

Piero Vassallo

**“La restaurazione della filosofia”
Appunti per una storia della metafisica nell’età moderna**

Genova 2002

Alla memoria di padre Cornelio Fabro, le cui opere costituiscono la guida ideale dello storico che intraprende l’esplorazione di due secoli tenebrosi e drammatici.



Piano dell'opera:

Presentazione

I Declino e rinascita della filosofia di san Tommaso pag. 1-15

II La tradizione cattolica e il tradizionalismo spurio 16-31

III Kierkegard dopo i distruttori della ragione 32-43

IV Il pensiero di Rosmini tra opposizione e cedimenti al moderno 44-54

V Tomismo e magistero 55-68

VI Il contraffatto tomismo di Maritain 78-89

VI La spiritualismo filosofico 90-108 (secondo file)

VII Edith Stein, per uscire dalla cultura di morte 108-125

IX Il Vico di Del Noce e il Vico di De Tejada e Voegelin 126-136

X Fides et ratio 137-146

XI Post scriptum: La crisi *ultima* del moderno 161-170

Non è possibile pubblicare queste note senza ringraziare gli amici disinteressati, che hanno aiutato l'autore con puntuali suggerimenti e preziose indicazioni bibliografiche: suor Rosa Goglia, Gianni Collu, Lino di Stefano, Primo Siena, Tommaso Romano, Emilio Artiglieri, Siro Mazza, Alessandro Massobrio, Fabio De Fina, Mauro Buzzetti.

□

Introduzione

Un sordo accanimento terapeutico, nasconde la morte cerebrale dell'illuminismo e ne prolunga artificialmente l'autorità, rianimando illusioni filosofiche e pregiudizi storiografici senza più fondamento.

L'indispensabile e temuta revisione della storia moderna, pertanto, inizierà solo dalla considerazione, senza pregiudizi, di quell'ingente e cruciale produzione della scolastica del XIX e XX secoli, che il potere culturale, applicando con sistematica protervia le tecniche della disinformazione e della censura vandalica, ha occultato dietro la cortina della menzogna e della stupidità.

Versato sapientemente dai naufraghi della modernità, il bianchetto della malafede nasconde due secoli di ricerche filosofiche propriamente eroiche e, di conseguenza, impedisce la chiara visione del rapporto tra i delitti dei rivoluzionari e l'odio contro la verità¹.

Così il fiume degli storici inganni scende imperterrito e solenne, come se non fosse, infine, evidente che la distruzione della metafisica da parte degli illuministi e dei loro continuatori, era organizzata da un'antropologia dilettesca e favolosa², oltre che da una contraddittoria e perfino ingenua ricostruzione delle attività mentali. Contraddizioni e ingenuità, peraltro, furono ripetutamente segnalate dai moderni difensori della metafisica, da Balbino Giuliano, ad esempio, che domandava: *“Come avviene, ha diritto di domandare a Kant un confutatore più scettico o più dogmatico di lui, questa unione di una forma soggettiva della ragione pura colla materia obbiettiva, da cui la ragione del soggetto è scissa? E parimenti da chi riceve la nostra ragione pratica le credenziali, che le diano diritto d'imporsi alle naturali tendenze del nostro volere?”*³. E da Carmelo Ottaviano, che ha documentato l'esito

¹ Insigne monumento al barattolo del bianchetto, l'Enciclopedia Garzanti di Filosofia, diretta dal soave Gianni Vattimo con la illuminata collaborazione di Ugo Fabietti, sfodera una prodigiosa memoria nel ricorda, ad esempio, il lugubre e oscuro pornografo Pierre Klossowski, memoria che tuttavia svanisce nell'esclusione dall'elenco di autori illustri come Francesco Acri, Cornelio Fabro, Réginald Garrigou-Lagrange, Balbino Giuliano, Carmelo Ottaviano, Michele Federico Sciacca, Luigi Stefanini ecc..

² Si pensi alle disinvolute dimostrazioni *scientifiche* di Paul-Henri d'Holbach e alle fantasticherie arcadiche di Jean-Jacques Rousseau.

³ Cfr. “Il valore degli ideali”, Zanichelli, Bologna 1946, pag. 112. Più avanti Giuliano osservava che Immanuel Kant *“restò a mezza via in una posizione intermedia, in sé stranamente contraddittoria fra un oggettivismo non del tutto risolto e un soggettivismo non del tutto conquistato, con un duplice atteggiamento dogmatico e scettico. Si può dire, infatti, che egli resta scettico in tutto lo svolgimento della sua concezione critica, fino al momento della conclusione, in cui, ritrovando nell'ombra del noumenon il principio delle fenomenia criticamente studiata ritrova la posizione dogmatica”*. Op. cit., pag. 157. Nella “critica della ragione pura”, Kant, convinto di pronunciare una sentenza inappellabile, sostiene che *“il concetto della somma di 7 e 5 non racchiude che l'unione di due numeri in uno solo, senza che perciò venga assolutamente pensato quale sia questo numero unico che raccoglie gli altri due. Il concetto di dodici non è affatto pensato già pel fatto che io penso semplicemente quella unione di sette e cinque, e finché io analizzerò il mio concetto di una tale possibile somma non vi troverò*

fallimentare del criticismo: “Risulta evidente che il soggetto non è affatto sede e fonte dell’universalità, come Kant ha affermato, in quanto non esistono i modo alcuno i pretesi giudizi sintetici a priori, e in quanto il soggetto non può assicurare la necessità e universalità dei principi o forme a priori della conoscenza. Come a dire che universalità e necessità non possono avere origine che dall’oggetto e trovare la loro base altro che nella natura permanente oggettiva: o realismo, quindi, o scetticismo”⁴.

Grazie all’eclissi artificiale e al sequestro della metafisica, la filosofia del 1789 sopravvive alla retromarcia del weberiano *disincanto* e perfino alla catastrofe sovietica del 1989. La fine malinconica e ingloriosa del *moderno* è registrata nel libro dei fatti, ma caparbiamente negata (o spiegata in modo distorto) dagli annali della cultura che fa testo nel *talk show* e nelle aule scolastiche. Il risultato della piramidale impostura storiografica è il vuoto della memoria contemporanea e la sua inarrestabile discesa in quel de-lirio anarchico, che corona i regressi dell’illuminismo. Il destino postmoderno, abbandonato dalle chimere ideologiche e dalle scientifiche superstizioni, s’indirizza all’oscurantismo ecologico e al totalitarismo della dissoluzione sadiana.

Ora Marcel De Corte ha sostenuto autorevolmente che “*la crise actuelle de la civilisation est en effet une crise métaphisique*”⁵.

Tesi, quella di De Corte, confermata dal salesiano don Dario Composta, il quale dimostra l’impossibilità di giustificare razionalmente ed imporre le leggi indispensabili alla vita civile, se i legislatori non condividono il riconoscimento del rapporto tra la metafisica e il diritto naturale. Scrive l’illustre filosofo: “*Se i **praecepta naturae** costituiscono un **ordo** e cioè un sistema abbastanza organico di norme etico-giuridiche della condotta umana, ciò avviene in quanto tali norme si fondano*

contenuto il dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all’intuizione corrispondente ad uno dei due numeri, come, ad es., cinque dita della mano, o (come Segner nella sua aritmetica) a cinque punti e, aggiungendo successivamente al concetto di sette le unità del numero cinque date nell’intuizione”. Ora è evidente che l’argomentazione di Kant dipende dai grossolani pregiudizi dei sensisti inglesi. Sofia Vanni Rovighi, sviluppando e applicando le tesi di Francesco Aciri e del domenicano Réginald Garrigou-Lagrange sull’intuizione astrattiva, non ha avuto difficoltà a confutare il ragionamento kantiano. Afferma, infatti, che “L’intuizione sensibile è certo necessaria per far sorgere la nozione di molteplicità, ma una volta ottenuto per astrazione questo concetto ed averne visto realizzato nell’esperienza qualche esempio, possiamo poi formulare delle proposizioni sui numeri la cui verità è evidente in base all’essenza del numero e non in base ad un’esperienza. Ad es. Non si può certo controllare sperimentalmente la verità della proposizione $275 + 188 = 463$, perché non è possibile intuire sensibilmente o immaginare né 275, né 188, né 463”. Cfr.: “Elementi di filosofia”, La Scuola, Brescia 1978², vol. I, pag. 175-176. Aveva dunque ragione Jean Madiran, quando afferma che “il problema critico, quale Kant lo concepisce, si pone unicamente nella prospettiva kantiana e non s’impone obbligatoriamente a ogni pensiero in quanto tale: l’ignorare il problema critico o l’incapacità di dargli una soluzione che non sia quella kantiana, non sono affatto una specie di prova degli asini, che ci releghi nel campo del pensiero precritico, infantile, dove non si è uno spirito filosofico”, Cfr. “L’eresia del XX secolo”, Giovanni Volpe editore, Roma 1972, pag. 33.

⁴ Cfr.: “Critica dell’idealismo”, Cedam, Padova 1960, pag. 190-191.

⁵ Citato da Michele Federico Sciaccia, cfr. “L’ora di Cristo”, Marzorati, Milano 1973, pag. 119.

sopra (*secundum*) un analogo sistema di rapporti oggettivi, detto **ordo inclinationum**, che condizionano appunto il sistema normativo stesso, di modo che non si dà legge naturale che non presupponga alla base nessi oggettivi corrispondenti. La **lex naturalis** presuppone insomma un **ordo naturae**, la deontologia presuppone un'ontologia e una assiologia" ⁶.

Senza il solido fondamento della metafisica, il diritto diventa un'opinione labile e del tutto inadeguata a fronteggiare le tendenze disordinate degli uomini, mentre la scienza politica si perde nella chiacchiera insulsa dei politicanti.

Ora *fine delle ideologie* significa esaurimento della tradizione illuministica, non morte del pensiero e inizio di una storia senza domande sulle ragioni ultime. Le ansie e i dubbi continueranno a travagliare gli uomini e ad esigere risposte razionali, intesa ad orientare la ricerca del vero bene.

"La filosofia, scriveva infatti Balbino Giuliano, uno dei protagonisti della rinascita della metafisica, "è nello stesso tempo la forma più aristocratica e più popolare di conoscenza; **essa non ha e non può avere profani**, perché chiunque pensi, deve pure in qualche maniera prendere un atteggiamento di fronte ai problemi della vita e dei suoi valori" ⁷. La filosofia, secondo la lezione che Giuliano indirizzava polemicamente ad Antonio Gramsci, "è il mezzo per liberarsi dalla tirannia delle parole vuote di senso ... perché lo studio serio è un gran disinfettante" ⁸.

E Carmelo Ottaviano: "Si può affermare a buon diritto che non c'è atto della vita – per quanto possa essere di tenue rilievo – il quale non sottintenda una filosofia, conscia ovvero inconscia di sé. In termini più generali, la vita dell'essere ragionevole in ogni e qualsiasi suo atto non è che un'implicita filosofia. Solo il sasso che cade non fa filosofia, perché non è dotato di coscienza: l'uomo cosciente che agisce è sempre un filosofo" ⁹.

Il progetto che contempla la pace fondata sulla sostituzione della ricerca filosofica con l'attivismo tecnologico o con le passioni eco-anarchiche è un progetto non umano e perciò illusorio e ingannevole.

Il fatto è che gli uomini sono *naturalmente* costretti – De Tejada diceva "**incatenati**" - alla libertà e alla investigazione filosofica.

Una civiltà che rinuncia a questa essenziale libertà non è pensabile senza ricorso alle camicie chimiche di forza. Non per caso l'orizzonte ultimo dei più risoluti avversari della metafisica è rappresentato dal nichilismo, cioè dalla dissoluzione farmacologica, dall'estasi *drogaiola* e dall'eutanasia.

