

anno XVII ♦ nuova serie ♦ n. 49 ♦ 29 settembre 2025

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

Ictu oculi

Torna l' "impero del male"?

Questo compiersi del primo quarto del secolo XXI presenta linee di tendenza globali alquanto originali: non che siano nuove in assoluto, anzi si tratta della riedizione di vecchie linee politiche, ma la loro novità sta nel fatto che sino a poco fa il mondo, almeno dal 1989-1991, pareva averle messe in soffitta.

L'ultimo scorcio del Novecento è quello dell'aggregazione di popoli intorno a blocchi istituzionali contrapposti che superava e negava, di fatto o volutamente, quel principio di nazionalità, che aveva dominato l'Ottocento e il Novecento: un principio mai peraltro negato formalmente, anzi spesso utilizzato dall'imperialismo comunista — vedi in generale il processo di decolonizzazione — per creare nuove aggregazioni. Il crollo del blocco socialcomunista sovietico ha fatto esaurire molte di queste spinte e riemergere una costellazione di soggetti politici internazionali, non necessariamente Stati, che la Guerra Fredda aveva a lungo nascosto. Sino *grosso modo* al 2001 solo una potenza imperiale gli Stati Uniti pareva destinata a dominare incontrastata il nuovo scenario, tuttavia i soggetti riemersi dopo il 1989 mal sopportavano questo dominio, sia per motivi vecchi, come nel caso dei sopravvissuti regimi comunisti e dei regimi anti-imperialisti sparsi per il mondo, oppure per lo sforzo di cercare nuovo spazio nell'agone globale non più occupato dalla diarchia delle superpotenze nate dalla Seconda Guerra Mondiale.

Oggi i soggetti che contendono la *leadership* all'Occidente a trazione americana sembrano avere trovato nuovi assi di aggregazione attorno alla Russia e alla Cina comunista, potenze che entrambe hanno elaborato disegni geopolitici in parte vecchi, in parte nuovi, che prevedono di espandere la propria sfera di dominio diretto su altri popoli o d'influenzarne altri aggregandoli al proprio disegno di supremazia.

La Russia di Vladimir Putin rivendica non solo la sovranità sull'Ucraina, culla della nazione russa, ma altresì la restaurazione — magari in forme nuove — sia della fascia interna, sia di quella esterna del vecchio impero sovietico. Ma, il suo progetto strategico "*Russhiy Mir*", non è solo politico-economico: esso aggiunge alle pretese neo-imperiali di Mosca — come se non le bastassero gli oltre 17 milioni di chilometri quadrati del suo immenso territorio! — un pizzico di religione — ovvero l'intento di riestendere l'autorità del patriarcato di Mosca su tutti i Paesi cristiano-ortodossi dell'Est europeo —, nonché qualche forma di nazionalismo panslavistico: un *mix* di nostalgismo e di apologia

» » » »



CHARLES JAMES KIRK

(14 ottobre 1993-10 settembre 2025)

✠ R.I.P.

IN QUESTO NUMERO

GONZAGUE DE REYNOLD

La cristianità, "tetto" dell'Europa ► p. 3

ERMANNIO PAVESI

L'umanesimo cristiano di C. Salutati ► p. 18

DANIELE TRABUCCO

La Rivoluzione francese, fenomeno epocale ► p. 28

OSCAR SANGUINETTI

I doveri dei politici cattolici secondo Papa Leone XIV ► p. 30

OSCAR SANGUINETTI

Portolano italiano ► p. 32

della Russia nazional-bolscevica di Joseph Stalin (1878-1953), la cui memoria è tornata a essere onorata e intoccabile. Il regime putiniano ha rinnegato le libertà rinate immediatamente dopo la caduta dell'URSS e garantite dal potere eltsiniano, e ha forgiato un regime autocratico e para-monarchico, che consente al vertice una rapida presa di decisioni.

Quanto alla Cina, l'opacità della visibilità sulle vicende del Paese e sulla politica del PCC guidato a vita da Xi Jinping — che si aggiunge a quella generale causata dalla barriera linguistica e culturale — è squarciata da estemporanee esternazioni, che rivelano un disegno egemonico globale. Esso, almeno per ora, pare rifuggire da avventure belliche classiche — salvo il caso di Taiwan, dove il regime fa sempre la faccia feroce, e forse del Giappone, suo nemico storico, il cui passato imperiale, quasi un avvertimento “trasversale”, è stato recentemente oggetto di denigrazione — e preferire più efficaci strategie “morbide”, come l'immigrazione e l'insediamento “guidati”, l'infiltrazione economica dei Paesi occidentali, nonché l'acquisto in moneta sonante di mezza Africa e delle sue ricche fonti di metalli rari.

La Cina non ha mai abbandonato l'ideologia marxista-leninista e il Partito resta la guida unica della cultura e della politica del Paese. Ha solo liberato la sfera economica dal nefasto dogma collettivistico, ha dato spazio a istanze liberistiche che hanno fatto della Cina — grazie anche alla riuscita saldatura con le economie occidentali — un gigante economico e portato il benessere a oltre un miliardo di cinesi. Ora, nonostante l'*impasse* di una crescita sempre meno forte e di una demografia problematica, punta esplicitamente a sostituire gli USA nella *leadership* mondiale, agevolata in questo anche dalla almeno congiunturale alleanza con Putin.

Gli Stati Uniti, egemoni nel mondo atlantico e pacifico, sono ancora superiori agli altri in più di un settore tecnico-economico e militare, ma sono attraversati da processi culturali e politici che ne minano la potenza. Gli USA sono l'unico *competitor* globale che rinnova la propria *leadership* ogni quattro anni, con un periodo di pieni poteri goduti dalla presidenza in realtà ben inferiore e con rigide limitazioni costituzionali. Forse proprio la percezione di questo tallone d'Achille in America crea — Trump *docet* — spinte verso una gestione dell'esecutivo meno “ortodossa” e la crescente denuncia del *Big Government*.

I tre pretendenti all'egemonia globale aggregano più o meno stabilmente altri Paesi, vuoi per simpatia ideologica, vuoi per convenienza, talora anche lontani dalle rispettive sfere geopolitiche, alcuni dei quali mirano addirittura, magari ancora invocando il principio di nazionalità, a costruirsi sub-imperi regionali, come l'ambigua Turchia o la tetra teocrazia iraniana. Gli USA possono contare ancora sull'amicizia e sulle risorse di importanti Paesi, come la UE, Israele, la Corea del Sud, il Giappone, mentre nell'America Latina, anche se non sono più i tempi di Ernesto “Che” Guevara (1928-1967), la sua egemonia è vista ancora con diffusa insofferenza. La Russia, dopo l'invasione ucraina, anche se è riuscita a scatenare l'anti-russismo e il riarmo degli ex Paesi satelliti dell'URSS, ha sostenitori in più parti del mondo, anche in Occidente, ma principalmente in Cina. Quest'ultima, infine, ha aggregato al suo disegno imperiale globale svariate realtà asiatiche, a partire dai Paesi rimasti comunisti come il Vietnam e la Bielorussia e una Corea del Nord nelle mani del grottesco — ma forse per questo ancora più pericoloso — tiranno Kim Jong-un. Per inciso, il vertice Vietnam-Cina dello scorso aprile non si è tenuto nel palazzo del governo vietnamita, bensì presso il Comitato Centrale del locale partito comunista ad Hanoi, in un tripudio di bandiere e di striscioni rossi.

Come si è visto nel vertice dei Capi di Stato della Shanghai Cooperation Organisation (SCO), tenutosi a Pechino alla fine di agosto, due delle tre super-potenze, Cina e Russia stanno stringendo accordi di collaborazione, portandosi dietro ciascuna il suo corteo di Stati minori amici, alcuni dei quali non del tutto allineati e in opportunistica attesa di sviluppi, come il colosso indiano. Questo nuovo asse anti-americano e anti-occidentale, nuova edizione dell'“impero del male” di reaganiana memoria, rappresenta un grande pericolo per il mondo libero, flagellato da mali interni secolari, oggi acuti come non mai, ma pur sempre un grande spazio di libertà e di rispetto per i diritti umani. La simbiosi fra le due potenze è sicuramente congiunturale — tornano in mente le tre potenze globali, perennemente in guerra fra loro, della distopia descritta in *1984* di George Orwell (1903-1950) — ma, essendo le loro sfere d'influenza solo tangenziali, potrebbe durare anche a lungo.

Questa nuova configurazione dei rapporti di forza coglie l'Occidente indebolito anche a causa di un quarto soggetto-nemico, cui ho accennato, che non è uno Stato — o, almeno, non è solo uno Stato —, ma pretende di diventare uno di estensione mondiale in una prospettiva teocratica: l'islam. La sua ala militare e le sue “teste” statuali hanno subito parecchie batoste negli ultimi anni, grazie soprattutto a Israele, la vera testa di ponte, insieme al piccolo Libano, dell'Occidente in Medio Oriente. Se l'ala terroristica pare in difficoltà, la sua infiltrazione ideologica e umana dei Paesi dell'Occidente prosegue corposa e ininterrotta, senza incontrare il minimo ostacolo da parte dei governi. Ormai Stati come la Francia, la Germania, l'Italia, gli USA ospitano milioni di cittadini, integrati o meno, di *credo* e di cultura musulmani e, *sic stantibus rebus*, ossia con la cultura politica *liberal* dominante in Occidente, non si può pensare a un regresso in questo vero e proprio trapianto di popolazione, non sempre accidentale.

Una caratteristica importante dell'“asse del male”, questo conglomerato di autocratie imperialiste nemiche dell'Occidente — di cui pure imitano in pieno teorie scientifiche, sistemi, tecnologie, economie, modi di vivere —, oltre che di essere “tecn-totalitarismi” — grazie alle nuove tecnologie repressive — è di essere in realtà delle “cleptocrazie”, ovvero — come ha documentato tempo addietro la storica Anne Applebaum — di usare il potere politico per assecondare i traffici multimiliardari delle organizzazioni criminali globali e goderne i “dividendi”.

L'Europa è giustamente concentrata sulla difesa dell'Ucraina e della propria frontiera orientale, ma patisce l'allentarsi del legame con Washington che l'ha protetta per decenni dall'URSS e continua a proteggerla anche dal neo-imperialismo putiniano. Il gioco planetario delle egemonie pare così sfuggirle. La tentazione però che deve evitare è di applicare il vecchio *slogan* “senza Washington contro Mosca” che echeggiava, soprattutto a destra, negli anni 1960. Da sola, non credo l'Europa sia in grado di fare granché, anche se Putin probabilmente — Ucraina *docet* — è in realtà tatticamente meno agguerrito di quanto cerchi di far credere.

Quanto all'Italia, paiono equilibrate le scelte strategiche dell'attuale governo: l'Italia non rinnega la UE, ma si sforza di vivificarla, cercando di modificarne il patto nelle sue parti meno funzionanti, e cerca di potenziarne il ruolo di *player* globale; sostiene l'alleanza con gli USA nella NATO; appoggia le ragioni di Ucraina e d'Israele; lavora per creare un contesto internazionale migliore, intensificando, i rapporti di collaborazione i Paesi mediterranei e con gli altri Paesi della sua area geopolitica.

■ Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero, è stato uno dei più acuti pensatori del conservatorismo europeo del Novecento. La sua riflessione sulla genesi della cristianità occidentale e dell'Europa è un esercizio raffinato di quel "pensare per epoche" che connota l'Autore e che ha valore esemplare per chiunque voglia capire dove va il mondo e che cosa sia quel passato che è nel DNA di ogni conservatorismo autentico.



L'imperatore Giustiniano e membri della sua corte bizantina, mosaico, riproduzione in vetro e pietra, Metropolitan Museum of Art, New York

La cristianità, “tetto” dell'Europa*

Gonzague de Reynold

I
Chiamo epoca cristiana i tre secoli durante i quali la civiltà cristiana raggiunse il culmine del suo sviluppo: l'XI, il XII e il XIII secolo. Civiltà implica città, *civitas*. Questa parola latina traduce la parola greca *polis*. Nel linguaggio classico si chiama “educazione” [*politesse*] ciò che dalla fine del XVIII secolo, si chiama “civiltà”. “Educazione” e “civiltà”:

questi due termini contengono quindi entrambi l'immagine della città. La città è la società organizzata politicamente e religiosamente. La politica e la religione ne sono quindi i poli. Pertanto, quando parliamo di civiltà cristiana, intendiamo per prima cosa l'influenza che la religione cristiana ha esercitato sulla città.

Questa influenza ha trovato la sua forma politica e sociale nella cristianità.

L'epoca della cristianità è lo sbocco di un processo. Lo sviluppo della civiltà cristiana inizia con i primi cristiani. Il lungo sforzo per organizzare e governare il mondo secondo la legge cristiana è iniziata solo nel 313, anno della cristianizzazione dell'Impero, ma è durata fino al 1518, anno della scissione re-

* L'*opus maius* di Gonzague de Reynold è *Formation de l'Europe*, in sette volumi, un profilo storico della formazione della cristianità occidentale e dell'Europa. Il brano — tradotto integralmente e annotato redazionalmente — è la *Conclusion générale* del settimo volume, *Le toit chrétien* (Il tetto cristiano) (Plon, Parigi 1957), e dell'intera opera. Traduzione dei testi redazionale.

ligiosa. Fra queste due date sono trascorsi dodici secoli: la maggior parte della nostra storia sino a oggi, quasi due terzi.

Il carattere generale di questi dodici secoli non è quello di un regime: è quello di un regno, il regno di Dio. Questo regno ha visto passare sotto di sé il regime del Basso Impero, il regime romano-germanico e il regime del feudalesimo.

Non bisogna confondere il regno di Dio con la teocrazia. Quest'ultima è una forma di governo, un regime. Perché vi sia una teocrazia nel senso proprio del termine è necessario che una classe sacerdotale governi politicamente un Paese, una città: ora, tale tipo di governo non si può applicare a un intero mondo, fosse anche quello della cristianità. D'altra parte, il regno di Dio è la meta a cui la cristianità deve avvicinarsi il più possibile e nel miglior modo possibile nella sua organizzazione politica e sociale, per aiutare le anime a instaurare il regno di Dio in loro stesse.

A partire dall'anno 313 la cristianità si annuncia e si prepara. Ma l'impero di [Flavio Valerio Aurelio] Costantino [I; 274-337] e di [Flavio] Teodosio [347-395] non è ancora la cristianità: è solo la "*Romània*". L'impero carolingio è la base della cristianità, ma non è ancora la cristianità: se si volesse dargli un nome, proporrei quello di "*Francia*". Quanto alla *christianitas*, che ingloba la *Romània*, la *Francia* e gli altri popoli cristiani, ricordo che quel termine è entrato nel linguaggio comune, con la locuzione "*populus christianus*", solo nell'XI secolo. Ora, l'XI secolo è il primo dei tre che formano l'epoca della cristianità.

Il suo sviluppo interno segue una traiettoria ascendente: l'XI secolo è il suo pre-rinascimento, il XII il suo rinascimento e il XIII secolo la sua età classica. Se non temessi questo tipo di paragoni, aggiungerei che il XIV secolo, quello in cui si apre un nuovo periodo di flessione, è la sua età romantica.

E qui sorge la domanda: quali sono le principali caratteristiche dell'epoca della cristianità?

Ne elenco solo cinque.

La prima è l'unità della fede.

Questa unità si è realizzata in Europa al prezzo del più grande sforzo che i cristiani avessero mai tentato: quello di organizzare il mondo secondo le credenze, la dottrina e i principi della religione cattolica. Questo sforzo ha trovato espressione in una concezione politico-teologica su cui un inglese, protestante, liberale, [il visconte] James Bryce [1838-1922], esprime nel suo *Sacro romano impero* il seguente giudizio: «Non vi era nulla di assurdo in questa teoria, seb-

bene molto di irrealizzabile. Le idee su cui si fondeva sono ancora inavvicinate nella loro grandezza e semplicità»¹.

Il successo di questo sforzo è stato ben più considerevole di quanto Bryce pensasse. Si è rivelato nella sua durata. E questa stessa durata si spiega con la solidità delle fondamenta su cui poggiava il peso della cattedrale. Allora era impensabile non essere cristiani. Anche nelle ore più violente del conflitto fra i due poteri, gli antagonisti rimanevano dei credenti. La lotta per le investiture non ha mai messo in discussione la fede: cercarvi la *laïcité* è una ricerca vana. L'anticlericalismo, che si è scatenato a periodi alterni nelle città nel XIII e nel XIV secolo, non ha impedito in alcun modo alla pietà del borghese di essere ardente. Durante l'epoca della cristianità, la religione avviluppava tutto. Il meglio e il peggio accadevano all'interno di questa unità spirituale: nulla accadeva al suo esterno.

Ciò che colpisce appena si entra nell'XI secolo è la giovinezza dell'epoca, seconda caratteristica. Questa giovinezza è anche una convalescenza: è questa una epoca che si risveglia da un incubo. Tutto le appare sotto una nuova luce, tutto è scoperta e avventura. Gode della vita, ma ne gode cristianamente. Ha un'anima semplice, che non si analizza e che non ha bisogno di casuistica. Non si accontenta di praticare la sua religione: la incorpora in se stessa. Non sarebbe capace di respirare al di fuori della sua atmosfera. Le domanda i suoi piaceri, i suoi giochi e i suoi sogni: le chiede persino i suoi peccati e i suoi pentimenti. Periodicamente soggetta all'angoscia e al panico, sempre con il terrore della fine del mondo, questa epoca corre a rifugiarsi sulle ginocchia della *Mater Ecclesia* per domandarle il perdono, la pacificazione, la speranza. E questa madre si preoccupa vedendo una figlia crescere troppo in fretta e finire per soccombere a una crisi di esaurimento.

Ma non vi è solo giovinezza fra gli uomini di questa epoca, vi è anche barbarie: terza caratteristica. Il fondo barbaro che hanno ereditato dal periodo morto²

¹ Cfr. JAMES BRYCE, *Il Sacro romano impero*, 1866, n. trad. it., a cura di Paolo Mazzeranghi, D'Ettoris Editori, Crotone 2017.

² In francese «*époque creuse*», epoca vuota, cava: l'autore usa questa espressione — forse nell'intento di sfruttare l'assonanza fra *creux*, *creuse* (cavo, cava) e *creuset* (crogiolo) — per designare, nell'immagine della storia come una catena montuosa da lui usata altrove e riproposta più oltre, le "pianure", i periodi di basso profilo, "vuoti", "morti": a "vuoto", che invece usa Giovanni Cantoni (1938-2020), curatore di altri scritti di de Reynold (cfr. GONZAGUE DE REYNOLD, *La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità*, trad. it., presentazione e cura di G. Cantoni, D'Ettoris Editori, Crotone 2015, p. 39 nota), preferiamo quest'ultimo aggettivo.

che ha preceduto la loro epoca spiega i loro eccessi e le loro crudeltà. E anche le loro superstizioni: non dimentichiamo che il paganesimo ha predominato fra gli slavi fino alla fine dell'XI secolo e che la Lituania diventa cristiana solo alla fine del XIV. Se la società feudale è in ritardo rispetto alla propria civiltà, dipende da questa zavorra di barbarie che deve al mondo nordico e che ne ritarda il progresso. La cortesia è lo sforzo che essa s'impone per "sbarbarizzarsi".

L'epoca della cristianità, a differenza della nostra, si fonda su una linea orizzontale molto corta e su una verticale molto lunga. Il suo orizzonte geografico è limitato, sebbene i suoi mercanti — un Marco Polo [1254-1324], per esempio — arrivino fino ai mongoli e ai cinesi, ma la sua dimensione spirituale si eleva all'infinito. Il cielo grava così pesantemente su questa verticale da sprofondarla nell'inferno. Come tutte le altre epoche, anche l'epoca della cristianità ha il suo mondo infero. Ma esso è più spaventoso e più popolato di quelli delle altre epoche e questa è una sua quarta caratteristica. Vi si percepisce un antico paganesimo che, incatenato durante il giorno, si libera e fugge ogni notte: un'altra testimonianza di barbarie e di giovinezza, un'altra testimonianza di fede. «*L'inferno è il cielo alla rovescia*», dice [Jules-Amédée] Barbey d'Aurevilly [1808-1889]³. Bisogna guardare un lago dall'alto se si vuole vederne il fondo. Ecco perché il mondo inferiore di quell'epoca può essere compreso solo se ci si pone sulla cima della verticale. Per plagiare [Joris-Karl (Charles-Marie-Georges)] Huysmans [1848-1907] dopo aver citato Barbey, dirò che in questo tempo il diavolo non sapeva ancora che, per essere onnipotente, doveva far credere agli uomini di non esistere⁴.

Gli uomini, al tempo della cristianità, avevano due spiriti, come l'ellisse ha due fuochi: quinta caratteristica. Avevano due spiriti perché appartenevano a

due società: il feudalesimo e la Chiesa. La prima era particolarista, la seconda universalistica. La prima legava gli uomini alla famiglia, al luogo, alla terra; la seconda vedeva in loro i cittadini della cristianità. Ne abbiamo la prova nella parola "patria". In senso stretto, la patria non va oltre l'orizzonte della vita quotidiana. Una corporazione, una città, una regione possono essere una patria: per esempio, il nome latino del Pays de Vaud⁵ è *Patria Validi*. Ma, in senso lato, la patria designa la cristianità. Al di sopra della cristianità, designa infine la patria celeste, quella che viene nominata senza epiteto nelle preghiere e negli inni: «*Uni trinoque Domino / sit sempiterna gloria / Qui vitam sine termino / nobis donet in Patria*»⁶.

* * *

Che cosa amava, desiderava, cercava questa epoca della cristianità? La pace.

Uscendo da un periodo morto che spesso era stato un'agonia, questo tempo aveva nostalgia della pace. I terrori dell'anno mille sono una leggenda, ma come esprimono bene questa nostalgia!

L'epoca cristiana, tuttavia, non aveva dimenticato la definizione del suo maestro sant'[Aurelio] Agostino [d'Ipbona; 354-430]: la pace è la tranquillità dell'ordine. Essa è stata quindi una ricostruzione nei fatti e una sintesi negli spiriti. Nessuna ricostruzione politica, economica o sociale è solida o duratura senza tale sintesi: l'epoca della cristianità lo aveva capito.

Il suo sforzo di ricostruzione e di sintesi è stato ricompensato in due modi.

Il primo con la vitalità. Essa si manifesta attraverso una crescita demografica per molto tempo inarrestabile. Non disponiamo di dati globali, ma sappiamo, per esempio, che l'Inghilterra passò da 1.100.000 anime nel 1086 a 3.700.000 nel 1346. A che cosa è dovuto ciò? A molteplici cause: influenza della morale cristiana, diritto matrimoniale, senso della famiglia, disboscamento, aumento delle aree coltivabili, sicurezza, sviluppo degli affari e degli scambi: in breve, tutto ciò che può suggerire questa parola vaga e potente, vitalità.

L'altra ricompensa è la civiltà. Il suo carattere specifico è la corrispondenza che in essa si rivela fra i suoi aspetti spirituali e quelli materiali. Prendiamo, per esempio, i mezzi di comunicazione. Sotto l'impulso e per iniziativa della Chiesa vi è stato allora

³ «[...] *l'enfer c'est le ciel en creux*» (JULES-AMÉDÉE BARBEY D'AUREVILLY, *Il rovescio delle carte in una partita a whist*, in IDEM, *Le diabolique*, 1874, trad. it., prefazione e cura di Mario Praz [1896-1982], Feltrinelli, Milano 1962, pp. 173-230 [p. 210]). Forse, invece che "a rovescio", sarebbe stato meglio tradurre "al contrario", nel senso di "dotato di una forma cava", il contrario della "cupola", che appare la forma del cielo: ma la statura del *major* scoraggia i commenti del *minor*...

⁴ In realtà pare che l'espressione sia da attribuire a Charles Baudelaire (1821-1867), di cui de Reynold è stato profondo studioso: cfr. «*Mes chers frères, n'oubliez jamais, quand vous entendrez vanter le progrès des lumières, que la plus belle des ruses du Diable est de vous persuader qu'il n'existe pas!*» («Cari fratelli, non dimenticate mai, quando sentirete vantare il progresso dei lumi, che la più bella astuzia del diavolo è quella di persuadervi che egli non esiste!») (CHARLES BAUDELAIRE, *Le spleen de Paris. Petits poèmes en prose*, 1862, Librairie Générale Française, Parigi 2003, p. 150; trad. it., *Lo spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa*, a cura di Franco Rella, Feltrinelli, Milano 2015).

⁵ Il Vaud è il cantone francofono con cui confina a ovest il cantone di Friburgo, patria di de Reynold.

⁶ È l'ultima strofa di *O salutaris Hostia*, inno eucaristico composto da san Tommaso d'Aquino O.P. (1224/1225-1274) per le *Lodi mattutine* della festa del *Corpus Domini*.

un impulso generale alla riparazione delle strade, alla costruzione di ponti e di luoghi di accoglienza. Lo scopo era duplice: il primo, facilitare i pellegrinaggi, quindi agevolare il commercio e il trasporto delle merci. Dio primo servito, avrebbe detto santa Giovanna d'Arco [1412-1431]⁷. Questa epoca, da un capo all'altro del mondo cristiano, offre lo spettacolo di una circolazione intensa e ininterrotta: vi era allora una vita internazionale, una Europa: anzi, solo allora vi è stata una Europa.

* * *

L'epoca della cristianità è il vero Rinascimento, l'unico che abbiamo il diritto di scrivere con la lettera maiuscola. Questa è la conclusione che s'impone quando si riesce ad abbattere il muro di pregiudizi che l'umanesimo paganizzante e il laicismo ateo hanno eretto fra il loro mondo moderno e quello che chiamano con disprezzo "medio evo". Dobbiamo loro questa illusione ottica: immaginare che l'antichità pagana sia più vicina a noi del "medio evo", quando invece questa pretesa "età di mezzo" è la nostra culla. Lo capiremo meglio quando avremo collocato l'epoca della cristianità nel quadro del processo generale della storia.

II

Per collocare il periodo della cristianità nel quadro generale della storia è necessario un metodo.

