

Cultura & Identità

Rivista di studi conservatori



ERMANNIO PAVESI ♦ *Yuval Harari: dall' homo sapiens all' homo deus*

OSCAR SANGUINETTI ♦ *Da dove viene la violenza di piazza?*

THOMAS STORCK ♦ *Le corporazioni nel Medioevo. Un esempio di sussidiarietà pratica*

ROBERT ALEXANDER NISBET ♦ *Conservatorismo moderno*

Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori

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

ISSN 20365675

Trimestrale, anno XVIII

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. **1000/00017595** presso **Banca Intesa San Paolo**, cod. IBAN **IT57I0306905046100000017595**, 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 2026 Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero 51, n.s., chiuso in redazione il 30 marzo 2026
festa del Beato Amedeo IX di Savoia**

In copertina: GIOVANNI FATTORI (1825-1908) ♦ *Il campo italiano dopo la battaglia di Magenta* ♦ 1862 ♦ olio su tela ♦ Galleria di Arte Moderna di Firenze (particolare)

IN QUESTO NUMERO**3 EDITORIALE****ARTICOLI****5 ERMANNO PAVESI ♦ YUVAL HARARI: DALL'HOMO SAPIENS ALL'HOMO DEUS**

■ Un'analisi delle teorie del filosofo israeliano, esponente della corrente che predica la possibilità del superamento della condizione umana naturale, a raffronto con la visione dell'Umanesimo europeo classico.

23 OSCAR SANGUINETTI ♦ *Da dove viene la violenza di piazza?*

■ Il moltiplicarsi dei fenomeni di violenza delle piazze in Italia appare come un ulteriore segnale del degrado della lotta politica e della sopravvivenza metamorfica delle ideologie progressiste. Una breve ricerca sulle loro cause ne rivela il carattere né accidentale, né transeunte.

28 THOMAS STORCK ♦ *Le corporazioni nel Medioevo. Un esempio di sussidiarietà pratica*

■ Thomas Storck è docente di storia al Christendom College di Front Royal in Virginia, e di filosofia al Mt. Aloysius College in Pennsylvania. Collaboratore di diverse riviste conservatrici statunitensi come *Caelum et Terra*, *The New Oxford Review* e *The Chesterton Review*. Proponiamo, in nostra traduzione italiana, un suo breve saggio del 2020 apparso su <<https://voegelinview.com/the-guilds-of-the-middle-ages-an-example-of-practical-subsidiarity/>> sul tema della corporazione professionale, sia come idea, sia quale realtà storica al cuore della cristianità medioevale, a lungo al centro del dibattito cattolico nell'Ottocento, da cui è nata la dottrina sociale della Chiesa, un patrimonio di pensiero che presenta più di un punto di contatto con la visione conservatrice della società.

42 ROBERT ALEXANDER NISBET ♦ *Conservatorismo moderno*

■ Una pagina di uno dei più penetranti saggi del pensatore americano spiega le origini storiche del conservatorismo e le differenze fra le varie scuole. Il brano è tratto da *La tradizione sociologica*, 1966 (trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 18-24).

49 RECENSIONI**62 SCHEDE BIBLIOGRAFICHE**



MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Vademecum del conservatore italiano

historica-Giubilei Regnani,
Cesena (Forlì-Cesena) 2025,
100 pp., € 14

Che cos'è il conservatorismo? E soprattutto chi sono i conservatori? Dopo la vittoria di Giorgia Meloni questa matrice ideale sem-

bra 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 (dal primo risvolto di copertina).

AL LETTORE

Per sostenere la rivista tramite una **donazione**
il C/C è il n. **1000/00017595** presso la **Banca Intesa San Paolo**
cod. **IBAN: IT57I0306905046100000017595**
beneficiario Oscar Sanguinetti, causale obbligatoria
"contributo a favore di *Cultura&Identità*".
info@culturaeidentita.org / 353.48.29.793

Ictu oculi

L'impero USA si muove

Sono convinto che queste mie note periodiche non incontrino un favore universale: di certo non piacciono a chi non si riconosce, e magari detesta, la cultura religiosa e socio-politica in cui mi riconosco, ma non escludo che siano sgradite anche a qualche “compagno di strada”. Troppo superficiali... Troppo partigiane... O, magari, troppo *soft* o conformiste... Vorrei quindi precisare che le mie analisi non hanno né la pretesa di andare a fondo di ogni tematica affrontata, né di muovere alcuna pedina sulla scacchiera. Il mio unico desiderio, con queste riflessioni che propongo con cadenza trimestrale, è di tracciare a grandi linee un quadro entro cui collocare la cronaca e aiutare in questo modo chi le legge a capire un tantino meglio quello che accade nella nostra condizione di italiani, di europei e di occidentali. E questa condizione non è quella dei nostri antenati del Medioevo bensì quella della tarda modernità, in una fase ultima, di convulsione estrema che Giovanni Cantoni definiva “della *bagarre*”, di un processo rivoluzionario giunto a uno stadio in cui il “pentolone” del mondo ribolle incessantemente, dove tutti sono nemici di tutti ed è difficile capire da che parte stare. Un mondo per definire il quale riaffiora sempre più spesso nei titoli delle cronache una parola usata decenni or sono da Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995) per descrivere la cultura post-comunista: “tribalismo”...

Quando un Luca Zaia, uno dei massimi esponenti del partito che fu di Umberto Bossi (1941-2026), lancia un manifesto squisitamente *liberal* e quando poco dopo una Francesca Pascale interviene nella medesima chiave permissiva sui “diritti civili” a un convegno della Lega come quello abruzzese dello scorso gennaio, mi dite come fa un elettore o un iscritto leghista del Veneto a votare ancora per la Lega? Non sono due indicatori, piccoli ma significativi, di questa condizione di “*faùda*” — in arabo, *caos* — che caratterizza il nostro presente? Non è facile trovare il båndolo della matassa nel groviglio di parole e di gesti contraddittori in cui ci troviamo immersi, ma sono convinto che la cultura politica cui mi rifaccio, quella conservatrice cattolica e contro-rivoluzionaria, sia la sola che offra ai buoni una strumentazione concettuale e una metodica di azione tali da consentire anche a chi non fa il politologo di vedere qualche dito più in là della media, per cui cerco di avvalermene, spero del tutto non maldestramente, e di addentrarmi nel groviglio con qualche *chance* di uscirne.

* * *

L'attacco statunitense al Venezuela è stato una operazione dai caratteri inediti — questa sì una “operazione speciale”, non l'invasione russa dell'Ucraina, più simile a una classica occupazione —, che ha rilanciato potentemente l'*hard power* come aspet-

to opposto al *soft power* delle grandi potenze ma inscindibile da esso. Il *blitz* rapido e preciso delle forze USA, l'accordo non con l'opposizione ma con una frazione dell'*establishment* locale da colpire, nessuna occupazione del suolo bensì un protettorato intransigente seppure benevolo danno all'attacco militare allo Stato sudamericano un aspetto inusitato e asimmetrico. Palesemente l'obiettivo remoto, strategico, non era solo togliere di mezzo un importante clepto-autocrate, bensì di togliere un sostegno al vero avversario strategico degli USA ovvero alla Cina, grande acquirente del petrolio venezuelano e in netta espansione in termini di *soft power* nell'America del Sud.

La guerra israelo-americana — il 7 ottobre 2023 assomiglia sempre più a un 11 settembre 2001, cioè a un evento-svolta — contro l'Iran teocratico-sciita, al di là delle mete tattiche di bloccare il nucleare, di rovesciare un regime che alimenta il terrorismo contro Israele e di testare nuove armi e metodi bellici innovativi — pare porsi sulla medesima linea strategica: tagliare la ramificazione dei tentacoli globali cinesi, colpendone un importante *partner* che garantisce ingenti forniture energetiche al “gigante sporco” asiatico guidato da Xi. E forse ad attenuarne la voglia di intervenire contro Taiwan... Molti, anche non “pacifisti di professione”, specialmente fra i cattolici, si indignano per la palese violazione trumpiana delle regole della correttezza diplomatica, ma quando all'ombra di questa *correctness* prosperano i nemici più giurati dell'Occidente e la loro minaccia così s'ingigantisce, credo si debba chiudere non solo un occhio, ma tutti e due, almeno *pro tempore*, di fronte a una guerra chiaramente preventiva.

Il prossimo bersaglio sarà Cuba? Di certo gli USA, in quella che sta sempre più assumendo i connotati di una quarta guerra mondiale, asimmetrica e in massima parte “discreta” e *soft*, stanno sferrando colpi durissimi contro l’“asse del male”: la sostanziale inerzia delle due massime potenze concorrenti degli Stati Uniti, Russia e Cina, davanti alle mosse di Donald Trump ne pare una eloquente e ispirata conferma.

* * *

Roberto Vannacci e il suo filo-putinismo: un altro cuneo piantato nella Lega? Dopo le uscite *liberal* che ho menzionato, che cosa pensare di un partito così diviso e, per di più, indifferente alle questioni bioetiche come dimostra la smarcatura sul suicidio assistito? *Que reste-t-il?* del partito “forte” di Bossi, scomparso pochi giorni fa? Come non vedere nella formazione fondata dal generale una manovra provocatrice, una bomba a orologeria con il *timer* puntato sulle prossime scadenze elettorali? In termini strutturali, il nazional-populismo, il riferimento in positivo al Risorgimento e lo sdoganamento della massoneria di cui è latore il generale offrono una motivazione a quella frangia del moto di reazione popolare anti-sistema in atto, alla quale non basta il governo di destra-centro e questo si pone come un ostacolo alla auspicabile nascita di una forza conservatrice che orienti correttamente la reazione. Forse indurrà a tornare alle urne qualche frazione del “partito del rifiuto”: ma, se cresce, il nascente partitino — il tempo ce lo dirà —, accresce il numero delle possibilità che l'attuale favorevole assetto dell'esecutivo possa diventare un ricordo del passato e una occasione persa.



Elaborazione grafica di Araya Peralta per *IDEES* rivista *online* del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis (CETC) *think tank* del Generalitat de Catalunya di Barcellona.

YUVAL HARARI: DALL'HOMO SAPIENS ALL'HOMO DEUS

Ermanno Pavesi

Per il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche (1844-1900) l'essere umano attuale si trova in fase di transizione e, lasciatisi alle spalle tutte le fasi precedenti dell'evoluzione, è teso verso una nuova condizione, quella del superuomo:

«L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo — un cavo al di sopra di un abisso. [...] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione»¹.

Nietzsche accetta la teoria dell'evoluzione e fa dire a Zarathustra rivolto al popolo raccolto sulla piazza del mercato:

«Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia»²,

¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, 1885, trad. it., Adelphi, Milano 1998, p. 8.

² *Ibid.*, p. 6.

ed è convinto che la trasformazione a superuomo sarebbe possibile eliminando i fattori culturali che la ostacolano.

Negli ultimi decenni i progressi della scienza hanno consentito di formulare in modo nuovo la teoria del superuomo di Nietzsche. Il transumanesimo, per esempio, accetta la teoria dell'evoluzione di Charles Darwin (1809-1882) e spiega che mutazioni genetiche casuali e successive selezioni hanno prodotto l'essere umano attuale. Secondo questa prospettiva, l'uomo non possederebbe una natura stabile e ben definita, perché la sua natura o, più precisamente, il suo patrimonio genetico, consisterebbe nel DNA, cioè sarebbe ancora soggetto ai meccanismi dell'evoluzione, anche se le mutazioni genetiche possono portare a cambiamenti osservabili solo in lunghissimi archi di tempo. Il transumanesimo ritiene possibile applicare l'ingegneria genetica non solo a interventi terapeutici isolati per attivare o inibire un gene o per inserirne uno nuovo, ma anche per modificare il patrimonio genetico in modo tale da trasformare profondamente l'essere umano.

Lo storico e filosofo israeliano Yuval Noah Harari, uno dei più noti teorici del transumanesimo, descrive nel suo libro *Homo Deus. Breve storia del futuro* il progetto di modificare l'attuale *Homo sapiens* con l'obiettivo di raggiungere «l'immortalità, la felicità e la divinità»³ e creare l'*Homo deus*. Questa transizione dovrebbe segnare la fine di una fase particolare della civiltà occidentale iniziata con l'Umanesimo del XV secolo che avrebbe sostituito la fede in Dio, ancora viva nel Medio Evo, con la fede nell'uomo. Effettivamente le radici di alcuni aspetti del transumanesimo moderno possono essere ricondotte ad alcune correnti dell'Umanesimo. L'Umanesimo nasce come affermazione della dignità umana e del libero arbitrio, fondata sulla concezione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, in contrasto con teorie naturalistiche e astrologiche egemoni nelle università del tempo, che consideravano l'uomo come uno strumento passivo di forze naturali più o meno conosciute. Oltre agli umanisti che difendono il libero arbitrio e, quindi, anche la possibilità di un ruolo attivo nei confronti della natura, ci sono studiosi che applicano praticamente le forze di natura, anche quelle non evidenti ai profani, ciò che ha attribuito loro un'aura particolare, quella di maghi. L'umanista Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) ha descritto

«due tipi di magia, una delle quali — cosa, in verità, abominevole e mostruosa — si fonda interamente sull'azione e sul potere dei demòni; l'altra invece, se ben si guardi, non è che il perfetto compimento della filosofia naturale»⁴

³ YUVAL NOAH HARARI, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, 2016, trad. it., Giunti Bompiani, Firenze-Milano 2018, p. 31.

⁴ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, 1486, trad. it., a cura di Francesco Bausi, 2ª ed., Fondazione Pietro Bembo-Guanda, Parma 2007, p. 105.

o «*la parte pratica della scienza della natura*»⁵. Possiamo descrivere questa differenza come quella fra un'applicazione delle conoscenze scientifiche rispettosa dell'ordine naturale e un'altra che, invece, non si pone alcun limite e rappresenta la prima forma di progetto utopico di trasformazione della natura. Nell'Umanesimo è comparsa anche l'utopia della creazione di una società ideale per mezzo di un nuovo ordinamento politico.

1. Thomas More e l'ideologia politica

Ispirato dall'insoddisfazione per la condizione sociale del suo tempo, l'umanista inglese san Thomas More (1478-1535) ha scritto il romanzo *Utopia*⁶, in cui un marinaio racconta le esperienze fatte in una società ideale su un'isola fittizia "Utopia", il cui nome è un neologismo coniato da More utilizzando termini greci, e significa "nessun luogo". More identifica la causa dei problemi sociali della sua Inghilterra nella proprietà privata e nel gran numero di persone disoccupate o inabili al lavoro che conducevano una vita miserabile ed erano spesso costrette a delinquere per poter sopravvivere, così descrive una società ideale radicalmente ugualitaria, dove non esiste la proprietà privata e dove tutti lavorano sei ore al giorno per produrre solo il necessario per condurre una vita semplice e senza lussi. L'opera di More ha dato origine a un nuovo genere letterario, la descrizione di società immaginarie che garantiscono il benessere a tutta la popolazione grazie a particolari ordinamenti politici. A volte non è facile decidere se un certo programma politico può essere considerato realistico oppure utopico nel senso di una fantasia irrealizzabile e molti specialisti distinguono l'ideologia, che propone una riforma anche molto radicale della realtà esistente, dall'utopia, che invece propone un'alternativa fittizia alla situazione presente.

Una caratteristica della società utopica è, per esempio, l'eliminazione delle malattie e della sofferenza, come compare in certe idee che affiorano ai tempi della Rivoluzione francese. Scrive Michel Foucault (1926-1984):

«Gli anni che precedono e seguono immediatamente la Rivoluzione [francese] hanno visto nascere due grandi miti, di cui temi e popolarità sono opposti; il mito d'una professione medica nazionalizzata, organizzata sul modello del clero, ed investita, a livello della salute e del corpo, di poteri simili a quelli ch'esso esercita sulle anime; il mito di una tale scomparsa della malattia in una società senza turbamenti e senza passioni, restituita alla sua salute originaria»⁷.

⁵ IDEM, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Olschki, Firenze 1995, p. 117.

⁶ THOMAS MORE, *Utopia*, 1516 ca., trad. it., a cura di Ugo Dotti, Feltrinelli, Milano 2025.

⁷ MICHEL FOUCAULT, *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, 1963, trad. it., Einaudi, Torino 1969, p. 46.

La Rivoluzione francese non avrebbe dovuto solo modificare radicalmente la ripartizione del potere fra le classi sociali, ma avrebbe dovuto anche creare «*una società senza turbamenti e passioni*». Un episodio riferito dallo storico Jean Imbert (1919-1999) può esemplificare le aspettative riguardo ai frutti della Rivoluzione. Un commissario repubblicano, dopo aver letto l'iscrizione "Casa dedicata ad alleviare le sofferenze dell'umanità" sulla porta di un ospedale, ammoniva gli amministratori con queste parole:

«Deve forse esserci una parte qualunque dell'umanità che soffre? [...] Ponete dunque al di sopra delle porte di questi asili iscrizioni che annunciano la loro prossima scomparsa. Poiché, se finita la Rivoluzione avremo ancora in mezzo a noi degli infelici, le nostre fatiche rivoluzionarie saranno state vane»⁸.

2. Due ideologie-utopie politiche moderne: il marxismo e il nazionalsocialismo

Karl Marx (1818-1883) ha formulato alcuni principi della sua teoria nelle *Tesi su Feuerbach*, libro nel quale contraddice il materialismo di Ludwig Feuerbach (1804-1872). Nella terza tesi il filosofo tedesco riconosce che «*gli uomini sono prodotti dall'ambiente e dall'educazione*» e che una mutazione dell'ambiente e dell'educazione muta gli uomini, precisa, però, che «*l'ambiente è propriamente modificato dagli uomini e che l'educatore stesso dev'essere educato*»⁹. L'uomo non avrebbe una natura precisa e non esisterebbe quindi un uomo astratto, isolato dal contesto sociale; nella sesta tesi, Marx critica poi Feuerbach per aver considerato l'essenza di Dio come proiezione dell'essenza umana:

«Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali»¹⁰.

Se l'uomo è l'insieme dei rapporti sociali, il suo sviluppo armonico potrebbe essere garantito solo da una società senza contraddizioni e senza conflitti. Marx conclude così il testo affermando che «*i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; ora però si tratta di mutarlo*»¹¹. I cambiamenti della società ottenuti dalla lotta di classe rappresentano l'ideologia che deve realizzarsi nell'utopia della società senza Stato e senza classi.

⁸ *Histoire des Hôpitaux en France*, sous la direction de Jean Imbert (1919-1999), Privat, Tolosa (Francia) 1982, p. 276.

⁹ KARL MARX, *Tesi su Feuerbach*, in *Feuerbach Marx Engels. Materialismo dialettico e materialismo storico*, 1888, a cura di Cornelio Fabro C.S.S.R. (1911-1995), La Scuola, Brescia 1962, p. 82.

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, p. 84.

Il nazionalsocialismo si presenta come una utopia politica, quella del Terzo Reich, ma presenta anche una componente tecnologica che lo distingue dal marxismo: mentre la dottrina di quest'ultimo è il materialismo storico-dialettico e si propone di mutare l'uomo trasformando i rapporti sociali, il materialismo del nazionalsocialismo si basa sul concetto biologico di razza e lo strumento per purificare la razza è l'eugenetica.

3. Francis Bacon e l'utopia tecnologica

Alcuni principi fondamentali del transumanesimo sono stati anticipati dal filosofo inglese Francis Bacon (1561-1626), conosciuto da noi come Francesco Bacone. L'opera *Sulla dignità e sui progressi delle scienze* rivela già nel titolo la sua carica rivoluzionaria. Un tema centrale dell'Umanesimo è la dignità dell'uomo, che viene celebrata in opere come *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola¹² o *Dignità ed eccellenza dell'uomo*¹³ di Giannozzo Manetti (1396-1459) e da Coluccio Salutati (1331/1332-1406) in *Della eccellenza delle leggi e della medicina*, dove quest'ultimo sostiene la superiorità assoluta delle discipline umanistiche, rappresentate dalla giurisprudenza, sulle scienze naturali, rappresentate dalla medicina¹⁴. Bacon però descrive la dignità delle scienze naturali e le loro straordinarie applicazioni pratiche per mezzo delle arti meccaniche. La tesi più importante per il nostro tema è la negazione della differenza fra enti di natura e prodotti artificiali, in contrasto con l'opinione dominante

«[...] che l'arte sia qualche cosa di diverso dalla natura e le cose artificiali da quelle naturali. Da ciò è derivato l'errore di molti scrittori di storia naturale che credono di aver fatto il loro dovere componendo una storia degli animali, dei vegetali, dei minerali, ma con l'esclusione degli esperimenti delle arti meccaniche. Un pregiudizio ancora più subdolo si è insinuato nella mente degli uomini: l'arte è considerata solo come una specie di appendice della natura con il solo potere di condurre a termine ciò che la natura ha soltanto iniziato o di migliorarla quando inclina al peggio o di liberarla quando è ostacolata, ma non potrebbe mai mutarla intimamente, trasformarla, o scuoterla fin nel profondo. Ciò ha provocato una precipitosa disperazione nelle cose umane. Al contrario, avrebbe dovuto risiedere nel profondo delle menti che le cose artificiali non differiscono dalle naturali per la forma o per l'essenza, ma solo per la causa efficiente»¹⁵.

¹² G. PICO DELLA MIRANDOLA, *op. cit.*

¹³ GIANNOZZO MANETTI, *Dignità ed eccellenza dell'uomo*, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018.