La metafisica, peraltro, è necessaria anche alla corretta espressione delle verità dogmatiche: "*La fede*, scriveva Armando Carlini, *dà le ali al pensiero, ma il*

⁶ Cfr. "Le *inclinationes naturales* e il diritto naturale in S. Tommaso d'Aquino", in Aa. Vv., "San Tommaso e la filosofia del diritto oggi", Pontificia Accademia di san Tommaso, Città Nuova, Roma 1974, pag. 41.

⁷ "Il valore dell'ideali", op. cit. pag. 253.

⁸ Il testo, pubblicato nella rivista "Energia Nuove", 28 febbraio 1919, è citato da Eugenio Garin, cfr. "Cronache di filosofia italiana", Laterza, Bari 1966, pag. 328.

⁹ Cfr.: "Metafisica dell'essere parziale", Cedam, Padova 1947, pag. 31.

pensiero dirige il volo”¹⁰. Separata e opposta alla ragione, la fede in Dio è costretta ad evadere nei sentimenti e nel moto perpetuo dell’attivismo.

Michele Federico Sciacca, descrivendo la crisi mortale dell’Occidente cristiano, dopo aver sottolineato l’effetto demoralizzante della riforma luterana, ha così definito la causa dell’attuale decadenza: “*Il cosiddetto mondo moderno si presenta con un problema preminente e quasi esclusivo, quello del metodo: non più il problema del principio del sapere che è anche e soprattutto ontologico-metafisico, ma prescindendone fino a relegarlo tra i non problemi, per conoscere quanto accade in questo mondo, conoscenza sempre più limitata alle cose e ai cosiddetti fatti di esperienza e intesa come mezzo allo scopo di meglio dominare il mondo, a sua volta mezzo per costruire la civitas hominis autosufficiente e fine ultimo dei singoli e della storia*”¹¹.

Se non che l’affannosa rincorsa della *civitas hominis* ha raggiunto un equilibrio precario, che è attratto irresistibilmente dal naturalismo regressivo e perciò vulnerabile dai miti della città animalesca, preconizzata dagli eredi dell’ecologismo di matrice nazista.

La restaurazione della metafisica è dunque la condizione richiesta per affrontare seriamente la crisi dell’Occidente e per organizzare una difesa dal nichilismo avanzante dietro la figura ecologica.

Alla fine del ciclo moderno, si fanno, dunque, palesi le ragioni di Leone XIII, che promulgò l’enciclica *Aeterni Patris*, per raccomandare la filosofia di san Tommaso, nella convinzione che la restaurazione della metafisica fosse l’indispensabile premessa alla restaurazione della morale e della politica¹². Leone XIII comprese, infatti, che sarebbe stato del tutto vano il tentativo, concepito nella consapevolezza del fallimento rivoluzionario, di edificare un ordine sociale secondo l’idea cristiana di giustizia, senza aver posto prima le basi di una rigorosa disciplina del pensiero¹³.

Bossuet, peraltro, aveva da tempo denunciato l’origine dell’eversione moderna dal “*libertinaggio dello spirito, dal furore di disputare intorno alle cose divine, senza fine, senza regola, senza sottomissione*”, e perciò aveva proposto un solo rimedio: “*risalire fino al principio e condurvi a passo a passo attraverso tutti gli*

¹⁰ Citato da Michele Federico Sciacca in “Dall’attualismo allo spiritualismo critico”, Marzorati, Milano 1961, pag. 473.

¹¹ Cfr. “L’oscuramento dell’intelligenza”, op. cit., pag. 110-111. Un’allieva di Sciacca, la compianta Maria Adelaide Raschini, commentando questo passo sciacchiano, osservava che, nell’evasione sentimentale, il soggetto scansa l’oggetto della verità, in quanto presume che la ricerca filosofica ci rubi l’attenzione che è dovuta a noi stessi, ai nostri simili, al mondo.

¹² Al proposito è necessario smentire la diceria secondo cui il tomismo sarebbe stato imposto per decreto del Magistero. Come si rammenterà nei capitoli dedicati all’argomento, il magistero ha raccomandato e raccomanda il tomismo perché il tomismo ha dimostrato la propria eccellenza teoretica senza bisogno di appoggiarsi all’autorità religiosa.

¹³ Nel solco della dottrina di Leone XIII, Francisco Elias de Tejada affermava insistentemente che l’ordine civile è irrealizzabile senza l’ordine delle idee: l’ordine esteriore comincia dall’ordine del pensiero e senza buone università la buona polizia è inutile.

eccessi in cui il disprezzo dell'antica religione e quello dell'autorità della Chiesa sono stati capaci di spingere gli uomini"¹⁴.

Nel 1767, Nicolas-Silvestre Bergier pubblica un saggio ("La certitude des preuves du Christianisme") in cui denuncia il disordine morale alla radice dell'incredulità dei sedicenti spiriti forti: "*Troppo onore si fa ad essi col supporre che solo allora abbiano cominciato a vacillar nella fede, quando ne hanno esaminati con diligenza i fondamenti. Se pur alcuni hanno fatto tale esame, essi avevano già preso la loro decisione: cercavano non tanto ragioni per credere quanto pretesti per confermarsi nella miscredenza; le passioni, la superbia, l'amore dell'indipendenza sono sempre state e saranno sempre le vere cagioni dell'incredulità*"¹⁵.

Nella chiara visione di Leone XIII, i guasti prodotti dalla furente sovversione in atto nella seconda metà dell'Ottocento, erano considerati realisticamente quali conseguenza del disordine, che si era manifestato (*pacificamente* fino al 1789) nel XVIII secolo: "*La pervicacia degli ingegni intolleranti di ogni legittima soggezione, il perenne fomento alle discordie, da cui le intestine contese, e le guerre crudeli e sanguinosissime, il disprezzo di ogni legge di moralità e di giustizia, l'insaziabile cupidigia dei beni caduchi e la noncuranza degli eterni, spinta fino al pazzo furore che mena così spesso tanti infelici a darsi la morte, la improvvida amministrazione, lo sperpero, la malversazione delle comuni sostanze, come pure la impudenza di coloro che con perfido inganno vogliono essere creduti difensori della patria, della libertà e di ogni diritto, quel letale malessere infine che serpeggia per le più riposte fibre della umana società, la rende inquiete, e minaccia travolgerla in una spaventosa catastrofe*"¹⁶.

Purtroppo il partito dell'ateismo moderno, rovesciandosi nella immoralità postmoderna, ha conservato intatta la sua *severa* intolleranza nei confronti dei cattolici. Niente è cambiato dal tempo in cui, imperversando il mito della *scienza*

¹⁴ Citato da Marcel De Corte, cfr. "Evoluzione e fondamento della nozione d'autorità", in Aa. Vv., "Autorità e libertà", atti del I Incontro romano della cultura, Giovanni Volpe editore, Roma 1974, pag. 34. Analoga la tesi di Vico, esposta nella lettera all'abate Degli Esperti su Gassendi, che suggerirà a Sciacca l'indicazione del Seicento come età in cui ha inizio il cammino della decadenza: "*il riso facile, l'immaginazione sbizzarrita, la sensualità, la dissipazione del tempo, e su tutto la morte ... il Barocco è decadenza*". "L'oscuramento dell'intelligenza", Marzorati, Milano 1971, pag. 110. Nel testo sciacchiano si trova anche un preciso riferimento alla riforma luterana che, "*nonostante il suo iniziale ed equivoco slancio religioso, provoca lo sbilancio in favore degli interessi terreni*".

¹⁵ Citato da Alfonso Prandi, "Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento", Il Mulino, Bologna 1975, pag. 170-171. Risalendo al malinteso originario della crisi moderna, Fabro afferma che il lontano precedente dell'ateismo è rappresentato dal "cogito" cartesiano, che va inteso alla stregua di un vuoto atto di volizione. Al riguardo cfr.: "L'avventura della teologia progressista", Rusconi, Milano 1974, pag. 177, "*Quando Cartesio pronuncia il suo cogito ergo sum, quel cogito è anzitutto e soprattutto un volo, in quanto il cogito vuole essere un atto ponente, originario. Infatti un cogito che intende contrapporsi al dubbio radicale e vincerlo, vale a dire il cogito che pretende salvarsi grazie proprio alla messa fra parentesi universale del contenuto, il cogito che esclude ogni riferimento di oggetto e di oggettività e afferma la priorità dell'atto sul contenuto ovvero il cogito attivo non può essere che volontà*".

¹⁶ "Inscrutabili Dei consilio", 21 aprile 1878.

trionfale, il cardinale Désiré Mercier lamentava l'esclusione dei cattolici dalla vita culturale: "I cattolici vivono isolati nel mondo scientifico, circondati dal sospetto, trattati con indifferenza; le loro pubblicazioni hanno difficoltà a uscire dalla cerchia dei credenti"¹⁷.

Il sole del laicismo *fin de siècle* è tramontato miseramente, ma l'ostracismo del pensiero cattolico rimane, sia pure nella versione oggettivamente umoristica delle omelie domenicali, pubblicate dal funereo Eugenio Scalfari nelle pagine umbratili di *Repubblica* e da Giovanni Sartori nelle pagine dell'impavido *Corriere della sera*¹⁸.

Di conseguenza il *factum* della storia non è ancora riconosciuto e recepito dal *verum* della riflessione conformistica, che detta i libri per la scuola e per l'università.



Nel 1976, in un convegno della fondazione Gioacchino Volpe dedicato alla libertà dello storico, un intellettuale laico, Vittorio Enzo Alfieri osò gettare uno sguardo indiscreto sulle officine storiografiche per denunciare le correzioni arbitrarie (compiute da Tristano Codignola, lo zio dell'editore iniziatico Roberto Calasso) ai danni di un'opera di Armando Saitta: "Agli avvocati dello storico Armando Saitta, i quali hanno iniziato l'azione giudiziaria per danni contro la casa editrice di cui il Codignola è presidente, la casa editrice ha arrogamente risposto rivendicando il diritto per l'editore di salvare la propria dignità nei confronti del pubblico"¹⁹.

Nel corso dello stesso convegno, Nicola Petruzzellis citò la ridicola e inaudita sentenza emessa da uno storico progressista della filosofia, secondo il quale la Critica della ragion pura era stata concepita da Kant per offrire "una copertura metafisica all'alleanza tra religione e filosofia ai danni del proletariato"²⁰.

Il 1789 e il 1989, malgrado l'opera dei prestigiatori post-ideologici col bianchetto, sono diventati punti cardinali ed emblemi universali di una parabola storica, che, iniziata nel secolo dei lumi cortigiani, ha raggiunto il culmine drammatico durante le carneficine del XX secolo, per concludersi malinconicamente nella silenziosa e pacifica disgregazione dell'Unione sovietica²¹.

¹⁷ Cfr. "Storia della Chiesa", vol. XXII/2, a cura di Elio Guerriero e Annibale Zambardieri. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1998, pag. 194.

¹⁸ Impavido perché Sartori l'ha usato per rivelare la fonte scientifica delle sue previsioni sulla "bomba demografica": Nostradamus.

¹⁹ Cfr. "Come si insegna la storia oggi in Italia", in Aa. Vv., "La libertà dello storico tra storia e politica", Giovanni Volpe editore, Roma 1977, pag. 122.

²⁰ Cfr. "Lo storico della filosofia e la politica", in Aa. Vv., "La libertà dello storico tra storia e politica", op. cit., pag. 103.

²¹ Cfr. Roger Aubert, "Il risveglio culturale dei cattolici", in Aa. Vv., "Storia della Chiesa", Edizioni Paoline, 1999, vol. XXII/2, pag. 206.