Questo metodo si basa su un passo di san Tommaso [...]: «Prevedere il futuro e prevederlo sia in base alle circostanze del presente sia in base all'esperienza del passato, come avviene con la prudenza, è propriamente proprio della ragione, poiché appartiene solo alla ragione stabilire confronti e valutarli». Questo passo si può leggere nella *Summa theologiae*, nel trattato sulle virtù morali⁸.

L'esperienza del passato è necessaria per chiunque voglia prevedere l'avvenire. Ma è impossibile, se non per i puri spiriti [gli angeli], abbracciare il passato nella sua interezza, con un solo sguardo. Siamo quindi obbligati, noi che viviamo nel tempo, a dividere il tempo, a fare, come dicono i tedeschi, una "Periodisierung" e questo ha sempre qualcosa di arbitrario e di artificiale.

* * *

È ovvio che, in termini di *Periodisierung*, le tre suddivisioni: antichità, "medio evo" ed epoca moderna non hanno più alcun significato, perché sono statiche, quindi inadeguate; inducono a credere che non vi saranno mai altre divisioni nella storia e questa è un'assurdità. Lo dimostra la loro vittima prediletta, il medio evo. Questa ripartizione lo pone in una posizione di inferiorità, come fra due gendarmi. Il suo crimine è di rappresentare i secoli delle tenebre dopo i secoli di luce che sono stati quelli dell'antichità e prima dei secoli di progresso che sono e saranno sempre i tempi moderni.

Nell'enunciare il "disegno generale" del suo *Discorso sulla storia universale*, [mons. Jacques Bénigne] Bossuet [1627-1704] scrive: «Ma siccome per aiutar la memoria nella cognizione de' luoghi si notano certe città principali presso le quali son disposte le altre, ciascuna colla propria data distanza; così nell'ordine de' secoli è d'uopo avere certi tempi segnati per qualche grande avvenimento, da cui tutto il resto derivi. Questo si chiama Epoca, da un vocabolo greco che significa arrestarsi, perchè lì si ferma, per considerare, come da un luogo di riposo tutto quello che è accaduto prima o dopo»⁹.

"Epoca" significa dunque, in primo luogo, eventi rimarchevoli che sono presenti nella storia come punti di osservazione ai quali ci si deve fermare. Il termine si applica poi a ogni intervallo di tempo che intercorre fra due di questi eventi. Più tardi, la parola assume un significato scientifico. In geologia, una epoca è la durata che fa seguito a un grande cambiamento della Terra e che ne è condizionata fino al momento in cui un altro grande cambiamento sconvolge l'aspetto del globo e trasforma le condizioni di vita. Ora, la geologia è già molto vicina alla storia, poiché le separa solo la geografia.

Chiamo quindi "epoca" una durata storica compresa fra due cambiamenti: la porta d'ingresso e la porta di uscita. Una epoca è ancora la durata di una civiltà e, di conseguenza, della società che l'ha in parte ereditata, in parte prodotta. In definitiva, ogni civiltà e ogni società hanno come forza motrice una certa idea, cosciente o incosciente, teorica o pratica, dell'uomo e del destino umano.

Una epoca non è statica. Nel suo trascorrere incontra una serie di trasformazioni: ha una giovinezza, una maturità, una vecchiaia e, alla fine, una morte. Perché le collettività umane vivono in analogia, alla stessa maniera dell'uomo, fra una culla e una tomba.

Ma quale tomba?

⁷ «[...] notre Sire Dieu premier servi»: Giovanna lo avrebbe detto durante l'interrogatorio del processo di Rouen, conclusosi con la sua condanna al rogo; cfr., per esempio, P.[HILIPPE] H.[ECTOR] DUNAND (1835-1912), *Histoire de Jeanne d'Arc*, Poussielgue-Privat, Parigi-Tolosa 1895, p. 324.

⁸ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. XLIX. In realtà, anche nella traduzione francese della *Summa*, non è stato possibile reperire il brano citato.

⁹ JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Discorso [...] sulla storia universale*, Minerva Sebezia, Napoli 1841, p. VII.

Quando una epoca ha esaurito il suo principio vitale, quando la sua durata non è più veramente vissuta, quando è già in travaglio a causa della nuova epoca che si va formando al suo interno e le sottrae la sua sostanza, allora si produce una rivoluzione nel senso originario del termine: ritorno al punto di partenza, chiusura del ciclo. Immediatamente allora l'epoca precipita in un periodo morto in cui si dissolve, la società si disgrega, i popoli si sradicano e si mettono in movimento, la curva della civiltà conosce una flessione e la barbarie fa la sua ricomparsa.

Tuttavia, con molta incertezza, dolore e lentezza, con avanzamenti e con arretramenti, attraverso convalescenze e ricadute, un'altra epoca emerge finalmente dal periodo morto. Essa non conosce ancora il suo nome: gli storici gliene daranno uno più tardi, raramente quello giusto. Terrà ancora gli occhi chiusi per molto tempo. Occorreranno diverse generazioni perché, emergendo finalmente dal cratere e dalla lava, essa assuma il suo ritmo. Ma la nuova forma di civiltà non potrà fiorire prima che la nuova società si sia potuta formare e stabilizzare.

Paragonerò questo sviluppo per epoche e per periodi vuoti a una lunga catena di montagne, una catena interrotta da depressioni ripide e profonde. Ogni segmento di questa catena montuosa s'iscrive fra due di queste depressioni, risale lentamente dall'una per precipitare rapidamente nell'altra, una vetta la domina, splendente come un ghiacciaio al sole: ma su una vetta c'è poco spazio e non vi si può rimanere a lungo.

III

Quali sono ora questi tempi e questi periodi morti?

Se riprendo la mia similitudine alpina e colloco l'epoca della cristianità sulla più alta delle vette che dominano la catena, vedo tre epoche salire lentamente verso di essa: quella dei *clan* e delle tribù, quella delle città e quella degli imperi e ne vedo altre due scendere rapidamente: quella della cristianità e quella dell'uomo.

Formazione dell'Europa o deformazione dell'Europa? Questa Europa [1956] dove sta andando? È questa la domanda che sorge dalla nostra inquietudine.

Si può risponderle solo avendo risposto prima all'altra domanda: da dove viene questa Europa?

Noi oggi sappiamo che l'uomo è presente sulla Terra da almeno quattrecentomila anni. Fin dalla sua comparsa, siamo di fronte a tipi evoluti e a tipi non evoluti di umanità, i quali ultimi sono forse solo

tipi degenerati: e questo ci spinge nella profondità del tempo e persino in quell'astrazione che è l'idea di primitività. Da questi due grandi fatti [Nicolas/Nicolae] Lahovary [1887-1972], nel suo *Peuples européens*, trae la seguente conclusione: «*Tutti i secoli trascorsi da quando l'Europa è diventata abitabile e in grado di sostenere una civiltà capace di progresso, rappresentano poco più dell'uno per cento della durata della specie umana dalle sue lontane e oscure origini fino all'alba del Quaternario. Con una storia così lunga di barbarie e un periodo di civiltà così breve alle spalle, è più facile comprendere le ricadute dell'uomo moderno nella sanguinosa follia di periodi più feroci, come, ahimè, il nostro*»¹⁰.

Quindi l'inizio della la genesi della civiltà europea si può fissare intorno al 4000 a.C. Essa è dunque relativamente giovane. Emerge da un periodo morto, e così morto che per lungo tempo si è creduto alla scomparsa della specie umana: il mesolitico. Gli scavi ci hanno insegnato che non fu così, ma è certo che, durante il mesolitico, la vita era assai dura per i piccoli gruppi umani che ancora sopravvivevano.

L'Europa è la terra dell'uomo. Ma non è stato sempre così: vi sono state epoche in cui era l'ambiente meno favorevole alla vita umana. Si comprende perché i popoli dell'Oriente e del Sud considerassero il nostro Occidente e il nostro Nord come il regno dell'inverno e della notte. Europa, Erebo¹¹: non vi sarà forse una lontana parentela fra questi due nomi? Se si verificasse la nuova glaciazione, che alcuni scienziati pronosticano per un futuro molto lontano ma calcolabile, l'Europa si ridurrebbe a questo stato.

Ciò che ha trasformato l'Europa in una terra di civiltà è stato innanzitutto il clima, che dalla fase subglaciale si è stabilizzato nel nostro clima attuale fra l'Età del Bronzo e l'Età del Ferro. Poi l'opera degli uomini, quelli del Neolitico. Essi sono stati i nostri colonizzatori, perché l'Europa è nata come colonia: tornerà a esserlo un giorno? L'Europa produceva un solo tipo di cavolo: i neolitici le portarono il grano, questo alimento-base. Ebbero il genio dell'invenzione: noi viviamo ancora delle loro conquiste e delle loro esperienze. Il Neolitico presenta quindi tutte le caratteristiche di una civiltà nascente: la nostra.

* * *

Il Neolitico è una genesi a partire dalla quale l'Europa si è formata con estrema lentezza.

¹⁰ NICOLAS LAHOVARY, *Les peuples européens. Leur passé ethnologique et leurs parentés réciproques, d'après les dernières recherches sanguines et anthropologiques*, prefazione di Eugene Pittard (1867-1962), La Baconnière, Neuchâtel (Svizzera) 1946, p. 542 (trad. red.).

¹¹ La dimora dei morti nella mitologia greca.

Essa si è formata in tre epoche, separate ciascuna da un periodo morto.

La prima epoca è stata quella dei *clan* e delle tribù. La sua concezione dell'uomo e della vita umana affermava la predominanza del gruppo sull'individuo. Il legame primario era quello del sangue: discendenza comune da un antenato mitico, ed era necessario che questo legame fosse molto forte per impedire che il piccolo gruppo instabile si disperdesse e si perdesse nell'immensità delle pianure o delle foreste. Se si vuole trovare il comunismo, bisogna cercarlo in questa epoca primitiva. Ma si avrà una sorpresa: il comunismo è una idea tribale.

L'epoca dei *clan* e delle tribù si è dissolta in un periodo morto per cause fisiche: per esempio per le ripetute ondate di marea e per le inondazioni e anche per cause umane: crescita dei piccoli gruppi negli spazi ristretti dove erano riusciti a insediarsi, da cui carestie e migrazioni; infine, per una causa tecnica e una superiorità di armamenti: l'uso del ferro.

Allora si è verificato uno spostamento di popoli che ha assunto il ritmo di una fuga tragica e precipitosa, che spinge gli italoiti e i dori verso il Mediterraneo e i celti verso la Gallia e la Gran Bretagna. Il risultato è stato «*un caos da cui gli Elleni avrebbero impiegato secoli per emergere, e almeno nella Grecia continentale, grande miseria*», scrive Robert Cohen [1889-1939] nella sua opera *La Grèce et l'hellenisation du monde antique*.

«Ma — aggiunge lo stesso autore — *i dori avrebbero fondato Sparta e coloro che fuggivano da loro, Atene. Ma l'altro sconvolgimento, quello dell'Italia, porterà alla nascita di Roma*»¹²: la seconda epoca ha inizio.

* * *

Questa seconda epoca è dunque l'epoca delle città.

Stabilizzandosi il gruppo, la città cambia la natura del legame sociale. Se all'interno del gruppo questo continua a essere quello del sangue, all'interno della città diventa quello del luogo e della religione del luogo. Allo stesso tempo la persona si libera, perché nella città assume una importanza, un valore, che non conosceva nella prima epoca. Ma la persona è libertà e libertà è responsabilità.

Dobbiamo all'epoca delle città la prima grande forma di civiltà europea: quella ellenica. La Grecia

¹² Cfr. ROBERT COHEN, *La Grèce et l'hellenisation du Monde antique*, PUF. Presses Universitaires de France, Parigi 1939: il brano che de Reynold cita fra virgolette non è stato reperito: probabilmente cita *ad sensum* dalle pp. 33-34; anche la parola «*hellénisme*» del titolo riportato non è corretta.



MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico

contributi di Andrea Morigi, Francesco Pappalardo e Mauro Ronco

prefazione di Giovanni Orsina

Edizioni Ares, Milano 2023
312 pp., € 20

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

è la Protoeuropa. La sua storia, con i suoi rari momenti di unità e di eroismo e i suoi troppi momenti di divisione e di anarchia, è la ripetizione generale della nostra.

Ma, a sua volta, l'epoca della città è precipitata in un periodo morto. Le cause della caduta sono state le inespugnabili rivalità fra le città e, all'interno delle loro mura, i perenni dissensi fra i cittadini. La personalità dell'uomo nella sovranità della città era stata la forza dell'Ellade: l'individualismo dell'uomo nell'esclusivismo della città ne è stata la perdizione.

Tuttavia, dal periodo morto post-greco emerge una terza epoca: quella degli imperi.

E quali sono questi imperi? L'impero di Alessandro [III di Macedonia; 356-323 a.C.] e l'impero di Roma: fra i due imperi, le monarchie ellenistiche, che conservavano l'idea imperiale nella sua forma alessandrina. Il pensiero ellenico aveva allora ormai da tempo superato i confini dell'Ellade.

All'epoca in cui la democrazia ateniese e il totalitarismo spartano iniziavano simultaneamente a crollare, questo pensiero si basava già su una concezione imperiale del mondo: l'unione degli elleni con i barbari europei contro l'Asia. E questo significava concepire l'ellenismo non come privilegio esclusivo dei greci, ma come una civiltà aperta a tutti coloro che ne riconoscevano la superiorità. Ma i greci non erano però più in grado di propagare questa civiltà: ci provò il macedone Alessandro in direzione dell'Asia occidentale e i romani vi riuscirono nel mondo mediterraneo e in gran parte dell'Europa.

Se Alessandro non fosse morto prematuramente, l'Asia occidentale sarebbe diventata il centro dell'ecumene, il focolare della civiltà, e l'Europa non si sarebbe mai fatta. L'Europa è nata perché i romani hanno spostato in Italia il centro dell'impero e la patria della civiltà. Ma l'*Imperium* non era l'Europa: era un impero mediterraneo con grandi colonie nel nord. Nella sua espansione si è insediato sulla costa atlantica, dalle Colonne d'Ercole al delta del Reno e così ha iniziato a stabilizzarsi, fornendo agli europei la base da cui partire per scoprire il Nuovo Mondo.

L'Impero Romano non era la vetta: era il livello più alto da cui giungere alla vetta. Per conquistarla, bisognava attraversare alla corda il periodo morto più lungo della storia: quello romano-germanico. Questa fusione in una fede comune di *Barbaricum* e di *Romània*, da cui è emersa l'Europa, si è operata sul fondo di questo crogiolo.

IV

Emersa con fatica e con lentezza da questo periodo morto, l'epoca della cristianità — cristianità, il

nome di battesimo dell'Europa —, a sua volta, finisce per dissolversi in un altro periodo morto. Inizia così la deformazione dell'Europa.

Questo periodo morto si preannuncia alla fine del XIII secolo, acquista slancio nel XIV secolo e tocca il fondo nel XV secolo. Corrisponde a ciò che il grande storico [Johan] Huizinga [1872-1945] chiama nel titolo del suo libro più importante "il declino del Medioevo"¹³.

Questo declino si manifesta con una crisi di stanchezza e di disillusione. Gli spiriti cadono nel pessimismo e nella disperazione. È di cattivo gusto, nel XV secolo, trovare la vita bella, aspirare alla felicità. Questa prima forma di malattia del secolo si traduce in un culto morboso della sofferenza e della morte. L'XI e il XII secolo avevano rappresentato la morte sotto forma di belle giovani giacenti, le cui figure serene riflettevano la beatitudine eterna: il XIII e il XIV secolo la rappresentano sotto forma di uno scheletro o di un cadavere divorato dai vermi, immagine di un mondo che si inaridisce e finisce per distruggersi.

Ciò che caratterizza questo periodo morto è la rottura delle grandi unità fondamentali.

Rottura dell'unità sociale. Durante l'epoca della cristianità, le classi non erano chiuse, ma collegate fra loro dal principio della protezione e della lealtà. Ora si serrano, si separano, si oppongono. Si apre una età di rivolte contadine [*jacqueries*] e di rivoluzioni urbane: il brigantaggio prende piede.

Rottura dell'unità politica. Il feudalesimo si sgretola nell'anarchia; la cristianità si frammenta in nazioni; l'impero non è altro che una finzione decorativa; le restrizioni che la Chiesa aveva imposto al diritto di fare la guerra vengono violate; la guerra diventa crudele e le divisioni fra i principi cristiani incessanti.

Rottura dell'unità intellettuale. La grande sintesi del XII secolo si frantuma in opinioni particolari e in sistemi contraddittori; la Scolastica si sclerotizza nel nominalismo; la confusione si insedia negli spiriti.

Rottura dell'unità artistica e letteraria. Il gotico si affievolisce nelle esagerazioni del fragile gotico "fiammeggiante"; la poesia si riduce a virtuosismo o svapora nell'esoterismo; l'epica, passando dal verso alla prosa, precipita nel romantico e nell'inverosimile. Come sempre, quando una società, una civiltà si decompone, da un materialismo crescente si sviluppa un idealismo evanescente, come i fuochi fatui di una palude: vi sono putredini luminose, dice Alexandre [Rodolphe] Vinet [1797-1847]¹⁴.

¹³ Cfr. JOHAN HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, 1919, trad. it., a cura di Franco Paris, Feltrinelli, Milano 2023.

¹⁴ Non è stato possibile trovare la fonte di questa citazione.

Ma la rottura più irreparabile che si verifica allora è quella dell'unità religiosa. L'unità religiosa: l'intera epoca della cristianità si era costruita su di essa. La lacerazione inizia con il grande scisma d'Occidente, che divide la cristianità nella testa e termina con la Riforma, che la divide nel corpo. E questa è stata la più irreparabile delle sventure per l'Europa. Essa ne soffre più che mai oggi, anche se cattolici e protestanti pregano insieme per l'unità.

Nel periodo fra questo scisma temporaneo e questo scisma definitivo pullulano le eresie, un fenomeno che è segno dell'urgenza di riforme ecclesiali, che il popolo cristiano reclama e che la Chiesa non sa intraprendere. L'irrazionalismo invade la vita religiosa per colmare il vuoto che il razionalismo vi ha scavato. La pietà di questa epoca è torbida, il suo misticismo inquietante. Nonostante slanci magnifici e accenti di *pathos*, entrambi hanno qualcosa di morboso. L'unificazione interiore cui era giunta l'epoca della cristianità si spezza. L'uomo sanguina perché è lacerato fra terra e cielo.

Infine, come se tutte queste rotture non bastassero, altre sventure si abbattono sull'Europa. L'Asia nomade, rappresentata dagli ottomani, minaccia di invaderla, una minaccia che sarebbe durata sino alla fine del XVII secolo. La peste nera, trasmessa ai marinai italiani dai tartari della Russia meridionale alla fine del XIV secolo, stermina gran parte della popolazione europea: la metà, è stato detto, il che è senza dubbio una esagerazione. La peste si sarebbe attenuata e sarebbe scomparsa nel XV secolo, ma sarebbe tornata all'inizio del XVI secolo con rinnovata virulenza.

* * *

Da questo periodo morto, tuttavia, riesce a emergere una quarta epoca, che preferisco chiamare "epoca dell'uomo", perché in essa l'uomo, in effetti, si erge a principio dell'universo e a misura di tutte le cose, dando la rivincita a Protagora [490-415/411 a.C.]¹⁵.

La caratteristica dominante di questa nuova epoca è quindi l'individualismo. La precedente era stata teocentrica: questa è antropocentrica.

Quali sono le sue caratteristiche?

La prima cosa che colpisce è la sua complessità. È relativamente facile considerare l'epoca della cristianità nel suo insieme a causa della sua unità dottrinale e della sua limitata estensione spaziale. Invece

l'epoca dell'uomo, poiché manca di unità e poiché il suo "spazio vitale" si estende già al mondo intero, presenta difficoltà quasi insormontabili a chi cerchi di individuarne le linee di forza.

La sua complessità deriva anche dalla sua seconda caratteristica: la vitalità. Rispetto all'epoca della cristianità, questa epoca pare uscire da un incubo e ha il volto di una convalescente. Ma la differenza è che l'epoca della cristianità si risveglia in piena giovinezza, mentre quella dell'uomo esce dalla sua stanza nella sua piena maturità: la prima si è liberata dalla barbarie, la seconda dalla decadenza. L'epoca dell'uomo ha alle spalle ciò che l'altra non aveva: secoli di civiltà e, di conseguenza, secoli di esperienza. Di tutte le riserve che l'epoca della cristianità era riuscita a costituire, l'età dell'uomo può disporre liberamente: gode di uno *ius utendi et abutendi*.

Così si spiega la sua terza caratteristica: una forza espansiva che la spinge fuori da una Europa diventata per lei troppo angusta, una forza creatrice che si manifesta nella varietà, nell'estensione, nella ricchezza della civiltà che a sua volta ha lasciato in eredità.

La civiltà che l'epoca della cristianità ha prodotto può essere riassunta in una unica forma. La civiltà prodotta dall'epoca dell'uomo ha assunto tre forme diverse: il Rinascimento, il Classicismo e il Barocco.

"Barocco": questo vero e proprio epiteto, tinto di disprezzo come un tempo quello di "gotico", non si addice per nulla a una forma di civiltà che rivela tanta potenza e tanta capacità d'irradiazione. Siamo consapevoli che è la prima forma di civiltà europea a proiettarsi fuori dall'Europa, nel Nuovo Mondo? Il nome che essa merita è invece quello di Rinascimento Cattolico. Una rinascita di segno contrario rispetto al Rinascimento, poiché è allo stesso tempo un ritorno alla medioevalità e un'avanzata verso la modernità. In Italia gli artisti barocchi si distinguono per tre stili: lo "stilo tedesco" o "gotico", lo "stilo antico" e lo "stilo moderno", che è il loro. Se ora mi si domanda perché menziono questa terza forma prima delle altre due, è perché è l'unica che conserva l'impronta della cristianità. Essa illustra l'ultimo sforzo per raccogliere e per coordinare tutto ciò che poteva essere salvato della *christianitas* dopo la Riforma. Se non si poteva più salvare dell'impero se non un nome, allora che cosa restava? Il papato e l'unione precaria dei principi cristiani.

Quanto alle altre due forme, esse hanno già un carattere nazionale. Il Rinascimento è prima di tutto quello dell'Italia stessa, di questa Italia che non ha mai rotto con l'antichità e che intende continuarla. Il classicismo esprime nella letteratura e nella poesia il

¹⁵ Cfr. «L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono» (Protagora, fr.1, cit. in PLATONE [428/427-348/347 a.C.], *Teeteto*, 152a).

genio del XVII secolo francese, l'ordine, la magnificenza e l'egemonia del "secolo di Luigi XIV" [di Borbone; 1638-1715]. Fuori dall'Italia, il Rinascimento si congela nell'artificialità, fuori dalla Francia, il classicismo si inaridisce nell'accademismo ed è allora che prende avvio il movimento romantico. Di esso ricordo solo questo aspetto: il trionfo del genio nazionale.

Questo mette in luce l'ultima caratteristica dell'epoca dell'uomo: è l'epoca delle nazioni.

Le nazioni, a loro volta, sono l'espressione politica dell'individualismo, nulla di più opposto all'epoca della cristianità nel passato e all'idea di Europa nel futuro: così opposto che si può parlare di rivoluzione.

È davvero una rivoluzione quella che l'epoca dell'uomo intraprende contro i due principi dell'architettura del mondo cristiano: il principio di unità, l'impero, e quello di diversità, il feudalesimo. Fra questo vertice e questa base ha incuneato come una leva potente il principio di nazionalità. Il vertice, già morto, crolla, la base si disarticola e s'incrina, ma resiste.

E dire che quello che l'epoca dell'uomo instaura è chiamato "antico regime"! Se si fosse consultato [Jacques II de Chabannes de] La Palisse [1470 ca.-1525]¹⁶, il "maestro dell'ovvietà", questi avrebbe risposto con gravità che un regime comincia sempre con l'essere nuovo, e persino rivoluzionario, e finisce sempre con l'essere vecchio, e persino reazionario. Per l'epoca dell'uomo l'antico regime è il feudalesimo e l'impero. Ma accade invece che la rivoluzione che l'epoca dell'uomo aveva iniziato a far emergere dal periodo morto in cui si era decomposta quella della cristianità, la supera e, quindi, non è in grado di compierla.

L'avventura, il dramma dell'epoca moderna, è di avere conquistato il mondo dopo avere distrutto nell'Europa stessa il principio di unità che le avrebbe permesso di organizzare la sua conquista. Una Europa unita attorno al principio cristiano avrebbe potuto svolgere una opera di civilizzazione, ma una Europa disgregata in nazioni avrebbe potuto svolgere solo una azione di colonizzazione. Proiettando nelle altre parti del globo le sue divisioni religiose, i suoi conflitti politici, le sue rivalità economiche e, in ultima analisi, le sue idee rivoluzionarie, l'epoca dell'uomo è venuta meno al suo destino. Quale errore di prospettiva si commette quando si dimentica di includere l'elemento coloniale nella storia di Europa!

Collocata entro questa storia, l'epoca dell'uomo sembra essere presa fra due rivoluzioni: la rivoluzione religiosa che apre il XVI secolo e la rivoluzione politica e sociale che chiude il XVIII secolo. Si passa dall'una all'altra attraverso le guerre civili e religiose che devastano e rovinano la Francia nella seconda metà del XVI secolo, la Guerra dei Trent'Anni che devasta la Germania, le due rivoluzioni inglesi, le due Fronde, i disordini del XVIII secolo. Così gli ultimi scoppi della rivoluzione religiosa sono allo stesso tempo i primi segnali della rivoluzione politica e sociale, quella che va scritta con la lettera maiuscola.

Guerra e rivoluzione: i due fenomeni sono concomitanti. Così l'epoca dell'uomo è l'epoca della guerra: di guerre ininterrotte.

