pregnante è la distinzione qui operata tra patria e tradizione in termini di identità: «l'identità attiene all'essenza, la tradizione è l'essere nel divenire e il divenire nell'essere: è ciò che resta quando tutto passa. Riconoscere l'identità e riconoscere in ogni persona e comunità non solo i diritti individuali e universali ma un volto, un'anima e una storia, con la sua peculiare dignità» (pp. 69-70).

Gli dèi come connessioni si traducono nelle parole-idee chiave di famiglia, comunità, civiltà, tradizione e, appunto, patria. E siamo a cinque. Le altre parole-idee configurate da Veneziani come potenze superne, divine forze che ci orientano come bussole, sono: Dio, mito, ritorno, destino, anima. In ultima istanza sono tutte, e comunque, proiezioni, protezioni e connessioni che rendono vivente il nostro pensiero e, di conseguenza, denso e significativo il nostro vivere. Un esempio proposto dallo stesso Autore. Oggi domina il caso, che altro non è se non l'anagramma filiale del caos?

Credere nel destino comporta la persuasione che tutto abbia un significato. Tutto ciò che ci accade ha una ragione. Questo è un esempio, appunto, di quale sia l'intento di fondo del libro di Veneziani: far cambiare orizzonte, mutare lo sguardo rispetto al nostro presente. Compiere un salto rispetto alla nostra epoca. Siamo in epoca di morte, o prolungata eclissi, delle ideologie. Probabilmente ve n'è rimasta solo una, o è la sola a predominare, e ad essa

Veneziani affibbia il nome di *globalitarismo*: «mentre trionfa il globale si perde l'apertura agli universali. C'è una dominazione del privato, del singolo che s'accompagna alla dittatura impersonale dell'automatico» (p. 31). Non solo, ma «si perde la misura di ogni cosa e si erge al suo posto un mondo smisurato, un potere smisurato, un ego smisurato. Che non si ferma davanti a nulla e ribattezza la sua smisuratezza come libertà. Eppure, il senso reale della libertà è nella misura: esiste se ha un limite, se è responsabilità, se è correlazione» (p. 26).

Questo è un libro di pensiero applicato alla vita, di «pensiero vivente», come ama dire Veneziani che riprende un'espressione che fu cara a Giuseppe Mazzini, e aggiunge che «si riparte dal pensiero, non dall'agire. Dalla visione del mondo» (p. 291). È indubbia la necessità di avere principi di riferimento, al plurale, e di qui deriva l'apparente politeismo delle dieci parole-idee elencate. Dico apparente perché lo sfondo filosofico del libro poggia sulle due fondamenta evidenti: Platone e Plotino. Ovvero: il molteplice è impensabile senza l'unità primigenia e definitiva, tanto è origine quanto è destinazione. Veneziani precisa che «è giusto ricondurre il molteplice all'uno, è iniquo ridurre il molteplice all'uno» (p. 49). L'esistenza terrena è un cerchio che si apre e si chiude, e nel farlo e rifarlo incessantemente procede, inarrestabile. A noi spetta il compito di sapersi muovere tra queste aperture e chiusure cicliche. Ma la figura circolare è il grembo, l'eterna matrice. Ciò vale per i singoli come per le comunità.

Si coglie subito il fascino di una proposta al contempo teorica e pratica, spirituale e civile, incentrata su un pensiero di relazione, nutrito dall'amore per il visibile e l'invisibile, per il presente e per l'assente, ossia il non più o il non ancora presente. È una controrivoluzione antropologica, quella qui proposta. È un appello anti-nichilista, quello contenuto nelle pagine del libro, a riconsiderare le valenze anche positive della nostalgia, parola introdotta a fine Seicento come termine clinico indicante una malattia e tornata ad essere qualcosa di analogo, dopo essere per due secoli trasmigrata dal lessico medico all'ambito dei sentimenti, ad un «campo di percezioni» (si veda *Nostalgia. Storia di un sentimento*, a cura di Antonio Prete, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, nuova ediz. aggiornata).

Desiderio pungente, talora lacerante, di ritorno (*nostos*), e dolore (*algos*) per l'impossibilità, di cui sovente si è consci, di compiere questo ritorno. Un sentimento, ma ancor più una condizione strutturale, che non possiamo non percepire in quanto umani. Non malattia da rimuovere mediante farmaci, ma segnale d'allarme di connessioni che stiamo perdendo, di legami che stanno spezzandosi, minacciando di lasciarci alla deriva. Scrive Veneziani: «Di viaggi senza ritorno muore la nostra vita: l'uso della droga, l'espansione illimitata dei consumi, il delirio di onnipotenza nella perdizione» (p. 267). E prosegue: «L'estrema libertà, svincolata dagli ormecci del ritorno, si suicida

nel suo contrario, l'estrema schiavitù del procedere. L'autonomia volge in automatismo» (*ibidem*).

Mark Lilla ha di recente definito la declinazione politica della nostalgia «il riflesso di una specie di pensiero magico riguardo alla storia» (*Il naufragio della ragione. Reazione politica e nostalgia moderna*, Marsilio, Venezia 2019, p. 19). Qui Veneziani non s'illude, ma lucidamente invita ad una postura esistenziale, ancor prima che intellettuale, conscio che «la civiltà trasforma la natura in cultura, la coltiva. Incanala le energie, addomestica gli istinti e sublima gli impulsi, evitando la loro dispersione o il loro degradarsi sfrenato» (p. 35). Come a dire che non è solo ubbia da nobile decaduto pensare alla crisi delle civiltà.

Un'ultima annotazione, tra le molteplici che si potrebbero ancora fare, merita la "dea" famiglia. È all'interno di questa parola-idea chiave che Veneziani conia un nuovo verbo per andare fino al midollo del significato di amore: «amare è *intinguersi*, moto inverso dal distinguersi ma contrario a estinguersi. Col primo convive, col secondo confligge; col primo s'alterna, col secondo è alternativo. Magari si illude, sfugge e devia, allestisce finzioni, cerimonie ed esorcismi, [...]. Ma chi ama resiste alla morte» (p. 80). La forma d'amore su cui si sostanzia la famiglia è la cura. Ne è solida testimonianza quella che Veneziani giudica «l'opera che resta il paradigma originario dell'Occidente in uno spazio storico e poetico antecedente alla sue stesse radici di pensiero, stato e religione» (p. 85), ovvero l'Odissea. È il letto di Ulisse, costruito con le radici di un ulivo secolare, a custodire il segreto nuziale che rende inscindibile il legame tra Penelope e Odisseo. Il letto matrimoniale come l'asse attorno a cui ruota la casa, in quanto è «lo spazio sacro dell'unione, della procreazione e dell'estremo congedo» (p. 84).

È evidente che stiamo parlando di simboli, di principi superni che calati nella realtà quotidiana s'impolverano, s'insozzano persino. Ciò non giustifica un loro ripudio senza scusante alcuna, perché con l'acqua sporca del reale buttiamo via anche il bambino d'oro dell'ideale che fa da bussola, da stella polare ad un uomo che, persino per i nostri tempi iper- o post-moderni, è anzitutto creatura desiderante. Ma cos'è il desiderio, quale la sua etimologia, se non assenza, o meglio, privazione di stelle?