¹⁴ COLUCCIO SALUTATI, *De nobilitate legum et medicinae*, in IDEM, *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, Vallecchi, Firenze 1947, pp. 1-273. Su di lui cfr. il mio *L'umanesimo cristiano di Coluccio Salutati*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno XVII, n. 49, settembre 2025, pp. 18-26.

¹⁵ FRANCISCI BACONIS DE VERULAMIO, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum ad regem suum libri IX*, Bockenhofer, Argentorati (Strasburgo) 1654 (reprint dell'edizione curata da Philipp Mayer

Questa tesi ha rilevanza per la filosofia che, per esempio, fin dall'antichità greca ha attribuito un'anima vegetale e sensitiva agli animali, per Bacon, però, esseri viventi e cose artificiali avrebbero la stessa sostanza. Nel libro della *Genesi* Dio affida ad Adamo il compito di coltivare e custodire l'Eden (cfr. *Gn* 2, 15), ma per il filosofo inglese l'uomo stesso è creatore, ciò che lui produce ha la stessa dignità delle creature e, invece di custodire il creato, può mutare intimamente la natura, «[...] *trasformarla, o scuoterla fin nel profondo*». Non esisterebbe una differenza fra la storia naturale e quella dell'umanità, che sarebbero due parti di un'unica storia, la prima riguarda la creazione divina, la seconda quella dell'uomo. Anch'egli in un romanzo, *La Nuova Atlantide*, Bacon ha descritto i vari aspetti della vita degli abitanti di una società utopica su un'isola immaginaria, Bensalem, in cui una istituzione ha un'importanza fondamentale, la Casa di Salomone, un centro in cui scienziati coltivano tutte le scienze e conducono esperimenti e ricerche di ogni tipo, e il cui fine

«[...] è la conoscenza delle cause e dei segreti delle cose allo scopo di ampliare i confini dell'umano impero per realizzare tutto quello che è possibile»¹⁶.

Questa istituzione è retta dal Padre della Casa di Salomone che in un incontro descrive ai marinai approdati casualmente sull'isola i progressi scientifici raggiunti:

«In questo campo abbiamo raggiunto risultati davvero straordinari come la conservazione della vita dopo la morte e l'asportazione di parti considerate vitali. [...] Riusciamo a fare incroci ed accoppiamenti tra razze diverse ed abbiamo prodotto molte nuove specie che non sono sterili come comunemente si crede. Creiamo numerose specie di serpenti, vermi, mosche e pesci dai processi di putrefazione ed alcuni di questi nella realtà sono arrivati ad essere delle creature perfette come gli animali o gli uccelli; sono provvisti di sesso e si riproducono. Niente di ciò avviene per caso perché prevediamo in anticipo da quale sostanza e da quale incrocio nascerà una determinata specie di creature»¹⁷.

Il più importante successo della Casa di Salomone è la capacità di creare nuovi esseri viventi ricomponendo i prodotti della decomposizione di animali, dimostrazione pratica della correttezza della tesi del *De dignitate* secondo cui non esiste differenza fra enti di natura e prodotti artificiali: come in un gioco di costruzioni dopo aver smontato alcuni oggetti è possibile assemblare i pezzi per crearne di nuovi, così i prodotti di decomposizione degli animali potrebbero essere ricombinati secondo un nuovo modello dando loro nuova vita, nel vero

[1804-1868] *et Alii*, Norimberga 1829, pp. 90-91; Nabu Public Domain Reprints, La Vergne [Tennessee] 2011).

¹⁶ IDEM, *La nuova Atlantide*, 1624, trad. it., a cura di Ornella Bellini, Armando, Roma 2004, p. 86.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

senso della parola.

Bacon è critico nei confronti della filosofia e delle speculazioni astratte che non hanno fatto progredire l'uomo, al contrario delle scienze meccaniche e del metodo empirico. La causa dei progressi a Bensalem consiste

«nel fatto che nelle arti meccaniche gli ingegni di molti convergono in un solo sforzo, mentre nella filosofia ognuno distrugge l'opera altrui»¹⁸,

così la Casa di Salomone come centro del sapere ha preso il posto delle università.

Il filosofo francese René Descartes (1596-1650), conosciuto da noi come Renato Cartesio, nega la differenza fra corpi materiali, viventi e no, perché il funzionamento del corpo degli esseri viventi, compreso l'uomo, sarebbe di natura meccanica e completamente soggetto alle leggi di natura. Per Cartesio tutti gli organismi funzionano come macchine e dovrebbe quindi essere possibile costruire copie meccaniche di animali tali da non poter essere distinte dall'originale:

«[...] la cosa non sembrerà per niente strana a chi, sapendo quanti diversi automi o macchine semoventi può costruire l'industria umana, impiegandovi solo pochissimi pezzi in confronto alla gran quantità di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene, e di tutte le altre parti che sono nel corpo di ogni animale, consideri questo corpo come una macchina che, essendo opera delle mani di Dio, è incomparabilmente meglio regolata e porta in sé movimenti più degni di ammirazione di tutte quelle che gli uomini possono inventare. E qui mi ero particolarmente soffermato a mostrare che, se esistevano macchine siffatte, che avessero gli organi e la figura esteriore di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per riconoscere che esse non rivestono in tutto e per tutto la natura di questi animali»¹⁹.

4. Transumanesimo

Nel primo capitolo di *Homo Deus* Harari sostiene che le scienze e le tecnologie moderne hanno consentito di fare considerevoli progressi per trovare una soluzione a epidemie, carestie e guerre che finora sono state le principali preoccupazioni dell'umanità,

«sul lungo periodo il capitalismo non solo è riuscito a prosperare, ma ha anche sconfitto le carestie, le epidemie e le guerre»²⁰.

¹⁸ IDEM, *Cogita et visa*, in IDEM, *Cogita et visa e schema del "De dignitate et argumentis scientiarum"*, a cura di Ettore Anchieri (1896-1988), Carabba, Lanciano (Chieti) 2014, p. 87.

¹⁹ CARTESIO, *Discorso sul metodo*, 1637, in IDEM, *Opere filosofiche*, trad. it., 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1991, vol. I, *Frammenti giovanili. Regole per la guida dell'intelligenza. La ricerca della verità mediante il lume naturale. Il Mondo o Trattato della luce. Uomo. Discorso sul metodo*, pp. 289-342 (p. 327).

²⁰ Y. N. HARARI, *op. cit.*, p. 271.

Una volta risolti quei problemi, si pone la questione quali obiettivi si possono porre gli scienziati e quali nuovi bisogni deve soddisfare l'economia:

«Dopo aver assicurato livelli di prosperità, salute e armonia che non hanno precedenti [...] gli obiettivi futuri del genere umano saranno l'immortalità, la felicità e la divinità. Dopo aver ridotto le cause di decesso intervenendo sulla carenza alimentare, le malattie e la violenza, miriamo a prevalere sull'invecchiamento e perfino sulla morte stessa. Dopo aver salvato le persone dall'abiezione della miseria, puntiamo a far sì che siano felici per quello che hanno. E infine, dopo aver sollevato l'umanità dal livello bestiale della sopravvivenza, coltiviamo l'ambizione suprema di elevare gli umani al rango di divinità, di trasformare *Homo sapiens* in *Homo Deus*»²¹.

Il concetto di "divinità" a volte viene relativizzato: con i progressi della scienza le facoltà umane potrebbero essere potenziate in modo tale da diventare "superumane" ed essere paragonabili, per esempio, a quelle descritte per le divinità greche, ma lo scopo di prevalere sulla morte per pervenire all'immortalità, a volte vengono descritte anche l'eterna giovinezza e la beatitudine eterna, sono obiettivi inequivocabilmente utopici. La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*

«[...] stabilisce in modo categorico che il "diritto alla vita" è il valore fondamentale dell'umanità. Perciò la morte è un crimine contro l'umanità, e noi dovremmo dichiararle una guerra senza quartiere»²².

La ricerca scientifica dovrebbe impegnarsi in questa guerra e l'economia dovrebbe mettere a disposizione le risorse finanziarie necessarie, considerato che il prolungamento della vita potrebbe diventare un affare lucrativo.

5. Una concezione naturalistica

Il naturalismo è una concezione filosofica che ammette la chiusura causale del mondo fisico, cioè tutto ciò che accade ha solamente cause fisiche che possono essere spiegate con il metodo delle scienze naturali, mentre viene categoricamente escluso l'intervento di forze non fisiche.

Tutta la realtà viene spiegata all'inizio con un processo spontaneo che dalle prime molecole ha portato alla formazione di strutture sempre più complesse fino ai primi esseri monocellulari e successivamente con l'evoluzione fino all'uomo secondo la teoria di Darwin per mezzo del processo di mutazione e di selezione. Tutto questo processo non sarebbe regolato dall'esterno, non esistono né un ordine, né una finalità:

²¹ *Ibid.*, p. 31.

²² *Ibid.*, p. 32.

«Per quanto le nostre conoscenze scientifiche ci permettono di affermare, l'universo è un processo cieco e senza scopo, colmo di strepito e furore, ma che non significa nulla»²³.

Le proprietà degli organismi sarebbero qualità emergenti della loro struttura, organismi più complessi avrebbero qualità più complesse e anche la comparsa della vita viene spiegata come un fenomeno emergente: da sistemi complessi di molecole inorganiche sarebbero comparse proprietà come l'auto-replicazione e il metabolismo. Non esisterebbe una differenza tra inorganico, cioè materia non vivente, e organico, cioè materia vivente, così anche fra animali e uomo non ci sarebbe una differenza qualitativa ma solamente quantitativa.

Questo vale anche per l'uomo: la sua natura consisterebbe unicamente nel suo patrimonio genetico costituito dai geni contenuti nel DNA. Tutta l'attività biochimica dell'uomo dipenderebbe dalle istruzioni contenute nei singoli geni, istruzioni che in informatica sono definite algoritmi, così che l'uomo viene considerato come un sistema di algoritmi o come un complesso biochimico.

Per il senso comune, l'autocoscienza, l'intelletto e il libero arbitrio distinguono l'uomo dagli animali, anche da quelli superiori, e sono la prova dell'esistenza di un elemento spirituale, l'anima. La psicologia evoluzionistica, invece, considera le facoltà psichiche umane come il risultato dell'evoluzione che ha modificato il DNA di esseri viventi precedenti e ha selezionato le qualità psichiche emergenti che presentavano un beneficio evolutivo per il loro ruolo nel migliorare la sopravvivenza e il successo riproduttivo. Le facoltà psichiche peculiari dell'uomo dipenderebbero solamente da «*pochi piccoli cambiamenti nel DNA dei Sapiens e da una continua riorganizzazione dei loro circuiti cerebrali*»²⁴, ma non da un'anima spirituale. Sarebbe anche erroneo ammettere la concezione classica dell'anima come forma del corpo, una entità spirituale che ordina e dà vita e struttura al corpo: «*l'idea stessa di anima contraddice i più fondamentali principi dell'evoluzione*»²⁵. Questi concetti possono essere espressi anche in termini di algoritmi:

«Gli algoritmi che controllano gli umani funzionano attraverso sensazioni, emozioni e pensieri. E sono esattamente gli stessi tipi di algoritmi che controllano i maiali, i babbuini, le otarie e i polli»²⁶.

Rispetto agli animali il cervello umano presenta un particolare sviluppo di una parte della corteccia cerebrale, la neocorteccia, considerata come la sede delle peculiarità dell'attività psichica umana, Harari, però, cita la *Dichiarazione*

²³ *Ibid.*, p. 48.

²⁴ *Ibid.*, p. 430.

²⁵ *Ibid.*, p. 131.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

di Cambridge sulla coscienza che ne relativizza il ruolo:

«L'assenza di neocorteccia non sembra precludere a un organismo la possibilità di sperimentare stati affettivi. Prove convergenti indicano che gli animali non umani possiedono i substrati neuroanatomici, neurochimici e neurofisiologici degli stati di coscienza, oltre alla capacità di manifestare comportamenti intenzionali. Di conseguenza, il peso delle prove indica che gli esseri umani non sono gli unici a possedere i substrati neurologici che generano la coscienza. Anche gli animali non umani, inclusi tutti i mammiferi e gli uccelli, e molte altre creature, compresi i polpi, possiedono questi substrati neurologici»²⁷.

Tutte le funzioni psichiche devono essere spiegate materialmente, per cui anche ricordi, immaginazioni e pensieri non

«[...] esistono in qualche luogo immateriale più elevato. Piuttosto, anch'essi non sono nient'altro che valanghe di segnali elettrici attivati da miliardi di neuroni»²⁸,

ma Harari deve riconoscere che la scienza sa

«[...] sorprendentemente poco sia sulla mente sia sulla coscienza. [...] nessuno sa come una congerie di reazioni biochimiche e di correnti elettriche del cervello possa dare vita alle esperienze soggettive del dolore, della rabbia o dell'amore»²⁹,

anche se poi afferma che

«[...] possediamo spiegazioni molto dettagliate per il dolore e per l'amore che non lasciano alcuno spazio alle esperienze soggettive»³⁰.

La psicologia moderna è stata elaborata nelle università occidentali prendendo a campione soprattutto studenti di psicologia, per questo Harari critica il fatto che si siano trascurate non solo tutte le altre esperienze mentali, per esempio, di persone dei bassifondi di una città o di uomini come i cacciatori-raccoglitori del deserto del Kalahari che conducono una vita simile a quella degli uomini primitivi³¹, ma anche quelle di animali che «[...] hanno esperienze che noi umani non riusciamo neanche a immaginare»³²:

²⁷ *Ibid.*, p. 155; cfr. PHILIP LOW, *The Cambridge Declaration on Consciousness*, a cura di Jaak Panksepp; Diana Reiss; David Edelman; Bruno van Swinderen, P. Low e Christof Koch, nel sito *web* <<https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Testo letto il 7 luglio 2012 alla *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*, tenutasi al Churchill College dell'Università di Cambridge da Low, Edelman e Koch e firmata dai partecipanti.

²⁸ *Ibid.*, p. 143.

²⁹ *Ibid.*, p. 138.

³⁰ *Ibid.*, p. 147.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 433.

³² *Ibid.*, p. 435.

«Oltre lo spettro delle possibilità mentali degli uomini, dei pipistrelli e delle balene e di tutti gli altri animali, potrebbero esserci continenti inesplorati, ancora più vasti e strani. Con tutta probabilità esiste una varietà infinita di stati mentali che nessun Sapiens, pipistrello o dinosauro ha mai sperimentato in quattro miliardi e mezzo di evoluzione terrestre, perché non disponeva delle necessarie facoltà. E comunque in futuro droghe potenti, ingegneria genetica, caschi elettronici e interfacce cervello-computer potrebbero aprire una via verso questi territori»³³.

Per il transumanesimo l'uomo non rappresenta l'apice della creazione e quindi anche il suo stato mentale è destinato a svilupparsi a livelli superiori.

6. Civiltà in transizione: dalla prima alla seconda Rivoluzione cognitiva

La seconda parte del libro spiega perché il genere umano, all'inizio solo qualche gruppo sparuto di uomini primitivi, abbia potuto colonizzare la terra, modificando anche il regno animale: attualmente solo una minima parte degli animali vivono allo stato brado, mentre la stragrande maggioranza è costituita da animali addomesticati che vivono in allevamenti o da animali da compagnia. Il linguaggio e successivamente la scrittura hanno consentito la comunicazione di concetti astratti e la formazione e l'allargamento di reti intersoggettive³⁴. Gli uomini si sono poi riuniti in gruppi sempre più grandi, uniti da valori e fini condivisi, ciò che ha consentito anche lo scambio di informazioni e la prima Rivoluzione cognitiva è stata la condizione per il progresso dell'umanità. Attualmente l'uomo ha a disposizione una quantità enorme di dati, per esempio, solo per quanto riguarda le neuroscienze esistono centinaia di riviste scientifiche e la mente umana non può elaborare tutte queste conoscenze, ciò che invece può fare l'intelligenza artificiale. Con l'utilizzo della cosiddetta "intelligenza artificiale" (AI) è possibile una seconda Rivoluzione cognitiva che elaborando tutte le nuove conoscenze scientifiche sarebbe in grado di fornire una visione dell'uomo più precisa perché può basarsi sugli algoritmi e sui processi biochimici che ne costituiscono la natura. Nel corso della storia si sono succedute varie civiltà nessuna delle quali potrebbe pretendere la superiorità, poiché si basano su concezioni dell'uomo non scientifiche e che ne ignorano la vera natura.

Harari utilizza concetti della psicologia moderna: Sigmund Freud (1856-1939), per esempio, critica le psicologie che si basano sulla vita psichica cosciente, considera anche solo un'approssimazione la sua teoria della psicologia del profondo e dichiara che

³³ *Ibid.*, p. 438.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 194.

«probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia o della chimica»³⁵;

il psicoanalista marxista Erich Fromm (1900-1980) sostiene, per esempio, che

«l'uomo crede che i propri pensieri siano autentici e che siano prodotto della sua attività di pensiero mentre, in realtà, sono determinati dalle forze oggettive che operano alle sue spalle»³⁶.

Per il transumanesimo l'uomo si illude di conoscersi veramente, ha un'immagine superficiale della realtà, crede di agire liberamente, ma non si rende conto di essere determinato da processi biochimici e algoritmi soggetti ai meccanismi dell'evoluzione: «*l'individuo libero è soltanto una favola generata da un insieme di algoritmi biochimici*»³⁷. L'antropocentrismo dell'Umanesimo o, meglio, dell'umanesimo di alcuni umanisti, avrebbe aperto una nuova era dell'umanità dopo le civiltà antiche caratterizzate dalla visione religiosa, che avrebbero insegnato un atteggiamento di accettazione delle fragilità umane. L'umanesimo, invece, avrebbe sostenuto la fiducia dell'uomo nelle proprie capacità di conoscere e modificare la realtà, e i progressi delle scienze avrebbero consentito di identificare la causa delle fragilità umane non nel peccato originale, come raccontato dalla *Bibbia*, ma nel patrimonio genetico. L'identificazione della natura umana nel suo patrimonio genetico e l'idea che l'universo non ha un senso, e che quindi non esiste un ordine dal quale dedurre anche valore e dignità dell'uomo, significano la fine di ogni concezione umanistica.

7. Lo sviluppo delle biotecnologie e la reingegnerizzazione dei corpi e delle menti

Una prima conseguenza di questa teoria è che la natura umana, cioè il suo patrimonio genetico, non è considerata qualcosa di ordinato in sé per cui sarebbe legittimo provare quasi un timore reverenziale nei confronti di interventi di ingegneria genetica. Le conoscenze della genetica consentirebbero di

«[...] intervenire sulla nostra biochimica e reingegnerizzare i nostri corpi e le nostre menti. Ci stiamo lavorando. Si può discutere se sia un bene o un male, ma sembra che il secondo grande progetto del XXI secolo — garantire una felicità globale — includerà una ristrutturazione di *Homo sapiens* dalle sue fondamenta affinché possa godere di un piacere senza fine»³⁸.

³⁵ SIGMUND FREUD, *Al di là del principio del piacere*, 1920, in *Opere di Sigmund Freud 1917-1923*, vol. IX, *L'Io e l'Es e altri scritti*, trad. it., Boringhieri, Torino 1977, pp. 187-249 (p. 245).

³⁶ ERICH FROMM, *Marx e Freud*, 1962, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968, p. 123.

³⁷ Y. N. HARARI, *op. cit.*, p. 369.

³⁸ *Ibid.*, p. 58.

L'ingegneria genetica assume un ruolo fondamentale per non lasciare l'evoluzione al caso, ma per programmare la trasformazione dell'essere umano, utilizzando anche le nanotecnologie e connettendo il cervello a un *computer*³⁹. Queste tecniche potrebbero essere applicate solo su una minoranza di esseri umani destinati a diventare superuomini capaci di gestire ancora in qualche modo i progressi dell'AI, mentre

«la maggior parte degli uomini non sarà potenziata, e di conseguenza diventerà una casta inferiore dominata sia dagli algoritmi informatici sia dai nuovi superuomini»⁴⁰.

8. Lo sviluppo dell'informatica e il “datismo”

Per millenni gli uomini non hanno conosciuto i processi biochimici dell'organismo e secondo Harari hanno elaborato una concezione di sé che si basa su alcune esperienze mescolate con elementi tratti da *film*, romanzi, discorsi, sogni a occhi aperti, e l'individuo

«da questo calderone ricava una storia apparentemente coerente che racconta chi sono, da dove vengo e dove vado. Questa storia mi dice che cosa amare, chi odiare e cosa fare della mia vita»⁴¹.

L'immagine che l'uomo ha di sé non sarebbe altro che un tentativo di inserire le varie esperienze in una narrazione più o meno coerente, anche allo scopo di mettere in ordine tutte queste esperienze e per «[...] *dare un senso a un mondo che un senso non ha*»⁴².

Il transumanesimo però sta elaborando una narrativa che adotta una concezione dell'organismo umano sviluppata sulle nuove conoscenze della biologia:

«Gli organismi sono algoritmi [...] gli umani sono un assemblaggio di molti algoritmi differenti. [...] gli algoritmi che costituiscono un umano non sono liberi. Sono plasmati dai geni e dalle pressioni ambientali. E prendono decisioni in maniera deterministica o a caso, ma non liberamente, [...] ne consegue che un algoritmo esterno potrebbe teoricamente conoscermi meglio di quanto possa conoscermi io stesso. Un algoritmo che monitora ciascuno dei sistemi attivi nel mio corpo e nel mio cervello potrebbe sapere chi io sia realmente, come mi senta e che cosa desideri. [...] Allora l'algoritmo saprà cosa è meglio, l'algoritmo avrà sempre ragione e la bellezza risiederà nei calcoli dell'algoritmo»⁴³.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 431.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 423.