A quelle che si combattono in Europa, spesso dimentichiamo — torno all'errore — di aggiungere quelle che hanno per teatro gli oceani e le colonie. La guerra diviene allora, infatti, globale e gli europei si combattono fra loro nelle Indie come nelle Americhe. Il XVI secolo non conosce nemmeno un anno di pace. Il XVIII secolo, dal 1700 al 1800, ne conta appena venti. È vero che dal XVII secolo in poi, sotto l'impressione delle atrocità commesse durante la Guerra dei Trent'Anni, si fa un grande sforzo per risparmiare la vita dei soldati, per proteggere le popolazioni e per impedire la rottura dei rapporti commerciali e intellettuali fra gli Stati. Ma rimane il fatto essenziale che dal XVI secolo in poi, non vi è più l'Europa: vi sono solo le nazioni. È quanto dichiara Albert Sorel [1842-1906] nel primo volume della sua grande opera su *L'Europe et la Révolution française*¹⁷.

Rivoluzione continua più guerra continua uguale accelerazione della storia: questo fenomeno aveva già colpito e preoccupato [Jules] Michelet [1798-1874], prima che Daniel Halévy [1872-1962] lo studiasse più da vicino¹⁸. Già da ora si può pronosticare che questa accelerazione un giorno raggiungerà il parossismo.

V

Tutto faceva prevedere che l'epoca dell'uomo, a causa della sua velocità accelerata, sarebbe precipitata in un nuovo periodo morto, un periodo dal quale non siamo ancora usciti.

¹⁶ Il maresciallo di Francia Jacques II de Chabannes de La Palice è rimasto celebre per l'ovvietà e la tautologia dei suoi detti e dei suoi aforismi. Da lui è stato coniato l'aggettivo "lapalissiano".

¹⁷ Cfr. ALBERT SOREL, *L'Europe et la Révolution française*, 2^a ed., 8 voll., Plon, Nourrit & C., Parigi 1887, vol. I, *Les mœurs politiques et les traditions*, p. 5. Erroneamente de Reynold indica come autore l'ideologo socialista Georges Sorel (1847-1922).

¹⁸ Cfr. DANIEL HALÉVY, *L'accelerazione della storia*, 1948, trad. it., a cura di Francesco Ingravalle e Tiziana Carena, Oaks, Milano 2019.

In base a quale principio siamo autorizzati a dichiarare che una epoca finisce e inizia un periodo morto? Gli eventi. Per convincersene, basta stendere l'elenco di tutti gli eventi fino a oggi aggiungendovi la Rivoluzione francese, le guerre della Repubblica e dell'Impero, l'apparizione del socialismo, la Prima Guerra Mondiale, la Rivoluzione russa, la Rivoluzione tedesca, la Seconda Guerra Mondiale, per non parlare degli eventi di cui siamo stati testimoni e vittime a partire dal 1945: non sono forse abbastanza per mettere a terra un mondo e porre fine a una epoca, forse alla civiltà stessa?

* * *

Qualcuno avrà notato che nell'introdurre la nozione di epoca dell'uomo ho distinto fra *una* rivoluzione e *la* Rivoluzione. Tutti i Paesi hanno vissuto delle rivoluzioni: la Rivoluzione è invece un terremoto globale, unico per ampiezza e per estensione, un moto che non è ancora terminato.

Mi propongo ora di individuare quali sono le sue linee di forza. Inizierò con il distinguere due aspetti: la rivoluzione nelle idee e la rivoluzione nei fatti.

Se cerchiamo nell'epoca dell'uomo il punto di partenza della rivoluzione delle idee, dobbiamo risalire all'umanesimo.

Umanesimo: la parola, il cui significato negli ultimi anni è stato dilatato sino a farlo scoppiare, designa il tentativo di mettere in rapporto di filiazione, al di là della *media aetas*, la nuova cultura con la cultura antica al fine di ripristinare la dignità dell'uomo e promuovere l'indipendenza del suo spirito.

Lo scrittore ginevrino Philippe Monnier [1864-1911], nel secondo volume del suo *Le Quattrocento*, definisce la definizione in termini precisi da manuale. Secondo lui, la tendenza dell'umanesimo sta nel «[...] *gusto per l'antichità, di cui è il culto; un culto spinto così in là da non limitarsi ad adorare, ma da sforzarsi di riprodurre [...]. Un movimento simile, portato fino ai suoi estremi logici, tendeva a niente di meno che a sopprimere il fenomeno cristiano*»¹⁹.

Questa tendenza porta quindi a un umanesimo pagano. Come opporgli un umanesimo cristiano?

L'umanesimo non è in sé una reazione contro l'epoca della cristianità, in cui ha i suoi antecedenti, per esempio in san Tommaso d'Aquino: è una reazione contro la decadenza di questo periodo, lo sforzo di uscire dal periodo morto. Ma gli umanisti e i loro successori non hanno fatto questa distinzione. Sotto il termine vago e sprezzante di "medio evo", hanno confuso l'epoca con il periodo morto, la vetta con il precipizio.

¹⁹ PHILIPPE MONNIER, *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV^e siècle italien*, 10^a ed., 2 voll., Perrin et C^{ie}, Parigi 1901, vol. I, p. 124 (trad. red.).

L'umanesimo è la dottrina di un mondo nuovo. Questo mondo ha operato il rovesciamento del teocentrico nell'antropocentrico, fatto che segna l'inizio della Rivoluzione. Vediamo il cristiano di fronte a esso. Poiché la cristianità è ormai solo un ricordo, che cosa può fare, che cosa deve fare, se non accettare di vivere in questo mondo nuovo? Ma vi è un pericolo in questa accettazione, come in ogni accettazione del proprio tempo e in ogni sforzo per adattarsi a esso. Questo pericolo è la doppiezza di [Michel Eyquem de] Montaigne [1533-1592], che credeva in Cristo, praticava la religione la domenica e nei giorni festivi, e viveva per il resto del tempo secondo la nuova concezione dell'uomo e della natura umana. Questa doppiezza, che in seguito avrebbe fortemente segnato lo spirito francese, non poteva che portare a un divorzio.

Se prendiamo il recente libro (1956) di monsignor [Jean-Antoine] Calvet [1874-1965] *La littérature religieuse de François de Sales a Fénelon*²⁰ e, in particolare, il capitolo dedicato a [san] Francesco di Sales [1567-1622], vi si prenderà nozione di questa cristianizzazione dell'umanesimo da parte della Chiesa.

Tuttavia, l'umanesimo stesso si esaurisce presto. Alla generazione dei maestri succede quella degli epigoni e a quella degli epigoni quella degli antiquari e dei pedanti. La reazione rigoristica non manca sia fra i protestanti, sia fra i cattolici. Il XVII secolo è una barriera contro i cosiddetti libertini. Nel XVII secolo la scienza è cristiana, come vediamo in [sir Isaac] Newton [1642-1727]²¹. Ma l'anima naturalistica e razionalistica insita nell'umanesimo filtra sotto l'ostacolo e nel XVIII secolo diventa, il torrente della "filosofia", dell'*Aufklärung* [illuminismo].

Chi ha letto l'opera del compianto Paul [Gustave Marie Camille] Hazard [1878-1944] sulla crisi europea tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo²² avrà appreso che l'ideologia "filosofica" non ha il suo focolaio originario nella Francia cattolica, ma nei Paesi protestanti, a partire dall'Inghilterra. L'origine di questa ideologia è la reazione provocata negli stessi ambienti protestanti, soprattutto tra i figli dei pastori, dallo statalismo religioso e dal conformismo obbligatorio. Rompendo con la dottrina pessimistica dell'uomo e della vita elaborata da [Martin] Lutero [1483-1546] e da [Giovanni] Calvino [Jehan Cauvin; 1509-1564], questa reazione trascina il pensiero pro-

²⁰ Cfr. JEAN CALVET, *La littérature religieuse de François de Sales a Fénelon*, in *Histoire de la littérature française*, a cura di Idem, 2^a ed., 10 voll., Del Duca, Parigi 1938, vol. 5, 1956.

²¹ Sul punto cfr. MICHAEL WHITE (1959-2018), *Newton. L'ultimo mago*, trad. it., Rizzoli, Milano 2001.

²² Cfr. PAUL HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, trad. it., a cura di Paolo Serini (1900-1965), il Saggiatore, Milano 1983.

testante nella direzione dell'agnosticismo e del razionalismo, vale a dire al di fuori della Riforma stessa. Di essa sono protagonisti prima i sociniani²³, poi i pietisti²⁴ e infine gli illuminati²⁵.

Così arriviamo in pieno XVIII secolo. Due sono le grandi correnti che lo attraversano: quella della ragione e quella della natura. La prima si forma a partire dalla fine del XVII secolo con quei "razionali" che riducono la grande ragione sintetica dei classici a pura critica analitica e demolitrice. La seconda, più tarda, instaura contro la prima il regno del sentimento e dell'intuizione, un influsso che conduce al romanticismo e provoca sotto il nome di sensibilità un primo attacco del male del secolo. È la manifestazione di una inquietudine, di un'angoscia: le anime vagabonde del tardo XVIII secolo sentono venire la rivoluzione: esse la invocano, pur temendola.

* * *

Nel XVIII secolo la rivoluzione delle idee ha consumato la grande rottura con tutte le concezioni su cui era stato edificato il mondo cristiano, persino con il cristianesimo. La rivoluzione nei fatti inizia alla fine del XVIII secolo.

La rivoluzione nelle idee non sarebbe mai stata capace d'ispirare la rivoluzione nei fatti se non si fosse presentata come una nuova religione, con queste tre caratteristiche: laica, razionalista e scientifica.

Laica, razionalista e scientifica sono attributi dal senso anti-religioso: come può dunque una rivoluzione essere una religione? Lo è attraverso tutto ciò di cattolico che ha serbato, come una chiesa che si riflette al contrario in una pozza d'acqua.

È una religione perché trascende la storia e l'esperienza umana per insediarsi nell'assoluto; è una religione perché ha il suo misticismo ed è una religione perché esige dai suoi adepti un atto di fede.

Questo atto di fede è la fiducia nella bontà della natura umana, nell'infallibilità della ragione e nel progresso indefinito. Senza questo *credo*, questa religione dotta e complessa sarebbe stata carente di dina-

mismo; se non avesse offerto una promessa, sarebbe rimasta un sapere per spiriti colti.

La rivoluzione nelle idee aveva proclamato: illuminato dai propri lumi, il mondo moderno è in ascesa verso uno stato superiore in cui tutti i semi che la natura ha posto nell'uomo, liberati dagli ultimi vincoli, potranno finalmente svilupparsi e prosperare. Senza dubbio, questa *peregrinatio* sarà dolorosa, ma il suo tempo è vicino. Grazie all'accelerazione prodotta dai progressi sempre più rapidi e miracolosi della scienza e della tecnica, l'umanità giungerà sulla terra alla totale realizzazione del suo destino. Poiché ciò che la spinge e la dirige è l'istinto profondo della specie, la coscienza universale.

Ottimista e millenarista, la nuova religione parlava un linguaggio che chiunque poteva comprendere. Pur respingendo le sue illusioni, non possiamo non inchinarci davanti alla sua generosità. Ciò che indignava la rivoluzione nelle idee era la miseria umana, la disuguaglianza delle condizioni sociali, l'oppressione dei popoli da parte dei principi e dei proletari da parte dei padroni. Riconoscerlo oggi è renderle giustizia, anche se postuma, dal momento che la rivoluzione nei fatti l'ha uccisa.

* * *

Questa rivoluzione nei fatti presenta due polarità: la rivoluzione francese e la rivoluzione marxista. Qual è la corrente che porta dall'una all'altra?

Dalla Rivoluzione francese sono emerse due linee di forza: quella del nazionalismo e quella del comunismo. In Francia, all'inizio, una borghesia intelligente e una classe contadina affamata di proprietà hanno saputo monopolizzare la rivoluzione a proprio vantaggio e fermarla quando si è rivelata pericolosa per loro. Ma le due linee hanno continuato a dipanarsi e, dalla Francia, hanno portato la rivoluzione a est.

Nella sua forma francese la rivoluzione è stata più cerebrale che emotiva: razionale e sistematica, concepiva dei prototipi che poi intendeva applicare all'intera umanità. Ma, non appena ha abbandonato la Francia, il suo carattere è cambiato: essa, da razionale, è divenuta emotiva e, da ideologica, romantica.

Così, dopo il 1815, è stato il turno di una seconda rivoluzione: quella dei popoli. Le sue prime manifestazioni datano dal 1830 e nel 1848 diventa europea. Mentre, nonostante il socialismo, la Francia rimane borghese e contadina — il francese è un "rivoluzionario conservatore" —, l'epicentro di questo secondo terremoto diventa la Germania.

Spinta quindi dal romanticismo e dalla filosofia tedeschi, la rivoluzione penetra fra gli slavi ed entra in Russia. L'ordine zarista, che aveva cercato di or-

²³ Il socinanesimo è una forma di anti-trinitarismo o unitarianismo, che prende nome dai senesi Lelio (1525-1562) e Fausto Sozzini (o Socini) (1539-1604), nipote del precedente.

²⁴ Il pietismo è corrente protestante, sorta in polemica con il luteranesimo istituzionale per opera di Philipp Jacob Spener (1635-1705). Il pietismo si rapportava in modo critico con i dogmi imposti da gerarchie ecclesiastiche, predicando piuttosto una religiosità interiore strettamente individuale.

²⁵ Gli illuminati — in spagnolo *alumbrados* — erano seguaci del movimento religioso di indirizzo mistico che univa a vecchi motivi ereticali l'influenza dell'umanesimo erasmiano, presenti in Spagna tra il XVI e XVII secolo. Sostenevano di essere giunti a contemplare l'essenza stessa di Dio per immediata illuminazione dello Spirito Santo e di essere divenuti per questo impeccabili.

ganizzare e di modernizzare il suo troppo vasto impero pur mantenendo i tre principi dell'autocrazia, dell'ortodossia e della nazionalità, la dirige economicamente ma cerca invano di contenerla politicamente e rimane schiacciato fra i due termini della contraddizione.

Se la rivoluzione procedeva allora da ovest verso est, un'altra minaccia avanzava invece da est verso ovest: quella dell'Asia.

A una data propizia, il 1917, e in un contesto favorevole, la Russia, le rivoluzioni europee e la spinta asiatica hanno trovato la loro congiunzione. La spinta asiatica si è poi impadronita delle prime per rivolgerle contro l'Europa, con una scossa di ritorno: la terza scossa del terremoto. Se la prima era stata francese e la seconda europea, quest'ultima è mondiale.

* * *

Dal 1914 alla data in cui termino di scrivere [...] sono trascorsi quarantadue anni. Durante questi quattro decenni, l'accelerazione della storia ha raggiunto il suo parossismo.

Il suo risultato è l'instabilità e quindi la riduzione di peso dell'Europa e questo va opportunamente sottolineato.

Chi è nato prima del 1914 ha visto l'Europa cambiare cinque volte: dalla stella che era, ricadere a nebulosa.

Sono tre gli aspetti della situazione attuale.

Il primo è l'avanzata della potenza sovietica sino al cuore della nostra penisola europea. È forse iniziato l'assorbimento dell'Europa da parte dell'Asia?

Il secondo è la rivolta contro l'Europa dei popoli e delle stirpi che fino a poco tempo fa li hanno colonizzati o dominati. La rivolta contro l'Europa è forse iniziata?

Il terzo è la crudeltà del mondo attuale, la sua capacità di far soffrire gli uomini e di sterminare i popoli. È forse iniziato il ritorno alla barbarie?

L'Europa ha una sola possibilità di salvezza: unirsi. Se se la lascia sfuggire, allora tornerà alle sue origini, cioè cadrebbe al rango di una colonia di popoli sottosviluppati, non sarebbe altro che una mera nozione geografica.

Se si unifica, se riprende coscienza di sé, della sua

anima cristiana, della superiorità della sua civiltà e, di conseguenza, del fatto che ha una missione civilizzatrice, essa salverà il mondo intero.

Il punto di partenza di ogni ricostruzione generale è quindi la ricostruzione dell'Europa.

VI

Lo storico dovrebbe fermarsi qui. Ma l'europeo, l'uomo, ha il dovere, verso se stesso e verso gli altri, di varcare il limite e di prevedere il domani, poiché la previsione è un atto di prudenza e di ragione.

La divisione della storia in epoche e in periodi morti lo aiuta a farlo, perché ha il vantaggio di permettere di fare il punto.

Oggi noi ci troviamo nel periodo morto che si inserisce fra la quinta epoca, quella dell'uomo, e una sesta epoca della quale non possiamo sapere né *che cosa* sarà, né, tantomeno, *se* sarà.

L'esistenza di una sesta epoca presuppone, in primo luogo, l'uscita definitiva dal periodo morto e poi la formazione di una nuova società. Quando questa società si sarà instaurata, vedremo sorgere da essa, come il raccolto dal campo, una nuova forma di civiltà, animata da una nuova concezione

dell'uomo e della vita. Ma questo richiederà generazioni, forse secoli.

Di conseguenza, oggi come oggi, è presuntuosamente contrario alla prudenza e alla ragione proclamare che stiamo entrando in "tempi nuovi", affermare che vi saranno e preannunciare l'avvento di futuri radiosì²⁶. Chissà se domani non vedremo invece il contrario di quello che vediamo oggi? Chi può dire che questi tempi nuovi non saranno peggiori di quelli vecchi?

* * *

Forse durante questo periodo morto è in gestazione un mondo nuovo e che stiamo addirittura assistendo al formarsi dei suoi elementi costitutivi: vi sono valide ragioni per pensarlo e per essere ottimisti, a condizione però di non cadere nel millenarismo. Per



²⁶ Nell'originale "*l'endemain qui chantent*"; de Reynold riprende il titolo dell'autobiografia, pubblicata postuma (Éditions Sociales, Parigi 1947), di Gabriel Péri (1902-1941), giornalista, deputato e dirigente comunista, membro della Resistenza, fucilato dai tedeschi occupanti nella fortezza di Mont-Valérien, nei pressi di Parigi, il 15 dicembre 1941.

prudenza e per realismo, rimango fedele alla regola che mi sono data nel 1923: essere pessimista nella concezione per essere ottimista nell'azione. La crisi attuale potrebbe essere così profonda e decisiva che l'uscita dal periodo morto potrebbe non esserci più. Una civiltà ha bisogno di secoli per edificarsi, per crescere e per prosperare, mentre bastano pochi anni per sradicarla e per distruggerla e questo fenomeno si sta svolgendo sotto i nostri occhi dal 1914.

Un altro fatto evidente è che il periodo di crisi in cui siamo caduti è il più grave di tutta la nostra storia. Per tre ragioni: per la prima volta è mondiale; per la prima volta, l'ondata di sovrappopolazione travolge l'intero pianeta; per la prima volta, la scienza e la tecnologia hanno messo nelle mani degli uomini i mezzi per distruggere l'umanità e la vita stessa.

La paura di questi mezzi di distruzione non dovrebbe però diventare una ossessione tale da giustificare ogni abbandono, ogni pigrizia. Mi riferisco a un altro pericolo, più generale: quello rappresentato dal materialismo, dalla superstizione scientifica e dalla tirannia della tecnica.

Sto forse dipingendo il diavolo sulla parete? Cito il rapporto di un giurista e tecnico esperto, il signor Max Keller [1924-2003], a proposito del rumore, fenomeno fisico e fenomeno fisiologico, in un numero speciale della *Gazette de Lausanne* del 15 febbraio 1957. Ecco la conclusione del testo: *«I nostri tempi testimoniano una mancanza di rispetto sconvolgente per l'intimità dell'uomo. Ecco perché manca loro anche il bisogno di tranquillità, di relax, di benessere e di raccoglimento interiori. L'uomo moderno fugge da questa tranquillità, la sfugge disperatamente perché non prende coscienza del morto che regna nella sua anima. Bisogna avere una vera personalità per sfuggire a questo stato d'animo del nostro tempo, che tende a impoverire l'uomo interiore. Ora, le nostre autorità mancano spesso di questa personalità e accettano quindi a cuor leggero di sacrificare il diritto alla tranquillità per il bene superiore del progresso della tecnica e degli imperativi economici. Se in futuro si vorrà garantire una tutela sufficiente di questo diritto, sarà allora necessario esigere un cambiamento radicale nel comportamento delle nostre autorità: dovrebbero allora ammettere che il più nobile dei compiti è tutelare i valori morali dell'uomo ai quali egli deve tutta la sua dignità»*²⁷. Questo testo così preciso ci mostra l'abisso verso cui si sta dirigendo un mondo che sacrifica tutto alla tecnica e alla produzione, al benessere materiale e alla si-

curezza. Il che equivale ad abdicare alla libertà per abbandonarsi alla fatalità: è così che ci si prepara a regredire. Molti studiosi l'avevano già previsto. Per esempio, Pierre[-Marie] Termier [1859-1930].

Il grande geologo, dopo aver citato esempi di regressione nella serie animale, prosegue in questi termini: *«Fra l'uomo e gli animali non vi sono solo differenze anatomiche, ma vi è un'altra differenza essenziale, che è l'esistenza, nell'uomo, di un'anima razionale. Quindi, se quest'anima, invece di ascendere come essa è chiamata a fare, comincia a discendere, fin dove arriverà la sua degenerazione? E perché la degenerazione non dovrebbe arrivare fino ad avere un impatto non solo sulla psicologia, il che è ovvio e indiscusso, ma anche sull'anatomia?»*²⁸.

Credo di interpretare correttamente il pensiero di Termier se formulo questa ipotesi.

Supponiamo che il regime totalitario, conseguenza politica e sociale della sovrappopolazione e della tecnocrazia, si estenda a tutti i popoli e duri nel tempo. La sua dottrina sarebbe il materialismo scientifico. Lo Stato sarebbe organizzato, ai fini della produzione, come una grande macchina. L'eccessiva specializzazione, il lavoro alla catena di montaggio, il controllo perpetuo, la disciplina richiesta, i programmi imposti, l'esistenza collettiva sostituita alla vita personale: tutto questo, disabitando generazioni di uomini a pensare con la propria testa, a prendere iniziative e ad autodeterminarsi liberamente, non finirebbe forse per provocare a lungo termine delle atrofie cerebrali, che a loro volta causerebbero degenerazioni che potrebbero giungere fino alla bestialità? Si vedrebbe allora l'umanità, dopo aver impiegato diverse centinaia di milioni di anni per emergere dalla preistoria ed entrare nella storia, uscire dalla storia per sprofondare nella post-storia.

VII

Che cos'è la storia? È come una scala su cui si sale.

Il primo gradino è quello della scienza, della *Forschung* [ricerca], per usare questo termine tedesco più forte e più preciso. Cercare i documenti, classificare i documenti: così [Numa Denis] Fustel de Coulanges [1830-1889] riassume che cos'è il metodo storico, un procedimento semplice sebbene la sua applicazione richieda una lunga pazienza.

Ma aggiunge anche: bisogna interpretare i documenti. Questo significa collocarci al secondo gradino, quello dell'arte. L'arte è prima di tutto uno stile: una

²⁷ MAX KELLER, *Les autorités de justice et police dans la lutte contre le bruit*, in *Gazette de Lausanne*, 15-2-1957.

²⁸ PIERRE TERMIER, *La joie de connaître, suite de "A la gloire de la terre, souvenirs d'un géologue"*, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi 1926, p. 301.

verità che non si potesse né presentare, né formulare non sarebbe più una verità o, almeno, non varrebbe più come tale. Poi è una composizione: uno storico che non sapesse ordinare i fatti, presentarli secondo il loro grado di importanza, mettere chiarezza nella sua opera, uno storico che si lasciasse invadere dalle erbacce dei dettagli, perderebbe la padronanza della materia, non sarebbe altro che un imprenditore invece che un architetto. L'arte è infine immaginazione storica, poiché ogni disciplina, ogni scienza deve avere la sua immaginazione, come l'anima il corpo.

L'immaginazione storica è la capacità di far rivivere la storia, di evocare il passato, di resuscitare i morti. Essa ci costringe a chiederci: che cosa hanno amato questi morti che studiamo, che cosa hanno sofferto, che cosa hanno pensato, che cosa hanno visto, che cosa hanno fatto e a quale prezzo? L'immaginazione storica ci eleva così al terzo gradino, quello della giustizia storica, che è una giustizia distributiva. La sua regola è di non giudicare mai il passato con il presente, bensì secondo il passato che sta dietro a quel passato; il suo principio è di non fare mai della storia una corte d'assise, di non intentare mai una causa contro un accusato chiedendo per lui la pena capitale. È forse più utile invece perorare a favore: è questo il mezzo per approfondire una questione e di estendere le ricerche. Ma perorare una causa contro qualcuno significa partire da un errore volontario e per lo storico questo equivale a un peccato contro lo spirito, che, come tale, non sarà mai perdonato.

Al quarto gradino, la storia ci appare come una sapienza. La sua ragione d'essere è d'insegnare agli uomini a vivere in comunità. Jean de Müller [Johannes von Müller; 1752-1809] vedeva nella storia "un deposito di utili esperienze per imparare a governare"²⁹.

Ignorare ciò che è accaduto prima di quando siamo nati, significa condannarsi a essere sempre bambini.

Al quinto scalino, dobbiamo riconoscere che la storia è una sintesi. Essa non sarebbe tale senza l'appoggio di una filosofia. Gli elleni l'avevano capito

prima di noi. Sono state, infatti, le loro sintesi filosofiche a far emergere dall'insignificanza gli scritti in prosa a cui diedero il nome di "hystoriai". Tutto ciò che troviamo di serio, di solido e di profondo negli storici greci proviene dalla filosofia: essa è la sostanza della loro storia.

La sintesi ci porta al sesto gradino, quello in cui riconosciamo che la storia è una forza: una forza che s'impadronisce del passato per spingerlo sul presente e per spingere tutti e due nell'avvenire. Ma dove si trova la fabbrica che produce questa forza?

Il settimo scalino è così alto che proviamo un senso di paura e di vertigine. È che questo è il gradino del mistero. Da dove viene la storia, dove va? È impossibile per uno storico non porsi questa domanda, soprattutto in questa ora di instabilità, d'incertezza e di angoscia, quando il perché della storia ci interessa e ci interessa anche più del come. Si sente passare nella notte una corrente potente, che, qua e là, da un luogo all'altro, secondo una direzione costante, fa brillare delle luci. Una corrente spirituale che viene dalla trascendenza e torna alla trascendenza dopo aver attraversato la vita umana e i tempi.