Giovanni Paolo II può sostenere senza tema di smentita che “*le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un’adeguata attenzione. Secondo alcune di esse, infatti, il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l’uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all’insegna del provvisorio e del fuggevole*”²².

I lumi dell’inizio baldanzoso sono ormai ridotti al lumicino del nichilismo postmoderno, la finestra di Gilles Deleuze è aperta su scene di rovente pornografia e delirio suicidario. Nell’agosto del 2002 il quotidiano dei progressisti a scoppio ha celebrato lo “splendido” suicidio di uno scrittore con gli stessi toni “festosi” e “trionfali” usati dai giornalisti della destra nana e decadente.

Nella direzione indicata dai signori Heidegger e Sartre corrono a perdifiato i progressisti dell’autodistruzione e del pensiero debole. Le *magnifiche sorti e progressive* ormai si traducono correntemente nelle battute tombali e *ridarellare* di Woody Allen. Isaiah Berlin, nelle conferenze del 1965²³, ribaltando la classica tesi di Lukács, affermava che l’illuminismo (e al proposito citava Kant), il romanticismo (e al proposito citava Fichte) e l’esistenzialismo (e al proposito citava Sartre) condividono l’opinione secondo la quale il mondo non ha alcun sostegno: “*L’universo in realtà è una sorta di vuoto, in cui noi e soltanto noi esistiamo e facciamo quel che c’è da fare, di qualunque cosa si tratti, e siamo responsabili di ciò che facciamo*”.

Con trentacinque anni di ritardo su Berlin, Eugenio Scalfari giunge alle stesse conclusioni, tracciando una rovinosa linea di pensiero che, sulle rovine dei punti cardinali, congiunge Spinoza a Diderot e Spinoza-Diderot a Nietzsche, per celebrare degnamente la fine della ragione.

Di qui ha inizio una penosa scorribanda attraverso Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche: “*I passi dello Zibaldone dove si parla del rapporto tra la verità, l’illusione, l’azione, la morte, il nulla, configurano un pensiero di altissima profondità, Non so se Schopenhauer lo conoscesse quando scrisse il suo Mondo come volontà e rappresentazione pochi anni dopo, né se lo conoscesse Nietzsche quando scrisse la genealogia della morale ... ma è certo il nucleo filosofico leopardiano costituisce uno dei cardini del pensiero moderno*”²⁴.

Siamo al punto del naufragio *titanico*, ma la trionfale sinfonia del conformismo continua impassibile, come la musica suonata dalla mitica orchestra della nave in affondamento.

Le voluminose e grevi storie della filosofia per i licei (monumentali, insinuano i malpensanti, per offrire ai giovani l’occasione virtuosa di un trasporto pesante; ai genitori l’opportunità squisitamente sportiva di far sudare il portafoglio con profitto degli editori illuminati) costituiscono un esempio impressionante della censura e

²² “Fides et ratio”, § 91.

²³ Ora raccolte nel volume “*Le radici del romanticismo*”, Adelphi, Milano 2001.

²⁴ Eugenio Scalfari, “*Attualità dell’Illuminismo*”, La Terza, Bari 2001, pag. 122.

della penalizzazione attuata dal fronte laicista a danno degli autori *colpevoli* di aver resistito a tempo debito alla filosofia che oggi mostra i suoi miserevoli frutti.

Una storiografia anacronistica e paradossale continua, imperterrita, a cancellare dagli elenchi della dignità filosofica tutti gli autori giudicati colpevoli di aver abbandonato la via dell'irrealismo moderno (cartesiano) e dell'utopia (rousseauiana-marxiana) per la via della metafisica.

Ora la metafisica è l'unica via percorribile dalla ragione, secondo il detto indeclinabile di Parmenide, il padre della filosofia: *“Di necessità segue che esiste il dire e l'intuire l'essere – l'essere, infatti, è mentre il nulla non è – a queste proposizioni ti comando di riflettere. Perciò dalla via di ricerca, da quella ove uomini che nulla sanno si sbandano: uomini con due teste! Costoro sono sbalestrati sordi del pari e ciechi, sgomenti, gente incapace di giudizio: da essi essere e non essere sono supposti come un'identità e come una non identità e per essi di tutto vi è una strada che si rivolge in senso contrario”*²⁵.

I libri scolastici, che il *magistero a due teste* (vuote) impone agli studenti dei licei d'oggi, suggeriscono ostinatamente percorsi filosofici inclinati alla farneticazione nichilistica.

Il successo del pensiero debole e della storiografia detta *evenemenziale*²⁶, si può giustificare solo in funzione di percorsi editoriali coribantici, tracciati, come Marcel De Corte osava denunciare negli anni Settanta, per oltraggiare l'evidenza e per trasformare la scena culturale *“in un immenso asilo psichiatrico, dove l'intellettuale delirante inocula la sua follia agli uomini in buona salute, affascinati dalla sua facondia e dai suoi sofismi”*²⁷.

Su questi percorsi prospera i domatori del fatto storico. Decine (in certe opere fluviali, centinaia) di pagine sono dedicate ai grandi dell'illuminismo. Silenzio tassativo sui pensatori cattolici, che li confutarono con argomenti dei quali oggi possiamo finalmente misurare l'efficacia e la ragionevolezza²⁸. Fiumi d'inchiostro

²⁵ La traduzione del frammento parmenideo è di Mario Untersteiner. E' evidente che Herbert Marcuse, accusatore del “fascista” Aristotele, colpevole di aver formulato il principio di non contraddizione, non si è reso conto che il “fascismo” inizia da Parmenide, cioè dalla fondazione della filosofia propriamente detta.

²⁶ De Corte insinua scherzosamente che il neologismo *evenemenziale* rinvia a *demenziale*. Non scherzava invece Roberto Calasso quando, proponendo una lettura del nietzschiano “Ecce homo” aggiornata al Sessantotto, esaltava la demenza come sommo risultato della filosofia. Purtroppo al fascino della demenza non si sottrassero i teologi (nietzschiani) della morte di Dio. Michele Federico Sciacca citava al proposito il testo di un deragliato, che si dichiarava disposto a tutto pur di adeguarsi al pensiero trionfante: *“che la fede vada completamente perduta, che si debba abbracciare un nichilismo che distrugge la vita e perfino scegliere la strada della pazzia, della disumanizzazione”*. Cfr.: “Gli arieti contro la verticale”, Marzorati, Milano 1972, pag. 69.

²⁷ “Virtù e libertà dello storico”, in: Aa. Vv., “La libertà dello storico tra storia e politica”, op. cit., pag. 14. Le tragiche vicende di Friedrich Nietzsche, Louis Althusser e Gilles Deleuze sono gli emblemi della trasformazione del pensiero moderno in insalata di parole.

²⁸ Si pensi all'abate Guy Gauchat, autore, nel 1768, di un “Accord du Christianisme avec la raison”, che anticipa un tema del Vaticano I, e ad Antonino Valsecchi, che nel 1776 pubblicò un saggio (“La

sono versati per raccontare la storia della destra e della sinistra hegeliana. Nessuna o pochissime, imbarazzate e frettolose righe per ricordare Adolf Trendelenburg, che fu il più brillante e il più acuto fra gli allievi di Hegel (e come tale riconosciuto dallo stesso maestro) ma ebbe il torto (ecco la spiegazione del *silenzioso* che gli è applicato) di confutare il “sistema”, opponendogli gli argomenti sempre attuali della metafisica di Aristotele²⁹.

Il più singolare e impressionante modello della storiografia discriminatoria, rimane però il monumentale volume di storia della filosofia moderna, scritto da Nicola Abbagnano e pubblicato nel 1966 dalla Utet, forse con l'intento di offrire un luminoso paradigma agli incombenti Camera e Fabietti.

Nell'opera di Nicola Abbagnano, livida e grottesca, chi è capace di trattenere le risa, legge che il movimento neotomistico non inizia dopo la metà del Settecento (come hanno stabilito concordemente gli storici seri) ma dall'Enciclica “Aeterni Patris”, promulgata da Leone XIII nel 1879 per approvare ed incoraggiare un movimento attivo da quasi un secolo. Quando il solenne Abbagnano si fosse dato la pena di consultare l'enciclica inutilmente citata, vi avrebbe letto il riconoscimento aperto e l'elogio di Leone XIII ai cultori della disciplina filosofica che si adoperarono, diversi decenni prima della “Aeterni Patris” all'approfondimento e alla diffusione dell'opera di san Tommaso: “*Optime itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studerunt et student*”.

Non pago della grave inesattezza, Abbagnano si abbandonava all'estro mistificatorio, affermando che il neotomismo si esprime attraverso due filosofi, Jacques Maritain ed Etienne Gilson, nell'opera dei quali gli autentici pensatori cattolici (Antonio Messineo, Julio Meinvielle, Cornelio Fabro, Gianni Baget Bozzo, Ennio Innocenti e Andrea Dalledonne ecc.) hanno visto l'esposizione di principi quasi sempre divergenti e talora opposti a quelli sostenuti da san Tommaso.

Abbagnano, e dietro di lui un'assordante banda di mistificatori, ha ritenuto lecito obliterare bestialmente la memoria dei numerosi e illustri studiosi (Vincenzo Buzzetti, Angelo Testa, Serafino e Domenico Sordi, Gaetano Sanseverino, Carlo Maria Curci, Matteo Liberatore, Luigi Taparelli d'Azeglio, Salvatore Magnasco ecc., ecc.) che si consacrarono e con eccellenti risultati all'approfondimento e alla

religione vincitrice”) nel quale si dimostra l'inconsistenza della critica formulate dal seguace dell'Holbach, il libertino Nicolas Fréret.

²⁹ Al riguardo di Trendelenburg ha scritto Sofia Vanni Rovighi: “*L'esclusione del metodo dialettico, operata in virtù di una compiuta critica alla logica hegeliana, rimane uno degli aspetti più interessanti e fecondi del pensiero di Trendelenburg, la cui critica avrà un peso notevole nella formazione dell'atteggiamento antihegeliano di Kierkegaard, Feuerbach e Marx, determinando inoltre quella riforma della dialettica che, operata da Karl Fischer sarà ripresa in Italia da Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile*”. Cfr.: “Storia della filosofia contemporanea”, La Scuola, Brescia 1980, vol. II, pag. 275.

diffusione del pensiero dell'Aquinate, prima della pubblicazione della *Aeterni Patris*.

Ancora. Ampia e servile la trattazione che, nei libri di testo, riguarda Martin Heidegger, ma neppure una citazione è dedicata a santa Edith Stein, geniale autrice di un'esauriente e perfetta confutazione dei tortuosi pensieri esposti in "Essere e tempo", oltre che testimone della fede in Cristo di fronte ad Israele. In compenso diverse pagine sono dedicate (da Abbagnano e dai suoi continuatori) all'esposizione di splendidi e attualissimi filosofi come Lenin, Stalin e Trotskij.

Ovviamente i numerosi autori che si sono opposti coraggiosamente all'alluvione marxistica e nichilistica, in atto durante il secondo dopoguerra e fino ai nostri giorni, Ceslao Pera, Armando Carlini, Luigi Stefanini, Carmelo Ottaviano, Cornelio Fabro, Michele Federico Sciacca, Augusto Del Noce, Marino Gentile, Tito Centi, Dario Composta, Antonino Romeo, Raimondo Spiazzi, Antonio Piolanti, Brunero Gherardini, Agostino Trapé, Gianni Baget Bozzo, Andrea Dalledonne, Maria Adelaide Raschini, Rocco Montano, Rosa Goglia, Pier Paolo Ottonello, Tommaso Bugossi, Danilo Castellano, Cristina D'Ancona (per non parlare di Giuseppe Siri) sono tuttora nascosti da una nube caliginosa, che ha la sostanza forsennata della propaganda bellica.