⁴¹ *Ibid.*, p. 369.

⁴² *Ibid.*, p. 274.

⁴³ *Ibid.*, p. 402.

A questo scopo l'algoritmo o il super-algoritmo dovrebbe contare su tutti i dati possibili, per questo ciascuno dovrebbe mettergli a disposizione tutti propri dati dalla mappa genetica ai dati biometrici, fino a quelli personali e biografici, alle *e-mail*. Solo con una assoluta trasparenza nei confronti del sistema a cui appartiene l'algoritmo, questo sarà in grado di prendere in tutti campi decisioni migliori di ciascuno.

Lo stesso varrebbe anche per la società in genere: solo il sistema sarebbe in grado di analizzare tutti i dati dei componenti di una società e di fare le proposte corrette per le scelte politiche:

«Google sarà in grado non di votare in base al mio momentaneo stato mentale, e non secondo le fantasie del mio sé narrante, ma piuttosto rifacendosi ai reali sentimenti e interessi della collezione di algoritmi biochimici nota come "io"»⁴⁴.

Questo sviluppo potrebbe mettere in crisi il sistema democratico, invece di affidare le scelte alla maggioranza, costituita di individui che non conoscono se stessi e non hanno una corretta visione della situazione, sarebbe meglio affidare la decisione al Sistema. Ci sarebbe, però, anche il pericolo della manipolazione:

«Che cosa accadrà, allora, quando comprenderemo che i consumatori e gli elettori non compiono mai libere scelte. E quando avremo a disposizione la tecnologia necessaria per calcolare, progettare e vincere in astuzia i loro sentimenti»⁴⁵.

Anche se non si condivide l'idea secondo cui gli organismi sono algoritmi, Harari sostiene che non si deve

«[...] ignorare che questo è l'attuale dogma scientifico, che sta cambiando così in profondità il nostro mondo da renderlo irriconoscibile»⁴⁶.

La fede in questo «*dogma scientifico*» è diventata una sorta di nuovo culto: il "datismo" e

«i datisti sono scettici riguardo alla conoscenza e alla saggezza umana, e preferiscono riporre la loro fiducia nei Big Data e negli algoritmi computerizzati»⁴⁷.

Che piaccia o no, dunque, ci si dovrebbe rassegnare all'evidenza che, con il superamento della fase umanistica, il datismo determinerà sempre più la nostra esistenza e caratterizzerà la fase transumanistica.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 339.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 450.

⁴⁷ *Ibidem*.

9. Alcune difficoltà

Il libro di Harari *Homo Deus* presenta a volte qualche aspetto contraddittorio, dopo aver costruito il discorso sul dogma biologico che l'uomo è un complesso di algoritmi, nelle ultime pagine ne riconosce il riduzionismo, ma contemporaneamente ne accetta l'ineluttabilità:

«Di certo anche se il datismo è in errore e gli organismi non possono essere ridotti ad algoritmi, questo non impedirà necessariamente a questo nuovo culto di imporsi nel mondo»⁴⁸.

Transumanesimo e datismo pretendono di basarsi essenzialmente su conoscenze della biologia e dell'informatica considerate come dogmi, ma di queste discipline utilizzano soltanto i dati che confermano le loro teorie, inoltre non prendono in considerazione i contributi di altre discipline che le contraddirebbero.

La tesi che tutta la realtà si sarebbe sviluppata per caso, non avrebbe senso e non esisterebbe un ordine ignora che i problemi sono molto più complessi: per esempio che ogni gene è composto da migliaia di nucleotidi in una sequenza ben precisa e Friedrich Cramer (1923-2003), dal 1962 al 1991 direttore dell'Istituto "Max Planck" per la Medicina Sperimentale di Gottinga, in Germania, critica la teoria secondo cui la complessità degli organismi viventi si sarebbe generata unicamente per mezzo di mutazioni casuali.

Le nostre conoscenze sul DNA della *Escherichia coli*, un batterio unicellulare, cioè appartenente alla classe degli organismi viventi più semplici, per esempio, consentono

«[...] di calcolare il numero di possibilità combinatorie della scrittura genetica ai fini della progettazione dell'organismo, e dunque della costruzione della cellula batterica. Il calcolo delle probabilità ci dice quanti tentativi si dovrebbero compiere per azzeccare la combinazione giusta, se tutto dipendesse solamente dal caso: la risposta è $10^{2400000}$, ossia un 1 seguito da 2 milioni e 400 mila zeri! [...] Questo significa che la vita non può essere scaturita da una successione di eventi casuali»⁹.

Anche la tesi che l'attività mentale umana utilizzerebbe gli stessi algoritmi dell'attività psichica degli animali non prende in considerazione altre discipline. Si può ricordare che già per il filosofo greco Aristotele (384-322 a. C.) il processo delle percezioni fino alla formazione delle immagini è analogo nell'uomo e negli animali senzienti. La differenza consiste nel passaggio successivo: negli uomini l'elaborazione delle immagini con l'intelletto e con la ragione consente una reazione ponderata e volontaria, mentre negli animali l'immagine provoca una rea-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 481.

zione istintiva e irrazionale⁴⁹. Invece di speculare sugli stati mentali degli animali e sui loro stati di coscienza, le discipline umanistiche sottolineano che il processo conoscitivo nell'uomo avviene anche per mezzo di un processo di astrazione che coinvolge l'intelletto e la ragione, e per mezzo di queste due facoltà è possibile conoscere ciò che accomuna enti e cose, cioè la loro natura, di formulare concetti ed esprimerli con parole. Noi possiamo conoscere veramente un oggetto quando ne possiamo cogliere la natura e dargli un nome. Il neurofisiologo e psicologo statunitense Benjamin Libet (1916-2007) ha criticato tesi simili a quelle della *Cambridge Declaration on Consciousness* precisando che

«non distinguono tra condizione necessaria e sufficiente. Il fatto che una struttura sia necessaria per la funzione cosciente non rende di per sé quella struttura una condizione sufficiente a produrre un'esperienza cosciente»⁵⁰,

ed escludono che per produrre un'esperienza cosciente nell'uomo sia necessario di qualcosa in più dei meccanismi della percezione degli animali.

Il neurofisiologo tedesco Wolf Singer, Direttore emerito dell'Istituto "Max Planck" per la ricerca sul cervello, critica l'equiparazione del cervello umano a un computer: «*Il problema principale è che i computer funzionano secondo algoritmi diversi rispetto ai sistemi biologici*»⁵¹. Il filosofo della mente statunitense Jerry Alan Fodor (1935-2017) rimarca la differenza fra gli algoritmi lineari dei computer e l'architettura della struttura mentale con le sue «*caratteristiche innate e inalterabili*»⁵². Fodor critica anche la reificazione dell'informazione tra persone che viene trattata come una cosa piuttosto che come una relazione, perché il significato di un'informazione può essere compreso spesso solo tenendo conto dello sfondo culturale tanto della persona che la comunica quanto della persona a cui è diretta, perché una comunicazione può avere molti significati, dal banale doppio senso a simbolismi e analogie, ciò che, per esempio, a volte rende estremamente difficile la traduzione di concetti ed espressioni da una lingua all'altra⁵³.

Noam Chomsky, filosofo e uno dei più importanti linguisti viventi, cerca di conciliare le conoscenze della linguistica con la teoria dell'evoluzione, ma incontra alcune difficoltà per spiegare compiutamente i fenomeni linguistici e critica i ricercatori che «[...] *non capiscono nemmeno che si tratta di un mistero assolu-*

⁴⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Dell'anima*, libro III, cap. 10, 433a, in IDEM, *Opere*, 2 voll., trad. it., Mondadori, Milano 2008, vol. II, pp. 425-517 (pp. 510-512).

⁵⁰ BENJAMIN LIBET, *Mind Time. Il fattore temporale della coscienza*, 2004, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 23.

⁵¹ WOLF SINGER, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno (Germania) 2003, p. 35.

⁵² Cfr. JERRY A. FODOR, *Mente e linguaggio*, 1974, trad. it., a cura di Francesco Ferretti, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 99.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 67.

to»⁵⁴. Chomsky critica la

«falsa credenza che il linguaggio debba essersi evoluto, in qualche modo, dal sistema di comunicazione animale, [...] praticamente in tutti gli aspetti più importanti, dal significato delle parole alla proprietà di base, dall'acquisizione all'utilizzo, il linguaggio umano appare radicalmente diverso dai sistemi di comunicazione animale»⁵⁵.

Il linguaggio è una peculiarità umana e la sua comparsa rappresenta un evento eccezionale, non sarebbe l'evoluzione di sistemi esistenti, ma sarebbe dipeso da una mutazione genetica. Chomsky ritiene plausibile che

«le proprietà generali [del linguaggio] siano piuttosto emerse d'improvviso (nel tempo evolutivo) da alcuni "ricablaggi" probabilmente limitati nel cervello»⁵⁶, [questi] «"ricablaggi" del cervello, presumibilmente avvenuti tramite una piccola mutazione — ovviamente in un individuo, non in un gruppo. Quell'individuo avrebbe avuto la capacità di pensare, di pianificare, di interpretare e così via»⁵⁷.

Questa ipotesi contraddice alcuni principi dell'evoluzionismo, ed è stata definita «*antidarwiniana*»⁵⁸, poiché in questo caso «una piccola mutazione» avrebbe provocato l'emergenza non di una singola proprietà ma del sistema cognitivo «*con un'architettura interna che è cambiata poco o nulla*»⁵⁹. L'architettura interna riguarda anche il linguaggio: ciascuna lingua ha non solo una struttura superficiale che la distingue dalle altre, ma anche una struttura profonda comune, una specie di sistema operativo che consente di generare ogni lingua, e che rappresenta la competenza linguistica che consente a ogni essere umano di imparare qualsiasi lingua. Chomsky chiama "grammatica universale" la struttura profonda del linguaggio.

La tesi di Chomsky sostituisce l'idea di un *Homo sapiens*, che in un lunghissimo periodo di tempo ha sviluppato gradualmente le sue capacità cognitive, con quella di un primo *Homo loquens* che grazie a una mutazione genetica avrebbe acquisito «*la capacità di pensare, di pianificare, di interpretare e così via*».

10. Il transumanesimo come culto

Harari è molto critico nei confronti di tutte le religioni e in particolare della Sacra Scrittura e stravolge il racconto del peccato originale della *Genesi*. Il ser-

⁵⁴ NOAM CHOMSKY, *Il mistero del linguaggio. Nuove prospettive*, 2000, trad. it., a cura di Matteo Greco, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 68.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 109.

pena assume un ruolo positivo e la sua promessa di diventare come dei viene ripresa con la visione del transumanesimo di raggiungere la giovinezza e la beatitudine eterne e l'immortalità per mezzo della trasformazione dell'*Homo sapiens* in *Homo Deus*.

A parte questi aspetti utopici, la filosofa milanese Laura Boccenti, citando il filosofo svedese Nick Bostrom, descrive il transumanesimo come

«un nuovo paradigma sul futuro dell'uomo, che raduna scienziati provenienti da diverse aree (intelligenza artificiale, neurologia, nanotecnologia e biotecnologia applicata), filosofi e uomini di cultura con lo stesso obiettivo — alterare, migliorare la natura umana e prolungare la sua esistenza»⁶⁰.

Il potenziamento umano potrebbe avvenire, per esempio, con l'inserimento di geni di altre specie nel patrimonio genetico umano. Julian Savulescu, filosofo, professore di Etica Pratica e fondatore dell'Istituto Uehiro dell'Università di Oxford, in cui si conducono, fra l'altro, ricerche sulle chimere non umane, cioè la creazione di embrioni contenenti geni umani e animali, sostiene che per mezzo di questa tecnica

«l'uomo potrebbe avere l'udito del cane, l'acuità visiva del falco, la visione notturna della civetta o di essere pure capace di navigare con il sonar utilizzato dai pipistrelli»⁶¹.

Questo esempio mostra i limiti della concezione del potenziamento umano, che privilegia il miglioramento delle prestazioni degli organi di senso, ma per l'udito umano è più importante ascoltare il prossimo o apprezzare una melodia che percepire ultrasuoni, o godere della bellezza con la propria vista che non riconoscere il movimento di un topo da una grande distanza. L'impianto nel cervello di un supporto elettronico di dati, poi, dovrebbe potenziare prestazioni mentali, ma non si tiene conto dell'ammonimento di san Paolo:

«Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla» (1Cor 13, 1-2).

⁶⁰ LAURA BOCCENTI, *La rivoluzione transumanista*, in *Cristianità*, anno XLVIII, n. 406, novembre-dicembre 2020, pp. 9-26 (p. 10).

⁶¹ JULIAN SAVULESCU, *Prejudice and moral status of enhanced beings*, in IDEM e NICK BOSTROM, *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford (Regno Unito) 2013, pp. 213-214.



DA DOVE VIENE LA VIOLENZA DI PIAZZA?

Oscar Sanguinetti

Le cronache degli ultimi mesi — forse, meglio, degli ultimi anni — riportano episodi di manifestazioni di protesta “popolare” che poi degenerano in atti di violenza contro le forze dell’ordine, devastazioni di aree e servizi pubblici, incendi, percosse. Da quando governa la coalizione di destra-centro guidata da Giorgia Meloni questi episodi si sono intensificati al punto da diventare un fenomeno cronico e, come tale, prevedibile. Non si tratta solo di protesta contro questo o quel provvedimento deciso da Palazzo Chigi, bensì anche di dissenso anche in relazione a questioni tutto sommato lontane e tangenti rispetto alle vere problema-

tiche sul tappeto in questo frangente. Non a tutte, si badi bene, ma solo ad alcune ben selezionate: nessuna mobilitazione contro la Russia che aggredisce e invade l'Ucraina, niente contro la repressione in Iran dopo le manifestazioni popolari contro il regime, nulla contro il regime clepto-socialista di Nicolás Maduro Moros. Tutto invece in difesa dei palestinesi — vecchio amore delle sinistre mondiali sin dai tempi di Yasser Arafat (1929-2004) — e dei gazidi, in cui la propaganda e la mobilitazione dei gruppi contetsatori ha raggiunto un parossismo e una endemicità che l'Italia non ricordava dai tempi della guerra nel Vietnam del Sud, fra il 1968 e il 1972, e degli “euromissili” anti-sovietici degli anni 1980.

La protesta dei partiti, dei centri sociali, dei movimenti studenteschi per gli eccessi della reazione dello Stato di Israele contro le violenze patite da migliaia di suoi cittadini inermi il 7 ottobre 2023, sono state quelle più clamorose e ripetute, hanno mobilitato a più riprese migliaia di persone, in Italia hanno avuto l'appoggio del sindacato *ex* comunista con scioperi e con i cortei di piazza.

L'entità del fenomeno, il suo evidente squilibrio negli obiettivi, la violenza organizzata che l'ha accompagnato e lo accompagna meritano qualche riflessione.

Dalla smobilitazione del Sessantotto a oggi sono trascorsi più di quarant'anni. Fra il 1966 e la fine degli anni 1960 si era creata nel Paese una galassia di movimenti e gruppi per lo più giovanili dal forte potenziale — e non solo — rivoluzionario che trovava la sua copertura ideologica nel marxismo-leninismo, sebbene allora questa ideologia un po' ovunque nel mondo fosse già nella sua fase calante come potere di fascinazione delle “masse”. Questo atteggiamento rivoluzionario veniva declinato in forma radicale e vissuto in maniera *extra*-parlamentare, coltivando la protesta e la violenza politica in tutte le loro forme.

L'origine di questo atteggiamento va ricercato con alta probabilità nella contro-cultura giovanile formatasi all'incirca negli anni 1950 a partire dal ribellismo dei *teen-ager* anglo-sassoni — i *teddy boy* inglesi e i *greaser* americani del *film Gioventù bruciata* — e diffusasi nei primi anni 1960 in tutto il mondo attraverso la musica *rock* e *pop*, l'affermarsi di *look* eccentrici, la tensione dei rapporti con la generazione dei padri — quella sopravvissuta alla guerra mondiale —, e illustratasi con le prime droghe, la rivoluzione sessuale, il neo-comunitarismo “tribale” — in realtà dalle radici antiche nel mondo anglosassone —, il pacifismo. Una rivolta culturale che per alcuni era sfociata nel disimpegno o nell'atarassia pacifistica tipica dell'*hippy*, secondo la logica del “*Paradise now*”, “tutto e subito”; per altri invece era stata attuata e difesa attraverso il messaggio libertario dell'ideologia comunista, usando la violenza e a ridosso di un partito comunista e un movimento operaio in quegli anni al loro massimo. Due modalità diverse e contrapposte di azione, ma la medesima visione della vita e lo stesso obiettivo finale: la morte del “sistema” come preludio a una “nuova età”, fosse essa l’“età dell'Acquario” o la società senza classi. Questa rivolta ha imperversato nelle università, nelle scuole, nelle piazze per

un lungo periodo, senza mai riuscire, anche quando non ha esitato davanti all'omicidio politico, a scalfire la stabilità del potere vigente ed è stata poi riassorbita, in Italia più tardi rispetto agli altri Paesi occidentali, dalla sinistra del "sistema" stesso.

Gran parte degli adepti della scelta movimentistica-violenta sono rifluiti nel cinismo della società incipientemente *post-moderna* — dall'*hippy* ingenuo e sognatore si passa nella stessa persona allo *yuppie*, cinico e arrivista —, altri, crollata l'illusione della rivoluzione, si sono suicidati, altri ancora sono finiti nel limbo della droga e dell'edonismo. Ma vi sono stati altri che non hanno abbandonato l'opzione della violenza come metodo e come forma esistenziale: hanno solo cambiato nemico e movente alla battaglia.

Che persistessero tracce non lievi della galassia movimentistica degli anni 1960-1980 e che essa avesse assunto connotati internazionali si è visto a Seattle (Stato di Washington) nel 1999, con i moti di piazza scoppiati in occasione della riunione dell'Organizzazione Mondiale del Commercio (OMC, in inglese WTO) che hanno dato inizio di un lungo ciclo di manifestazioni di protesta che ha preso come obiettivo la globalizzazione — da qui nacque il nome di "*no-global*" — e le riunioni dei Paesi del G6 poi del G8. Particolarmente violenta è stata la mobilitazione contro il G8 di Genova nel 2001, quando migliaia di manifestanti aggredirono le forze dell'ordine, che reagirono con particolare fermezza e purtroppo diedero anche vita a forme di vendetta privata.

Da allora in poi si è formato un soggetto politico stabile, antagonista sia nei contenuti sia nei metodi rispetto ai sistemi di governo legittimi, un soggetto magmatico che periodicamente si coagula, grazie ai nuovi *social media*, ora qua ora là, spostandosi dove serve fare massa critica per attizzare la protesta. I suoi lineamenti sono sfuggenti ma uno dei suoi motori sono i gruppi anarchici e i cosiddetti centri sociali, nonché un nucleo duro di dimensioni non quantificabili ma estremamente radicalizzato, i cosiddetti "*black-bloc*" — dal loro abbigliamento da battaglia nero —, che operano da "professionisti" della rivolta, pre-meditando, pre-organizzando, pre-addestrandosi e pre-blindandosi per trasformare in moti di piazza manifestazioni nate come pacifiche. Qualunque iniziativa è buona: il G8, la TAV, il nucleare, i palestinesi — e qui pare sia nata l'alleanza con la micro-criminalità dei giovani immigrati di religione islamica, la cosiddetta "maranza" —, il Ponte sullo Stretto di Messina. E dove non governa — va precisato —, la sinistra legalitaria ha sempre avuto rapporti ambigui con queste centrali della sovversione, in quanto gli obiettivi *anti-global* sono spesso funzionali alla propria politica anti-governativa.

In un articolo di *Cristianità* intitolato *Il "partito del rifiuto" cresce ed è cattolico*, pubblicato addirittura nel gennaio del 1984 — quindi ancora a ridosso della "liquidazione" del Sessantotto — Giovanni Cantoni, con il suo consueto acume, aveva già identificato questo soggetto, leggendolo avvalendosi di una categoria

socio-politica di alto profilo, coniata addirittura dal patriarca degli studi storici britannici del Novecento, Arnold Joseph Toynbee (1889-1975): quella di “proletariato esterno”. Secondo lo storico britannico, infatti, ogni civiltà che tramonta vedrebbe l'arroccamento del suo gruppo dirigente, non più in grado di irradiare al suo esterno e di innervare il resto della società, che si distanzia da due soggetti: una maggioranza del popolo estranea al potere ed emarginata, che pure protesta ma non si rivolta — tipicamente, per l'antica Roma, la fascia cristianizzata della popolazione oppure i ceti sociali perdenti, come nell'accezione marxiana del termine —, e un insieme di realtà che invece incalzano dall'esterno — tipicamente, sempre per Roma, la multiforme galassia dei popoli barbari —, con metodi aggressivi, rozzi e violenti, approfittando della debolezza creatasi nella compagine statale che hanno di fronte¹.