Alla sommità della scalinata, lo storico, come un'antenna, capta segnali che giungono a lui da molto lontano e da molto più in alto.

Chi è che gli parla in questo modo?

In una celebre conferenza, in cui presentò le conclusioni delle sue ricerche, Max [Karl Ernst Ludwig] Planck [1858-1947], l'autore della teoria quantistica, ha dichiarato che l'ordine fisico del mondo rivela una intelligenza: la si sente agire, disse, ai limiti delle nostre conoscenze scientifiche. La storia ha il suo sbocco in una rivelazione parallela al tempo: quella di una provvidenza che dirige.

Se la storia non fosse altro che un determinismo materialistico, una serie di casualità, l'unica conclusione che se ne potrebbe trarre sarebbe: usciamo da questo incubo! E si ripeterebbe tra sé e sé il verso di [Charles Marie René] Leconte de Lisle [Charles Marie Lecomte; 1818-1894], alla fine dei *Poèmes barbares*:

«Tu tacerai, o sinistra voce dei viventi!»³⁰.

La saggezza sarebbe allora quella di accelerare la distruzione universale.

La storia è una tempesta che passa, una tempesta inframmezzata da vividi raggi di sole: e poi la luce, ancora una volta, si spegne. Ma in alto, sullo sfondo delle nuvole nere, splende l'arcobaleno.

²⁹ Cfr. JOHANNES VON MÜLLER, *Brief an Carl Victor von Bonstetten* [1745-1832], Genf, del 16-12-1774 [*Lettera a Carl Victor von Bonstetten*, Ginevra, 16-12-1774], in IDEM, *Sämmtliche Werke* [Opere complete], a cura di Johann Georg Müller [fratello dell'autore; 1759-1819], Johann Georg Cotta, Stoccarda e Tubinga 1835, vol. XXXIV, p. 46. La frase originale suona così: «Anfangs war die Geschichte nichts, als die Vorrathskammer aller Erfahrungen zum Unterricht in Führung der Geschäfte, seit sie aber in Universalhistorie ausgeartet, und seit wir uns in die allgemeinen Ideen verliebt haben, hat sie ihren wahren Nuss verloren» («All'inizio la storia non era altro che il deposito di tutte le esperienze utili per imparare a condurre gli affari, ma da quando è degenerata in storia universale e da quando ci siamo innamorati delle idee generali, ha perso la sua vera essenza»).

³⁰ LECONTE DE LISLE, *Solvat seculum*, in *Poèmes barbares*, 1862, Librairie Alphonse Lemerre, Parigi 1900, p. 361.



OSCAR SANGUINETTI

Fascismo e Rivoluzione

Appunti per una lettura conservatrice

Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2022

128 pp., € 10

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

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



MARINA CASINI e CHIARA MANTOVANI

Diritto di nascere

La legge 194, storia e prospettive

prefazione di Marco Invernizzi

Ares, Milano 2025

224 pp., € 18

Sono passati quasi cinquant'anni dall'entrata in vigore in Italia della legge sull'aborto, la 194 del 1978. Questo libro ripercorre, fonti e testimonianze alla mano, la temperie in cui essa fu emanata e il dibattito che l'ha accompagnata fino a noi. Introdotta da Marco Invernizzi, la presidente del Movimento per la Vita, Marina Casini, e Chiara Mantovani di Scienza & Vita, due professioniste che già nella realtà di ogni giorno promuovono le ragioni per il riconoscimento della dignità di ogni persona dal concepimento fino alla morte naturale, delineano il quadro giuridico che disciplina la vita nascente in Italia, tracciando nuove linee operative nell'attuale contesto per una affermazione piena della cultura della vita.

MARINA CASINI BANDINI, giurista, professore aggregato di Bioetica e Biodiritto presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica, è presidente del MpV italiano e membro della Federazione europea "One of us".

CHIARA MANTOVANI MARTINUCCI è medico chirurgo. Perfezionata in Bioetica all'Università Cattolica del Sacro Cuore, dal 2003 al 2006 è stata membro dei Comitati Etici ferraresi dell'Azienda Ospedaliero Universitaria e dell'Ordine dei Medici. È volontaria del Servizio di Accoglienza alla Vita di Ferrara dal 1988, ha presieduto la locale sezione dell'Associazione Medici Cattolici Italiani ed è membro del Consiglio Nazionale della stessa Associazione.

■ Ancora un contributo di Ermanno Pavesi al dibattito su un fenomeno-chiave della modernità occidentale: l'Umanesimo italiano.



APOLLONIO DI GIOVANNI (1415/1417-1465), *Ritratto di Coluccio Salutati*, pagina di un codice della Biblioteca Laurenziana di Firenze

L'umanesimo cristiano di Coluccio Salutati

Ermanno Pavesi

1. Umanesimo o “*studia humanitatis*”?

Coluccio Salutati (1331-1406), letterato e dal 1375 fino alla morte cancelliere di Firenze, è considerato il successore di Francesco Petrarca (1304-1374) e una figura centrale per lo svolgersi del primo Umanesimo. In un'opera dedicata proprio al ruolo della filosofia di *Coluccio Salutati nei primordi dell'Umanesimo*¹, lo storico della filosofia Eckhard Kessler (1938-2018) ha affrontato la questione delle numerose, e fra loro divergenti, interpretazioni dell'Umanesimo e ne ha criticato la metodologia. L'Umanesimo è stato un fenomeno complesso, tanto per la sua durata quanto per la diversità dei perso-

naggi che, più o meno a buon diritto, vengono considerati come umanisti, eventualmente solo per aver vissuto in un determinato periodo storico. Ogni definizione ne descrive solamente quell'aspetto che ogni specialista ritiene rilevante e che trova la migliore espressione in uno o più autori, la cui scelta dipende da una particolare interpretazione dell'Umanesimo, per esempio, come fase di passaggio dal Medioevo al Rinascimento e, quindi, all'epoca moderna, come affermazione di un nuovo modello di uomo completamente autonomo e libero di svilupparsi a piacimento, come fenomeno letterario o come ritorno a una visione pagana del mondo e della vita. Le varie interpretazioni non sono rimaste indiscusse: le teorie dei primi umanisti vengono spesso considerate come medioevali in contrapposizione al Rinascimento, ma, per esempio, il filosofo Ernst Cassirer

¹ ECKHARD KESSLER, *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, Fink, Monaco di Baviera (Germania) 1968.

(1874-1945) sostiene che «l'antitesi tra l'“uomo medievale” e l'“uomo della rinascenza” minacciò di diventare sempre più mobile e sfuggevole, quanto più ci si sforzò di definirla “in concreto”»².

Anche se l'albero genealogico dell'Umanesimo — nasce con Francesco Petrarca e con Giovanni Boccaccio (1313-1375), riceve una prima formulazione più completa con Coluccio Salutati, che contribuisce alla sua diffusione in Italia e in Europa, prosegue con Leonardo Bruni (1370-1444) e Poggio Bracciolini (1380-1459) e, infine, coinvolge un numero crescente di uomini di cultura — è comunemente accettato, generalmente le interpretazioni post-illuministiche dell'Umanesimo considerano personaggi come Petrarca e Salutati in modo piuttosto critico per il ruolo da loro assegnato alla religione, ciò che li caratterizzerebbe ancora come uomini medioevali.

Per loro vale il pregiudizio, tipico di molti specialisti anche contemporanei, di una presunta incompatibilità fra Umanesimo e cristianesimo, che il cardinale e teologo francese Henri de Lubac S.J. (1896-1991) ha denunciato a proposito di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), conte di Concordia sulla Secchia (Modena): «di fatto — egli afferma —, siccome sembra essere assodato una volta per tutte che gli scrittori del Rinascimento, nel cui complesso il giovane conte di Concordia brilla di una luce particolare, sono essenzialmente degli umanisti, se si associa a questo termine almeno una risonanza anticristiana, si farà molta fatica a considerare ancora questi scrittori, quali che siano, come autentici rappresentanti, anche imperfetti, della tradizione cristiana. In quanto cristiani, non possono essere umanisti; in quanto umanisti, non possono essere cristiani»³.

Più che umanisti, Petrarca e Salutati sarebbero stati precursori dell'Umanesimo, esponenti di una «cultura meno matura, come quella del primo Umanesimo»⁴, che avrebbe trovato la sua formulazione più compiuta solamente nelle successive generazioni. Concludendo l'introduzione all'edizione inglese del *De seculo et religione* di Salutati, Ronald Witt (1932-2017), per esempio, dichiara che «la difesa umanista della vita attiva avrebbe dovuto aspettare una nuova generazione meno interessata alla

teologia»⁵: la maturazione della cultura umanistica sarebbe stata possibile solo con la sua emancipazione dalla teologia. Si tratta, però di opinioni e si può obiettare che dipende dal punto di vista, ossia se si considerano Petrarca e Salutati come esponenti di un Umanesimo ancora immaturo o si giudicano certi sviluppi successivi piuttosto come deviazioni dall'originario e autentico spirito umanistico di Petrarca e Salutati: questo vale, per esempio, per i concetti di libertà e di libero arbitrio. Iannizzotto precisa anche che i primi umanisti hanno posto l'accento sul libero arbitrio e sulla volontà, ma che autori posteriori hanno accentuato il concetto di volontà «fino al punto di far credere che gli umanisti avessero una visione prometeica dell'uomo [...] poco conciliabile con il desiderio che gli umanisti manifestarono di restare comunque attaccati ai valori fondamentali del Cristianesimo»⁶. Petrarca nel *De otio religioso* e Salutati nel *De seculo et religione* hanno evidenziato i vantaggi della vita religiosa in vista di quella eterna, l'umanista Lorenzo Valla (1407-1457), invece, ha sostenuto tesi opposte nel *De professione religiosorum*: non solo «l'opera è concepita come uno strumento di lotta contro l'ipocrisia, la corruzione e il fallimento morale degli ordini religiosi»⁷, ma Valla critica l'istituzione stessa del monachesimo e la professione dei voti, «Così, per scardinare le false opinioni ricorrenti sul voto, si serve nel *De professione della tecnica ermeneutica offertagli dalla filologia*»⁸ e, basandosi sul significato del termine “votum” presso i classici antichi, ne considera scorretto l'uso corrente.

Alcuni autori, come lo storico della filosofia Paul Kristeller (1904-1999), sostengono che «ai cosiddetti temi umanistici (*Studia humanitatis*) appartengono soprattutto grammatica, retorica, poesia, storia ed etica»⁹. È necessario precisare che per gli umanisti la poesia non è solo un particolare genere letterario, ma deve formulare delle verità in forma allegorica. Per Petrarca, «la sola attività che supera le altre è cercare il vero; ma questa è duplice: cer-

² ERNST CASSIRER (1874-1945), *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 15.

³ HENRI DE LUBAC S.J., *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, trad. it., Jaca Book, Milano 1975, p. 162.

⁴ MATTEO IANNIZZOTTO (1930-?), *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati*, CEDAM, Padova 1959, p. 9.

⁵ RONALD G. WITT, *Introduction*, in COLUCCIO SALUTATI, *On the World and Religious Life*, trad. ingl., Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) e Londra 2014, pp. VII-XIX (p. XVII).

⁶ M. IANNIZZOTTO, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁷ MARIAROSA CORTESI, *Introduzione*, in LAURENTII VALLE, *De professione religiosorum*, a cura di Eadem, Antenore, Padova 1986, pp. XIII-CVII (p. LXXIV).

⁸ *Ibid.*, pp. LV-LVI. Valla considera il latino come una lingua morta, non come una lingua viva che ai suoi tempi era parlata da circa due millenni, che si era evoluta e in cui certi termini avevano un significato più ampio o anche differente.

⁹ PAUL OSKAR KRISTELLER, *Medieval Aspects of Renaissance Learning. Three Essays*, Columbia University Press, New York 1992, p. 4.

*care e ornare facendo dei versi per dilettere l'udito è cosa grande, ardua, difficile e perciò molto rara. I veri poeti infatti hanno di mira entrambe le cose, i poeti comuni al contrario trascurano la prima e si accontentano degli ornamenti*¹⁰.

Giovanni Boccaccio alla fine della sua opera sulla *Genealogia degli dei gentili* difende la legittimità della poesia¹¹ e nega che i poeti inventino delle storie, ma li paragona piuttosto ai profeti per la loro capacità di intuire le realtà divine e di formularle sotto il velame di espressioni allegoriche¹². Salutati ritiene che la poesia con le sue formulazioni allegoriche possa arricchire quelle razionali della filosofia e della teologia, poiché «*la luce della poesia può illuminare anche se tenuamente, ciò che può essere appreso non con la meditazione o con la dottrina, ma per ispirazione naturale o divina*»¹³. In questo senso vengono citati come poeti Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.), Dante Alighieri (1265-1321) e Publio Ovidio Nasone (43 a.C.-17/18) ma non quelli che Petrarca considerava come «*poeti comuni*». Parlando dell'immensa potenza del cielo, afferma «*A noi basti che l'autorità del poeta abbia provato quanto infinita sia la sua potenza e che avviene qualunque cosa la divinità voglia*»¹⁴.

Si deve poi tenere presente che il concetto di Umanesimo è stato coniato solo *a posteriori* e dopo molti secoli, e rappresenta un'astrazione su cui i vari specialisti conducono dispute accademiche. I primi autori che noi definiamo come umanisti erano cultori degli *studia humanitatis*, che avevano come oggetto le «*litterae*» e soprattutto le «*bonae litterae*», per questo Kessler ritiene più opportuno cercare di comprendere il concetto di «*humanitas*» di Salutati e i criteri con cui autori e testi venivano considerati rilevanti per questi studi, piuttosto che giudicare le sue opere sulla base del concetto opinabile di «umanesimo».

Su tali studi lo storico della filosofia Eugenio Garin (1909-2004) ha espresso un giudizio molto severo: «*Il termine stesso "umanesimo" si è fatto, per l'abuso, consunto ed equivoco, e suscita, solo ad ascoltarlo, impazienza*»¹⁵. Salutati non aveva un ge-

nerico interesse per le opere letterarie dell'antichità ma, come indica l'aggettivo «*bonae*», solo per quelle con una valenza morale. Kessler sostiene che è il binomio *virtus* e *doctrina* a caratterizzare il concetto di «*humanitas*» di Salutati. Per chiarire tale binomio si possono citare due versi di Dante Alighieri: «*fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza*»¹⁶. Anche Dante antepone la virtù alla conoscenza e nel *Convivio* precisa che per pervenire alla perfezione della scienza è necessario liberare l'anima dalla malizia per scegliere i temi che devono diventare oggetto di conoscenza, evitando interessi inutili per il perseguimento del fine della propria esistenza e proprio questo binomio di virtù e conoscenza, o dottrina, consente di elevarsi al di sopra della condizione di bruti e di realizzare ciò che contraddistingue l'uomo, cioè l'«*humanitas*»¹⁷. Per Petrarca l'uomo, con la grazia di Dio, deve imparare «*a spogliarsi della sua animalità e a vestirsi di umanità, a diventare, in una parola, da creatura umana, "uomo"*»¹⁸.

A volte il giudizio su un autore o su una sua opera è complicato dalla difficoltà di conciliare accostamenti differenti e questo è il caso del *De seculo et religione*, in cui Salutati sostiene, citando anche testi classici, la superiorità della vita monastica rispetto a quella laicale nella prospettiva della vita eterna, naturalmente secondo la dottrina cattolica. Per questo Bernhard Ullmann (1882-1965), che ne ha curato l'edizione critica latina, considera l'autore come medioevale per il ruolo attribuito alla religione, ma anche umanista per le citazioni degli autori antichi. Ullmann accusa Salutati di incoerenza per avere tracciato un quadro negativo della vita secolare, ma contemporaneamente di essere stato padre di famiglia, studioso di autori antichi e per molti anni protagonista nella politica della città come cancelliere di Firenze. Non potendo negare gli interessi umanistici di Salutati, Ullmann arriva alla conclusione che le tesi espresse nel *De seculo* non corrisponderebbero al pensiero dell'autore, ma che si tratterebbe solamente di una esercitazione retorica e che in un'altra situazione avrebbe potuto affermare esattamente il contrario¹⁹.

¹⁰ FRANCESCO PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra sorte*, Mursia, Milano 1999, p. 115.

¹¹ GIOVANNI BOCCACCIO, *La Généalogie des Dieux païens (Genealogia Deorum gentilium) Livres XIV et XV. Un manifeste pour la poésie*, a cura di Yves Delègue (1928-2022), Presses Universitaires de Strasbourg, Strasburgo (Francia) 2001.

¹² *Ibid.*; cfr., per esempio, p. 43, p. 44 e p. 67.

¹³ C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, a cura di Concetta Bianca, Olschki, Firenze 1985, p. 196.

¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵ EUGENIO GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1964, p. 6.

¹⁶ DANTE ALIGHIERI, *Divina commedia, Inferno*, XXVI, 119-120.

¹⁷ Cfr. IDEM, *Convivio* (pp. 880-1.014), in *Tutte le opere*, introduzione di Italo Borzi (1922-2009), commenti a cura di (mons.) Giovanni Fallani (1910-1985), Nicola Maggi e Silvio Zennaro, Newton Compton, Roma 2007, *Trattato quarto* (pp. 958-1.014), cap. 12, pp. 982-984, *passim*.

¹⁸ F. PETRARCA, *La vita solitaria*, in IDEM, *Opere*, a cura di Guido Martellotti (1905-1979) e di Pier Giorgio Ricci (1912-1976), Enrico Carrara (1871-1958) ed Enrico Bianchi (1878-1952), Ricciardi, Milano e Napoli 1955, pp. 286-591. Per Petrarca l'«*humanitas*» consente di fare di un «*homo*» un «*vir*».

¹⁹ BERNHARD ULLMANN, *Praefatio*, in C. SALUTATI, *De seculo [sic] et religione*, dai codici manoscritti, a cura di B. L.

2. La polemica contro l'aristotelismo scolastico

A partire dal XII secolo l'insegnamento nelle prime università — quella di Bologna era stata fondata nel 1088 — era egemonizzato dalle interpretazioni risalenti al periodo ellenistico e arabo delle opere di scienze naturali di Aristotele (384-322 a.C.), considerate come le massime conoscenze raggiungibili dalla mente umana e, quindi, incontrovertibili. Aristotele veniva considerato il filosofo per eccellenza e negli ambienti accademici era ritenuto un'autorità indiscussa e della sua autorevolezza godevano anche le interpretazioni dei suoi commentatori. Due scuole si contendevano il primato: l'averroismo, dal nome del più importante commentatore arabo di Aristotele, Abū al-Walīd Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Rušd, noto in Occidente come Averroè (1126-1198), e l'alexandrinismo che prendeva il nome da Alessandro di Afrodisia (II-III sec.), uno dei maggiori interpreti del pensiero aristotelico. Ambedue negavano l'esistenza di un'anima umana individuale e immortale e Averroè anche il libero arbitrio. Queste teorie erano incompatibili non solo con le verità della fede cattolica ma anche con la tradizione filosofica greco-romana, che aveva descritto nell'uomo l'esistenza di un'anima spirituale individuale caratterizzata da intelletto, ragione e volontà, certamente in relazione con il corpo, data dall'unità psicofisica dell'uomo, ma con una loro autonomia e non riducibili al mondo materiale e alle leggi della natura. I primi umanisti hanno difeso l'*humanitas* dalle pretese dell'aristotelismo scolastico di spiegare non solo gli eventi naturali ma anche l'esistenza umana e gli eventi storici e di costruire filosofia e metafisica partendo dalle scienze naturali.

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

maestri dell'Accademia e con i dotti pagani. [...] La "scuola", e si pensa soprattutto alla nuova filosofia che si è affermata nelle Università d'Oltralpe fra la fine del XII secolo e la fine del XIV, è combattuta nel suo tentativo di costruire una grande logica-metafisica valendosi particolarmente dell'Aristotele fisico. L'oggetto di questa offensiva è soprattutto la "fisica" di Aristotele innalzata a metafisica, che ha corrotto tutte le discipline umane, e, a un tempo, ha distrutto il senso del divino»²⁰.

3. De seculo et religione

Il *De seculo et religione* è la prima opera importante composta da Salutati su sollecitazione del frate camaldolese Girolamo di Lapo da Uzzano (?-1390) ed è una specie di guida spirituale per confermarlo nella sua scelta di abbracciare la vita religiosa. L'opera consiste di due parti, i trentasei capitoli della prima descrivono il mondo, per esempio, come arena del diavolo, palestra di tentazioni, laboratorio di malvagità, fabbrica di vizi, sentina di turpitudini e luogo di tribolazioni, temi che vengono descritti particolareggiatamente, mentre i quindici capitoli della seconda parte celebrano l'eccellenza e i benefici della vita monastica. Le descrizioni riprendono temi dei Vangeli con la critica della saggezza di questo mondo, dell'attaccamento insano a beni effimeri, materiali e immateriali, che portano a comportamenti scorretti e criminosi, invece della preoccupazione per il bene dell'anima immortale: principi espressi nell'invito a essere nel mondo ma non del mondo²¹. Il testo richiama anche alcune opere di Petrarca, come *De vita solitaria*, *De otio religioso* e *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, che descrivono la necessità di distaccarsi affettivamente dai beni mondani e l'importanza della vita interiore, atteggiamenti più facili nella vita ritirata e in quella religiosa, per non farsi trascinare né dalla fortuna, né dalle disgrazie²². I commentatori accentuano normalmente la contrapposizione tra le due forme di vita e considerano la descrizione dello stato laicale come una sua condanna inesorabile, ma è necessario distinguere tra il "mondo", pieno di insidie e di pericoli, e l'esistenza umana che deve riconoscere le vanità mondane ed evitarle ricorrendo ad adeguati rimedi: dopo la denuncia del pericolo di un

²⁰ E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Bompiani, Milano 1994, pp. 467-469, cfr. in particolare tutto il capitolo *Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica*, pp. 466-479.

²¹ Cfr. Gv 14, 17; 15 e 18-21.

²² LORENZO GERI, *Il De seculo et religione di Coluccio Salutati e le opere in "stile monastico" di Francesco Petrarca*, in *Rinascimento*, 2ª serie, volume LVII, 2017, pp. 3-36.

attaccamento smodato ai beni terreni, per esempio, si ricorda che Gesù Cristo punirà un uso egoistico delle ricchezze, ma chi le userà per sostenere gli indigenti sarà accolto nella gloria dei cieli²³; il capitolo X, *Il mondo, serbatoio di miserie*, invita a non lasciarsi irretire dalle lusinghe del mondo e ricorda che è necessario praticare le virtù, se si vuole meritare la beatitudine della gloria eterna²⁴. I vari rimedi rimandano alla pratica della religione: «*via stretta, ardua e faticosa, che però conduce alla patria, via certamente difficile ma della virtù, via dei mortali che porta all'immortalità, via delle inquietudini che ha per meta la tranquillità, e ciò che è sommamente dolce, via che al di là delle asperità del secolo ci dirige ai luoghi ameni del paradiso! [...] Tu scuola di verità che scacci i vizi, regola dei costumi, cultura delle virtù*»²⁵. Il testo rappresenta non tanto un invito alla fuga dal mondo, ma un incitamento alla lotta contro il male.

D'altra parte, della vita monastica non vengono celebrati unicamente i benefici, perché anche questa non è immune dai vizi e dai mali del mondo e il destinatario del *De seculo* viene messo in guardia da possibili pericoli come la perdita del fervore religioso, l'ambizione di salire nella gerarchia ecclesiastica, gli interessi materiali o il rimpianto per lo stato laicale.

Alcuni autori hanno visto una contraddizione fra le critiche alla vita secolare di Salutati e la sua vita come padre di famiglia, letterato e uomo politico, ma si tratta di una contraddizione solo apparente. Prima di tutto si deve notare che il giudizio sul "mondo" corrisponde alla visione cristiana, che considera come fine della vita il conseguimento della beatitudine eterna e, in questa prospettiva, la rinuncia a occupazioni mondane e la possibilità di dedicarsi maggiormente alla cura della propria anima e alla vita spirituale costituiscono un vantaggio: Salutati sostiene che i meriti del laico, occupato per buona parte del suo tempo con faccende mondane, saranno moltiplicati per trenta, quelli di un chierico del sessanta per cento e quelli del monaco del cento per cento.

Si deve tenere anche presente la concezione antica e medioevale che assegna maggiore dignità alla vita contemplativa che non alle occupazioni quotidiane, anche se necessarie, ciò che non riguarda unicamente le differenti vocazioni, ma anche il ritmo, comune a tutte le persone, dell'*ora et labora* e ne è possibile anche una lettura metaforica dei giorni

della settimana, con quelli feriali dedicati soprattutto alle faccende mondane, caratterizzate da situazioni nelle quali c'è il pericolo che il comportamento di una persona sia determinato dalle passioni e non da carità e giustizia, e dall'altra la domenica, giorno di riposo, dell'*otium* religioso²⁶, che dovrebbe essere santificato, anche se, d'altra parte, esiste il pericolo che anche il giorno del Signore venga disturbato da occupazioni e da preoccupazioni mondane. Anche l'uomo moderno ritiene che la vita non possa esaurirsi nella quotidianità, che la qualità della vita non dipenda dal *labora* ma dal tempo libero, che però viene dedicato a svaghi, divertimenti e distrazioni piuttosto che alla cura dell'anima. Il filosofo tedesco Joseph Pieper (1904-1997) ricorda che proprio per la particolare dignità della contemplazione il termine che definiva la condizione di inoperosità, *otium*, aveva una valenza positiva e, al contrario, l'operosità della vita attiva era definita negativamente come *nec-otium*, come mancanza di *otium*. Pieper afferma addirittura che «*uno dei fondamenti della civiltà occidentale è proprio l'otium*»²⁷, nel senso del tempo dedicato alla cura dell'anima, e cita Aristotele, secondo cui fra tutte le azioni conformi a virtù «*l'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità*»²⁸, e nel cristianesimo le facoltà superiori dell'anima trovano il loro compimento nel culto²⁹. Il ruolo della religione e del culto nella vita di una persona le conferisce dignità e Petrarca sostiene, in contrasto con lo scientismo elitario di filosofi del suo tempo, che «*una pia vecchietta o un pescatore o un devoto contadino*» possono tradurre in pratica il concetto di vera felicità, raggiungibile perseguendo il vero fine dell'uomo, meglio dei filosofi³⁰.