La diseducazione della ragione postmoderna incomincia da un approccio scorretto alla storia del mondo moderno e dei suoi oppositori. Dalle storie filosofiche falsificate e mutilate nascono puntualmente pensatori frammentari, filosofie dimezzate, oppositori di comodo, tradizionalisti fasulli, cristiani a mezzo servizio. Dato un clima culturale così propizio, la musica postmoderna, superato l'angolo buio, dietro il quale si era acquattata a Torino con Nietzsche, irrompe nelle aule universitarie e nelle redazioni dei giornali ad alta tiratura.

La brutale, improvvisa imposizione, sul mercato accademico, dell'oscena opera dell'imbroglione *magico* René Guénon, costituisce un fatto sconcertante, che obbliga a contemplare il rapporto tra il basso impero della filosofia postmoderna e la fabbrica delle leggende metropolitane³⁰.

Forse è tempo di riconoscere che il rimedio contro l'aggressione dei ciarlatani, spacciati sotto le copertine color pastello degli *adelphi di Caligola*, esige preliminarmente la restaurazione della vera filosofia. E di comprendere che le verità della metafisica sono una difesa contro la violenza che viaggia sui tappeti volanti dei ciarlatani: "*Credere nella possibilità di conoscere una verità universalmente valida non è minimamente fonte di intolleranza, al contrario, è condizione necessaria per un sincero e autentico dialogo tra le persone*"³¹.

³⁰ Nel luglio del 2002, il coraggioso presidente della Rai, Antonio Baldassarre, ha provocato il coro dei grilli parlanti e urlanti nel palazzo, dichiarando la necessità di una revisione storiografica, che riconosca il primato del fatto sul *soggetto* (ideologico) *obbiettivizzante*. Nessun grillo ha ricordato che, separata dal fatto, la storiografia scade a rappresentazione pirandelliana. Evidentemente il sistema delle menzogne costituisce una comoda base per i poteri culturali arroccati nell'assenza di qualunque seria giustificazione.

³¹ "Fides et ratio", § 92.

Rovesciare i dogmi del conformismo giornalistico non è impresa facile, ma è tempo di tentare, se non la fondazione almeno la formulazione dell'auspicio che una storiografia coraggiosa e veritiera, aggredisca il muro dell'omertà e colmi una lacuna non più ammissibile, dopo che i prodotti del pregiudizio antimetafisico sono finiti nella pattumiera dei maghi e degli imbonitori.

La guerra civile europea è finita con la sconfitta della filosofia neopagana. Il freddo strascico della guerra è consumato dall'adesione della Russia alla Nato. Adesso è possibile indirizzare alla rottamazione i megafoni delle filosofie che, persa la guerra e la pace, cercano la rivincita negli studi bisessuali degli occultisti.

Il criterio che informa la presente ricerca è la possibilità di abbozzare una storia alternativa alla leggenda, che la pigrizia conserva al potere nell'editoria scolastica e nel giornalismo di terza pagina.

Una storia capace di contemplare la varietà delle risposte alla sfida moderna e la vivacità del dibattito fra le diverse scuole cristiane di pensiero, che hanno difeso la ragione dagli attacchi dei razionalisti: il tomismo perenne opposto all'essenzialismo avventizio, la filosofia della tradizione opposta al tradizionalismo spurio delle massonerie azzurre, l'esistenzialismo religioso (di Kierkegaard) opposto all'esistenzialismo ateo di Heidegger e Sartre, la filosofia di Rosmini considerata nel suo aspetto di antitesi all'utopia comunista, la fenomenologia indirizzata da santa Edith Stein all'accordo con il tomismo e alla demolizione dell'impostura heideggeriana, lo spiritualismo cattolico inteso al superamento del neoidealismo, lo storicismo religioso, che rivaluta la scienza nuova vichiana per confutare il positivismo e i miti dell'eterno ritorno.

La conclusione necessaria di questo spregiudicata considerazione dei secoli della dissoluzione filosofica, è il riconoscimento del primato della filosofia cristiana, che esce indenne dal bagno nella follia moderna.

I – Declino e rinascita della filosofia di san Tommaso

L'egemonia, che il pensiero moderno ha esercitato su alcune correnti della filosofia cattolica, indirizzandole ad una fede senza metafisica³², e così

³² *“Ciò che preoccupa soprattutto, scriveva Cornelio Fabro in un saggio pubblicato durante gli anni della crisi postconciliare, da un punto di vista teoretico di fondo, è come sia possibile fare ancora una teologia senza metafisica, senza una nozione assoluta di verità dell'essere, su cui soltanto può essere fondata una prova consistente che Dio esiste e una distinzione assoluta fra creatura e creatore, fra*

trascinandole nel gorgo progressivo degli enigmi di Cartesio, Malebranche, Gerdil, Bonald, La Mennais, Galluppi, Gioberti, Rosmini, Blondel, Loisy, Maritain, Gilson, Mounier, Bontadini, Rahner, Schillebeeckx, Küng, Manicini ecc., può essere paragonata ad uno specchio rovesciato, dove il *moderno* costituisce l'esito *empio* del *pio fideismo*, propiziato dagli scolastici³³.

Al seguito d'una servile passione per le controversie e d'una ingiustificata e gratuita diffidenza verso la ragione, (sfiducia in cui incuba il disprezzo luterano), le scolastiche decadenti, infatti, sminuirono, oscurarono e alterarono sistematicamente la filosofia di san Tommaso, negando, infine, la possibilità *di scoprire con la ragione che Dio esiste*.

Quasi anticipando la risposta all'obiezione fideistica, san Tommaso affermava invece: *“La falsità di codesta opinione risulta evidente sia dall'arte della dimostrazione, che insegna a raggiungere le cause dai loro effetti; sia dall'ordine stesso delle scienze. Infatti, se non ci fosse altra natura conoscibile al disopra della realtà sensibile, non ci sarebbe nessuna scienza superiore alle scienze naturali, come nota Aristotele nel quarto libro della Metafisica”*³⁴.

Nella magistrale ricostruzione della svolta ateistica moderna, Cornelio Fabro dimostra, senza lasciare ombra di dubbio, che la dissoluzione della metafisica non dipende da un attacco esterno ma dal rovinoso infortunio, nel quale incorse la scolastica decadente a partire dal XIV secolo, mettendosi al seguito del fideismo e del soggettivismo³⁵.

natura e grazia, fra peccato e redenzione”. Cfr. “L'avventura della teologia progressista”, Rusconi, Milano, 1974, pag. 32.

³³ Il fideismo nasce, appunto, dalla tendenza a disperare della ragione. Étienne Gilson, che non fu del tutto indenne da tale rovinosa suggestione, ne ha ricostruito il percorso: *“Gli errori di Platone e di Aristotele sono precisamente gli errori della ragione pura. Ogni filosofia che pretenderà di bastare a se stessa, ricadrà negli errori medesimi, o in altri che saranno peggiori, di modo che il solo metodo sicuro consiste ormai per noi nel prendere la rivelazione come guida, affine di pervenire a qualche comprensione del suo contenuto; e questo comprendere la rivelazione è la filosofia stessa. Fides quaerens intellectum, ecco il principio di tutta la speculazione medievale”*. Cfr.: “Lo spirito della filosofia medioevale”, Morcelliana, Brescia, 1983, pag. 14. Ora san Tommaso riconosce i limiti della ragione umana e, citando Aristotele, ricorda che il nostro intelletto rispetto ai primi enti si comporta come l'occhio del pipistrello rispetto al sole, e tuttavia sostiene che *“alcune verità possono essere raggiunte dalla ragione naturale (per esempio che Dio esiste, che è uno, e altre consimili). E queste furono dimostrate anche dai filosofi, guidati dalla luce della ragione naturale”*. Cfr. “Somma contro i Gentili”, I, I, c. 3, trad. di Tito Centi o.p., Utet, Torino 1975, pag. 63. Appare dunque evidente che il fideismo (ma il discorso forse vale anche per le posizioni più sfumate del Gilson) è estraneo al pensiero di san Tommaso.

³⁴ “Somma contro i Gentili”, I, I, c. 12, op. cit., pag. 80.

³⁵ La formula del fideismo è *“Deus fugiens intellectum”*. Scrive Cornelio Fabro, nel saggio “San Tommaso davanti al pensiero moderno” (in Aa. Vv., “Le ragioni del tomismo”, Ares, Milano 1979, pag.92): *“La dipendenza del pensiero moderno dalla scolastica decadente è stata affermata con insistenza anche recentemente: la scolastica dell'età barocca è, infatti, in parte solidale con le scuole nominalistiche dei secoli XIV-XV di cui si cerca invano di frenare la caduta verso il formalismo e il fideismo assoluto. Non per nulla i grandi filosofi del razionalismo, da Cartesio a Spinoza, a Leibniz fino a Wolff e più ancora fino a Schopenhauer e allo stesso Heidegger ... avevano fra le mani i tomi*

Dal suo canto, Étienne Gilson, in una pagina nella quale è trasparente la sua propensione per la *via modernorum*, affermava risolutamente che “*Le caractère propre du XIV^e siècle, c’est d’avoir désespéré de l’oeuvre tentée par le XIII^e siècle, ou peut-être plutôt d’avoir usé de la philosophie pour montrer combien avaient vu juste ces théologiens méfiants qui, dès le XIII^e siècle, dénonçaient l’impossibilité d’appuyer le dogme sur la philosophie. Mieux vaut poser la foi comme telle que de la fonder su de pseudo-justifications. L’impitoyable critique de Scot par Ockham est typique de cette situation*”³⁶.

Sta di fatto è che, a seguito del malinteso stabilito intorno all’essenza della tradizione cristiana, si costituì, col pretesto di contrastare l’aristotelismo³⁷, un vasto partito di oppositori alla filosofia di san Tommaso. Gli avversari della filosofia tomistica, sempre senza valide ragioni, spesso con furore eristico, disconobbero e rifiutarono i progressi compiuti dalla filosofia proprio in conseguenza della radicale riforma dell’aristotelismo, per volgersi allo studio della logica astratta e della scienza sperimentale, studio in sé lecito ma estraneo alla metafisica³⁸.

Sofia Vanni Rovighi ha dimostrato egregiamente che nel XIV secolo, a Parigi e ad Oxford, i maestri delle facoltà delle arti, coerenti con il pregiudizio contro san Tommaso, trascuravano la ricerca metafisica e s’interessavano quasi esclusivamente di problemi di fisica (ad esempio della caduta dei gravi)³⁹.

Dal canto suo Ennio Innocenti, ricostruendo la spinosa vicenda di Matteo Ricci, ha sottolineato il fatto che la formazione scolastica dei gesuiti, anticipando, in qualche modo, la pretesa kantiana di ridurre il sapere alle nozioni matematico-scientifiche, “*era notevolissima e forse prevalente sul versante scientifico, con una*

degli scolastici celebrati che erano Toledo, Pereira, Fonseca, Suárez. I Conimbricenses, è stato anche messo in risalto che la restaurazione della cosiddetta seconda scolastica, dovuta soprattutto agli scrittori iberici ora indicati, è direttamente legata all’occasionalismo di Arnauld, di Geulincx, Louis de La Forge, Io. Clauberg e G. De Cordemoy”. Pur con diversa intenzione, Étienne Gilson già osservava al proposito: “*Non si potrebbe in nessun modo fare di Cartesio un filosofo cristiano, ma si oserà sostenere che la filosofia moderna sarebbe esattamente ciò che è, da Descartes a Kant, se non ci fossero stati cristiani interposti tra la fine dell’epoca ellenistica e il principio dell’era moderna?*” Cfr. “Lo spirito della filosofia medioevale”, op. cit., pag. 21. Gilson sviluppa la sua considerazione adducendo l’esempio dell’influsso di Malebranche nel pensiero moderno: “*La sua dottrina dell’indimostrabilità dell’esistenza del mondo esterno, combinata con quella della visione in Dio, prepara immediatamente l’idealismo di Berkeley; il suo occasionalismo, che suppone l’impossibilità di provare nessun’azione transitiva di una sostanza sopra l’altra, prepara immediatamente la critica rivolta dallo Hume contro il principio di causalità, e basta del resto legge lo Hume per assodare che egli ha coscienza di mettersi in ciò al seguito di Malebranche*”. Id., id., pag. 22-23.