Allora una certa nostalgia non andrebbe troppo facilmente derubricata all'infimo rango di regressione impotente, di reazione, quanto piuttosto elevata al livello di rivoluzione, anche qui intesa nel suo primo significato, astronomico. Rivoluzione come rivolgimento, movimento attorno al proprio asse. Ritorno, appunto, agli dèi. E se in ogni altro luogo siamo noi che andiamo a trovarli, in famiglia sono essi stessi a visitarci in forma di destino. Delle dieci parole-idee chiave della visione del mondo che Veneziani ci propone è forse famiglia quella che funge da perno. Induce a pensare, come moltissime pagine di questo libro, una sorta di formula così coniata: «Ci so-

no due modi per diventare adulti: contestare i propri genitori o contestare il proprio tempo. I primi diventano radicali, i secondo si scoprono radicati» (p. 90). Credo che, storicamente, i due modi tendano a convergere, soprattutto se per genitori si intendono gli adulti *tout court*, la generazione che precede e, più o meno, comanda. Ho però anche l'impressione che oggi più di ieri contestare gli uni e l'altro, cioè gli adulti e il proprio tempo, ci sopra radica-ti, ovvero con l'urgenza di esserlo. Radicali per amor di nuovamente radicar-si. Andare alle radici per evitarne la definitiva essicazione, estirpazione. A rischio vi è l'umano civilizzato, minacciato da un tecnologico decivilizzante anche se in apparenza mosso da intenti di progressione (questo perché innovazione non sempre è sinonimo di progresso, non lo è se si traduce in sradicamento, da un lato, e in ipertrofia dell'io, dall'altra).

Tra l'essere e il nulla c'è il vivere, che è tensione tra i due. Se uno viene meno, la corda s'affloscia e noi precipitiamo. Quella tensione altro non è che il senso del nostro vivere. Tra i due agganci, è il primo, l'essere, che indub-biamente vacilla. Di nulla più si è certi, se non che tutto sia fragile, friabile, perituro. A risentire di una tale convinzione così diffusa è senz'altro il senso della vita, individuale e collettiva. Se davvero l'uomo è la sua opera, come Veneziani infine dichiara, allora l'opera che da oggi s'inizia è una ristrutturazione, un restauro che deve tener conto tanto delle fondamenta quanto dei nuovi materiali edili in circolazione. L'obiettivo è riabitare il mondo con nuovo senso della misura.

CLASSICI

Contro l'assolutismo della tecnica

JOSEPH RATZINGER (PAPA BENEDETTO XVI)

Tecnica, ragione e fede. Siamo giunti ad un'epoca in cui la potenza tecnologica fanatizza l'uomo, mentre la religione, segnatamente qui ci riferiamo a quella cristiana cattolica, può rendere l'uomo più ragionevole. Un'epoca inedita, in cui la tecnica può inebriare fino al delirio di onnipotenza, mentre la religione può ricondurre al principio di realtà e renderci "fedeli alla terra", confutando Nietzsche, rovesciato nella sua tesi. La questione è oltremodo complessa, ma l'impressione che da certo magistero pontificio possa giungere alimento nutriente per un pensiero storico che abbia a cuore la dignità dell'umano, che ancora sappia dire cosa è "umano" e cosa no, ebbene questa impressione pare qualcosa di più di una semplice e vaga sensazione. Un magistero che, però, non è quello attuale, ma del cosiddetto "papa emerito".

Ad oltre undici anni dalla pubblicazione della lettera enciclica *Caritas in Veritate*, firmata il 29 giugno 2009 appunto da papa Benedetto XVI, merita ritornare su alcune pagine dedicate specificamente a «lo sviluppo dei popoli e la tecnica». Così s'intitola il sesto ed ultimo capitolo dell'enciclica, in cui si cerca di comprendere come preservare l'umano nel bel mezzo della più grande rivoluzione antropologica in atto. La cifra dominante l'enciclica del 2009 era l'amore nella verità, nella consapevolezza di quanto si trattasse e si tratti di «una grande sfida per la Chiesa in un mondo in progressiva e pervasiva globalizzazione» (Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, LEV, Roma 2009, p. 12). La scienza e la tecnica sono da decenni sempre più alle prese con lo studio della vita umana, dei suoi processi di riproduzione. Correnti ideologiche come il transumanesimo e il postumanesimo si concentrano sul sostantivo, "la vita", e poco sulla sua qualificazione, "umana", derubricandola a mera aggettivazione. Innalzare la vita, pensando di potenziare così l'umano, oppure, più coerentemente, di superarne gli evidenti limiti e resistenze, significa porre fine a quanto finora conosciuto.

Della megalomania transumanista e sovrumanista dobbiamo essere consci. Risiede nell'essenza di una scienza senza verità, di una tecnica senza verità. Verità? Qualcosa che ci precede, ci trascende, un mistero che ci fa essere e ci sostiene. Indagarlo è nella natura dell'uomo, *in primis* quello che si spinge da sempre verso occidente. Superare le colonne d'Ercole. Ma quale contenuto dare al progresso? Quale significato conferire all'idea di perfezionamento? E giungere all'autogenerazione vorrà ancora dire abitare e muoversi dentro l'umano?

Non credo. Ci arriveremo? Forse no. Speriamo di no, ma già solo abbandonarsi a questa tentazione disumanizza. L'umano sta nel senso del limite, della

tensione tra due limiti: la nascita e la morte. L'umano sta nel cercare, da parte di ogni nuovo nato, di diventare tale: un essere umano, appunto. Si nasce in potenza umani, ma occorre attuarsi in quella promessa che ciascuno di noi è.

Mi vengono in mente alcune considerazioni, pregne di fulminante e penetrante perspicacia, che Antonio Zanfarino ci ha lasciato a commento del suo amato Benjamin Constant, eminente esponente del liberalismo classico: «La religiosità pone un limite alla pretesa assolutistica del potere perché l'esperienza dell'assoluto, l'esperienza di Dio non può riprodursi in nessuna istituzione e in nessuna autorità umana. Ma l'esperienza religiosa è insieme un limite alla soggettivizzazione della realtà, un limite all'egoismo e alla sete di potere di ciascuno uomo, realizza una tensione morale che ci conduce verso gli altri e che raddoppia il sentimento positivo della nostra esistenza» (*Introduzione* a B. Constant, *Antologia di scritti politici*, a cura di A. Zanfarino, il Mulino, Bologna 1982, p. 18).

Si dirà: ma proprio l'ideologia liberale, esaltando la volontà umana svincolata da obblighi e costrizioni esterne, ha posto solide premesse culturali per l'avvento dell'epoca odierna, sempre più minacciata da quell'«assolutismo della tecnica» di cui parla proprio la *Caritas in Veritate*. Ci corre in aiuto ancora Constant: «per difendere la libertà bisogna anche sapere immolare la vita, ma che cosa v'è più della vita per chi non sa vedere altro oltre la vita?» (ivi, p. 19). E Zanfarino commentava: «l'intuizione religiosa del valore dell'uomo impedisce che la libertà stessa divenga un mito contenutisticamente determinato dai bisogni e dalle tendenze prevalenti di un'epoca storica» (*ibidem*).