4. De fato et fortuna

Nel *De fato* Salutati esamina fato, fortuna, provvidenza, onnipotenza divina e libero arbitrio come possibili cause o concause degli eventi ma soprattutto dell'attività umana. Confrontando innumerevoli citazioni di filosofi e poeti antichi, fra quest'ultimi soprattutto Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.), delle Sacre Scritture e di autori cristiani, Salutati cerca

²⁶ *De otio religioso* è il titolo di una opera di Francesco Petrarca.

²⁷ JOSEPH PIEPER, "Otium" e culto, 1948, trad. it., Morcelliana, Brescia 1956, p. 9.

²⁸ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1990, X (K), 7, 1777 b, 19-20, p. 264.

²⁹ Cfr. J. PIEPER, *op. cit.*, pp. 54-62.

³⁰ F. PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, Mursia, Milano 1999, p. 219.

²³ Cfr. C. SALUTATI, *De seculo et religione*, cit., p. 31.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, pp. 104-105.

di chiarire il significato attribuito a ogni concetto e anche il loro reciproco rapporto.

Un'attenzione particolare è dedicata all'astrologia, che viene criticata per la presunzione di predire gli eventi e per il fatto di attribuire «*volontà ai cieli e di considerarli animati e intelligenti*»³¹.

La critica della concezione del fato come necessità naturale riguarda anche la filosofia che la ispira: una concezione materialistica dell'eternità del mondo e della materia³² che esclude la creazione, che fa derivare tutti gli eventi dalla catena di cause ed effetti a partire dalla prima causa, ciò che rende illusorio il concetto di libero arbitrio. Per Salutati, invece, il fato è la provvidenza divina: la causa prima è un Dio personale, la cui onnipotenza si esprime per mezzo della provvidenza che, in alcuni casi, come nei miracoli, può modificare la causalità naturale.

Un tema particolarmente importante è il rapporto fra onnipotenza divina, espressa anche dal principio che Dio agisce in noi, e libero arbitrio umano. L'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, l'immagine consiste anche nelle potenzialità dell'anima, che per loro natura tendono a realizzare la somiglianza con Dio. Nell'anima è attiva una tendenza naturale verso il bene e la volontà di Dio si manifesta in un moto dell'anima (*impetus*)³³, ma le conseguenze del peccato originale alterano il riconoscimento del vero bene verso cui indirizzare l'azione e indeboliscono la volontà. L'uomo non può essere la causa prima delle proprie azioni, perché «è scritto "È Dio, infatti, che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni"³⁴, quindi, come causa prima di tutte le cose, influisce sugli atti della nostra volontà di gran lunga più della volontà stessa. [...] Gli atti della volontà sono, dico, o volere o non volere, atti che noi diciamo stimolati, sia che si porti a compimento l'azione o si desista»³⁵. La li-

bertà umana non consiste nel poter prendere una decisione qualsiasi, per così dire *ex nihilo*, ma piuttosto nel modo in cui attualizza i moti dell'anima in situazioni concrete, determinate da varie cause. In altre parole, spetta al libero arbitrio conformare la volontà umana a quella divina, che, in un certo qual modo, si adempie mediante la volontà umana che diventa quasi condizione del realizzarsi di quella.

Il *De fato* si presenta soprattutto come un disamina di teorie del tempo sulle cause del comportamento umano. La discussione di molte teorie, soprattutto sull'astrologia, ha più che altro un interesse storico, mentre la parte più importante è costituita dalle considerazioni generali: diversi fattori contribuiscono a porre l'uomo in una determinata situazione, ma è egli stesso a valutarla, a esaminare le possibili opzioni, a scegliere la migliore e a metterla in pratica. E questo era anche il motivo per cui Salutati aveva composto l'opera: Felice, abate del monastero di San Salvatore a Settimo, vicino a Firenze, lo aveva interrogato sulle cause della lotta civile che imperversava nella città di Perugia anche a proposito delle concezioni astrologiche che ritenevano che «*guerre, paci, odii e inoltre battaglie e vittorie dipendessero dal cielo e dalle congiunzioni astrali*»³⁶, concezioni contrarie alla fede che erano all'ordine del giorno nonostante le confutazioni di sant'Aurelio Agostino (354-430) e di altri autori cattolici³⁷. Un filo conduttore collega la questione iniziale alla risposta di Salutati nell'ultimo capitolo. Viene escluso in modo particolare che decorso e fine del conflitto potessero dipendere da una particolare costellazione astrale o dal fato. Ammonisce pure di non imputare a Dio la causa del conflitto³⁸. La responsabilità sarebbe unicamente delle due parti contendenti a causa dei loro vizi, che «*per ambizione, superbia, invidia, odii e avarizia hanno abusato del libero arbitrio e si sono danneggiati a vicenda. E non vorrei né accusare in modo speciale questo o quello, né scusare o giustificare una fazione; è un crimine di tutti e di ciascuno*»³⁹. Invita quindi tutti a un esame di coscienza, a riconoscere i propri vizi, a pentirsi, a confessarsi e a dare soddisfazione con le opere⁴⁰. Salutati propone una sua soluzione per arrivare alla pace: «*Volete la pace? Non rispondete al male con il male, vincete il male con il bene. [...] trasformate i vostri rivali e nemici in*

³¹ Cfr. C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, cit., p. 106

³² *Ibid.*, p. 114.

³³ *Ibid.*, p. 132.

³⁴ *Fil* 2, 13.

³⁵ C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, cit., p. 51. È interessante notare che questo concetto di volontà è utilizzato anche da studi recenti di neurofisiologia. Il neurofisiologo tedesco Hans Helmut Kornhuber (1928-2009) ha constatato che la decisione di fare un movimento è preceduta dall'attivazione dell'area cerebrale corrispondente. Questi dati sono stati interpretati per un certo periodo in modo controverso (cfr. HANS HELMUT KORNHUBER, *Wille und Gehirn*, Sirius, Bielefeld (Germania) e Locarno (Svizzera) 2007). Per Kornhuber confermavano la libera volontà, mentre il fisiologo americano Benjamin Libet (1916-2007), invece, ha sostenuto per decenni il contrario, fino a quando ha identificato la libera volontà non con la causa prima dell'azione, ma con il consenso o il veto allo stimolo: «*il processo che porta a un'azione volontaria viene iniziato in modo inconscio, molto prima che appaia la volontà cosciente di agire. [...] La volontà cosciente può decidere se permettere al processo di andare a compimento, dando luogo all'atto*

motorio. Oppure, la volontà cosciente può "mettere il veto" e bloccarlo» (BENJAMIN LIBET, *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, 2004, trad. it., Cortina, Milano 2007, pp. 141-142).

³⁶ *Ibid.*, p. 14.

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 3.

³⁸ *Ibid.*, p. 216.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 217.

amici: sono uomini! [...] se non ponete Dio davanti agli occhi della vostra mente, se per lui non amate il prossimo, e perfino il nemico, invano potrete sperare nella fine delle malvagità»⁴¹.

Questi passi, scritti da Salutati quando era cancelliere di Firenze da più di vent'anni, mostrano la sua sintesi fra vita attiva e religione: come politico appassionato auspica relazioni armoniche a tutti i livelli, è preoccupato della stabilità della società, ed è convinto che le sorti della patria dipendono dal comportamento dei singoli e dei gruppi, che devono perseguire il bene comune con una condotta morale, ed è la religione che ispira la moralità e può garantire una sana politica. Nelle parole di Salutati, preoccupato per la pace, ma per una pace possibile con l'adozione di principi cristiani da parte dei contendenti, risuonano quelle di Gesù: «*Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi*» (Gv 14, 27) o quelle del Gloria: «*Pace in terra agli uomini di buona volontà*». Questa sintesi è stata sostenuta anche dal professore di storia Charles Trinkaus (1911-1999): «*l'importanza di Salutati come pensatore consiste nella sintesi di umanesimo e idee scolastiche che ha elaborato nella sua teologia e antropologia*»⁴².

5. Nobiltà della giurisprudenza e della medicina

Nel *De nobilitate legum et medicinae* Salutati critica il trattato in cui il medico fiorentino Maestro Bernardo, «*ricondata sotto il segno della medicina tutta l'indagine fisica, aveva poi sostenuto la sua netta superiorità sulla vita pratica, e quindi sulle leggi, e in genere su quanto si riferisce alla vita civile*»⁴³. Salutati riprende e confuta tutte le tesi di Bernardo, sostenendo esattamente il contrario, cioè la superiorità delle leggi. Non si tratta unicamente di una disputa accademica, ma riguarda in ultima analisi il rapporto tra scienze umane e scienze naturali, cioè se la visione dell'uomo e del mondo può avere come fondamento le scienze naturali, a quei tempi basate su commenti soprattutto arabi delle opere di scienze naturali di Aristotele, ma Salutati sostiene che «*poiché è certo che l'anima razionale e intellettuale non ha origine dalla natura, che è legata ai corpi fisici, ma è opera e dono del sommo Dio, la medicina che è serva e ministra di natura, non può trascendere la natu-*

ra e pervenire a un'opera che appartiene solo a quel principio»⁴⁴.

Salutati è ben consapevole dei vari livelli del confronto con Maestro Bernardo e dichiara di non discutere «*con un medico, ma con un magister artium, con un fisico e, ciò che è più importante, con un metafisico dottissimo in ogni scienza*»⁴⁵. Le opere di scienze naturali di Aristotele, da una parte potevano essere d'aiuto alla medicina, contribuendo alla conoscenza delle caratteristiche fisiche tanto del corpo umano quanto delle sostanze utilizzate nella terapia, dall'altra la loro interpretazione filosofica serviva alla elaborazione di una metafisica, stabilendo così un nesso fra medicina, fisica, filosofia e metafisica. Salutati critica le pretese di medici del suo tempo di elaborare filosofia e metafisica partendo dalle conoscenze delle scienze naturali in contrapposizione alla teologia: «*Ho sempre provato un senso di vergogna e sempre lo proverò, ricordando uno dei vostri che nel corso di una sua orazione raffigurò la medicina come il centro di un cerchio di cui le altre scienze, e la stessa filosofia, scienza delle scienze, costituivano la circonferenza quasi serva e ministra; né si vergognò di collocare con sacrilega presunzione nel medesimo cerchio la santissima teologia, quasi schiava della medicina*»⁴⁶.

Salutati riprende la definizione dell'uomo di Aristotele⁴⁷ come «*animal politicum et sociale*»⁴⁸, cioè destinato a vivere in gruppi sociali sempre più grandi, dalla famiglia ai regni e all'impero, «*regno dei regni*»⁴⁹, tutti compresi nel concetto di patria. Le leggi che regolano la vita tanto degli individui quanto delle società sono essenziali per la tutela e il mantenimento della patria e per il *bonum commune*⁵⁰. Per leggi Salutati non intende tanto una specie di codice penale, e nei vari capitoli ne descrive origini e funzioni.

Le leggi, elaborate e promulgate da uomini, sono legittime se rispecchiano il diritto naturale: «*La vera legge nasce da natura non da decreto umano, per quanto venga detta umana. Nessuna determinazione umana può infatti esser detta legge se non concorda a pieno con la legge naturale che è vestigio di quella divina*»⁵¹.

⁴⁴ C. SALUTATI, *ibid.*, pp. 1-273 (p. 209).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 271, trad. modificata da me.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁷ «*L'uomo è infatti un essere politico e portato naturalmente alla vita in società*» (ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, cit., IX, [I], 9, 1169 b 19-20, p. 237).

⁴⁸ C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae*, cit., p. 163.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 163.

⁵¹ *Ibid.*, p. 17. Con «legge naturale» Salutati non intende una legge di natura, ma la legge impressa nella natura umana: tutto ciò che nella mente divina riguarda le norme degli atti umani è

⁴¹ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁴² CHARLES TRINKAUS, *Coluccio Salutati the Will Triumphant*, in IDEM, *In our Image and Likeness*, University of Notre Dame Press, South Bend (Indiana) 2009, pp. 51-102 (p. 52).

⁴³ E. GARIN, *Introduzione*, in C. SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, Vallecchi, Firenze 1947, pp. I-LVIII, p. XXXII. Garin identifica Maestro Bernardo con Bernardo di ser Pistorio, coetaneo di Salutati, di cui rimangono solo scarse testimonianze della sua corrispondenza in versi.

Le leggi sono descritte come applicazioni adeguate ai tempi e ai luoghi di leggi insite nell'anima, consistenti in tre principi proclamati nei Vangeli: «fate agli uomini tutto ciò che volete che essi facciano a voi, [...] bada di non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te, [...] ognuno sia trattato con quella norma che avrà fissato per gli altri. Questa è quella suprema ragione e sublime giustizia in noi insita naturalmente, che non possiamo né negare né mutare, della quale nella Scrittura è detto: “questa infatti è la Legge ed i Profeti” (Mt, 7,12)»⁵², principi che nel testo vengono poi espressi con il termine di equità, di *equitas*.

Indubbia sarebbe la superiorità delle leggi sulla medicina, perché questa prende in considerazione solo casi singoli, mentre «l'arte legale tratta e considera in che modo l'uomo politico deve agire; [...] non si occupa delle proprietà o di quell'uomo in particolare, ma dell'uomo in sé, e non in rapporto con un uomo determinato, ma in quanto dobbiamo convivere con tutti, nel regno, nella città, nella famiglia, fra gli amici, e infine nella società di tutti i mortali. [...] Le leggi quindi trattano e considerano un bene universale»⁵³.

Le leggi non si occupano solo teoricamente del bene comune e di quello individuale, ma prendono anche in considerazione la vita psichica dell'uomo e ciò che aiuta od ostacola il raggiungimento del suo fine, «le leggi, trattando argomenti politici, hanno continuamente a che fare con l'anima, e discutono delle sue potenze, degli atti umani da esse regolati, delle passioni, degli abiti dei vizi e delle virtù, acquisiti attraverso gli atti»⁵⁴. Salutati utilizza il termine filosofico di “*habitus*” che indica un atteggiamento o un comportamento che, se ripetuto, diventa un tratto stabile e abitudinario della personalità, quasi una seconda natura, di modo che il comportamento virtuoso diventa naturale e spontaneo, l'*habitus* rappresenta quindi la perfezione delle potenze dell'anima⁵⁵. Le leggi non presentano solo un aspetto teorico ma anche un fine eminentemente pratico, perché «[...] indagano l'anima e le potenze dell'anima, le virtù e le passioni, non per sapere, ma per avviarcì ad opere virtuose»⁵⁶. Le leggi servono a perfezionare «quel che nell'uomo è divino, frenano gli appetiti sensibili, regolano la volontà e aiutano l'intelletto»⁵⁷ e sono

regole della ragione pratica⁵⁸; mentre la medicina cura il corpo, la politica cura l'anima: «Perciò quanto è più nobile e degna d'onore è l'anima del corpo, tanto maggior onore si deve alla politica che non alla medicina»⁵⁹.

Salutati ha facile gioco a criticare certi aspetti della medicina del suo tempo, come le difficoltà diagnostiche e le scarse possibilità terapeutiche, critiche che hanno un interesse più che altro storico, mentre altre sono più sostanziali, ma comunque riconosce anche i meriti della medicina e la sua origine divina. Tanto le leggi quanto la medicina «hanno Dio come autore, in quanto causa di tutto, tuttavia Dio svela l'opera sua nelle leggi, poiché le ha scolpite nelle tavole e proclamate con la voce; il che non fece con la medicina»⁶⁰.

La critica delle teorie mediche è anche di natura gnoseologica. Salutati distingue nettamente le essenze universali delle cose dalle loro apparenze, mutevoli tanto nel tempo quanto da individuo a individuo, la ragione umana non è in grado di apprendere perfettamente le cose naturali, di cui sarebbe possibile solo una conoscenza empirica⁶¹. Le elaborazioni teoriche delle singole osservazioni sarebbero unicamente «ipotesi, supposizioni, congetture»⁶², per questo la medicina viene definita come una *praxis* e più arte che non scienza. Con l'intelletto invece sarebbe possibile conoscere la natura intima delle cose, cioè la loro essenza.

Salutati ritiene necessaria anche una etica medica. Ogni operazione umana ha una sua valenza morale, così anche ogni atto del medico, oltre a dover essere corretto dal punto di vista tecnico, deve rispondere a dei requisiti morali. La medicina ha come fine il mantenimento e il ristabilimento della salute, cioè di un bene materiale, ma il fine dell'uomo è un bene morale, per questo l'opera del medico deve essere subordinata al bene morale, tenendo anche conto il fine ultimo dell'uomo, cioè la suprema beatitudine⁶³.

Alcuni concetti formulati da Salutati, come le essenze universali, i limiti delle scienze naturali e la concezione della creazione come dono possono sembrare antiquati e obsoleti, ma si può ricordare che Papa Francesco (2013-2025) nell'enciclica *Laudato si'* riconosce che nella natura è insito un piano divino che trascende la visione delle scienze naturali e che ogni creatura ha «un valore e un significato»: «dire “creazione” è più che dire natura, perché ha

legge divina e «quanto di ciò è insito nella mente umana deve dirsi legge naturale e ragione politica» (ibid., p. 171).

⁵² Ibid., p. 19.

⁵³ Ibid., p. 99.

⁵⁴ Ibid., p. 119.

⁵⁵ Ibid., p. 51.

⁵⁶ Ibid., p. 37.

⁵⁷ Ibid., p. 255.

⁵⁸ Ibid., p. 15.

⁵⁹ Ibid., p. 51.

⁶⁰ Ibid., p. 75.

⁶¹ Ibid., p. 115.

⁶² Ibid., p. 93.

⁶³ Cfr. ibid., p. 159.

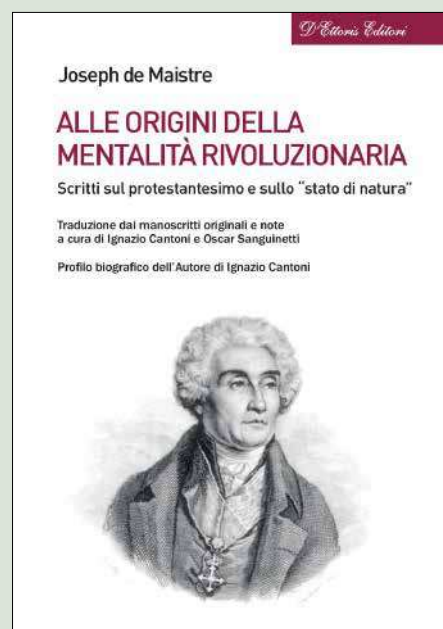
a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale»⁶⁴.

6. Conclusione

Un lungo passaggio di Trinkaus si presta come conclusione e come sintesi del pensiero di Salutati che «[...] desiderava affermare la realtà della volontà umana e il libero arbitrio contro gli astrologi e i filosofi della natura. Ma voleva anche precisare che questa libertà non era assoluta, senza limiti, capricciosa e anarchica. Conseguenza di questo libertarismo contemporaneo era l'indebolimento del senso di responsabilità personale e sociale, come nel caso del determinismo materialista dell'astrologia giudiziaria. Salutati riteneva e voleva dimostrare, a soddisfazione sua e dei suoi contemporanei, che l'uomo voleva e agiva nel contesto di un universo morale, che ai suoi tempi non poteva che essere un universo sotto l'egida della provvidenza divina. La provvidenza divina rivelava all'uomo, secondo qualsiasi standard epistemologico ritenuto adeguato, le linee guida della moralità. Non spettava a Salutati sostenere che una morale di reciproco sostegno e di cooperazione nella comunità derivasse dalla natura intrinseca dell'uomo, dal momento che la stessa certezza era molto più presente ed esistenzialmente accessibile nella rivelazione cristiana e nei precetti morali, e la forza contraria alla sua moralità nella natura umana era esposta in modo molto più completo e adeguato nel contesto del peccato. La sua visione della natura umana, la sua "antropologia", era necessariamente scritturale e cristiana. Tutto questo è ovvio e semplicistico, ma è importante sottolinearlo qui. Salutati aveva bisogno della dottrina della provvidenza, della creazione dell'uomo a immagine di Dio, della caduta, del peccato e della redenzione, con tutte le limitazioni che queste convinzioni imponevano alla libertà assoluta e illimitata dell'uomo — libertà che allora, comunque, era riconosciuta solo come una supposizione o una teoria — per fornire le linee guida e le basi per un ordine sociale in cui gli uomini perseguissero liberamente obiettivi morali»⁶⁵.

⁶⁴ FRANCESCO, Lettera Enciclica "Laudato si'", sulla cura della casa comune, del 24 aprile 2015, n. 76.

⁶⁵ C. TRINKAUS, op. cit., pp. 89-90.



JOSEPH DE MAISTRE

Alle origini della mentalità rivoluzionaria

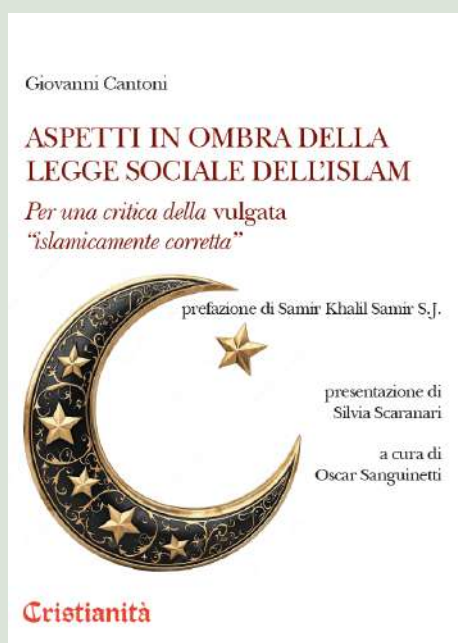
Scritti sul protestantesimo e sullo "stato di natura"

a cura di Ignazio Cantoni e Oscar Sanguinetti

con un profilo biografico dell'Autore di Ignazio Cantoni

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

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



GIOVANNI CANTONI

Aspetti in ombra della legge sociale dell'islam

Per una critica della *vulgata*
"politicamente corretta"

prefazione di Samir Khalil Samir S.J.

presentazione di Silvia Scaranari

a cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità",

Piacenza 2025, 210 pp., € 16

Giovanni Cantoni (1938-2020), da attento osservatore dei fenomeni sopravvenienti nella società italiana, non poteva non rilevare la crescente presenza di una sempre più consistente minoranza di popolazione di religione e di costumi musulmani all'interno della vita civile dei popoli della Penisola.

Consapevole altresì che il processo rivoluzionario conserva in ogni sua fase i motivi dominanti di quelle che l'hanno preceduta e che, quindi, anche in tempo di "Rivoluzione culturale", la sovversione del contesto religioso della nazione italiana era tutt'altro che accantonata, ha così deciso di occuparsi del fenomeno più macroscopico osservabile nella sfera religiosa già negli anni 1990: l'islam.

Ha così dedicato diversi mesi a una ricerca sui riflessi sociali della legge coranica, la shari'a, per individuarne i riflessi sia sulla popolazione che professa tale credo, sia sulla società italiana a essa circostante e di tutt'altra tradizione religiosa.

Lo studio non esita a mettere in evidenza quelle rigidità di un sistema religioso coniugata con una serie di precetti di tradizione che sono in più stridente frizione con l'identità nazionale e con l'etica del Paese ospitante e sottintende un invito a chiunque abbia a che fare, a qualsiasi titolo, con il fenomeno islamico a tenerne debito conto.

Questa riedizione, introdotta da Silvia Scaranari (1961-2025) — da anni studiosa del problema islamico, autrice di più opere saggistiche e divulgative — riprende *in integro* il testo originale, limitandosi solo ad aggiornarne in qualche misura l'apparato critico. Anche le parti dove il quarto di secolo trascorso dalla prima uscita ha lasciato i segni più tangibili sono riproposte senza modifiche, sebbene corredandole di note di circostanza.



NOVITÀ

GIOVANNI CANTONI

Scritti sulla libertà e sulla religione

prefazione di Marco Invernizzi

premessa e cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità",

Piacenza 2025, 216 pp., € 20

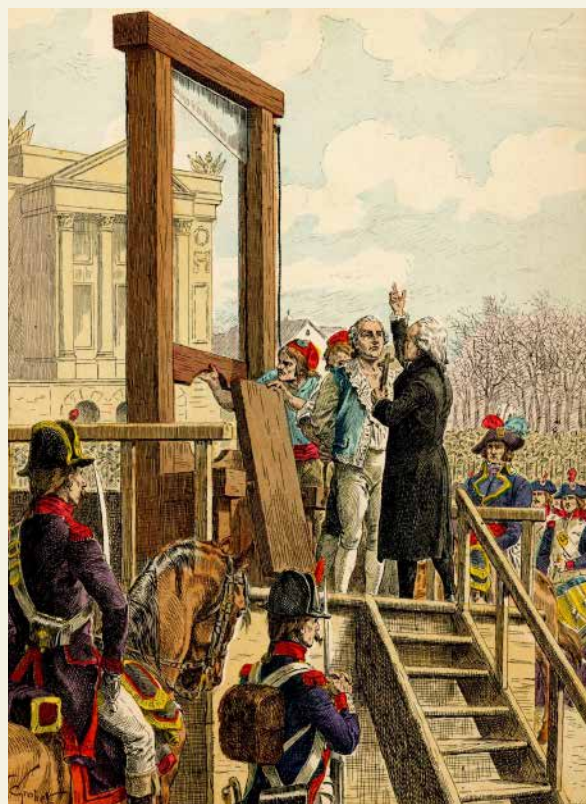
Giovanni Cantoni (1938-2020) [...] ultimo esponente di rilievo della scuola cattolica contro-rivoluzionaria novecentesca, si è misurato sia sul rapporto fra la libertà — anzi, più correttamente, "le" libertà — e la prospettiva restauratrice nella quale tale scuola si muoveva, come pure sul problema della libertà di pratica del culto e della trasmissione del credo religioso.