³⁶ Cfr. “La philosophie au Moyen Age”, Payot, Parigi 1944, p. 638.

³⁷ In realtà l’unica vera resistenza all’aristotelismo è costituita dalla filosofia di san Tommaso.

³⁸ In questa prospettiva si può dire che l’invito ad abbandonare la ricerca metafisica per dedicarsi alle scienze sode, con cui Immanuel Kant conclude la “Critica della ragion pura”, riflette (involontariamente) la situazione della scolastica decadente.

³⁹ Cfr. la voce “Scolastica”, nell’Enciclopedia filosofica di Gallarate. Ovviamente non è in discussione la liceità delle ricerche scientifiche ma la riduzione ad esse della metafisica, riduzione che anticipa l’indirizzo unilateralmente tecnicistico, che la cultura europea seguirà a partire da Francesco Bacone.

marcata accentuazione delle competenze matematiche, ma non altrettanto sicura sul versante filosofico e teologico"⁴⁰.

La verità è che san Tommaso aveva superato brillantemente lo scolio della filosofia di Aristotele, cioè il postulato dell'eternità e increatività del mondo. Cornelio Fabro ha accertato che il tema della sintesi di Platone e Aristotele "è l'elemento fondamentale, variamente operante ma dovunque presente, nella rinascita culturale dell'Europa". San Tommaso ha superato il punto morto dell'aristotelismo, elaborando "una teoria dell'essere il cui contenuto è decisamente d'ispirazione platonica dentro la solida armatura aristotelica"⁴¹.

Dal canto suo, Michele Federico Sciacca riconosce che san Tommaso "modifica radicalmente la metafisica aristotelica e la concezione dell'essere che le corrisponde", egli, infatti, non dipende, come Alberto Magno, da Avicenna, ma "utilizza originalmente Platone e i neoplatonici greci oltre alla tradizione dei Padri, ed assume le grandi tesi di Agostino e di Dionigi"⁴².

Nella sua pregevole "Storia del pensiero occidentale dagli inizi del Cristianesimo al secolo XIV", Giovanni Santaniello afferma che non deve stupire la presenza di un'impostazione neoplatonica nell'aristotelico san Tommaso.

"L'assimilazione del pensiero dello Stagirita, secondo Santaniello, non avviene mai in maniera servile né esclusiva. Si parla talora di concordismo a proposito della filosofia tomistica, anche in relazione alle varie fonti. Ma il concordismo di Tommaso non è eclettismo, bensì grande capacità di armonizzare e di elaborare in pensieri originali"⁴³.

Cornelio Fabro. Ricostruendo l'arduo viaggio di san Tommaso attraverso l'*ingens silva* delle controversie medievali⁴⁴, ha, infine, dimostrato che il tomismo non fu il semplice adattamento dell'opera aristotelica alle esigenze del pensiero cristiano, ma una filosofia originalissima, che supera agevolmente le aporie incontrate dai classici: "Da Plotino, che concepisce l'emanazione come necessaria e resta monista della

⁴⁰ Cfr. "La gnosi spuria", Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma, 1999, pag. 95.

⁴¹ Cfr. "Introduzione al tomismo", Ares, Milano 1996, pag. 62. Fin dal 1939, quando pubblicò "La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso", Cornelio Fabro aveva dimostrato che, nel tomismo, l'elemento platonico e quello aristotelico non sono ecletticamente giustapposti ma integrati vicendevolmente in una vigorosa sintesi. Va detto che il concetto di partecipazione, nel pensiero di Fabro, più che all'astratta sfera dei filosofi specializzati, apparteneva al sentimento profondo dell'uomo comune. Gabriele De Rosa ha affermato che "la partecipazione si traduceva per Fabro nella visione di una continua presente sofferenza del Cristo in mezzo agli uomini". Cfr.: "I rapporti tra A. Del Noce e C. Fabro", in Aa. Vv., "Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica", a cura di F. Mercante e V. Latinizzo, Edizioni SPES – Fondazione Augusto Del Noce, Roma 2000, pag. 67. Di qui l'interesse vivissimo di Fabro per la mistica santa Gemma Gallonai, alla quale dedicò un ponderoso e magistrale saggio, edito dalle madri passionista di Lucca.

⁴² Cfr. "Prospettiva sulla metafisica di san Tommaso", Città Nuova, Roma 1975, pag. 27.

⁴³ Cfr.: "Storia del pensiero occidentale Dagli inizi del Cristianesimo al secolo XIX", Marzorati, Milano 1976, pa473.

⁴⁴ Secondo Cornelio Fabro, la difficoltà che san Tommaso dovette affrontare – il rifiuto sotto l'aspetto negativo dell'accordo fra fede e ragione - era posto dall'averroismo insieme con la concomitante esaltazione (gnosi) della ragione sulla rivelazione. Cfr. "Introduzione al tomismo", op. cit., pag. 37.

*trascendenza, da Platone dualista, che crea i miti del Demiurgo e dell'anima mundi, e da Aristotele, monista dell'immanenza, che non conosce né miti né alcuna trascendenza"*⁴⁵.

Di conseguenza non si può non convenire con il motivato giudizio di Fabro, secondo cui *"l'Angelico ha prodotto una sintesi nuova in cui la nozione platonica di partecipazione incorpora la dottrina aristotelica dell'atto e della potenza in una sintesi originale e diventa ... la chiave per la soluzione dei problemi fondamentali come la creazione, la causalità, la composizione dell'ente finito, l'analogia. Verso la fine della vita san Tommaso poteva proclamare. Mediante un'esegesi unica in tutto il medioevo e che rappresenta il punto di vista superiore da lui raggiunto, che in questa prospettiva superiore della partecipazione Platone e Aristotele si trovano d'accordo"*⁴⁶.

La contestazione della filosofia di san Tommaso produsse spontaneamente il disarmo degli intellettuali e l'allontanamento dall'orizzonte della metafisica. Il risultato del fideismo fu l'indirizzo della filosofia alla neutralità scettica e alla scienza secolarizzata.



Ora l'opposizione al tomismo iniziò pochi anni dopo la morte di san Tommaso. Nel 1277, quarant'anni prima che il francescano Guglielmo Occam⁴⁷ desse inizio

⁴⁵ Id., id., pag. 57.

⁴⁶ Id., id., pag. 202. A questo proposito va sottolineata l'acuta interpretazione di Gilson, che ponendo il problema di *"sapere come mai i filosofi che hanno scoperto quei principi abbiano potuto misconoscere a tal punto le conseguenze necessarie"* (che furono invece dedotte da san Tommaso) conclude che *"ciò deriva dal fatto che Platone e Aristotele non sono riusciti a discernere il significato pieno delle nozioni che sono stati i primi a definire, perché non hanno approfondito il problema dell'essere sino al punto nel quale, superando il piano dell'intelligibilità, esso raggiunge quello dell'esistenza"*. San Tommaso, invece in quelle formule si trovò a suo agio, *"perché poteva leggervi parecchie verità ch'esse contengono, sebbene né Platone né Aristotele stesso ve le abbiano decifrate. ... Platone e Aristotele erano sulla buona via, e appunto perché erano sulla buona via, superarli fu un progresso"* Cfr. "Lo spirito della filosofia medioevale", op. cit., pag. 100-101.

⁴⁷ Guglielmo di Occam (1290-1349) dopo essere entrato nell'ordine francescano, nel 1310 iniziò lo studio della teologia a Oxford, dove tra il 1315 e il 1317 tenne corsi sulla Bibbia e sulle Sentenze. Nel 1328, in conseguenza dei suoi attacchi alle costituzioni papali sulla povertà evangelica e delle tesi eterodosse sui rapporti tra potere ecclesiastico e potere politico, fu scomunicato da Giovanni XXII. Insieme con altri esponenti dell'ordine francescano, fra i quali Marsilio da Padova, Occam si rifugiò allora a Pisa sotto la protezione dell'imperatore Ludovico il Bavaro. I medievalisti concordano nell'attribuire ad Occam il proclama di Francoforte (8 agosto 1338) nel quale si sosteneva che l'autorità imperiale deriva direttamente da Dio. Nel 1340, dopo il declino della fortuna politica di Ludovico il Bavaro, Occam tentò di riconciliarsi con il papato. Morì durante l'epidemia di peste del 1350. La sua filosofia è generalmente interpretata come il risultato di una scorretta difesa dell'onnipotenza di Dio e di un'animosa opposizione a Duns Scoto e al realismo esagerato (la dottrina che affermava l'esistenza di *cose universali* corrispondenti ai termini universali). La contestazione occamista del realismo esagerato, tuttavia, coinvolse anche il realismo moderato di san Tommaso, secondo cui Dio crea le cose appartenenti alla stessa specie secondo un'idea della mente divina. Sulla complessa questione

alla costruzione della filosofia nominalistica⁴⁸, Guglielmo del La Mare, per incarico del capitolo dei frati minori, compilò il “*Correctorium fratris Thomae*”⁴⁹, primo di una lunga serie di documenti e testi commissionati e prodotti per reagire alle novità introdotte dall’Angelico.

A partire dalla fine del XIII secolo la maggioranza dei pensatori cattolici (in special modo i maestri francescani e agostiniani, ma la corrente investì anche l’ordine domenicano, come si evince dall’opera eterodossa ed ereticale di Meister Eckart⁵⁰) si oppone ostinatamente all’indirizzo consigliato dall’autorità cattolica, rifiutando la filosofia di san Tommaso⁵¹, che dimostrava, senza lasciare ombra di dubbio, la compatibilità delle verità della ragione naturale con le verità rivelate. La cultura cattolica sembra agitata da una febbre confusionaria, che spinge ad inseguire orizzonti teoretici opposti (è il caso della deriva empiristica e scettica conseguente al nominalismo di Occam) o estranei allo spirito della metafisica⁵².

Il dramma dello scisma luterano, la tragica catena della rivoluzione moderna (Occam - Marsilio da Padova - Jandun - assolutismo - statalismo - dispotismo illuminato - giacobinismo - hegelismo - comunismo - nazismo - *de-lirio* nichilista della filosofia contemporanea) non è pensabile senza riferimento al suicidio delle scolastiche medievali.

Fin dall’inizio del XIV secolo, le argomentazioni degli oppositori alla dottrina di san Tommaso assumono le più sconcertanti forme della cavillosità. Occam, ad esempio, riconosce l’impossibilità del *procedere in infinitum* e perciò aderisce al fondamentale principio del tomismo, che afferma la necessità di una causa prima efficiente. Ma il *venerabilis inceptor* aggiunge, sorprendentemente, quasi

dell’occamismo cfr. l’ampia trattazione di Frederick Copleston, in “Storia della filosofia”, vol. III Da Occam a Suarez, Morcelliana, Brescia 1966, pag. 60 e seg. e la voce Occam curata da Bruno Nardi per l’Enciclopedia Cattolica.