Questa nozione di “proletariato esterno” mi pare rifletta la realtà odierna della violenza politica, nonché offra uno strumento concettuale essenziale per elevare la cronaca, di suo terribilmente ripetitiva, a politica e la politica a storia. Come una grave intossicazione — Giovanni Cantoni diceva che chi ha bevuto una volta la candeggina, anche se non muore, rimane poi sempre disturbato nella digestione... — lascia strascichi più meno corposi anche dopo il risanamento e la guarigione, così lo strappo del Sessantotto ha inflitto una ferita alla civiltà occidentale che non si è mai rimarginata del tutto. E, come spesso accade per le ferite più gravi, non bastano gli unguenti e gli antibiotici: occorre il chirurgo. Ma dov'è oggi, il chirurgo? E che mezzi gli lascerebbe usare oggi il terrificante lassismo che affligge le nostre società *liberal* e complessate? Ha scritto bene Giulio Meotti «[in Europa] *La novità oggi sta nell'impasse, nella stranezza e nella sensazione (è solo una sensazione?) di essere intrappolati in una morsa tra fanatici interni e fautori esterni del caos, e imbecilli, distaccati dalla realtà, al potere*»².

¹ Cfr. *Panorami della storia*, 1934, trad. it., 3 voll., Mondadori, Milano 1954, vol. I, *Introduzione*, pp. 40-41.

² *Titanic Europa. La fine misteriosa dell'Unione Europea*, liberilibri, Macerata 2026, p. 23.

L'EDUCAZIONE

Noi oggi riceviamo tre educazioni diverse e contrarie: quella dei nostri padri, quella dei nostri maestri, quella del mondo. Ciò che in quest'ultima ci vien detto rovescia tutte le idee forniteci dalle prime.

**Charles de Secondat, barone di La Brède
e di Montesquieu**

[*Lo Spirito delle Leggi*, 1748, trad. it., 2ª ed. agg., a cura di Sergio Cotta (1920-2007), 2 voll., UTET, Torino 1965, vol. I, p. 104.]



JOSEPH DE MAISTRE

Alle origini della mentalità rivoluzionaria

Scritti sul
protestantesimo
e sullo “stato di natura”

con un profilo biografico
di Ignazio Cantoni
a cura di Ignazio Cantoni e
Oscar Sanguinetti

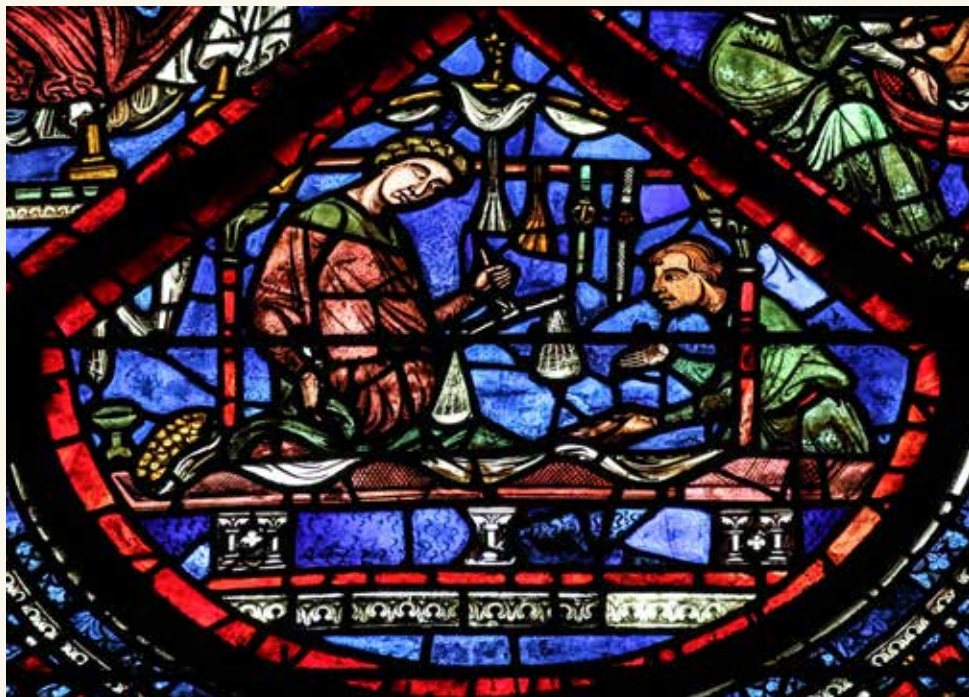
D'Ettoris Editori, Crotone 2024
160 pp., € 17,90

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.

L'IDEA DI UNA SOCIETÀ CRISTIANA

Sarebbe una società dove il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo — cioè la virtù e il benessere condiviso con il prossimo — verrebbe riconosciuto a tutti, e il diritto al fine ultraterreno — la beatitudine — a coloro che hanno occhi per vederlo.

Thomas Stearns Eliot



Particolare di una vetrata della cattedrale di Chartres in Francia, che rappresenta un venditore di spezie: la corporazione degli speziali era stata una delle massime finanziatrici della erezione del tempio.

LE CORPORAZIONI NEL MEDIOEVO

Un esempio di sussidiarietà pratica

Thomas Storck

L'idea di corporazione, o di ordine professionale — la sua versione moderna a volte è così definita — è uno dei tratti più distintivi del pensiero socio-economico cattolico. La corporazione coniugava due dei più importanti temi della teoria sociale cattolica: il principio di sussidiarietà, come fu chiamato in seguito, e la sfiducia nelle motivazioni puramente economiche della conduzione degli affari umani. Nel funzionamento delle corporazioni medioevali si possono osservare chiaramente entrambi questi principi e, per questo, il pensiero cattolico

ha insistito sull'importanza dell'idea di corporazione anche in relazione all'economia moderna. Le significative differenze che intercorrono fra la tecnologia e l'organizzazione sociale del Medioevo e quelle dell'epoca moderna non sono motivo sufficiente per mettere in dubbio che il sistema corporativo, con opportuni adattamenti e modifiche, sia valido anche per l'economia contemporanea, come ha sostenuto più di un Papa del XX secolo. Per comprendere come le corporazioni incarnassero questi principi, esaminiamo il funzionamento effettivo delle organizzazioni medioevali nel contesto della società di allora.

Le origini delle gilde — o corporazioni, come spesso sono chiamate — non sono facili da ricostruire. Potrebbero esservi legami con analoghe società artigiane tardo-romane o con confraternite di guerrieri esistenti nelle tribù germaniche che invasero l'Impero romano insediandosi nell'Europa occidentale. Le corporazioni di mutua assistenza fra mercanti precedettero la nascita delle vere e proprie corporazioni artigiane, avvenuta intorno al 1100. Dall'Italia e dall'area renana, le corporazioni artigiane si diffusero rapidamente in gran parte d'Europa e divennero importanti istituzioni economiche e sociali. La struttura tipica di una corporazione può essere così riassunta:

«Una corporazione era una federazione di officine autonome, i cui proprietari (i maestri) normalmente prendevano tutte le decisioni e stabilivano i requisiti per la promozione dai ranghi inferiori (operai specializzati o aiutanti assunti, e apprendisti). I conflitti interni erano solitamente minimizzati da un interesse comune per il benessere dell'artigianato e dalla certezza che prima o poi ogni apprendista esperto e operaio specializzato industrioso sarebbe diventato maestro e avrebbe condiviso la gestione dell'artigianato. Per garantire che le aspettative fossero soddisfatte, una corporazione normalmente proibiva il lavoro straordinario dopo il tramonto e talvolta limitava il numero di dipendenti che un maestro poteva impiegare; ciò serviva anche a mantenere una sostanziale uguaglianza tra i maestri e a impedire un'eccessiva espansione dell'artigianato»¹.

Si riteneva allora che le corporazioni assolvessero a importanti scopi di politica pubblica, che andavano sia a beneficio dei propri membri, sia del pubblico dei consumatori in generale. Fra questi scopi rientravano, da un lato, «*il mantenimento di un volume d'affari costante per i propri membri*» e, dall'altro, «*una soddisfacente qualità di lavorazione e un prezzo equo per i [loro] prodotti*»². In questo modo esse univano finalità che oggi attribuiremmo a gruppi quali, da un lato, le associazioni di categoria e, dall'altro, le agenzie governative di regolamentazione.

¹ ROBERTO SABATINO LOPEZ (1910-1986), *The Commercial Revolution of the Middle Ages. 950-1350*, Prentice-Hall, Upper Saddle River (New Jersey) 1971 (trad. it., *La rivoluzione commerciale del Medioevo. 950-1350*, Einaudi, Torino 1976).

² ANTHONY BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1984, p. 8.

Questa differenza, come vedremo, rappresenta uno dei principali aspetti che distingue la visione medioevale della politica e dell'economia da quella moderna.

Per comprendere perché istituzioni come le corporazioni siano nate spontaneamente nell'Europa medioevale dobbiamo considerare che la mentalità di quel tempo era profondamente consapevole della verità secondo cui, come ha scritto san Paolo (1Tm 6, 10), «*se abbiamo di che mangiare e di che vestirci, di questo saremo contenti [...]. Perché l'amore del denaro è la radice di tutti i mali*». Dalla caduta dei progenitori semplicemente non ci si può fidare che anche uno solo degli appetiti umani abbia fine di bene, individuale o collettivo. In generale i cattolici contemporanei sono persuasi che questo avvenga per l'appetito sessuale, che dev'essere domato e guidato e troppo spesso tende a distruggere il soggetto. Ma i medioevali credevano pure in quello che insegnavano la Sacra Scrittura e la Chiesa primitiva, ovvero che fosse peccato desiderare il profitto. Pertanto, il desiderio di acquisire beni era allora motivo di diffidenza e di sospetto:

«Le ricchezze materiali sono necessarie; hanno un'importanza secondaria, poiché senza di esse gli uomini non possono sostenersi e aiutarsi a vicenda; il governante saggio, come diceva San Tommaso, considererà nel fondare il suo Stato le risorse naturali del paese. Ma i motivi economici sono sospetti. Poiché sono appetiti potenti, gli uomini li temono, ma non sono abbastanza meschini da applaudirli. Come altre passioni forti, ciò di cui hanno bisogno, si pensa, non è un campo libero, ma la repressione»³.

Di conseguenza, l'uomo medioevale aveva istituito misure sociali per frenare questo appetito:

«Ovunque, quindi, ci sono limiti, restrizioni, ammonimenti contro il permettere agli interessi economici di interferire con affari seri. È giusto che un uomo cerchi la ricchezza necessaria per il sostentamento nella sua posizione. Cercare di più non è intraprendenza, ma avarizia, e l'avarizia è un peccato mortale. Il commercio è legittimo; le diverse risorse dei diversi Paesi dimostrano che è stato voluto dalla Provvidenza. Ma è un'attività pericolosa. Un uomo deve essere sicuro di svolgerla per il bene pubblico e che i profitti che ricava non siano altro che il salario del suo lavoro»⁴.

E, come afferma un altro storico:

«Possiamo quindi stabilire come primo principio dell'economia medioevale che esisteva un limite al guadagno di denaro costituito dalla finalità per la quale il denaro veniva generato. Ogni lavoratore doveva tenere presente lo scopo della propria vita e considerare l'acquisizione di denaro solo come un mezzo per raggiun-

³ RICHARD HENRY TAWNEY (1880-1962), *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & C., New York 1926, pp. 31-32.

⁴ *Ibidem*.

gere un fine, che allo stesso tempo lo giustificava e lo limitava. Una volta ottenuta la sufficienza, non poteva esserci motivo di continuare a impegnarsi ulteriormente per arricchirsi, tranne che per aiutare gli altri»⁵.

Se, quindi, anche l'appetito della ricchezza doveva essere represso e guidato, l'unica domanda era: da chi? Certamente, proprio come nel caso del desiderio sessuale, era necessario e persino decisivo lo sforzo individuale, ma anche le istituzioni avevano un ruolo? Oggi, se ammettiamo la necessità di porre limiti alla condotta umana in campo economico, generalmente attribuiamo questo compito allo Stato. Ma nel Medioevo, per ragioni diverse, questo compito non era concepito come attributo naturale del potere pubblico. Di solito gli statuti delle corporazioni erano sottoposti all'approvazione delle autorità civili⁶, tuttavia però i membri stessi delle corporazioni si assumevano il compito di coordinare e di orientare le attività degli aderenti e, quindi, di frenare e di orientare i loro appetiti acquisitivi. Senza dubbio, date le ridotte prerogative dell'autorità nel Medioevo, una regolamentazione economica di tipo centralizzato sarebbe stata comunque impossibile, poiché avrebbe richiesto non solo una burocrazia specializzata, ma anche una tecnologia comunicativa più veloce di quella disponibile all'epoca. Tuttavia, questa non era l'unica ragione, né tanto meno quella fondamentale dell'esistenza e dell'attività delle corporazioni. Lo Stato nel Medioevo era debole e non solo perché non aveva ancora attraversato il suo sviluppo storico successivo, ma anche perché la mentalità medioevale considerava un aspetto della natura delle cose il fatto che il potere fosse ampiamente distribuito lungo la scala sociale. Il sistema feudale, con la sua gerarchia di autorità e di poteri in cui quello del livello superiore dipendeva direttamente da quello dell'inferiore, è certamente il miglior esempio di questa idea. Coloro che possedevano realmente la terra ne amministravano l'utilizzo ed erano responsabili nei confronti di coloro che stavano in alto e in basso rispetto a loro nella gerarchia feudale e sociale. E una idea simile vigeva anche nella sfera economica. Si riteneva infatti che facesse parte dell'ordine naturale delle cose che coloro che svolgevano la stessa funzione di

⁵ BEDE JARRETT O.P. (1881-1934), *Social Theories of the Middle Ages*, Newman, Westminster (Maryland) 1942, pp. 157-158. Cfr. l'affermazione di san Tommaso d'Aquino (1225 ca.-1274): «Il desiderio delle ricchezze naturali non è illimitato: poiché in una data quantità esse colmano le esigenze della natura. È infinito invece il desiderio delle ricchezze artificiali: perché esso è schiavo della concupiscenza disordinata» (*Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 2, a. 1 ad 3).

⁶ Cfr. A. BLACK, *op. cit.*, p. 17 e p. 24. Una formula tipica era quella della corporazione dei lanaioi di Bristol, in Inghilterra, che nel preambolo alle loro ordinanze menziona «l'assenso dell'intero Consiglio della suddetta città [...] sigillato con il sigillo del sindaco» (*English Gilds: the Original Ordinances of More Than One Hundred Early English Gilds*, a cura di [Joshua] Toulmin Smith [1816-1869] e Lucy Toulmin Smith [1838-1911], Trübner&Co., per la Early English Text Society, Londra 1870; ristampa, pubblicata per la Early English Text Society dalla Oxford University Press, 1963, p. 283).

natura economica per quanto concerneva la loro comune attività si governassero da soli. Quindi le corporazioni erano semplicemente un'applicazione del più generale modello di tipo organico con cui era concepita l'organizzazione della società umana. Invece dell'individuo e dello Stato, cosa in cui per i moderni consiste l'ordine naturale, la società era assimilata a una trapunta dove la gran parte delle sezioni determinate dalle cuciture erano governate da regole proprie, pur integrandosi armoniosamente entro una medesima cornice. Come ha scritto Christopher Dawson (1889-1970):

«Così la città medievale si presenta come una comunità composta da altre comunità in cui gli stessi principi di diritto corporativo e di libertà garantiti da diplomi erano applicati ugualmente all'insieme e a ciascuna parte del tutto. Poiché l'idea medievale di libertà, che trova la sua più alta espressione nella vita delle città libere, non consisteva nel diritto dell'individuo a seguire la propria volontà, ma comportava il privilegio di partecipare a una forma altamente organizzata di vita corporativa, che possedeva una propria costituzione e il diritto di governarsi da sé. In molti casi questa costituzione era gerarchica e autoritaria, ma siccome ogni corporazione aveva i suoi propri diritti nella vita urbana, così ogni individuo aveva il suo posto e i suoi diritti nella vita della gilda»⁷.

Pertanto la produzione delle norme economiche fu affidata alle corporazioni, sebbene non in forma di concessione, bensì perché si vedeva in esse la sua sede naturale. Inoltre, come visto, le corporazioni esistevano non solo per proteggere il pubblico da beni di scarsa qualità e da prezzi iniqui, ma anche per il bene dei propri membri, per garantire loro «*un sostentamento sicuro*»⁸.

E l'ovvietà della vicinanza della struttura corporativa a coloro la cui attività doveva controllare — in effetti, si trattava delle stesse persone — significava che la preoccupazione della propria prosperità era altrettanto una cosa naturale per una corporazione, ma non avveniva a spese del pubblico. In questo le corporazioni differiscono nettamente dalle moderne associazioni di categoria, perché le corporazioni avevano fra i propri scopi istituzionali la protezione del pubblico.

Né vi era, almeno in teoria, alcun conflitto fra queste due finalità, poiché un giusto prezzo per i beni da lui prodotti avrebbe garantito all'artigiano un tenore di vita adeguato al suo stato, ma né più né meno di ciò. Né il venditore, né l'acquirente — sempre in teoria — miravano a ottenere il miglior vantaggio possibile per se stesso, poiché per entrambi lo scambio di beni era regolato dai principi della giustizia. Siamo ancora lontani dall'ambigua idea di Adam Smith (1723-1790) secondo cui il bene pubblico è in ultima analisi promosso dal solo interesse

⁷ CHRISTOPHER DAWSON, *Religione e formazione della civiltà occidentale*, 1958, trad. it., Edizioni Paoline, Alba (Cuneo) 1959, p. 212.

⁸ A. BLACK, *op. cit.*, p. 16.

personale. In ogni caso, sia le corporazioni, sia l'opinione pubblica medioevali rifiutavano con veemenza l'idea che la giustizia come fine potesse essere raggiunta con mezzi mancanti di giustizia o di senso civico.

Dal punto di vista del pubblico, ciò che esso desiderava per lo più erano prodotti di qualità a prezzi equi. E da quello degli artigiani, una remunerazione sufficiente per tali prodotti, insieme a un lavoro stabile. Come abbiamo visto, le corporazioni erano in grado di rispondere positivamente a entrambi questi desideri. La qualità del prodotto era una delle loro principali preoccupazioni⁹.

Gli statuti della corporazione dei fornai di Exeter, nel Devon, prevedevano che i suoi funzionari

«[...] avessero pieno potere di effettuare ricerche, con uno degli ufficiali della città, così come di accettare ciò che fosse contrario alle usanze della città, così come di accettare una buona pasta da preparare secondo le regole, così come di accettare tutti gli altri difetti»¹⁰.

I lanaioli di Bristol si erano accordati affinché «*quattro uomini del mestiere [...] scelti come Maestri*» avrebbero

«[...] perquisito ogni casa del suddetto mestiere, due volte alla settimana, e avrebbero rilevato tutti i difetti nei suddetti tessuti, se mai ve ne fossero»¹¹.

In entrambi i casi, se fosse stato riscontrato un difetto, sarebbe stata comminata una multa, metà alla corporazione e metà al governo cittadino.

Sebbene le autorità civili spesso stabilissero direttamente i prezzi¹², questa pratica era facilitata dal fatto che nessun artigiano avrebbe rivendicato il diritto morale di imporre qualunque prezzo il mercato fosse disposto a pagare. In altre parole, il lavoratore stesso e la sua corporazione riconoscevano in linea di principio l'idea del giusto prezzo. Il consenso etico generale dell'epoca, così come riassunto da san Tommaso, appare questo:

«E perciò se il prezzo eccede la quantità del valore di una cosa, o, al contrario, la cosa eccede il prezzo, l'uguaglianza di giustizia viene meno. E perciò vendere più caro o comprare più a buon mercato una cosa di quanto valga, è di per sé ingiusto e illecito»¹³.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ J. e L. TOULMIN SMITH, *op. cit.*, p. 336.

¹¹ *Ibid.*, p. 285.

¹² B. JARRETT O.P., *op. cit.*, pp. 160-161.

¹³ «*Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tollitur justitiae aequalitas. Et ideo carius vendere vel villius emere rem quam valeat, est secundum se Injustum et Illicitum.*» (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 77, a. 1). Cfr. anche il mio articolo *Aquinas on Buying and Selling*, in *The Distributist Review*, 14-5-2013, nel sito web <<https://distributistreview.com/archive/aquinas-on-buying-and-selling>>.

Pertanto una corporazione non avrebbe, almeno in teoria, operato attivamente contro questo consenso generale, qualunque fossero i vizi economici privati che i singoli membri della corporazione avessero mostrato.

Allo stesso tempo, però, la corporazione mirava anche alla prosperità della categoria artigiana nel suo complesso. Ciò avveniva con vari strumenti: limitando l'accesso a un mestiere, per esempio, le corporazioni cercavano di proteggersi dalla sovrapproduzione e dalla concorrenza dannosa. Il numero di apprendisti che ogni maestro poteva formare e il numero di garzoni che poteva impiegare erano limitati secondo quelle che si riteneva fossero le esigenze economiche del luogo¹⁴.

L'applicazione di *standard* minimi di qualità dei prodotti non solo serviva l'interesse pubblico, come abbiamo visto sopra, ma eliminava, o quantomeno limitava, la concorrenza fra le varie fabbriche. Poiché, almeno nelle intenzioni, ogni apprendista e ogni garzone sarebbe poi diventato maestro, la vita economica non era guidata dalla divisione fra un proletariato senza proprietà, che viveva esclusivamente del lavoro delle proprie mani e una classe agiata di proprietari che dominava i propri dipendenti. E in effetti, il numero di garzoni, almeno durante il periodo di massimo splendore delle corporazioni, sembra essere stato limitato in conformità con questi ideali:

«Ma anche in una grande città come Parigi, le 128 corporazioni esistenti alla fine del XIII secolo sembrano aver incluso 5.000 maestri, che impiegavano non più di 6.000-7.000 garzoni. A Francoforte sul Meno, nel 1387, si stima che in realtà non più di 750-800 garzoni fossero al servizio di 1.554 maestri»¹⁵.