Tutto questo veniva detto, da Constant e da Zanfarino, in chiave squisitamente laica. Siamo situati ben prima di una fede vissuta e conclamata, per scelta o per grazia. Si tratta semmai di un'intuizione della ragione storica, di un pensiero sul grado raggiunto di civiltà. È questione di pensare che senza spirito, o anima, o come la si voglia chiamare, della nostra vita non resterebbe che biologia paragonabile a quella di ogni altro animale ed essere animato e mobile sul pianeta Terra. Non resterebbero altro che istinti e impulsi: di sopravvivenza, di appagamento sensoriale, di espletazione di bisogni fisiologici, di sopraffazione e accaparramento per tentare di dare espansione illimitata al sovrappiù di energia e potenza di chi nasce più forte, più dotato di risorse fisico-organiche.

La tecnica è «un fatto profondamente umano», è «l'aspetto oggettivo dell'agire umano», figlio della libertà dell'uomo. Ce lo ricorda la stessa enciclica del 2009 (ivi, p. 113). Occorre interrogarsi su come, dove e quando la tecnica perda qualificazione umana, se è una questione solo di uso che ne facciamo oppure mette in gioco l'idea di libertà che vi poniamo alla base. Se l'abuso sia già implicito nell'uso, o se quella ricerca antica della virtù torni ad acquisire un senso profondo e pregnante, vitalissimo per noi postmoderni.

Quale l'idea che abbiamo di libertà? Dalla risposta (relativa oppure assoluta, ad esempio) discendono conseguenze enormi. Occorre anche chiedersi se nell'assumere su di sé il limite rispetto a vita e morte, che quel limite da sempre testimoniano nel bene e nel male, nella gioia e nel dolore, non risieda la vita vera, o la sola possibile umanamente parlando. Siamo i mortali, i Greci lo sapevano. Lo abbiamo dimenticato? Vogliamo, infastiditi, ignorare questo mo-

nito che viene dall'antico? E se fossimo destinati a diventare dèi, autogenerantesi, lo saremmo davvero tutti, e lo saremmo subito? Oppure assisteremo a nuovi immensi imperi schiavistici con pochi signori tecnologicamente progrediti e innumerevoli servi tecnologicamente arretrati e di tutto sprovvisti, se non di materiale biologico estraibile e sottraibile a vantaggio dei più forti e più dotati?

Molto altro si potrebbe dire, e molto ancora dovremo pensare prima di dire. Sempre dovremo interrogarci. Intanto riproduciamo qui gran parte dell'ultimo capitolo della *Caritas in Veritate*¹, consci che solo da un serrato confronto tra robuste tradizioni di pensiero, tra cui quella teologica cristiana, potremmo spezzare nel contrasto a nuovi e vecchi assolutismi. Cos'è l'assolutismo? La proclamazione solenne di una volontà che si vuole sciolta da ogni vincolo, da ogni limite. Tutto ciò che essa incontra o si piega o merita di venir calpestato e schiacciato. I propri simili saranno perciò ridotti a mezzi, e nessun uomo o donna sarà più per l'altro un fine, una ragion d'essere.

Danilo Breschi

68. Il tema dello sviluppo dei popoli è legato intimamente a quello dello sviluppo di ogni singolo uomo. La persona umana per sua natura è dinamicamente protesa al proprio sviluppo. Non si tratta di uno sviluppo garantito da meccanismi naturali, perché ognuno di noi sa di essere in grado di compiere scelte libere e responsabili. Non si tratta nemmeno di uno sviluppo in balia del nostro capriccio, in quanti tutti sappiamo di essere dono e non risultato di autogenerazione. In noi la libertà è originariamente caratterizzata dal nostro essere e dai suoi limiti. Nessuno plasma la propria coscienza arbitrariamente, ma tutti costruiscono il proprio "io" sulla base di un "sé" che ci è stato dato. Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi. *Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa*. Analogamente, lo sviluppo dei popoli degenera se l'umanità ritiene di potersi ricreare avvalendosi dei "prodigi" della tecnologia. Così come lo sviluppo economico si rivela fittizio e dannoso se si affida ai "prodigi" della finanza per sostenere crescite innaturali e consumistiche. Davanti a questa pretesa prometeica, dobbiamo irrobustire l'amore per una libertà non arbitraria, ma resa veramente umana dal riconoscimento del bene che la precede. Occorre, a tal fine, che l'uomo rientri in se stesso per riconoscere le fondamentali norme della legge morale naturale che Dio ha inscritto nel suo cuore.

¹ Per i brani riportati, cfr. Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 122-123 (i corsivi sono nel testo).

69. Il problema dello sviluppo oggi è strettamente congiunto con il *progresso tecnologico*, con le sue strabilianti applicazioni in campo biologico. La tecnica – è bene sottolinearlo – è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia. [...] La tecnica permette di dominare la materia, di ridurre i rischi, di risparmiare fatica, di migliorare le condizioni di vita. Essa risponde alla stessa vocazione del lavoro umano: nella tecnica, vista come opera del proprio genio, l'uomo riconosce se stesso e realizza la propria umanità. La tecnica è l'aspetto oggettivo dell'agire umano, la cui origine e ragion d'essere sta nell'elemento soggettivo: l'uomo che opera. Per questo la tecnica non è mai solo tecnica. Essa manifesta l'uomo e le sue aspirazioni allo sviluppo, esprime la tensione dell'animo umano al graduale superamento di certi condizionamenti materiali. *La tecnica, pertanto, si inserisce nel mandato di "coltivare e custodire la terra"* (cfr. Gn 2, 15), che Dio ha affidato all'uomo e va orientata a rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio.

70. Lo sviluppo tecnologico può indurre l'idea dell'autosufficienza della tecnica stessa quando l'uomo, interrogandosi solo sul *come*, non considera i tanti *perché* dai quali è spinto ad agire. È per questo che la tecnica assume un volto ambiguo. Nata dalla creatività umana quale strumento della libertà della persona, essa può essere intesa come elemento di libertà assoluta, quella libertà che vuole prescindere dai limiti che le cose portano in sé. Il processo di globalizzazione potrebbe sostituire le ideologie con la tecnica, divenuta essa stessa un potere ideologico, che esporrebbe l'umanità al rischio di trovarsi rinchiusa dentro un *a priori* dal quale non potrebbe uscire per incontrare l'essere e la verità. [...]

