

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

Ictu oculi

Democrazia 2.0

La crisi della politica continua: mai come oggi regna il "bisognerebbe fare...", invece del "ho fatto...". L'ineguaglianza del personale che siede nelle assemblee, nazionali e locali, è ormai lampante. Non si tratta solo di una eclissi del politico — ergo un fenomeno temporaneo — dovuta all'emergenza in cui versa il Paese nel drammatico frangente del contagio "cinese": è una crisi strutturale che investe lo stesso "quinto potere" — se il quarto sono i *mass media* —, quello sindacale, anch'esso ridotto ai minimi termini.

Se al tempo della Prima Repubblica si lamentava il fatto che il parlamento fosse stato soppiantato dai partiti politici — quelli novecenteschi, ideologici e di massa —, ora sono gli stessi partiti a non avere più nulla da dire e a essersi trasformati in comitati di affari o in agenzie elettorali, in vista di una pura acquisizione e gestione di future — post-elettorali e possibilmente intra-governative — posizioni di potere.

L'indiscutibilità dell'attuale "governo del Presidente" e la flessibilità che accompagna le reazioni a provvedimenti che in altri tempi e con altro governo avrebbero scatenato le piazze evidenzia con impressionante chiarezza questa condizione.

Una subalternità che trova conferma e amplificazione nello sfascio dell'attuale partito di maggioranza relativa in parlamento, i 5Stelle, come pure nella disperata ricerca di "conigli" che Enrico Letta deve ogni giorno tirare fuori dal suo cilindro per non farsi sotterrare e per cercare di tenere insieme la composita ammucciata targata PD. Oggi esulta per uno striminzito 0,8% in più nei sondaggi, pur sapendo bene che è solo un effetto dello sfaldamento dei 5Stelle...

Ma traspare anche dal nulla da cui a destra — una destra vincente nei sondaggi — stanno germinando le candidature alle prossime elezioni amministrative, che in questa tornata — e la cosa non è delle più trascurabili — includono le due aree metropolitane più importanti del Paese, Milano e Roma. Anche se odore di vecchio, di stantia tentazione di giocare carte ormai perdenti o di "riciclare", sale anche dalle segreterie delle sinistre.

Ma che l'insieme parlamento-partiti sia ormai considerato dalle stanze che contano — ovvero da Bruxelles e da altre entità, non solo politiche, internazionali — irrilevante, anzi, nocivo, si è visto nell'allestimento — tuttora in corso quando scrivo — dell'organismo destinato alla "governance" del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) cioè ad amministrare i futuri fondi europei per la ricostruzione post-Covid. La bozza di decreto recita: è istituita la «Cabinà di regia, presieduta dal Presidente del Consiglio dei ministri,

alla quale partecipano di volta in volta i Ministri e i Sottosegretari di Stato alla Presidenza del Consiglio dei ministri competenti in ragione delle tematiche affrontate in ciascuna seduta. La Cabinà di regia esercita poteri di indirizzo, impulso e coordinamento generale sull'attuazione degli interventi del PNRR» (Comunicato stampa del Consiglio dei Ministri n. 21, del 28-5-2021, alla pagina <<https://www.governo.it/it/articolo/comunicato-stampa-del-consiglio-dei-ministri-n21/16958>>). La Cabinà ha il potere, qualora le istituzioni locali incaricate dell'esecuzione di singoli progetti non lo facciano o non lo facciano entro tempi prestabiliti, di scavalcarla e di prendere essa stessa decisioni di carattere esecutivo.

Questo organo è composto di soli tecnici, risponde solo al presidente del Consiglio dei Ministri e all'omologa cabinà creata nell'ambito della Commissione Europea, ma soprattutto durerà in carica fino al 2026, quindi ben oltre la scadenza elettorale del 2023. La cosa più "curiosa" è che questa operazione sia avvenuta non solo senza alcun commento della Presidenza della Repubblica — che ne

>>>>

IN QUESTO NUMERO

- Una riflessione critica sul grande filosofo colombiano

Miguel Ayuso Torres

Nicolás Gómez Dávila: intellettuale reazionario o solo cattolico?

► p. 3

- L'importanza delle discipline para-scientifiche nell'esoterismo rivoluzionario

Ermanno Pavesi

Magnetismo animale ed esoterismo

► p. 16

- La vita quotidiana attraverso lo schermo di un PC o di una TV e i suoi rischi per la personalità umana

Sir Roger Scruton

Nascosti dietro uno schermo

► p. 31

- L'apologia della famiglia naturale come presidio di ogni libertà umana

Victoire de Jaeghere

La famiglia, cuore delle libertà

► p. 39

è forse la vera *mens* —, ma senza la minima reazione del Parlamento, nonostante il clamoroso “fatti più in là, perché di te non mi fido”, che avrebbe dovuto colpirlo come uno schiaffo.

Di sabato 5 giugno è poi la notizia — che a mio avviso fa *pendant* con il decreto che istituisce la cabina di regia — che le ben 24mila nuove assunzioni nella pubblica amministrazione avverranno all'interno del PNRR e quindi saranno sottratte alla lottizzazione e al clientelismo dei politici.

Le considerazioni su queste misure sarebbero tante, ma dietro di esse si osserva ripetersi lo schema di potere ormai divenuto realtà nella nostra democrazia: UE-Capo dello Stato-Uomo dell'UE *in loco*, ossia, nella fattispecie, Mario Draghi. È questa la vera partita “di serie A”: tutto il resto è campionato di “serie B” o da gironi di promozione.

La scadenza prevista — attualmente, salve più che probabili proroghe — per l'organismo che di fatto espropria il Parlamento e i ministri di parte del loro potere attesta che, come scrivevo nello scorso numero, è impensabile che quello di Draghi sia un mandato a termine, cioè destinato a finire nel 2023. Con quest'ultimo in veste ancora di *premier* oppure di Capo dello Stato — cosa più plausibile, anche se meno auspicabile — la forma di “governo del Presidente”, *mix* di tecnocrazia, di eurocrazia e di politici-amministratori, magari ancora di “larghe intese” — è destinata a durare e a plasmare a lungo questa Italia sconcertata e rabbiosa del secondo decennio del nuovo millennio.

Secondo il politologo della LUISS Giovanni Orsina — che ho spesso avuto modo di citare —, «è sempre più evidente che il governo Draghi non è un governo di emergenza. Ha preso, sta prendendo e prenderà decisioni che condizioneranno il Paese per anni se non decenni, e Draghi stesso, in una forma o nell'altra, non potrà uscire di scena tanto presto. O le forze politiche cominciano ad adeguarsi a questo possibile futuro, o rischiano di non toccare palla per parecchio tempo» (*La Stampa*, 31-5-2021).

Registro, altresì, in tema due accurate esternazioni di Massimo Cacciari, personaggio discutibile e talora auto-referenziale ma che ogni tanto “ci prende”. La prima è su *La Stampa* del 31-5-2021: «[...] Draghi decide ai piani alti, mentre i partiti si azzuffano al piano terra, segnando perlomeno la loro esistenza» —; l'altra, lo stesso giorno, una intervista dello stesso tenore, forse più “fuori dai denti”, a *la Verità*. Ciò che indigna il filosofo e politico — di sinistra — veneziano è la ormai stantia assenza di progettualità delle forze politiche a vantaggio della pura amministrazione, dove pure non brillano. Anzi, nel frangente, questo potere residuo è loro strappato per essere devoluto a personale tecnico giudicato più capace e meno corruttibile. Ma, osserva il professore, i tecnici non saranno mai capaci di progettare un futuro diverso, né di attuare le tanto auspiccate riforme e questo per la semplice ragione che sono dei tecnici: sanno, forse, amministrare l'esistente ma non sono capaci di progettare un se pur minimo futuro.

La politica partitica alla breve o alla lunga dovrà adeguarsi a questa cornice in cui ormai si trova ingabbiata e ciò vale per la destra come per la sinistra. Se a sinistra finora i sussulti paiono deboli, a destra invece qualche minimo segnale di vitalità sembra affiorare. L'impetuosa avanzata nei sondaggi di Fratelli d'Italia sta aprendo una fase di riequilibrio fra le tre forze dello schieramento che, salvo passi falsi, vinceranno le elezioni del 2023. La proposta di federazione tra Forza Italia — in stato di avanzata decomposizione, di cui è segnale la nascita, velleitaria, ma chiaro segno di esasperazione, di Coraggio Italia, la neo-formazione promossa dall’“ipervaccinista” Giovanni Toti e del veneto Luigi Brugnaro — e la Lega, che pure mantiene le posizioni, pare inserirsi in questa prospettiva.

Ma anche qui, come lucidamente ipotizza Giovanni Orsina nell'articolo che ho citato prima, nei «processi di riposizionamento» in atto nei due schieramenti si dovrà tenere conto che, anche in caso di futuro successo elettorale del centro-destra, lo scenario di fondo è già tracciato e non “dice bene” per Salvini, Meloni e Berlusconi — anche se quest'ultimo afferma di essere stato lui a ideare l'attuale governo di “larghe intese” (cfr. Francesco Maria Del Vigo e Marco Zucchetti, *Il ritorno di Berlusconi*, intervista a *il Giornale*, 2-6-2021) — e, più in generale, per la politica.

Con Draghi al Quirinale — cosa che con tutta probabilità anticiperebbe le elezioni, *ergo* la sicura, anche se magari non travolgente, vittoria del centro-destra — si può anche ipotizzare anche il *placet* a una *premiership* di Giorgia Meloni — non certo di Matteo Salvini, cui è ormai stato assegnato il ruolo dell’“uomo nero” da esecrare “senza se e senza ma” —, ma in ogni caso solo se “addomesticata”. Altrimenti, con un Prodi o altri al Colle sarebbe davvero difficile per il centro-destra governare il Paese... In questa prospettiva, la “coltivazione”, l'*endorsement*, da parte dei *media* dei “poteri forti” — fra un “caso pietoso” di presunta “omofobia” e l'altro —, cui è esposta in queste settimane la pur brava *leader* di Fratelli d'Italia, è eloquente. Per il *Corriere della Sera* — sono titoli e occhielli, ma la gente legge quasi sempre solo titoli e occhielli — del 4 giugno la Meloni, «la [corsivo mio] *leader dell'opposizione*», ha incontrato il *premier*, trovandolo «attento e disponibile»... Nonostante queste profferte, la condizione tecnico-culturale del personale del suo partito, come le elezioni per il sindaco di Roma e quello di Milano sta impietosamente rivelando, resta non delle più esaltanti. L'auspicio è che la dirigenza di Fratelli d'Italia si accorga dei due rischi rappresentati dalla qualità del suo personale e dalla situazione di fondo ostile e metta in atto misure preventive. Ma forse è chiedere troppo...

Segnalo per inciso, un altro *trend* che pare Draghi stia inaugurando e che coopera a comporre il quadro di fondo: la ri-centralizzazione dell'economia, forse preludio a quella delle funzioni *core* del *Welfare State* come la sanità. Il ritorno alla proprietà di Stato di alcune compagnie strategiche in crisi ne sono più che indizi: ha cominciato con Autostrade — liquidando lautamente, oltre ogni merito, i Benetton — e pare abbia in agenda Alitalia, Ilva, e altre imprese. Certo, la privatizzazione degli anni 1990 si era tradotta in realtà nell'uscita formale dello Stato e nell'ingresso di cordate in qualche modo controllate o condizionate dallo Stato stesso: basti pensare alla telefonia o alle ferrovie, in cui lo Stato conservava rispettivamente la proprietà dell’“ultimo miglio” e della rete infrastrutturale.

Se aggiungiamo al quadro, come ultime pennellate, il possibile obbligo di cantare *Bella ciao* e il divieto di dire che una famiglia è formata da un maschio e da una femmina, l'immagine di un incombente oscuro totalitarismo 2.0, tanto onnipervasivo quanto nemico del reale, non è un sogno da pessimisti incalliti. Certo, rimangono spazi di libertà, ma è una libertà che assomiglia sempre più a quella dei cinesi: libertà di comprare tre PC e quattro televisori, dieci telefonini e — per molti — ogni quantità e qualità di cibo — anche se sempre meno genuino — o di scegliere in quale locale etnico cenare o dove svagarsi più o meno lecitamente o quale tipo di narcotico acquistare, secondo la logica del “*panem*” e, se capita, dei “*circenses*”... La libertà di concepire e di proporre modelli diversi di bene comune, che aiutino ciascuno a fare in armonia con il creato e con il Creatore il suo viaggio sulla terra, ebbene quella libertà di pensare con la propria testa e di agire senza limiti se non quelli del buon senso, della decenza e del *nemimen laedere*, beh, quella ce la possiamo davvero scordare.

Un'ampia riflessione del filosofo spagnolo Ayuso Torres su uno dei più originali pensatori contro-rivoluzionari del secolo scorso, esempio preclaro della riuscita del trapianto della tradizione cattolica oltre Atlantico e uno degli autori più efficaci nel "quinto viaggio di Colombo", ossia del "rimbalzo" della cultura di questa tradizione, arricchita, dall'America all'Europa



MARIE-HÉLÈNE BOCHUD, Ritratto di Nicolás Gómez Dávila, illustrazione per la rivista cattolica canadese *Verbe*

Nicolás Gómez Dávila: intellettuale reazionario o solo cattolico?

Miguel Ayuso Torres

1. Incipit

Uno sguardo ai caratteri intellettuali di Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) svela come il loro elemento comune sia la filiazione "reazionaria", una filiazione d'altronde non smentita, quando non rivendicata, dall'autore. Tuttavia, l'in-

tenzione con cui Gómez Dávila rivendica per sé tale qualificazione non è esattamente la stessa che anima i critici che l'hanno accolta con favore: sicuramente non riguarda la maggior parte di essi e probabilmente anche la quasi totalità degli stessi. Talvolta non è facile distinguere il reazionario dal conservatore o dal tradizionalista, se li si considera dal punto di vista degli atteggiamenti o da quello delle idee o anche da quello dei movimenti in cui queste (e forse quelli) s'incarnano.

In questa sede vorrei, in primo luogo, chiarire queste differenze, senza però nascondere quelle che si possono considerare delle somiglianze: la dialettica classica, cioè la dialettica perenne, davanti a due fenomeni affini, mette in evidenza gli elementi di differenziazione, mentre di fronte ad altri fenomeni che si presentano come dissimili sottolinea invece ciò che li avvicina¹. Nel prosieguo, partendo da alcu-

* Relazione tenuta dall'A., con il titolo *Conservación, reacción y tradición. Una reflexión en torno a la obra de Nicolás Gómez Dávila*, il 4 giugno 2007 presso il Nicolaus Copernicus University di Torun, in Polonia, del filosofo colombiano, in occasione della presentazione della traduzione polacca del suo libro *Sucesivos escolios a un texto implícito*. È stato pubblicato, con il titolo *Conservación, reacción y tradición. Una reflexión en torno a la obra de Nicolás Gómez Dávila*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, anno XLVI, n. 459-460, Madrid 2007, pp. 795-814. Traduzione redazionale; salvo diversa indicazione, la traduzione, incluse le citazioni, è redazionale; le aggiunte redazionali sono fra parentesi quadre.

¹ Ho sviluppato più ampiamente la prima operazione nel mio *La contrarrevolución, entre la teoría y la historia*, in JOA-

ni elementi attinti dall'opera magmatica e unica del grande scrittore e pensatore novogranadino^[2], cercherò con tutta semplicità di compiere questo sforzo di chiarificazione, mettendo meglio a fuoco la sua fisionomia intellettuale³.

2. Contro-Rivoluzione?

Il punto di partenza del discorso non può che essere la Rivoluzione. Al di là del significato etimologico e grammaticale del termine come nome comune, la sua accezione ha preso storicamente il risalto del nome proprio, quello con cui si indica l'aspirazione a sovvertire l'ordine naturale e divino⁴. Tuttavia, se questa aspirazione si rileva in ogni tempo, non si deve per questo smettere di fare distinzioni. Così, nel "processo rivoluzionario" assume particolare importanza la Rivoluzione francese o, se si vuole, le idee che l'hanno generata e che attraverso di essa si sono diffuse. Esperimento di un'azione di sistematica cristianizzazione attraverso le idee e le istituzioni politiche, la Rivoluzione francese è stata, come ha scritto Jean Madiran (1920-2013), la declinazione «al plurale del peccato originale»⁵.

E questa realtà concreta ci svela, altresì, qual è il concetto proprio di Contro-Rivoluzione, cioè di una reazione commisurata all'attacco rivoluzionario, che a una eresia sociale offre un rimedio sociale. Perciò, in un testo dell'autorevole pensatore francese che ho testé menzionato — del quale ho fatto abbondante-

mente uso in diverse occasioni — egli afferma che «la segreta e vera linea di demarcazione tracciata dalla sinistra non riguarda la fede cristiana in se stessa, ma principalmente l'opera temporale della fede, alla quale alcuni non credenti hanno potuto contribuire e che altri credenti hanno potuto riconoscere: la Cristianità»⁶.

In realtà, il progetto fondamentale della Rivoluzione è annientare la Cristianità o la civiltà cristiana, vale a dire «la morale sociale del cristianesimo insegnata dalla tradizione cattolica e inscritta nelle istituzioni politiche»⁷.

Con ciò non voglio negare che nella Rivoluzione si celi un movente direttamente anti-cristiano, né che in essa operino fattori preternaturali. Coltivare la dottrina sociale della Chiesa pone al riparo la nostra prospettiva strettamente filosofico-politica da qualsiasi riduzionismo naturalistico. Non ci sfugge, infatti, il monito di san Paolo secondo cui «la nostra battaglia [...] non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6,12). Semplicemente, nonostante l'indiscutibilità di tale asserzione, vorrei coniugare — per amore di precisione concettuale — la conoscenza dell'essenza della Rivoluzione, che appartiene alla filosofia, con la descrizione della sua specificità nel quadro dell'Età Contemporanea, cosa che appartiene invece alla storia. Pertanto, non sottovaluto le conseguenze nocive per la fede che accompagnano il processo rivoluzionario in ogni sua fase, ma — ovviamente — affermo che esiste una differenza fra il volto che la Rivoluzione ha assunto dopo la Rivoluzione francese e altri tipi di attacco subiti dalla fede nel corso della storia.

In effetti, lo stesso magistero della Chiesa in Età Contemporanea si distingue perché si occupa, in un modo inusitato nei secoli precedenti, di questioni di ordine politico, culturale, economico, sociale, e così via, proponendo un corpo di dottrina completo, il cui cuore è la proclamazione del Regno di Cristo sulle società umane, unica condizione del loro giusto ordinamento e della loro vita nel progresso e nella pace.

QUIM VERÍSSIMO SERRÃO [1925-2020] e ALFONSO BULLÓN DE MENDOZA [Y GÓMEZ DE VALUGERA] (a cura di), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, Editorial Complutense, Madrid 1995, pp. 15-33; rist. in appendice al mio *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires 2001. Qui ho ripreso, e in qualche caso adattato, solo gli elementi essenziali per comprendere la seconda parte del mio scritto.

^[2] Per cento anni, dal 1717 al 1819, Panamá, Colombia, Ecuador e Venezuela formarono il vicereame di Nueva Granada.]

³ Nel paragrafo 5 ho scelto di citare solo brani dell'unico libro di Nicolás Gómez Dávila cui oggi si può facilmente accedere in Spagna, *Sucesivos escolios a un texto implícito* (Áltera, Barcellona 2002), che è appunto quello tradotto in polacco e da cui ha origine questo articolo. La prima edizione, che pure possiedo, è quella dell'Istituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1992 [in italiano testi di Gómez Dávila — ma non i *Sucesivos escolios* — sono stati tradotti, integralmente o in parte, a opera delle editrici Adelphi, Gog, Circolo Proudhon e Ar (ndr)].

⁴ Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO (1917-2011), *En torno a la palabra "Revolución"*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, anno XIII, n. 123, Madrid 1974, pp. 277-282; e MICHELE FEDERICO SCIACCA (1908-1975), *Revolución, conservadurismo, tradición*, *ibid.*, pp. 283-296.

⁵ «[...] Ils ont décliné au pluriel le Pêché originel» (JEAN MADIRAN, pseudonimo di JEAN ARFEL), *Les deux démocraties*, NEL. Nouvelles Editions Latines, Parigi 1977, p. 17).

⁶ IDEM, *Notre politique*, in *Itinéraires. Chroniques et documents*, anno XXV, n. 256, Parigi settembre-ottobre 1981, pp. 3-25 (pp. 12-13); in tema cfr. anche il mio *¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?*, in *Roca viva. Revista de pensamiento y vida cristianos*, anno XX, n. 217, Madrid 1986, pp. 7-15.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

Il professor Francisco Canals, raccogliendo l'insegnamento diretto di padre Ramón Orlandis i Despuig S.J. (1873-1958), e attraverso questi, la lezione dell'altro gesuita Henri Marie Félix Ramière (1821-1884)^[8], insegnamenti che egli ha ampliato creando una scuola, i cui frutti si offrono maturi al nostro sguardo, ha scritto queste luminose parole, riferite alla Spagna: «Non potrei [...] pensare che non vi sia relazione fra i processi politici degli ultimi anni e il crollo della fede cattolica fra gli spagnoli. Chi afferma che esiste una connessione — cosa che a me sembra moralmente certa — fra tale processo politico e il processo di scristianizzazione, non mi pare possa essere accusato di confondere i piani o d'interpretare in maniera equivoca ciò che in se stesso è pertinente al Vangelo e alla vita cristiana. Proprio perché il linguaggio profetico del Magistero illumina con la luce soprannaturale che viene da Dio stesso ciò che risulta altresì evidente dall'esperienza sociale e dall'analisi filosofica delle correnti e delle ideologie cui noi attribuiamo un effetto scristianizzatore intrinseco. Quello che lo studio del Magistero pontificio e la sua docile accettazione mettono in chiaro, e rendono indubitabile, è che i movimenti politici e sociali che hanno segnato il corso dell'umanità contemporanea negli ultimi secoli non sono solo opzioni di ordine ideologico o preferenze per questo o per quel sistema di organizzazione della società politica o della vita economica. [...] Sono la messa in pratica nella vita della comunità e nella vita della società e della politica dell'immanentismo antropocentrico e antiteistico»⁹.

La filosofia politica della Contro-Rivoluzione e la dottrina sociale della Chiesa hanno entrambe rappresentato una sorta di “contestazione cristiana del mondo moderno”. Oggi non so fino a che punto il loro significato storico — di entrambe, se pure in modo diverso — stia svanendo, ma in origine non consisteva in altro se non nell'aver capito che i modi di procedere intellettuali — e, quindi, le loro conseguenze — del mondo moderno, ossia della

Rivoluzione^[10], erano estranei e contrari all'ordine soprannaturale, e non solo nel senso di affermazione di un ordine naturale che disconosce la grazia, ma anche in quello di una radicale estraneità tanto alla natura, quanto alla grazia¹¹.

3. Contro-Rivoluzione: il nome e i caratteri

L'accostamento fra Contro-Rivoluzione e dottrina sociale della Chiesa ci permette di guardare con un certo distacco alle eventuali obiezioni che si possono porre al termine “Contro-Rivoluzione”. È certo che esso ha una origine circoscritta alla Francia e che è stato inizialmente concepito dai rivoluzionari come un improprio, ma poi è stato accettato anche da coloro contro i quali era lanciato come un'arma. Ed è altrettanto certo, peraltro, che esso non è mai stato accolto come tale dai testi pontifici, a differenza di quanto è accaduto nel caso di altri termini, che condividono più o meno la stessa visione del mondo. Forse nella sua stessa elaborazione questo nome insiste troppo direttamente su una dimensione negativa o di rifiuto, a discapito di quella positiva o affermativa. Tuttavia, il termine non risulta meno chiaro di altre espressioni che, tanto in generale, quanto in casi storicamente circoscritti, sono stati utilizzati come suoi sinonimi, neppure essi esenti da precisazioni e sfumature.

Il termine “reazione” incontra la medesima difficoltà, con lo svantaggio di recare insita una maggior indeterminatezza e di rimanere estraneo al fatto cruciale dell'irruzione della Rivoluzione nella storia. La parola “restaurazione”, dal canto suo, evidenzia maggiormente la dimensione costruttiva e di recupero rispetto a quella puramente combattiva, ma anch'essa viene troppo spesso associata a situazioni storiche concrete, che fanno parte della dinamica stessa della Rivoluzione — ciò accade tanto in Francia, quanto in Spagna, anche se in momenti diversi nel tempo —, per cui evoca eccessivamente momenti conser-

^[8] Grande apostolo della devozione al Sacro Cuore di Gesù, fondatore dell'Apostolato della Preghiera, presente al Concilio Vaticano I (1869-1870) e fiero avversario del liberalismo.]

⁹ FRANCISCO CANALS, *Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros*, in *Cristiandad*, anno XLIV, n. 670-672, Barcellona gennaio-marzo 1987, pp. 37-39; cfr., altresì, IDEM, *El ateísmo como soporte ideológico de la democracia*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., nn. 217-218, 1982, pp. 893-900.

^[10] Questa equiparazione — del tutto lecita — è largamente diffusa nella cultura contro-rivoluzionaria, anche se, data la multiformità del soggetto e la raffinazione della critica, oggi può non essere l'unica critica della modernità.]