⁴⁸ Il nominalismo, dichiarando la impossibilità dell’astrazione universalizzatrice e negando l’esistenza dell’intelletto agente, anticipa uno dei temi fondamentali di Martin Lutero: la sfiducia nella ragione, *meretrice di Satana* e la conseguente condanna del tomismo, fomite presunto della paganizzazione in atto nella Chiesa romana. Dalla negazione nominalistica della conoscenza astrattiva, si deduce la negazione di alcune fondamentali tesi della filosofia di san Tommaso: intelletto agente, principio d’individuazione, distinzione fra essenza ed esistenza.

⁴⁹ A questo documento (che i domenicani irrisesero deformandolo i *corruptorium* opponendogli numero i *correctoria corruptorii*) si ispirò la polemica antitomistica di Enrico di Gand, Duns Scoto e Guglielmo Occam.

⁵⁰ Meister Eckhart (Hochheim 1260 - Colonia 1327) si oppose alla dottrina di san Tommaso affermando l’impotenza della ragione, e svalutando le opere e le virtù (celebre il suo detto: *nell’uomo onesto tutto serve al bene, anche il peccato*). Le sue tesi fondamentali furono condannate dalla Santa Sede. Secondo Cornelio Fabro la sua tesi sul conoscere che - in Dio - è fondamento dell’essere, ha avuto un ruolo decisivo nella formazione del soggettivismo moderno.

⁵¹ Cornelio Fabro sostiene che la filosofia di Occam dipende direttamente da Duns Scoto. Cfr. “Introduzione al tomismo”, op. cit. pag. 112.

⁵² Gilson ha dimostrato che l’ostinata avversione di Occam alla teoria tomistica “*ne s’expliquerait pas sans la prééminence incontestée qu’il reconnaît et veut assurer à la connaissance expérimentale*”. Cfr. “La philosophie au Moyen Age”, op. cit., pag. 641.

nascondendo che il concetto di *causa prima* trascina necessariamente l'esclusione del divenire e in ultima analisi della corrottibilità, che è impossibile dimostrare che tale causa efficiente sia Dio: *sarebbe, infatti, impossibile provare che esistono altre cose oltre quelle corrottili*. Frederick Coplestone, pur considerando l'occamismo con una certa indulgenza, è costretto a riconoscere che *“una volta esibito un siffatto atteggiamento, non si poté impedire che, secondo i casi, lo scetticismo, l'agnosticismo o il fideismo ne fossero le naturali conseguenze”*⁵³.

La reazione delle scuole tomistiche è lenta, poiché (come rammenta Cornelio Fabro) l'assimilazione delle dottrine dell'Angelico avviene gradualmente e non senza oscillazioni. *“Il frutto più maturo del primo secolo di polemiche tomiste è l'opera del Capreolo (morto nel 1444) detto il princeps thomistarum: le sue Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis danno il panorama esatto della situazione nella scuola tomista del XV secolo. ... Il Capreolo segue principalmente l'opera del Durandello, e la linea maestra del tomismo, stabilita con lui continua nel Cinquecento con l'ungherese Pietro Nigri (morto nel 1492) e con gli italiani Paolo Soncinate (morto nel 1494), Crisostomo Javelli (morto nel 1534 ca.), Pietro da Bergamo ... Francesco de' Silvestri da Ferrara, commentatore della Summa contra gentiles e pari al Capreolo per fedeltà a san Tommaso”*⁵⁴. Purtroppo queste figure eminenti sono state eclissate dal Caietano (Tommaso de Vio⁵⁵), e dai suoi continuatori ispanici (i domenicani Domingo Bañez e Giovanni di san Tommaso⁵⁶), che hanno incrementato la tendenza formalistica già in atto all'inizio del XIV secolo, fino all'ovvia conseguenza: il pacifico naufragio nella sottile e forse inavvertita distorsione della Summa theologiae di san Tommaso per opera del gesuita Francisco Suárez⁵⁷.

Copleston sostiene decisamente che *“in Suárez, come osservavano i suareziani, l'atteggiamento metafisico fondamentale del tomismo continua inalterato. L'idea aristotelica di filosofia prima come studio o scienza dell'essere in quanto essere è*

⁵³ Id., id., pag. 107.

⁵⁴ Cfr. “Introduzione al tomismo”, op. cit., pag. 114.

⁵⁵ Tommaso de Vio conosciuto come Caietano (1468-1534) domenicano, studiò a Napoli, Bologna e Padova. Eletto maestro dell'ordine nel 1508, fu fatto cardinale nel 1517. Nominato legato pontificio in Germania nel 1518 e vescovo di Gaeta nel 1519. Secondo Copleston la sottigliezza che egli impiegò nell'interpretazione del concetto di analogia diverge dalla dottrina di san Tommaso e finisce per condurre all'agnosticismo. Cfr. “Storia della filosofia”, op. cit., pag. 423.

⁵⁶ Domingo Bañez domenicano (1528-1604) fu direttore spirituale di santa Teresa d'Avila e consigliere di Filippo II. Autore di scritti polemici contro Ludovico de Molina forzò la dottrina tradizionale sulla predestinazione avvicinandosi all'occamismo.

⁵⁷ Francisco Suárez (Granada 1548 – Lisbona 1617) studiò diritto canonico a Salamanca e insegnò teologia a Segovia, Salamanca, Valladolid, Roma, Alcalá, Roma, Coimbra. Grande erudito e scrittore molto prolifico (le sue opere teologiche sono raccolte in ventotto volumi) sostenne la necessità di dare una solida base metafisica alla teologia e a questo fine produsse un'opera monumentale, le cinquantaquattro *Disputationes metaphysicae*. L'intenzione dichiarata di quest'opera e la riaffermazione del tomismo autentico. Nel 1612 pubblicò il suo capolavoro, il *De legibus*, testo che costituisce il fondamento del moderno giusnaturalismo cattolico.

mantenuta. ... Possiamo, inoltre, osservare che Suárez insiste sul carattere analogico del concetto di essere, escludendo in modo assoluto l'univocità. Infine, per quanto riguarda il fine della metafisica, Suárez è convinto che esso consista nella contemplazione della verità per se stessa; egli rimane nell'atmosfera serena della Metafisica di Aristotele e di san Tommaso e non è toccato dal nuovo atteggiamento gnoseologico quale si manifesta, per esempio, in Bacone"⁵⁸.

Non diversa è l'opinione di Gilson, il quale, omettendo di citare le fonti, sostiene, a dire il vero in modo sibillino, che Suárez, quando critica la formula tomistica che definisce la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza, "*non nega ciò che si afferma proponendola, cioè che Dio solo è per se stesso, e che null'altro deve a sé la propria esistenza*" e conclude sostenendo che "*se s'intende la distinzione reale come una distinzione fisica di elementi combinabili e separabili, scotisti e suareziani hanno ragione di negare, non solo una distinzione di tal genere tra l'essenza e l'esistenza, ma anche ch'essa sia stata ammessa da san Tommaso*"⁵⁹.

Cornelio Fabro, invece, si limita a citare le due differenti e irriducibili formule: quella del tomismo ortodosso ("*Dio in quanto è assolutamente lo stesso esse, sussiste in sé unico e semplicissimo; tutte le altre cose, che partecipano dello stesso esse, hanno una natura per la quale l'esse è limitato e pertanto risultano di essenza e di esse come principi realmente distinti*") e quella diametralmente opposta di Suárez ("*Utrumque Deus differat a creaturis ut necessario existens, falsum est creaturam omnem esse compositam, in eaque presertim esse ab essentia re distingui*")⁶⁰.

Un valente discepolo di Cornelio Fabro, Andrea Dalledonne, ha chiarito magistralmente la vera ragione della dissidenza di Suárez dal tomismo, cioè il cedimento alle suggestioni del *mentalismo*, dell'essenzialismo e del nominalismo, dalla quale il Dottore Esimio non prese le necessarie distanze⁶¹.

A questo proposito, Dalledonne osserva che san Tommaso, con radicalità speculativa superiore a quella di Parmenide, "*indica nell'ens, sintesi metafisico-trascendentale di esse partecipato e di essenza realmente distinti come atto e potenza, il primo oggetto del nostro conoscere*". In san Tommaso, pertanto, "*l'immediata apprensione dell'ens non è né può essere astrattiva, ma è costituita dall'inizio dell'internarsi del pensiero nel reale cosicché, rispetto a tale atto teoretico, quello di astrarre l'essenza degli enti si dimostra fondato e subordinato. ... Al contrario, Suarez sottomette l'essere alla ratio perché è quest'ultima che, secondo lui, esige la necessitas essendi*"⁶².

⁵⁸ "Storia della filosofia", op. cit., vol. III, pag. 447-448.

⁵⁹ "Lo spirito della filosofia medioevale", op. cit., pag. 110.

⁶⁰ "Introduzione al tomismo", op. cit., pag. 140. La polemica di Fabro contro la scolastica decadente inizia nel lontano 1941, con la pubblicazione, nella rivista "Divus Thomas", della confutazione del suarismo del gesuita Pedro Descoqs.

⁶¹ Cfr. "Problematica del tomismo essenziale", Elia, Roma 1980.

⁶² Op. cit., pag. 35-36.

Il fatto è che il travisamento del tomismo da parte di Suárez, prefigura in qualche modo la pretesa cartesiana di anteporre il pensiero all'essere⁶³, cioè quell'*oblio dell'essere* che sta a capo del soggettivismo e del nichilismo moderni. Dalledonne lo dimostra con esemplare chiarezza: *“Non si può sfuggire al bivio: o il nesso pensiero-essere è veramente intrascendibile; e allora vien meno la trascendenza dell'essere sul pensiero, cosicché la dimostrazione della realtà di Dio diventa impossibile in sede filosofica, o l'essere come atto trascende il pensiero – verità intravista da Parmenide e sempre asserita da san Tommaso – e solo per questa via si può raggiungere la conoscenza di Dio”*⁶⁴.

Nell'evo moderno, la decadenza della Cristianità non ha lo sfondo drammatico del “complotto” ma la figura irrazionale e deprimente del suicidio scolastico, e d'un suicidio provocato dalla irresponsabile leggerezza, che ha dissipato scioccamente l'eredità di san Tommaso.



Attraverso quella più attenta lettura della storia della scolastica, che è stata autorevolmente raccomandata dai saggi storici di Cornelio Fabro, svanisce la patetica leggenda del complotto, ordito dai nemici esterni della Chiesa cattolica, e s'impone finalmente una disincantata e realistica spiegazione, che addebita all'avversione al tomismo nutrita dalle accademie clericali in cipria e parrucca (e in modo speciale all'influsso dell'occamismo nelle università di Oxford e di Padova, e del suarezismo nelle scuole di Alcalà e Coimbra) la principale causa dell'irrazionalismo rivoluzionario dilagante nella storia moderna⁶⁵.

Certo è che, alla vigilia del dramma del 1789, la cultura cattolica, fiaccata e intorbidita dal formalismo scolastico, è mollemente abbandonata ora all'influsso dell'idealismo di Cartesio⁶⁶ (allievo dei gesuiti e precursore di Spinoza) ora

⁶³ Al riguardo cfr. l'intervista di Alessandro Massobrio a Rosa Goglia, nel “Secolo d'Italia”, 27 Settembre 1997.

⁶⁴ Op. cit., pag. 36.