Questa visione rende oggi così forte la mentalità tecnicistica da far coincidere il vero con il fattibile. Ma quando l'unico criterio della verità è l'efficienza e l'utilità, lo sviluppo viene automaticamente negato. Infatti, il vero sviluppo non consiste primariamente nel fare. Chiave dello sviluppo è un'intelligenza in grado di pensare la tecnica e di cogliere il senso pienamente umano del fare dell'uomo, nell'orizzonte di senso della persona presa nella globalità del suo essere. Anche quando opera mediante un satellite o un impulso elettronico a distanza, il suo agire rimane sempre umano, espressione di libertà responsabile. La tecnica attrae fortemente l'uomo, perché lo sottrae alle limitazioni fisiche e ne allarga l'orizzonte. *Ma la libertà umana è propriamente se stessa, solo quando risponde al fascino della tecnica con decisioni che siano frutto di responsabilità morale.* Di qui l'urgenza di una formazione alla responsabilità etica nell'uso della tecnica. A partire dal fascino che la tecnica eser-

cita sull'essere umano, si deve recuperare il senso vero della libertà, che non consiste nell'ebbrezza di una totale autonomia, ma nella risposta all'appello dell'essere, a cominciare dall'essere che siamo noi stessi.

[...] 74. Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnica e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello *della bioetica*, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale. Si tratta di un ambito delicatissimo e decisivo, in cui emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio. Le scoperte scientifiche in questo campo e le possibilità di intervento tecnico sembrano talmente avanzate da imporre la scelta tra le due razionalità: quella della ragione aperta alla trascendenza o quella della ragione chiusa nell'immanenza. Si è di fronte a un *aut aut* decisivo. La razionalità del fare tecnico centrato su se stesso si dimostra però irrazionale, perché comporta un rifiuto deciso del senso e del valore. Non a caso la chiusura alla trascendenza si scontra con la difficoltà a pensare come dal nulla sia scaturito l'essere e come dal caso sia nata l'intelligenza.

Di fronte a questi drammatici problemi, ragione e fede si aiutano a vicenda. Solo assieme salveranno l'uomo. *Attratta dal puro fare tecnico, la ragione senza la fede è destinata a perdersi nell'illusione della propria onnipotenza. La fede senza la ragione, rischia l'estraniamento dalla vita concreta delle persone.*

75. Già Paolo VI aveva riconosciuto e indicato l'orizzonte mondiale della questione sociale. Seguendolo su questa strada, oggi occorre affermare che *la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica*, nel senso che essa implica il modo stesso non solo di concepire, ma anche di manipolare la vita, sempre più posta dalle biotecnologie nelle mani dell'uomo. La fecondazione *in vitro*, la ricerca sugli embrioni, la possibilità della clonazione e dell'ibridazione umana nascono e sono promosse nell'attuale cultura del disincanto totale, che crede di aver svelato ogni mistero, perché si è ormai arrivati alla radice della vita. Qui l'assolutismo della tecnica trova la sua massima espressione. [...]

Non si possono tuttavia minimizzare gli scenari inquietanti per il futuro dell'uomo e i nuovi potenti strumenti che la "cultura della morte" ha a disposizione. Alla diffusa, tragica, piaga dell'aborto si potrebbe aggiungere in futuro, ma è già surrettiziamente *in nuce*, una sistematica pianificazione eugenetica delle nascite. Sul versante opposto, va facendosi strada una *mens eutanasica*, manifestazione non meno abusiva di dominio sulla vita, che in certe condizioni viene considerata non più degna di essere vissuta. Dietro questi scenari stanno posizioni culturali negatrici della dignità umana. Queste pratiche, a loro volta, sono destinate

ad alimentare una concezione materiale e meccanica della vita umana. [...] Stupisce la selettività arbitraria di quanto oggi viene proposto come degno di rispetto. [...] Dio svela l'uomo all'uomo; la ragione e la fede collaborano nel mostrargli il bene, solo che lo voglia vedere; la legge naturale, nella quale risplende la Ragione creatrice, indica la grandezza dell'uomo, ma anche la sua miseria quando egli disconosce il richiamo della verità morale.

76. Uno degli aspetti del moderno spirito tecnicistico è riscontrabile nella propensione a considerare i problemi e i moti legati alla vita interiore soltanto da un punto di vista psicologico, fino al riduzionismo neurologico. L'interiorità dell'uomo viene così svuotata e la consapevolezza della consistenza ontologica dell'anima umana, con le profondità che i Santi hanno saputo scandagliare, progressivamente si perde. [...] *Lo sviluppo deve comprendere una crescita spirituale oltre che materiale*, perché la persona umana è un'«unità di anima e corpo», nata dall'amore creatore di Dio e destinata a vivere eternamente. L'essere umano si sviluppa quando cresce nello spirito, quando la sua anima conosce se stessa e le verità che Dio vi ha germinalmente impresso, quando dialoga con se stesso e con il suo Creatore. Lontano da Dio, l'uomo è inquieto e malato. L'alienazione sociale e psicologica e le tante nevrosi che caratterizzano le società opulente rimandano anche a cause di ordine spirituale.

Una società del benessere, materialmente sviluppata, ma opprimente per l'anima, non è di per sé orientata all'autentico sviluppo. Le nuove forme di schiavitù della droga e la disperazione in cui cadono tante persone trovano una spiegazione non solo sociologica e psicologica, ma essenzialmente spirituale. Il vuoto in cui l'anima si sente abbandonata, pur in presenza di tante terapie per il corpo e per la psiche, produce sofferenza. *Non ci sono sviluppo plenario e bene comune universale senza il bene spirituale e morale delle persone*, considerate nella loro interezza di anima e corpo.

77. L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia. Eppure tutti gli uomini sperimentano i tanti aspetti immateriali e spirituali della loro vita. Conoscere non è un atto solo materiale, perché il conosciuto nasconde sempre qualcosa che va al di là del dato empirico. Ogni nostra conoscenza, anche la più semplice, è sempre un piccolo prodigio, perché non si spiega mai completamente con gli strumenti materiali che adoperiamo. In ogni verità c'è più di quanto noi stessi ci saremmo aspettati, nell'amore che riceviamo c'è sempre qualcosa che si sorprende. Non dovremmo mai cessare di stupirci davanti a questi prodigi».

Fernando Massimo Adonia (1982): giornalista e saggista. Oltre al “GiornaleOff”, scrive su “CulturaIdentità”, “LiveSicilia” e sul mensile di cronaca nera e giudiziaria “S”. Dirige inoltre il magazine “Paesi Etnei Oggi”. Si è occupato di storia e cultura religiosa. Tra le sue pubblicazioni: *Il martirio della festa* (Palermo 2018) e ha curato il volume B. Mussolini, *I discorsi della rivoluzione* (Massa 2020).

Annamaria Amato (1971): è ricercatore confermato di Storia delle Istituzioni Politiche (SPS/03) all'Università di Napoli “Federico II”, presso il Dipartimento di Architettura. Attualmente insegna Storia dell'amministrazione europea. Ha pubblicato *La classe politica napoletana e le elezioni del 1913* (Napoli 2006).