¹¹ Cfr. J. MADIRAN, *L'hérésie du XX siècle. Réclamation au Saint-Père*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1968, p. 299 (trad. it., *L'eresia del XX secolo*, Volpe, Roma 1972); cfr. altresì il mio *El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 267-268, 1988, pp. 955-991; e, ancora, il mio *Una contestación cristiana*, in *Roca viva. Revista de pensamiento y vida cristianos*, cit., n. 281, 1991, pp. 362-364.

vativi della stessa Rivoluzione¹². Con quest'ultima frase ho dato per scontato — forse con troppa velocità, ma, comunque, con decisione — ciò che riguarda il “conservatorismo” o il “conservativismo”, realtà che conosce molte letture a seconda che ci si collochi in una prospettiva anglo-americana, latina oppure germanica¹³. Anche un termine così limpido ed evocativo come “tradizione” non è al riparo da interpretazioni errate, poiché troppo spesso si è reso necessario insistere sul fatto che la “vera tradizione” non è nemica del progresso, bensì, al contrario — come risulta dall'accurata esposizione di Michele Federico Sciacca [nello stesso numero di *Verbo*] —, conserva rinnovando e rinnova conservando ed è di volta in volta conservazione e progresso, a seconda delle esigenze del diritto naturale. Difficoltà che aumentano quando si tratta di “tradizionalismo”, in misura tale che Francisco Elías de Tejada si è visto costretto a distinguere fra un “tradizionalismo ispanico” e un “tradizionalismo europeo”¹⁴.

La prima versione si può ricondurre al nucleo intellettuale in cui si è coagulata la resistenza popolare

al liberalismo, in difesa della società cristiana tradizionale. Essa è pensiero contro-rivoluzionario che si appoggia alla filosofia e alla teologia scolastiche e che è reso possibile proprio dal fatto che esse sono rimaste ininterrottamente in vigore in Spagna e soprattutto in Catalogna.

La seconda, è uno sforzo innovativo che pretende di difendere la tradizione, nato in ambienti in cui si era prodotto per alcuni decenni un vuoto, l'assenza di una tradizione metafisica e teologica. Ma si tratta di un pensiero mistificatore — pur in salutare intento anti-rivoluzionario —, che, con l'andare del tempo, sfocerà nel cattolicesimo liberale, grazie alla sconcertante efficacia in senso rivoluzionario di argomenti “tradizionalisti” stranamente sfumati a causa del romanticismo che impregnava l'ambiente culturale collettivo¹⁵.

Le distinzioni che ho fatto — dal momento che rendono a questo punto d'importanza relativa le dispute terminologiche, che cedono il passo davanti alla limpidezza del concetto che cercano di esprimere — ci conducono a quello che può essere detto «il concetto analogo di contro-rivoluzione»¹⁶, che si costruisce sovrapponendo tre nozioni: quella di reazione, quella di cattolicità e quella di tradizione, all'interno di ciascuna delle quali esiste una gradazione, mentre fra di esse intercorre una gerarchia.

1. “Reazione” è, senza dubbio, la componente più nebulosa fra quelle che integrano il concetto. Qualcosa di più di una semplice opposizione, in quanto consiste in un “*agere contra*” e, anche se non tutte le reazioni sono contro-rivoluzionarie, nella reazione si trova quel qualcosa che Georges Bernanos (1888-1948) voleva esprimere quando rispondeva che essere reazionario significa semplicemente restare vivo, e che solo il cadavere non reagisce contro i vermi che lo divorano. Formula che — come osserva Molnar — avrebbe potuto essere indossata come divisa dai contro-rivoluzionari, giacché definisce magistralmente il compito che essi si sono prefisso: rimanere in vita, portare i germi della vita dentro il corpo agonizzante dello Stato¹⁷.

¹² Cfr. RAFAEL CALVO SERER (1916-1988), *Teoría de la Restauración*, Rialp, Madrid 1952; e AUREL THOMAS KOLNAI (1900-1973), *Revolución y Restauración*, in *Arbor. Revista de ciencia, pensamiento y cultura*, anno XIX, n. 85, Madrid 1953, pp. 125-134. Francisco Canals, dal canto suo, ha messo in discussione il “conservatorismo” che alimenta alcune di queste aspirazioni “restaurazionistiche”. Cfr. anche alcuni degli articoli da questi pubblicati in *Política española: pasado y futuro*, Ediciones Acervo, Barcellona 1977; nonché FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA (1917-1978), *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid 1954 (trad. it., *La monarchia tradizionale*, Edizioni dell'Albero, Torino 1966; rist., Controcorrente, Napoli 2001), in particolare il primo capitolo, intitolato *El menéndezpelayismo político*.

¹³ Per un'analisi del complesso significato che “conservatorismo” assume nel mondo anglosassone rimando a RUSSELL AMOS KIRK (1918-1994), *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, trad. sp., Rialp, Madrid 1956; IDEM, *Un programa para conservadores*, trad. sp., El Buey Mudo, Madrid 2011; PAUL GOTTFRIED, *El conservatismo norteamericano*, trad. sp., in *Razón española*, anno III, n. 11, Madrid 1985, pp. 271-283; THOMAS STEVEN MOLNAR (1921-2010), *Retos del conservatismo*, trad. sp., *ibid.*, pp. 285-290; FREDERICK D. WILHELMSSEN (1923-1996), *El movimiento conservador norteamericano*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 301-302, 1992, pp. 109-123. Il mondo latino presenta meno difficoltà: cfr. PHILIPPE BENETON, *Le conservatisme*, PUF. Presses Universitaires de France, Parigi 1987. Infine, a mo' di esempio per il mondo tedesco, cfr. GERD KLAUS KALTENBRUNNER (1939-2011), *Teoría del conservatismo*, trad. sp., in *Razón española*, cit., n. 4, aprile-maggio 1984, pp. 391-406; e CASPAR VON SCHRENCK-NOTZING (1927-2009), *Neoconservatismo alemán*, trad. sp., *ibid.*, n. 19, 1986, pp. 193-200.

¹⁴ Cfr. F. E. DE TEJADA, *Joseph de Maistre en España*, Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalacárregui, Madrid 1983.

¹⁵ Cfr., sul punto, F. CANALS, *Prefazione* a JOSÉ MARÍA ALSINA ROCA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, PPU. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcellona 1985, pp. IX-XXIII.

¹⁶ LUIS MARIA SANDOVAL [PINILLOS], *Consideraciones sobre la contrarrevolución*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 281-282, 1990, pp. 211-290 (p. 238).

¹⁷ Cfr. T. S. MOLNAR, *La contrarrevolución*, trad. sp., Unión Editorial, Madrid 1975, p. 112 (trad. it., *La controrivoluzione*.

Proprio questa ultima osservazione richiede qualche sviluppo per quanto riguarda la natura di tale reazione. Qui dobbiamo avvalerci della vecchia espressione che il conte Joseph de Maistre (1753-1821) pone in epilogo alle sue *Considerazioni sulla Francia*, uno dei primi libri, se non il primo libro, formalmente contro-rivoluzionario: «[...] la restaurazione dell'ordine, che viene chiamata contro-rivoluzione non sarà affatto una rivoluzione contraria, bensì il contrario della rivoluzione»¹⁸. La Contro-Rivoluzione è la dottrina che — in antitesi alla Rivoluzione — fa riposare la società sulla legge di Dio e che, mentre la sua avversaria procede e progredisce dissolvendo i legami sociali naturali, continua invece a ritesserli instancabilmente; una dinamica che costruisce invece di distruggere, rendendo umilmente omaggio all'ordine e non pretende di ricrearlo. Questa è la reazione su cui si fonda la Contro-Rivoluzione¹⁹.

2. La cattolicità è il tratto più importante della Contro-Rivoluzione. Le considerazioni fatte in precedenza riguardo alla regalità sociale di Cristo, poiché legano in forma immediata l'essenza della Rivoluzione alla distruzione della civiltà cristiana e, in forma mediata, all'attacco all'ordine soprannaturale, entrano in gioco del tutto a proposito in questo aspetto del problema rappresentato dal concetto analogo di Contro-Rivoluzione. Se la prima caratteristica, la reazione, ci consente di dissociare la Contro-Rivoluzione da altre posizioni che possono alle volte sembrare, e anche in parte risultano, concomitanti, qui — dal momento che abbiamo toccato il suo nucleo concettuale —, nella sua cattolicità, è possibile percepire meglio la sua essenza specifica. Che si oppone all'entimema^[20] sul quale si è fondato il predominio della democrazia cristiana, la quale, dopo aver affermato che la religione non si deve confondere con la politica, perché ne è al di sopra — afferma-

zione che ha l'espressa finalità di de-solidarizzare la Chiesa dalla Contro-Rivoluzione — conclude che i cristiani di oggi sono obbligati ad appartenere politicamente alla democrazia cristiana. La dottrina contro-rivoluzionaria, invece, ha sempre avuto come sua prima cura la salvaguardia dei diritti della Chiesa nella società cristiana, liberando i fedeli dalle aporie in cui incorre il cattolicesimo liberale: in primo luogo, l'incarnazionismo estremo e un umanesimo che tende a concepire come qualcosa di divino e di evangelico l'azione politica tendenzialmente di sinistra; quindi, un escatologismo finalizzato a distogliere l'attenzione dalla vigenza o dalla restaurazione pratica e concreta dell'ordine naturale e cristiano. Per la Contro-Rivoluzione, insomma, risulta obbligatoria la fedeltà alla teologia politica cattolica espressa nella nozione di regalità sociale di Gesù Cristo²¹.

Qui sta una questione d'importanza decisiva, ossia la convergenza di un certo “cambiamento di fronte” della Chiesa con la scristianizzazione oggettiva — che in parte è prodotto del primo fenomeno —, convergenza che ha operato un evidente indebolimento delle posizioni contro-rivoluzionarie. E penso anche che sia questa una delle cause più importanti della “crisi d'identità” della Contro-Rivoluzione. Ma tornerò presto sul tema. Per concludere quanto attiene alla cattolicità, ricorderò solo, con mons. José Guerra Campos (1920-1997), che la missione della Chiesa, in relazione a ogni comunità politica e indipendentemente da chi debba essere il titolare della sovranità, è di predicare in nome di Dio non solo che gli atti e i comportamenti dei cittadini devono essere realmente subordinati all'ordine morale, ma che deve esserlo anche la stessa *struttura costituzionale* della “polis”²², poiché, se ciò non avviene, la fede stessa, soprattutto quella dei “poveri”, rimane esposta alle intemperie e sguarnita. E questo costituisce una realtà insuperabile per la dottrina cattolica.

3. In terzo luogo, la tradizione, che troviamo espressa nel legame e nell'ispirazione con il passato istituzionale della Cristianità. Il mio maestro, professor Rafael Gambra Ciudad (1920-2004), ha chiarito perfettamente questo aspetto in polemica con la fa-

Critica ragionata alla Rivoluzione francese, Oaks Editrice, Milano 2016; 1ª ed., Volpe, Roma 1970).

¹⁸ JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821), *Consideraciones sobre Francia*, trad. sp., Rialp, Madrid 1955, cap. X, par. 3, p. 234 (trad. it., *Considerazioni sulla Francia*, n. ed., a cura di Guido Vignelli, Editoriale il Giglio, Napoli 2010, p. 125); trad. Vignelli.

¹⁹ Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *Qué somos y cuál es nuestra tarea*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 151-152, 1977, pp. 29-50, che raccoglie testi assai limpidi di Madiran, di Jean Ousset (1914-1994) e di altri autori.

^[20] Cfr. «entimema — Termine filosofico (gr. ἐνθύμημα, der. di ἐνθυμέομαι “riflettere, dedurre”, da θυμός “animo”) designante in Aristotele il sillogismo retorico fondato su verosimiglianze o segni, ossia che argomenta da premesse non assolutamente certe» (*Enciclopedia Filosofica Treccani online*, sub voce).

²¹ Cfr. F. CANALS, *Política española: pasado y futuro*, cit., pp. 211-230.

²² Cfr. [MONS.] JOSÉ GUERRA CAMPOS, *La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia*, in *Iglesia-Mundo*, anno XVIII, n. 384, Madrid 1989, pp. 51-58; e il mio *La unidad católica y la España de mañana*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 279-280, 1989, pp. 1.421-1.439.

mosa opera di Jacques Maritain (1882-1973) sulla “nuova cristianità”²³.

Gambra parte dal riconoscere che, in un certo senso, vi potrebbero essere altre forme di civiltà cristiana diverse dalla Cristianità [occidentale], e che il Vangelo potrebbe fecondare società e Stati di diversa conformazione, al punto che sarebbe più corretto parlare [per quella occidentale] di *una* civiltà cristiana, invece che *della* civiltà cristiana. Egli apporta però anche una lunga serie di argomenti che puntano invece in direzione opposta. In primo luogo, la Cristianità è stata la migliore e la più elevata forma storica in cui il messaggio biblico e il magistero della Chiesa hanno impregnato di sé le strutture sociali e politiche. In secondo luogo e a eccezione di quanto possa accadere in futuro nel corso della storia, è lecito riservare l'articolo determinativo “la” per l'unica civiltà [integralmente] di segno cristiano che è realmente e veramente esistita [in Occidente]. Ma, in terzo luogo, si può anche dire di più e cioè che «*una nuova civiltà, una comunità fondata sul cristianesimo, ma completamente diversa nella sua struttura e slegata dalla Cristianità storica, è semplicemente impensabile, perché il primo dei comandamenti a carattere comunitario (cioè che si riferisce al prossimo) è “onora il padre e la madre”. Una “nuova Cristianità” nello stile di Maritain, [Emmanuel] Mounier [(1905-1950)] o altri, dovrebbe sempre essere una forma d'impregnazione cristiana della società e dei suoi membri, e quindi non potrebbe mai dimenticare tale precetto e, con esso, il principio patriarcale-familiare e la pietas dovuta alla patria e alla tradizione*»²⁴.

4. Verso un bilancio

Nelle pagine precedenti ho cercato di proporre una serie di considerazioni — spontanee, ancorché con quel minimo di linearità necessario in qualsiasi esposizione e pur non disprezzando del tutto una certa forma circolare data la presenza inevitabile di temi che si ripetono — che ci avvicinano al problema attuale della Contro-Rivoluzione: qual è la situazione attuale delle dottrine e dei movimenti contro-rivoluzionari? qual è il loro futuro?

Al termine di questa esposizione introduttiva sarebbe eccessivo pretendere di rispondere a tali que-

stioni e ad altre a esse connesse. Mi pare tuttavia opportuno, in ogni caso, offrire una riflessione al capitale che il presente convegno aspira ad accumulare e che forse servirà per trovare quelle risposte.

Rafael Gambra ha talora messo in evidenza come, dopo la distruzione dell'unità della Cristianità, gli elementi che prima apparivano saldamente integrati fra loro si sono come de-solidarizzati²⁵. Ora, vediamo ogni giorno come la difesa delle nobili cause in cui il pensiero cristiano è coinvolto avviene, nel migliore dei casi, a partire dalla sua disconnessione dalle sue premesse ideologiche e politiche, se non, addirittura, da posizioni gravemente de-focalizzate. Anche nell'esposizione della dottrina sociale della Chiesa, così com'è proposta dal pontificato di Giovanni Paolo II, si percepisce una tendenza ad accettare le strutture politiche vigenti, anche a costo di incorrere talora in contraddizioni gravi, derivanti dall'accettazione della democrazia pluralistica. Parallelamente, il travaso prodottosi fra la dottrina contro-rivoluzionaria e un pensiero che — secondo la terminologia di René Rémond (1918-2007) — si potrebbe definire “bonapartista”, opera anch'esso come fattore di frammentazione²⁶.

Concludo da dove sono partito. La filosofia politica mostra la veracità dei postulati contro-rivoluzionari e delle analisi storiche basate su di essi, così come la loro superiorità rispetto all'incompletezza dei liberal-conservatorismi, della democrazia cristiana e dei bonapartismi fascistizzanti o populistici. La dottrina sociale della Chiesa, nel suo significato più preciso, comporta come elemento necessario il dare vita a una città cattolica. Utilizzando la luce incrociata di entrambi questi riflettori — postulati e analisi storiche —, ognuno di noi dovrebbe sforzarsi di non perdere il filo della tradizione contro-rivoluzionaria.

5. Nicolás Gómez Dávila

È possibile utilizzare alcune delle cose dette prima in relazione alla figura di Nicolás Gómez Dávila?

Per cominciare, e come primo avvertimento, non è facile leggere l'autore di cui ci occupiamo. Intendo con ciò dire, che Gómez Dávila non è facile da

²³ Cfr. RAFAEL GAMBRA CIUDAD, *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1976, p. 45-48 (nonché JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, trad. it., n. ed., con una premessa di Dario Antiseri, Borla, Roma 2009).

²⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁵ Cfr. IDEM, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Rialp, Madrid 1954, dove molti passaggi confermano questo giudizio.

²⁶ Cfr. RENÉ RÉMOND, *Les droites en France*, Aubier, Parigi 1954 (Aubier-Montaigne, Parigi 1982) (trad. it., *La destra in Francia. Dalla Restaurazione alla Quarta Repubblica (1815-1968)*, Mursia, Milano 1970); Rémond distingue una destra liberale, una destra contro-rivoluzionaria e, infine, una destra bonapartista.

leggere sistematicamente, in quanto egli è stato principalmente uno scrittore aforistico. Fra i contemporanei, il personaggio più vicino a lui che riesco a individuare è Gustave Thibon (1903-2001), che ho avuto il privilegio di conoscere e che non ho smesso di frequentare attraverso i suoi libri²⁷. Ma forse Gómez Dávila è ancora più radicalmente aforistico del “filosofo-contadino” francese. A questo proposito mi viene in mente quanto sarebbe interessante un saggio che metta a confronto i due, ma non è questo il momento...

Gli aforismi hanno senza dubbio la caratteristica di conficcarsi, come la punta di una lancia, nell'attenzione del lettore. Già ogni libro, si può dire, è come una lettera indirizzata al singolo lettore, il quale non la legge mai nella stessa maniera in cui la legge un altro, forse perché «[...] *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*»²⁸. Per questo, del tutto giustamente, Gómez Dávila scrive che «*senza un lettore intelligente non si dà testo raffinato*»²⁹. Quanto detto deve quindi senza dubbio essere ancora più applicabile a una scrittura concentrata in pensieri, che non chiamerei isolati, bensì, in quanto intrecciati fra loro, consolidati — dando vita al “testo implicito” —, però, visto il taglio che intercorre fra l'uno e l'altro, tali da rendere necessariamente difficile la loro integrazione, permettendo quindi la moltiplicazione delle letture dovuta alla dispersione delle relazioni. Così, dunque, solo partendo da alcuni dei suoi testi è possibile costruire un'interpretazione: ma, con quegli stessi testi, se ne potrebbe erigere anche un'altra. E, infine, con altri testi sarebbe possibile raggiungere sia l'una, sia l'altra interpretazione, oppure anche una diversa. Occorre tenere conto di quanto ho detto per relativizzare tanto la mia lettura, come pure le altre.

Esiste un consenso generale nel definire Gómez Dávila reazionario e anche reazionario “autentico”, facendone cioè una sorta di modello per i reazionari. E così è anche intitolato uno dei suoi saggi³⁰. Un tale reazionarismo, dalle tinte raffinate e a volte forse anche un po' cinico, emerge in lui costantemente: pen-

siamo alla sua affermazione secondo cui «[...] “*appartenere a una generazione*”, piuttosto che una necessità, è una decisione presa da menti gregarie»³¹. Oppure a quando attribuisce alla crescente bruttezza del mondo attuale, piuttosto che alla sua immoralità, l'esortazione a «[...] *sognare in un chiostro*»³². O, ancora, alla considerazione lapidaria secondo cui «*la presenza di un imbecille mette tristezza*»³³. La denuncia del gregarismo, della inestetività e della stupidità del mondo moderno è tipica del reazionario. E non vi è alcun bisogno, come pure Gómez Dávila sostiene, di vedere iniziare i loro massacri, perché l'uomo intelligente detesti le rivoluzioni³⁴: assai prima di subirne l'asprezza, sono l'estetica e l'intuito a farlo fuggire da esse.

Ora, dunque, testi come questi, che è dato trovare qua e là, sono in contrasto con una visione democratica, ma non sono necessariamente in contrasto con la visione liberale. È certo che il rapporto dialettico fra liberalismo e democrazia non ha un solo volto, ma è decisamente bifronte, se non addirittura poliedrico³⁵. In una certa lettura, infatti, il nucleo centrale del malessere moderno ha la sua radice nel liberalismo, che è una forma di naturalismo o di razionalismo, mentre la democrazia può essere vista come una semplice demofilia oppure, in senso politico, come partecipazione del popolo al potere. In qualche modo è ciò che, per esempio, volle esprimere Papa Leone XIII (1878-1903) nella *Graves de communi* [1901], tuttavia senza molto successo, ci piaccia o no³⁶. O anche quello che san Pio X (1903-1914), nonostante la singolare lucidità della sua denuncia profetica del modernismo teologico, filosofico e sociale, non cessò di mettere in opera, quando credette di riuscire a strumentalizzare la democrazia contro il liberalismo, linea continuata dal Pontefice che poi lo ha beatificato e canonizzato, Pio XII (1939-1958)³⁷. Nel campo del pensiero di questo atteggiamento è esponente, per esempio, Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), che critica il liberalismo come pseudo-sapienza gnostica e canta una democrazia che espri-

²⁷ Cfr. il mio *El signo de Gustave Thibon*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 393-394, 2001, pp. 241-244.

²⁸ Cfr. «*Ciò che viene ricevuto in un soggetto, è ricevuto secondo la capacità della natura del ricevente*» (SAN TOMMASO D'AQUINO (1225-1274), *Summa theologiae*, 1a, q. 75, a. 5; 3a, q. 5)].

²⁹ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 82.

³⁰ Cfr. IDEM, *Il vero reazionario*, trad. it. (di Giovanni Cantoni; 1938-2020), in *Cristianità*, anno XXVII, n. 287-288, Pia-cenza marzo-aprile 1999, pp. 18-20.

³¹ IDEM, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 27.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 33.

³⁵ Sul punto, cfr. il mio *Liberalismo y democracia*, in *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Fundación Bal-mes, Madrid 1995, p. 244-249.

³⁶ Cfr. EUGENIO VEGAS LATAPIE (1907-1985), *Catolicismo y República. Un episodio de la historia de Francia*, Gráfica Universal, Madrid 1932.

³⁷ Cfr. DANILO CASTELLANO, *De Christiana Republica. Carlo Francesco D'Agostino e il problema politico*, ESI. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2004, p. 25.

me i sentimenti sani del popolo³⁸. È altrettanto certo, d'altronde, che il liberalismo potrebbe essere visto come una sorta di dottrina del "governo limitato", che alcuni hanno avvicinato al regime pre-statuale — nel senso di Stato moderno —, mentre la democrazia s'identificherebbe piuttosto con il grosso "animale" collettivo³⁹.

Quest'ultima cosa, almeno in parte, sembra credere Gómez Dávila, quando afferma: «*La discussione fra il reazionario e il democratico è sterile, perché essi non hanno nulla in comune, mentre la discussione fra il reazionario e il liberale può essere feconda perché essi condividono alcuni postulati*»⁴⁰. E ancora più esplicitamente: «*Vi sono due interpretazioni del voto popolare: una democratica, l'altra liberale. Secondo l'interpretazione democratica è verità quello che la maggioranza decide, secondo l'interpretazione liberale la maggioranza si limita a scegliere una opinione. Interpretazione dogmatica e assolutistica, l'una; interpretazione scettica e discreta, l'altra*»⁴¹. E infine: «*Si è cominciato con il chiamare democratiche le istituzioni liberali, e si è concluso con il chiamare liberali le servitù democratiche*»⁴². Il che non gli impedisce di rifiutare il liberalismo proprio per il *quid* di negazione della vera libertà che esso contiene. La libertà non può essere la regola di se stessa: «*Il liberalismo finisce per sfavorire la libertà perché ignora le restrizioni che la libertà deve imporsi per non autodistruggersi*»⁴³.

Nel primo dei significati — in quanto nega la verità — l'elitarismo liberale sarebbe anti-tradizionale, sebbene ogni elitarismo abbia qualcosa di anti-tradizionale. Nel secondo — quello più temperato rispetto alla democrazia —, invece, punta direttamente alla tradizione. Tuttavia, a onor del vero, questo secondo uso linguistico non sembra molto diffuso. In ogni caso, in tempi attuali, è dato conoscere il liberalismo sempre in associazione con la democrazia. Si tratta di quel composto liberal-democratico, che in sostanza è «*relativismo assiologico*», che si pone contro la reazione, che a sua volta erige un «*ogget-*

tivismo assiologico»⁴⁴. «*Dobbiamo ripeterlo e ripeterlo: l'essenza della democrazia è la credenza nella sovranità della volontà umana*»⁴⁵. Quindi, solo occasionalmente democrazia e liberalismo si presentano isolatamente e si rende quindi possibile metterli a confronto. Possiamo fermarci qualche minuto nella discussione?

L'elitarismo, che sfocia nel disprezzo della massa, emerge continuamente nell'opera di Gómez Dávila. Si consideri, riguardo al disprezzo, questa sua dichiarazione tagliente: «*Una moltitudine smette di essere ripugnante solo quando è unita da un movimento religioso*»⁴⁶. Al punto che, da elitarista, definisce la civiltà come «*la disciplina che una classe sociale elevata impone, con la sua sola esistenza, all'intera società*»⁴⁷. È certo che fra le sue affermazioni vi sono anche delle sfumature: «*Ciò che è volgare non è volgare perché detto dal volgo: al contrario, il volgo è volgo quando dice cose volgari*»⁴⁸. E questo apre alla distinzione fra popolo e massa: la civiltà di massa esibisce una volgarità insopportabile, allorché spoglia il popolo della sua dignità, quella che gli derivava dalla tradizione religiosa.