Sebbene in alcuni casi i lavoratori potessero accontentarsi di rimanere garzoni o lavoratori salariati e non aspirassero a una posizione di maestro, tuttavia durante l'età medioevale il loro numero non era sufficiente a distruggere la concezione essenzialmente unitaria della corporazione e della vita economica¹⁶. Inoltre, va

¹⁴ Per una mente formata dal liberismo o dal libero mercato, tali dispositivi sapranno inevitabilmente di monopolio, cioè sembreranno voler limitare la concorrenza in modo da aumentare i prezzi. E sebbene sia sciocco pensare che nessun membro di una corporazione abbia mai avuto in mente una tale finalità, non ne consegue che il fatto che di un simile accordo si potesse abusare significhi che così sia sempre stato o, almeno, sia stato spesso. Se non si è convinti che le operazioni nel libero mercato di per sé producano sempre giustizia e prosperità, diventa necessaria una qualche forma di regolamentazione. Il fatto che tale regolamentazione, anche se saggiamente concepita, possa essere oggetto di abuso non costituisce un argomento contro il suo utilizzo, a meno che non si parta dal presupposto che le forze del mercato siano sempre e ovunque i migliori e gli unici strumenti di regolazione legittimi.

¹⁵ R. H. TAWNEY, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶ Cfr. GERVASE ROSSER, *Workers' Associations in English Medieval Towns*, in PASCALE LAMBRECHTS e JEAN-PIERRE SOSSON (1936-2019) (a cura di), *Les métiers au moyen âge, aspects économiques et sociaux*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Belgio) 1994, pp. 294-296.

osservato che il governo della corporazione non era sempre limitato ai maestri, cioè a coloro che possedevano botteghe. Gli statuti dei calzolai di Exeter, per esempio, prevedevano che i membri

«[...] eleggessero i garzoni del suddetto mestiere, per l'anno seguente, di cui dei loro *schoppeholders*, e di altri garzoni»¹⁷.

Queste normative prevalentemente economiche e amministrative si fondavano in ultima analisi sulla nozione di lavoro come “confraternita”. Quelli che facevano lo stesso mestiere dovevano considerarsi come fratelli impegnati in un servizio pubblico e non come concorrenti o rivali per accrescere la propria quota di mercato. I regolamenti delle corporazioni prevedevano solitamente feste religiose comuni, banchetti, riunioni per la gestione degli affari, come l'elezione dei funzionari, e la partecipazione ai funerali dei membri defunti. La partecipazione a questi eventi era obbligatoria, pena il pagamento di una multa, come nei lanaioli di Exeter, in cui il trasgressore

«ogni volta che rende inadempiente, xij.d.; metà da impiegare per il servizio della suddetta corporazione, e l'altra metà per il sostentamento della suddetta confraternita»¹⁸.

Dato che una corporazione si concepiva come una confraternita, si assumeva anche altri importanti compiti sociali:

«La cappella funeraria della corporazione, il provvedere alle preghiere e alle messe per i fratelli defunti e lo svolgimento di spettacoli e di rappresentazioni dei misteri della fede durante le grandi feste erano funzioni della corporazione non meno importanti del banchetto comune, della regolamentazione del lavoro e dei salari, della fornitura di assistenza ai compagni della corporazione in caso di malattia o di avversità nonché del diritto di partecipare al governo della città»¹⁹.

Particolarmente degne di nota erano le rappresentazioni teatrali del Corpus Domini, drammi elaborati messi in scena in Inghilterra nel periodo della festa, in cui veniva rappresentata la storia della salvezza dalla Creazione al Giudizio

Rosser sottolinea che in alcuni mestieri come quelli legati alla la produzione della birra o alla panificazione, e un minor numero di lavoratori qualificati era in grado di acquisire il capitale necessario per avviare un'attività in proprio, mentre nei mestieri che richiedevano meno attrezzature, un numero maggiore di lavoratori qualificati poteva ottenere gli strumenti necessari per avviare un'attività indipendente.

¹⁷ «[...] electe Wardynez of the saide crafte, for the yere folowyng, whereof ij. of theyme schalbe *schoppeholders*, and ij. other jorneymen» (cit. in J. e L. TOULMIN SMITH, *op. cit.*, p. 332).

¹⁸ «[...] as ofte as he so maketh defaute, xij.d.; halfe to be employed to the vse of the said Cite, and the oder halfe to the sustentacion of the said ffraternite» (*ibid.*, p. 336).

¹⁹ C. DAWSON, *op. cit.*, p. 207. Cfr. anche G. ROSSER, *op. cit.*, pp. 302-304.

Universale e ciascuna corporazione era responsabile di una particolare opera teatrale²⁰.

Implicito in ciò che ho scritto sopra, ma di importanza tale da giustificare un riferimento esplicito, è che le corporazioni non erano associazioni volontarie né, poiché il pensiero cattolico non opera la stessa netta distinzione fra autorità pubblica e autorità privata che il liberalismo dà per scontata, vanno intese come istituzioni o pubbliche o puramente private in senso moderno. Sebbene, naturalmente, nessuno fosse obbligato a divenire membro di una corporazione, se si desiderava esercitare un mestiere in una città, era obbligatorio essere iscritti a un'apposita corporazione e attenersi scrupolosamente ai suoi regolamenti. Tale obbligo poteva essere imposto in ultima analisi dalle autorità civili. Molto spesso si presume che l'applicazione del principio di sussidiarietà sia richiesto e si riferisca esclusivamente alle organizzazioni volontarie, ma ciò è errato. Esso si applica alle organizzazioni inferiori di ogni genere e in effetti la sua applicazione primaria è alle corporazioni o ai gruppi di lavoratori, poiché quando Pio XI (1922-1939), introducendo il principio di sussidiarietà, deplorava che fosse «[...] *abbattuta e quasi estinta l'antica ricca forma di vita sociale, svoltasi un tempo mediante un complesso di associazioni diverse*»²¹, pensava sicuramente per prima cosa alle corporazioni. Sostenere che la sussidiarietà comporti l'esistenza unicamente di organizzazioni o istituzioni volontarie significa abbracciare inconsapevolmente uno dei principi fondamentali di tutte le forme di liberalismo, secondo cui, fatta eccezione forse per la famiglia, solo lo Stato può possedere tutta l'autorità sociale.

È opportuno spendere una parola sul successivo percorso storico delle corporazioni²². Principalmente a causa del cambiamento delle idee sull'attività economica provocato dal declino dell'ideale medioevale, nonché delle nuove tecnologie e dei nuovi modi di condurre gli affari, l'importanza delle corporazioni nell'economia dopo il XVI secolo è diminuita, sebbene esse abbiano mantenuto un importante ruolo economico per gran parte del XVIII secolo e, in alcuni luoghi, soprattutto nell'Europa centrale, sino al XIX secolo.

In Francia le corporazioni furono abolite durante la Rivoluzione dall'Assemblea Nazionale con la legge Le Chapelier del 1791. In Gran Bretagna il loro ruolo istituzionale fu abolito con una legge del 1835, sebbene avessero già perso di peso in pratica già da alcuni decenni. Anche nello Stato Pontificio Papa Pio VII (1799-

²⁰ VERDEL AMOS KOLVE (1934-2022), *The Play Called Corpus Christi*, Stanford University, Stanford (California) 1966: il suo è un resoconto ancora tipico.

²¹ PIO XI, *Enciclica "Quadragesimo anno" sulla ricostruzione dell'ordine sociale nel XL anniversario della "Rerum novarum"*, del 15 maggio 1931, n. 79.

²² Gran parte di quanto segue è tratto da JOAQUÍN AZPIAZU ZULAICA S.J. (1887-1953), *El Estado corporativo*, 1934, 5ª ed., Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1952, pp. 71-86 (trad. ingl., *The Corporative State*, Herder, Saint Louis [Missouri] 1951, pp. 78-88).

1823), sotto l'influenza della nuova ideologia della Rivoluzione che accompagnava le conquiste di Napoleone Bonaparte (1769-1821)²³, le sopprese nel 1801.

Ma alla metà del XIX secolo i cattolici cominciarono ad affrontare i problemi della società moderna: l'aumento della povertà, la dislocazione della classe operaia e la scomparsa di molti sistemi economici tradizionali sia nelle aree rurali, sia in quelle urbane. Come rimedio a questa situazione, molti di essi guardarono in qualche misura alla rinascita delle corporazioni e iniziarono a operare per restaurarle. Fra i pensatori più eminenti che cercarono di applicare i principi cattolici tradizionali alle mutate condizioni della modernità fu il vescovo Wilhelm von Ketteler (1811-1877) di Magonza, in Germania, che chiese il ripristino delle corporazioni nella sua opera del 1864, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*²⁴. Già prima di allora, nel 1852, [il beato] Papa Pio IX (1846-1878) aveva ripristinato, sebbene in forma modificata, le corporazioni nello Stato Pontificio. Una volta asceso al soglio pontificio, Leone XIII (1878-1903), sebbene non fosse più il sovrano di un regno temporale, fu attivo nel sollecitare il ripristino delle corporazioni. Nel 1885 disse a un gruppo di pellegrini francesi:

«Abbiamo esortato i fedeli di tutti i Paesi a far rivivere le [...] corporazioni operaie che sorsero in tempi migliori e prosperarono sotto l'ispirazione della Chiesa con grande successo, sia spirituale che temporale, per le classi lavoratrici»²⁵.

Nella sua celebre enciclica del 1891, *Rerum novarum*, papa Leone deplorò la distruzione delle «*antiche corporazioni operaie*» e dedicò molto spazio a esporre l'auspicabilità e le caratteristiche delle società di lavoratori e datori di lavoro, che, pur non essendo corporazioni in senso stretto, erano destinate a svolgere un ruolo simile nella vita economica.

Nel XX secolo, il nome di Papa Pio XI è particolarmente legato alla rinascita delle corporazioni o dei gruppi professionali. Nella sua enciclica *Quadragesimo anno* del 1931 e nella *Divini Redemptoris* del 1937, egli richiese esplicitamente la creazione di gruppi professionali che riunissero lavoratori e datori di lavoro e il suo successore, [il venerabile] Pio XII (1939-1958), ripeté questo appello in numerose occasioni. Le nuove corporazioni dovevano essere adattate alle realtà della vita del XX secolo e furono quindi designate con una varietà di nomi, ricevendo negli Stati Uniti la denominazione semi-ufficiale di “*industry council*”²⁶.

²³ *Ibid.*, p. 71.

²⁴ Cfr. WILHELM EMMANUEL VON KETTELER, *La questione operaia e il cristianesimo*, 1864, trad. it., a cura di Alberto Lo Presti, Città Nuova, Roma 2015.

²⁵ Cit. *ibid.*, p. 77.

²⁶ Un comitato dell'American Catholic Sociological Society nel 1948 raccomandò l'uso del termine “consiglio di settore” e i vescovi americani, in una dichiarazione successiva nello stesso anno, presero nota della raccomandazione senza approvarla esplicitamente. Cfr. JOHN FRANCIS

Esse dovevano conservare la caratteristica essenziale dell'idea corporativa, cioè l'auto-regolamentazione industriale, l'adesione di tutti, datori di lavoro o dipendenti, e, infine, l'obiettivo del bene comune sia dell'intera economia nazionale, sia di ogni specifico settore o professione. Nel 1940 Philip Murray (1886-1952), cattolico e presidente del [sindacato] Congress of Industrial Organizations (CIO), presentò un piano di questo tipo a nome dei lavoratori organizzati²⁷. E sotto l'ispirazione del programma papale, i regimi cattolici in Portogallo, in Austria, in Spagna e altrove tentarono di ripristinare le corporazioni, soprattutto negli anni 1920 e 1930.

Le corporazioni furono anche un elemento integrante del programma sociale dei distributisti inglesi e dei movimenti a loro associati²⁸. Fra gli economisti più noti, [l'austriaco-ceco] Joseph Schumpeter (1883-1950) mostrò interesse per le corporazioni e ne riconobbe l'utilità per regolare l'economia contemporanea²⁹. Un altro fra i movimenti prevalentemente non cattolici che sosteneva le corporazioni era il Guild Socialism, il "socialismo ghildista" inglese dell'inizio del XX secolo, che fece di un tipo di corporazione [e della co-gestione] la caratteristica centrale del suo programma economico.

Strutture normative a carattere corporativo furono istituite anche dal regime fascista italiano. I partiti fascisti e semi-fascisti in Europa e altrove si mostrarono molto interessati ad alcuni aspetti dell'idea corporativa e Benito Mussolini (1883-1945) fece della "corporazione" il fulcro della sua dottrina di organizzazione economica. Queste entità, che avevano una certa somiglianza con le corporazioni, avrebbero dovuto guidare e governare l'economia italiana, ma lo "Stato corporativo" italiano non fu un tentativo genuino di ridare vita a qualcosa di simile alle corporazioni medioevali, quelle vere, poiché, come osservò Pio XI nella *Quadragesimo anno*, i fascisti italiani ignoravano la caratteristica più importante dell'idea corporativa, cioè l'autogoverno, e pensavano fondamentalmente alle corporazioni come agenzie dello Stato. Pertanto, la natura totalitaria dello Stato

CRONIN S.S. (1908-1994), *Catholic Social Principles*, Bruce, Milwaukee (Wisconsin) 1950, pp. 221-222.

²⁷ Cfr. KIMBALL BAKER, "Go to the Worker". *America's Labor Apostles*, Marquette University, Milwaukee (Wisconsin) 2010, pp. 71-73.

²⁸ Cfr. GEORGE MAXWELL (1890-1957), *The Reconstruction of the Crafts*, in JOHN MCQUILLAN; HILAIRE BELLOC (1870-1953); VINCENT McNABB O.P. (1868-1943); HERBERT SHOVE (1886-1943); HAROLD ROBBINS (1916-1997); MONSIGNOR JAMES DEY, D.S.O. (1869-1946) *ET ALII*, *Flee to the Fields. The Faith and Works of the Catholic Land Movement*, prefazione di H. Belloc, Heath Cranton, Londra 1934, pp. 173-192. Hilaire Belloc menziona esplicitamente le corporazioni in *The Restoration of Property*, Sheed & Ward, New York 1946, p. 35 e p. 75. Entrambe queste opere sono disponibili in ristampa da IHS Press, Norfolk (Virginia).

²⁹ Cfr. DAVID A. REISMAN (1909-2002), *Schumpeter's Market. Enterprise and Evolution*, Edward Elgar, Cheltenham (Regno Unito) 2004, pp. 173-176.

fascista, apertamente riconosciuta da Mussolini, impedì fin dall'inizio la nascita di qualsiasi vero ordinamento corporativo.

Come scrisse Oswald von Nell-Breuning S.J. (1890-1991), generalmente ritenuto uno dei principali redattori della *Quadragesimo anno*, nel suo commento a quell'enciclica:

«Così si possono descrivere i due difetti principali dell'organizzazione fascista: in primo luogo, lo Stato totalitario, l'onnipotenza dello Stato, per cui le istituzioni corporative [corporazioni] sono semplicemente il mezzo per dettare la vita economica, contrariamente al principio di sussidiarietà; in secondo luogo, la commistione fra dominio pubblico-giuridico e privato-giuridico, forzando le corporazioni nel sistema pubblico-giuridico della società economica»³⁰.

Il fallimento del tentativo fascista di ricreare in concreto le corporazioni dipendeva necessariamente da quella che era la concezione fascista dello Stato. In effetti, se lo Stato mirava a operare totalitariamente, a essere l'unico principio attivo nella società e nell'economia, allora, naturalmente, qualsiasi struttura corporativa che esso avesse istituito era solo un comodo strumento per lo Stato, destinato a durare solo finché si fosse rivelato un mezzo per raggiungere gli obiettivi politici dell'intervento statale in economia.

Un altro tentativo che si può considerare ispirato dall'idea corporativa, in senso lato, è stato la National Recovery Administration del presidente statunitense Franklin Delano Roosevelt (1882-1945), creata nel 1933 con il National Industrial Recovery Act e dichiarata incostituzionale dalla Corte Suprema degli Stati Uniti nel 1935³¹. La legge prevedeva l'istituzione di codici di concorrenza leale formulati da gruppi industriali, che sarebbero poi «[...] *stati gli standard di lealtà della concorrenza leale in campo commerciale o industriale o in suddivisioni di essi*»³². Monsignor John Augustine Ryan (1869-1945), il grande esponente statunitense del pensiero sociale cattolico, che era in realtà un membro del National Recovery Administration Industrial Appeals Board, considerava l'NRA carente rispetto all'ideale di Pio XI di ripristino dei gruppi occupazionali, disegno «*più radicale, più democratico e più desiderabile*». Ma, come egli ha scritto,

³⁰ *Reorganization of Society Economy. The Social Encyclical Developed and Explained*, Bruce, New York 1936, p. 255.

³¹ Su altri tentativi di incarnare principi corporativi nelle leggi — oltre a quello della NRA — attuati negli Stati Uniti, cfr. JOSEPH D. MUNIER, *Some American Approximations to Pius XI's "Industries and Professions". A Dissertation*, Catholic University Press, Washington (DC) 1943.

³² *National Industrial Recovery Act*, sezione 3(b), cit. in LEVERETT SAMUEL LYON (1885-1959) ET ALII, *The National Recovery Administration. An Analysis and Appraisal*, Brookings Institution, Washington (DC) 1935, p. 891.

«[...] credo ancora che se alla NRA fosse stato permesso di continuare, avrebbe potuto facilmente svilupparsi nel tipo di ordine industriale raccomandato da Papa Pio XI»³³.

L'istituzione della corporazione realizza in modo mirabile l'ideale di regolamentazione e di ordine dell'economia del pensiero cattolico. Allo stesso tempo, limitando e orientando l'attività economica verso il bene comune, si attiene al principio di sussidiarietà. Invece della regolamentazione e della supervisione da parte delle autorità centrali, tali funzioni sono svolte da coloro che sono effettivamente coinvolti nel lavoro e nell'economia. Nel Medioevo le corporazioni nacquero come mezzo più o meno spontaneo di auto-regolamentazione della produzione, in obbedienza a un profondo sentimento di auto-governo. Il moderno movimento corporativo fu una eco consapevole di quello medioevale in risposta al *caos* economico provocato dal capitalismo liberale e l'enunciazione del principio di sussidiarietà da parte di Pio XI non fece altro che esplicitare ciò che i medioevali avevano compreso per "istinto" cristiano. Quindi, i gruppi professionali o le corporazioni sono fondamentali per l'istituzione di una economia che non sia né socialista né capitalistica, ma piuttosto ispirata e informata dai principi cattolici.

A partire dagli anni 1950, nonostante i chiari riferimenti alle corporazioni o ai gruppi professionali negli scritti dei Papi recenti, fra cui Giovanni Paolo II³⁴, il pensiero cattolico ha mostrato una minore attenzione a tali organizzazioni. Tuttavia, data la loro primarietà nella tradizione cattolica e la loro coerenza con gli ideali sociali cattolici, è difficile immaginare come l'idea corporativa possa essere completamente abbandonata.

³³ JOHN AUGUSTINE RYAN, *Social Doctrine in Action. A Personal History*, Harper, New York 1941, p. 249. Per un esame approfondito della NRA da un punto di vista cattolico cfr. anche MONSIGNOR ERNEST P. AMENT (1904-1999), *Industrial Recovery Legislation in the Light of Catholic Principles. A Dissertation*, Catholic University, Washington (DC) 1936.

³⁴ Per i recenti riferimenti papali a gruppi professionali o strutture simili, cfr. GIOVANNI XXIII (1958-1963), *Enciclica "Mater et Magistra" sui recenti sviluppi della questione sociale alla luce della dottrina cristiana*, del 15 maggio 1961, nn. 37, 65-67, 84, 86-90 e 100; e GIOVANNI PAOLO II (1978-2005), *Enciclica "Laborem exercens" sul lavoro umano nel XC anniversario della "Rerum novarum"*, del 14 settembre 1981, nn. 14 e 20, ed *Enciclica "Centesimus annus" nel centenario della "Rerum novarum"*, del 1° maggio 1991, nn. 7, 13, 43 e 48. Degni di nota sono i paragrafi 356 e 357 sul *Ruolo dei corpi intermedi* nel recente PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.





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

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”



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 sopravvenuti 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.



THOMAS ROWLANDSON (1756-1827), *The Departure*, 29 April 1784, Metropolitan Museum of Art [nel mezzo Edmund Burke]

CONSERVATORISMO MODERNO

Robert Alexsander Nisbet (1913-1996)

Il moderno conservatorismo è, per lo meno nella sua accezione filosofica, figlio della rivoluzione industriale e di quella francese: non programmato, non voluto, odiato dai protagonisti di entrambe, ma comunque loro figlio. Tutto ciò che le due rivoluzioni avevano attaccato veniva invece difeso da conservatori come [Edmund] Burke [1729-1797], [Louis-Gabriel-Ambroise de] Bonald [1754-1840], [Norman Kingsley] Mair [pseudonimo di Nachem Malech Mair; 1923-2007] e [Samuel Taylor] Coleridge [1772-1834]; tutto ciò che le due rivoluzioni avevano prodotto — in fatto di democrazia popolare, tecnologia, secolarismo e così via — veniva attaccato dal conservatorismo. Se l'*ethos* del liberalismo consiste nell'emancipazione individuale e quello del radicalismo nella espansione del potere poli-

tico al servizio dello zelo morale e sociale, l'*ethos* del conservatorismo è tradizione, essenzialmente tradizione medioevale. Dalla difesa da parte del conservatorismo della tradizione sociale sono derivate la sua enfasi sui valori di comunità, parentela, gerarchia, autorità e religione e le sue premonizioni di *caos* sociale e sopraffazione da parte del potere assoluto, una volta che gli individui fossero stati strappati da quei valori a opera delle forze del liberalismo e del radicalismo.