Alain de Benoist (1943): è uno scrittore, filosofo e giornalista francese noto a livello internazionale, fondatore del movimento culturale denominato Nouvelle Droite, del quale è stato animatore insieme a Guillaume Faye, Pierre Vial, Jean-Claude Valla, Michel Marmin, Jean Mabire ed altri. Ha fondato e diretto le riviste «Nouvelle École», «éléments (pour la civilisation européenne)» e «Krisis». Con il volume *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, pubblicato nel 1977, ha ottenuto il prestigioso Grand Prix de l'Essai de l'Académie Française nel giugno del 1978. Tra i suoi numerosi saggi tradotti in italiano, ricordiamo in particolare: *Come si può essere pagani?* (Roma 1981; nuova ediz. Roma 2011); *L'eclisse del sacro* (con Th. Molnar, Vibo Valentia 1992; nuova edizione Roma 2017); *Gesù e i suoi fratelli. Un mistero nascosto nei Vangeli* (Napoli 2015); *Il valore delle religioni* (Roma 2016); *Populismo. La fine della destra e della sinistra* (Bologna 2017); *Minima moralia. Per un'etica delle virtù* (Milano 2017); *Critica del liberalismo. La società non è un mercato* (Bologna 2019).

Sergio Belardinelli (1952): è professore ordinario di Sociologia dei processi Culturali e comunicativi all'Università di Bologna dal 2000. I suoi interessi di ricerca ruotano principalmente intorno ai problemi etico-politici collegati allo sviluppo delle società complesse, con particolare riferimento alla bioetica, al rapporto tra religione e politica, all'identità culturale e alla pluralità delle culture. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Diciamoci la verità: non è*

tutto una favola. Il cristianesimo e le sfide del tempo presente (Siena 2015); *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità* (Soveria Mannelli 2018); *All'alba di un nuovo mondo* (con A. Panebianco, Bologna 2019).

Stefano Berni (1960): insegna Storia e Filosofia presso le scuole superiori. È stato professore a contratto presso la cattedra di Filosofia del diritto dell'Università di Siena, assegnista e dottore di ricerca. Ha pubblicato su numerose riviste. È tra i fondatori e nel comitato scientifico della rivista «Officine filosofiche» e vicepresidente della Società Filosofica Italiana, sezione di Prato. Tra le sue opere ricordiamo: *Epigoni di Nietzsche. Sei modelli del Novecento* (Firenze 2009); *Nietzsche e Foucault. Per una critica radicale della modernità* (Milano 2005); *Epigoni di Nietzsche. Sei modelli del Novecento* (Firenze 2009); *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze* (con U. Fadini, Firenze 2010); *Ritorno al sentire naturale. Arte, narrativa, filosofia* (Roma 2013); *Fare giustizia. Due scritti sulla vendetta* (con G. Così, Milano 2014); *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico* (Pisa 2019).

Danilo Breschi (1970): è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT), dove insegna Teorie dei conflitti, Fondamenti di politologia ed Elementi di politica internazionale. È direttore scientifico del semestrale «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee». Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Meglio di niente. Le fondamenta della civiltà europea* (Firenze 2017); *Mussolini e la città. Il fascismo tra antiurbanesimo e modernità* (Milano 2018); *Quale democrazia per la Repubblica? Culture politiche nell'Italia della transizione 1943-1946* (Milano 2020); *Yukio Mishima. Enigma in cinque atti* (Milano 2020); *La globalizzazione imprevedibile. Mappe nel nuovo (dis)ordine internazionale* (con Z. Ciuffoletti e E. Tabasso, Arcidosso 2020). Ha curato il volume collettaneo *Il tramonto degli imperi (1918-2018)*, con A. Ercolani e A. Macchia (Roma 2020). Ha altresì curato e introdotto nuove edizioni dell'*Utopia* di T. Moro (Firenze 2018) e della *Leggenda del Grande Inquisitore* di F. Dostoevskij (Panzano in Chianti 2020). Altri suoi scritti si trovano nel blog danilobreschi.com.

Nicolò Bindi (1991): insegnante nelle scuole secondarie di primo grado, è laureato in Filologia Moderna all'Università degli studi di Pisa con una tesi su “Teoria e pratica del futurismo. Palazzeschi, Marinetti, Soffici”. Interessato principalmente agli aspetti stilistici, metrici e linguistici, sta concentrando le sue ricerche letterarie soprattutto sugli autori delle avanguardie storiche e del modernismo italiano ed europeo. Collabora con diverse associazioni politiche e culturali.

Massimiliano Capra Casadio (1977): studioso di storia contemporanea e di filosofia politica, è autore di alcuni libri e di numerosi articoli sulla cultura della destra europea e sul tema della metapolitica. Nel 2010 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Storia d'Europa presso il Dipartimento di Discipline Storiche dell'Università di Bologna. Dal 2012 insegna come docente di Filosofia e Storia presso i licei della provincia di Rimini e da alcuni anni è titolare del corso d'Introduzione alla filosofia presso il locale Istituto Tecnico per il Turismo "Marco Polo". Ha pubblicato: *Storia della nuova destra. La rivoluzione metapolitica dalla Francia all'Italia (1974-2000)* (Bologna 2013); *Storia della X^a Flottiglia Mas 1943-1945* (Milano 2016).

Davide Cavaliere (1995): si è laureato in Scienze politiche e sociali all'Università di Torino. Scrive per le testate online "Caratteri Liberi" e "Corriere Israelitico", per il quale ha intervistato Ugo Volli e Bat Ye'Or. Alcuni suoi interventi sono apparsi anche su "L'Informale" e "Italia-Israele Today". È fondatore, con lo scrittore Matteo Fais, del giornale online "Il Detonatore".

Domenico Conte (1955): è professore ordinario di Storia della filosofia nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università "Federico II" di Napoli, dove insegna Storia della filosofia contemporanea e Teoria e storia della storiografia. Negli anni 2008-2013 è stato Presidente del Corso di Laurea Magistrale in Filosofia. Dal 2017 è Coordinatore del Dottorato in Scienze Filosofiche. I suoi interessi di ricerca sono volti soprattutto alla storia della cultura tra Otto e Novecento, con particolare interesse verso il problema della "crisi" e del "tramonto". È curatore, insieme con Maurizio Martirano, degli *Scritti giornalistici* e dell'*Epistolario* di Vincenzo Cuoco, a cui ha dedicato alcuni saggi. È membro dell'Accademia Pontaniana. Nel 2009 l'Accademia Nazionale dei Lincei gli ha attribuito il premio "Federico Chabod" per il volume *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce* (Bologna 2006). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler* (Roma 2009); *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann* (Napoli 2013); *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia* (Roma 2019) e ha curato *Ernst Troeltsch. Religione, etica, filosofia della storia* (con G. Cantille e A. Donise, Napoli 2018).

Raimondo Cubeddu (1951): insegna Filosofia politica al Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Oltre che di molti degli esponenti della tradizione liberale, di Leo Strauss e di filosofia delle scienze sociali, da tempo si occupa della Scuola Austriaca. Tra i suoi lavori più recenti: *Le istituzioni e la libertà* (Macerata 2008); *La Chiesa e i Liberalismi*

(Pisa 2012); *Il tempo della politica e dei diritti* (Torino 2013); *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss* (Soveria Mannelli 2014); *La natura della politica* (Siena 2016); *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca* (Pisa 2019). Ha inoltre curato i seguenti volumi: B. Leoni, *La libertà e il diritto* (Torino 2017); L. Strauss, *Scritti su filosofia e religione* (con M. Menon, Pisa 2017); C. Menger, *Scambio, valore e capitale. Scritti su Adam Smith* (Pisa 2018); E. von Böhm-Bawerk, *La conclusione del sistema marxiano* (Torino 2020).