Per questa via si potrebbe arrivare a comprendere che esista un elitarismo non in senso liberale. Perciò Gómez Dávila dice che «*il genio a volte stanca, ma l'anima educata finemente non annoia mai*»⁴⁹. Il male risiede pertanto nella mentalità e nella dissociazione moderne⁵⁰, fatto che può essere ampiamente illustrato. E questo accade quando egli stila il certificato di morte della civiltà, facendola coincidere con la rivoluzione industriale: «*La civiltà è un episodio che nasce con la rivoluzione neolitica e muore con la rivoluzione industriale*»⁵¹; quando raccorda la mentalità moderna con l'«*orgoglio umano, gonfiato dalla propaganda commerciale*»⁵²; e quando cifra l'ideario dell'uomo moderno nel «*[...] comprare il maggior numero di oggetti possibile, fare il maggior numero di viaggi possibile e copulare il maggior numero di volte possibile*»⁵³. Ma, per caso, il degrado del popolo in plebe non colpisce ugualmente

³⁸ Cfr. GILBERT KEITH CHESTERTON, *Ortodoxia*, trad. sp., in *Obras Completas*, 2 voll., Plaza y Janés, Barcellona 1967, vol. I, pp. 541-542 (trad. it., prefazione di Gianni Gennari, Lindau, Torino 2016; 1ª ed., Morcelliana, Brescia 1927).

³⁹ Cfr. DALMACIO NEGRO PAVÓN, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid 1995.

⁴⁰ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 101.

⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

⁴² *Ibid.*, p. 48.

⁴³ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰ Cfr. MARCEL DE CORTE (1905-1994), *La dissociété*, Perrin, Parigi 2002.

⁵¹ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 50.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

le élite? La rivolta delle masse è stata preceduta e istigata dalla diserzione delle élite? Di passaggio lo dice anche Gómez Dávila: «Non vi è più classe alta, ma nemmeno popolo: solo plebe povera e plebe ricca»⁵⁴. Di fronte all'affermazione, spesso ripetuta, secondo cui i popoli hanno i capi che si meritano, san Pio X ribadiva, invece, che i popoli sono quello che vogliono i loro governanti. Già lo aveva scritto il cronista castigliano^[55]: «Gioca il re, tutti i giocatori d'azzardo; studia la regina, tutti studenti»⁵⁶. Ma forse questo era vero prima che s'instaurasse la mentalità moderna: oggi lo sarebbe di meno. Oggi, a quanto pare, è che il male si diffonde attraverso le istituzioni, mentre il bene v'incontra ostacoli sempre più grandi.

Così poi, l'elitarismo liberale, confrontato con la democrazia plebea, non ammette solo una lettura (liberal-)conservatrice, ma anche una lettura tradizionale, dove nella tradizione s'incarna il classico e quindi il perenne. Vediamo le sue impronte dappertutto nell'opera di Gómez Dávila. Nell'ambito della difesa della civiltà: «Il nemico della civiltà è meno l'avversario esterno che non il logoramento interno»⁵⁷. Come in quello di attuare il suo compito: «Nel ripetere i vecchi luoghi comuni sta il compito propriamente civilizzatore»⁵⁸. Ma anche in quello della maturazione personale umana: «Le influenze non arricchiscono se non gli spiriti originali»⁵⁹. E ancora: «Il gusto del giovane deve accogliere, quello dell'adulto, scegliere»⁶⁰. Non siamo forse in presenza di una tradizione opposta — nella terminologia dorsiana⁶¹ — al plagio?: «nihil innovetur nisi quod

traditum est». Questo è ciò che palesemente Gómez Dávila sostiene quando dice: «Per rinnovare non è necessario contraddire: basta approfondire»⁶². O quando scopre che la differenza fra “organico” e “meccanico” in ambito sociale è di carattere morale: «L'“organico” è il prodotto di innumerevoli atti di umiltà, il “meccanico” di un atto decisivo di superbia»⁶³. Anche nella confessione, secondo cui «le verità non muoiono, ma a volte appassiscono»⁶⁴, è insito un palpito di amore per la tradizione, per cui è necessario custodire con venerazione le verità tradizionali.

Quindi, Gómez Dávila si smarca sia dal democratico, sia dal liberale. Riguardo al primo, egli non sembra dubitare che esista un dispotismo democratico: «Solo perché e nella misura in cui nella condotta dell'individuo prevalgono gli elementi anti-democratici le democrazie non sfociano nel dispotismo»⁶⁵. Quindi, «lo Stato liberale non è l'antitesi dello Stato totalitario, bensì un errore simmetrico»⁶⁶. Ma anche in relazione al liberale: «Il liberale si sbaglia sempre perché non distingue fra le conseguenze che attribuisce ai suoi propositi e le conseguenze che i suoi propositi effettivamente implicano»⁶⁷. Pertanto, «il terrorista è nipote del liberale»: le idee non si fermano dove vogliono coloro che le inventano, ma hanno un dinamismo proprio. Di qui la tensione, se non l'opposizione, fra ideologia e virtù della prudenza. Chesterton non diceva di libertà, uguaglianza e fraternità che erano delle “idee”, bensì che erano “virtù” cristiane, anche se impazzite⁶⁸.

La caratteristica del reazionario non è, quindi, semplicemente di reagire, come in una specie di atto riflesso fisiologico, di fronte al mondo moderno malato, ma quella di reagire perché ha indovinato qual è la malattia di cui questo mondo soffre. Il reazionario, dunque, si oppone, in un certo senso, al conservatore. José Mariano de la Riva Agüero y Sánchez Boquete (1783-1858), il grande scrittore peruviano, lo ha detto, non senza spirito: c'è così poco da conservare e tanto contro cui reagire!⁶⁹. Ciò non implica

⁵⁴ Ibid., p. 53.

^[55] Ovvero Pedro Mártir de Anglería o Pietro Martire d'Anghiera (1457-1526), nato ad Arona (Novara), fu uno storico e cronista al servizio della monarchia spagnola.]

⁵⁶ Cfr. E. VEGAS LATAPIE, *Importancia de la política*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, cit., n. 53-54, 1967, pp. 249-255. Su questo aspetto dell'opera di Vegas, cfr., anche il mio articolo *Eugenio Vegas: deber y servicio de la política*, ibid., n. 239-240, 1985, pp. 1.126-1.145 (pp. 1.132-1.133).

⁵⁷ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 21.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibid., p. 25.

⁶⁰ Ibid., p. 21.

⁶¹ Cfr. «Todo lo que no es tradición es plagio» (EUGENI D'ORS I ROVIRA (1881-1954), *Nuevo Glosario*, 3 voll., M. Aguilar-Eugenio Sánchez Leal, Madrid 1947-1949, vol. III, p. 474) [L'aforisma orsiano è in realtà un frammento di un aforisma più ampio, scritto originariamente in catalano: «Fora de la Tradició, cap veritable originalitat. Tot lo que no és Tradició, és plagio» (XÈNIUS, *Aforística*, aforisma XIV (rubrica *Glosari*), in *La Veu de Catalunya* (quotidiano), anno XXI, n. 4.474 (ed. del pomeriggio), Barcellona 31-10-1911), ovvero «Clasicismo. Sólo hay originalidad verdadera cuando se está dentro de una

tradición. Todo lo que no es tradición es plagio» (E. D'ORS, *Primeros lemas*, aforisma XVII, in IDEM, *Gnómica*, Ed. Talleres Gráficos Agustín Núñez, Madrid 1941)].

⁶² N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 27.

⁶³ Ibid., p. 21.

⁶⁴ Ibid., p. 56.

⁶⁵ Ibid., p. 40.

⁶⁶ Ibid., p. 123.

⁶⁷ Ibid., p. 27.

⁶⁸ Cfr. G. K. CHESTERTON, *op. cit.*, p. 521.

⁶⁹ LUIS ALBERTO SÁNCHEZ (1900-1994), *Conservador, no; reaccionario, sí. notas sobre la vida, obra y proyecciones de*

però che il reazionario non sia sanamente conservatore, dal momento che esiste qualcosa da conservare. E nemmeno, ancora, che certo conservatorismo non sia la premessa di certo reazionarismo. A questo proposito, è significativo il suo giudizio su Edmund Burke (1729-1797): «*Burke poté permettersi di essere conservatore, mentre i progressi del "progresso" obbligano a essere reazionari*»⁷⁰.

Tuttavia paradigma del conservatore è diventato proprio colui che vuole conservare ciò che non merita di essere conservato. Jaime Luciano Antonio Balmes y Urpiá (1810-1848), il filosofo catalano del senso comune, riguardo al partito conservatore [spagnolo] — ma il concetto è trasferibile all'uomo conservatore —, lo ha detto, anche con ironia: il conservatore conserva, sì, ma conserva la Rivoluzione⁷¹. In questo consiste in buona misura il conservatorismo, cioè nella conservazione di ciò che non dovrebbe essere conservato, nella conservazione di ciò che ha interrotto la tradizione. Il reazionarismo, al contrario, implica la reazione contro la Rivoluzione, tanto contro la Rivoluzione che non sembra mai accontentarsi di nulla, quanto contro quella che pare appagata di aver raggiunto un determinato stadio di sviluppo e che è quella che alla fine per questo si consolida, ancorché in un equilibrio instabile. La storia politica e intellettuale del mondo ispanico, ma non solo di esso, mostra a usura quanto sono stati più rivoluzionari i periodi detti moderati o più conservatori quelli che hanno permesso alla fine che la rivoluzione trionfasse, di quelli rivoluzionari radicali⁷². Oggi, il rivoluzionario è poco più di un «*individuo per il quale la volgarità moderna non sta trionfando abbastanza velocemente*»⁷³.

Anche qui torniamo a vedere come il reazionario Nicolás Gómez Dávila si avvicina assai al tradizionale o, se si vuole, al tradizionalista, sempre che la

tradizione non si anchilosi in puro conservatorismo. Ma, soprattutto oggi, la tradizione preferisce aprirsi il passo attraverso reazioni risolutive che non attraverso conservazioni raffinate. Il suo saggio sul vero reazionario offre parecchie chiavi di lettura in questo senso⁷⁴. Progressista radicale e progressista liberale, rivoluzionario e conservatore, anche se la sinonimia non è perfetta, si può dire che offendono il reazionario in modi diversi, perché il primo sostiene che la necessità è ragione, mentre il secondo afferma che la ragione è libertà. In fondo, pensa Gómez Dávila, si tratta di critiche che emergono da visioni diverse della storia.

Per il progressista radicale «*la ragione è la sostanza della necessità e la necessità il processo nel quale la ragione si realizza. [...] La storia del progressista radicale non è la somma di quanto è semplicemente accaduto, ma un'epifania della ragione. Anche quando insegna che il conflitto è il meccanismo vettore della storia, ogni superamento risulta da un atto necessario [...]. Dal corso stesso della storia emerge la norma ideale che lo corona*»⁷⁵. E per lo stesso motivo la radice dell'obbligazione etica risiede nello spingere la storia verso i suoi fini propri, «*[...] perché, agendo nel senso della storia, la ragione individuale coincide con la ragione del mondo*»⁷⁶. Il progressista liberale, però, «*[...] si pone in una semplice contingenza. Per lui la libertà è sostanza della ragione e la storia è il processo in cui l'uomo realizza la sua libertà. La storia del progressista liberale non è un processo necessario, ma l'ascesa della libertà umana verso il pieno possesso di se stessa. [...] Nell'atto rivoluzionario si condensa l'imperativo etico del progressista liberale, perché spezzare quanto l'ostacola è l'atto essenziale della libertà che si realizza. La storia è una materia inerte lavorata da una volontà sovrana*»⁷⁷.

«*La storia — osserva Gómez Dávila — non è né necessità, né libertà, ma la loro integrazione flessibile. [...] La storia non si sviluppa come un processo dialettico unico e autonomo, che prolunga in dialettica vitale la dialettica della natura inanimata, ma in una pluralità di processi dialettici, numerosi come gli atti liberi e adeguati alla diversità delle loro basi carnali. [...] Se il progressista si volge al futuro, e il conservatore al passato, il reazionario non misura i propri desideri con la storia di ieri o con la storia di domani. Il reazionario non plaude a quanto porterà*

don José de la Riva Agüero y Osma, Marqués de Montealegre y Aulestia (26-II-1885/25-VI-1944), seguidas de su correspondencia con el autor, Mosca Azul Editores, Lima (Perù) 1985.

⁷⁰ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 110. [Burke è il "padre nobile" del conservatorismo anglosassone].

⁷¹ Cfr. «[...] *conservar la obra de la Revolución*» (JAIME BALMES, *Obras completas*, 8 voll., BAC. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948-1950, vol. VI, 1950, *Escritos políticos* (I), *Origen, carácter y fuerzas de los partidos políticos en España* (pp. 472-499), art. 4, *Los progresistas*, pp. 492-499 (p. 494).

⁷² Cfr. il mio *El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España. A propósito de Luis de Trelles*, in *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, anno IV, n. 4, Madrid 1998, pp. 79-97.

⁷³ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 80.

⁷⁴ Cfr. IDEM, *Il vero reazionario*, cit.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

la prossima alba, né si aggrappa alle ultime ombre della notte. La sua abitazione si leva nello spazio luminoso in cui le essenze lo chiamano con le loro presenze immortali. Il reazionario sfugge alla schiavitù della storia perché ricerca nella selva umana l'orma di passi divini. Gli uomini e i fatti sono, per il reazionario, una carne servile e mortale animata da venti di tramontana. Essere reazionario significa che ci limitiamo a scoprire quanto crediamo d'inventare; significa ammettere che la nostra immaginazione non crea, ma svela corpi morbidi. Essere reazionario non significa abbracciare determinate cause, né patrocinare determinati fini, ma assoggettare la nostra volontà alla necessità che ci costringe, arrendere la nostra libertà all'esigenza che ci spinge; significa trovare le evidenze che ci guidano addormentate sulla riva di stagni millenari»⁷⁸.

Dove affonda le radici il nucleo più profondo di questo carattere? Decisamente, vi sono molte ragioni a favore della reazione: «Il reazionario non è un pensatore eccentrico, ma un pensatore incorruttibile»⁷⁹. E la radice di questo pensiero «[...] non è la sfiducia nella ragione, ma la sfiducia nella volontà»⁸⁰.

Forse vi sarebbe da indagare un po' più a fondo su queste chiavi di lettura. Permettete che lo faccia solo sotto il profilo filosofico e avvalendomi di qualche idea politica.

Per quanto riguarda il primo aspetto — che va al di là dell'oggetto di queste pagine — si osserva, da un lato, un'allergia al razionalismo in nome della ragione, atteggiamento tipico della filosofia classica (e cristiana), ma che si riscontra anche in alcune delle sue correnti più illustri, particolarmente nell'aristotelismo e, quindi, nel tomismo, come pure nello stoicismo. Il rifiuto del razionalismo si riscontra nell'illuminismo, che è una delle matrici del liberalismo: «Il vizio dell'Aufklärung — egli scrive — non è l'"astrazione": è l'adesione cieca e fanatica ad alcuni postulati che essa chiama "ragione"»⁸¹. Né Gómez Dávila nasconde la sua distanza da Aristotele (384/383-322 a.C.), quando afferma che «il vizio della scolastica medievale non sta nell'essere stata ancilla theologiae, bensì ancilla Aristotelis»⁸². Come pure la distanza dallo stoicismo: egli dichiara infatti: «Non voglio una serenità conquistata stoicamente, ma una serenità ottenuta cristianamente»⁸³. D'al-

tro canto, in diverse sue pagine è palpabile la sua predilezione agostiniana e francescana. E molti dei suoi aforismi non si capirebbero correttamente senza tenere presenti queste legittime preferenze. Pur aristotelico confesso, chiedo scusa se ricordo che l'Aquinate coniuga Aristotele — ma anche il miglior Platone (428/427-348/347 a.C.) — con i Padri della Chiesa e, in particolare, con Agostino. E che il suo motto potrebbe essere «sapientia cordis». Sempre che non si leggano come contrari i due termini, nulla impedisce di seguire Gómez Dávila quando afferma, riguardo a Dio, che Egli «[...] non deve essere oggetto di speculazione, ma di preghiera»⁸⁴. O, riguardo alla tradizione, quando scrive che «il gesto, piuttosto che la parola, è il vero trasmettitore delle tradizioni»⁸⁵.

Per quanto riguarda il secondo aspetto — la politica —, se prendiamo per esempio il potere, sembra che la caratteristica del reazionario, non sia tanto di calunniarlo, quanto di diffidare profondamente di esso⁸⁶. Contro l'argomento un po' anarchizzante del liberalismo, secondo cui in ogni potere è insito qualcosa di malefico e di corruttore, il potere è voluto da Dio per la disciplina dell'uomo e perché, attraverso di esso, questi raggiunga la perfezione⁸⁷. Ma è anche facile che esso si presti ad abusi. Il potere, infatti, è uno strumento nato per l'ordine ma che può finire per imporre il disordine, anche se pur sempre un disordine «ordinato». E questo è uno dei grandi paradossi del pensiero reazionario, che non può reagire contro i poteri esistenti in nome della difesa di un ordine al servizio del quale essi già debbono essersi posti. Per questo pensiero il potere non è qualcosa di meccanico, ma di umano, forse di troppo umano, e questo impone di cercare di controllarlo — e, forse, anche a volte di contenerlo — non attraverso fattori meccanici, ma umani: «La separazione dei poteri è condizione della libertà. Ma non la separazione formale e fragile fra potere esecutivo, potere legislativo e potere giudiziario, bensì la separazione fra tre poteri strutturati, concreti e forti: il potere monarchico, il potere aristocratico e il potere popolare»⁸⁸. Questa è l'idea classica di regime misto, che Gómez Dávila comprende nella sua profondità e che gli fa incoro-

⁸⁴ Ibid., p. 53.

⁸⁵ Ibid., p. 110.

⁸⁶ Cfr. «No calumniar el poder, pero desconfiar de él profundamente, es lo característico del reaccionario» (ibid., p. 47).

⁸⁷ Cfr. il mio *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, cit.; e D. CASTELLANO, *La verità della politica*, cit.

⁸⁸ N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 133.

⁷⁸ Ibid., p. 20.

⁷⁹ IDEM, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, cit., p. 41.

⁸⁰ Ibid., p. 43.

⁸¹ Ibid., p. 143.

⁸² Ibid., p. 153.

⁸³ Ibid., p. 99.

nare la monarchia, anche se i monarchi spesso deludono: «*I monarchi, di quasi tutte le dinastie, sono stati così mediocri da sembrare dei presidenti*»⁸⁹.

Nicolás Gómez Dávila è un reazionario, che reagisce contro il mondo moderno — inteso non cronologicamente, ma assiologicamente — e contro la Rivoluzione che questo ha introdotto, mentre vuole conservare ciò che tale mondo non ha (ancora) demolito dell'ordine naturale e storico della civiltà cristiana e vuole custodire gelosamente le tradizioni che da questa derivano. Reazione, conservazione e tradizione si riuniscono in un unico solco, che è quello della Chiesa cattolica e della civiltà che essa ha fecondato: «*Il peso di questo mondo si può sopportare solo in ginocchio*»⁹⁰. La religione è qualcosa di più che non una ragione o una morale: «*La religione non è la conclusione di un raziocinio, né un'esigenza dell'etica, né uno stato sensibile, e nemmeno un istinto o un prodotto sociale. La religione non ha radici nell'uomo*»⁹¹. Lo stesso dogma cattolico «[...] constata un fatto misterioso, ma non abbozza alcuna spiegazione del fatto»⁹². Per questo occorre fuggire la tentazione dell'uomo di Chiesa di tutti i tempi: «*Trasportare l'acqua della religione con il setaccio della teologia*»⁹³. Tuttavia, la modernità introduce un fattore nuovo: se la Chiesa antica ha potuto adattarsi al mondo ellenistico è stato perché la civiltà antica era d'indole religiosa, mentre «[...] nel mondo attuale, la Chiesa, se viene a patti, si corrompe»⁹⁴. E questo perché il moderno ha cambiato «*l'Imitazione di Cristo nella parodia di Dio*»⁹⁵ e ha eretto a sistema la tendenza perenne a giustificare il peccato, una tendenza che allontana più da Dio che non il peccato stesso⁹⁶.

In particolare, i progressisti cristiani hanno in questo una precisa responsabilità, perché «[...] stanno trasformando il cristianesimo in un agnosticismo umanitario dal vocabolario cristiano»⁹⁷. E per lui ciò è così vero da mostrarsi persino indulgente verso errori come il puritanesimo, che gli sembra «*l'atteggiamento proprio dell'uomo degno nel mondo attuale*»⁹⁸. Cosa che forse acquista luce speciale attraverso la sua affermazione secondo cui «*le*

anime che il cristianesimo non pota, mai potranno maturare»⁹⁹.

Gómez Dávila è contemporaneamente tagliente e soavemente scettico. Tagliente quando afferma: «*Il mondo moderno non ha altra soluzione che il Giudizio Finale: chiuso*»¹⁰⁰, e soavemente scettico quando sottolinea che lo scetticismo intelligente «[...] è quello che dubita perché possiede tre o quattro evidenze come criterio»¹⁰¹. Così, nel frattempo, in attesa del Giudizio Finale, che egli afferma attraverso tali evidenze, «[...] il contenuto della Tradizione è fare ciò che si deve»¹⁰².

⁹⁹ Ibid., p. 54.

¹⁰⁰ Ibid., p. 152.

¹⁰¹ Ibid., p. 87.

¹⁰² Ibid., p. 55.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

NOVITÀ

Alfredo Mantovano Domenico Airoma Mauro Ronco

UN GIUDICE COME DIO COMANDA

Rosario Livatino, la toga e il martirio



ALFREDO MANTOVANO, DOMENICO AIROMA,
MAURO RONCO

**Un giudice come Dio comanda.
Rosario Livatino, la toga e il martirio**

il Timone, Milano 2021, 128 pp., € 14.

⁸⁹ Ibid., p. 114.

⁹⁰ Ibid., p. 30.

⁹¹ Ibid., p. 45.

⁹² Ibid., p. 54.

⁹³ Ibid., p. 46.

⁹⁴ Ibid., p. 132.

⁹⁵ Ibid., p. 31.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 51.

⁹⁷ Ibid., p. 136.

⁹⁸ Ibid., p. 109.

GUSTAVE THIBON

Il tempo perduto, l'eternità ritrovata.

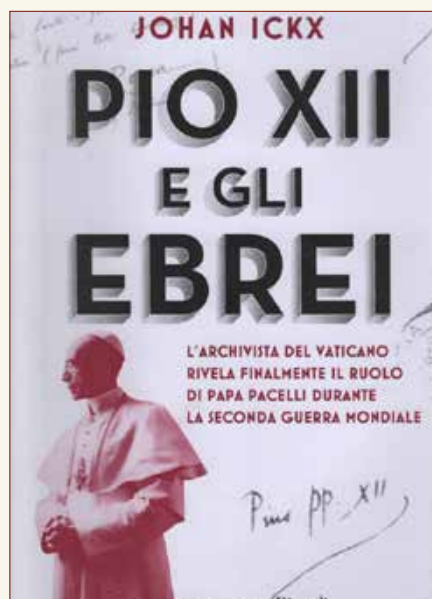
Aforismi sapienziali per un ritorno al reale

a cura di
Antonella Fasoliprefazione di
Benedetta Scotti

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

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

GUSTAVE THIBON (1903-2001) è stato un filosofo e scrittore francese. Autodidatta, impara il latino, il greco e il tedesco. Vive molti mesi all'estero, dove conosce anche l'indigenza e la fame; nel 1926 torna a Saint-Marcel-d'Ardeche, nella Francia a nord della Provenza, suo paese natale, a coltivare la propria terra. Anche per questo è conosciuto come le “*philosophe-paysan*”, il “filosofo contadino”. A venticinque anni ritrova la fede perduta da adolescente. A lui si deve la pubblicazione postuma del celebre *La pesanteur et la grâce* (*L'ombra e la grazia*), di Simone Weil (1909-1943), con la quale ha stabilito un sodalizio intellettuale. Nel 1964 Thibon vince il Grand Prix de la Littérature dell'Académie Française e, nel 2000, il Grand Prix de la Philosophie. Il 19 gennaio 2001 muore quasi centenario, lasciando tre figli e diversi nipoti. In Italia è soprattutto noto per le opere *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale* e *Ritorno al reale*. Nuove diagnosi, entrambe risalenti agli anni 1940.



JOHAN ICKX

Pio XII e gli ebrei

Rizzoli, Milano 2021, 418 pp., € 22

Il 2 marzo 1939 il cardinale Eugenio Pacelli veniva eletto papa, e dieci giorni dopo saliva al soglio pontificio con il nome di Pio XII. Fu dunque suo il compito — tutt'altro che semplice — di guidare la Chiesa negli anni terribili della Seconda guerra mondiale. A conflitto finito, Pacelli fu salutato come il salvatore di Roma dallo scempio dell'occupazione nazista: politici di primo rango e influenti personalità del mondo ebraico ne elogiarono il comportamento e l'operato. Di lì a poco, però, quella visione cambiò radicalmente. Prima la stampa sovietica poi la celebre *pièce* teatrale *Il vicario* lo descrissero all'opinione pubblica sotto tutt'altra luce. Cominciò a serpeggiare la cosiddetta “accusa del Silenzio”, che voleva Pio XII omertoso rispetto all'orrore dei campi di concentramento e in buona sostanza complice dei nazisti. Dove stava la verità? Cosa sapeva davvero il papa delle atrocità commesse durante la guerra? Quanto erano fondate le ricostruzioni che parlavano di uno scambio epistolare tra lui e Roosevelt per prevenire l'*escalation* della guerra, di reti segrete per supportare la fuga dei perseguitati dal regime, di battesimi improvvisati volti a salvare migliaia di ebrei dalla deportazione? Da allora le valutazioni su Pio XII non si sono più ricomposte, e ciclicamente le discussioni sulla sua controversa figura tornano a infiammarsi. Così, deciso a spiegare le azioni del suo predecessore, papa Francesco ha da poco desecretato i documenti a riguardo [IV di copertina].