⁶⁵ Diversa è l'opinione di Gianni Baget Bozzo, che attribuisce ad Augusto Del Noce il merito di aver intuito *“come la linea aperta da Cartesio fosse un'alternativa alla linea uscita da Occam, cioè dall'esito deteriore e distruttivo della scolastica, il cui ultimo effetto teologico era poi il luteranesimo”*. In questa prospettiva *“la concezione neotomistica del moderno come una storia di deviazioni non è esatta, perché in realtà il moderno era meglio della decadente scolastica. Cartesio era meglio di Occam”*. Cfr.: Del Noce e Rodano”, in Aa. Vv., Augusto Del Noce. *Essenze filosofiche e attualità storica*”, Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000, pag. 44.

⁶⁶ Cartesio è il nome italianizzato di René Descartes (Le Haye 1596 – Stoccolma 1650) il filosofo che si è formato nel collegio gesuitico di La Flèche. Non è certo per caso che Augusto del Noce ha sostenuto la dipendenza di Cartesio dal molinismo. Dopo una parentesi di vita militare, nel 1620, durante una vera e propria allucinazione notturna, Cartesio “vede” la via della nuova logica. Non è da escludere che il “sogno illuminante” sia una metafora dell'iniziazione rosacruciana, ipotesi che Ennio Innocenti non esclude: cfr. “Influssi gnostici nella Chiesa d'oggi”, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Rona2000, pag. 110-111.. Incoraggiato dal card. Bérulle e dal Mersenne (frate salottiero, amico di Hobbes, ed editore delle opere cartesiano) si consacra alla filosofia. Dal 1629 al 1649 soggiorna in

all'influsso del sensismo di Condillac (il pioniere del progressismo ecclesiastico)⁶⁷.

La soggezione dei filosofi cattolici all'errore moderno è stata puntualmente descritta da Francesco Orestano, che, negli anni Trenta, scriveva: *“Galluppi era compreso nel movimento generale del pensiero moderno e lo voleva soltanto perfezionare. ... Francesco Soave spalancava incautamente le porte al sensismo di Condillac e acquistava largo seguito. ... Gerdil era inadatto a mettere argine allo straripante dilagare del condillacismo. ... Gioberti si aggirava tra reminiscenze di Platone, Spinoza e Malebranche. ... L'abate La Mennais si sa quale aiuto potesse dare”*⁶⁸.

In tempi più recenti Antonio Piolanti ha confermato indirettamente l'opinione di Orestano descrivendo lo stato di estrema decadenza in cui versavano le scuole cattoliche di filosofia in seguito all'Illuminismo, alla Rivoluzione Francese e alla tempesta napoleonica⁶⁹.

Olanda, dove compone le sue opere principale. Trasferitosi in Svezia su invito della regina Cristina muore dopo pochi mesi, stroncato dal clima gelido. Un implicito giudizio sull'opera di Cartesio come preambolo all'ateismo di Spinoza, è quello scritto da Giambattista Vico, nell'Autobiografia: *“Alla sua fisica converrebbe una metafisica che stabilisse un solo genere di sostanza corporea, operante per necessità, come a quella di Epicuro un solo genere di sostanza corporea operante a caso; siccome in ciò ben conviene Renato con Epicuro, che tutte le infinite varie forme del corpo sono modificazioni della sostanza corporea, che in sostanza son nulla”*. Cfr.: *“Le opere filosofiche”* a cura di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1971 pag. 15.

⁶⁷ Étienne Bonnot de Condillac (Grenoble 1715 – Beaugencu 1780) si formò in un collegio gesuitico. Dopo l'ordinazione sacerdotale e la laurea in teologia si consacrò allo studio della filosofia e della scienza inglesi (Bacone, Locke, Newton). Intorno al 1746 entrò in contatto con i più autorevoli esponenti dell'illuminismo francese, Voltaire, Diderot, D'Alambert, Rousseau. La sua filosofia assume quale punto di partenza le tesi empiristiche di Locke. La sua posizione oscilla tra il realismo e l'idealismo.

⁶⁸ Cfr.: Presentazione dell'edizione nazionale delle opere di Antonio Rosmini, Roma 1937, pag. XVI-XVII. Amato Masnovo conferma la notizia di Orestano, rammentando che, per confessione dell'abate Angelo Testa, nel collegio Alberoni di Piacenza intorno agli anni Venti del XIX secolo s'insegnava il Condillac. Cfr.: *“Il neotomismo in Italia”*, Vita e Pensiero, Milano 1925, pag. 62.

⁶⁹ Cfr.: *“Pio IX e la rinascita del tomismo”*, in Aa. Vv., *“San Tommaso fonti e riflessi del suo pensiero”*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città Nuova, Roma s.i.d.d., pag. 341. In questa sede non è lecito dimenticare i teologi anticonformisti, che opposero solidi argomenti di ragione, alla dissacrazione illuministica: Silvestre Bergier, Claude Nannotte, Guy Gauchat, e gli italiani Antonino Valsecchi, Vincenzo Maria Fassini, Nicola Spedalieri, Alfonso Muzzarelli. Al riguardo cfr. il ponderoso (ma tendenzioso) saggio di Alfonso Prandi, *“Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento”*, op. cit.. Singolare la figura dell'abate Nicola Spedalieri (Bronte 1740 – Roma 1795), acuto e fedele interprete del pensiero di Melchior Cano, che fu oggetto di un ridicolo abbaglio da parte della massoneria romana, che nel 1903, nel tentativo di annetterlo, gli eresse un solenne monumento (opera dello scultore Mario Rutelli). In realtà Spedalieri, in perfetta sintonia con Pio VI, aveva confutato le dottrine massoniche e rivoluzionarie, scrivendo un saggio (*“Dei diritti dell'uomo libri sei nei quali si dimostra che la più sicura custode dei medesimi nella società civile è la religione cristiana”*) pubblicato a Roma nel 1791 e immediatamente proibito dalle corti reazionarie di tutta Europa. In esso Spedalieri, sviluppando le lungimiranti obiezioni di Vico contro i primi illuministi, affermava che il deismo, indebolendo la religione positiva, avrebbe abbattuto la siepe

Il danno prodotto dal conformismo scolastico è tale che la prima reazione del pensiero cattolico alla filosofia rivoluzionaria, il tradizionalismo spurio (più esattamente definito *innatismo sociale*) di Bonald⁷⁰ e De Maistre⁷¹, si organizza intorno alle suggestioni abbaglianti, che discendono dalle deviazioni tardo scolastiche (e “gesuitiche”) di Renato Cartesio, Nicolas Malebranche⁷² e Giacinto Sigismondo Gerdil⁷³; errori madornali, che saranno ripresi e ingigantiti da Auguste Comte, ed errori talmente estranei allo spirito del tomismo autentico e della vera tradizione cattolica da attirare, nel 1855, la severa anche se tardiva condanna del beato Pio IX.

Date tali circostanze non sorprende la ricostruzione, da parte dell’insigne storico della neoscolastica, Amato Masnovo⁷⁴, di episodi che stupiscono il lettore d’oggi offrendogli il quadro desolante dell’oblio o del radicale fraintendimento del tomismo, segno inconfondibile dell’inadeguatezza strutturale della cultura detta controrivoluzionaria, e lo scandalizzano, rivelando l’esercizio di una sorda attività, intesa a censure san Tommaso nei seminari e nei centri culturali cattolici⁷⁵.

che proteggeva la morale. Il “caso” Spedalieri, dunque, rappresenta eloquentemente l’asprezza del rapporto tra i cattolici fedeli al magistero e la cultura dell’assolutismo europeo.

⁷⁰ Louis-Gabriel-Ambroise visconte de Bonald (Monna 1745 - Lione 1840) elaborò un’erronea dottrina, che svaluta la filosofia attribuendo ad una rivelazione primitiva quelle che sono, invece, acquisizioni della ragione naturale. Di qui la convinzione che la via d’accesso alle verità naturali non sia il ragionamento ma la tradizione (e per essa il linguaggio). Ripresa e approfondita da Augustin Bonnetty (Entrevaux 1798 – Parigi 1879) la teoria tradizionalista fu messa all’indice da Pio IX nel 1855 (cfr. *Enchiridion Symbolorum*, 2811-2814). Sul tradizionalismo cfr.: Gianfranco Merli, “Contributo alla formazione del pensiero cattolico nella Restaurazione”, Eri, Torino 1972.

⁷¹ Sulla controversa figura del savoiano Joseph de Maistre cfr.: Gianfranco Legittimo, “Sociologi cattolici”, Volpe, Roma 1968; Marco Ravera, “Il tradizionalismo francese”, Laterza, Bari 1991; Curzio Nitoglia, “Joseph De Maistre esoterico?” In “Sodalitium”, n. 49, 1999

⁷² Nicolas Malebranche (Parigi 1638 – 1715) oratoriano, interprete della filosofia cartesiana fu soprannominato *Platone cristiano* perché ripresa, nel contesto dell’occasionalismo, la dottrina di un mondo intelligibile conosciuto prima dell’esperienza. Augusto Del Noce riconobbe che Malebranche “è in rapporto di effettiva continuità col pensiero di Cartesio, non con S. Agostino e S. Bonaventura e non può fare propri i temi agostiniani se non trasvalutandoli”. Citato da Ennio Innocenti, cfr. “Influssi gnostici nella Chiesa d’oggi”, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 2000, pag. 115.

⁷³ Giacinto Sigismondo Gerdil (Samoena 1718 – Roma 1802). Barnabita, cardinale dal 1777. Nel 1764 pubblicò una confutazione delle teorie pedagogiche di Rousseau, che gli valse la nomina a precettore del futuro Carlo Emanuele IV di Savoia. Nel 1776 fu chiamato a Roma da Pio VI. Difese lo spiritualismo di Cartesio e Malebranche, tentando senza successo di darne un’interpretazione pienamente ortodossa. Anche se non fu mai apertamente censurata, la sua filosofia costituisce il vero preambolo del tradizionalismo eterodosso

⁷⁴ Amato Masnovo (Fontanellato 1880 – Parma 1955) Ordinato sacerdote nel 1903, fu docente nel Seminario di Parma e, dal 1921, nell’Università Cattolica di Milano. Nell’intento di diffondere il tomismo, elaborò una critica radicale delle tesi sull’origine delle idee di Kant e Rosmini. Alla sua scuola si è formata un’illustre protagonista della restaurazione del tomismo, Sofia Vanni Rovighi.

⁷⁵ Fa eccezione il Collegio Romano, poi Seminario Romano dell’Apollinare, dove, fino al 1847 insegnò un illustre tomista, il canonico Giuseppe Graziosi, maestro del giovane Giovanni Maria Mastai Ferretti, il quale eletto pontefice, lo fece suo confessore e lo nominò canonico di S. Giovanni in Laterano. Cfr.:

Nel racconto dell'episodio più paradossale e sbalorditivo, Amato Masnovo pone l'accento sulla diffusione clandestina di san Tommaso nel refrattario ambiente gesuitico: quando un giovane e promettente studente (il futuro padre Carlo Maria Curci) manifestò la sua insoddisfazione per la filosofia insegnata nel collegio gesuitico di Napoli, un collega *“non la difese e ad un certo punto avvertì l'amico, sotto promessa di silenzio, che esisteva nella Compagnia una filosofia segreta dei grandi dottori scolastici, e più specialmente di san Tommaso, la quale i superiori attendevano, appena se ne presentasse l'opportuna occasione, di fare insegnare pubblicamente”*⁷⁶.

Altro che imposizione del tomismo per decreto. *“Potrei narrare”*, continua l'autore, alludendo alle difficoltà incontrate dai pionieri del tomismo, *“la triste sorte toccata – circa il 1833 – al p. Taparelli, provinciale di Napoli e al p. Domenico Sordi, per aver portato l'insegnamento tomistico nelle aule scolastiche napoletane dei giovani gesuiti, tra i quali ancora il Curci”*⁷⁷.