Luca Demontis (1988): ha studiato Filosofia all'Università di Siena e si è specializzato presso la Scuola Internazionale di Alti Studi della Fondazione Collegio San Carlo di Modena, dove ha conseguito il dottorato in Scienze della Cultura con una tesi dedicata al pensiero di Isaiah Berlin. È responsabile della formazione e dell'organizzazione delle attività didattiche presso il Collegio universitario della Fondazione Collegio San Carlo. È stato relatore in numerose conferenze internazionali su temi di storia della filosofia contemporanea, teoria morale e politica, rapporti tra pensiero umanistico e scientifico.

Flavio Felice (1969): è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche all'Università del Molise e professore invitato di scienze sociali alla Pontificia Università Gregoriana. È stato altresì *visiting professor* all'Università Cattolica Sedes Sapientiae di Lima (Perù). È membro del Comitato Scientifico e Organizzatore delle Settimane Sociali, è presidente del Centro Studi Tocqueville-Acton, direttore della rivista "Prospettiva Persona" e presidente del Consiglio scientifico dell'Istituto di Studi Plotico San Pio V. È Non-Resident Research Fellow del Faith & Reason Institute e Adjunct Scholar all'American Enterprise Institute, entrambi in Washington DC. Per l'editore Rubbettino dirige le collane "Il liberalismo delle regole" e "Novae Terrae". È collaboratore di diversi quotidiani, tra cui "Avvenire" e "Il Foglio". Ha curato i volumi di W. Röpke: *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica* (Soveria Mannelli 2017) e *La crisi sociale del nostro tempo* (Soveria Mannelli 2020). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Democrazia avvelenata* (con D. Antiseri e E. Di Nuoscio; Soveria Mannelli 2018); *Moneta, sviluppo e democrazia. Saggi su economia sociale di mercato e teoria monetaria* (con F. Forte e E. Di Nuoscio, Soveria Mannelli 2020); *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo* (Soveria Mannelli 2020).

Luc Ferry (1951): filosofo, è stato, dal 2002 al 2004, ministro della Gioventù, dell'Educazione nazionale e della Ricerca nel governo Raffarin. Docente di filosofia presso l'Università Parigi VI – Jussieu, ha pubblicato numerosi

saggi, tradotti in una trentina di lingue, fra cui, in italiano, possiamo ricordare: *Homo Aestheticus. L'invenzione del gusto nell'età della democrazia* (Genova 1991); *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale e l'uomo* (Genova 1994); *Al posto di Dio* (Milano 1997); *Che cos'è l'uomo* (Milano 2002); *Vivere con filosofia* (Milano 2007); *Famiglie, vi amo!* (Milano 2008); *Imparare a vivere. La saggezza dei miti* (Milano, 2010); *Il cardinale e il filosofo. Dialogo su fede e ragione* (con G. Ravasi, Milano 2014). In lingua francese, tra i più recenti, si segnalano in particolare: *L'Innovation destructrice* (Paris 2014); *La Révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'ubérisation du monde vont bouleverser nos vies* (Paris 2016).

Eric Kaufmann (1970): è professore di Politics presso il Birkbeck College, Università di Londra. Nel 2008-2009 è stato Fellow presso il Belfer Center dell'Università di Harvard. Nel 2008 è stato insignito del Richard Rose Prize of the UK Political Studies Association (Psa) assegnato a studiosi under 40 impegnati nella ricerca sulla politica britannica. Collabora, fra l'altro, a «Prospect», «Newsweek International» e «Foreign Policy». Tra le sue pubblicazioni: *The Rise and Fall of Anglo-America* (Cambridge, Mass. 2004); *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities* (a cura di, Milton Park 2004); *The Orange Order: A Contemporary Northern Irish History* (Oxford 2007); *Shall the Religious Inherit the Earth: Religion, Demography and Politics in the 21st Century* (London 2010); *Nationalism and Conflict Management* (a cura di, con R. Schertzer e E. Taylor Woods, London 2012); *Whiteshift: Populism, Immigration and the Future of White Majorities* (New York 2018).

Pierre Manent (1949): è *directeur d'études* presso l'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. Ha a lungo insegnato anche al Boston College. Assistente di Raymond Aron al Collège de France negli anni Settanta, fa parte del Consiglio di redazione della rivista «Commentaire», di cui è stato tra i fondatori. I suoi più importanti contributi riguardano la riflessione sulla natura della modernità, il problema teologico-politico e le forme contemporanee delle questioni classiche della filosofia politica. È autore di numerosi volumi, tra cui: *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982); *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987; trad. it. *Storia intellettuale del liberalismo*, Soveria Mannelli 2010); *La raison des nations* (2006; trad. it. *In difesa della nazione*, Soveria Mannelli 2008); *Les métamorphoses de la cité* (2010; trad. it. *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*, Soveria Mannelli 2014).

Franco Manti (1953): è professore di Filosofia Morale presso l'Università di Genova ed è membro del Collegio della Scuola di Dottorato in Bioetica,

Scienze Penalistiche, Criminologiche e Penitenziarie dell'University of Euroregional Economy, Jozefow - Warsaw (PL). Segretario Generale dell'Istituto Italiano di Bioetica, ha insegnato Bioetica anche presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Urbino. Suoi principali interessi di ricerca sono il rapporto etica-politica nell'età moderna e contemporanea, nonché il rapporto tra etica ed economia. È stato insignito del Premio Unesco 2020 per la Bioetica. Tra le sue pubblicazioni: *Locke e il costituzionalismo. Etica, politica, governo locale* (Genova 2004); *Bios e polis. Etica, politica, responsabilità per la vita* (Genova 2013).

Carlo Marsonet (1992): ha studiato Scienze internazionali e diplomatiche presso l'Università di Genova e l'Università di Bologna, sede di Forlì. È PhD candidate in *Politics: History, Theory, Science* alla Luiss Guido Carli di Roma. Scrive su diverse pagine culturali («Il Pensiero Storico», «Oikos-Centro Studi sul Noi Politico», «Istituto di Politica-RdP online», «Mente Politica», «L'Occidentale», «ParadoxaForum», «EinaudiBlog», «LeoniBlog») e ha pubblicato diverse recensioni su riviste scientifiche. È membro del comitato di redazione della rivista «Il Pensiero Storico» e del gruppo di ricerca del Centro Studi Oikos.