Contrariamente ai filosofi dell'illuminismo, i conservatori avevano come punto di partenza l'assoluta realtà dell'ordine istituzionale così come l'avevano trovato, l'ordine ereditato dalla storia. Per loro, l'ordine naturale, [ovvero] l'ordine rilevato dalla pura ragione, l'ordine su cui i *philosophe* avevano costruito i loro massicci attacchi alla società tradizionale, non aveva alcuna realtà. La sostanza della questione è completamente rovesciata nel pensiero conservatore. Infatti è sulla rivendicazione della priorità della società e delle sue istituzioni tradizionali sull'individuo che i conservatori hanno basato il loro attacco alle idee illuministiche di diritto naturale, legge di natura e ragione indipendente.

I conservatori, all'inizio del diciannovesimo secolo, costituiscono un anti-Illuminismo. Non c'è un'opera né un concetto importante del rinascimento conservatore che non cerchi di confutare le idee dei *philosophe*. Alcuni, come [François-René de] Chateaubriand [1768-1848], si diletta di fare occasionalmente finta di sposare la causa degli illuministi allo scopo di sferrare un'offensiva contro di loro, di solito contro Voltaire [François-Marie Arouet; 1694-1778], i cui brillanti attacchi al cristianesimo erano vetriolo per i profondamente cristiani conservatori! Perfino in Burke si trovano di tanto in tanto parole di simpatia, quando questo poteva servire a dare un'impressione di incoerenza e di divisione nell'ambito dell'Illuminismo. L'odio per l'illuminismo e specialmente per [Jean-Jacques] Rousseau [1712-1778] è un elemento fondamentale del conservatorismo filosofico.

I conservatori sono stati efficacemente definiti "profeti del passato", praticamente incapaci di esercitare un'influenza sulle principali correnti della vita e del pensiero europeo. Ciononostante sarebbe fatale per la comprensione di ciò che, oggi, consideriamo profondamente significativo del diciannovesimo secolo, se riducessimo i conservatori a semplici oggetti di antiquariato. L'influenza avuta da Burke e specialmente da [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831] è riconosciuta in modo indiscutibile in tutte le storie del pensiero, tuttavia si tende a considerare entrambi individualmente, piuttosto che come esponenti di un movimento di idee la cui portata li trascende. Devono essere visti proprio come, nell'ambito dell'Illuminismo, sono concepiti gli stessi Voltaire e [Denis] Diderot [1713-1784]: come individui certo, ma anche come due componenti di quel considerevole gruppo di menti che avevano tratti comuni sufficienti per dare vita a un'epoca, a un modello intellettuale.

Fra tutti, i conservatori francesi sono forse i più trascurati. De Bonald, [Joseph de] Maistre [1753-1821] e Chateaubriand sono normalmente trattati come delle strane, in qualche modo gotiche, figure della storia del Romanticismo, classificazione questa che farebbe rivoltare nella tomba almeno i primi due. La brillante giovinezza conservatrice di [Félicité Robert de] La Mennais [1782-1854] viene generalmente messa in ombra dalla luminosità della sua successiva attività da radicale. Nonostante ciò, l'influenza dei conservatori francesi sul pensiero sociale è stata sostanziale ed è sufficiente un'occhiata ad alcuni sociologi per rendersene conto. Così [Claude-Henri de Rouvroy] Saint-Simon [1760-1825] e [Isidore Marie Auguste François Xavier] Comte [1798-1857] non risparmiavano lodi a quella che quest'ultimo ha chiamato «*la scuola retrograda*». Quel «*gruppo d'immortali, sotto la guida di Maistre*», scriveva Comte, «*meriterà a lungo la gratitudine dei positivisti*»¹. Saint-Simon vedeva in de Bonald l'ispiratore del proprio interesse per i periodi storici «*critici*» e «*organici*» e delle origini delle sue proposte per «*stabilizzare*» industrialismo e democrazia. [Pierre Guillaume Frédéric] Le Play [1806-1882], una generazione più tardi, nel suo *Les ouvriers européens*, non farà altro che dare sistematicità scientifica al polemico lavoro di de Bonald sulla famiglia. L'influenza del conservatorismo su [Alexis Henri Charles de Clérel de] Tocqueville [1805-1859] è fuori dubbio: è la fonte immediata della sua tormentata considerazione della democrazia. Alla fine del secolo, negli scritti dell'irreligioso e in politica liberale [David Émile] Durkheim [1858-1917], troviamo idee del conservatorismo francese trasfuse in alcune delle teorie essenziali della sua sociologia sistematica: la coscienza collettiva, il carattere funzionale di istituzioni e idee, i corpi intermedi e finalmente tutto il suo atteggiamento polemico contro l'individualismo.

Contro che cosa si batteva il conservatorismo? Prima di tutto, naturalmente contro la Rivoluzione, ma non soltanto contro di essa. Credo che il modo migliore per capire il conservatorismo sia di considerarlo come il primo notevole attacco contro il modernismo e i suoi principi politici, economici e culturali. La Rivoluzione rappresentava il punto di partenza, ma, per tutti i conservatori, essa aveva un'importanza principalmente storica e simbolica: la vedevano come il manifestarsi di tendenze profondamente radicate nella storia europea moderna, che si palesavano allora nelle loro spaventose conseguenze, benché pochi arrivassero al punto di de Bonald di considerare il Terrore come una giusta punizione inflitta da Dio all'Europa per le sue secolari eresie individualistiche, tuttavia tutti i conserva-

¹ [AUGUSTE COMTE,] *Système de politique positive[. ou, Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité]*, 4^a ed., 4 voll., Crès, Parigi 1912, vol. II, p. 605. Per una analisi più dettagliata dell'influenza del conservatorismo sul pensiero del diciannovesimo secolo si veda il mio *Conservatism and Sociology*, in *American Journal of Sociology*[, anno LVII, n. 58,] novembre 1952[, pp. 167-175].

tori, senza eccezione, erano profondamente convinti che i tratti più caratteristici e “moderni” della storia dopo la Riforma fossero un male o un preludio al male.

Nella loro ricostruzione della storia europea i conservatori videro, prima di tutto, il tentativo dei protestanti di strappare la fede individuale alla disciplina della Chiesa, destinato a sboccare inevitabilmente in un dissenso perenne. Da qui alla opzione baconiana e cartesiana in favore dell'uomo individuale e finito, i cui poteri intellettuali e le cui certezze appartenevano a Dio e alla società, il passo era breve. Dall'eresia dell'individualismo secolare non conseguiva forse che gli uomini avrebbero considerato la società alla stregua di un paesaggio, come qualcosa su cui le loro facoltà inventive si sarebbero potute esercitare senza fine a fare e disfare, a seconda dell'impulso del momento? E, infine, da tutto questo non poteva che emergere come conseguenza necessaria la pericolosa immagine romantica dell'uomo inteso come creatura dagli istinti intrinsecamente buoni e stabili, su cui gravava, in modo repressivo e inutile, il peso delle istituzioni e del governo. Questo è, nelle sue linee essenziali, il giudizio dei conservatori su ciò che aveva preceduto la rivoluzione e il modernismo.

Nell'interpretazione conservatrice del modernismo vi sono altri dementi che derivano direttamente dalla Rivoluzione francese: egualitarismo e potere centralizzato basato sul popolo sono i principali del quadro, nonostante siano strettamente connessi ad altri; nella religione, nella politica e nell'arte, la sostituzione del sentimento e della passione al posto del controllo disciplinato dalla tradizione e dalla pietà; la sostituzione di valori sacri, ma razionali, con effimere e impersonali norme contrattuali e utilitarie; il declino dell'autorità, sia politica che religiosa e sociale; la perdita della libertà, termine usato dai conservatori nella sua accezione medioevale connotante non disimpegno e licenza, ma diritto basato sui principi morali nell'ambito della legge divina e della tradizione; l'avvilimento della cultura, conseguenza della sua divulgazione di massa e, finalmente, al di sopra di tutto questo, l'intera mentalità progressista e determinista, che insisteva a considerare passato, presente e futuro come le ferree categorie dell'eticamente cattivo, migliore e ottimo.

Questo è l'insieme degli elementi che emerge dagli orizzonti del conservatorismo nel mondo moderno che Riforma, capitalismo, nazionalismo e ragione avevano concepito e che la Rivoluzione aveva allora portato alla luce. Tutti questi elementi, che non è difficile trovare nella reazione di Burke alla Rivoluzione francese, rimangono vivi negli scritti di altri conservatori europei e anche americani. Se le idee conservatrici non hanno mai veramente attecchito in America, non è stato certo perché menti geniali come [John] Randolph of Roanoke [1773-1833], James

Fenimore Cooper [1789-1851], John C[aldwell] Calhoun [1782-1850] ed altri, non hanno cercato di diffonderle nel pensiero politico americano. Ciò è avvenuto perché gli Stati Uniti, mancando di un passato istituzionale medioevale consolidato, non erano in grado di sostenerle e di dar loro efficacia e rilevanza sulla scena della vita americana. In Europa, invece, dopo la Rivoluzione francese, questo passato divenne improvvisamente uno sfondo di simboli carico di evocazioni.

La riscoperta del Medio Evo — nelle sue istituzioni, valori, temi e strutture — è uno degli eventi più significativi nella storia intellettuale del diciannovesimo secolo². Per quanto la sua principale e più duratura influenza sia esercitata sul conservatorismo europeo, di cui ha costituito, per così dire, il modello positivo della società, essa ha avuto una considerevole importanza anche per il pensiero sociologico in genere, che a tale epoca deve molto della sostanza concettuale della sua stessa reazione al modernismo. Più di ogni altro avvenimento la riscoperta del Medio Evo ha contribuito a creare una netta differenza fra la tipica concezione illuministica della storia europea e quella di gran parte delle opere storiche del diciannovesimo secolo.

Dai *philosophe* francesi e anche da razionalisti inglesi come [Edward] Gibbon [1737-1794], Adam Smith [1723-1790] e [Jeremy] Bentham [1748-1832], i secoli bui, periodo che universalmente si ritiene copra i mille anni che vanno dalla caduta di Roma all'inizio dell'età della Ragione, era giudicato con disprezzo. Ma ecco che questo lungo periodo, improvvisamente, torna ad essere considerato con rispetto: prima negli scritti di uomini come [Karl Ludwig von] Haller [1768-1854], [Friedrich Carl von] Savigny [1779-1861], de Bonald e Chateaubriand, per i quali esso è fonte di ispirazione; poi nelle opere di giuristi, storici, teologi, romanzieri e altri. Il Medio Evo fornisce temi e atmosfere al diciannovesimo secolo, come il pensiero classico al Rinascimento. Nelle scienze sociali, il sorgere di quella che è universalmente nota come scuola storica si basa sulla utilizzazione di materiale storico ed istituzionale prevalentemente medioevale. La società medioevale s'impone sempre più come il termine di paragone per i critici del modernismo. Proprio come il diciottesimo secolo aveva divulgato l'uso di materiali dei primitivi — tutta la moda dell'“esotismo”, per esempio, che aveva così validamente sostenuto i modelli del diritto naturale — allo scopo di polemizzare con il presente, così

² Uno dei molti meriti dell'ottimo *Culture and Society* di Raymond Williams [1921-1988; 1958, trad. it., *Sociologia della cultura*, a cura di Giovanni Bechelloni, il Mulino, Bologna 1983] sta nell'aver messo in rilievo e documentato l'importanza letteraria del medioevalismo nel diciannovesimo secolo. Per la rilevanza sociale da esso avuta si veda il mio *De Bonald and the Concept of the Social Group*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. V, n. 3, giugno 1944, pp. 315-331, in particolare p. 320.

ora il diciannovesimo comincia a utilizzare materiali medioevali a fini comparativi. Non si tratta, naturalmente, di un semplice paragone. Come risulta chiaramente dagli importanti studi di [Otto Friedrich] von Gierke [1841-1921], [Numa Denis] Fustel de Coulanges [1830-1889], [Hastings] Rashdall [1858-1924] e [sir John Francis Whitaker] Maitland [1903-1977], l'interesse per il Medio Evo era strettamente legato alla ricerca scientifica sulle origini istituzionali dell'economia, della politica e della cultura europee. Per il diciannovesimo secolo il Medio Evo ha potuto rappresentare la base di idealizzazioni e di utopie — come negli scritti di Chateaubriand, [sir Walter] Scott [1771-1832] e altri fino a [William] Morris [1834-1896] — ma ha potuto anche diventare fonte di importanti ricerche storiche e di scienze sociali.

Il rapporto fra medioevalismo e sociologia è particolarmente stretto. Se Comte ammirava i conservatori, aveva un atteggiamento analogo nei confronti del Medio Evo, come pochi hanno avuto; il medioevalismo costituiva certo il vero modello della utopia sociologica del *Système de politique positive*. Comte aveva immesso nelle sue vene la linfa del positivismo al posto del cattolicesimo, ma sono fuori di dubbio la sua ammirazione per la struttura della società medioevale e il suo desiderio di ripristinare la sua essenza, infusavi la “scienza”. La società medioevale, con il suo localismo, la sua gerarchia e la sua costituzione religiosa, è il punto di riferimento costante degli studi di Tocqueville sia sulla democrazia americana sia sulle forme di governo dell'Europa moderna. Le Play apertamente basava la sua vantata “famiglia-ceppo” sulla famiglia medioevale e considerava il Medio Evo — invece che l'insieme di «*irrilevanti, primitive e antiche società*» — oggetto di attenzione per ogni «*studio comparativo di fatti sociali*». [Ferdinand] Tönnies [1855-1936] derivava l'intera sostanza della sua tipologia della *Gemeinschaft* dal villaggio, dalla famiglia e dal *clan* medioevali. Durkheim basava il suo celebre progetto delle associazioni professionali intermedie sulle gilde medioevali, non trascurando, naturalmente, di specificare le differenze, date le frequenti accuse cui era sottoposto di fondare la sua scienza della società su valori di corporativismo, organicismo e realismo metafisico.

Tutto ciò non significa che i sociologi fossero medioevali. Bisognerebbe cercare molto prima di trovare nel pensiero politico e sociale una mente più moderna di quella di Durkheim. Anche nel nucleo centrale della sua teoria sociale, lo spirito è razionalistico-positivistico e deriva in gran parte da Renato Cartesio [René Descartes; 1596-1650] che, più di ogni altro filosofo del diciassettesimo secolo, si era opposto alla scolastica. Lo stesso vale essenzialmente per Tönnies, [Maximilian Carl Emil] Weber [1864-1920] e [Georg] Simmel [1858-1918].

LA MORTE DELLA CRISTIANITÀ NELLE PAGINE DI UN ARISTOCRATICO POLACCO

Piangete, santi, strappatevi la barba, re gotici che devotamente circondate il presepe di Cristo: la vostra epoca è tramontata... Trascorsa è l'epoca dei costruttori di cattedrali, scesi muti e anonimi nell'ombra delle loro opere dedicate a Dio, tramontato è il tempo in cui sulle pietre tombali si scriveva umilmente l'echeggiante: "Dio, clemenza". Sepolto è il tempo in cui le campane delle cattedrali suonavano allorché gli imperatori del sacro impero viaggiavano nelle scricchianti notti invernali su un carro tirato da buoi. È un sogno passato l'unità cristiana; è un ricordo il tempo in cui al signore imperiale del mondo visibile era affidato il compito di trovare nell'idea dell'antico impero e nell'invisibile la grande formula sacra della riconciliazione dei popoli e della pace sulla terra. Sapevamo che tale formula non esiste su questa terra insanguinata, ma pur sapendolo la cercammo, e questa nostra ricerca destinata all'insuccesso ci aperse i sacri cieli e inaugurò la lotta eterna con l'angelo e, infine, regalò alle nostre tombe la pia frase: "Dio possiede la sua anima". [...] L'umanità, i vostri cari figli dello spirito medievale, è cambiata nottetempo, ora è morsa dal serpente del razionalismo e per secoli vaneggerà nel delirio avvelenato che ora si chiama uguaglianza di tutti gli uomini. [...] Un giorno, dopo secoli, gli uomini partoriti dal Rinascimento, risvegliati dal loro sonno presuntuoso, vorranno vivere senza dèi; ancora sprizzerà il sangue dei martiri, ancora il Dio dormiente si risveglierà al grido di dolore dei suoi figli...[...]. Prima, però, [...] gli uomini saranno occupati a costruire *robot* destinati a sostituirli. Rallegratevi: siete destinati a essere oggetti di antiquariato, siate felici perché in questi giorni di carnevale siete frantumati dalla mazza dei trogloditi andando tranquillamente in pezzi e in fumo: è meglio così. Buona notte, antico e religioso mondo amato; buona notte, antico sacro impero; buona notte mondo dei cercatori di Dio e dei costruttori di cattedrali...; buona notte, buona notte.



Friedrich Percyval Reck-Malleczewen

Friedrich Percyval Reck-Malleczewen (1884-1945)

[*Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, 1937, trad. it., introduzione di Quirino Principe, Rusconi, Milano 1971, pp. 52-53.]

RECENSIONI

OCCIDENTE CONTRO OCCIDENTE**Elegia prima del suo trionfo****LUIGI MARCO BASSANI**

liberlibri, Macerata 2026

288 pp., € 18

Travolti dal profluvio di cronache e commenti *last minute* sfornati senza requie da decine di testate giornalistiche e dalla cateratta di immagini e di *fake* veicolati dai *mass-* e dai *social-media* spesso si finisce per perdere, come si diceva una volta, la trebisonda.

Per ritrovarla, almeno in qualche misura, si deve accedere alla saggistica. Pure qui, sebbene affetta anch'essa da inflazione di prodotti messi su quello che appare sempre più simile un mercato che non una "repubblica delle lettere", non è facile orientarsi: troppi i commentatori improvvisati, quelli che attingono a fonti di terza mano o inaffidabili, quelli che costruiscono i loro ragionamenti con l'"aiutino" dell'AI: ben pochi quelli capaci di uno sguardo di lungo periodo, spinto in avanti nel futuro, capaci di "pensare per epoche", come diceva Gonzague de Reynold (1880-1970).

Ogni tanto però ci s'imbatte in qualche contributo di rilievo, vuoi per l'acutezza dell'analisi, vuoi per la facilità di lettura, vuoi infine per la qualità della prosa.

È questo il caso di Luigi Marco Bassani, docente di dottrine politiche in varie università italiane, svizzere e di

oltreoceano, discepolo di Gianfranco Miglio (1918-2001), esperto del pensiero politico anglosassone ed esponente della politica federalistica italiana.

Il lavoro di Bassani sull'Occidente affronta sette temi "caldi", sette punti forti dell'ideologia progressista odierna. Non è vero infatti che l'Ottantanove abbia segnato la morte delle ideologie: le ha solo costrette a un processo metamorfico, tuttora in corso, di distacco dalla dominante culturale del Novecento, il marxismo-leninismo nelle sue innumerevoli versioni teoriche e ricette rivoluzionarie, e di elaborazione di una visione del mondo e della storia



che rivesta le medesime energie volontaristiche che agivano dietro al fallito progetto ugualitario di forme più gradevoli al palato dell'uomo contemporaneo ma altrettanto corrosive di ciò che resta della tradizione e dello stesso impianto civile della modernità.

Così l'ideologia della tarda modernità odierna abbandona la seduzione di Marx e preferisce attualizzare il solvente intrinseco al trinomio rivoluzionario di oltre due secoli fa, libertà, uguaglianza e fraternità, spingendolo al suo parossismo in un quadro non più duramente coattivo come nella versione "1.0", ma *soft*, pluralistico e relativistico come nella versione "2.0" attuale.

E Bassani offre di questa mutazione una disamina accurata, anche se breve nella trattazione e agile nella prosa.

Il primo capitolo svolge un confronto, decisamente impietoso, fra l'Europa e gli Stati Uniti di oggi, mettendone in luce il legame storico e culturale inevitabile, ma evidenziando come le due sponde dell'Atlantico coltivino una visione della modernità e della democrazia diverse, quella americana "giovane", prolifica, religiosa, orientata all'innovazione, all'iniziativa, allo sviluppo anche al costo di un relativo disordine e l'Europa della UE decadente, in crisi demografica, irreligiosa, prigioniera delle regole e delle auto-censure, impreparata alla guerra.

Segue un'analisi delle radici culturali dell'Occidente che Bassani individua nel modello della *polis* greca e del pensiero razionale, un tratto che per-

corre l'identità dei popoli occidentali sino alla Rivoluzione senza soluzione di continuità — qui sta l'originalità del politologo — fra antichità classica, cristianità medioevale e modernità.

Un *topos* importante è l'ideologia immigrazionistica che imperversa fra le *élite* occidentali, con particolare violenza fra quelle del Vecchio Continente. Qui Bassani demolisce l'accostamento attuale al problema rivendicando i diritti dei popoli alla propria identità storica e denunciando il progetto di *melting pot* che sta dietro il multiculturalismo.