A quest'ultima tematica lo spingevano sia il rigoroso anti-comunismo "dottrinale", sia una ampia conoscenza della dottrina sociale della Chiesa, sia, infine, il dramma della negazione della religione nei regimi atei dei Paesi comunisti, tutti di matrice cristiana, una delle più enormi tragedie del "secolo breve" e del "secolo del male".

Oltre a questo, la dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae*, nonostante mutasse nulla nell'insegnamento della Chiesa, letta alla luce di un malinteso ecumenismo, aveva fatto pensare i più — a torto — che la Chiesa avesse "finalmente" accettato il pluralismo delle religioni, da sempre condannato dai Papi e dai Concili.

Questa lettura fuorviante aveva scatenato un dibattito fra conservatori e progressisti, nel quale spesso i primi si erano arroccati su posizioni polemiche indifendibili, confondendo il problema della vera religione con il problema del diritto a praticare una religione. Gli scritti di Cantoni che compongono in volume fanno chiarezza sul problema, riconducendolo ai suoi termini teologici e filosofici corretti.

■ Una acuta analisi del fenomeno rivoluzionario per la penna di un giovane docente di Diritto Costituzionale.



Il martirio di re Luigi XVI di Borbone (1754-1793), ghigliottinato il 21 gennaio 1793, stampa a colori coeva

La Rivoluzione francese, fenomeno epocale

Daniele Trabucco

La Rivoluzione francese non fu una cesura contingente nella storia della modernità, bensì l'atto fondativo di una nuova ontologia politica, in cui l'ordine non è più dato, riconosciuto e custodito, ma costruito "ex nihilo" dalla volontà assoluta del soggetto politico sovrano. Essa segna l'inaugurazione della modernità come rottura, rottura con l'ordine cosmico e giuridico della tradizione classica e cristiana, con la legge naturale quale norma razionale e oggettiva del vivere civile, con l'idea di giustizia come misura immutabile delle relazioni umane. In tal senso, la Rivoluzione non si esaurisce

in un rivolgimento istituzionale: essa si configura come l'origine di una palingenesi antropologica, di una teologia secolare rovesciata, in cui l'uomo, emancipato da ogni mediazione trascendente, si erge a legislatore assoluto di sé medesimo e dell'ordine sociale. Nella sua essenza teoretica, il rivoluzionarismo del 1789 pone in essere un nuovo "nomos", radicalmente anti-metafisico, che spezza la continuità della civiltà giuridica occidentale fondata sull'essere e sulla legge. La sostituzione della "lex naturalis" con la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino non fu una mera innovazione normativa, ma la trasfigurazione della fonte del diritto: dall'essere alla volontà, dalla "ratio" alla "voluntas", dal bene comune al desiderio individuale. Il diritto non è più misura ordinata all'equità, bensì espressione di una sovranità costituente sciolta da ogni vincolo pre-

* Articolo apparso come *post* sulla pagina di Facebook dell'Autore con il titolo *La Rivoluzione permanente: l'origine giacobina del disordine moderno* il 15 luglio 2025. Lo riprendiamo con la sua autorizzazione.

politico e ontologico, dunque intrinsecamente nichilista. Si tratta, come aveva già intuito Joseph de Maistre [1753-1821], non di una rivoluzione politica, ma di una rivoluzione religiosa, che sostituisce il culto del Dio trascendente con la liturgia della Ragione astratta e l'idolatria dell'Uomo universale. L'eliminazione del sovrano, l'abolizione degli ordini tradizionali, la cristianizzazione forzata della società non furono errori occasionali, ma necessarie epifanie del principio rivoluzionario. Il Terrore non fu una degenerazione, bensì il compimento logico di una fondazione politica che, abolendo ogni limite trascendente, non può che affermarsi con la violenza purificatrice. Il tribunale rivoluzionario e la ghigliottina furono strumenti sacrificali di una nuova soteriologia politica, in cui la salvezza passa attraverso l'eliminazione del male definito come "nemico del popolo". Il potere, sciolto da ogni ancoraggio alla legge morale, si converte in decisione sovrana assoluta, e il diritto, ridotto a funzione della politica, perde ogni ancoraggio alla giustizia come criterio oggettivo. Questo paradigma inaugurato nel 1789 si è rivelato durevole e metastorico. La modernità politica non ha fatto che sviluppare le premesse rivoluzionarie in forme via via più impersonali e raffinate: il positivismo giuridico, il costituzionalismo formale, la neutralizzazione del politico nelle dinamiche procedurali, sono tutte declinazioni secolarizzate della medesima matrice teorica. La crisi contemporanea del diritto, la dissoluzione dell'autorità, la proliferazione di diritti soggettivi in conflitto permanente, non sono patologie accidentali, ma gli esiti coerenti di quella originaria "hybris" rivoluzionaria. Il diritto, separato dalla verità sull'uomo, è ridotto a strumento di ingegneria sociale; lo Stato, non più custode del bene comune, diventa apparato gestionale delle pretese individuali; la democrazia, svuotata del suo fondamento assiologico, si converte in meccanismo per la produzione illimitata di desideri giuridificati.

La figura del sovrano, da espressione incarnata dell'ordine naturale e del principio di giustizia, è stata progressivamente dissolta: dapprima nella sovranità popolare intesa come volontà generale astratta, poi nella tecnocrazia neutrale, infine nel dominio delle burocrazie transnazionali, che agiscono secondo criteri di efficienza e *governance*, senza più alcun riferimento al bene in senso forte. In questo quadro, il diritto stesso perde il suo fondamento ontologico, si emancipa da ogni radicamento antropologico e diviene fluido, negoziabile, revocabile. L'autorità, anziché derivare da un ordine preesistente da custodire, è prodotta "ad libitum" dalla volontà normatrice, spesso formalmente democratica ma sostanzialmente arbitraria. La Rivoluzione francese ha, dunque, instaurato un principio di disordine permanente, mascherato da emancipazione e pro-

gresso. Essa ha consacrato l'autonomia dell'individuo quale unico criterio normativo, disancorando l'umano dalla sua verità ontologica e facendo del diritto non il riconoscimento di ciò che è giusto, ma l'affermazione di ciò che si vuole. Questo processo, apparentemente lineare, ha generato nel tempo un'instabilità endemica: lo Stato non è più in grado di dare forma alla società, la legge è percepita come ostacolo da superare, la giustizia è ridotta a distribuzione amministrativa di beni e opportunità. Il giacobinismo non è mai finito: si è solo mutato in post-modernità giuridica, dove l'indeterminazione delle norme riflette l'indeterminatezza ontologica del soggetto. Ciò che è stato spezzato nel 1789 non è stato soltanto l'Antico Regime, ma l'idea stessa di un ordine razionale e partecipato, inscritto nella natura delle cose e riconosciuto dalla ragione umana. È stata soppressa la possibilità stessa di una giustizia oggettiva, sostituita dalla logica procedurale del consenso o dal *diktat* della maggioranza. Oggi, in un'epoca segnata da crisi sistemiche e da una crescente incapacità del diritto di garantire coesione sociale e orizzonte di senso, è necessario risalire alla genealogia del disordine per cogliere le radici filosofiche della crisi. Solo un ritorno a una concezione del diritto come partecipazione all'ordine ontologico, solo una rifondazione dell'autorità politica come esercizio di cura del bene comune e non come imposizione della volontà, potranno interrompere il ciclo della rivoluzione permanente e restituire al diritto la sua dignità ontologica e finalistica.

Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori

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

Trimestrale, anno XVII

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti

Direttore responsabile: Andrea Morigi

Webmaster: Massimo Martinucci

Redazione: viale Omero 22, 20139 Milano

www.culturaeidentita.org ♦ info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. 353.48.29.793;

per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. 1000/00001062 presso Banca Intesa San Paolo, cod. IBAN IT34F0306905239100000001062, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale

"contributo a favore di Cultura&Identità".

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

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

© Copyright 2025 Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero 49, n.s., chiuso in redazione il 29 settembre 2025
festa dei santi Michele, Gabriele e Raffaele, arcangeli**

■ Il 28 agosto scorso, rivolgendosi a una delegazione di rappresentanti popolari francesi Papa Leone XIV ha ricordato alcuni punti fermi della dottrina morale sull'impegno dei cattolici in politica. Una sottolineatura decisamente controcorrente.



Il 2 luglio 2025 Papa Leone XIV riceve in udienza il Capo del Governo italiano, on. Giorgia Meloni

I doveri dei politici cattolici, secondo Papa Leone XIV

Oscar Sanguinetti

Il 28 agosto scorso, rivolgendosi a una delegazione di rappresentanti pubblici della Val de Marne, in diocesi di Créteil, nel nord della Francia, Papa Prevost ha ricordato alcuni punti fermi della dottrina morale sull'impegno dei cattolici in politica. La sua si presenta come una puntualizzazione dottrinale decisamente in contrasto con una prassi lassista che per decenni ha visto l'autorità ecclesiastica a tutti i livelli concedere l'*imprimatur* a ogni forma di compromesso e di cedimento all'*inimicus homo* (Mt 13, 25), quando non a vere e proprie distorsioni del messaggio cristiano. Merita quindi di essere ripresa e di qualche, ancorché rapido, commento.

Le parole di Papa Leone sono indirizzate a uomini politici e amministratori locali di un Paese come la Francia, dove — ricorda il Papa — «*per un eletto, a causa di una laicità a volte fraintesa, agire e decidere in coerenza con la propria fede nell'esercizio di responsabilità pubbliche*» è tutt'altro che agevole. Non dimentichiamo che il Paese transalpino è stato il primo a inserire nella propria carta fondamentale il presunto "diritto" all'aborto procurato, concedendo a tale "diritto" uno *status* di supremazia nel quadro dei valori fondanti della Repubblica Francese.

Il Papa ha poi ricordato che «*La salvezza che Gesù ha ottenuto con la sua morte e la sua resurre-*

zione racchiude tutte le dimensioni della vita umana, quali la cultura, l'economia e il lavoro, la famiglia e il matrimonio, il rispetto della dignità umana e della vita, la salute, passando per la comunicazione, l'educazione e la politica. Il cristianesimo non si può ridurre a una semplice devozione privata, perché implica un modo di vivere in società improntato all'amore di Dio e del prossimo che, in Cristo, non è più un nemico ma un fratello».

La società odierna, specialmente in democrazie "avanzate" come la Francia, impone ai personaggi pubblici di confrontarsi con problemi — «l'insicurezza, la precarietà, le reti della droga, la disoccupazione, la scomparsa della convivialità» — complessi e difficili che gli ordinamenti ultra-garantisti instauratisi nel tempo rendono ardui da risolvere. Si noti, per inciso, l'accento, equiparandola come problema sociale, che il Papa pone su quella «scomparsa della convivialità» che ha ceduto il posto a una imperversante festosità priva di sostanza e il cui scopo non è addolcire il vivere insieme, ma stordirsi in gruppo per orrore del reale.

La ricetta universale per farvi fronte non è tecnica ma morale. «Per farvi fronte, il responsabile cristiano è forte della virtù della carità che lo abita sin dal suo battesimo. Quest'ultima è un dono di Dio, una "forza capace di suscitare nuove vie per affrontare i problemi del mondo d'oggi e per rinnovare profondamente dall'interno strutture, organizzazioni sociali, ordinamenti giuridici. In questa prospettiva la carità diventa carità sociale e politica: la carità sociale ci fa amare il bene comune e fa cercare effettivamente il bene di tutte le persone" (Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, n. 207). Ecco perché il responsabile cristiano è meglio preparato ad affrontare le sfide del mondo attuale, naturalmente nella misura in cui vive e testimonia la fede operante in lui, il suo rapporto personale con Cristo che lo illumina e gli dà questa forza. Gesù lo afferma con vigore: "perché senza di me non potete far nulla" (Gv 15, 5)».

Senza questo background spirituale e morale vano è ogni sforzo: «non bisogna quindi stupirsi che la promozione di "valori" — per quanto evangelici siano — ma "svuotati" di Cristo che ne è l'autore, siano incapaci di cambiare il mondo».

Il consiglio che il Papa dà è «allora [...] di unirvi sempre più a Gesù, di viverne e di testimoniare. Non c'è separazione nella personalità di un personaggio pubblico: non c'è da una parte l'uomo politico e dall'altra il cristiano. Ma c'è l'uomo politico che, sotto lo sguardo di Dio e della sua coscienza,

vive cristianamente i propri impegni e le proprie responsabilità!».

I politici cristiani sono dunque tenuti «a rafforzarsi nella fede, ad approfondire la dottrina — in particolare la dottrina sociale — che Gesù ha insegnato al mondo, e a metterla in pratica nell'esercizio delle proprie funzioni e nella stesura delle leggi».

Il Papa ribadisce poi che anche per l'azione politica e legislativa esistono ancoraggi e limiti ben precisi. «I suoi fondamenti sono sostanzialmente in sintonia con la natura umana, la legge naturale che tutti possono riconoscere, anche i non cristiani, persino i non credenti».

Se la politica è mediazione, non esiste mediazione a livello dei principi: eventualmente solo sulla percentuale di essi che può realisticamente essere incorporata nelle regole comuni in un determinato frangente.

Il politico cristiano non può tacere la verità per amor di convivenza. «Non bisogna quindi temere di proporla e di difenderla con convinzione: è una dottrina di salvezza che mira al bene di ogni essere umano, all'edificazione di società pacifiche, armoniose, prospere e riconciliate». E questo principio vale anche oggi, quando il contesto è abbondantemente slittato verso l'errore.

«Sono ben consapevole che l'impegno apertamente cristiano di un responsabile pubblico non è facile, in particolare in certe società occidentali in cui Cristo e la sua Chiesa sono emarginati, spesso ignorati, a volte ridicolizzati. Non ignoro neppure le pressioni, le direttive di partito, le "colonizzazioni ideologiche" — per riprendere una felice espressione di Papa Francesco —, a cui gli uomini politici sono sottoposti. Devono avere coraggio: il coraggio di dire a volte "no, non posso!", quando è in gioco la verità. Anche qui, solo l'unione con Gesù — Gesù crocifisso! — vi darà questo coraggio di soffrire in suo nome. Lo ha detto ai suoi discepoli: "Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!" (Gv 16, 33)».

L'importanza di questa allocuzione pontificia è inversamente proporzionale alla sua brevità. Le cose che in poche righe il Papa rammenta e propone autorevolmente non sono poche ed è un fatto che da tempo non le si sentiva enunciare con tanta chiarezza e con tanta determinazione.

Sono parole indirizzate ai cristiani ma che possono fare del bene anche a chi cristiano non è o non è più. Sicuramente fanno benissimo ai conservatori occidentali e italiani, in particolare.

PORTOLANO ITALIANO

Appunti di un conservatore
sulla rotta verso il futuro



18 / Unità e Risorgimento

Nel lontano 1970 Giovanni Cantoni (1938-2020), all'inizio del suo saggio interpretativo della storia dell'Italia moderna *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* poneva queste riflessioni sul rapporto fra unità politica di un popolo e il suo bene comune. È utile riprenderle per battere in breccia quel pregiudizio favorevole al Risorgimento che affligge — per svariate ragioni — la destra nazionale in Italia e le impedisce di districarsi dall'“abbraccio mortale” con il nazionalismo, eredità di un connubio stretto all'inizio del secolo XX. Scriveva Cantoni: «L'unità [...] è attributo di Dio. L'unità è un carattere della santa Chiesa cattolica, realizzazione dell'unico gregge sotto un solo Pastore. Uno è il genere umano per la comune paternità divina e per il comune destino soprannaturale, ma storicamente è molteplice per la concreta e provvidenziale originalità e dissimiglianza dei singoli, delle famiglie, dei popoli. Solo nella unità e nella universalità della Chiesa si esprime nella storia, come incondizionatamente vera e buona, l'unità e la comunità di origine e di vocazione divina degli uomini.

Ma ogni altra realtà, che non partecipi dell'ordine della creazione o della Rivelazione, ha tutti i caratteri della storia umana: contingente, mutevole, transitoria, suscettibile di perfezione e di perversione, di giustizia e di ingiustizia. Così è delle unità politiche, in cui storicamente si raccolgono famiglie e popoli: sono opera d'uomo, in cui questi può associarsi alla Provvidenza per restaurare l'ordine divino del mondo ferito dalla colpa d'origine, oppure può asservirsi al “principe di questo mondo” [...] per sfigurare ulteriormente la terra e gli uomini. L'unità politica del genere umano non è dunque incondizionatamente un bene, non è il criterio di giudizio, ma ciò che deve essere giudicato: è buona quando è tale da meglio permetterci il raggiungimento della nostra meta divina, è cattiva — e dunque da combattere — quando è tale da accrescere gli ostacoli sul nostro cammino verso Dio.

Nel primo caso — quando all'unità del genere umano nella Chiesa cattolica è sottesa anche l'uni-

tà del genere umano in una universale architettura politica cristiana — la relativa perfezione anche temporale dell'intera umanità organizzata nell'Impero cristiano è bene espressa dalle parole dantesche: “Humanum genus bene se habet et optime quando secundum quod potest Deo assimilatur. Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum”¹. Nel secondo caso — quando una universale architettura politica anticristiana muovesse guerra alla legge e alla volontà divina fra gli uomini — l'agonia del mondo meriterebbe le parole apocalittiche sulla lotta finale della Bestia contro la Chiesa di Dio.

Ciò che è detto dell'unità politica del genere umano vale, analogamente, per l'unità politica di una nazione.

La nazione è il corpo storico che si organizza attorno a un retaggio spirituale e culturale, etnico e familiare, nonché territoriale e patrimoniale, cioè attorno a una tradizione ed è certamente un bene. L'unità politica può essere a sua volta elemento eminente di protezione della nazione e quindi della tradizione ed è allora permessa dalla Provvidenza come configurarsi della libera volontà umana nel tempo e nello spazio e indirettamente favorita attraverso la santità dei suoi capi e dei suoi membri: ma non è incondizionatamente un bene, né incondizionatamente necessaria e, pur potendo essere un bene, non è tale da poter essere perseguita contro la tradizione e i valori spirituali e civili che la nazione veicola e di cui la nazione vive.

Il carattere precario, storico e transitorio della nazione, che pure è certamente una realtà provvidenziale, si può d'altra parte desumere dall'esistenza di un giudizio individuale, cioè riguardante ogni singolo individuo del genere umano, dall'esistenza di un giudizio universale, cioè portato definitivamente su tutta l'umanità e dalla inesistenza, invece, di un giudizio eterno e irreformabile sulle nazioni, che, al dire di sant'Agostino, hanno vita solo nel tempo, nel tempo peccano e si convertono, e quindi nel tempo sono condannate ed espiano.

Turpe sofisma, dunque, quello dell'unità nazionale, bene tale da autorizzare persone “pie” a lottare contro la Chiesa e le legittime autorità, per il bene

¹ DANTE ALIGHIERI (1265-1321), *De Monarchia*, libro I, cap. 8, 3.

della patria e della Chiesa stessa! Si può dare amore di patria fuori della pietà per gli antenati e quindi del rispetto e della rinnovata incarnazione delle loro lecite e sante scelte di principio, anzi contro di esse? Nella migliore delle ipotesi si può trattare soltanto della follia di un innamorato, cioè di una persona in cui l'amore è romanticamente deviato, che uccide l'amata per fissarne nella cera elementi secondari di bellezza che lo hanno sconvolto, incapace di coglierne la bellezza interiore, che unica può suscitare fedeltà, rispetto e casto trasporto».

Sono passati più di cinquant'anni e questa serie di *distinguo* concettuali mantiene la sua perenne validità e la sua efficace maieutica. Se non si relativizza l'identità nazionale moderna e non se ne colgono le valenze maliziose e nocive non si potrà mai parlare di una destra conservatrice italiana.

19 / Pensieri di una premier conservatrice 2

Intervenendo in chiusura dell'edizione 2025 del Meeting per l'Amicizia fra i Popoli, a Rimini il 27 agosto scorso, il capo del Governo, on. Giorgia Meloni, ha tenuto un ampio discorso, che ha toccato molti temi di attualità ma ha anche indicato alcuni riferimenti culturali che la presidente del Consiglio ritiene qualificanti per una opera di governo che si ispiri al migliore conservatorismo. Vorrei in questa sede soffermarmi brevemente su questi riferimenti, piuttosto che sull'intero resoconto e sull'argomentazione generale, peraltro pregevoli e illuminanti, che la premier ha svolto, con parole spesso accorate.

In *primis* ha menzionato l'autore della citazione che dà il titolo all'incontro riminese *Nei luoghi deserti costruiremo con mattoni nuovi*, ovvero il poeta anglo-statunitense, figlio di protestanti unitariani, convertitosi all'anglicanesimo nel 1927, Thomas Stearns Eliot (1888-1965), che si definiva «classicista in letteratura, monarchico in politica e anglo-cattolico in religione». La Meloni, di formazione linguistica, lo ha definito «un autore a me molto caro, un cristiano, un conservatore». E ha aggiunto: «Nei Cori da "La rocca" Eliot racconta l'impresa di alcuni operai a cui è assegnato il compito di costruire una nuova chiesa in terra ostile, una delle tante periferie urbane dove la chiesa viene cancellata con un tratto di penna. Gli operai incontrano imprevisti, difficoltà di ogni tipo, ma non si arrendono e alla fine riescono nella loro impresa». Secondo la premier, «noi siamo chiamati nei deserti fisici ed esistenziali del nostro tempo a seguire lo stesso cammino di quegli operai e per chi

come me ha responsabilità di Governo quell'esortazione comporta molte cose, costruire con mattoni nuovi significa comprendere il tempo nel quale si vive, saper calare in quel tempo il proprio sistema di valori, significa costruire con mattoni che sappiano resistere ai venti di quell'epoca, che sappiano resistere alle sue tempeste, significa saper agire con metodi nuovi, saper saltare le tante, troppe paludi che si trovano sul percorso, soprattutto in Italia, dove le migliori intenzioni vengono spesso frenate da meccanismi bloccati, da processi farraginosi, da rendite di posizione, da preconcetti ideologici».

«Il campo nel quale abbiamo dimostrato di voler stare [— ha proseguito —] [...] non è il campo delle ideologie, non è il campo delle utopie, non è il campo di chi pensa che sia possibile modellare la realtà sulla base delle proprie convinzioni. Il campo che abbiamo scelto è il campo del reale, perché come ci ha insegnato [lo scrittore cattolico francese] Jean Guilton [1901-1999] "mille miliardi di idee non valgono una sola persona. Noi dobbiamo amare le persone, è per loro che bisogna vivere e morire". Questo è il campo nel quale intendiamo giocare, mettendo nelle nostre decisioni quella umanità, quella concretezza che solo chi non perde il contatto con il mondo reale può dimostrare».

«[...] i "nuovi mattoni" sono anche un modo nuovo di vivere identità antiche, culturali, spirituali, religiose. Io non mi sono mai fidata di chi si vergogna della propria identità, però non mi fido neanche di chi non è disposto a viverla in modo nuovo. Eliot diceva che la tradizione va sempre reinventata. Essere conservatori non vuol dire costruire con mattoni vecchi, significa cercare sempre mattoni nuovi per continuare a edificare una casa che non hai iniziato tu. Significa amare le linfe di una storia che altri hanno avviato, desiderare che grazie al tuo contributo quella storia produca frutti sempre più abbondanti. E la nostra casa, a cui aggiungere mattoni nuovi, è l'Occidente. Non è [...] un luogo fisico, ma un sistema di valori nato tra l'incontro tra la filosofia greca, il diritto romano e l'umanismo cristiano. Sintesi che ha fertilizzato il terreno dove è cresciuta la separazione tra Stato e Chiesa, dove gli uomini nascono uguali e liberi, dove la vita è sacra e la cura per i più fragili è un valore assoluto».

Inoltre Giorgia Meloni ha ricordato che, «[...] tra pochi giorni, il 7 settembre, la Chiesa proclamerà santo un ragazzo di 24 anni. Quel ragazzo proveniva da una delle famiglie più ricche e importanti della sua città, e chiaramente avrebbe potuto godere della sua condizione privilegiata. Ma non lo ha fatto. Ha scelto invece di mettersi al servizio del prossimo e

di chi aveva più bisogno. Quel ragazzo si chiamava Pier Giorgio Frassati [1901-1925], e nella Torino operaia e industriale dei primi decenni del Novecento dedicava le sue energie agli ultimi e ai più poveri. Dava loro anche del denaro, ma su tutto, si dava da fare per procurare loro un lavoro. E quando gli si pose davanti il caso di un padre di famiglia rimasto disoccupato, che non poteva più svolgere mansioni pesanti, allora scelse di donargli in maniera anonima 500 lire per consentirgli di avviare una piccola attività, una gelateria. E quando gli fu chiesto se sperasse di rivedere indietro i suoi soldi, lui rispose: “È bello dare del denaro e del pane; e ancora più bello è dare del lavoro”. Perché è nel lavoro che l'uomo trova la sua piena dignità; è nella realizzazione del lavoro che l'uomo comprende il suo valore. “Un uomo disoccupato”, diceva don Giussani [1922-2005], “soffre un attentato grave alla coscienza di sé stesso. Un uomo conosce sé stesso solo in azione, durante l'azione, mentre è in azione”».

Ma di certo, il richiamo che più ha scaldato il pubblico “ciellino” di Rimini è stato questo: «Don [monsignor Luigi] Giussani [1922-2005], in un suo celebre discorso tenuto ad Assago [Milano] nel 1987 [Senso religioso, opere, politica, intervento al Convegno della Democrazia Cristiana lombarda, del 6-2-1987], invitava i politici a guardare sempre ai movimenti che dal basso, nella società, esprimono il senso religioso, cioè quella energia sacra del cuore che si evidenzia come desiderio di libertà e di giustizia, come rispetto per la dignità di chiunque, come opere che aiutano le persone a lavorare, unirsi e fare rete. C'è bisogno di questo per reagire, in un tempo stanco e disincantato, ma nel quale la speranza ancora resiste. Quella speranza che non cede, che si radica nella determinazione, che ci spinge a credere, e a combattere, anche quando tutto sembra avversarci. Quella speranza che Thomas Stearns Eliot veste di poesia, facendo in-

nalzare al cielo, dagli operai, un canto d'amore e di gioia, in un deserto che avrebbe fatto fuggire anche i più temerari. “Costruiremo il principio e la fine della strada. Ne costruiamo il senso: una Chiesa per tutti, e un mestiere per ciascuno. Ognuno al suo lavoro”».