JOHAN ICKX (1962), belga, storico e archivista, lavora negli archivi vaticani da più due decenni e ora è direttore dell'Archivio Storico della Sezione per i rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato della Santa Sede.

Il mesmerismo non è stata solo una pseudo-scienza, ma una credenza e una prassi che nell'Ottocento hanno favorito la diffusione dello spiritismo materialistico e dell'occultismo e la cui impronta oggi permane in tante "medicine alternative", basate sulle bioenergie



Franz Anton Mesmer (1734-1815)

Magnetismo animale ed esoterismo

Ermanno Pavesi

Franz Anton Mesmer nasce nel 1734 a Iznang, un piccolo villaggio svevo sulle rive di un ramo del Lago di Costanza. Il padre era al servizio del principe-vescovo di Costanza Johann Franz Schenck von Stauffenberg (1658-1740) come guardiacaccia e Franz Anton ebbe la possibilità di frequentare istituti scolastici religiosi. Il corso dei suoi studi non è completamente noto: è certo che nel 1752 si iscrive al collegio di Dillingen an der Donau, in Baviera, e nel 1754 risulta iscritto al terzo anno della facoltà di Teologia dell'Università di Ingolstadt. Dal 1754 al 1759 si perdono le sue tracce. Nel 1759 è iscritto al primo anno di Giurisprudenza all'Università di Vienna, ma l'an-

no successivo inizia gli studi di medicina che termina nel 1766 con una tesi sull'influsso dei pianeti sul corpo umano. Sposatosi nel 1767 con una ricca vedova, Anna Maria Eulenschenk von Posch (1724-1790), conduce per anni una vita agiata, dedicandosi più ai suoi interessi scientifici e culturali che non all'esercizio vero e proprio della professione medica.

Il fatto che Mesmer abbia abbandonato gli studi di teologia potrebbe avere una spiegazione quanto mai semplice: le condizioni economiche della famiglia non avrebbero consentito di mantenerlo agli studi, per cui avrebbe frequentato istituti religiosi, anche se dopo alcuni anni avrebbe desistito. Questa svolta potrebbe però avere avuto ragioni più profonde e segna-

lare l'evoluzione avvenuta nel pensiero di Mesmer. A quei tempi i legami fra scienza, filosofia e teologia erano ben più stretti di oggi e la lentezza del progresso scientifico consentiva agli studiosi di riflettere a lungo sulle implicazioni e sulle ripercussioni filosofiche e teologiche delle nuove scoperte, con una più ampia possibilità di integrarle nei sistemi preesistenti.

Per esempio, la legge di gravitazione universale sembrava confermare certe concezioni astrologiche, in quanto era ormai scientificamente dimostrato che gli astri esercitavano un'attrazione e, quindi, un certo influsso, sui corpi in generale e sul corpo umano in particolare. Eletticità e magnetismo, poi, dimostravano l'esistenza in natura di entità e di forze normalmente impercettibili ai sensi. Queste nuove conoscenze hanno avuto ripercussioni considerevoli. L'eletticità come fenomeno fisico con implicazioni meta-fisiche sostituiva nelle elucubrazioni filosofico-teologiche simboli millenari quali il sole e la luce.

Descrivendo il terreno culturale da cui si origina il mesmerismo, il teologo Ernst Benz (1907-1978) ha sintetizzato con precisione questo sviluppo, prendendo come esempio l'opera del padre gesuita Athanasius Kircher (1602-1680): *«L'opera di Kircher sul magnetismo è di particolare interesse per la storia della religione, perché mostra come, nonostante il mantenimento formale di una concezione di Dio dogmaticamente corretta, la trasposizione metaforica delle proprietà del magnete su Dio fa gradualmente passare in secondo piano gli elementi personali della sua idea di Dio, sostituiti sempre più da elementi impersonali: Dio viene a essere concepito come una forza irradiante che tutto penetra, vivifica, forma e conserva. Il "Dio magnetico" diventa progressivamente forza magnetica nella natura e, finalmente, forza magnetica della natura. Non vi è dubbio che, proprio la concezione del magnetismo e dell'eletticità applicata all'idea di Dio, ha contribuito allo sviluppo della teologia pansofica della natura e costituisce il passaggio alla filosofia della natura di Mesmer e del romanticismo: il passaggio da "potenza personale" a "forza impersonale"»*¹.

Quel poco che sappiamo di questa fase della vita di Mesmer conferma uno sviluppo analogo: dagli studi di teologia passa alla medicina; la sua tesi di laurea, relativa all'influsso dei pianeti sul corpo umano, prende ancora in considerazione un condizionamento e un influenzamento dell'uomo da parte di re-

altà superiori, ma l'intervento divino è già sostituito dall'influenza astrale; nella fase successiva il corpo viene assimilato a un oggetto magnetizzabile e l'influsso è ridotto all'azione di un campo magnetico.

Se uno sviluppo di questo tipo può essere considerato quasi certo, più difficile risulta stabilire quali ne siano i motivi. Alcuni autori ritengono possibile che Mesmer abbia avuto contatti con ambienti esoterici e massonici e che proprio questi ambienti abbiano stimolato il suo interesse per la filosofia della natura.

Agli inizi degli anni Settanta del secolo XVIII Mesmer collabora a Vienna con padre Maximilian Hell (1720-1792), un gesuita diventato astronomo di Corte. Padre Hell riprendeva teorie correnti sulla possibilità di curare disturbi ponendo delle calamite sul corpo umano, ma ritiene possibile migliorare l'efficienza di questa terapia con calamite di forma speciale che avrebbero prodotto un campo magnetico particolare. Per verificare questa ipotesi e, quindi, gli effetti terapeutici delle sue calamite, padre Hell prende contatto con Mesmer, che, come medico, avrebbe dovuto osservare e constatare gli effetti delle terapie. Mesmer collabora con padre Hell, però ben presto nascono fra loro delle divergenze nell'interpretazione della natura del magnetismo. Mentre padre Hell si atteneva a una concezione scientifica del magnetismo e riteneva semplicemente di aver sfruttato meglio le potenzialità terapeutiche del campo magnetico grazie alla forma delle sue calamite, Mesmer era convinto di aver scoperto nuove proprietà del magnetismo. Se agli inizi aveva addirittura somministrato cure di ferro ai suoi pazienti per renderli più sensibili all'azione della calamita, Mesmer comincia allora a magnetizzare realtà non metalliche come carta, legno, acqua, pane, cani, praticamente tutto. Per la magnetizzazione Mesmer abbandona addirittura le calamite: è lui stesso che, carico di magnetismo, può magnetizzare cose e persone toccandole o, perfino, a distanza.

Mesmer contrappone al magnetismo "minerale" della scienza contemporanea la sua teoria di un magnetismo "animale".

Questo magnetismo viene descritto come un fluido onnipotente, che renderebbe così possibile magnetizzare ogni oggetto, che a sua volta potrebbe cedere la sua carica magnetica a un altro oggetto o a una persona. La magnetizzazione sarebbe più efficace fra corpi simili: per questo quella effettuata su un malato da parte di una persona carica di energia sarebbe più efficace di quella ottenibile con calamite o con altri oggetti magnetici.

Mesmer sviluppa contemporaneamente una teoria particolare sull'origine delle malattie. Il fluido

¹ ERNST BENZ, *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des "animalischen Magnetismus"*, Steiner, Wiesbaden 1972, p. 17.

magnetico viene considerato quasi alla stregua di un fluido vitale che in condizioni normali circola senza ostacoli nel corpo umano. In particolari condizioni la circolazione sarebbe ostacolata e questi rallentamenti o blocchi del fluido sarebbero la causa di ogni malattia. La magnetizzazione dell'ammalato potrebbe far aumentare nel corpo la "pressione" del fluido che, quindi, sarebbe in grado di superare i blocchi e di riprendere la circolazione normale. L'elemento centrale della terapia consisteva nel provocare nel paziente una crisi caratterizzata da perdita di conoscenza e contrazioni muscolari.

Mesmer pratica due forme di terapia, individuale e di gruppo. Nella terapia individuale il magnetizzatore siede di fronte al paziente, stringendone le ginocchia fra le sue e con le mani sfiora tutto il corpo del paziente da capo ai piedi. Con questi gesti viene aumentato il fluido magnetico localmente e, secondo Mesmer, questo aumento del flusso, incontrando la resistenza dei blocchi provocherebbe dei dolori e questi avrebbero consentito di localizzarli con precisione. Il magnetizzatore si concentra su questi punti e magnetizza il paziente fino a scatenare la crisi.

Nella terapia di gruppo i malati sedevano attorno a una vasca piena d'acqua e di materiali metallici, e «[...] *tenendosi tra loro per i pollici formavano una catena, anche le ginocchia e i piedi si toccavano in maniera da assicurare la circolazione continua del fluido. In un angolo della sala un musicista suonava su un pianoforte dei motivi che variavano durante le sedute. Brani di un ritmo violento e guerresco animavano le "crisi languenti" [...]. Le porte e le finestre della sala dovevano essere accuratamente chiuse. Le tende tirate lasciavano filtrare sola una debole luce. Il silenzio era d'obbligo. [...] Strane scene di convulsioni, di intorpidimenti, di pianti, di singulti, di risa scoppiavano bruscamente attorno alle tinozze. Il contagio diventava generale, dando l'impressione che una corrente traversasse i corpi*»².

In questi anni la rottura con la scienza ufficiale diventava sempre più netta: gli scienziati ritenevano astruse le teorie sul magnetismo animale, ma non mettevano in discussione la possibilità di una guarigione grazie alle cure di Mesmer, ritenevano infatti che nella maggior parte dei casi, si sarebbe trattato di disturbi isterici e che la guarigione sarebbe stata un effetto della suggestione. Mesmer, dal canto suo, rifiutava questa interpretazione, continuando a soste-

nere la realtà del magnetismo animale e, con il passare degli anni, sviluppa attorno a questa teoria un vero e proprio sistema filosofico-scientifico.

A Vienna il medico diventa una celebrità; la sua casa è un centro di cultura, dove si tengono concerti di prestigio: basti pensare che Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) vi suona diverse volte e che la sua opera *Bastiano e Bastiana*, del 1768, è rappresentata per la prima volta proprio a casa di Mesmer. I suoi trattamenti e le sue guarigioni fanno scalpore e a poco a poco superano i confini dell'Impero.

Nel 1775 Mesmer è stato chiamato come esperto a Monaco di Baviera nella commissione incaricata di esaminare il caso di don Joseph Gassner (1727-1799), un parroco austriaco divenuto famoso per avere ottenuto guarigioni sorprendenti praticando l'esorcismo. Il fenomeno aveva raggiunto tali dimensioni che le autorità politiche avevano ordinato un'inchiesta. Davanti alla commissione, Mesmer dà prova delle sue capacità di magnetizzatore, fa comparire e scomparire sintomi e spiega che don Gassner avrebbe ottenuto le sue guarigioni utilizzando inconsapevolmente il magnetismo animale. La commissione resta convinta di questa interpretazione, don Gasser viene confinato in una piccola parrocchia, mentre Mesmer viene nominato membro dell'Accademia bavarese delle scienze.

La sua situazione a Vienna però si deteriora e la ragione va ricercata nel tipo di disturbi curati da Mesmer. Il trattamento di sintomi isterici aveva ottenuto miglioramenti eclatanti, ma solamente transitori. Le ricadute inesorabili di quei malati le cui "guarigioni" lo avevano reso famoso avevano compromesso la sua reputazione più di tutti i giudizi negativi della scienza ufficiale.

Inoltre, si era verificato un caso poco chiaro: Mesmer aveva curato, accogliendola in casa propria, una giovane paziente, protetta dell'imperatrice. Un giorno il padre della ragazza si presenta a casa di Mesmer armato di una spada e, dopo breve tempo, Mesmer lascia Vienna e si separa dalla moglie.

Quando arriva a Parigi, nel 1778, la sua fama lo ha preceduto, perché numerosi giornali stranieri avevano riportato notizia delle sue guarigioni, sì che in breve tempo si crea una grande clientela. Mesmer può anche contare sull'appoggio di ambienti massonici: *«I fra-massoni tedeschi avevano raccomandato Mesmer ai loro fratelli in Francia. Il suo titolo di fra-massone straniero gli aveva aperto le porte del Grande Oriente, delle Logge delle Nove Sorelle, degli amici di Talia. [...] I suoi legami con questi gruppi gli avevano consentito di conoscere filosofi, scienzia-*

² JEAN VINCHON (1884-1964), *Il magnetismo animale. Mesmer e il suo segreto*, 1926, trad. it., Astrolabio, Roma 1972, p. 58.

ti e medici che ne erano membri; anzi, erano stati proprio gli amici massoni che lo avevano aiutato ad arrivare fino alla regina»³.

A intercedere presso la regina di Francia, Maria Antonietta d'Asburgo (1755-1793), è soprattutto Maria Teresa Luisa di Savoia Carignano, principessa di Lamballe (1749-1792), una delle personalità più in vista della Corte di Versailles: membro della Casa Reale di Sardegna, vedova di un discendente di Luigi XIV di Borbone (1638-1715), Luigi Alessandro (1747-1768), e a lungo la favorita di Maria Antonietta.

Il 12 febbraio 1777 la principessa entra nella loggia Saint Jean de la Candeur e il 10 gennaio 1781, è posta a capo dell'intera massoneria femminile francese come "*grand maîtresse*" della Mère Loge Ecosaisse⁴. Per un certo tempo la principessa di Lamballe è paziente di Mesmer, ma, anche dopo la fine delle cure, continua «*a difendere la fede mesmeriana presso la corte di Versailles e negli ambienti massonici*»⁵.

A Parigi Mesmer diventa un medico alla moda e ammalati di ogni ceto affollano la sua casa. Mentre i malati dei ceti più bassi sono interessati solo a guarire, molti pazienti dei ceti più alti si interessano anche al sistema filosofico di Mesmer, diventando addirittura suoi allievi. Ben presto però affiorano divergenze fra Mesmer e alcuni di loro. Il medico Charles Nicolas Deslon o d'Eslon, (1738-1786), per esempio, cerca un compromesso fra Mesmer e la medicina accademica; Jacques Pierre Brissot (1754-1793) è più interessato alle implicazioni politico-sociali del mesmerismo e si impegna attivamente in politica diventando in seguito uno dei *leader* della Gironda; Armand-Jacques de Chastenot, marchese di Puységur (1751-1827) utilizza una forma più temperata di trattamento, evitando di provocare le crisi convulsive, ma inducendo solamente uno stato simile al sonnambulismo definendolo "sonnambulismo artificiale"; infine, gruppi di discepoli in varie città, fra cui Lione, utilizzano lo stato alterato di coscienza per ottenere comunicazioni paranormali.

Per istituzionalizzare l'iniziazione ai principi del magnetismo animale, Mesmer fonda la Società dell'Armonia, un'associazione di tipo massonico, di cui fa parte, fra gli altri, Gilbert de Mautier, marchese di La Fayette (1757-1834) che avrà un ruolo da protagonista tanto nella Rivoluzione americana, quanto

in quella francese⁶. Proprio la creazione di questa società fa sorgere gravi divergenze fra Mesmer e alcuni suoi seguaci. Mesmer pretende una somma consistente per l'iscrizione, cosa che conferisce necessariamente all'associazione un carattere elitario, mentre diversi seguaci non ritengono giusto un tale atteggiamento e pensano invece che conoscenze così importanti per la comprensione migliore della natura e per alleviare le sofferenze del genere umano debbano avere la massima diffusione possibile. Questi mesmeristi, maggiormente interessati alle implicazioni sociali e politiche del magnetismo animale, guidati da Nicolas Bergasse (1750-1832), che fino ad allora è il numero due della Società dell'Armonia, si separano da Mesmer, si organizzano autonomamente e si impegnano attivamente nella Rivoluzione. Negli anni che precedono il 1789 anche il magnetismo animale diventa un tema caldo, che eccita gli animi in una situazione nella quale le istituzioni accademiche ufficiali sono sulla difensiva e innovatori prendono a pretesto scoperte nuove o anche solo presunte per attaccare istituzioni ufficiali.

Mesmer non era più un "fratello" straniero, rifugiato a Parigi, ma era diventato il concorrente delle logge.

Nel 1784 il re Luigi XVI di Borbone (1754-1793) istituisce una commissione accademica, di cui fanno parte, fra gli altri, il chimico Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794), l'astronomo Jean-Sylvain Bailly (1736-1793) e Benjamin Franklin (1706-1790), come esperto di elettricità, con il compito di esaminare il magnetismo tanto come teoria in sé quanto per la sua efficacia terapeutica. Il fenomeno è studiato accuratamente e verificato con diversi esperimenti: la commissione constata, per esempio, che pazienti presentano crisi vicino ad alberi che credevano magnetizzati, mentre rimangono insensibili vicino a quelli magnetizzati a loro insaputa. Sulla base di questi e di altri elementi, i commissari negano l'esistenza del fluido magnetico, attribuendo i possibili effetti all'immaginazione. Oltre al rapporto ufficiale, reso di dominio pubblico, i commissari compilano anche un rapporto segreto per il re, in cui sono stigmatizza-

³ Ibid., pp. 106-107.

⁴ Cfr. la voce *Savoia Carignano, Maria Teresa, principessa di Lamballe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* Treccani.

⁵ FRANKLIN RAUSKY, *Mesmer e la rivoluzione terapeutica*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1980, p. 80.

⁶ In una lettera del 14 maggio 1784 a George Washington (1732-1799), La Fayette mostra il suo entusiasmo per il mesmerismo: «*Un medico tedesco, Mesmer ha fatto la più grande scoperta sul magnetismo animale, ha iniziato alla sua dottrina i suoi allievi, tra i quali io, Vostro umile servitore, è considerato uno dei più entusiasti. Io so tanto quanto un qualsiasi mago, [...] prima di partire voglio chiedere il permesso di introdurre nel segreto di Mesmer, che mi dovete credere, è una grande scoperta filosofica*», cit. in E. BENZ, *Franz Anton Mesmer und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika*, Fink, Monaco di Baviera 1976, p. 32.

te le componenti emozionali e affettive del rapporto terapeutico che spesso riguarda un magnetizzatore e una giovane paziente. La conclusione del rapporto è esplicita: «*Il trattamento magnetico non può che essere pericoloso per i costumi*»⁷.

Dopo un tale verdetto a Mesmer non resta altro che abbandonare il campo e nel 1785 lascia Parigi. Negli anni seguenti si sposta spesso, anche se i luoghi dove soggiorna sono noti solo in parte. Nel 1793 è arrestato a Vienna, dove era tornato da poco, perché sospettato di giacobinismo e di attività sovversive. Costretto ad abbandonare la città, si trasferisce in Svizzera.

Per anni Mesmer vive praticamente dimenticato a Frauenfeld, nel cantone svizzero della Turgovia, non lontano dal suo luogo natale.

Nei primi dell'Ottocento ambienti medici tedeschi, soprattutto a Berlino, si interessano nuovamente al magnetismo animale. Dopo che un medico svizzero ha reso noto che Mesmer è ancora in vita, diversi studiosi lo vanno a trovare e nel 1811 gli viene offerta addirittura la possibilità di dirigere una clinica "magnetica" a Berlino. Per motivi di età egli declina l'offerta e propone invece di iniziare alle sue conoscenze un allievo. Nel 1812 un medico tedesco, Karl Christian Wolfart (1778-1832) soggiorna presso Mesmer, che, oltre a introdurlo nei segreti del suo sistema, gli affida anche l'incarico di tradurre in tedesco il suo manoscritto sul magnetismo redatto in francese, traduzione che viene pubblicata nel 1814. Mesmer muore il 5 marzo 1815 a Meersburg, cittadina sul Lago di Costanza, dove si è trasferito da poco.

L'opera

L'opera pubblicata nel 1814 rappresenta la formulazione più completa del pensiero di Mesmer, che vi ha lavorato per anni.

L'opera — di cui il dottor Wolfart ha scritto la prefazione e l'introduzione — consta di due parti: la prima è dedicata alla fisica, la seconda alla morale. Se si tiene conto della formazione filosofica e, agli inizi, anche teologica di Mesmer, è rimarchevole il fatto che alla parte sulla fisica non faccia seguito una sulla metafisica, ma una sulla morale. Lo studio della natura non trova il suo compimento in una disciplina che supera l'ambito della fisica, che trascende quindi la realtà, ma è l'unica fonte di ogni conoscenza e del-

la morale. Mesmer parla esplicitamente del "Vangelo della natura" di cui si sente il "profeta"⁸.

Già l'introduzione presenta alcuni elementi interessanti per la concezione dell'uomo Mesmer e del suo sviluppo intellettuale. Nell'età infantile Mesmer distingue una prima fase, da lui definita "dell'apprendimento naturale", che va dalla nascita fino all'apprendimento del linguaggio. In questa fase le impressioni sensoriali verrebbero registrate, mescolate e modificate nel cervello, formando le prime idee. Tali impressioni sensoriali, dovute al caso e diverse da individuo a individuo, sarebbero responsabili delle differenze individuali. Ma con l'apprendimento del linguaggio questa fase cessa, l'esperienza personale perde il primato e il bambino assimila con il linguaggio anche concetti pre-formati. Per Mesmer il linguaggio e le parole sono inadeguati a esprimere la realtà: «*Parole vengono spesso confuse con idee, pure idee vengono scambiate con realtà; a proprietà casuali viene attribuita sostanza, alle immagini di sostanza personalità; la lingua è madre di astrazioni metafisiche e di illusioni poetiche: in tal modo sono creati esseri immaginari, spiriti, geni, demoni, divinità ecc.*»⁹.

Mesmer auspica, quindi, un prolungamento della prima fase dell'apprendimento e durante la prima infanzia e per questo gli educatori non dovrebbero parlare con i bambini: «*Occupato in silenzio a disegnare e a ordinare immagini, a comporre disegni secondo la natura, il bambino può sviluppare un linguaggio ideale, chiaro, vero e naturale, prima di tradurlo in una lingua articolata secondo le condizioni esistenti: avrà quindi preso la felice abitudine di pensare prima di esprimersi a parole. Con questa disposizione il bambino riceverà di ogni cosa un'idea fisica, cioè una rappresentazione delle caratteristiche e del meccanismo della cosa stessa, prescindendo dal suo significato convenzionale. Questa lingua fisica, ideale o intellettuale, conterrebbe solo due idee fondamentali o idee di sostanze: materia e corpo. Tutti gli altri concetti rappresenterebbero proprietà accidentali o modificazioni di queste sostanze*»¹⁰.

Nei passi successivi tutta la realtà viene spiegata con due principi: materia e movimento. La materia sarebbe sempre la stessa e solo la diversa quantità di movimento di cui la materia di una cosa è fornita ne

⁸ E. BENZ, *Franz Anton Mesmer und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika*, cit., p. 25.

⁹ FRIEDRICH [sic] ANTON MESMER, *Mesmerismus*, Nikolsche Buchhandlung, Berlino 1814 (reprint Bonset, Amsterdam 1966), p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁷ Cit. in FRANZ-ANTON MESMER, *Le magnétisme animal*, a cura di Robert Amadou (1924-2006), Payot, Parigi 1971, p. 280.

determinerebbe le proprietà: «è quindi certo che tutte le organizzazioni e le proprietà dei corpi sono il risultato delle relazioni tra movimento e riposo»¹¹.

La prima parte dell'opera, dedicata alla fisica, rappresenta il tentativo di interpretare le conoscenze del tempo alla luce del magnetismo, ma, contemporaneamente, contiene anche teorie originali. La materia sarebbe costituita da particelle "primordiali" che, aggregandosi, formerebbero i corpi. Come già accennato, la relazione tra movimento e riposo determinerebbe le proprietà dei corpi e le cambiamenti di questa relazione potrebbero modificare un corpo. In tal modo tutte le proprietà di un essere sarebbero solamente accidentali e suscettibili di modificazioni.

Mesmer formula anche una teoria completa dell'evoluzione: la terra sarebbe stata originariamente una massa melmosa e solamente nel corso del tempo le terre si sarebbero separate dalle acque. Per un processo di cristallizzazione si sarebbero formate, nel seno della terra, rocce e pietre, analogamente alla formazione delle ossa nel corpo umano. «Seguendo le leggi della cristallizzazione e della vegetazione, si sono formate in mare tutte le specie possibili di vegetali e di animali. Dopo che interi tratti di terra sono emersi dalle acque, piante, alberi e molte specie di animali si sono adattati al clima, modificando il loro organismo, e da esseri marini quali essi erano, sono diventati esseri terrestri, continuando in questa forma la loro specie. [...] Si può addirittura sostenere che ogni organizzazione tanto di piante, quanto di animali o di minerali, non è nient'altro che l'unico identico prodotto dell'acqua, che si è solidificata in migliaia di modi, ristagnando in svariate forme e, perdendo il movimento interno, si è consolidata, assumendo ogni forma possibile»¹².

Oltre al movimento, per spiegare la vita Mesmer ammette l'esistenza di un fluido sottile, spesso definito anche come "fuoco vitale", ma precisa che «non si tratta assolutamente di una sostanza, ma di un movimento, simile al suono nell'aria o alla luce nell'etere [...] superiore a tutto in sottigliezza e motilità, probabilmente è la medesima che attraversa la sostanza nervosa, la cui omogeneità e continuità possono metterla in relazione reciproca con tutta la natura»¹³.