Nel quarto capitolo sotto il fuoco dell'analisi cade l'islamismo e la traslazione in Occidente di forti aliquote di popolazione musulmana di fede e costumi volutamente inassimilabili a quelli dei popoli autoctoni. Il mondo islamico secondo Bassani giocherebbe oggi un ruolo simile a quello della Persia per gli antichi greci: l'oriente, il diverso, il barbaro. Solo che noi, a differenza dei greci che l'hanno combattuto aspramente, ci stiamo portando volontariamente il nemico in casa.

Nel quinto capitolo Bassani si domanda che cosa ha fatto quella che è la civiltà occidentale, ovvero una visione del mondo e un modo di produrre, quello capitalistico, che si sono espansi ai quattro angoli del globo lasciando la sua impronta indelebile sullo stesso modo di pensare e di pensare i rapporti fra popoli e le civiltà e dei popoli fra loro. E ritrova le cause non nella svolta antropocentrica e secolaristica del moderno rinascimentale ma proprio nel-

la laicità e nel modo stesso di pensare “preparati” dalla cristianità medioevale, che “rompeva” con l’antichità sotto molti aspetti ma ne conservava la struttura di pensiero razionale e orientata all’agire.

Il successivo argomento affrontato da Bassani è l’anti-americanismo che imbeve non solo le *élite* intellettuali e politiche di sinistra, ma anche larghe fasce del mondo di destra. Bassani ricollega questo atteggiamento dei decadenti europei più a un complesso di inferiorità e di risentimento verso il successo globale del nuovo Occidente di oltreoceano, che non a ragioni storiche autentiche.

L’ultima parte del libro di Bassani è dedicata allo Stato e alla modernità, ovvero allo Stato moderno, animato dalla burocrazia e dalla tecnica estese alla politica, che egli reputa la quintessenza della modernità e il vero pericolo per i popoli di oggi, i quali giustamente paiono reagire alla dilatazione, impensabile solo pochi decenni or sono, della sfera pubblica, della tassazione, delle restrizioni delle libertà concrete. Sono queste forse le pagine più controcorrente e accorate del saggio e dove più chiara si rivela l’impostazione conservatrice — un conservatorismo empirico, meno “continentale” e più simile a quello di un Roger Scruton (1944-2020) — dell’autore.

Le analisi e le tesi di Bassani sono molto più articolate e meriterebbero una esposizione assai più ampia e dettagliata dei pochi punti che ho potuto segnalare in questa rubrica. Così pure

le aree di attenzione in questo frangente storico sono forse più numerose di quelle affrontate dal politologo: per esempio non vi sono accenni al ruolo della Russia e al pericolo per noi europei, prima che per gli americani, dell’ideologia della “patria russa”. Anzi, forse qualche punto debole in materia Bassani potrebbe avere, così come su qualcuna delle questioni bioetiche: ma gli accenni da cui si può evincere quanto dico, pur non assenti, sono nel libro veramente esigui.

La critica al progressismo odierno che il libro di Bassani svolge, offre elementi preziosi per irrobustire concettualmente la resistenza alle “linee di forza” negative che attraversano la cultura e la politica di questo inizio di secolo e di millennio. Sono altresì un aiuto apprezzabile per schivare trappole ideologiche e per evitare scelte e simpatie che alla lunga si ritorcono contro la nostra area di appartenenza, ovvero un Occidente bipolare anche se decisamente sbilanciato verso la sponda americana dell’Atlantico.

O.S.

**LA PRECARIETÀ STABILE. IL
MODUS VIVENDI TRA STATO
E CHIESA IN MESSICO NELLE
CARTE VATICANE (1934-1952)**

PAOLO VALVO

Studium, Roma 2025

320 pp., € 28

Vi sono pagine della storia messicana che sono state ampiamente analizzate dagli storici. Una di

queste, la guerra civile degli anni 1910-1917, con i suoi esiti, fra cui la promulgazione di una Costituzione (1917), il cui articolato conteneva norme fortemente lesive della *libertas Ecclesiae*. L'art. 3 stabiliva, infatti, che l'insegnamento fosse senza interferenze confessionali; l'art. 5 proibiva l'istituzione di ordini monastici; l'art. 24 vietava le celebrazioni religiose fuori delle chiese; l'art. 27 impediva alle associazioni religiose di possedere o di amministrare beni immobili; l'art. 130 riduceva i ministri del culto a semplici funzionari statali. La riforma del codice penale del giugno del 1926, voluta dal presidente federale Plutarco Elías Calles (1877-1945), inaspriva ulteriormente le leggi anti-ecclesiastiche. Il contrasto fra i cattolici e il governo massonico culminava nella inusitata forma della sospensione del culto pubblico, cosa che scatenava la ribellione dei ceti popolari e rurali, profondamente religiosi. Questi cristiani — detti spregiativamente *cristeros* — trasformavano in più Stati la rivolta in una guerra civile durata dal 1926 al 1929, che cessava solo quando la Santa Sede — si badi: non i capi degli insorti, né i *leader* del movimento cattolico, né, infine, la gerarchia locale —, nonostante la piega vittoriosa per i cattolici presa dal conflitto, imponeva un accordo di compromesso con la presidenza federale, che comunque manteneva in vigore la legislazione poliziesca anti-cattolica e, una volta che i *cristeros* ebbero deposte le armi, scatenava contro i reduci una feroce persecuzione, anche omicida.

Il volume di Paolo Valvo, docente di Storia Contemporanea alla Cattolica, affronta le tematiche politiche e religiose che hanno animato la vita della nazione messicana nel periodo successivo alla rivolta *cristera*, negli anni dal 1934 al 1952, alla luce di una imponente documentazione: le corrispondenze della Segreteria di Stato vaticana e dei suoi rappresentanti in Messico, gli appunti redatti dai minutanti, ma pure i *memorandum* e i *dossier* inoltrati Oltretevere da associazioni, da singoli sacerdoti e da privati cittadini.

Da essa emerge che negli anni 1934 e 1935 il governo allentava la repressione e s'impegnava ad applicare "benevolmente" la Costituzione (cfr. pp. 21-32). Nasceva così un *modus vivendi* che attenuava il conflitto ma rendeva la Chiesa comunque indifesa di fronte allo Stato. Papa Pio XI (1922-1939) aveva manifestato pubblicamente il proprio dissenso verso l'operato del governo messicano con l'enciclica *Acerba animi* del 1932. A essa le autorità messicane avevano risposto espellendo negli Stati Uniti il delegato apostolico arcivescovo Leopoldo Ruiz y Flores (1865-1941), rappresentante ufficioso vaticano perché l'ultimo nunzio, mons. George Joseph Caruana (1882-1951), era stato esiliato da Callés nel 1925. I cattolici, che avevano dato vita alla Liga Nacional de Defensa de la Libertad che aveva guidato la rivolta del 1926-1929, fra il 1934 e il 1940 proclamavano una nuova rivolta, detta Segunda Cristiada, priva però dell'appoggio, nemmeno quello indiretto

dato nella prima, della gerarchia. Con l'avvento alla presidenza del generale Lázaro Cárdenas del Río (1895-1970), che governava dal 1934 al 1940, l'art. 3 della Costituzione veniva modificato in peggio, trasformando l'educazione "laica" in "socialista".

La clamorosa rottura fra Callés, che abbandonava il Messico, e Cárdenas del Río, favorita dal Dipartimento di Stato e dal delegato apostolico a Washington, l'arcivescovo Amleto Giovanni Cicognani (1883-1973), segnalava che era possibile un cambiamento della situazione politica e religiosa, anche senza un intervento militare diretto degli Stati Uniti. Nel frattempo, mons. Ruiz y Flores, dalla nuova sede di esilio nel Texas, assumeva iniziative caratterizzate da poca prudenza e ritenute persino controproducenti dallo storico (cfr. pp. 32-42).

Sotto la presidenza di Cárdenas del Río, alla Santa Sede giungevano notizie sul sostanziale rallentamento dell'opera di attuazione dell'educazione "socialista" in varie scuole; il culto pubblico, ripreso nel 1929, poi non era in pratica ostacolato (cfr. pp. 43-51). La Segreteria di Stato, con a capo il card. Eugenio Pacelli (1876-1958), decideva nel 1936 di inviare in Messico quale nuovo delegato apostolico il salesiano mons. Guglielmo Piani (1875-1956). La sua missione comunque falliva, in quanto il governo, nonostante i segnali contrari, non aveva di fatto migliorato il regime di tacita tolleranza e continuava a subire la forte influenza delle logge massoniche (cfr. pp. 53-57).

L'arcivescovo ausiliare di Morelia, mons. Luis María Martínez y Rodríguez (1881-1956), veniva spostato a Città del Messico, con ruolo, durato dal 1937 al 1948, di "incaricato d'affari". Nel suo primo rapporto alla Segreteria di Stato, Martínez rendeva noto che il governo voleva continuare nella distensione, mentre rimaneva ancora aperta la questione dell'opportunità di una nuova rivolta armata, nonostante i contrasti fra i cattolici (cfr. pp. 57-68). Altri problemi erano l'educazione "socialista", che proseguiva, e il divieto delle scuole private. Interpellato da Martínez, il Sant'Uffizio rispondeva che dovevano essere applicate le istruzioni di tono intransigente trasmesse l'anno precedente a mons. Ruiz y Flores (cfr. pp. 68-73). La maggiore preoccupazione vaticana comunque riguardava il pericolo comunista: la Secretaría de Educación Pública (SEP) era infatti in mano a personale marxista (cfr. pp. 73-81).

Nel 1938, la nazionalizzazione delle compagnie petrolifere statunitensi operanti nel Paese — detta "*expropiación petrolera*" — offriva alla gerarchia l'occasione per sottolineare il patriottismo dei cattolici. Mons. Martínez infatti aderiva, con l'assenso della Santa Sede, all'iniziativa dell'arcivescovo di Guadalajara di una raccolta di fondi per ripagare il debito contratto con le compagnie espropriate (cfr. pp. 82-89). La distensione dei rapporti era confermata dalla grande partecipazione di folla, presente Cárdenas del Río in forma privata, all'inaugurazione del

restauro della basilica di Guadalupe a Città del Messico e dal miglioramento delle vertenze relative alla scuola e all'educazione (cfr. pp. 90-95).

Il delegato apostolico, in vista delle elezioni presidenziali del 1940 constataba che tutti i candidati, con alcuni dei quali aveva avuto colloqui, mettevano al centro del loro programma la libertà di coscienza. Verso la metà del 1939 risultava chiaro che i due candidati alle presidenziali rimasti, il generale Manuel Ávila Camacho (1897-1955) e Juan Andreu Almazán (1891-1965), erano favorevoli alla libertà della Chiesa (cfr. pp. 95-102). Di queste buone disposizioni veniva informato il nuovo Segretario di Stato, il card. Luigi Maglione (1877-1944), che aveva sostituito il card. Pacelli, salito al soglio di Pietro con il nome di Pio XII (1939-1958).

La candidatura di Almazán, considerato indipendente, suscitava la reazione degli elementi più radicali del governo. Contro costoro l'Unión Nacional Sinarquista (UNS), organismo di cattolici, aveva promosso delle manifestazioni pubbliche, subito sedate nel sangue dai governi locali. Il governo centrale aveva invece condannato l'azione delle autorità periferiche. L'UNS era fortemente identitaria, come gli analoghi gruppi Legiones e Organización, Cooperación, Acción (OCA), quest'ultima sostenuta dal gesuita Eduardo Iglesias (1894-1962).

Nel novembre del 1939, veniva presentata alle Camere la Ley Orgánica de Educación Pública, che ribadiva

l'esclusiva competenza dello Stato in tema di educazione, che doveva ancora essere "socialista", prevedere la coeducazione dei due sessi e avere lo scopo di "defanatizzare" il popolo. Nonostante l'opposizione di Ávila Camacho, le Camere approvavano il progetto, cui subito si opponevano i vescovi, perché sostenevano che lo Stato non poteva arrogarsi il diritto di educare i bambini e i giovani; inoltre la lotta al fanatismo e ai pregiudizi non poteva essere riferita ai sentimenti religiosi; la coeducazione, poi, era già stata condannata da Pio XI con l'enciclica del 1929 *Divini illius Magistri*. Mons. Martínez sottolineava che nel regolamento applicativo era stata tolta la finalità "defanatizzante"; i riferimenti al comunismo in campo educativo erano stati sostituiti con generici richiami a un socialismo *sui generis* e, inoltre, la coeducazione era ben lungi dal poter essere realizzata (cfr. pp. 109-115).

Per il delegato apostolico il pericolo della diffusione del comunismo era reale, benché Cárdenas del Río stesso, nei suoi pronunciamenti più recenti, sembrava volersene distanziare. Due mesi dopo, Martínez, scrivendo al card. Maglione, cambiava versione, affermando che un periodo di violenza comunista era possibile e questo per l'atteggiamento di un governo di fatto intollerante.

Lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale spingeva il Messico verso gli Alleati (cfr. pp. 115-121). Il 7 luglio 1940 si svolgevano le elezioni, vinte da Ávila Camacho. In questo lento mu-

tamento del quadro politico, mons. Martínez vedeva una garanzia per la stabilità interna del Messico, ritenendo poco plausibile una ribellione armata. Nel riferire al card. Maglione queste considerazioni, il delegato segnalava pure la partecipazione, già menzionata, di due rappresentanti del governo alla inaugurazione dei restauri della cattedrale della capitale federale. Inoltre l'uccisione, nel 1937, di Lev Trockij (1879-1940), esule in Messico, a opera dell'agente sovietico Ramón Mercader del Río (1913-1978), eccitava l'opinione pubblica in funzione anticomunista e questo orientamento era valutato favorevolmente dalla gerarchia. In una intervista, rilasciata alla rivista *Hoy*, Ávila Camacho si dichiarava poi credente, cattolico per educazione e per sentimento morale, aggiungendo che l'art. 3 della Costituzione voleva essere solo un argine contro il fanatismo e non contro il cattolicesimo: nessun presidente della Repubblica prima di lui aveva avuto il coraggio di dichiararsi cattolico.

In occasione del Congresso Eucaristico di Zacatecas, il 3 dicembre 1940, mons. Martínez, intervistato dal periodico *Novedades*, a nome di tutto l'episcopato, invitava i messicani a superare le divisioni e a impegnarsi per il bene della nazione; la libertà di coscienza e la pace religiosa sarebbero state conservate (cfr. pp. 121-128).

La legge del 31 dicembre 1940, che regolava la seconda parte dell'articolo 27 della Costituzione, però segnalava che la legislazione anticlericale produ-

ceva ancora i suoi effetti. Il 23 gennaio 1941, mons. Martínez era ricevuto dal presidente Ávila Camacho, il quale assicurava che il carattere anti-religioso della legislazione sarebbe di fatto scomparso con l'abolizione della legge del 1934, mentre per la riforma dell'art. 3 della Costituzione i tempi non erano ancora maturi. Rimaneva aperto il problema dei seminari la cui esistenza incontrava grandi difficoltà e i vescovi messicani decidevano così di fondare negli Stati Uniti il seminario di Montezuma, generosamente finanziato dalla gerarchia nordamericana. Vi era poi la novità che il Presidente desiderava avere colloqui regolari con il delegato, sebbene in via riservata. Nasceva così un sistema di relazioni che Valvo definisce "nicodemismo istituzionale". Era l'applicazione della vecchia modalità messicana ricordata da Martínez nella nota a Maglione del 22 settembre 1941, secondo cui: «È tradizionale fra di noi che le leggi contrarie alla Chiesa non vengano derogate mai, ma che, lasciandole teoricamente in vigore, non vengano mai applicate». Per il prelato non era opportuno eliminare dalla Costituzione l'art. 3, perché la Chiesa avrebbe perso i vantaggi fino ad allora ottenuti. Ávila Camacho informava il delegato che l'insegnamento "socialista" obbligatorio sarebbe stato di fatto soppresso. Ciò secondo Martínez, era anche garantito dalle sostituzioni avvenute ai vertici della Secretaría de Educación Pública, ritenuta da sempre un covo di comunisti, con uomini che condividevano il pensiero di Ávila

Camacho. La Ley organica de la Educación Pública del 23 gennaio 1942, sanciva il primato della linea scolastica del Presidente, che faceva presente a mons. Martínez come l'art. 3 della Costituzione non potesse essere contrario a una qualsiasi religione, visto che l'art. 24 costituiva una garanzia per la libertà di culto. Il Segretario di Stato, con nota del 27 gennaio 1943, rilevava con compiacimento quanto di positivo e di progressivo era stato compiuto (cfr. pp. 129-146).

Il tutto diveniva evidente in occasione delle celebrazioni del 12 ottobre 1941 —anniversario della scoperta dell'America e dell'incoronazione della Madonna di Guadalupe—, che vedevano la partecipazione di numerosi presuli dell'America Latina con il favore del governo messicano. Inoltre, sempre nel 1941, la Santa Sede modificava le norme del 1939, che proibivano ai vari nunzi apostolici di stringere rapporti con i rappresentanti di Russia, Messico e Spagna repubblicana: il divieto ora riguardava solo la Russia (cfr. pp. 146-155).

La partecipazione, a partire dal 1942, del Messico alla Seconda Guerra Mondiale a fianco degli Stati Uniti, costituiva un ulteriore banco di prova della solidità del *modus vivendi*. Di fronte allo schierarsi del governo, i cattolici si erano divisi per due motivi: l'ostilità verso un governo che appoggiava l'Unione Sovietica, ora passata con gli Alleati, e il perdurare del sentimento anti-statunitense nel Paese e fra i cattolici. La cultura ispanica spingeva poi

a simpatizzare per la Spagna franchista, che, seppure neutrale, era in buoni rapporti con Roma e con Berlino. Vi era poi la posizione del sinarchismo, che si opponeva a una politica filo-statunitense, dichiarandosi favorevole alle tesi neutralistiche del movimento salazariano portoghese. Per la stampa statunitense il *leader* sinarchista Salvador Abascal (1910-2000), anche se con un grossolano errore di valutazione, era un filo-nazional-socialista. In realtà egli coltivava un progetto "cattolico" di colonizzazione della provincia della Baia di California, appoggiato dal governo federale e seguito da tante famiglie, per fondarvi una città modello, la colonia "Maria Auxiliadora".

La coscrizione obbligatoria, introdotta da Ávila Camacho nel 1942, determinava forme di renitenza alla leva, con molte diserzioni e la creazione di gruppi partigiani, postisi sotto la protezione della Vergine di Guadalupe. I sacerdoti, sosteneva Martínez gettando acqua sul fuoco, avrebbero dovuto fare presente ai parrocchiani che i cattolici avevano l'obbligo di obbedire al governo (cfr. pp. 155-162). Il sinarchismo, ritenuto responsabile delle forme di opposizione armata, costringeva il governo a essere più guardingo relativamente alle manifestazioni esterne di culto, fino ad allora permesse a dispetto del dettato costituzionale.

I comunisti accusavano il clero di fomentare la rivolta, con lo scopo di determinare gli equilibri politici alle future elezioni del 1946; per contro i partiti di destra operavano nella stessa

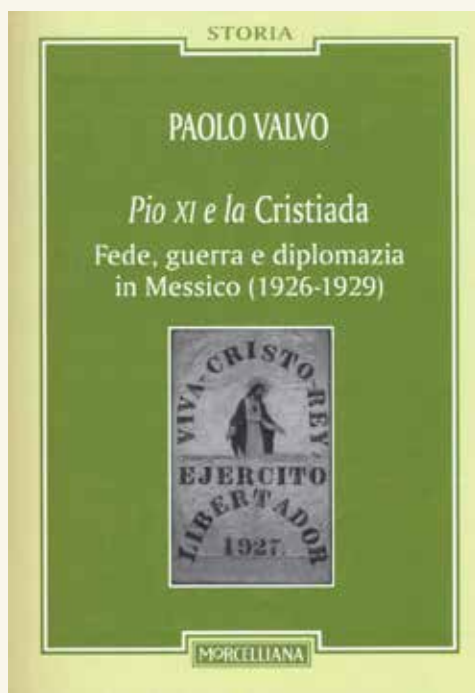
prospettiva. Ambedue, per Martín-
ez, erano votati al radicalismo. Così
la Secretaría de Gobernación racco-
mandava ai governatori di vietare le
manifestazioni pubbliche, in ribadita
osservanza dell'art. 130 della Costitu-
zione; la Secretaría de Defensa Nacio-
nal proibiva ai militari di presenziare
in uniforme alle celebrazioni religio-
se; la Secretaría de Comunicaciones
ritirava il permesso di trasmettere per
radio la storia del santo del giorno (cfr.
pp. 162-170). L'attivismo comunista
costringeva mons. Martínez a espri-
mere al Presidente la preoccupazione
di vedere limitata la libertà di educa-
zione. Questi rassicurava la delegazio-
ne apostolica che le scuole cattoliche
avrebbero continuato a godere delle
facilitazioni concesse; era inoltre sua
intenzione allontanare dal ministero i
comunisti.

Il "quieto vivere" di questi anni
sarebbe stato più
tardi stigmatiz-
zato dalla Santa
Sede, allarmata
dalla secolariz-
zazione della so-
cietà messicana.
Tardini comuni-
cava a Martínez
l'inquietudine
di Pio XII circa
la penetrazione
del comunismo
in ambito scola-
stico, temendo
che l'ottimismo

di Martínez e la sua intesa personale
con il Presidente, generassero un rilas-
samento dell'impegno cattolico. Negli
anni seguenti ciò avrebbe generato
dubbi e ombre sul *modus vivendi* (cfr.
pp. 170-182).