Antonio Messina (1989): laureato in Scienze Storiche all'Università di Catania, con una tesi sul socialismo arabo di Gamal Abd el-Nasser, è attualmente Ph.D. Student in Scienze Politiche (XXXVI ciclo) presso l'ateneo catanese. Ricopre il ruolo di caporedattore del semestrale «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee», da lui fondata; è socio della Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea (SISSCO) e dell'Istituto euro-arabo di Mazara del Vallo. È membro del comitato scientifico della rivista «La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales». I suoi principali interessi concernono la filosofia politica, la geopolitica, e la storia delle dottrine politiche, con particolare riferimento alla storia intellettuale dei regimi autocratici. Tra le sue pubblicazioni: *L'economia nello stato totalitario fascista* (Ariccia 2017); *Giovanni Gentile. Il pensiero politico. Scritti e discorsi 1899-1944* (Roma 2019).

Lorenzo Morelli (1988): ha svolto i suoi studi a Roma presso la Luiss Guido Carli, dove nel 2012 si è laureato in Scienze Politiche. Nel 2013 ha ottenuto un dottorato di ricerca in Political History presso la Scuola Int. Alt. Studi di Lucca e nel 2017 ha conseguito il titolo di Ph.D. Nel 2017/2018 ha ricevuto una borsa di ricerca all'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli ed è stato membro della commissione di valutazione del Concorso di Storia Contemporanea Milena Rombi. Nel 2019 ha ottenuto un assegno di

ricerca dal Museo delle Culture di Lugano. Giornalista pubblicista, è autore di *Elémire Zolla. Tradizione e critica sociale* (Cesena 2019).

Corrado Ocone (1963): si occupa di filosofia e teoria politica, con particolare attenzione alle tematiche del neoidealismo italiano e del pensiero liberale. Collabora a vari organi di stampa nazionali e riviste scientifiche. È direttore scientifico di Nazione Futura e membro del comitato scientifico della Fondazione Cortese di Napoli e della Fondazione Craxi. Tra i suoi numerosi volumi: *Benedetto Croce. Il liberalismo come concezione della vita* (Soveria Mannelli 2005); *La libertà e i suoi limiti. Antologia del pensiero liberale da Filangieri a Bobbio* (con N. Urbinati, Roma-Bari 2006); *Liberali d'Italia* (con D. Antiseri, Soveria Mannelli 2011); *Il nuovo realismo è un populismo* (con D. Di Cesare e S. Regazzoni, Genova 2013); *Liberalismo senza teoria* (Soveria Mannelli 2013); *Il liberalismo nel Novecento. Da Croce a Berlin* (Soveria Mannelli 2016); *Attualità di Benedetto Croce* (Roma 2016); *La cultura liberale. Breviario per il nuovo secolo* (Roma-Cesena 2018); *Europa. L'Unione che ha fallito* (pref. di F. Giubilei, Cesena 2019); *La chiave del secolo. Interpretazioni del Novecento* (Soveria Mannelli 2019).

Giuseppe Parlato (1952): è professore ordinario di Storia contemporanea presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT). È presidente della Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice. Si è occupato di storia italiana dell'Ottocento e del Novecento, in particolare del periodo risorgimentale, del sindacalismo fascista, del nazionalismo, delle vicende del confine orientale e, attualmente, della destra italiana nel secondo dopoguerra. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Fascisti senza Mussolini. Le origini del neofascismo in Italia (1943-1948)* (Bologna 2006); *Mezzo secolo di Fiume. Economia e società a Fiume nella prima metà del Novecento* (Siena 2009); *Gli Italiani che hanno fatto l'Italia. 151 personaggi per la storia dell'Italia unita* (Roma 2011); *La Fiamma dimezzata. Almirante e la scissione di Democrazia Nazionale* (Milano 2017); *La nazione dei nazionalisti. Liberalismo, conservatorismo, fascismo* (Taranto 2020).

Giorgio Petracchi (1940): storico, già professore ordinario di Storia delle relazioni internazionali presso l'Università di Udine, di cui è stato preside vicario della Facoltà di lingue e letterature straniere e direttore del Dipartimento di Scienze storiche e documentarie, è membro di associazioni scientifiche e culturali, nonché consulente storico dell'Istituto italiano di cultura a Mosca. A Washington ha esplorato i National Archives, dove ha rinvenuto i documenti sulla Linea Gotica, da lui tradotti e pubblicati: *Intelligence americana e partigiani sulla Linea Gotica. I documenti segreti dell'OSS* (Roma

1992). Tra le sue pubblicazioni: *Diplomazia di guerra e rivoluzione* (Bologna 1974); *La Russia rivoluzionaria nella politica italiana. Le relazioni italo sovietiche, 1917-1925*, pref. di R. De Felice, Bari 1982); *Da San Pietroburgo a Mosca. La diplomazia italiana in Russia, 1861-1941*, Roma 1993). *Al tempo che Berta filava. Una storia italiana, 1943-1948* (1996; nuova ediz. aggiornata ed ampliata 2011); *1915. L'Italia entra in guerra* (Pisa 2015). Più di recente ha curato i volumi: S. De Vita, *Diario di prigionia. Un ufficiale italiano nei campi di internamento nazisti* (Pistoia 2016); *L'Italia e la rivoluzione d'ottobre. Masse, classi, ideologie, miti tra guerra e primo dopoguerra* (sezione monografica di «Storia e Politica. Annali della Fondazione Ugo La Malfa», XXXI-2016, Milano 2017, pp. 49-358) e P. Contrucci, *Memorie della vita e del tempo mio. Il Risorgimento italiano visto da un sacerdote pistoiese* (con G. Perugi, Pistoia 2019).

Lorenzo Vittorio Petrosillo (1972): è laureato in Giurisprudenza e in Storia. Alterna l'attività di avvocato con quella di studioso di storia europea, con particolare riferimento alle vicende del pensiero politico. Ha al suo attivo pubblicazioni storico-giuridiche e di studi sul federalismo e sulle connessioni tra puritanesimo e costituzionalismo nordamericano. Tra le sue pubblicazioni: *Sovranità. Teologia e sacro alle origini di una categoria politica* (Zermeghedo 2015); *Il regime alimentare dei monaci nell'alto medio evo. Una introduzione* (Zermeghedo 2017). Ha curato la ristampa di *Palingenesi di Roma antica* di Guglielmo e Leo Ferrero (Zermeghedo 2019). Di prossima uscita un suo saggio su Guglielmo Ferrero interprete della Rivoluzione francese.

Joseph Ratzinger (1927): dopo aver studiato filosofia e teologia nella Scuola superiore di filosofia e di teologia di Frisinga e nell'Università di Monaco di Baviera, si è consacrato sacerdote nel 1951. Ha insegnato nelle più celebri università tedesche. È stato uno dei più giovani esperti presenti al Concilio Vaticano II. Nominato arcivescovo di Monaco di Baviera nel 1977 da Paolo VI e responsabile della Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1981 da Giovanni Paolo II, è stato tra i principali collaboratori di Wojtyła. Nel 2005 è stato eletto papa con il nome di Benedetto XVI. Nel 2013 ha annunciato l'abbandono del suo incarico. È tra i massimi teologi contemporanei e ha scritto numerosi libri e saggi. Tra i più recenti: *Vedere l'amore. Il mio messaggio per il futuro della Chiesa* (Milano 2017); *Religioni, fede, verità e tolleranza* (Chieti 2017); *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio* (Siena 2018); *I sacramenti. Segni di Dio nel mondo* (Siena 2019); *Ultime conversazioni* (Milano 2020); *Dal profondo del nostro cuore* (con R. Sarah, Siena 2020); *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità* (Milano 2020); *Fatti per l'infinito* (Castelbolognese 2020).