Stearns Eliot, Guitton, il servo di Dio monsignor Giussani e il prossimo santo Pier Giorgio Frassati: credo che dalla fondazione della Repubblica — forse dello stesso Stato unitario — mai un capo di governo in Italia abbia pronunciato parole di stima per personaggi del genere e scusate se è poco...

20 / In margine all'omicidio di Charlie Kirk

Negli Stati Uniti un giovane — bianco, maschio e “inglese” — ha ucciso un altro giovane — bianco, maschio e “inglese” — e lo ha fatto in maniera vigliacca e sleale, sparandogli da lontano con un fucile di precisione. La giovane vittima, un attivista e dirigente di una delle correnti del movimento conservatore statunitense, di confessione cristiana evangelicale, sposato e padre di due figli, è stato freddato mentre sosteneva un confronto con un pubblico di studenti dell'Università dello Utah che si teneva, come in altre occasioni, all'aperto. Charlie Kirk (1993-2025) era giovane e ardente, alcune delle sue idee erano forse un po' troppo “forti”, la sua valutazione del rischio forse troppo benevola, ma amava proporre le sue tesi in pubblico, con vigore ma con pacatezza, entro leali contraddittori per di più organizzati in ambienti ormai dichiaratamente ostili, perché dominati dalla *cancel culture*, dall'odio per il passato e per tutto ciò che lo apprezza, come i *campus* universitari, i quali comunque, a differenza che nella nostra intollerante Italia, comunque non rifiutano *a priori* il dibattito con un avversario anche detestato.

Si è trattato quindi palesemente di un omicidio politico di stampo terroristico. Lo scopo politico, quello di eliminare un “pericoloso” propagandista di idee odiate, quello terroristico, incutere terrore nei simpatizzanti della causa dell'ucciso, nei suoi collaboratori e in chiunque professi idee conservatrici o, comunque, contrarie all'“ortodossia” progressista e i nuovi “dogmi” culturali suicidari che dilagano nel mondo accademico anglosassone e occidentale in genere.

Che l'omicidio sia maturato in un clima di crescente odio, di polarizzazione delle idee e di scivolamento degli animi verso forme di confronto brutali come quello degli USA attuali è un fatto oggettivo, anzi, se ben si considera, di violenza politica è imbevuta un po' tutta la storia degli *States*.

Il transumano comunista

L'uomo si porrà il fine di diventare padrone dei propri sensi, di elevare gli istinti alla vetta della coscienza, di renderli limpidi, di portare i fili della volontà fin dentro la sfera dell'occulto e del sotterraneo e così di elevarsi a un nuovo livello e di creare un tipo biologico-sociale superiore, un superuomo, se volete?

Lev Trotsky

Letteratura e Rivoluzione, trad. it., introduzione di Vittorio Strada (1929-2018), Einaudi, Torino 1973, p. 225

Però che questo clima in qualche modo e misura dipenda dal fatto che il presidente degli USA si chiami Donald John Trump — a sua volta sfuggito a un analogo tentativo omicida lo scorso anno — e sia, sebbene a modo suo, repubblicano, è totalmente falso.

Questo clima di odio nasce in buona parte dal misticismo temporalistico con cui la sinistra mondiale professa la sua fede ideologica. Questo spirito autoreferenziale e messianico-terreno, di fronte alle sempre più ripetute smentite storiche del suo armamentario teorico e dal fallimento delle sue politiche di governo, provoca una cocente delusione. Che è aggravata dal vedere crescere in maniera esponenziale il consenso a idee opposte specialmente fra le fasce basse della popolazione e fra i soggetti per definizione preferiti dalle sinistre come gli immigrati e gli afroamericani, sempre più allergici ai paradigmi astratti dell'uguaglianza e del relativismo nonché, *per diametrum*, sempre più inclini alla riscoperta della realtà in tutti gli ambiti. Questa frustrazione induce le forze progressiste, specialmente le loro frange più radicali, a inasprire le modalità del confronto politico, trasformandolo in una vera e propria crociata bellicosa contro un nemico dipinto viepiù come tenebroso e maligno.

L'omicidio politico è funzionale a questa disperata riscoperta delle maniere forti.

La storia della sinistra politica nata dopo il 1789 ha avuto sempre un ingrediente ineliminabile nel terrorismo e nell'eliminazione fisica dell'avversario.

In realtà, ciascuna delle ideologie scaturite dalla Rivoluzione francese ha partorito orrori e violenze contro nemici politici e civili innocenti. Esse hanno praticato il terrorismo sia durante la lotta per il potere — quello che potremmo definire micro-terrorismo —, sia una volta conquistatolo, *in toto* o, almeno, in parte. E questo è stato il terrorismo peggiore, quello su larga scala, quello “di Stato” o “macro-terrorismo”. Il liberalismo ha prodotto il bagno di sangue in cui la Francia — e altri Paesi di rimbalzo — è sprofondata soprattutto negli anni — detti appunto del Terrore —, fra il 1792 e il 1794. Se non mancarono massacri “popolari” durante la nascita della Repubblica, la violenza terroristica di Stato fu praticata largamente dalla *élite* “giacobina” insediata al governo di quest'ultima con il fine di attenuare la reazione dei ceti-bersaglio del cambiamento politico: aristocratici, membri del clero, funzionari della monarchia, intellettuali. Appoggiandosi alle prime “teorie del complotto” — quello degli “aristocratici” —, il potere rivoluzionario ha scatenato a ripetizione campagne di odio sfociate in eccidi di massa — attuati con metodiche varie — di migliaia e migliaia di nobili, magistrati, vescovi, abati, preti, religiosi e religiose, gente comune, senza dimenticare la tremenda e geno-

cida repressione della contro-rivoluzione della Vandea e della Bretagna e senza dimenticare il regicidio dei sovrani legittimi. Tutte le mattine il *Martirologio Romano* ci propone figure di religiosi e di religiose di ogni ordine morti ghigliottinati, periti per fame e per inedia nelle galere — per esempio gli 829 preti e frati imprigionati nei pontoni ormeggiati alla foce del fiume Charente nei pressi di Rochefort, in Francia: il *Martirologio* ne ricorda 64 — o, comunque, massacrati in quei terribili anni.

Il socialcomunismo poi, nelle sue varie anime, è stato in prima fila nell'utilizzo dell'arma del terrorismo, sia “micro” sia “macro”, in tutto il mondo, a partire dalle decine di assassini di sovrani e di principi compiuti dagli anarchici nell'Ottocento — pochi giorni addietro si è commemorato quello di “Sissi”, Elisabetta di Baviera, moglie di Francesco Giuseppe — sino agli orrori della Comune di Parigi del 1871, dai genocidi di massa contro ebrei e polacchi compiuti ovunque dalla Germania nazionalsocialista ai giganteschi “classicidi” e “clericidi”, perpetrati dal comunismo: in URSS — dove pure all'indomani della vittoria della Rivoluzione è sterminata, con modalità atroci, l'intera famiglia regnante — e nei Paesi occupati, in Cina e in Cambogia. Possiamo affermare che il comunismo si è caratterizzato per aver aggiunto la borghesia alle classi “nemiche del popolo” sterminate. Ma il metodo terroristico e l'omicidio politico hanno altresì sempre caratterizzato ogni movimento rivoluzionario socialcomunista nella sua fase di tentata o riuscita conquista del potere: così è stato in Indocina, così in America latina, così in Africa, così in Europa al tempo dei “gruppuscoli” extraparlamentari — la vittima emblematica è senza dubbio il diciottenne studente anti-comunista milanese Sergio Ramelli (1956-1975) —, delle Brigate Rosse italiane e della RAF tedesca.

Ma, oltre a queste due ideologie, vi è pure il terrorismo di origine nazionalistica, che spesso s'intreccia con quello socialcomunista. Ed è questo il terrorismo più longevo perché è attivo ancora oggi, come insegnano le guerre post-Iugoslavia del 1992-2000, il Medio Oriente odierno e altri Paesi. Questo tipo di terrore è stato l'esca che ha scatenato l'apocalisse del primo conflitto mondiale; ha colpito in Irlanda negli anni 1910-1920 e poi in quella del Nord negli anni 1970; ha insanguinato i Paesi Baschi, il Libano — scrivo nel giorno in cui ricorre la morte dello sceicco cristiano Bashir Gemayel (1947), ammazzato con un ordigno esplosivo nel 1982 —, l'Algeria, le varie decolonizzazioni e a esso non è esente neppure la nascita dello Stato di Israele.

Questa rassegna non può evitare infine di menzionare il terrorismo omicida legato alla prassi politica

del fondamentalismo islamico, che indissolubilmente intrecciata al nazionalismo arabo e, in genere, etnico, funesta la storia e affolla, ahimè, ogni giorno le nostre cronache: il suo esempio più clamoroso è stato di certo il riuscito attentato dell'11 settembre 2001 contro le Torri Gemelle di New York City, il primo contro gli USA sul loro suolo.

Se quanto detto si può lecitamente affermare riguardo alle varie forze ideologico-rivoluzionarie, altrettanto lecitamente si può dire invece che questa metodica è assente nel mondo conservatore.

La reazione contro la Rivoluzione francese e contro le rivoluzioni a essa successive ha assunto altra forma: si è manifestata per lo più attraverso le insorgenze popolari — l'ultima della serie è forse la sfortunata insurrezione ungherese del 1956 —, ma più spesso con modalità incruente, come vittorie elettorali e parlamentari. Solo nel carlismo spagnolo, almeno sino al 1936, si rileva la prassi d'impugnare le armi in forma di milizia classica.

Eventualmente forme di reazione violenta alla Rivoluzione — ma non di conservatorismo, se non solo "congiunturale" — si possono considerare i colpi di Stato militari anti-comunisti degli anni 1960-1970 attuati in Argentina, in Brasile, in Paraguay, Uruguay, Bolivia, infine, in Cile. Tali *golpe* hanno dato vita tutti a regimi anti-comunisti non alieni dall'uso della forza, anche illegale. Tutti però sono stati eccezioni alla regola democratica, perpetrati per ripristinare un ordine ritenuto violato, nell'impotenza delle forze politiche, e mai con l'intento di durare all'infinito. E i regimi dittatoriali militari di fatto si sono auto-dissolti, come nel caso del Cile, dopo un numero relativamente esiguo di anni. A riguardo non va peraltro dimenticato che al *golpe* militare non è aliena neppure la sinistra, come dimostrano, per esempio, la cosiddetta "rivoluzione dei garofani" avvenuta in Portogallo 1975, la sollevazione dei generali che ha posto fine allo *Estado Novo* di António de Oliveira Salazar (1889-1970), come pure il regime comunista instaurato dal maggiore Mènghistu Hailé Mariàm in Etiopia negli anni 1970-1980.

Il terrorismo non è mai stato di casa "a destra", né nel mondo cristiano, salvo, in quest'ultimo caso, in Irlanda del Nord, però con forti dubbi sulla cattolicità e sul conservatorismo dei suoi protagonisti.

Anzi, questo mondo "vanta" non poche vittime del terrorismo rivoluzionario: fra i tanti, il duca Carlo III di Borbone-Parma (1823-1854); l'arciduca Francesco Ferdinando d'Austria-Este (1863-1914); il politico spagnolo José Calvo Sotelo (1893-1936); il primo ministro austriaco Engelbert Dollfuß (1892-1934), il capo dello Stato spagnolo, ammiraglio Luis Carrero Blanco (1904-1973); il comandante della resistenza anti-so-

vietica afghana Aḥmad Shāh Mas'ūd (1953-2001); il politico pachistano cristiano Clement Shahbaz Bhatti (1968-2011) e tanti altri. E vanta altresì non pochi superstiti di attentati falliti: il caso più noto è quello di Papa san Giovanni Paolo II (1978-2005).

Contro questa mia tesi, qualcuno potrebbe citare la violenza terroristica esercitata dai fascismi e dal nazionalsocialismo, che pur essendo stata reale e grave, non va associata al conservatorismo, anche se questi regimi sono nati da reazioni nazionali anti-comuniste. Analogamente, potrebbe citare i nomi di tanti esponenti democratici e progressisti caduti vittima di attentati, da John Fitzgerald Kennedy (1917-1963), a Martin Luther King (1929-1968), da Lev Trockij (1879-1940) a Patrice Émery Lumumba (1925-1961) o ai nostri Giacomo Matteotti (1885-1924), Aldo Moro (1916-1978), Piersanti Mattarella (1935-1980), Pio La Torre (1927-1982) e a tanti altri. Premesso che in alcuni di questi casi, come nel rapimento e uccisione di Moro, la matrice è comunista e in altri, come nell'omicidio del presidente Kennedy, la natura politica del mandante è controversa, quando non ricollegata ad ambienti della criminalità organizzata, la morte di esponenti progressisti è imputabile sì a forze ostili, ma difficilmente ascrivibili alla galassia conservatrice, laica o religiosa. Charlie Kirk è invece il classico esempio dei metodi di persuasione dell'avversario che sono nel DNA del conservatore autentico, al quale, come più volte sottolineato in queste note, non è estraneo, e non deve essere estraneo, lo spirito missionario.

Infine, il cosiddetto "terrorismo nero" italiano degli anni 1970-1980, nato come reazione all'estremismo violento rosso e poi degenerato in deliranti piani di attacchi allo Stato democratico, con violenze, attentati dinamitardi e omicidi politici paralleli ed emulativi di quelli "rossi", è un fenomeno tipicamente ed esclusivamente nostrano ed è lecito e doveroso ricondurre anch'esso a quella radice nazionalistica e socialistoide che la galassia neofascista post-sessantottina, pur nemica dichiarata del socialcomunismo, nascondeva.

L'odio contro il nemico — se ne facciano una ragione gli attuali *leader* della nostra sguaiata sinistra —, classificato di volta in volta come "reazionario", "brigante", "africano", "*Untermensch*", "nemico del popolo", "fascista" e verso il quale pare lecito, anzi doveroso, esercitare ogni possibile forma di intolleranza e di coazione, è nato, è vissuto, vive e prospera principalmente fra coloro che, ebbri di una ideologia secondo cui, se la realtà la smentisce, allora "tanto peggio per la realtà!", non possono concepire che il loro delirio distopico non piaccia, anzi, trovi chi vi si opponga, anche sobbarcandosi rischi pesanti come macigni, in nome di valori oggettivi, reali e comuni, come l'eroico cristiano conservatore Charles James Kirk.

Il nuovo “decalogo” del rivoluzionario

«Investire un lumpenproletariato minoritario come nuovo motore della storia contro la vecchia teoria marxista delle masse che fanno la storia con l'avanguardia illuminata del proletariato. Odiare l'Occidente in tutte le sue forme: la razionalità, l'illuminismo, la scienza, la storia, l'arte, la tecnica, la cultura, i classici, i libri. Riabilitare la teocrazia a scapito della democrazia, la *sharia* trascendente piuttosto che il diritto degli uomini immanente. Condannare il maschio bianco, giudeo-cristiano, occidentale assimilato al capitalismo, ai genocidi, all'imperialismo, al razzismo, alla xenofobia, all'antisemitismo. Trasformare Israele in capro espiatorio da sgozzare per porre fine all'Occidente, all'Europa, agli Stati Uniti, al capitalismo. Combattere il sionismo, investito magicamente di tutte le miserie del pianeta. Presentare il palestinese come l'idealtipo rivoluzionario, motore della storia, eroe della decostruzione dell'Occidente, figura della salvezza politica mondiale, guerriero del nuovo messianismo rivoluzionario. Usare una semantica di guerra, trattando da nazista, fascista, collaborazionista, militante di estrema destra, islamofobo chiunque rifiuti di collaborare con questo fascismo islamista. Infine: cancellare Israele dalla carta geografica, e gli ebrei con esso, per porre fine all'Occidente e realizzare l'uomo nuovo giacobino, bolscevico e fascista: un uomo allevato per la tirannia».

L'Occidente ha qualche possibilità di riprendersi da questo cataclisma civile, o affonderà nella propria codardia?

«L'Occidente è entrato in una fase di agonia [...]. Ciò che accade in Israele agisce come un marcatore dell'evoluzione della malattia che metastatizza la civiltà giudeo-cristiana. Questo grande piccolo Paese svolge il ruolo del canarino che i minatori un tempo portavano con sé in fondo alla miniera: il gas che soffocava gli uccelli annunciava che stava per uccidere i minatori. Solo che, qui, l'uscita di sicurezza è già sepolta sotto le macerie».

Michel Onfray

da *Intellettuali, brutta gente*, intervista con Giulio Meotti
ne *il Foglio quotidiano*, 6-9-2025

IN ARRIVO



**Marco Invernizzi
Oscar Sanguinetti**

Vademecum del conservatore italiano

**historica-Giubilei Regnani,
Cesena (Forlì-Cesena) 2025,
100 pp.**

Che cos'è il conservatorismo? E soprattutto chi sono i conservatori? Dopo la vittoria di Giorgia Meloni questa matrice ideale sembra rinata, dopo essere per anni rimasta ai margini e orfana di un progetto di riferimento. Marco Invernizzi e Oscar Sanguinetti ricostruiscono un *vademecum* per riscoprirsi conservatori a partire dall'opposizione razionale alla Rivoluzione francese. Il conservatore mira a “tornare al reale”, al progetto originario che Dio ha concepito per l'uomo e per la società. Di fronte al tragico fallimento delle utopie e delle ideologie vuole il ritorno dei singoli e delle società al “senso comune”, a quell'insieme di principi “primi” e immediatamente evidenti sulla realtà che tutti gli uomini dovrebbero condividere tra passato e presente, con uno sguardo al futuro (dalla coper-
tina).

RECENSIONI

MERRY DEL VAL

Il cardinale che servì quattro papi

ROBERTO DE MATTEI

Sugarco, Milano 2024

454 pp., € 30

Nel periodo compreso tra la Rivoluzione francese (1789) e la fine della Seconda Guerra Mondiale (1945), la Chiesa cattolica visse centocinquanta anni di forti contrasti con alcuni Stati europei. Questi, limitata fortemente la *libertas Ecclesiae*, caddero in preda all'estremismo nazionalistico, causarono il primo conflitto mondiale, che portò alla scomparsa degli Imperi dell'Europa centrale, aprendo la via ai regimi totalitari, il comunismo e il nazional-socialismo. Nella Chiesa aveva luogo pure una battaglia interna, aperta da intellettuali e da sacerdoti, che coniugavano le istanze dell'ideologia liberale con quelle del positivismo scientifico di inizio secolo XX. Questo lo sfondo in cui Roberto De Mattei — già docente all'Università Europea di Roma e a quella di Cassino — colloca la vicenda umana, ma soprattutto ecclesiale, del cardinale Rafael Merry del Val (1865-1930), un principe della Chiesa che servì quattro Pontefici: Leone XIII (1878-1903), san Pio X (1903-1914), Benedetto XV (1914-1922) e Pio XI (1922-1939).

Rafael Merry del Val nacque il 10 ottobre 1865 a Londra, dove il padre era funzionario dell'Ambasciata spagnola. La famiglia era di origine spagnola, ma con ascendenze, per via materna, scozzesi, irlandesi, inglesi e olandesi. Rafael fece i primi suoi studi in varie località estere, in cui la famiglia si trasferiva al seguito del padre diplomatico. Questi avrebbe voluto che Rafael intraprendesse la carriera militare, ma egli voleva diventare sacerdote e, all'età di diciotto anni, entrò nel seminario cattolico di Ushaw, nella contea di Durham, nell'Inghilterra centro-orientale (pp. 17-30).

Sotto il pontificato di Leone XIII (pp. 31-91)

Proseguì gli studi ecclesiastici a Roma, presso il Pontificio Collegio Scozzese. In un'udienza, Leone XIII impose al giovane seminarista — che parlava in modo fluente cinque o sei lingue — di iscriversi alla Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici. Il 27 maggio 1888 Rafael fu ordinato sacerdote, iniziando una carriera ecclesiastica, nel corso della quale, per obbedienza, si applicò con diligenza e zelo nel lavoro diplomatico e dottrinale, pur avendo preferito svol-

gere l'apostolato per la conversione degli anglicani.

Sotto Leone avvenne il cosiddetto *ralliement* fra la Santa Sede e la Terza Repubblica francese (1892) e, essendo di convinzioni monarchiche, Merry del Val prende le distanze dal segretario di Stato, il cardinale siciliano Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913). Egli collaborò poi alla stesura della lettera apostolica *Ad Anglos* (1895), un invito ai cattolici di pregare per trovare l'unità con gli anglicani. Con l'enciclica *Apostolicae curae* (1896), alla cui redazione Merry del Val pure partecipò, Leone XIII chiudeva la questione: le ordinazioni di presuli anglicani non godevano della successione apostolica. Merry del Val scrisse poi per il Papa uno studio, *A proposito delle Ordinazioni anglicane* (1897). Quattro anni dopo, il 19 aprile 1900 fu consacrato vescovo e poi nominato Segretario del Sacro Collegio cardinalizio. Morto Leone XIII, il 20 luglio 1903, durante il conclave, Merry del Val si rifiutò di leggere il messaggio della Corte di Vienna che, come da tradizione, esprimeva il *veto* contro l'elezione di Rampolla del Tindaro.

Al servizio di Papa san Pio X (pp. 93-235)

Quando il card. Giuseppe Sarto (1835-1914), patriarca di Venezia, il 4 agosto 1903, fu eletto Papa, con il nome di Pio X (1903-1914), Merry del Val, già segretario del Conclave, fu nominato Segretario di Stato e, nel 1903 stesso, creato cardinale.

Il *ralliement* fallì a seguito dell'anticlericalismo che caratterizzava il governo di Parigi che nel 1904 presentò il *Livre blanc sur la séparation de l'Église et de l'État en France*. Conseguentemente Pio X

Costituzione e tradizione

La nostra è una Costituzione prescrittiva. È una Costituzione la cui unica autorità deriva dal fatto di esistere da tempo immemorabile. [...] La prescrizione è il più solido di tutti i titoli, non solo per quanto concerne la proprietà ma anche riguardo al governo, il quale deve assicurare quella stessa proprietà. [...] [La prescrizione] coesiste con un altro motivo di autorità, la presunzione. È in virtù di una presunzione in favore di uno schema di governo già realizzato, e non di un qualsiasi progetto mai sperimentato, che possiamo affermare che sotto il primo una nazione è esistita a lungo e ha prosperato.

Edmund Burke

pubblicò la *Vehementer nos* (1906), la prima di tre encicliche contro la politica della Repubblica Francese: l'episcopato francese voleva un compromesso, ma Merry del Val rendeva noto che il Papa non l'avrebbe mai accettato.

Nella condanna del modernismo e nella lotta contro la rete da questo creata nel mondo cattolico, Merry del Val fu a fianco del Papa: in parte si deve a lui l'elaborazione della *Pascendi dominici gregis* (1907). Il modernismo era penetrato anche nell'Opera dei Congressi e Pio X ne decretò lo scioglimento (1904), condannando altresì — con la lettera apostolica *Nostra charge apostolique* (1910) — il *Sillon*, il gruppo francese di Marc Sangnier (1873-1950), che voleva conciliare il cattolicesimo con le idee socialiste.

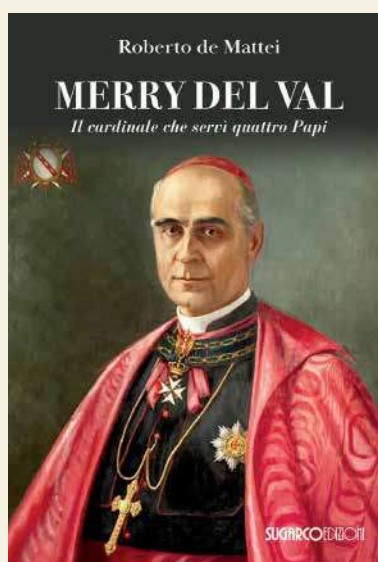
Quanto all'Italia, in una situazione politicamente bloccata dal *non expedit*, il Segretario di Stato protestò per gli oltraggi fatti alla fede cattolica e al Santo Padre dal sindaco di Roma Ernesto Nathan (1845-1921) e dalla massoneria di cui Nathan era alto dignitario. Sostenne il Papa al tempo del Patto Gentiloni e svolse un'intensa attività diplomatica, gestendo con successo *dossier* particolarmente scottanti come la nascita del sionismo; la questione dinastica spagnola e le rivendicazioni dei polacchi oppressi dalla Russia.

L'attentato di Sarajevo del 28 giugno 1914 scatenava la Grande Guerra e poco dopo Pio X, che l'aveva sentita arrivare, morì.

Al servizio di Papa Benedetto XV (pp. 237-296)

Due schieramenti si presentarono al conclave, il partito che voleva la continuità con la pastorale "intransigente" di Pio X, facente capo a Merry del Val — considerato fra i "papabili", come lo sarà anche in quello del 1922 — e i seguaci del cardinale Rampolla del Tindaro, che auspicavano un pontificato di minor rigore, fra i quali mons. Giacomo Della Chiesa (1914-1922), arcivescovo di Bologna.

Proprio questi sarà eletto Papa il 3 settembre 1914, prendendo il nome di Benedetto XV. Merry del Val, che non godeva delle simpatie del nuovo Pontefice, non fu confermato alla Segreteria di Stato, sostituito dal cardinale Domenico Ferrata (1847-1914), che dopo pochi mesi però moriva, lasciando il posto al cardinale Pietro Gasparri (1852-1934).



Nell'ottobre 1914, Merry del Val fu nominato segretario della Congregazione del Sant'Uffizio (1914) e successivamente fu membro della Congregazione del Concistoro (1915), della Congregazione di Propaganda Fide (1915), della *Pro Ecclesia orientali* (1916) e della Congregazione dei Seminari e delle Università (1919).