Alla morte del card. Maglione, Tar-
dini era nominato a capo della diplo-
mazia vaticana. Il *laissez faire* assicurato
al delegato era sostituito da una mag-
giore attenzione alla realtà dei fatti. Pio
XII, con il radiomessaggio ai messicani
del 12 ottobre 1945, denunciava il ri-
lassamento delle coscienze. Per Valvo
si trattava di «[...] una vera e propria
*chiamata alle armi in senso figurato, che
peraltro non disdegnava di fare riferi-
mento alla drammatica stagione della
Cristiada*» (p. 187). Ora un Papa rico-
nosceva pubblicamente che il sacrifi-
cio dei *cristeros* e i suoi successivi pro-

nunciamenti in tema
di scelte politiche
generavano discus-
sioni. Tuttavia, la
normalizzazione dei
rapporti fra Stato e
Chiesa era confer-
mata con la riforma
dell'art. 3 della Co-
stituzione, appro-
vata il 28 dicembre
1945. Martínez co-
municava a Tardini
che era stato tolto il
carattere antireligio-
so dell'art. 3 e che
era stata cancellata
l'*enseñanza socialista*
(cfr. pp. 183-192).



Nel luglio 1946 si tenevano le elezioni presidenziali, candidati principali il ministro degli Interni Miguel Alemán Valdés (1900-1983) e il ministro degli Esteri Ezequiel Padilla (1890-1971). Ambedue, affermava il delegato, davano garanzie per la vita della Chiesa. Con una riforma elettorale erano state istituzionalizzate le opposizioni, chiamate ad assumere forma partitica. Fra i cattolici nascevano così il Partido Acción Nacional (PAN) e il Partido Fuerza Popular, fondato nel 1946, erede del sinarchismo; in campo governativo il Partido de la Revolución Mexicana (PRM) si trasformava in Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Le elezioni erano vinte dal candidato del PRI, Alemán Valdés. Purtroppo, segnalava Martínez a Tardini, le frodi lasciavano alla minoranza solo cinque seggi, quattro ad Acción Nacional e uno a Fuerza Popular (cfr. pp. 192-201).

L'insoddisfazione cattolica verso le valutazioni di Martínez andava però diffondendosi. La delegazione apostolica di Washington inviava a mons. Tardini una nota in cui erano espresse le opinioni del vescovo di Peoria (Illinois), mons. Joseph Henry Leo Schlarman (1879-1951), sul seminario interdiocesano situato negli Stati Uniti, la cui gestione, a opera di Martínez, era deficitaria, sia sotto il profilo economico, sia dal punto vista delle vocazioni; anche i seminari messicani erano lacunosi: pochi, non ben organizzati e con un corpo docente scarsamente qualificato. Un nuovo rapporto di mons. Ci-

cognani faceva comprendere a Tardini che non si poteva più contare su Martínez per conoscere la situazione religiosa del Paese: occorreva un nuovo delegato, di un Paese straniero, senza l'impegno della pastorale.

Alla Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari seguivano a giungere dal Messico lagnanze sull'operato sostanzialmente filo-governativo di Martínez, il cui destino pareva ormai segnato. Pio XII in proposito, nell'aprile del 1948, suggeriva a Tardini di scrivere al delegato una lettera dai toni delicati, ma estremamente chiara (cfr. pp. 201-211). Infatti anche per mons. Schlarman, la situazione politico-religiosa messicana era critica e volgeva al peggio, mentre il perdurante entusiasmo del delegato per il *modus vivendi* era ormai poco condiviso. Il giurista spagnolo José Luis Zamanillo (1903-1980), già *leader* nazionale dei *requeté* carlisti, per esempio, riteneva che la penetrazione di impronta cattolica, realizzata dagli Stati Uniti, introduceva nella Chiesa in Messico forme di vita non corrispondenti all'*ethos* del popolo. E i gesuiti, nel settembre 1947, criticavano la sua politica arrendevole, giungendo ad accusare Martínez di essere una persona "mondana" (cfr. pp. 211-223).

Il 15 giugno 1948, mons. Martínez rispondeva a Tardini sulla proposta di un delegato apostolico *pleno jure*: era dello stesso parere, non gradendo però che fosse straniero. La Santa Sede invece inviava nuovamente in Messico mons. Guglielmo Piani.

Nel frattempo, fra il 1948 e il 1949, Martínez informava la Segreteria di Stato sulle vicende del Partido Fuerza Popular (PFP), costola della Unión Nacional Sinarquista, cancellato dal registro elettorale, perché alcuni suoi esponenti, avevano attaccato la memoria di Benito Juárez (1806-1872).

A mons. Piani, giunto in Messico nel marzo del 1949, la situazione sembrava poco incoraggiante: il governo era intenzionato a continuare la politica di tolleranza, senza portare modifiche alla Costituzione e rimarcava che la Chiesa non godeva ancora della libertà cui aveva diritto (cfr. pp. 229-230). La situazione messicana sembrava ispirare a Piani un pessimismo “documentato e ragionato” (cfr. pp. 225-235). La “persecuzione senza violenza” e la “precarietà stabile” dalla Santa Sede erano considerate la causa prima della scristianizzazione del popolo messicano (cfr. pp. 235-248). Anche l’associazionismo cattolico, non partitico, si faceva sentire in Vaticano, inviando dei *memoranda* e *cabiers de doléances*, quasi tutti dello stesso tenore (cfr. pp. 249-258).

Il 2 ottobre 1951 il PRI annunciava alle future elezioni la candidatura di Adolfo Ruiz Cortines (1889-1973), ministro degli Interni, uomo abile, ma alquanto ostile alla Chiesa. Il PAN candidava il giurista Efraín Gonzáles Luna (1898-1964), ritenuto dalla Segreteria di Stato eccellente cattolico, di intelligenza vivace, oltretutto con un figlio gesuita, appoggiato anche dal PFP, ormai escluso dalle elezioni, e da

una frazione della UNS; il Partito Nazionale Messicano (PNM) avrebbe dato il proprio voto al rappresentante del PRI. Le elezioni, con i consueti brogli, erano vinte da Ruiz Cortines.

Poco dopo succedeva a Piani mons. Luigi Raimondi (1912-1975), che rimaneva in Messico dal 1956 al 1967. Egli subito riferiva a Tardini come gli stessi giudizi negativi sui vescovi fossero condivisi da altri esponenti del cattolicesimo messicano: bisognava pertanto lavorare per dare alla Chiesa tempi migliori, attraverso la formazione cristiana. Il *modus vivendi* non poteva andare oltre i rapporti cordiali della “relazione nicodemica”, in attesa di tempi migliori che potevano scaturire solo dalla formazione delle coscienze (cfr. pp. 273-287).

Concludendo, il saggio di Paolo Valvo si rivela uno strumento imprescindibile per conoscere in dettaglio gli avvenimenti messicani della prima metà del Novecento.

Paolo Martinucci

SCRITTI SULLA LIBERTÀ E SULLA RELIGIONE

GIOVANNI CANTONI

prefazione di Marco Invernizzi
premessa e cura di Oscar Sanguinetti,
Edizioni di “Cristianità”
Piacenza 2025, 216 pp., € 20

«**L**a realizzazione delle libertà concrete costituisce la prima finalità dell’azione sociale, culturale e civica, del controrivoluzionario che, poiché ama i fini orientati al fine ultimo,

Dio, ama realisticamente i mezzi per perseguirli e fra essi include la possibilità, la condizione e la libertà del loro perseguimento».

Giovanni Cantoni (1938-2020) è stato l'ultimo esponente di rilievo della scuola cattolica contro-rivoluzionaria italiana del Novecento. Le Edizioni di "Cristianità" mandano adesso in libreria una raccolta di suoi scritti sulla libertà religiosa, tre dei quali inediti, ruotanti attorno all'affermazione di san Giovanni Paolo II (1978-2005), secondo cui *«un ordine sociale ingiusto è una minaccia e un ostacolo»* che può compromettere il destino dell'uomo.

Proprio il Papa polacco sottolinea, infatti, che il peccato di ciascuno (individuo o Stato), *«in virtù di una solidarietà umana tanto misteriosa e impercettibile quanto reale e concreta»* ("mistero dell'iniquità"), si ripercuote *«in qualche modo sugli altri»*, creando una forma di *«peccato sociale»*: esso può essere sconfitto, soltanto dal *«mysterium pietatis»*, cioè dall'azione di Cristo, che però necessita, per realizzarsi, che l'uomo risponda alla chiamata proveniente da essa con una *«pietà filiale»*, finalizzata, per Can-

toni, a *«una riconciliazione dell'ordine sociale con le leggi volute da Dio»*.

Convinto dell'urgenza di ricostruire qualcosa di importante, smarrito almeno dai tempi della Rivoluzione francese, nel 1960 Cantoni dà vita, nella natia Piacenza, a un cenacolo di studio, di azione e di preghiera, da cui, nel 1968, nascerà, all'Università Cattolica di Milano, tramite il suo

amico anch'egli piacentino Agostino Sanfratello (1938-2024), Alleanza Cattolica. Associazione laicale di apostolato culturale, essa, il 9 gennaio 1971, chiede e ottiene, presso la Corte di Cassazione, l'autorizzazione alla raccolta delle firme per l'indizione del referendum per l'abrogazione della legge che ha introdotto

il divorzio nell'ordinamento italiano: sette giorni dopo, il 16 gennaio, si muoverà — molto probabilmente perché spronato dall'iniziativa di Alleanza Cattolica — anche il Comitato Nazionale per il referendum, presieduto dal giurista cattolico Gabrio Lombardi (1913-1994), presentando una sua richiesta e, successivamente,



raccogliendo oltre un milione di firme necessarie per l'indizione.

Cantoni sarà responsabile nazionale di Alleanza Cattolica dal 1972 al 2016 e, nel 2012, ne vedrà il riconoscimento ecclesiale come associazione privata di fedeli. Diffusa in tutta Italia, anche attraverso la rivista *Cristianità* da lui stesso fondata — che esce ininterrottamente dal 1973 —, Alleanza Cattolica si ispira al pensiero cattolico contro-rivoluzionario, proprio perché esso, già a partire dal tempo della Rivoluzione, aveva compreso — con Joseph de Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840), Karl Ludwig von Haller (1768-1854), Juan Donoso Cortés (1809-1853) e altri — che rispondere all'appello di Cristo a collaborare con Lui nel “*mysterium pietatis*” significava contrastare il processo rivoluzionario — inteso come progressivo e pluriscolare allontanamento dell'uomo da Dio —, facendo non una rivoluzione di segno contrario, ma il contrario della Rivoluzione: cioè quella “buona battaglia” che, un secolo dopo, sarebbe passata nel magistero pontificio, e avrebbe portato, nel 1981, san Giovanni Paolo II, eletto Papa tre anni prima, ad auspicare “una società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio”.

La Contro-rivoluzione, nel Novecento, ha avuto, tra i suoi protagonisti, Gustave Thibon (1903-2001), Régine Pernoud (1909-1998), Francisco Elías de Tejada (1917-1978), Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), Marcel De Corte (1905-1994), Eric Voegelin (1901-1985), che Cantoni contribuisce

a far conoscere in Italia fin dagli anni 1960, proprio mentre, in linea con la dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae* (1965), inizia a occuparsi di libertà religiosa. Egli rileva che si sta verificando, nel Novecento, quello di cui, alla metà del XIX secolo, parlava il gesuita torinese Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), vicino al pensiero contro-rivoluzionario e in rotta con le idee del più noto fratello liberale Massimo d'Azeglio (1798-1866): il fatto, cioè, che la libertà può trasformarsi in tirannia se viene disgiunta dalla verità.

Proprio una visione della libertà sganciata dalla verità sull'uomo porta, quindi, nel “secolo breve”, sia al fondamentalismo religioso, che concede la libertà religiosa solo ad alcune confessioni, sia al laicismo. Quest'ultimo perseguita la religione o in modo totalitario — vietandone persino le espressioni private in nome della libertà e della onnipotenza dello Stato — o in Cantoni, l'essere «*naturalmente religioso*», ma anche naturalmente sociale e, quindi, «*ecclesiale*».

Contrariamente a quanto sostengono certi cosiddetti “conservatori” — per i quali ammettere il diritto alla libertà religiosa significa affermare che “tutte le religioni sono uguali” e che non esiste la verità —, esso viene letto da Cantoni come difesa di quella “virtù di religione” che, pur non essendo fede cristiana, ne può costituire però la premessa.

Giuseppe Bonvegna

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

PIO XII E LA SHOAH. QUALI SILENZI?**Contesto storico. Documenti.****Criticità. Scelte. Evidenze****PIER LUIGI GUIDUCCI**

Prefazione di Carlo Mafera

EDUCatt, Milano 2025

206 pp., € 13

In tempi recenti, alcune pubblicazioni hanno riproposto un teina che attira interesse. Si tratta dei cosiddetti “silenzi” di Pio XII davanti ai drammi del secondo conflitto mondiale e alla stessa *Shoah*. Alcuni autori hanno voluto “scoprire” in Papa Pacelli limiti, incertezze, scelte criticabili. Al riguardo, si rileva che in periodo di guerra non era possibile modificare le strategie belliche, le invasioni territoriali, le alleanze tra dittatori, le decisioni sulla “soluzione finale” (*Shoah*), e i tanti eccidi. L'unico percorso possibile rimaneva quello di strappare il più possibile degli innocenti alle violenze di ogni tipo, all'internamento, ai processi di deportazione, alla morte. In tale contesto, Pio XII, con i propri col laboratori, e con quelli delle Chiese locali, promosse una strategia di soccorso affidando le sue di-

rettive non a discorsi ufficiali ma a fiduciari che, in più casi, pagarono con la vita la loro fedeltà alla Chiesa. Solo dopo la fine del secondo conflitto mondiale cominciarono a essere note molte azioni umanitarie del Papa. La documentazione studiata ha evidenziato un Pio XII attivo, propositivo, organizzatore di reti informative, propugnatore di aiuti a vari livelli, interlocutore di più governi e di ebrei. In tale contesto, rimane debole l'affermazione di chi lo ha presentato “silenzioso” e “inerte”.

PIER LUIGI GUIDUCCI ha nel suo *curriculum* diverse docenze: Pontificia Università Salesiana; Centro Diocesano di Teologia per Laici; Istituto “Ecclesia Mater”; Pontificia Università Lateranense; Università Cattolica del Sacro Cuore (Roma-Milano). Autore di più di duecento libri e di un elevato numero di saggi, per la Cattolica ha scritto nove libri. Consulente storico di postulazioni, organismi ecclesiali e civili in Italia e all'Estero (dalla IV di copertina).

IL CONTINENTE SENZA QUALITÀ**Segnalibri nel romanzo d'Europa****PETER SLOTERDIJK**

trad. it., prefazione di Stefano Vastano

Meltemi, Milano 2025, 282 pp., € 20

Quando guardiamo all'Europa, il nostro è uno sguardo apocalittico e segnato dal disincanto. Un sentimento oggi acuito dalle tensioni geopolitiche scoppiate ai suoi confini. Un tempo teatro per imperi, colonizzatori e nazioni egemoni, il Vecchio Continente sembra ormai relegato ai margini della Storia: non più protagonista nella scacchiera globale e sempre più impantanato in crisi culturali, morali e finanziarie. In questo saggio, frutto delle lezioni tenute al Collège de France nel 2024, Peter Sloterdijk offre un'ampia ricognizione —



insieme archeologica, politica, letteraria e metafisica — di quello che definisce “il continente senza qualità”. Aniché cercarne l'essenza, il filosofo propone di intendere l'Europa come un libro da sfogliare, un'opera in continua evoluzione su cui apporre alcuni “segnalibri” per i suoi “capitoli” più significativi.



Dalle *Confessioni* di Sant'Agostino a *Out of Revolution* dello storico Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973), il nostro continente si delinea come un “contesto di apprendimento” costante, pervaso da un sintomatico spirito di autocritica. La vera Europa — confida Sloterdijk — è lì dove le passioni creative resistono alle onde cupe del risentimento.

PETER SLOTERDIJK ha insegnato Estetica e Filosofia presso la Staatliche Hochschule für Gestaltung di Karlsruhe. È una delle voci più rilevanti della filosofia contemporanea. Fra le sue opere in traduzione italiana ricordiamo *Critica della ragion cinica* (2013), la complessa trilogia di antropologia filosofica delle *Sfere* (2014-2015), *Che cosa è successo nel XX secolo?* (2017) e *Il*

rimorso di Prometeo (2024). Con Meltemi ha pubblicato *Terrore nell'aria* (2024) (dai risvolti di copertina).

LA LIBERTÀ CHE FECONDA. **Episodi di storia del cristianesimo** **GIANCRISTIANO DESIDERIO;** **DOMENICO DE VIVO; OSCAR** **SANGUINETTI; DON ROBERTO** **SPATARO**

Prefazione di Antonio Salvatore Romano
Eurlink University Press, Roma 2025,
108 pp., € 20

Ogni generazione — per non dire ogni uomo — ha bisogno di ricreare nel suo spirito le verità disperse nella storia. Il libro, frutto del contributo di quattro illustri autori, parte dalle considerazioni sul saggio di Benedetto Croce *Perché non possiamo non dirci cristiani* che uscì sulla rivista *La Critica* il 20 novembre 1942, ossia nel bel mezzo della Seconda Guerra Mondiale.

Giancristiano Desiderio prende quindi le mosse dalla situazione storica e dalle reazioni che ci furono in campo politico e si allargherà allo stesso pensiero del filosofo e alla sua battaglia ideale e pratica per la difesa della libertà. Con Domenico De Vivo, il volume passa a esaminare le fonti dirette delle origini del cristianesimo e le testimonianze storiche antiche non cristiane. Sono solo una decina gli storici e autori antichi che costituiscono le fonti indirette delle origini del cristianesimo e affondano le radici nel contesto storico e culturale dell'Impero Romano: rispettando un ordine cronologico si parlerà del cosiddetto senatoconsulto del 35 e di pochi autori, fra i quali i tre latini sempre considerati: Plinio il Giovane, Tacito e Svetonio. Ciò che Socrate ha significato per la storia dell'antica filosofia greca — ci ricorda don Roberto Spataro — è stato Origene per la storia del cristianesimo antico. Con Origene inizia-

no l'esegesi biblica sistematica, fondata su una precisa teoria ermeneutica e la teologia *tout court*, intesa come rigorosa ricerca



Giancristiano Desiderio
Oscar Sanguinetti

Domenico De Vivo
Don Roberto Spaturo

La libertà che feconda

Episodi di Storia del Cristianesimo

Prefazione di Antonio Salvatore Bonarota

Eurilink University Press

intellettuale dei dati della Rivelazione accolti con fede. L'eredità di Origene fu raccolta dai suoi estimatori tra i quali si annoverano, in Oriente, i Padri Cappadoci e, in

Occidente, personalità della statura di Ambrogio.

Nella quarta parte, Oscar Sanguinetti parla del cristianesimo nell'epoca costantiniana: con Costantino I, che regna dall'inizio del IV secolo, il culto cristiano viene liberalizzato. Dopo la sua vittoria nella battaglia del Ponte Milvio a Roma, Costantino interrompe le persecuzioni e nel 313 emana il cosiddetto Editto di Milano, che garantisce libertà di culto. Costantino chiama anche alla conversione al cristianesimo e sostiene l'unità della Chiesa, convocando il Concilio di Nicea nel 325 per affrontare le eresie (tratto dal risvolto di copertina).

NON È COLPA DELL'ALGORITMO! Idee per usare bene la nostra libertà nell'era digitale

ANTONIO PALMIERI

Egea, Milano 2026,

136 pp., € 16,50

degli algoritmi, manipolati dai *social*, sovrapposti da un'intelligenza artificiale che decide al posto nostro. È una narrazione diffusa, seducente e profondamente comoda. Ma rischia di diventare una scorciatoia che ci assolve e ci indebolisce. Questo libro propone un cambio di prospettiva: piattaforme digitali e intelligenza artificiale non sono soggetti autonomi, ma strumenti progettati da esseri umani e alimentati quotidianamente dalle nostre scelte. Se funzionano, è perché li usiamo. Se ci condizionano, è anche perché rinunciamo a governarli. Senza negare i rischi reali dell'ecosistema digitale — dalla sorveglianza alla polarizzazione, dalla dipendenza alla manipolazione — l'autore si concentra su ciò che spesso viene rimosso dal dibattito pubblico: la responsabilità personale. Al centro torna la persona, con la sua libertà concreta, imperfetta ma decisiva.

Attraverso esempi, riflessioni e provocazioni che toccano la politica, la scuola,

il lavoro e la vita quotidiana, il libro propone una postura controcorrente: abitare il digitale senza subirlo, usare la tecnologia senza farsi usare, allenare la libertà invece di delegarla.

Perché la tecnologia non è un destino. E la partita, nel bene e nel male, la giochiamo noi (dalla quarta di copertina).



IN USCITA A SETTEMBRE

D'Ettoris Editori

Oscar Sanguinetti

PORTOLANO ITALIANO

*Osservazioni di un conservatore
sulla rotta verso il futuro*



OSCAR SANGUINETTI

Portolano italiano. **Osservazioni di un conservatore** **sulla rotta verso il futuro**

D'Ettoris Editori, Crotone 2026, 110 pp., € 13,90

«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