Paolo Sciarri (1983): laureato in Società, Culture ed Istituzioni d'Europa (SCIE) presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo e specializzatosi presso la medesima Facoltà in Studi Storici con una tesi dedicata ad *Arezzo. Dalla ricostruzione allo "scontro" del 1948*. Insegnante di storia e filosofia, i suoi interessi culturali sono rivolti in particolare al periodo contemporaneo e moderno in ambito storico ed al periodo antico in quello filosofico. Recentemente è stato pubblicato il suo saggio *Il nazionalsocialismo ed il richiamo del passato: Sparta e Platone*.

Alessandro Testa (1983): è ricercatore confermato e abilitato in Antropologia Storica ed Etnologia dell'Europa presso l'Università Carolina di Praga, dopo esser stato affiliato per diversi anni all'Università di Vienna. Formatosi in Storia, Storia delle Religioni, e Antropologia, dal 2003 ha studiato, insegnato, o condotto ricerche etnografiche per lunghi periodi in Italia, Francia, Estonia, Repubblica Ceca, Austria, e Spagna (Catalogna). È stato anche *visiting professor* per brevi periodi in Germania, Slovenia, Slovacchia, e Islanda. È autore e curatore di numerose pubblicazioni, tra monografie ed articoli scientifici.

Paolo Valesio (1939): è uno scrittore e un critico. Autore, tra molte altre opere di saggistica e narrativa, di ventuno libri di poesia, è professore emerito di Letteratura italiana alla Columbia University di New York, dove è stato titolare della cattedra "Giuseppe Ungaretti". È stato il fondatore e coordinatore per dieci anni dello "Yale Poetry Group" presso la Yale University, e il fondatore della rivista «Yale Italian Poetry», il cui successore è l'«Italian Poetry Review», una "rivista plurilingue di creatività e critica" con sede a New York, Firenze e Bologna, di cui Valesio è Editor in Chief. È anche Presidente del "Centro Studi Sara Valesio" di Bologna, polo culturale con una raccolta scientifica di circa 35.000 volumi e un vasto archivio cartaceo attualmente conservato a Palazzo Fava a Bologna. Il CCSV è anche luogo di scambio di idee, ricerca, coltivazione del pensiero critico, confronto e performance. Tra le sue pubblicazioni saggistiche, di racconti e altri scritti: *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria* (Bologna 1986); *Dialogo coi volanti* (Napoli 1997); *Gabriele d'Annunzio: The Dark Flame* (New Haven/London 1992). Tra le raccolte poetiche: *Il volto quasi umano* (Bologna 2009); *La mezzanotte di Spoleto* (Rimini 2013; trad. inglese di T. Portnowitz, Burlington, Vermont, 2018); *Esploratrici solitarie: poesie 1990-2017* (Rimini, 2018).

Marcello Veneziani (1955): giornalista e scrittore, autore di saggi di filosofia, cultura politica e storia delle idee, ha fondato e diretto varie riviste. At-

tualmente è editorialista del quotidiano “La Verità” e del settimanale “Panorama”. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Dio, patria e famiglia. Dopo il declino* (Milano 2013); *Anima e corpo* (Milano 2014); *Ritorno al Sud* (Milano 2014); *Un’ora d’aria. Sessanta racconti minuti* (Roma 2015); *Lettera agli italiani* (Venezia 2015); *Alla luce del mito* (Venezia 2017); *Imperdonabili. Cento ritratti di maestri sconvenienti* (Venezia 2017); *Tramonti. Un mondo finisce e un altro non inizia* (Roma-Cesena 2017); *Nostalgia degli dèi. Una visione del mondo in dieci idee* (Venezia 2019); *Dispera bene. Manuale di consolazione e resistenza al declino* (Venezia 2020); *Dante, nostro padre. Il pensatore visionario che fondò l’Italia* (Firenze 2020).

Filippo Verre (1989): è dottorando in Geopolitica presso l’Università di Pisa e Cultore della Materia in Demografia Storica delle Società Africane presso il DISPI (Dipartimento di Scienze Politiche Internazionali) dell’Università di Siena. Laureato in Giurisprudenza (2015) e Scienze Politiche (2017) con specializzazione diplomatica, ha completato gli studi post-laurea a Oxford, dove ha conseguito un Master of Arts (MA) in International Studies-International Relations presso la Oxford Brookes University, e a Roma, presso la SIOI (Società Italiana per l’Organizzazione Internazionale), dove ha conseguito un Master in Studi Diplomatici ed Economici. I suoi principali interessi di ricerca sono relativi alla geopolitica idrica, alla struttura geo-economica asiatica e alla storia politica sub-sahariana e mediorientale.

James R. M. Wakefield (1988): insegna Political Thought, Government and Political Science presso il Department of Politics and International Relations alla School of Law and Politics dell’Università di Cardiff (UK). Precedentemente è stato tutor in Philosophy presso il Department of Political and Cultural Studies dell’Università di Swansea. Ha pubblicato: *Giovanni Gentile and the State of Contemporary Constructivism: A Study of Actual Idealist Moral Theory* (Exeter 2015). Con Prof. Bruce Haddock e Dr Rik Peters ha di recente terminato una raccolta di saggi su e di Guido de Ruggiero: *Idealism and Experience: The Philosophy of Guido de Ruggiero* (Exeter 2020).

IL PENSIERO STORICO

Rivista internazionale di storia delle idee

1. *N. 1 – dicembre 2016*
ISBN 978-88-255-3973-8, formato 17 × 24 cm, 188 pagine, 22 euro
2. *N. 2 – giugno 2017*
ISBN 978-88-255-4002-4, formato 17 × 24 cm, 192 pagine, 22 euro
3. *N. 3 – dicembre 2017*
ISBN 978-88-255-4003-1, formato 17 × 24 cm, 264 pagine, 22 euro
4. *N. 4 – gennaio–dicembre 2018*
ISBN 978-88-255-3995-0, formato 17 × 24 cm, 140 pagine, 22 euro
5. *N. 5 – giugno 2019*
ISBN 978-88-255-2290-7, formato 17 × 24 cm, 152 pagine, 22 euro
6. *N. 6 – dicembre 2019*
ISBN 978-88-255-2847-3, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 22 euro
7. *N. 7 – giugno 2020*
ISBN 978-88-255-3620-1, formato 17 × 24 cm, 400 pagine, 22 euro
8. *N. 8 – dicembre 2020*
ISBN 978-88-255-4065-9, formato 17 × 24 cm, 408 pagine, 22 euro

Finito di stampare nel mese di febbraio del 2021
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)