Mesmer proclama quindi la superiorità dell'istinto sulla ragione: «Abituato fin dall'infanzia a ricevere forti impressioni dai sensi e a servirsi per la propria conservazione di ciò che egli chiama ragione, che è

sempre determinata da movimenti sensibili, l'uomo percepisce raramente le manifestazioni dell'istinto da sole. L'uomo che si serve solo della ragione è come uno che guarda tutto quello che vuol vedere con gli occhiali: per questa abitudine non è grado di vedere con i propri occhi»¹⁴, l'istinto, invece, come «effetto dell'ordine e dell'armonia dell'universo, costituisce una regola sicura per la percezione come per le azioni. Tutti gli esseri dotati di sensibilità sono stati forniti dalla natura dell'istinto per conseguire verità utili»¹⁵. L'istinto è sensibile a stimoli esterni, che vengono percepiti con il senso interno: «Poiché l'istinto è il risultato di azioni dirette sul senso interno, si può capire che l'uso dei sensi esterni ostacola e confonde questa sensibilità»¹⁶. Questa teoria non può essere apprezzata in tutta la sua portata se non si tiene presente il fatto che, mettendo in dubbio la validità della conoscenza sensibile, viene compromesso contemporaneamente anche il valore della ragione. Ogni sano ragionamento e la filosofia diventano illusori e ci si può chiedere: «[...] ora, se il senso errasse, non crollerebbe tutto il palazzo della filosofia aristotelico-tomista?»¹⁷.

«L'istinto sopra descritto è il mezzo con cui l'uomo durante il sonno può avere una visione di malattie e può discernere tutte le cose che possono servire alla sua conservazione e alla sua guarigione»¹⁸.

Mesmer rivaluta, quindi, quelle condizioni, come il sonnambulismo, che, alterando lo stato di coscienza, consentono di percepire la realtà per mezzo del senso interno.

«Solo la considerazione di come la materia sia sottile e mobile, di come essa riempia lo spazio, può far capire che non è possibile movimento o spostamento nelle sue parti più piccole senza che si estenda, fino a un certo punto, a tutto l'universo. Da ciò si può trarre incontrovertibilmente la conclusione che non vi è essere o combinazione della materia che, grazie al suo rapporto con il tutto, non agisca anche sulla materia in cui noi ci troviamo; allo stesso modo tutto quanto esiste può essere percepito; così i corpi viventi, che si trovano in contatto con tutta la natura, sono capaci di percepire esseri o lo svolgimento di avvenimenti anche dei più lontani»¹⁹.

¹⁴ Ibid., p. 156.

¹⁵ Ibid., p. 157.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ [MONS.] FRANCESCO OLGATI (1886-1962), *I fondamenti della filosofia classica*, ristampa della 2ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1965, p. 218.

¹⁸ F.- A. MESMER, *Mesmerismus*, cit., p. 202.

¹⁹ Ibid., pp. 201-202.

¹¹ Ibid., p.12.

¹² Ibid., p. 66-67.

¹³ Ibid., p. 110.

Il pensiero viene spiegato con un movimento della sostanza nervosa, che si trasmetterebbe all'ambiente e potrebbe essere percepito dal "senso interno" di un'altra persona: così Mesmer spiega la telepatia e la chiaroveggenza²⁰.

Nella seconda parte dell'opera, dedicata alla morale, Mesmer esamina i problemi dell'organizzazione sociale.

Secondo Mesmer l'uomo è mosso dall'istinto, soprattutto da quello di conservazione, e dalla aspirazione alla felicità²¹. Dato che il fine di ogni società sarebbe quello di consentire a ogni suo membro di essere felice, Mesmer ritiene necessario fissare le regole della convivenza sociale in una costituzione. Lui stesso propone un progetto di costituzione in cui prende in considerazione vari aspetti della società come ripartizioni amministrative, collegi elettorali e organi rappresentativi, eventi pubblici, educazione, difesa, finanze e il sistema giudiziario.

Questo progetto presenta alcuni punti interessanti: «Il governo stabilisce ogni anno un numero adeguato di matrimoni»²². L'educazione dei figli viene affidata completamente alla madre, «mentre il padre, come amico e tutore, deve contribuire unicamente con gli alimenti stabiliti per contratto e fissati dal governo, senza essere tenuto a vivere assieme alla madre»²³.

«Nei primi quattro anni di vita si evita l'uso di una lingua, servendosi solo della lingua naturale [...]. La lingua naturale consiste nella mimica, nella voce, nei gesti e nelle diverse combinazioni di questi mezzi»²⁴.

«Educatori e legislatori non devono perseguire altro scopo se non prescrivere e mantenere l'uguaglianza tra i membri della società»²⁵.

Sarebbe «sufficientemente dimostrato che il fondamento della felicità così come la felicità di tutto consiste nella uguaglianza»²⁶.

Mesmer descrive anche come si dovrebbe svolgere il rito religioso. Dopo brevi accenni all'esistenza di un Essere superiore non meglio descritto, limita la parte corrispondente della cerimonia ad alcune meditazioni sul sole come suo simbolo. Seguono poi una descrizione delle leggi dell'universo, sulle quali si fonda la morale, considerazioni sulle virtù pubbliche e una discussione dei problemi attuali. «Il sole è negli occhi di tutti i popoli il più evidente simbolo delle perfezioni di Dio. L'oggetto del servizio divino

dedicato all'essere supremo consiste: 1. Nella considerazione degli influssi da parte del corpo celeste centrale [...]»²⁷.

Per ogni comunità Mesmer prevede una persona con diverse funzioni pubbliche: «Questa persona sarà il maestro, il consigliere, il mediatore e conciliatore dei suoi concittadini e, in modo particolare, si occuperà del mantenimento della salute. [...] È chiamato il religioso della comunità [...]. Questa persona esperta nei principi del mesmerismo sarà il parroco in ogni parrocchia e deve presiedere e dirigere il servizio divino del popolo»²⁸.

Mesmer prevede pure la progressione delle tasse: anche nell'ambito delle finanze le leggi devono contribuire a eliminare differenze e «avvicinare gli uomini alla uguaglianza»²⁹.



Il giudizio su Mesmer e sulla sua opera non è unanime, ma si deve riconoscere che i pareri, talvolta diametralmente opposti, rispecchiano gli aspetti contraddittori della sintesi operata da Mesmer, che si indignava contro le accademie scientifiche che si rifiutavano di riconoscere il suo sistema, ma contemporaneamente, partecipava a congressi di alti gradi massonici, dove si presentava come il «possessore della vera luce cercata dai massoni»³⁰.

Mesmer cerca di conciliare conoscenza esoterica e scienza, dando una spiegazione scientifica al sapere esoterico e contemporaneamente dando una interpretazione esoterica della scienza. Queste sintesi non sono comunque nel senso né dell'esoterismo né della scienza. «Il ricorso ai simboli, nell'accezione più completa del termine, significa la ricerca della gnosi, il cui possesso rende iniziato. La Società dell'Armonia ha vocazione iniziatica. In ultima analisi si tratta di un sapere trasformante, grazie al quale lo gnostico conosce e utilizza il segreto dell'armonia universale. Ma questo ricorso ai simboli è timido, questa Società si impegna solo a metà, questa gnosi ha vergogna davanti alla scienza»³¹.

Ciononostante, l'opera di Mesmer ha influenzato varie correnti culturali moderne, definite spesso come "spiritualismo" o "scienze dello spirito", quali lo spiritismo, la teosofia, la psicoanalisi, l'ipnotismo e altre.

²⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 202-203.

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 243.

²² *Ibid.*, p. 266.

²³ *Ibid.*, p. 267.

²⁴ *Ibid.*, pp. 273-275.

²⁵ *Ibid.*, p. 278.

²⁶ *Ibid.*, p. 280.

²⁷ *Ibid.*, p. 291.

²⁸ *Ibid.*, p. 296.

²⁹ *Ibid.*, p. 332.

³⁰ J. VINCHON, *La Société de l'Harmonie Universelle. Introduction*, in F.-A. MESMER, *Le magnétisme animal*, cit., pp. 202-208 (p. 207).

³¹ R. AMADOU, *Harmonie universelle et franc-maçonnerie*, *ibid.*, pp. 360-399 (p. 364).

Anche se, a prima vista, la scienza moderna ha poco in comune con il magnetismo animale, ci si può chiedere se essa se ne sia sostanzialmente e radicalmente distaccata o se non presenti ancora, da qualche punto di vista, elementi e influenze di tipo esoterico. A questo proposito è interessante notare il giudizio dello psichiatra e fondatore della psicologia analitica Carl Gustav Jung (1875-1961) che rovescia di fatto la concezione di una scienza basata sulla logica e sulla ragione e aliena da ogni elemento ‘misticheggiante’: mentre alla scolastica «*dobbiamo soltanto il metodo per disciplinare e allenare il nostro intelletto*», *dobbiamo riconoscere nell'alchimia la madre dei concetti e delle idee essenziali della scienza moderna*»³².

L'importanza di Mesmer e del mesmerismo

Il mesmerismo ha avuto una grande influenza nella storia della cultura. In un'epoca nella quale si stavano affermando il razionalismo e le concezioni meccanicistiche della natura, magnetismo animale e fenomeni mesmerici, come il sonnambulismo, acquistano una grande importanza, perché sembrano fornire la dimostrazione sperimentale dell'incompletezza della concezione illuministica dell'uomo e del ruolo attribuito ai lumi della ragione.

Il filosofo Franz von Baader (1765-1841), per esempio, scrive: «[...] mentre la fisica soprattutto negli ultimi tempi fa progressi sorprendenti, che devono essere attribuiti preferibilmente ad alcune manifestazioni naturali realmente meravigliose (delle quali voglio ricordare solamente il galvanismo e il magnetismo animale), che di fatto hanno dato il colpo di grazia a quella visione meccanicistica della natura alla quale la fisica, da Descartes [René; 1596-1650] in poi, era legata come con catene di piombo. Tali manifestazioni della natura sembravano scelte appositamente per farsi beffe di quella visione della natura misera e letale per lo spirito, e per costringere i fisici che erano invecchiati in quella visione ad ammettere pubblicamente la bancarotta della loro ragione»³³.

I fenomeni mesmerici hanno offerto materiale abbondante per dimostrare l'inadeguatezza della visione razionalistica della realtà. Alcuni ambiti erano interessati soprattutto agli aspetti teorici, altri, invece, alle applicazioni pratiche anche con esperimenti per-

sonali. L'esigenza di superare la visione del mondo materialista e positivista dell'Illuminismo, la ricerca del soprasensibile, della trascendenza e dell'aldilà hanno acquisito forme svariate.

Per il medico e mistico Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) il corpo e gli organi di senso costituiscono uno strumento necessario per il contatto con il mondo sensibile, ma l'anima avrebbe la possibilità di una conoscenza immediata, superiore a quella sensibile. Egli sintetizza la dottrina di Mesmer in poche frasi: «*Il magnetismo animale dimostra incontrovertibilmente l'esistenza di un uomo interiore, di un'anima che consiste nella scintilla divina, nello spirito eterno dotato di ragione e di volontà e di un involucro luminoso inseparabile. [...] Se l'uomo interiore lascia l'anima umana, nel laboratorio interiore dei sensi continuano solo i movimenti vitali, allora il corpo cade in uno stato di sonno profondo. Durante questa fase l'anima sembra molto più libera, più forte e più attiva, tutte le sue funzioni sono potenziate (esaltate). Quanto più l'anima è libera dal corpo, tanto più libero e più efficace diventa il suo raggio d'azione interiore. Essa non ha assolutamente bisogno del corpo per la sua vita e la sua esistenza; il corpo costituisce piuttosto un impedimento; essa è esiliata in questo carcere inerte e triste, poiché è l'organo verso il mondo sensibile, di cui lei ha bisogno nella condizione attuale per il suo raffinamento e per il suo perfezionamento. Tutti questi principi sono conclusioni certe e sicure che io ho tratto dall'esperienze con il magnetismo animale. Queste importantissime esperienze mostrano in modo incontestabile che l'anima non avrebbe bisogno degli strumenti dei sensi per vedere, per ascoltare, per annusare, per gustare e per percepire, e questo lo può fare in un modo molto più perfetto, e con la grande differenza che l'anima in questa condizione è in contatto più stretto con il mondo degli spiriti che con il mondo materiale*»³⁴.

Queste tesi di Jung-Stilling contraddicono non solo le concezioni materialistiche del rapporto corpo-anima, ma anche la teoria classica aristotelico-tomistica dell'unità funzionale fra corpo e anima. Secondo quest'ultima teoria, l'anima può essere separata dal corpo, ma solamente temporaneamente in quel “periodo intermedio” che va dal momento della morte fino alla resurrezione, sperata per fede, alla fine dei giorni³⁵.

³² CARL GUSTAV JUNG, *Aion. Ricerche sul simbolismo del sé*, trad. it., Boringhieri Torino 1984, p. 161.

³³ FRANZ VON BAADER, *Über die Begründung der Ethik durch die Physik*, in IDEM, *Schriften, ausgewählt und herausgegeben von Max Pulver*, Im Insel Verlag, Lipsia 1921, pp. 1-2.

³⁴ JOHANN HEINRICH JUNG-SCHILLING, *Theorie der Geisterkunde*, in IDEM, *Sämtliche Schriften*, 8 voll., Scheible, Stoccarda 1837, vol. VI, pp. 610-611.

³⁵ Cfr. JOSEF PIEPER (1904-1997), *Tradition als Herausforderung*, Kösel, Monaco di Baviera 1963, p. 90.

La tesi del corpo come carcere dell'anima si presta non solo a ogni forma di spiritualismo e spiritismo ma anche ad altre teorie, come quella della reincarnazione. Se non esiste un'unità funzionale tra un'anima particolare e un corpo particolare, e l'anima è solo "esiliata" e "confinata" in un corpo qualsiasi, allora potrebbe animare nel corso della sua esistenza corpi differenti.

Il filosofo Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803) ha un atteggiamento differente nei confronti del mesmerismo: agli inizi ne è un sostenitore, con il tempo, però, se ne allontana, pur continuando a riconoscerne i meriti: avrebbe, infatti, guarito malati, insegnato importanti conoscenze e convertito molte persone a Dio e alla religione, ma non era in grado di superare i limiti dell'umano e della natura. Per de Saint-Martin non si deve confondere il magnetismo con il messaggio del cristianesimo. Il magnetismo potrebbe avere successo in qualche situazione, ma alla fine l'uomo ha bisogno della redenzione per mezzo di Cristo³⁶.

Franz von Baader sottolinea continuamente le prerogative del magnetismo: «Durante il sonno magnetico l'uomo si sente incomparabilmente più a casa nel mondo sensibile, anche se in un'altra maniera»³⁷.

Le sue teorie si discostano in punti importanti da quelle di Mesmer. Come Mesmer, anche von Baader distingue le percezioni "periferiche" dei sensi esterni, fondamento delle "conoscenze razionali indirette, non intuitive e riflessive" dal senso interno con la "conoscenza diretta, intuitiva ed evidente". Le percezioni esterne non sarebbero ingannevoli come per Mesmer, ma oggettive e reali, anche se hanno bisogno di essere completate dal senso interno, al quale devono essere subordinate. La periferia viene determinata dal centro, ma il centro non può prescindere dalla periferia, al contrario è necessario che ambedue le sfere siano concentriche, altrimenti esisterebbe un rischio per la salute mentale³⁸.

Filosofia

Anche per molti filosofi i fenomeni del magnetismo hanno avuto un ruolo importante nella costru-

zione dei loro sistemi. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), per esempio, nel *Diario sul magnetismo animale* del 1813, descrive le sue esperienze personali in collaborazione con il dottor Wolfart, riassume e commenta le relazioni di persone trattate con il magnetismo animale e cerca di trarne conseguenze per il suo sistema, chiedendosi pure se il fluido universale non sia proprio il fondamento di ogni manifestazione, "un *noumeno* necessario", in cui si fondono soggettivo e oggettivo, pensante e pensato³⁹.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) scrive: «Il magnetismo animale, considerato da un punto di vista certo non economico o tecnologico, ma filosofico, si rivela come la scoperta più gravida di contenuto che sia mai avvenuta, [...] sebbene per il momento esso presenti più enigmi di quanti non ne risolva. Il magnetismo animale è veramente la metafisica pratica, come già [Francis] Bacone [1561-1626] ha definito la magia»⁴⁰. I fenomeni mesmerici sono paragonati ad altri fenomeni paranormali: «[...] magnetismo animale, cure per simpatia, magia, seconda vista, sogno del vero, visioni di spiriti e di altro genere, sono tutti fenomeni affini, rami di uno stesso tronco, e danno prova sicura e irrefutabile del nesso sussistente tra tutti gli esseri, e basato su di un ordinamento delle cose assolutamente diverso da quello della natura, la quale si appoggia sulle leggi dello spazio, del tempo e della causalità»⁴¹.

Nell'opera *Sulla volontà nella natura*, con il sottotitolo *Una esposizione delle conferme fornite dalla scienza empirica alla filosofia dell'autore*⁴², Schopenhauer dedica un capitolo a *Magnetismo animale e magia*. In effetti tanto con il magnetismo animale quanto con la magia sarebbe possibile provocare fenomeni che si sottrarrebbero ai limiti spazio-temporali e alla legge di causalità. La volontà del magnetizzatore, per esempio, potrebbe agire a distanza sulla volontà del magnetizzato o su altri corpi e questa sarebbe un'operazione magica: ciò dimostrerebbe che nell'uomo vi è una energia «[...] che può agire fuori di sé solo per mezzo della volontà e della for-

³⁶ Cfr. LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN, *Magnétisme et somnambulisme*, in R. AMADOU, *Trésor mariniste*, Editions Traditionnelles, Parigi 1969, pp. 81-32.

³⁷ F. VON BAADER, *Über die Ekstase oder das Verzücktsein der magnetischen Schlafredner*, 1817, in IDEM, *Werke*, 16 voll., Scientia, Aalen 1963, vol. IV, p. 32.

³⁸ Cfr. IDEM, *Über den inneren Sinn im Gegensatz zu den äusseren Sinnen*, *ibid.*, p. 102.

³⁹ Cfr. JOHANN GOTTFRIED FICHTE, *Tagebuch über den animalischen Magnetismus* in IDEM, *System der Sittenlehre. Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und vermischte Aufsätze aus dem Nachlass herausgegeben von J. H. Fichte*, Marcus, Bonn 1835, pp. 295-344 (p. 311).

⁴⁰ ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, trad. it., 2 voll., Adelphi, Milano 1981, vol. I, a cura di Giorgio Colli (1917-1979), p. 366.

⁴¹ *Ibid.*, p. 363.

⁴² IDEM, *Über den Willen in der Natur*, in *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Über den Willen in der Natur*, *Kleinere Schriften*, 2 voll., Diogenes, Zurigo 1977, vol. I, pp. 181-342.

za dell'immaginazione, e può manifestare pure una forza così come un influxo persistente, che può raggiungere un oggetto per quanto lontano esso sia»⁴³.

Il teologo Ernst Benz ricorda altre influenze del mesmerismo: «*La filosofia della natura di Schelling* [Friedrich Wilhelm Joseph; 1775-1854] è permeata dallo spirito del mesmerismo. Görres [Joseph; 1776-1848] vedeva gli inizi di tutta l'umanità come uno stato sonnambolico, Fichte, Schleiermacher [Friedrich Daniel Ernst; 1768-1834], Wilhelm von Humboldt [1767-1835], il cancelliere di Stato Hardenberg [Karl August; 1750-1822] erano tutti mesmeristi»⁴⁴.

Romanticismo

I fenomeni mesmerici hanno avuto anche un ruolo importante nel Romanticismo: la grande scoperta della parte notturna dell'anima, che caratterizza il romanticismo, è impensabile senza l'influenza diretta del mesmerismo. Carl Gustav Carus (1789-1869), medico, filosofo e pittore, nelle sue opere non solo sostiene l'importanza dell'inconscio, ma ritiene addirittura che la chiave per comprendere la natura della vita psichica cosciente dell'uomo si trovi nella regione inconscia⁴⁵.

Gli fa riscontro il filosofo Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860) che popolarizza in parte teorie di Schelling e si occupa in modo particolare della "parte notturna delle scienze naturali", con una particolare attenzione al magnetismo animale, alla chiarovegenza e ai sogni. Proprio nei sogni comparirebbe un linguaggio simbolico che metterebbe in relazione mondo interno ed esterno.

Un personaggio importante è il medico svevo Justinus Kerner (1786-1862), che magnetizza una paziente, Fredericke Hauße-Wanner (1801-1829), e, dopo la di lei morte, ne pubblica le visioni in un libro, *La veggente di Prevorst. Rivelazioni sulla vita interiore dell'uomo e sulla penetrazione del mondo degli spiriti nel nostro*⁴⁶. Il libro riscuote un grande successo, la casa di Kerner diventa un centro dove si incontrano scienziati e uomini di cultura e Kerner fonda nel 1831 una rivista, *Blätter aus Prevorst* (Fo-

gli da Prevorst)⁴⁷, che negli anni successivi cambierà il suo nome in quello di *Magikon*. Archivio per le osservazioni nell'ambito delle scienze dello spirito e della vita magnetica e magica⁴⁸.

Il magnetismo animale e i fenomeni mesmerici sono popolarizzati da una serie di novelle e di romanzi nei quali i personaggi presentano stati di coscienza alterati, facoltà paranormali o addirittura compaiono come magnetizzatori, come nel caso della novella *Il magnetizzatore* di Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822).

Sonnambulismo

Mesmer stesso osserva, durante le sue sedute, pazienti che presentano un'alterazione dello stato di coscienza, senza però presentare la crisi classica, cioè perdita di conoscenza e convulsioni. Mesmer considera questi stati come forme incomplete di crisi, inefficaci per la sua terapia.

Un suo discepolo, però, il marchese di Puységur fa una interessante osservazione. Quando aveva magnetizzando un suo contadino, tale Victor, questi aveva presentato una condizione simile al sonno: «[...] un sonno nel quale egli sembrava più vigile e più attento di quanto non lo fosse nello stato di veglia. Parlava a voce alta, rispondeva alle domande, e mostrava un'intelligenza molto più vivace che nelle condizioni normali. [...] Quando la crisi ebbe termine, Victor non ne conservava il ricordo. Puységur si appassionò alla cosa e tornò a suscitare in Victor lo stesso tipo di crisi, poi riuscì anche a suscitare in altri soggetti. Una volta entrati in tale stato, i soggetti erano capaci di diagnosticare le proprie malattie, di prevederne il corso (e Puységur chiamò questo fenomeno con il nome di "presenzazione") e di prescriverne il trattamento»⁴⁹.

Questa condizione, che per la somiglianza con il normale sonnambulismo è stata chiamata "sonnambulismo artificiale", presenta alcuni aspetti caratteristici: l'alterazione dello stato di coscienza, una particolare lucidità che contrasta con l'impressione che il paziente dorma e l'amnesia successiva.

⁴³ IDEM, *Animalischer Magnetismus und Magie*, *ibid.*, pp. 294-324 (pp. 319-320).

⁴⁴ E. BENZ, *Franz Anton Mesmer und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika*, cit. p.19.

⁴⁵ Cfr. Anche AUGUSTE VIATTE (1901-1993), *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme. Theosophie. 1770-1820*, 2 voll., Honoré Champion, Parigi 1979, vol. I, *Le Prérromantisme*, pp. 223-231.

⁴⁶ JUSTINUS KERNER, *La veggente di Prevorst*, 1829, trad. it., Armenia, Milano 1979.

⁴⁷ Lo scrittore Herman Hesse (1877-1962) ne ha pubblicato una raccolta: *Blätter aus Prevorst. Eine Auswahl von Berichten über Magnetismus, Hellsehen, Geistererscheinungen aus dem Kreise Justinus Kerners*, Insel, Francoforte sul Meno 1992.

⁴⁸ Esiste una ristampa del primo e secondo fascicolo della prima annata: *Magikon*, herausgegeben von Dr. Justinus Kerner, Bohmeier, Lipsia 2007.

⁴⁹ HENRI F. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, 1970, trad. it., 2 voll., Boringhieri, Torino 1976, vol. I, p. 82.

Puységur si accorge dell'importanza del rapporto psicologico fra magnetizzatore e paziente e sottolinea il ruolo e l'efficacia della volontà del magnetizzatore.

*«Io credo nell'esistenza di un potere che è in me. Da questa fede deriva la mia volontà di esercitarlo. Tutta la dottrina del magnetismo animale è contenuta in due parole: credere e volere. Io credo di avere il potere di mettere in moto il principio vitale degli altri uomini. Io voglio farne uso. La mia scienza e i miei strumenti sono tutti qui»*⁵⁰.

Puységur pratica la mesmerizzazione prima nel villaggio vicino al suo castello e, dopo il trasferimento del suo reggimento a Strasburgo, dove fonda la Société Harmonique des Amis Réunis, allo scopo di istruire magnetizzatori e di organizzare centri per il trattamento magnetico: *«Nel 1789 essa annoverava più di duecento membri, inclusa l'élite dell'aristocrazia alsaziana»*⁵¹.

Storici della psichiatria come Henri Frédéric Ellenberger (1905-1993) considerano Mesmer e Puységur come precursori della psicologia e della psichiatria dinamiche moderne: *«L'esperienza collettiva di diverse generazioni di magnetizzatori e di ipnotisti portò lentamente allo sviluppo di un sistema coerente di psichiatria dinamica. [...] I canoni principali [della psichiatria dinamica] furono formulati da Mesmer e Puységur»*⁵².