Dalla Congregazione del Sant'Uffizio di cui fu segretario per quindici anni, dal 1914 al 1930, Merry del Val riprese la sua battaglia contro il modernismo, ma in modo diverso, pur non potendo più conta-

re su un Papa rigoroso come Pio X; a ogni modo il giuramento anti-modernista venne mantenuto grazie a un decreto da lui proposto e nel 1918 approvato dal Papa.

Bersaglio del suo anti-modernismo fu *in primis* Ernesto Buonaiuti (1881-1946): dopo averlo ammonito di attenersi all'insegnamento della Chiesa, fece mettere all'Indice la sua *Rivista di scienza delle religioni* e i quattro ecclesiastici del comitato di redazione, Buonaiuti compreso, furono sospesi *a divinis*. La sospensione, per iniziativa di Gasparri, fu revocata dal Papa dopo che i quattro prestarono il giuramento antimodernista nel 1916. Quando poi Buonaiuti, sulla sua nuova rivista, *Religio*, mise in dubbio la presenza reale nell'Eucaristia, il Sant'Uffizio gli comminò la scomunica e lo sospese di nuovo *a divinis*.

Benedetto XV espresse da subito la sua condanna della guerra mondiale in atto, culminata nella denuncia dell'"inutile strage" del 1917. Nel contempo rinnovò le sue proteste per l'occupazione di Roma del 1870, sperando di ottenere al tavolo della pace la restituzione della Città Eterna. Al riguardo, il cardinal Gasparri incaricò Merry del Val di redigere una relazione. L'ex Segretario di Stato sostenne la necessità di concedere alla Santa Sede il possesso di Roma e di una parte di territorio. Il Patto di Londra della Triplice Intesa (1915), all'art. 15, non permetteva che un rappresentante del Papa partecipasse ai negoziati di pace. La Questione romana, quindi, rimaneva irrisolta.

Quello di Benedetto XV fu comunque un pontificato breve: il 22 aprile 1922 spirava.

Il servizio al Sant'Uffizio sotto Pio XI (pp. 297-399)

Al conclave si fronteggiarono di nuovo due schieramenti, uno che voleva riprendere la linea di Pio X,

l'altro, più "politico", deciso a ostacolare la riedizione di un pontificato "religioso". Merry del Val — che era ancora un candidato "forte" — apparteneva al primo con i cardinali Boggiani, Gaetano De Lai (1853-1928), Louis Billot (1846-1931) e Oreste Giorgi (1856-1924); il secondo era appoggiato dal segretario di Stato Gasparri e dai cardinali Pietro Maffi (1858-1931) e Achille Ratti (1857-1939), il quale ultimo il 6 febbraio 1922, veniva eletto con il nome di Pio XI.

Non mancano ombre sul pontificato di Papa Ratti: i *Cristeros* messicani insorti (1926-1929) non vennero totalmente appoggiati; nel 1931, per cinque anni tacque sulle malefatte dei repubblicani spagnoli; instaurò una prima forma di *Ostpolitik* verso la Russia comunista.

Pio XI avvertiva tuttavia la gravità dei totalitarismi e promulgò nel 1937 l'enciclica *Divini Redemptoris*, contro il comunismo, e la *Mit Brennender Sorge*, contro il nazionalsocialismo. In tale contesto, Merry del Val, continuò a tenere le distanze dalla linea di Gasparri; se questi continuò a voler "ricuperare" Buonaiuti, lo storico fu nuovamente scomunicato (1924); mantenne la formula "*non constat de supernaturalitate*", che era dubitativa, riguardo alle stigmate del futuro santo Pio da Pietrelcina O.F.M. (1887-1968) e dovette poi occuparsi nuovamente delle questioni "anglicane", favorendo la promulgazione dell'enciclica *Mortalium animos* (1928), che condannava il falso movimento ecumenico e rinnovava il divieto di Pio IX (1864) ai cattolici a partecipare a tali riunioni.

Altri pronunciamenti attendevano il segretario del Sant'Uffizio: circa i libri da mettere all'Indice; sulla presa di vaticana posizione sull'*Action Française*, il movimento monarchico francese; sui romanzi di Gabriele D'Annunzio (1863-1938), oggetto di ben tre decreti del maggio 1911; della letteratura mistico-sensuale di Leon Bloy (1846-1917) e di altri autori francesi del *Renouveau catholique*.

Se con l'*Action Française* fu duro, Pio XI fu invece più accomodante nei confronti del fascismo. Il disgelo avveniva nel 1926, quando Merry del Val fu inviato ad Assisi (Perugia) in occasione delle celebrazioni del settimo centenario francescano. Il legato pontificio era accolto dal ministro dell'Educazione Nazionale, Pietro Fedele (1873-1943).

Nel febbraio del 1929 il cardinal Gasparri e il Duce del fascismo Benito Mussolini (1883-1945) firmarono i Patti Lateranensi, il Trattato che poneva fine alla Questione Romana e restaurava lo Stato Pontificio, e il concordato con il Regno d'Italia. Non tutti i cardinali furono entusiasti della soluzione, fra questi Merry del Val, che sosteneva che l'accordo fra l'altro

era stato scritto male. Il 12 febbraio, il Papa nominava il cardinale Eugenio Pacelli (1876-1958) Segretario di Stato al posto di Gasparri.

Aspetti della sua vita e la morte (pp. 399-428)

Dal 1903 fino alla morte Merry del Val sarebbe uscito poche volte dal Vaticano; il più delle volte si recava a Trastevere a Roma o in visita ai santuari, e spesso in forma incognita. Durante le ferie estive, aveva scelto come luogo Arabba (Belluno) nelle Dolomiti; faceva sempre visita a Riese (Treviso), il paese natale di Pio X, ospite dei nipoti del Papa.

La sera del 24 febbraio 1930, avvertì un dolore a livello subaddominale che l'archiatra pontificio Giuseppe Laponi (1851-1906) diagnosticò essere una forma di appendicite acuta. Durante l'intervento chirurgico, eseguito dal professor Raffaele Bastianelli (1863-1961), per le difficoltà respiratorie sopraggiunte, gli fu praticata invano una tracheotomia. Il cardinale alle 15,30 tuttavia spirò. La morte causata da un arresto cardiaco non convinceva; il professor Bastianelli fu accusato di imperizia; si insinuò che era stato ucciso durante l'operazione da uno dei medici appartenente alla massoneria: in realtà pare che la causa sia stata un apparecchio ortodontico staccatosi dalla sua sede e finito nella trachea del paziente provocandone il rapido soffocamento. Fu sepolto nelle Grotte Vaticane, nel luogo più vicino al sepolcro di Pio X.

Estremamente riservato, Merry del Val non ostentava mai la sua grande intelligenza e la sua cultura. Dormiva su un letto di ferro con rete metallica e materasso di paglia; il suo pasto era frugale; indossava nel privato vesti rammendate e sotto la porpora portava il cilicio; praticava la mortificazione ascetica con la disciplina. Celebri sono le sue *Litanie dell'umiltà*, da recitare per ottenere il dono di questa imporante virtù.

Servi Pio X per alleviare le sue sofferenze, non le proprie. Di ogni Pontefice volle essere l'umile Cireneo.

Il volume di Roberto de Mattei costituisce una utile e ben scritta biografia di questo principe della Chiesa, basata su una rigorosa ricostruzione storica, condotta alla luce di una vasta documentazione, in molti aspetti inedita, giacente in vari archivi romani.

Il 26 febbraio 1953 Merry del Val fu proclamato Servo di Dio, per volontà di Pio XII (1939-1958).

L'auspicio è che il volume possa servire in qualche misura ad accelerare il processo di beatificazione del nobile — in ogni senso del termine — cardinale spagnolo.

Paolo Martinucci

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

LA GUERRA CONTRO IL PASSATO

Cancel culture e memoria storica

FRANK FUREDI

prefazione di Andrea Zhok

Fazi editore, Roma 2025

392 pp., € 20



Il titolo del saggio di Furedi — settantasettenne professore emerito di Sociologia all'Università del Kent, a Canterbury, nel Regno Unito — è estremamente esplicito: contro il passato, contro l'oggetto essenziale della storia, è in

atto una guerra. Trattandosi di una guerra, lo scopo di chi l'ha dichiarata e la combatte è di distruggere un nemico, ma per la prima volta nella storia è eretto al ruolo di nemico il proprio passato, passato di un popolo o di una intera area geo-culturale come l'Occidente.

Il volume illustra questo fenomeno partendo dal rapporto non patologico fra generazione presente (ormai però passata) e passato, quando il passato, come diceva un grande storico, Marc Bloch (1886-1944), "incombe" sul presente, nel senso che la sua lezione condizionava in tutti i sensi coloro che vivevano in un dato momento. Un tempo in cui — «*historia magistra vitae*», diceva Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) — il passato era considerato non solo utile, ma oggetto di doveroso culto.

Poi, secondo Furedi, appena dopo la prima guerra mondiale, l'atteggiamento del presente verso il passato vira verso un crescente disvaloramento. Ma già la sfiducia dei primi "moderni" verso la tradizione, quando il criterio di valore diventa non più o non solo la verità ma il fatto di essere "nuovi", recenti, "al passo con i tempi", è segnale di questa incipiente disaffezione. I modernismi di ogni genere e segno

sono i primi nemici del passato, considerato un ostacolo al progresso.

Di lì lo sviluppo di questo atteggiamento in un senso via via più radicale, investendo realtà sempre più numerose e portando la critica del passato sino a livelli parossistici.

[O.S.]

MEMORIA ROSSA

La Cina dopo la Rivoluzione culturale

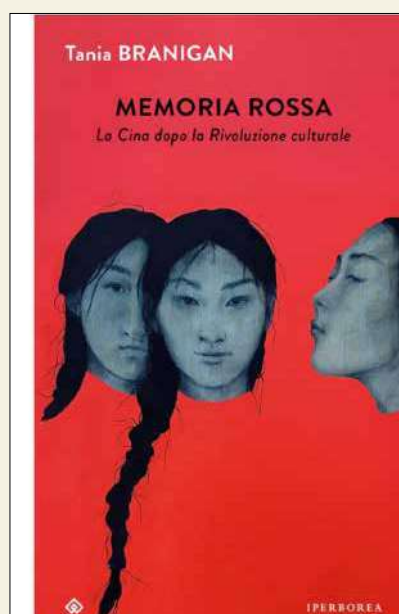
TANIA BRANIGAN

Iperborea, Milano 2025

304 pp., € 19,50

«Carnefici e vittime, rancori irrisolti e colpe da espiare: è il lascito della Rivoluzione culturale, il movimento che, tra il 1966 e il 1976, sradicò tradizioni millenarie e diede vita alla Cina di oggi. Un decennio in cui nessuno rima-

neva a lungo innocente o colpevole e l'unica verità, volubile e incerta, era il pensiero di Mao, che regolava ogni sfaccettatura della vita quotidiana. Tania Branigan ha incontrato e intervistato decine di sopravvissuti, pronti a ricordare ciò che lo stato cinese vorrebbe rimuovere. Un avvocato che da bambino denunciò la madre, colpevole di aver criticato Mao tra le mura di casa. Un compositore di Pechino deportato, torturato e poi riabilitato. Un'anziana di Chongqing che racconta la giovinezza che non ha mai vissuto, perché è stata costretta a trasferirsi nella miseria delle campagne. Il vedovo della professoressa Bian, uccisa dalle sue studentesse nell'Agosto rosso, e Song Binbin, la sua carnefice, che fu acclamata da Mao e oggi cerca di scagionarsi. Un coro dissonante di voci che ricostruiscono il passato e illuminano il presente della Cina di Xi Jinping: un regime prospero che mantiene il controllo assoluto sui suoi sottoposti, ma oggi alla delazione preferisce telecamere e software di riconoscimento facciale. E costringe i cittadini a ignorare le macerie della



storia. Ma è possibile cancellare un ricordo traumatico? È sufficiente il benessere economico per dimenticare ferite così profonde? Unendo al rigore del grande reportage l'empatia della romanziera, Branigan racconta le derive pericolose di un paese che ha seppellito il suo passato: un destino da cui nessuno può sentirsi immune, nemmeno un Occidente che non vuole vedere lo sgretolarsi dei suoi valori democratici» (dalla copertina).

Una lettura assai utile per cercare di penetrare la opacità del regime comunista che domina quella che è ormai la seconda potenza mondiale, per capire qual è il passato dell'attuale classe dirigente cinese e fare qualche ipotesi sul suo futuro, per il miliardo e trecentomilioni di cinesi e per il resto del mondo.

[O.S.]

PER UNA STORIA SENZA PREGIUDIZI

Il realismo storico di Renzo De Felice

FRANCESCO PERFETTI

Aragno, Roma 2025

462 pp., € 30

Questo volume contiene una biografia intellettuale e politica di Renzo De Felice [1929-1996], dai primi suoi interessi per la storia del giacobinismo e del periodo napoleonico fino alle riflessioni sui temi della nazione e della crisi della democrazia passando per i lavori dedicati alla biografia di [Benito] Mussolini [1883-1945] e

al periodo fascista. Particolarmente attento alla storia culturale, De Felice si è trovato sempre al centro di polemiche. Negli anni Cinquanta-Sessanta, per esempio, quando era forte l'attenzione per la storia del giacobinismo italiano anche in relazione al clima di guerra fredda, egli finì in rotta di collisione con la

maggior parte degli storici marxisti e, più in generale, della sinistra radicale. A partire dagli anni sessanta, poi, quando i suoi interessi storiografici si spostarono verso lo studio del fascismo, prima con la *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*

sponsorizzata dalla Comunità ebraica, poi con la grande vita di Mussolini in otto tomi, che inaugurò la fase degli studi scientifici sul periodo fascista, egli divenne il bersaglio preferito di quanti ritenevano che i suoi lavori fossero politicamente pericolosi. Il culmine della polemica ci fu quando De Felice parlò, per il periodo 1929-1936, di "anni del consenso". Ancora particolarmente dure furono le polemiche sulla sua tesi secondo la quale l'8 settembre 1943 sarebbe stata la data più nefasta della recente storia italiana perché, allora, si sarebbe manifestata la "debolezza etico-politica" del popolo italiano con la "morte della patria". La storiografia di De Felice, di saldo impianto storicistico sul quale si innesta il robusto tronco del "realismo storico" combinato a una visione etico-politica, si fonda sull'idea che lo studioso debba ricostruire, secondo la lezione rankiana, i fatti così come si sono verificati per comprenderne — e non giustificarne — la logica. Il volume affronta anche il tema del rapporto di De Felice con la politica. Dopo un iniziale periodo giovanile di militanza comunista, De Felice collaborò per qualche tempo con ambienti della sinistra moderata e della sinistra cattolica favorevoli alla "programmazione" economica e alla nascita di un governo di centrosinistra. Ma poi, anche grazie ai rapporti sempre più stretti con storici come Rosario Romeo [1924-1987] e soprattutto François Furet [1927-1997], egli si indirizzò sempre più verso la cultura liberal-democratica, di un liberalismo di tipo continentale come quello di un Raymond Aron [1905-1983] e di un Isaiah Berlin [1909-1997]. Per quanto interessato alla politica non volle mai accettare candidature elettorali, ma si impegnò, sul terreno pubblicistico, nella battaglia contro il "compromesso storico" e in quella per l'incontro fra laici e cattolici e per la creazione di una "alleanza laica" (dalla copertina).

IL DISONORE DELLE FAMIGLIE.

Potere, ordine pubblico e controllo sociale

ARLETTE FARGE e MICHEL FOUCAULT

Donzelli, Roma 2024

Le richieste, rivolte dalla gente del popolo al Luogotenente Generale di polizia del regno di Luigi XV di Borbone (1710-1774), a cavallo della metà del XVII secolo, per far rinchiodare membri pericolosi delle proprie famiglie, sono state raccolte in volume a Parigi nel 1982, per Gallimard, dalla storica Arlette Farge e dal filosofo Michel Foucault (1926-1984), dopo una lunga ricerca effettuata nella Biblioteca dell'Arsenale



presso gli Archivi della Bastiglia. Una parte di quel materiale, riguardante le richieste di internamento avanzate da un coniuge nei confronti dell'altro o dei genitori nei confronti dei figli, esce adesso in prima edizione italiana per Donzelli con il titolo *Il disonore delle famiglie. Potere, ordine pubblico e controllo sociale*. Dallo studio emerge l'immagine di uno degli ultimi sovrani dell'Antico Regime cattolico europeo che, ora anche per il pubblico dei lettori italiani, smonta definitivamente la "leggenda nera" su quell'epoca, permeante ancora la gran parte di libri di testo.

Si tratta di una raccolta di fonti primarie d'archivio, sollecitata — come racconta la stessa Farge nella prefazione all'edizione italiana — da Foucault stesso, con la mediazione di Philippe Ariès (1914-1984) — l'anziano e famoso storico della famiglia e delle istituzioni sociali fra Medioevo ed Età Moderna —: essa ci riconsegna un Luigi XV molto diverso dalla "selva dei luoghi comuni" — con la sua volontà di imprigionare solo «*nobili infedeli o grandi vassalli irriguardosi*» — e molto più simile a un padre che ascolta «*le passioni del basso popolo*».

Era certamente di una forma di collaborazione fra popolo e sovrano in vista di un maggiore controllo sociale — a spese del richiedente e spesso intrisa di arbitrarietà —, dal quale la storica e il filosofo prendono le distanze in nome di una liberazione da ogni forma di potere, liberazione peraltro ampiamente auspicata nelle note opere foucaultiane degli anni 1960 e 1970: dalla *Storia della follia nell'età classica* alla *Storia della sessualità*.

Tuttavia, la politica dell'Antico Regime, in tema di controllo del funzionamento delle famiglie, che viene descritta in queste pagine, appare, senza ombra di dubbio, non come un «*atto pubblico mirante ad eliminare senza altra forma di processo il nemico del potere*», né come «*un "Potere" anonimo, oppressivo e misterioso*». Siamo piuttosto in presenza della possibilità, offerta a chiunque da parte della monarchia, di non passare dal disonore del tribunale e di confessare i propri segreti al Luogotenente Generale della polizia, il quale li trasmetteva direttamente al re: all'insegna delle «*pari opportunità*» — per il monarca «*le aspettative che una donna ha rispetto alla coppia sono altrettanto importanti di quelle di un uomo*» — e di una «*personalizzazione importante del rapporto fra il sovrano e il suo popolo*», per cui il segreto privato «*[...] resta tale, anche quando viene reso pubblico nel luogo più elevato del potere*». Questo sistema si spingeva fino a prevedere la possibilità, per il condannato, di confes-

sare al sovrano il pentimento avvenuto, in una sorta di «*vita ideale, creando un'armonia nata dalla bontà del re, dall'umanità della polizia e dalla sollecitudine per la tranquillità familiare*».

Era del resto noto, già prima dello studio della Farge e di Foucault, grazie ad esempio agli studi di Pierre Gaxotte (1895-1982), che i pochi detenuti nella Bastiglia la mattina dell'assalto del 14 luglio 1789, ordito dai *club* rivoluzionari che avevano dato vita al complotto antimonarchico servendosi della manovalanza dei sanculotti parigini, erano non prigionieri politici, ma persone — sette in totale — socialmente pericolose fatte rinchiudere dal re a seguito di queste segnalazioni provenienti dalle loro stesse famiglie.

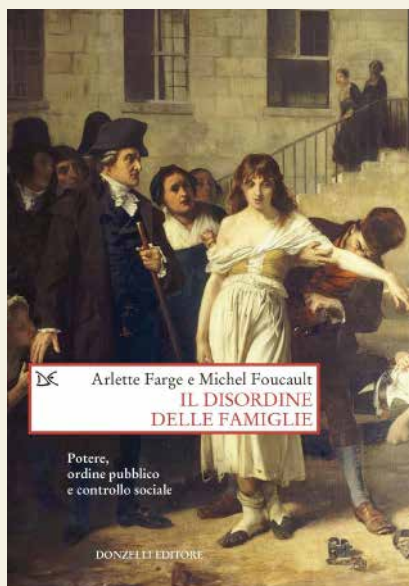
Ci avrebbe pensato poi la Rivoluzione, una volta abbattuta la monarchia, a «*liberare*» il popolo, in nome dei diritti dell'uomo e del cittadino, dall'opportunità, che aveva avuto fino ad allora, di far valere i propri diritti presso il sovrano, di collaborare con lui nel mantenimento dell'ordine e di poter quindi difendere il proprio onore

a un livello di parità condiviso con l'aristocrazia: l'Ottocento, figlio della Rivoluzione, avrebbe mantenuto, del sistema dell'Antico Regime, soltanto il meccanismo del pentimento, ma mettendo la società al posto del re come destinataria della confessione e facendo emergere, al posto de re, la figura del capofamiglia maschio — marito o padre — come «*detentore dell'autorità e della responsabilità*».

E la donna, che fino a quando era rimasta inserita all'interno del sistema cattolico dell'Antico Regime aveva goduto di pari dignità rispetto all'uomo davanti al re, allora — all'inizio della Seconda Modernità dei Codici Civili — fu costretta a «*la-*

sciare la scena» all'uomo che iniziò a relegarla «*nello spazio della vita privata*».

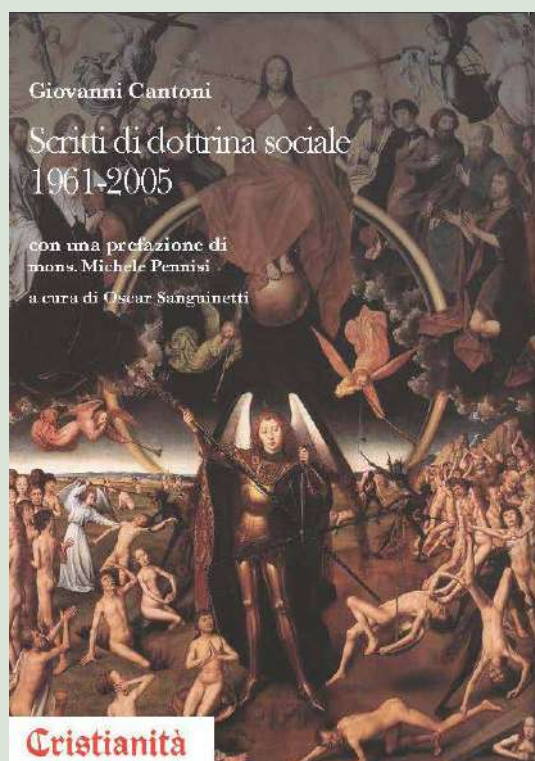
Giuseppe Bonvegna



Passato e presente

Il presente è scollegato su entrambi i lati: quello del passato, cui ormai si nega l'autorità di una guida accreditata, e quello di un futuro che ignora già i precetti e i sacrifici del presente e li tratta con negligenza non diversa da quella con cui il presente tratta il suo passato; e il mondo sembra perennemente in *statu nascendi*, in una "condizione di divenire".

Zygmunt Bauman



GIOVANNI CANTONI

Scritti di dottrina sociale. 1961-2005

Prefazione di mons. Michele Pennisi, arcivescovo emerito di Monreale (Palermo)

Premessa e cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità"

Piacenza 2024, 304 pp., € 22

Giovanni Cantoni (1938-2020) è stato uno dei più brillanti esegeti del magistero e del pensiero sociale cattolici. Il disegno di società che i pontefici hanno elaborato e proposto ai cattolici per rispondere alla prima grande e radicale negazione dell'ordine cristiano, segnata dalla data emblematica del 1789, è stato sempre orientato alla ricostruzione di una "società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", come dirà san Giovanni Paolo. Per decenni Cantoni ha studiato e seguito a passo a passo con passione e grande acribia gli interventi sempre più articolati del Magistero, assimilandoli appieno, commentandoli con acume e trasformandoli in una tessera di quel grande mosaico dottrinale, base ineludibile per qualunque forma di azione cattolica, che insegna a riconoscere la regalità del Signore Gesù Cristo anche sulla società temporale e sulla vita delle comunità umane. I suoi saggi e i suoi commenti sono contenuti principalmente nelle annate — ormai pluridecennali — di *Cristianità*, la rivista di cultura religiosa e civica da lui ideata e promossa nel lontano 1973. Ma le occasioni di trasmissione delle sue idee sono state più spesso i "mille" interventi frontali in occasione di ritiri di Alleanza Cattolica, di riunioni dei suoi organi dirigenti, di relazioni e di conferenze su una gamma straordinariamente varia di argomenti, tenute a convegni e a ritrovi pubblici.



GIOVANNI CANTONI

Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione. 1972-2006

Profilo bio-bibliografico dell'Autore
di Francesco Pappalardo

Premessa e cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di "Cristianità"

Piacenza 2023, 224 pp., € 15

Giovanni Cantoni (1938-2020), intellettuale di razza, profondo conoscitore del pensiero cattolico e della scuola contro-rivoluzionaria delle origini e del Novecento, è stato studioso e saggista di alto livello, nonché infaticabile propagatore della dottrina sociale della Chiesa e della visione del cattolicesimo in generale.

Alla fine degli anni 1960 è stato altresì l'ideatore, nonché il fondatore di Alleanza Cattolica, associazione di laici contro-rivoluzionari nata per avviare percorsi virtuosi di ricostruzione di una "società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", operando in specie nella sfera della cultura politica e dell'azione civica.

Attento studioso e diffusore del Magistero sociale e politico dei Pontefici, ha coltivato in specie la storia e la filosofia della storia.

Grande comunicatore orale, è autore altresì di numerosi saggi e ha curato volumi-chiave per la formazione cattolica conservatrice.

I saggi sulla Rivoluzione e sulla identità nazionale che compongono questa rassegna sono d'intonazione schiettamente storiografica, anche se non mancano accostamenti di tipo sociologico e politologico ai fenomeni studiati.



FRANCESCO PAPPALARDO

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

D'Ettoris Editori, Crotone 2022,

280 pp., € 21,90

[ordinabile anche presso

<info@libreriasangiorgio.it>]

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



AL LETTORE

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

Per quesiti di qualunque natura: info@culturaeidentita.org o 353.48.29.793



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