Ipnatismo

Effettivamente esiste un filone che dal mesmerismo e dal sonnambulismo porta all'ipnotismo e a Sigmund Freud (1856-1939), il fondatore della psicoanalisi.

I fenomeni mesmerici hanno suscitato la curiosità della gente e sono stati utilizzati anche per intrattenere il pubblico, non diversamente dalle esibizioni di ipnosi che ogni tanto, ancor oggi, vengono inserite nei programmi di intrattenimento televisivi. Un medico inglese, il dottor James Braid (1795-1860) ha assistito in un teatro all'esibizione di un noto magnetizzatore francese, Charles Lafontaine (1803-1892). Braid è rimasto particolarmente impressionato dal fatto che le persone in un profondo "sonno magnetico" mostravano insensibilità al dolore e ha pensato di utilizzare la tecnica della magnetizzazione in medicina per anestetizzare i pazienti. Dato che concetti come "magnetismo animale" e "mesmerismo" erano

in discredito negli ambienti scientifici, Braid ha ritenuto opportuno presentare la tecnica con un nuovo nome e ha coniato il termine "neuroipnotismo", che ben presto è stato semplificato in quello di ipnotismo.

L'ipnotismo ha suscitato l'interesse di psicologi e psichiatri. Importante è soprattutto il contributo di autori francesi come Jean-Martin Charcot (1825-1893), Pierre Janet (1859-1947), Ambroise-Auguste Liébeault (1823-1904) e Hippolyte Bernheim (1840-1919).

I fenomeni dell'ipnotismo hanno posto questioni sulla natura dell'attività psichica umana, sul ruolo dell'inconscio, sull'automatismo psichico, su stati alterati di coscienza e sugli sdoppiamenti di personalità.

Grazie a una borsa di studio, Sigmund Freud fa un tirocinio alla clinica di Charcot, la Salpêtrière di Parigi, e visita, poi, Bernheim a Nancy e di ambedue traduce opere dal francese in tedesco. Freud stesso riconosce che proprio considerazioni sul ruolo dell'inconscio nell'ipnotismo sono state decisive per l'origine della psicoanalisi: *«È vero che "l'inconscio" come concetto teorico già da tempo costituiva materia di discussione fra i filosofi, ma nei fenomeni dell'ipnotismo esso diventa per la prima volta corporeo, tangibile e oggetto di esperimento. A ciò si aggiungeva che i fenomeni ipnotici rivelano un'inconfondibile rassomiglianza con le manifestazioni di alcune nevrosi. Non è facile sopravvalutare l'importanza dell'ipnotismo per la storia dell'origine della psicoanalisi. Sia dal punto di vista teorico sia da quello terapeutico la psicoanalisi amministra un'eredità che le è stata lasciata dall'ipnotismo»*.

Spiritismo

Ho già ricordato Jung-Stilling che, partendo anche dai fenomeni mesmerici, nel 1808 formula una completa dottrina sugli spiriti.

Importante però è anche il filone americano. Qui si deve ricordare Andrew Jackson Davis (1826-1910), che, in seguito a diversi tentativi di magnetizzazione, scopre le proprie facoltà di *medium*. Nel 1844 sono apparsi a Davis in stato di *trance* tre spiriti superiori, fra cui quello del filosofo e chiaroveggente svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772) e quello del medico greco Galeno (129-ca. 201). Nel 1845 Davis inizia a dettare in *trance* la sua opera più importante *The principles of Nature*. Le sue opere hanno una grande diffusione e preparano il terreno alla diffusione dello spiritismo negli anni successivi.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibid.*, p. 127.

Nel 1846 in una casa di Hydesville (New York), negli Stati Uniti, si verificano fenomeni strani, con rumori inesplicabili sì che chi l'abita preferisce traslocare: nella casa, al suo posto, arriva la famiglia Fox. Ma i rumori si ripetono e nel 1848 un suo ospite ha l'impressione che i rumori non siano casuali, ma si tratti di battiti in codice provocati da un essere intelligente. Viene sviluppato una specie di alfabeto di comunicazione e come responsabile dei battiti si presenta un certo Charles B. Rosma, un commerciante che sarebbe stato rapinato e ucciso in quella casa.

Questo primo "contatto" contribuisce all'inizio dello spiritismo moderno. Vengono costruiti tavolini, tavole con le lettere dell'alfabeto e vari macchinari con lo scopo di consentire agli spiriti di comunicare durante le sedute. Questi nuovi metodi e, soprattutto, l'uso di tavolini danno un considerevole impulso al movimento spiritistico, la cui ondata arriva anche in Europa, dapprima in Gran Bretagna alla fine del 1852 e nel continente nel 1853. Questo fenomeno, anche se in parte nuovo, viene inquadrato nella tradizione del mesmerismo e i tavolini vengono chiamati "sonnambuli", "magnetici" o "magnetizzati"⁵³.

Negli anni immediatamente successivi il fenomeno assume dimensioni tali da provocare anche una netta presa di posizione da parte del Santo Ufficio con una circolare del 4 agosto 1856, riguardante "l'abuso del magnetismo". Questa circolare ricorda che un precedente decreto aveva consentito l'uso del magnetismo a condizione che fosse utilizzato per un fine lecito, prescindesse da sortilegi e da invocazioni esplicite o anche solo implicite ai demoni, condanna l'uso del magnetismo non tanto per legittimo amore della scienza, quanto per brama di curiosità e per predire il futuro. In generale il Santo Ufficio condanna «l'uso di mezzi fisici per ottenere effetti non naturali»⁵⁴.

Alcuni spiritisti considerano le comunicazioni fornite dai *medium* come autentiche rivelazioni di esseri spirituali e le sistematizzano. È il caso, per esempio, di Denizard Léon Rivail (1804-1869), un pedagogo, di cui scrive Massimo Introvigne, che «soltanto a cinquant'anni la passione per il magnetismo lo spinse a interessarsi alle sedute spiritiche, e ad accettare di studiare, mettere in ordine e infine pubblicare una serie di quaderni che gli aveva consegnato un

gruppo di amici, pubblicando così nel 1857 il Libro degli Spiriti»⁵⁵ sotto lo pseudonimo di Allan Kardec. Kardec ha un grande seguito, non solo in Europa, ma anche in America, soprattutto in Brasile.

L'approccio scientifico allo spiritismo e la nascita della parapsicologia

La pratica del sonnambulismo ha avuto importanti sviluppi anche al di fuori della terapia. Non pochi magnetizzatori erano particolarmente interessati al fenomeno della lucidità mentale durante lo stato sonnambolico e agli stati di *trance*, soprattutto in quanto alcune persone dimostravano particolari capacità, non solo telepatia e chiaroveggenza, e sembravano addirittura in grado di entrare in contatto con altre dimensioni o con esseri spirituali e di ricevere conoscenze particolari, sui misteri dell'uomo, della natura e di Dio.

Nel periodo seguente vi è un'importante corrente del magnetismo animale che è convinta dell'esistenza di questa forza e della possibilità di studiarla dal punto di vista scientifico, e mostra interesse per fenomeni paranormali, a lungo chiamati 'mesmerici' e ritiene possibile fornirne una base scientifica.

Fanny Moser (1872-1953), una importante studiosa svizzera dell'occultismo e della parapsicologia, scrive: «*Il magnetismo animale è stato sepolto innumerevoli volte, ma ogni volta è risorto dalle sue ceneri come la fenice e ha ripreso la battaglia per il suo riconoscimento*»⁵⁶ e «*Nel corso degli anni questa forza ha ricevuto diversi nomi, che indicano più o meno la stessa cosa: Psychode (Thury [Marc; 1822-1905]), Psychic Force (Crookes [William; 1832-1919]), Cox [Edward William; 1809-1879]), Od (Reichenbach [Karl Freiherr von; 1788-1869]), aura, corpo astrale e perispirito, fluido vitale, force neurique, force éctenique, forza biopsichica, forza biodinamica*»⁵⁷.

Dallo spiritismo alla teosofia

Alcune correnti hanno cercato di studiare e sviluppare capacità psichiche latenti che si manifestano nelle sedute spiritiche, considerandole adatte a penetrare i misteri della realtà, a comprendere le

⁵³ Cfr., per esempio, J. KERNER, *Sonnambule Tische. Zur Geschichte und Erklärung dieser Erscheinung*, Ebner & Seubert, Stoccarda 1853.

⁵⁴ HEINRICH JOSEPH DOMINICUS DENZINGER (1819-1883), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di Peter Hünermann, 7^a ed., EDB, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2018 nn. 1.653-1.654.

⁵⁵ MASSIMO INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990, p. 53.

⁵⁶ FANNY MOSER, *Der grosse Buch des Okkultismus*, Walter, Olten 1974, p. 856.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 855.

verità più profonde delle religioni attuali come pure delle antiche tradizioni spirituali. Proprio l'interesse particolare per religioni orientali è il motivo per cui alcuni esponenti del movimento spiritista se ne sono separati, come nel caso di Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e del colonnello Henry Steel Olcott (1832-1907), che fondano nel 1875 a New York la Società Teosofica. La Blavatsky e Olcott si erano conosciuti in una cittadina dello Stato americano del Vermont, Chittenden, recatisi lì per osservare fenomeni spiritistici che si verificavano in una fattoria. La fede spiritistica originaria della Blavatsky è documentata da Olcott: «È inutile negare che, per tutta la prima parte della sua residenza in America, essa si definiva una spiritista e difese strenuamente lo spiritismo e i medium dagli oppositori saputelli e penosi»⁵⁸. Per i futuri fondatori della Società Teosofica lo spiritismo è diventato allora un fenomeno di massa, senza una base filosofica, mentre secondo loro è necessaria una visione più profonda, "occulta" e che non sia solo oggetto di curiosità ma diventi una esperienza e una pratica personale. Blavatsky e Olcott recitano i Tre Rifugi e i Cinque Precetti del buddismo e così «perven[gono] a una conversione formale al buddismo»⁵⁹ e trasferiscono la sede della Società Teosofica ad Adyar, in India.

Dalla teosofia all'antroposofia

Rudolf Joseph Lorenz Steiner (1861-1925) Segretario generale della sezione tedesca della Società Teosofica, ma in disaccordo con la presidenza — fra l'altro perché questa privilegiava religioni orientali, prima il buddismo e successivamente l'induismo —, nel 1913 fonda la Società Antroposofica, seguito dalla maggioranza dei membri tedeschi della Società Teosofica. Steiner parla con ammirazione di Mesmer «[...] una personalità che, come vedremo, doveva esser misconosciuta da molti»⁶⁰. Steiner si serve dei differenti stati di coscienza per descrivere la sua concezione dell'evoluzione dell'umanità fin dai suoi primordi: «Tutta l'umanità era allora in una sorta di stato di trance profonda, analogo a quello in cui si trovano quei sonnambuli nei quali con la soppressione della coscienza vigile possono essere indotti stati di sonno molto profondo, i cosiddetti

sonni magnetici»⁶¹. Nella fase successiva l'umanità avrebbe acquisito la coscienza vigile, conseguito la possibilità di conoscere per mezzo di percezioni sensibili e dell'uso della ragione, ma, contemporaneamente, avrebbe perso la capacità di entrare in contatto intuitivo con la natura e con il mondo esterno in tutte le sue dimensioni. In una terza fase, lo sviluppo di "organi interni" per mezzo delle tecniche antroposofiche avrebbe consentito di riacquistare anche in una condizione di coscienza vigile la capacità di entrare in contatto con il mondo spirituale circostante, senza l'utilizzo della percezione sensibile, e, chiaroveggente, di penetrare «in questo mondo delle essenze e della vita spirituale che ci circonda»⁶². Nei fenomeni di "sonnambulismo" e di *trance* si avvererebbe una regressione a un livello evolutivo anteriore e visioni e comunicazioni potrebbero essere fallaci, poiché la persona sonnambula «[...] non può neanche controllare se ciò che percepisce è realmente vero»⁶³, ciò che invece potrebbe fare un antroposofista. Con lo sviluppo di questa facoltà gli antroposofisti anticiperebbero l'evoluzione del resto dell'umanità.

Terapie alternative

Sono molti i collegamenti fra magnetismo animale e terapie alternative. Un passaggio importante è rappresentato da un articolo di Theodor Reuss (1855-1923) — uno dei fondatori dell'Ordo Templi Orientis (O.T.O.), l'Ordine del Tempio d'Oriente, una importante organizzazione iniziatica di tipo massonico —, pubblicato con lo pseudonimo di Theodor Regens sulla rivista *Sphynx* nel 1894. Reuss depreca il fatto che un altro noto occultista tedesco, il conte Karl Du Prel (1839-1899), abbia trattato pubblicamente il tema così eminentemente esoterico come quello delle terapie simpatetiche. Una volta divulgato il tema, Reuss si ritiene autorizzato a chiarire alcuni punti della questione e cerca di mettere in relazione teorie differenti: «*Pranoterapia è la dottrina della cura per mezzo dello spirito vitale, del prana, dell'Od, dell'energia vitale, del fluido astrale, chiamato anche magnetismo organico o elettricità nervosa*»⁶⁴. Nella pratica vi sarebbero differenze di tecnica, però, secondo Reuss, tutte si servirebbero della stessa energia.

Con questo articolo viene messa in relazione la teoria del magnetismo animale di Mesmer con teorie

⁵⁸ JAMES SANTUCCI, *La Società Teosofica*, trad. it., LDC, Leumann (Torino) 1999, p. 15.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁰ RUDOLF STEINER, *Das Suchen nach übersinnlichen Erfahrungen. Spiritismus, Hypnotismus, Sonnambulismus, ihr Wesen, ihre Geschichte und ihr Verhältnis zur Geisteswissenschaft*, Steiner, Dornach 1972, p. 108.

⁶¹ *Ibid.*, p. 60.

⁶² *Ibid.*, pp. 60-61.

⁶³ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁴ THEODOR REGENS, *Pranatherapie*, in *Sphynx*, anno XIX, n. 101, luglio 1894, pp. 14-16 (pp. 14-15).

e tecniche orientali, equiparando fluido magnetico e “prana”, che significa “vita” ma anche “energia vitale” nella fisiologia induista. Se Reuss scrivesse oggi l’articolo, ricorderebbe probabilmente il concetto cinese di *Ki* o *Chi*. L’esoterismo occidentale da allora può richiamarsi a dottrine più antiche e di altre culture.

Importante è soprattutto la concezione di base della vita come fenomeno energetico, come flusso di energia, su cui si basa anche una teoria “energetica” delle malattie: ogni malattia sarebbe la manifestazione di un’alterazione dell’energia del corpo. Vi sono terapie alternative moderne, che a volte si servono di una terminologia orientale, ma che presentano molti caratteri in comune con le teorie e le terapie di Mesmer.

Altre influenze

Gli esempi dell’influsso dei fenomeni mesmerici potrebbero ancora continuare.

Il movimento surrealista sarebbe impensabile senza ipnosi, scrittura automatica e sedute spiritiche, tecniche utilizzate per esplorare il subconscio e per relativizzare la conoscenza razionale della realtà. Il primo documento ufficiale del movimento, *Il primo manifesto del surrealismo*, è stato preceduto da cinque anni di intense esperienze con quelle tecniche ed è anche il loro prodotto⁶⁵. L’esponente più importante del movimento, André Breton (1896-1966), rivela di aver praticato intensamente la scrittura automatica fino a quando sono comparse allucinazioni inquietanti⁶⁶.

La concezione della salute come condizione di flusso indisturbato di un fluido energetico nel corpo umano si ritrova nei concetti di energia organica dello psichiatra e psicoanalista Wilhelm Reich (1897-1957)⁶⁷ e di bioenergia di Alexander Lowen (1910-2008), considerato come il fondatore della psicossomatica psicoanalitica.

Eliphas Lévi, pseudonimo di Alphonse Louis Constant (1810-1875), considerato uno dei fondatori del moderno occultismo, riprende una delle sue idee principali «ampiamente da Mesmer; quella dell’“agente universale” fluido che penetra tutte le cose, “grande agente magico”»⁶⁸, e tutte le ope-

razioni di magia sarebbero possibili per mezzo del magnetismo.

Conclusione

L’analisi non solo dell’opera di Mesmer e dei fenomeni mesmerici, ma anche dei loro sviluppi, mostra l’importanza del problema antropologico, cioè la questione dell’esistenza nell’uomo non solo di un organo interiore capace di integrare le conoscenze ottenute con gli organi di senso, ma anche, eventualmente, di una conoscenza diretta di dimensioni immateriali. Una questione alla quale le varie correnti danno risposte molto differenti.

Un altro aspetto importante è la concezione di tutta la realtà, uomo compreso, come fenomeno energetico, in contrasto con la concezione, tra l’altro, aristotelico-tomistica, secondo la quale ogni essere ha una propria natura. Il filosofo Edmund Runggaldier, ha sottolineato questa particolarità che caratterizza molte correnti esoteriche: per l’esoterismo il principio ultimo della realtà e di tutto l’universo non è conoscibile con i metodi scientifici né percepibile con l’attività psichica normale, «*ma è qualcosa come energia o spirito: tutto ciò che ci circonda, tutto ciò con cui abbiamo a che fare, anche le molte differenti cose della vita di ogni giorno, sono in definitiva solo sviluppo e manifestazione di energia. Il cosmo non consiste di cose e organismi distinti gli uni dagli altri. Il mondo non è la somma di cose e di avvenimenti, ma solamente molteplice manifestazione di un’unica realtà di fondo, energetica e dinamica. L’energia primordiale non è statica, ma fluisce senza interruzione*»⁶⁹.

Questa concezione caratterizza anche molte terapie alternative: mentre la medicina ufficiale è riuscita a identificare malattie particolari per le quali sviluppa terapie mirate, terapie alternative interpretano le malattie come differenti manifestazioni di uno squilibrio interiore di una energia particolare. La cura delle singole malattie non sarebbe in grado di eliminare lo squilibrio interiore ma al massimo solo una manifestazione, proprio come Mesmer che, pur non potendo negare l’effetto positivo della vaccinazione contro il vaiolo, ne diminuiva l’importanza, perché la causa della malattia «[...] non sarebbe stata eliminata del tutto per mezzo della vaccinazione, ma unicamente modificata in parte nella sua forma»⁷⁰.

⁶⁵ ANDRÉ BRETON, *Entretiens (1913-1952)*, Gallimard, Parigi 1969, p. 83 [trad. it., *Entretiens. Storia del surrealismo. 1919-1945*, a cura di André Parinaud, 3ª ed., Massari Editore, Bolsona (Viterbo) 2006].

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 95.

⁶⁷ Su cui, cfr. M. INTROVIGNE, *La Rivoluzione sessuale “dall’utopia alla scienza”. La gnosi sessuale di Wilhelm Reich*, in *Cristianità*, anno VIII, n. 57, gennaio 1980, pp. 3-8.

⁶⁸ IDEM, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, cit., p. 154.

⁶⁹ EDMUND RUNGGALDIER, *Philosophie der Esoterik*, Kohlhammer, Stocarda 1996, p. 36.

⁷⁰ F.-A. MESMER, *Mesmerismus*, cit., pp. 352-353.



LOUIS DE BONALD

Le leggi naturali dell'ordine sociale Sovranità, governanti e governati

Invito alla lettura di Mauro Ronco
Traduzione, integrazione e postfazione di
Oscar Sanguinetti
D'Ettoris Editori, Crotone 2019, 216 pp., € 17,90

Il saggio di Louis de Bonald è l'esposizione in forma sintetica e abbreviata delle tesi di filosofia politica (necessità dell'autorità temporale; sua origine divina, parte importante di una rivelazione primitiva che include il linguaggio; critica del pensiero illuministico radicale e della Rivoluzione francese "giacobina") che l'autore ha formulato nel più ampio trattato *Théorie du pouvoir social*, composto pochi anni prima nell'esilio, per rispondere succintamente alle obiezioni suscitate dall'opera prima. È la prima traduzione italiana di un saggio completo di de Bonald e, anche per le dimensioni proibitive delle altre sue opere, ha lo scopo di agevolare il lettore italiano che voglia accostare "in diretta" (molti in Italia hanno studiato de Bonald, ma mai traducendone l'articolata prosa) il complesso pensiero di un grande "padre" della scuola contro-rivoluzionaria.

LOUIS DE BONALD (1754-1840), francese, con il quasi coetaneo Joseph de Maistre (1769-1821), savoiardo, è stato uno dei massimi teorici del tradizionalismo cattolico dell'età della Restaurazione. Il volume è preceduto da un invito alla lettura di Mauro Ronco, giurista, docente emerito di Diritto Penale in diverse università italiane e straniere, e attuale presidente del Centro Studi Rosario Livatino.

Il discernimento

Ciò che vediamo è il meno: viviamo del credito dato ad altri. L'udito è la porta secondaria della verità e quella principale della menzogna.

La verità, generalmente, si vede; in rari casi si ode. Poche volte arriva allo stato puro, e ancor meno quando viene da lontano; porta sempre con sé qualcosa dei sentimenti attraverso cui passa; la passione, sia contraria o favorevole, tinge dei suoi occhi ciò che tocca. Tende sempre a impressionare: tiene in gran conto chi loda e ancor più chi biasima.

Occorre allora stare molto attenti a scoprire l'intenzione di chi fa da tramite, sapendo prima che cosa l'ha mosso. Contrasti, la riflessione, quanto è fatuo e falso.

Baltasar Gracián y Morales S.J.
(1601-1658)

www.culturaeidentita.org

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

Anno XIII, nuova serie

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

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

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

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

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero 32, chiuso in redazione il 29 giugno 2021
festa dei SS. Pietro e Paolo apostoli, patroni di Roma**

Le tecnologie informatiche e comunicative digitali stanno cambiando la percezione e il comportamento di milioni di essere umani, specialmente fra le giovani generazioni. Il confinamento causato dalla pandemia di Covid-19 ha esasperato la dipendenza da questi strumenti e creato nuovi rischi. La riflessione di sir Roger Scruton ha anticipato i termini del dibattito



Un fotogramma dal film *Avatar* di James Cameron, uscito nel 2009

Nascosti dietro uno schermo*

Sir Roger Scruton

Molti osservatori direbbero che siti che ospitano reti sociali come *Facebook* offrono un beneficio psicologico, in quanto aiutano chi è troppo timido per affacciarsi direttamente sul mondo ad avere comunque un posto e una identità pubblici all'interno di esso. Questi siti consen-

tono altresì alla gente di rimanere in contatto con un'ampia cerchia di amici e di colleghi, in modo da moltiplicare la portata dei suoi affetti e da riempire il mondo di buona volontà e di buoni sentimenti. Finora, qualunque ricerca condotta sulle opinioni degli utilizzatori di siti di amicizia e di relazione si è conclusa con un verdetto largamente positivo e l'Annenberg Center for the Digital Future dell'Università della California del Sud — a dire il vero nota come fonte non imparziale — ha dichiarato, nel suo sesto rapporto annuale, che Internet sta mostrando ora tutto il suo potenziale come strumento personale e sociale.

Eppure, attraverso questi siti apparentemente innocui, qualcosa di nuovo sta entrando nel mondo delle relazioni umane.

* Questo articolo — uscito con il titolo *Hiding Behind the Screen* nella rivista *The New Atlantis* nel 2010 — è tratto dal volume *Confessioni di un eretico. Saggi scelti*, trad. it., a cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2017, pp. 93-108. Ci è parso opportuno proporlo — con il permesso dell'Editore — anche a chi non possiede il libro in quanto il tema del *feedback* dell'uso del PC o del telefono cellulare sulla personalità umana, specialmente dei più giovani, è oggi assai scottante e l'analisi di Scruton, come sempre, è quanto mai "centrata", nonostante qualche riferimento "bruciato" dal continuo cambiamento.

È infatti facile per le persone entrare in contatto fra loro ma ciò accade attraverso uno schermo: non c'è più bisogno di alzarsi dalla scrivania e fare il percorso fino a casa dell'amico e non c'è più bisogno di riunioni settimanali o del circolo di amici al bar o al ristorante in centro. Siamo dispensati da tutte quelle faticose forme di contatto: un tocco sulla tastiera e sei lì, dove vuoi essere, nel sito che ospita il tuo amico. Ma può essere questa una vera amicizia, quando è instaurata e portata avanti in modi così facili e a buon mercato? Il rapporto dell'Annenberg Center dice, riempendoci di gioia, che un buon venti per cento di tutti coloro che partecipano alle comunità *on-line* partecipano anche alle attività *off-line* delle stesse comunità almeno una volta all'anno. Pensate: almeno una volta all'anno! Oppure, se ci poniamo da un altro punto di vista, un buon ottantacinque per cento di coloro che frequentano le comunità *on-line* non hanno affatto rapporti faccia a faccia, nemmeno una volta all'anno, con quelli che essi considerano i loro amici.

Si può leggere il dato in entrambi i modi. Naturalmente la vera amicizia si esprime in atti e in affetti: il vero amico è chi viene a salvarti nell'ora di bisogno; chi è lì per confortarti nelle avversità e chi condivide con te i suoi buoni momenti. Questo è però difficile che accada quando l'amicizia si attua attraverso uno schermo: lo schermo, dopo tutto, è una fonte di informazioni, non di azione. Nessuna mano esce da esso per confortare chi soffre, per offrire aiuto finanziario o per prevenire gli assalti degli avversari, anche se un utente del sito di *blogging Profy.com* fa sapere che uno, con cui aveva giocato ai giochi di Internet per un paio di anni, gli aveva mandato millecinquecento dollari quando si era trovato nei guai. Ovviamente questo genere di gesti spontanei si può dare in qualsiasi tipo di relazione. Ma è prevedibile che quanto più la gente soddisferà i suoi bisogni di compagnia mediante relazioni instaurate attraverso uno schermo, tanto meno si creeranno amicizie di quell'altro genere, del genere che aiuta e conforta nelle prove della vita. Le amicizie stabilite sullo schermo non ne possono fuoriuscire facilmente e quando ciò accade, non vi è alcuna garanzia che esse prendano forma. In effetti, è proprio la loro caratteristica di essere a costo zero e "videofili" che attira tante persone verso i siti *social*, al punto che quella da *Facebook* sta diventando una nuova forma di dipendenza e le persone spesso devono proibirsi di aprire la loro pagina su *Facebook* per giorni interi, se vogliono continuare la loro vera vita e coltivare relazioni umane autentiche.

Infatti, come ha affermato in modo convincente Christine Rosen¹, da questi siti di *networking* sta emergendo una nuova concezione dell'amicizia. Gli amici di una persona sono quelli pubblicati sul suo sito, in forma di *link* ai rispettivi siti personali. E ognuno di questi siti visualizza gusti, *hobby*, fotografie e ulteriori collegamenti ad altri amici. E questo può voler dire che l'amicizia finisce lì. Il sito esiste non per *praticare* l'amicizia, ma solo per reclamarla: le persone si sforzano di "raccattare" amici e la loro autostima aumenta a seconda del numero degli amici collegati al proprio sito. Ogni sito ha uno scopo prioritario che è quello di mettere in mostra il suo proprietario. Come dice la Rosen², la massima delfica "conosci te stesso", che per i greci stava al centro di ogni relazione di qualche rilievo, è stata sostituita dall'altra: "ostenta te stesso". E l'amicizia deriva semplicemente dal fatto di mostrarsi in compagnia di un altro. Ma questo vuol dire che l'amicizia è diventata ben poco una sfera di azione e ancor meno una sfera dove vigono dei doveri. Quello dei *social* è un mondo esentasse, in cui tutti stanno uno a fianco dell'altro su uno schermo video, come le fanciulle del coro greco.

Naturalmente, le amicizie formatesi *on-line* possono anche essere continuate *off-line*, in quel "pericoloso" mondo fatto di azioni reali e di desideri autentici. Con i *social* fanno così la loro comparsa nuove opportunità di inganno e di predazione. Noi già sappiamo quanto vulnerabili siano i bambini e i giovani da parte di quelli che vagano a caccia di loro nelle *chat room* di Internet. Mediante uno schermo si può facilmente veicolare ogni tipo di falsità riguardo a se stessi: una biografia ingannevole, una fotografia manipolata, un indirizzo fasullo, una dichiarazione d'intenti finta: ed è difficile intercettare qualche frammento di questa comunicazione fino a che non avviene l'incontro faccia a faccia, sempre in circostanze che è questi a scegliere, con il predatore, cioè quando è troppo tardi. Naturalmente, niente di completamente nuovo: le agenzie di appuntamenti sono sempre state sfruttate da chi è in cerca di prede sessuali e vi è sempre stato, fin dall'inizio dell'alfabetizzazione, chi ha teso

¹ Cfr. CHRISTINE ROSEN, *Virtual Friendship and the New Narcissism*, in *The New Atlantis. A Journal of Technology & Society*, anno IV, Estate 2007, alla pagina, <<http://www.thenewatlantis.com/publications/virtual-friendship-and-the-new-narcissism>>; di lei cfr. anche *Intimacy*, in *The Wilson Quarterly*, Washington (D.C.), Primavera 2012, consultabile alla pagina <<https://www.wilsonquarterly.com/quarterly/spring-2012-the-age-of-connection/electronic-intimacy/>>.

² Cfr. *ibidem*.

delle trappole attraverso le lettere. Tuttavia, ora esiste la possibilità di creare una identità virtuale e con quella entrare nel mondo reale per impossessarsi di beni conquistati con l'inganno e protetti inadeguatamente.

Quello cui assistiamo è un mutamento nell'*attenzione* che funge da intermediatrice e da generatrice di amicizia. Nelle condizioni in cui un tempo s'intrattenevano i normali contatti umani, le persone diventavano amiche quando si vedevano in faccia e potevano così decifrare tutti quei numerosi segnali impalpabili, verbali e fisici, attraverso i quali l'una rivelava all'altra il proprio carattere, le proprie emozioni e le proprie intenzioni, così che l'affetto e la fiducia reciproche si costruivano in combinazione. L'attenzione si fissava sul volto, sulle parole e sui gesti dell'altro e la natura di questi, quella di una persona incarnata, si collocava al centro dei sentimenti di amicizia che la persona ispirava. Chi stabilisce un'amicizia con questa modalità è pienamente consapevole di apparire agli occhi dell'altro come l'altro appare ai suoi. Il volto dell'altro è lo specchio in cui entrambi si specchiano. Proprio dal fatto che l'attenzione si fissa sull'altro, si crea un'occasione in più di auto-consapevolezza e di auto-scoperta, nonché una *chance* favorevole per quella libertà espansiva alla presenza dell'altro che è una delle gioie della vita umana. L'oggetto dei nostri sentimenti di amicizia ci guarda a sua volta e risponde liberamente alla nostra libera attività, amplificando la nostra consapevolezza, come pure la sua. In breve, l'amicizia, come era concepita tradizionalmente, era regolata dalla massima del "conosci te stesso".

Quando l'attenzione, invece, si fissa su uno schermo, si assiste a un drastico spostamento di enfasi. Per partire pongo il dito sul tasto e in ogni momento posso spegnere l'immagine corrente o guizzare, cliccando, verso un nuovo incontro. L'altro è anch'egli libero nel suo spazio, ma non è realmente libero nel mio, dato che dipende totalmente dalla mia decisione di mantenerlo. Io, dunque, conservo il controllo ultimo e davvero non rischio nulla di mio in questo tipo di amicizia come lo rischierei se incontrassi l'altro faccia a faccia. Naturalmente, l'altro può catturare a tal punto la mia attenzione con i suoi messaggi, immagini e richieste da farmi rimanere incollato allo schermo. Tuttavia, è a un video che mi trovo incollato e non al volto che io ci vedo dentro. Tutta l'interazione con l'altro si svolge a distanza e mi coinvolge solo se accetto di essere coinvolto. Sulla persona che vedo io godo di

un potere, di cui essa stessa non è veramente consapevole, in quanto non sa qual è la portata del mio desiderio di mantenere la sua presenza nello spazio che è davanti a me. Anch'essa, perciò, non rischia nulla di se stessa: appare sullo schermo solo a condizione di mantenere il controllo ultimo. E questo è qualcosa che io so di essa e che essa sa che io so e viceversa. Nasce e cresce fra noi un incontro a rischio ridotto, in cui ciascuno è consapevole che l'altro è sostanzialmente *barricato* e sovrano dentro alla sua inespugnabile "*cyber-fortezza*".

Ma questo non è l'unico modo in cui le "*cyber-relazioni*" sono influenzate dal *medium* attraverso cui si stabiliscono. Tutto ciò che appare sullo schermo appare in concorrenza con qualsiasi altro oggetto che può essere visualizzato attraverso il *mouse* del *computer*. Si può "cliccare" su un amico, così come si può "cliccare" su una notizia, su un video musicale o su un frammento di film: l'amico è solo uno dei prodotti messi in mostra. L'amicizia e, in generale ogni relazione, con lui appartiene alla categoria dei divertimenti e degli svaghi, è cioè una merce che può essere o può non essere scelta, in funzione delle merci che sono in concorrenza con essa. E questo contribuisce alla radicale demotivazione del rapporto personale. Le nostre amicizie non sono più speciali e non aiutano a perfezionare la vita morale: sono dei divertimenti, quello che i marxisti chiamerebbero "feticci", ossia cose che non hanno vita vera, ma la traggono dal fatto che ce ne interessiamo.

Come ho detto, vi sono forti motivi per dire che usare *Facebook*, che ha attirato milioni di persone di tutto il mondo, è un antidoto alla timidezza, un modo in cui persone altrimenti intimorite fino alla paralisi dall'avventurarsi nella società, possono superare la loro incapacità e godere di quel reticolo di relazioni affettive da cui tanto dipende la felicità individuale. Ma vi è anche un motivo altrettanto forte per ritenere che usare *Facebook* ipostatizzi la timidezza e ne conservi le caratteristiche principali, perché sostituisce un affetto surrogato al vero affetto di cui la timidezza ha paura. E questo perché, mettendo uno schermo fra noi e un amico, pur mantenendo il controllo ultimo su ciò che appare sul video, ci esimiamo dall'incontro vero, impediamo all'altro di esercitare il potere e la libertà di sfidarci nella nostra natura più profonda e di chiamarci, qui e adesso, ad assumerci una responsabilità verso di noi e verso di lui.

Mi è stato insegnato che la timidezza non è una virtù ma un difetto e che essa nasce dal dare un va-

lore troppo elevato a se stessi, un valore che dissuade dal rischiare se stessi nell'incontro con gli altri. Penso che vi sia del vero in questa diagnosi. Ma è una verità che milita a favore di uno dei motivi per essere ostili all'uso di *Facebook*. Rimuovendo i veri rischi inerenti agli incontri interpersonali, *Facebook* può favorire una sorta di narcisismo, un atteggiamento auto-referenziale nel cuore di ciò che dovrebbe essere invece l'amicizia vera, ossia quella etero-referenziale. In effetti in *Facebook* non vi può essere nulla di più che non la messa in mostra di se stessi: quelle persone elencate come amici nel sito *web* non contano in realtà nulla in sé.

Nel suo normale accadere, tuttavia, l'incontro in *Facebook* è ancora un incontro — per quanto attenuato — fra persone reali. Ma ora si comincia ad assistere alla fase ulteriore della video-dipendenza, quella in cui lo schermo alla fine prende il sopravvento e cessa di essere un mezzo di comunicazione fra persone reali in luoghi diversi e diventa invece il luogo in cui le persone finalmente raggiungono la realtà, l'unico luogo dove esse si rapportano in qualche modo coerentemente con gli altri. Sto pensando al recente fenomeno degli "avatar", le "incarnazioni divine", in cui le persone creano propri surrogati sullo schermo e affidano alla loro vita virtuale tutti i rapporti personali, permettendo così a chi controlla questi sostituti di vivere in completo auto-compiacimento nascosti dietro lo schermo, esenti da pericoli e tuttavia in condizione di godere di una sorta di surrogato di affetto che deriva dalle avventure del loro "cyber-figlio". Il sito *Second life*, che offre un mondo virtuale e invita a farne parte sotto forma di un avatar scelto tra la sua collezione di modelli, ha già più di cento milioni di iscritti sparsi in tutto il mondo. Ha una propria moneta, con cui si possono fare acquisti nei suoi negozi e affitta spazi ad avatar per farne case e uffici. Offre altresì opportunità di azione "sociale", con posizioni sociali raggiunte attraverso il merito o, comunque, il merito virtuale. In questo modo si può godere, attraverso i propri avatar, di versioni a costo zero delle emozioni sociali, diventando eroi "compassionevoli", senza dover alzare neppure un dito nel mondo reale. Alcuni Stati hanno già ambasciate in *Second life*, che un avatar può visitare per ottenere consigli sull'immigrazione, il commercio e la politica. In un episodio recente, divenuto famoso, un certo avatar ha cercato di denunciare un altro avatar per il furto di un'idea coperta da *copyright*.

E sempre in agguato dietro l'angolo nel mondo degli avatar sta la tentazione sempre più forte del-

la pornografia, con siti di avatar ora disponibili in cui il nostro "cyber-figlio" può realizzare le nostre fantasie più sfrenate, senza alcun rischio per noi. Su *YouTube* è possibile vedere un filmato in cui una coppia di persone che non si sono mai incontrate descrive la propria relazione adulterina condotta nel "cyber-spazio", una relazione che non manifesta alcun senso di colpa verso la vittima, mentre ostenta con orgoglio le emozioni narcisistiche che ha consentito, come se i due esseri coinvolti avessero fatto una qualche sorta di scoperta morale, avendo nel contempo la garanzia che solo gli avatar e non essi stessi in persona sono finiti a letto assieme.

Questo esempio può essere preso a modello da molti perché non comporta alcun rischio di adulterio reale. John, per esempio, crea Johngo, un avatar con tutte le qualità che John desidera avere, ma che gli mancano: Johngo è forte, bello, audace e dinamico, anche se, per forza di cose, gli manca l'intelletto, dato che non può essere più intelligente del suo creatore. John rimane tutto il giorno incollato al video, lanciando Johngo attraverso il "cyber-spazio" in cerca di incontri che proveranno il suo coraggio e lo renderanno famoso. Mary, nel frattempo, ha creato un proprio avatar, Masha, bella, graziosa e assassina, che compensa il fatto che nella vita reale Mary fa uso intensivo di cocaina, è obesa e ha paura del maschio sfogando i suoi desideri repressi nella libidine promiscua di Masha. Johngo e Masha si incontrano: come potrebbero non restare impressionati l'uno dall'altra? Lo stallone senza cervello e la puttana abbindolatrice iniziano una relazione che in ogni momento può essere interrotta in radice, il che accade quando John o Mary si stancano della vicenda. Se essa va avanti, è solo perché John e Mary godono della fantasia di una relazione che nessuno di loro coltiva realmente; se invece si tronca, ciò avviene senza cuori spezzati, poiché non vi sono cuori da spezzare. Eppure, John e Mary sanno che i loro avatar non hanno un altro futuro: Johngo e Masha hanno incontrato ciascuno la sua nemesi e la loro routine di rapporti può andare avanti per sempre, impantanata nel tran tran di fantasie che governa lo schermo.

Penso che la maggior parte delle persone si accorga di come tutti questi fenomeni creino una situazione malsana. Una cosa è porre un video fra sé e il mondo, un'altra abitare quel video come fosse l'unica sfera in cui si attuano le proprie relazioni. Se si investe la propria vita emotiva nelle avventure di un avatar, significa che ci si sta ritraendo com-

pletamente dai rapporti reali. Invece di essere un mezzo per ampliare il numero delle relazioni che esistono al di fuori di esso, il *computer* può diventare l'unico *forum* della vita sociale, ma di una vita sociale irreale, vissuta da persone irreali. Il secchione che controlla l'*avatar* ha sostanzialmente "posto il suo essere fuori da se stesso" e, se ci si pensa, riaffiorano tutte quelle critiche, una volta di moda, di alienazione e di feticismo delle merci, con cui Karl Marx (1818-1883) e i suoi seguaci fustigavano la società capitalistica. La riflessione precedente ci offre un'occasione per rivedere quelle critiche e per verificare se si può rinvenire qualche forma di verità in esse.

L'origine di quelle vecchie critiche risale a una idea di Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), una idea di perenne importanza, che risorge continuamente in nuove forme, in particolare negli scritti degli psicologi che si occupano di tracciare i lineamenti della felicità normale. L'idea è questa: noi esseri umani ci realizziamo attraverso le nostre libere azioni e attraverso la consapevolezza di avere un valore come individui che queste azioni consolidano. Ma non siamo liberi in uno stato di natura, né noi, al di fuori del mondo delle relazioni umane, raggiungiamo un tale livello di auto-coscienza da permetterci di capire e di valutare la nostra realizzazione personale. La libertà non è riducibile alle scelte prive di vincoli di cui anche un animale è capace; né l'auto-coscienza si può ridurre solo a una gradevole immersione nell'esperienza immediata, come il topo che preme all'infinito sull'interruttore che gli dà piacere. La libertà implica un impegno attivo verso il mondo, di scontrarsi con le opposizioni e di superarle, di assumersi dei rischi e di dosare i piaceri: è, in breve, un esercizio di ragione pratica volto a perseguire obiettivi il cui valore deve giustificare gli sforzi necessari per raggiungerli. Allo stesso modo l'auto-coscienza, nella sua forma pienamente realizzata, implica non solo l'apertura all'esperienza del presente, ma anche il possesso del senso della propria esistenza come individui, con piani e progetti che possono riuscire o essere frustrati, nonché della nozione chiara di che cosa "*io*" sto facendo, per quale scopo e con quale attesa di felicità.

Tutte queste idee sono espresse in un termine che ha introdotto per primo il filosofo post-kantiano tedesco, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) per indicare lo scopo interiore di una vita libera e personale: "*Selbstbestimmung*" o auto-determinazione. L'affermazione fondamentale di Hegel è che una

vita fatta di libertà e di auto-determinazione si può vivere con certezza solo attraverso gli altri. Io sarò pienamente me stesso solo in contesti che mi costringano a riconoscere che sono "altro" agli occhi di altri. Non acquisisco da qualcuno la mia libertà e la mia identità e poi, per così dire, le metto alla prova nel mondo delle relazioni umane. Al contrario, solo se entro in quel mondo, che ha i suoi rischi e i suoi conflitti e impone delle responsabilità, arrivo a conoscermi come essere libero, a godere delle mie idee e della mia individualità e divento una persona realizzata fra le altre persone. Nella *Fenomenologia dello Spirito* e nella *Filosofia del diritto*³, Hegel narra molti aneddoti piacevoli e provocanti sul modo in cui il soggetto raggiunge la libertà e il suo compimento attraverso la sua *Entäußerung*, ossia la sua alienazione, nel mondo degli altri. E lo statuto di questi aneddoti, siano essi argomentazioni o allegorie, analisi concettuali o generalizzazioni psicologiche, è sempre stato oggetto di disputa. Ma non penso che oggi vi sia uno psicologo che contesti l'affermazione fondamentale che le sostiene e cioè che la libertà e la realizzazione del sé avvengono solo tramite il riconoscimento dell'altro. Senza gli altri la mia libertà è una cifra vuota, in quanto solo il riconoscimento dell'altro implica l'assunzione della piena responsabilità della mia esistenza per quell'individuo che sono.

Nei suoi sforzi per "rimettere Hegel in piedi", il giovane Marx traccia un importante contrasto fra la vera libertà, che deriva dai rapporti con gli altri soggetti, e la schiavitù occulta che nasce quando il nostro avventurarsi all'esterno di noi non è diretto verso dei soggetti bensì verso degli oggetti. In altre parole, suggerisce che si deve distinguere l'auto-realizzazione, nel libero relazionarsi con gli altri, dall'alienazione di sé nelle cose. Questo è il nucleo della sua critica alla proprietà privata ed è una critica imbevuta di allegoria e di narrativa quanto le tesi hegeliane originarie. E negli scritti successivi la critica si trasforma nella teoria del "feticismo", secondo la quale le persone perdono la loro libertà trasformando le merci in feticci. Un feticcio è qualcosa di animato da una vita che gli viene *trasferita*. In una società capitalistica, secondo Marx, il consumatore trasfonde la sua vita nelle merci che

³ Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, 1807, trad. it., a cura di Gianluca Garelli, 2 voll., Hachette, Milano 2016; e IDEM, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, 1820, trad. it., a cura di Giuliano Marini, 8ª ed., Laterza, Roma-Bari 2016.

lo affascinano e così perde la vita vera e diventa schiavo dei beni materiali proprio perché considera il mercato e non le interazioni libere fra le persone, come il luogo in cui i suoi desideri sono mediati e soddisfatti.

Vorrei precisare che non indosso queste critiche alla proprietà e al mercato, ma le vedo come vistose germinazioni di una filosofia che, se giustamente intesa, è a favore degli scambi liberi nel mercato, così come è in generale a favore delle libere relazioni fra persone, in quanto vede in realtà che le prime sono niente più di un'applicazione delle seconde. Tuttavia, ciò non è direttamente pertinente al mio tema, che è invece l'idea di *Entäusserung*, di auto-realizzazione attraverso relazioni responsabili con gli altri. Questo, a mio parere, è il contributo fondamentale che la filosofia romantica tedesca offre alla comprensione della condizione moderna ed è un'idea che ha diretta applicazione ai problemi che vediamo emergere nel recente mondo della dipendenza da Internet. Mi sembra incontrovertibile che, se la libertà è un valore, la libertà è anche un prodotto che nasce dalla reciproca interazione delle persone. Questa interazione vicendevole è ciò che ci eleva dal rango di animale a quello di persona, perché ci mette in condizione di assumerci la responsabilità della nostra vita e delle nostre azioni, di saper valutare i nostri obiettivi e il nostro carattere, di comprendere la natura del perfezionamento personale e di cominciare a desiderarlo e a volerlo raggiungere. Questo processo è basilare, come gli hegeliani hanno sottolineato, per la crescita del soggetto umano come agente auto-cosciente, capace di gioire e di agire razionalmente, con una prospettiva "di prima persona" sviluppata e con un senso della sua realtà di *unicum* fra gli altri soggetti. Questo processo dipende dal trovarsi di fronte a conflitti reali e dall'esigenza di soluzioni reali in uno spazio comune in cui ciascuno è responsabile di ciò che è e di ciò che fa. Tutto quello che interferisce con questo processo, compromette la crescita delle relazioni interpersonali, espropria responsabilità, impedisce o distoglie un individuo dal fare scelte razionali di lungo termine e dal formarsi una visione concreta della sua auto-realizzazione, è un male. Può essere un male inevitabile, ma comunque è un male e un male che dobbiamo cercare di eliminare, se possiamo.

Ed è innegabile che vi sono modi in cui noi compromettiamo questo processo di auto-realizzazione oppure ci auto-emarginiamo da esso e la dipendenza da Internet è solo uno di questi modi.

Tuttavia, assai prima che questa dipendenza sorgesse e come suo battistrada, vi è stata la dipendenza dalla televisione, cui si può applicare puntualmente la critica hegeliana e marxista del feticcio, di una cosa inanimata, in cui investiamo la nostra vita e così la perdiamo. Naturalmente, è possibile in ultima istanza mantenere il controllo del televisore perché possiamo sempre spegnerlo. Ma la gente, nel suo complesso, non può e resta con gli occhi fissi sullo schermo in tutti quei momenti in cui potrebbero altrimenti stabilire relazioni con altri mediante la conversazione, le attività, le discussioni di opinione e i progetti. La televisione, in un gran numero di casi, ha distrutto i pranzi e le cene in famiglia, la cucina casalinga, gli *hobby*, i compiti a casa, lo studio e i giochi di società come le sciarade. Ha reso molti in larga misura incapaci di articolare la parola e li ha privati dei modi più semplici per stabilire un contatto diretto con gli altri esseri umani, conversando con loro. Non mi riferisco solo al fatto che la televisione mortifica il pensiero e l'immaginazione o al fatto che manipola i desideri e gli interessi della gente offrendole un immaginario senza pudore. Tutte queste caratteristiche sono abbastanza note a tutti e sono altresì costantemente oggetto di critiche prive di ogni speranza di essere ascoltate. Non mi riferisco solo alla sua proprietà di creare dipendenza, che le ricerche degli psicologi Mihaly Csikszentmihalyi e Robert Kubey⁴ hanno confermato al di là di ogni dubbio: la televisione crea dipendenza esattamente come il gioco d'azzardo e le droghe.

Mi riferisco al rischio che la televisione diventi il surrogato delle relazioni personali. Guardando i personaggi interagire in una *sit-com* [*situation comedy*] televisiva, il *video*-dipendente può fare a meno di interagire con gli altri. Quelle energie e quegli interessi che altrimenti si concentrerebbero su altri, narrando, discutendo, cantando insieme, giocando, camminando, parlando, mangiando, in una parola: agendo, sono consumate su uno schermo, in vite "vicarie", che non richiedono di impegnare il patrimonio morale dello spettatore, che quindi si atrofizza.

Lo osserviamo un po' dappertutto nella vita di oggi, ma mai così nitidamente come negli studenti

⁴ Cfr. MIHALY CSIKSZENTMIHALYI e ROBERT KUBEY, *Television Addiction Is No Mere Metaphor*, in *Scientific American Mind*, vol. XIV, n. 1, 1° gennaio 2004, pp. 49-55, consultabile alla pagina <<https://www.simpletoremember.com/vitals/TVaddictionIsNoMereMetaphor.pdf>>; nonché *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experience*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1990.

che arrivano ai *college*, i quali si dividono in due tipi: quelli provenienti da case imbevute di televisione e quelli che invece sono cresciuti in un ambiente dove si parla. Quelli del primo tipo tendono a essere reticenti, inarticolati, propensi ad aggredire se sotto *stress*, incapaci di narrare una storia o di esprimere una opinione e in seria difficoltà quando si tratta di assumersi la responsabilità di un compito, di un'attività o di una relazione. Quelli del secondo tipo, invece, portano avanti idee, si occupano dei loro compagni, irradiano quell'atteggiamento di libertà e di avventurosità che rende l'apprendimento un piacere e il rischio una prova gradita. Molti di questi giovani allevati senza televisione hanno ricevuto una istruzione familiare [*home schooling*] o, in America, sono prodotti della *Bible Belt*, la "cintura della Bibbia", e sono quindi stati abituati a casa a cantare gl'inni e a recitare le preghiere. E naturalmente ciò fa sì che siano spesso presi in giro dai professori *liberal* che disprezzano la *Bible Belt*, non accorgendosi che è la "cintura della Bibbia" a tenere su i "pantaloni" dell'America. Ma, a mia esperienza, questi studenti hanno un vantaggio sui loro contemporanei *video-dipendenti*. Questi ultimi possono, in effetti, essere liberati dal loro vizio: lo scopo dello sport, del teatro, della musica e delle altre attività universitarie è proprio, almeno in parte, di rendere il *campus* un luogo dove la televisione è emarginata. Ma in molti altri spazi pubblici o semi-pubblici la televisione è ormai diventata quasi una necessità: emette i suoi bagliori in sottofondo, confermando a quelli che ne hanno fatto il perno della propria vita che la vita continua. La risposta corretta a questo tipo di dipendenza non è quella di attaccare chi produce i televisori o chi li imbottisce di porcherie: è quello di concentrarsi sul quel tipo di educazione che consente di formare nei giovani un accostamento critico alla televisione, in modo che esigano di sentire opinioni vere e di provare emozioni reali, piuttosto che il *kitsch*, Disney o il porno. E lo stesso vale per l'*iPod*.

Per lavorare nella prospettiva un nuovo accostamento critico alla televisione occorre spiegare la virtù propria delle relazioni *dirette*, piuttosto che di quelle surrogatorie. Perché fare la fatica di vivere quando, come disse Villiers de L'Isle-Adam (1838-1889), possiamo mandarci i nostri servi⁵? Perché criticiamo quelli che mangiano *hamburger* sdra-

ciati sul divano, mentre la vita mette in scena il suo ininterrotto dramma sullo schermo? Se rispondiamo con chiarezza su queste domande, allora potremo cominciare a educare i bambini all'arte di spegnere la televisione.

Noi siamo esseri razionali, dotati di ragionamento pratico e teoretico. E la nostra ragione pratica si sviluppa nello scontro con il rischio e con l'incertezza. Va ribadito che la vita sullo schermo del *computer* è priva di rischi e, anche se possiamo decidere di spegnerlo o di fare *clic* su un altro gioco, non rischiamo nulla d'immediato in termini di pericolo fisico, di impegno emotivo o di responsabilità verso gli altri quando "clicchiamo" per entrare in qualche nuovo dominio Internet. Uno può decidere di "uccidere" la sua *video-identità* in qualsiasi momento senza soffrirne alcuna conseguenza. Perché allora, darsi la pena di entrare nel mondo degli incontri reali, quando si può ricorrere a un facile surrogato? Ma, quando servirsi del surrogato diventa un'abitudine, le virtù necessarie per un incontro interpersonale autentico non riescono a fiorire.

Ora, non si deve ignorare che la tendenza a ridurre il rischio è diffusa nelle nostre società ed è incentivata dai governi. L'insana ossessione per la salute e la pericolosa mania della sicurezza hanno privato molte persone dei rischi che le generazioni precedenti non solo davano per scontati, bensì consideravano parte del processo di educazione morale. Dall'imbottitura del terreno dei parchi-gioco e dall'obbligo di usare il casco per chi pratica lo *skateboard* fino alla criminalizzazione del vino sulle tavole delle famiglie, i fanatici della salute e della sicurezza ci hanno avvolto ovunque in una ragnatela di divieti che favoriscono la convinzione che i rischi non siano un problema del singolo, ma una questione di ordine pubblico. In genere i bambini non sono incoraggiati a rischiare se stessi sul piano fisico e non sorprende se poi sono restii a rischiare se stessi anche nella sfera dell'emotività.

Tuttavia, non credo che questo sia un buon motivo per evitare i rischi nei rapporti umani o una reale indicazione del modo giusto e sbagliato di procedere. Senza dubbio i bambini hanno bisogno del rischio fisico e dell'avventura, se vogliamo che crescano come persone responsabili, lasciando intatta la loro quota di coraggio, prudenza e sapienza pratica. Ma i rischi dell'anima sono diversi dai rischi del corpo. Non si impara a governarli esponendovisi: anzi, al contrario. Come sappiamo, i bambini esposti alla predazione sessuale non imparano ad affrontarla, ma al contrario acquisiscono

⁵ Cfr. «Accepter désormais, de vivre ne serait plus qu'un scrilège envers nous-mêmes. Vivre? Le serviteurs feront cela pour nous» (COMTE DE VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, *Axël*, Quantin, Parigi 1890, p. 283).

l'abitudine a *non* affrontarla: isolano totalmente la dimensione sessuale della vita, riducendola a una cruda e rabbiosa contrattazione, imparano a trattare se stessi come oggetti e perdono la capacità di rischiare se stessi nelle relazioni d'amore.

Evitare i rischi nei rapporti umani significa evitare la *responsabilità*, rifiutare di essere *giudicato* dal punto di vista altrui, di trovarsi *faccia a faccia* con un'altra persona, di proporsi in qualsiasi misura a lui o a lei e così correre il rischio di essere rifiutato o rifiutata. La responsabilità non è qualcosa che dobbiamo evitare: è qualcosa che dobbiamo apprendere. Senza di essa non potremo mai acquisire né la capacità di amare, né la virtù della giustizia. Gli altri rimarranno per noi solo dei congegni complicati, da trattare nello stesso modo in cui si trattano gli animali, ossia per il nostro vantaggio e senza la possibilità di un giudizio reciproco. La giustizia è la capacità di vedere l'altro come se avesse un diritto su di noi, come se fosse un soggetto libero proprio come lo siamo noi e altrettanto bisognoso della nostra responsabilità. Per acquisire questa virtù bisogna abituarsi agli incontri faccia a faccia, in cui si sollecita il consenso e la collaborazione dell'altro e non s'impone la propria volontà. Nascondersi dietro uno schermo è un modo per mantenere il controllo completo dell'incontro con l'altro, senza mai riconoscerne il punto di vista. Significa porre la propria volontà al di fuori di se stessi, come funzione della realtà virtuale, senza metterla a rischio, come dev'essere, se si vuole veramente l'incontro con gli altri. Incontrare un'altra persona nella sua sfera di libertà vuol dire riconoscere la sua sovranità e il suo diritto: è riconoscere che la situazione che si sta svolgendo fra noi e l'altro non è più sotto il nostro esclusivo controllo, ma ci coinvolge e ci rende veri e responsabili agli occhi degli altri per le stesse considerazioni che rendono costoro veri e responsabili ai nostri occhi.

Forse possiamo sopravvivere in un mondo di relazioni virtuali, ma non è un mondo in cui i bambini possono facilmente entrare, se non come intrusi. Gli *avatar* possono riprodursi sullo schermo: ma non riempiranno mai il mondo di veri figli dell'uomo. E i "cyber-genitori" di questi *avatar*, privati di tutto ciò che fa crescere le persone come esseri morali, cioè di rischio, di imbarazzo, di sofferenza e di amore, si ridurranno a meri punti di vista, in un mondo in cui essi non si verificano realmente.



OSCAR SANGUINETTI

Per una reazione spirituale italiana

La militanza letteraria di Giulianiotti
"il salvatico"

prefazione di Alessandro Scarsella

D'Ettoris Editori, Crotone 2021

192 pp., € 16,90

Il volume è una introduzione storico-critica alla figura di Domenico Giulianiotti, uno dei massimi poeti religiosi e polemisti cattolici intransigenti del Novecento, di cui riporta anche alcuni testi scelti. Il libro inaugura la collana Letteratura e impegno civile affidata a Oscar Sanguinetti, il cui scopo è presentare figure e testi di letterati poco noti e più o meno emarginati dal *mainstream* perché considerati "conservatori" o "controcorrente" o perché poco affascinati dai paradigmi progressisti o poco ligi all'estetica demolitrice di ogni bellezza e di ogni morale che connota gli ultimi due secoli.

Anti-pascolista, anti-dannunziano, anti-marinettiano, profondamente religioso e "anti-moderno" nelle idee civiche e politiche, poco amato dal mondo cattolico, poco amante della luce dei riflettori, quasi anacoreta, Giulianiotti è un personaggio unico nel quadro della letteratura cattolica italiana del Novecento.

DOMENICO GIULIOTTI (Greve in Chianti, Firenze, 1877-Ivi, 1956) è stato un poeta e un narratore toscano, conosciuto come "cattolico-belva" oppure "omo salvatico di Greve in Chianti", dal titolo di una delle sue opere più note, il *Dizionario dell'omo salvatico*, redatto con Giovanni Papini, di cui fu grande e perenne amico.

Un accorato appello della giovane studiosa cattolica francese, impegnata nel movimento pro-family e pro-life, a favore della famiglia naturale, autentico presidio della libertà individuale e collettiva, esposta oggi come non mai ai più devastanti e multiformi attacchi del solvente progressista



La famiglia, cuore delle libertà*

Victoire de Jaeghere

Ecco che cosa scrive Vincent Peillon, futuro Ministro dell'Educazione Nazionale nel suo libro *La Révolution n'est pas terminée* (*La rivoluzione non è finita*), pubblicato da Seuil nel 2008: «La scuola deve operare questo miracolo della generazione per cui il bambino, spogliato di tutti i suoi legami pre-repubblicani, si eleverà fino a diventare il cittadino, un soggetto autonomo». Tutto un programma... Scopriamo così che i «legami pre-repubblicani» — quindi in primo luogo la famiglia — sono ostacoli per l'elevazione del cittadino, che la scuola è una nuova forma di maternità destinata a generare individui autonomi, che l'ideale del cittadino è nella sua capacità di essere autosufficiente, di vivere secondo e per se stesso. Questa sfiducia della Repubblica nei confronti della famiglia non è nuova ma raramente è stata così esplicitata, sì che possia-

mo essere grati a Vincent Peillon per aver descritto con tanta cinica chiarezza un aspetto essenziale del progetto repubblicano: la de-costruzione dei legami familiari nella prospettiva dell'individualizzazione del cittadino.

I rapporti tra la famiglia e lo Stato repubblicano nel corso del XX secolo si sono tradotti in una battaglia di libertà. L'anno 1975 è stato particolarmente simbolico a questo riguardo, con la legalizzazione del divorzio consensuale e la depenalizzazione dell'aborto... che si traducono, quarantacinque anni dopo, nel fatto che il 46% dei matrimoni finisce in divorzio, mentre ogni anno vengono praticati 220mila aborti. Queste riforme sembravano fondamentali per liberare la coppia dai legami coniugali oppressivi e per permettere a tutti di fare sesso senza fare figli.

A questo primo movimento di banalizzazione del divorzio e di negazione della sacralità della vita umana si sono aggiunti nei decenni successivi l'intrusione della tecnica e la fine della certezza nella filiazione. Le tecniche di PMA [Procreazione Medicalmente

* Questo articolo è apparso sul mensile cattolico francese *La Nef*, anno XXXI, n. 334, marzo 2021, pp. 26-27; traduzione redazionale.

Assisita], autorizzate nel 1994, con il concepimento dei bambini in laboratorio e la selezione degli embrioni, sono stati accompagnati dalla comparsa del “progetto genitoriale”, un concetto giuridico-chiave per legittimare il destino degli embrioni “sovrannumerari”: nascita, congelamento o distruzione. Il bambino non è più un dono ricevuto che deve essere accolto, ma un progetto, previsto, desiderato e il cui arrivo deve essere pianificato dai suoi genitori. L’apertura del matrimonio per le coppie omosessuali sopprimendo l’idea della necessità dell’alterità nella coppia ha introdotto il costruttivismo nella genitorialità, dal momento che due persone dello stesso sesso possono ormai essere riconosciuto come genitori di un bambino. La legalizzazione in corso della GPA [Gestazione Per Altri], la maternità surrogata, infine, indebolisce il principio “*mater sempre certa est*” e cerca di ridefinire la nozione di maternità poiché la madre non sarebbe più quella che partorisce ma quella che paga.

Trasformare il modello familiare

In queste riforme c’è una idea che va e viene come un *Leitmotiv*: la superiorità del contratto sul dato biologico che si traduce nella volontà di trasformare il modello di famiglia come principio, che l’individuo non sceglie, in una comunità costruita, scomponibile e ricomponibile, alla quale si appartiene grazie a un progetto. Questa onda lunga ha un duplice effetto liberatore: libertà di costruirsi la famiglia sognata, libertà di lasciare la famiglia imposta.

All’inizio, essa sembra davvero rinserrare i legami familiari poiché questi non devono più essere subiti. La famiglia esce dall’aleatorietà dei legami di sangue e della sorte propri della procreazione naturale incontrollata. Ogni bambino è “fatto” in una pausa volontaria della contraccezione oppure concepito secondo il percorso del militante della PMA. Viene quindi aureolato da tutto l’amore del figlio desiderato, opportuno, che arriva al momento giusto e viene a colmare l’aspettativa dei suoi genitori. Poi, come un ritorno di equilibrio, si innesca un altro movimento: la famiglia che si sceglie, si può altrettanto facilmente abbandonare. Questa è la garanzia offerta dal divorzio perché ciò che non corrisponde più ai termini del contratto dev’essere annullato, attraverso la selezione degli embrioni e le tecniche di screening pre-impianto dal momento che l’embrione disabile o che presenti segni di imperfezione può essere scartato o soppresso in laboratorio. Facendo della famiglia il risultato della scelta e del calcolo, l’epoca

contemporanea le disconosce la sua evidenza, la sua necessità e la sua posizione di principio. Per questo, essa sembra liberare l’individuo. Liberato dal peso della sua eredità divenuta incerta, dall’indissolubilità del suo matrimonio, dal mistero della procreazione, l’individuo si emancipa dalla camicia di forza della famiglia che è non più un tutto imposto in cui ciascuno deve trovare il suo posto, ma una composizione di elementi che egli o ella può modellare e deformare a piacimento.

Potremmo salutare questo processo che introduce apparentemente la famiglia in una nuova era fatta d’individui più liberi e più sinceri. E pertanto, questa indulgenza delle politiche pubbliche a favore della decostruzione della famiglia tradizionale maschera l’inversione di un rapporto di forza peraltro segnalata da [Alexis Henri Charles de Clérel de] Tocqueville [1805-1859] fin dal XIX secolo: «*Vedo il governo solo erede solo di tutte le prerogative strappate alla famiglia, alle corporazioni o agli uomini: alla forza talvolta oppressiva, ma spesso conservatrice, di un piccolo numero di cittadini, è così succeduta la debolezza di tutti*». Questa emancipazione ha in effetti per risultato quello di indebolire il principale corpo intermedio fra l’individuo e lo Stato e di rendere incerto il primo fondamento nel quale l’individuo nasce e si costruisce, luogo dell’affermazione della sua capacità di adulto a essere libero.

Uno scollamento dannoso

In effetti, questo scollamento dei legami familiari filiali non è né gratuito né privo di conseguenze: liberato dalla sua famiglia, l’individuo rimane solo davanti allo Stato. La volontà di proibire l’istruzione domiciliare [*home schooling*] è, da questo punto di vista, particolarmente eloquente. La scuola, che doveva essere una istituzione che permetteva ai più diseredati di istruire i propri figli e di assicurare alla nazione cittadini alfabetizzati, diventa uno spazio primordiale grazie al quale i bambini sono strappati ai determinismi familiari e si devono sviluppare in un perfetto egualitarismo a cura dello Stato-Providenza [*Welfare State*]. Istruzione obbligatoria dai tre anni, collegio unico, difficoltà create alle scuole fuori contratto e quindi a forme di pedagogia differenziate: tutte queste decisioni manifestano sfiducia nei confronti del genitore, puzza di Vecchio Mondo, di non-scelta, di biologia, di vincolo di sangue, di obblighi. Il bambino è prima di tutto un futuro cittadino repubblicano, di cui lo Stato deve garantire la conformità ai valori della Repubblica. In assenza di

corpi intermedi capaci di compensare l'assenza delle famiglie, come potrebbero esserlo la Chiesa o le corporazioni, l'indebolimento del legame familiare richiama automaticamente l'intervento statale.

Al contrario, dall'evidenza della preesistenza dei legami familiari l'individuo può scoprire ciò che da solo gli permetterà di avere una vera libertà e un adeguato rapporto con il potere politico: la sua iscrizione in un tempo, la sua relazione con gli altri e soprattutto l'accettazione del reale. Si nasce con un cognome che non si è scelto, che lega ciascuno di noi ai suoi antenati e gli ricorda che è frutto di una moltitudine di generazioni senza le quali non esisterebbe; si vive in uno spazio comune costruito dai propri genitori, insieme agli attuali membri di una famiglia che non si sono scelti e la coabitazione quotidiana con i quali può far affiorare differenze ed esasperazioni reciproche. Questi membri sono anche i destinatari dei primi amori e i primi soggetti della conoscenza di ognuno, quindi, la struttura insostituibile del suo rapporto con il mondo e con gli altri. La famiglia, infine, tessendo dei legami, fa crescere: legami fra i bambini e i loro genitori, fra i bambini, e i nonni, gli zii e le zie, fra essi e con i nonni e i parenti da parte del coniuge... Il suo principio è quello di connettere le individualità per formare un insieme in cui la differenza fra i sessi, di età e anche d'istruzione convive, coabita e impara a conoscersi e ad amarsi. Per questo la famiglia insegna il senso della realtà, perché è il luogo dove l'alterità ci resiste e dove si ama ciò che non si è scelto, che non è né ideale né concettuale. È l'esatto opposto del virtuale, dove appaiono degli altri solo la loro immagine perfetta e la loro presenza fluida, che può essere "zappata" quando nascono i problemi.

La famiglia è dunque il luogo della conservazione di una libertà insopportabile da un potere politico totalizzante. Insegnando la superiorità del reale sull'ideologia, la preesistenza del familiare al politico, la costruzione di sé nel consenso razionale al dato naturale, offrendo all'individuo una rete di legami e di certezze, facendolo crescere nel confronto con l'alterità, la famiglia si rivela un potente ostacolo all'individualismo e quindi un freno al controllo dello Stato sul cittadino, che sa di essere innanzitutto un figlio e un fratello.



La riforma deve diventare istituzione

Nulla è possibile senza la riforma intellettuale di alcuni. Ma per questo piccolo numero di eletti deve ben dirsi che, se la peste si comunica per semplice contagio, la salute pubblica non si recupera allo stesso modo. I loro progressi personali non saranno sufficienti a determinare un progresso di costumi. E d'altronde questi favoriti, fossero essi i più savi e i più potenti, non sono che dei vivi destinati a morire un giorno; loro, i loro atti e i loro esempi non saranno che un momento nella vita della loro razza, il loro lampo benefico schiuderà la notte solo per richiuderla, se essi non provano a concentrare in istituzioni un po' meno effimere di loro il battito furtivo del minuto felice ch'essi avranno chiamato saggezza, merito o virtù. L'istituzione, sola, durabile all'infinito, fa durare il migliore di noi. Per suo mezzo, l'uomo si eternizza; il suo atto buono si continua, si consolida in abitudini che si rinnovano senza sosta negli esseri nuovi che aprono gli occhi alla vita. Un bel movimento si ripete, si propaga, rinasce così indefinitamente. Se si vuole evitare un individualismo che non conviene che ai protestanti, la questione morale ridiventa questione sociale: niente costumi senza istituzioni.

Charles Maurras
(1868-1952)



SEGNALAZIONI LIBRARIE

L'AUTODISTRUZIONE DELL'OCCIDENTE. DALL'UMANESIMO CRISTIANO ALLA DITTATURA DEL RELATIVISMO

EUGENIO CAPOZZI

Giubilei Regnani, Cesena (Forlì-Cesena) 2021,
140 pp., € 17.

Eugenio Capozzi, docente universitario, politologo e saggista, nel suo recente libro dal titolo *L'autodistruzione dell'Occidente. Dall'umanesimo cristiano alla dittatura del relativismo*, pubblicato dalle edizioni Giubilei Regnani, continua e approfondisce, in una prospettiva "genealogica", storico-genealogica, il discorso sviluppato nella sua precedente opera del 2018, dal titolo *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*, in cui si enucleavano gli elementi costitutivi dell'ideologia progressista, imperniata su una visione "debole" e radicalmente relativistica dell'uomo e della società e che è anche l'ultima, in ordine di tempo e proprio in quanto ideologia, delle "religioni civili" prodotte dalla modernità. Essa si può definire anche "utopia diversitaria" o "progressismo diversitario" proprio perché ruota intorno a un vero e proprio culto dell'Altro, del "diverso", visto come buono "a prescindere" e perciò necessariamente bisognoso di riscatto, di "emancipazione", mediante una sistematica e pervicace promulgazione di nuove leggi, in grado di garantire "nuovi diritti", sempre più nuovi e sempre più specifici. "Diritti", lo vediamo e lo sentiamo tutti i giorni, vengono continuamente sostenuti dalla politica, dall'informazione e dalla cultura. Si tratta di un atteggiamento ormai estremamente diffuso in tutto l'Occidente, al punto da configurare una nuova "normalità", la cui premessa di fondo consiste nella convinzione che, integrando e assimilando l'Altro, il diverso all'interno del tessuto socio-culturale e giuridico mediante un approccio previamente "inclusivo", si possa migliorare la società, eliminandone gradualmente tutte le forme di "violenza e di discriminazione".

In questo suo ultimo lavoro Capozzi riprende, da storico, tale tema individuandone le radici lontane proprio a partire dalla richiesta, che oggi è dato registrare da diverse voci del discorso politico, di un "nuovo umanesimo", il quale dovrebbe essere — conformemente ai canoni del "politicamente corretto" — "aggiornato", "aperto", "inclusivo", "ecosostenibile" e così via: in una parola, "adeguato ai tempi", sulla base del presupposto che, evidentemente, l'umanesimo classico e tradizionale, quello fiorito sul felice incontro storico fra il pensiero greco, la fede cristiana e la civiltà romana, abbia ormai fatto il suo tempo. Il "nuovo umanesimo" dovrebbe essere, conformemente agli *standard* della post-modernità, un relativismo assoluto sul piano cognitivo, una concezione fluida dell'essere umano sul piano antropologico ed un'esaltazione della potenza tecnica — un vero e proprio

scientismo tecnocratico — su quello politico. Orbene, la tesi di Capozzi è antitetica a questa: nell'intera storia dell'Occidente, sostiene, è esistito un solo umanesimo, quello classico, che ne costituisce il baricentro culturale e ne specifica l'identità. Esso deriva dall'idea ebraico-cristiana dell'uomo come essere creato da Dio a propria immagine e somiglianza. Solo questa idea ha permesso all'Occidente di concepire l'individuo come "persona", ovvero come un essere unico, irripetibile, alla cui salvaguardia ogni istituzione, norma e potere devono essere finalizzati e davanti al quale debbono arrestarsi, per non violarne appunto gli inalienabili "diritti", iscritti nella sua "natura" o essenza ontologica, a cominciare dal primo e più fondamentale di questi diritti: il diritto alla vita. Solo questa antropologia di derivazione biblica, innestata o "inculturata" sul tronco del razionalismo greco e su quello della civiltà giuridica romano-latina, ha permesso all'Occidente di diventare quell'*unicum* che è e che sa di essere. È perciò illusorio per Capozzi, pensare — come in effetti oggi pensano le élite politiche e culturali egemoni nella nostra società — che possa costituirsi un nuovo umanesimo proprio a partire dal ripudio netto dell'umanesimo classico di matrice cristiana, appoggiandosi magari agli elementi fragili e malfermi della post-modernità, come il "pensiero debole", la "società liquida", l'"auto-determinazione assoluta", il culto della potenza, lo scientismo, il relativismo e l'anti-tradizionalismo, le aspirazioni al "post-umano". Insomma, tutte quelle tendenze radicali che oggi fanno da supporto, umano e culturale, al progressismo diversitario non possono in realtà fare altro che accelerare la crisi dell'uomo contemporaneo, sviluppando "coerentemente" il relativismo nel senso di un totale nichilismo. In altri termini, il rischio che oggi incombe sull'Occidente è rappresentato da quella "dittatura del relativismo" a suo tempo denunciata da Papa Benedetto XVI (2005-2013), ovvero dal prevalere di una cultura la quale, per riprendere le parole stesse del Pontefice, «non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo l'io e le sue voglie». La crescente influenza di questo atteggiamento negativo sulle élite occidentali, fino alla sua costituzione in ideologia egemone a livello di massa, è quella che sempre Papa Ratzinger così descrisse e commentò: «C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico. L'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede ormai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro». Per Eugenio Capozzi, come già per Benedetto XVI, l'unica vera alternativa a questa situazione, l'unica vera "salvezza", può essere rappresentata solo e soltanto da un pieno e consapevole recupero delle proprie migliori radici culturali e spirituali. Il che non significherebbe poi — mi sento in dovere di precisare in conclusione — rinuncia, ma anzi pieno recupero della ragione.

Raffaele Danese



Paolo Martinucci

PER DIO E PER LA PATRIA

Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

PAOLO MARTINUCCI

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

Con un saggio introduttivo
 di Marco Invernizzi

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

PAOLO MARTINUCCI

**Contro “lo spirito di disordine”
 al servizio della patria**
**Il conte Clemente Solaro
 della Margarita**

D'Ettoris Editori, Crotone 2021
 400 pp., € 23,90

Una biografia aggiornata del conte Solaro della Margarita mancava da decenni. Ora viene questo corposo volume dello studioso valtellinese — in realtà una edizione “ridotta” rispetto all’enorme quantità di documentazione e di narrativa che questi è riuscito ad accumulare in diversi anni di lavoro sul personaggio —

che tappa questa falla. Dalle quasi cinquecento pagine del libro esce un ritratto a tutto campo del diplomatico, dello statista, del cattolico militante, del conservatore, del padre di famiglia, che non ha eguali. E ne illumina la figura-chiave nella vita politica del Regno sabaudo alla vigilia dell’“avventura” unitaria e risorgimentale. Solaro fu l’unico politico di vaglia a ricordare alla dinastia la sua natura di monarchia cattolica e a contrastare le spinte liberali e l’aggressione anti-austriaca e contro gli Stati della Penisola verso cui Cavour intradava il re, linea che di lì a poco prevarrà.



AL LETTORE

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

sul c/c n. **1000/00001062** presso la **Banca Intesa San Paolo**

cod. IBAN: **IT34F03069005239100000001062**

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

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



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