L'arcigna leggenda, che rappresenta la Chiesa cattolica, costretta dai gesuiti a custodire l'ortodossia tomistica con inflessibile e anacronistica ferocia va in frantumi, e si rovescia nell'immagine di una cultura disarmata, incline al compromesso, e, perciò, debole e inerme davanti all'aggressione furibonda di errori che, ad uno sguardo realistico, svelavano l'aspetto della tigre di carta. L'umiliante debolezza della cultura cattolica negli anni della presunta “reazione”, è la conseguenza del vuoto intrinseco, che urla e minaccia dalle tribune pneumatiche dell'illuminismo. E' quella debolezza, assimilata dai cattolici durante le manfrine vampiresche intitolate alla vecchia, decrepita musica del dialogo, dell'aggiornamento, della mano tesa ai lustrini e alle *patacche* mondane.

Al suono assordante di quella tronfia, musica il conformismo ecclesiastica marciava contro il futuro, esibendo come un trofeo il contagio subito (nel salotto mondano) da una falsa filosofia, e come tale destinata a naufragare miseramente negli orrori del secolo sterminato.

E marciava mortificando il coraggio di coloro, come il canonico piacentino Vincenzo Buzzetti⁷⁸, uomo di elevato ingegno e di eroica virtù, che, sottraendosi al

Antonio Piolanti, “Pio IX e la rinascita del tomismo”, in Aa. Vv., “S. Tommaso fonti e riflessi del suo pensiero”, Pontificia Accademia di san Tommaso – Città Nuova Editrice, Roma s.i.d.d., pag. 339 e seg.

⁷⁶ Cfr. “Il neotomismo in Italia”, op. cit., pag. 60.

⁷⁷ Per quanto incredibile è certa la notizia che i due insigni studiosi di san Tommaso furono, infatti puniti per aver insegnato san Tommaso: il Taparelli allontanato da Napoli, il padre Sordi sospeso dall'insegnamento. Cfr. Amato Masnovo, “Il neotomismo in Italia”, op. cit., pag. 62.

⁷⁸ A riguardo della formazione di Vincenzo Buzzetti (1774-1824) scrive Amato Masnovo: *“Nacque il Buzzetti addì 26 marzo 1777, crebbe fanciullo buono e intelligente, e l'autunno del 1793 fu ammesso nel collegio Alberoni. Quivi restò fino al 1798, quando, da poco studente di teologia, i medici l'obbligarono ad uscire per la logorata salute. Egli, gracile di complessione, aveva abusato della propria salute, stancandosi per straordinario ardore sull'arringo delle matematiche e metafisiche discipline, nelle quali piacquesi sì fattamente che forte adescato per esse, comeché fedele osservatore delle altre regole tutte, quelle non di rado si condusse a violare, che con savio avvedimento le ore prescrivono al riposo e al sonno. Uscito dal collegio e trovato libero, accetto d'insegnare*

fascino sinistro della rivoluzione giacobina, per mezzo della quale stava trionfando la c.d. filosofia dei lumi, ebbe occhi per vedere la china lugubre e rovinosa dell'apostasia moderna ⁷⁹.

“Noi sappiamo”, scrive Amato Masnovo, “che l'opera filosofica del Buzzetti ⁸⁰, non passò senza frutti e senza contrasti, se, pigliando occasione da essa, il Gazola lamenta che uomini dotti siano trattati da pazzi perché, intesi a ristorare la buona filosofia. Eco del contrasto e del frutto sono anche le parole dell'abate Alfonso Testa ⁸¹ piacentino allusive ad alcuni, i quali vorrebbero ritornare al mondo l'antico bastardume che dicevasi filosofia ⁸²”.

Buzzetti, invece, oppose una strenua resistenza all'equivoca suggestione del tradizionalismo reazionario, che, durante l'ultima fase del pontificato di Pio VII, Lamennais ⁸³ aveva diffuso in ambienti curiali.

Nel 1818, infatti, Buzzetti soggiornò a Roma, dove frequentò monsignor Lambruschini, su invito del quale iniziò un carteggio col Lamennais. Le lettere sono state smarrite, ma il loro contenuto si può dedurre, oltre che dalle risposte, nelle quali Lamennais dichiara l'intenzione di correggere alcune espressioni, che facevano pensare alla tendenza a naturalizzare il soprannaturale (e non a torto: non sono pochi

grammatica nel seminario vescovile, attenendo nel frattempo a compiere la propria istruzione teologica. Dopo due anni (era ormai sacerdote) passò alla cattedra di filosofia, che tenne per un biennio soltanto, venendo destinato nel 1808, in età di 31 anni ad occupare la cattedra di teologia dogmatica”. Cfr. “Il neotomismo in Italia”, op. cit., pag. 71. E' il caso di rammentare che il “bianchetto” degli storici della filosofia atea – primo fra tutti Nicola Abbagnano, che al neotomismo dedica solo poche frettolose e sussiegose righe – nascondono la figura e l'opera di Buzzetti dietro il muro di un silenzio rigoroso.

⁷⁹ Secondo un testimone attendibile, citato da Amato Masnovo, Vincenzo Buzzetti era solito dire: “*Ho sempre aborrito con tutto l'animo il giansenismo e il filosofismo del secolo XVIII*”, Amato Masnovo, op. cit., pag. 73.

⁸⁰ Prima dell'opera di Buzzetti una summa tomistica fu pubblicata dal domenicano Salvatore Maria Roselli (1722-1784), un autore sul quale Cornelio Fabro avanza serie riserve: la sua opera, infatti, “*non è immune da infiltrazioni razionaliste, come, ad esempio, la divisione wolfiana della filosofia e l'assunzione del principio leibniziano di ragion sufficiente*”, cfr.: “Introduzione al tomismo”, Ares, Milano 1996, pag. 122. Vincenzo Buzzetti, divenuto professore di teologia e filosofia nel seminario piacentino diede al suo insegnamento una decisa impronta tomistica. La sua opera principale, “*Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata*”, fu edita nel 1940 da Amato Masnovo. Secondo Cornelio Fabro (cfr. “Introduzione al tomismo”, op. cit., pag. 215-216) fu l'espressione matura del movimento di idee, che era iniziato a Piacenza, nel Collegio Alberoni, durante la seconda metà del XVIII secolo..

⁸¹ Alfonso (o Angelo) Testa (1788-1873) alunno di Bartolomeo Bianchi fu successore di Buzzetti nella cattedra del Collegio Alberoni, ed anche curatore della sua opera.

⁸² “Il neotomismo in Italia”, pag. 64. Su Bozzetti cfr. anche: Giorgio Giannini, “La filosofia neoclassica”, Grande antologia filosofica diretta da Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1977, vol. XVII, pag. 260 e seg.

⁸³ Hugues-Felicité-Robert de Lamennais (Saint-Malo 1782 – Parigi 1854) dopo la giovanile adesione al giacobinismo, approdò alla fede cattolica ed iniziò una intensa attività pubblicistica, funzionale alla polemica del tradizionalismo contro la ragione. Ordinato sacerdote nel 1816 ebbe una fitta corrispondenza con il Lambruschini, che lo introdusse nella curia di Pio VII. Passato in seguito alla corrente dei cattolici liberali, fu condannato da Gregorio XVI nel 1832 (enciclica *Mirari vos*)

gli studiosi di storia ecclesiastica che in Lamennais hanno visto il precursore dell'eresia modernista) dal trattato "De Religione", scritto da Buzzetti nel 1823, l'anno precedente alla grave malattia che lo condusse a morte. In quello scritto, Buzzetti confuta l'errata opinione, che Lamennais aveva ricevuto da Bonald, circa la totale inabilità della ragione individuale ad elevarsi ai principi del diritto naturale, il fondamento del quale è dunque attribuito unicamente all'autorità del genere umano.

A questa tesi Buzzetti opponeva un argomento decisivo: disconoscendo ogni fonte di certezza non dipendente dall'autorità del genere umano, Lamennais si precludeva la possibilità di giustificare tale autorità e costituiva, pertanto, un circolo ermeneutico senza via d'uscita.

Il conformismo, lo stesso che aveva dato ascolto a Lamennais piuttosto che alla tradizione tomistica, ebbe tuttavia il sopravvento e produsse il puntuale oscuramento dell'opera di Buzzetti: "*Dell'attività svolta durante il professorato filosofico ... non fu raccomandato alla stampa nulla. Talché Vincenzo Buzzetti, il cui insegnamento avvenne in periodo singolarissimo e con tanta efficacia, giacque fino a ieri senza la sua parte ben meritata di gloria*"⁸⁴.

Il giudizio di Masnovo è condiviso da Fabro, secondo il quale l'opera di Buzzetti è caratterizzata da "*un particolare vigore speculativo, superiore alle volte a quello del Roselli, che il Buzzetti poté conoscere all'Alberoni - come si rileva nella difesa esplicita della distinzione reale fra essenza ed esse (assente negli alberoniani) mediante la nozione di partecipazione*"⁸⁵.

Eredi e continuatori dell'opera restauratrice di Vincenzo Buzzetti furono i fratelli Domenico e Serafino Sordi, illustri gesuiti controcorrente, che si batterono per la diffusione del pensiero di san Tommaso nel loro ordine⁸⁶.

In Serafino Sordi, la consapevole fedeltà all'insegnamento di san Tommaso, si unisce con la seria e lucida conoscenza dei filosofi moderni, le cui tesi sono confutate con rigore scientifico. Alla sua influenza si deve l'adesione di padre Luigi Taparelli D'Azeglio al movimento tomistico. Serafino Sordi è autore delle "Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee dell'abate Antonio Rosmini-Serbatì",

⁸⁴ Ibidem. Dal canto suo, Giorgio Giannini, op. cit. pag. 258, osserva che in quel periodo "*le suggestioni più forti venivano naturalmente da parte del razionalismo, sia cartesiano sia leibniziano-wolffiano, e dal criticismo kantiano, che avevano tutta l'apparenza di offrire al pensiero cristiano quella rigorosità di metodo di cui mostrava di avere urgente bisogno. ... Nella prima metà del XIX secolo, la filosofia scolastica manifesta i segni indubbi di un'ulteriore decadenza, dovuta soprattutto agli effetti del clima illuministico*".

⁸⁵ Cfr. "Introduzione al tomismo", op. cit., pag. 216.

⁸⁶ Il gesuita Serafino Sordi (1793 – 1865) eminente protagonista delle aspre battaglie per l'osservanza delle primitive costituzioni ignaziane (che prevedevano la fedeltà alla dottrina di san Tommaso) prima di entrare nell'ordine aveva studiato nel seminario di Piacenza, sotto la guida di Buzzetti. E' autore di due splendidi manuali, "Ontologia" e "Theologia naturalis", pubblicati postumi solo nel 1967. E' il caso di segnalare che anche il nome di Serafino Sordi è cancellato dal *bianchetto* purificatore, usato dagli storici della benemerita *classe progressista* Camera-Fabiatti.

pubblicato a Modena nel 1843, per contrastare alcune opinioni erronee esposte dal roveretano, sotto l'influsso di Kant ⁸⁷.

Il saggio di Serafino Sordi è all'origine di quella contestazione antirosminiana, che anticipò la censura di Pio IX (1849), e la condanna di Leone XIII ("Post obitum", 1888).



La messa al bando dei filosofi ortodossi a vantaggio dei tromboni della fumosa eterodossia è una situazione classica, nella dolorosa storia degli infortuni causati dalla deficienza immunitaria in ambiente clericale. In tempi recenti la creatività geniale di un Cornelio Fabro, colpevole di aver resistito tenacemente all'onda convulsa del progressismo teologico ⁸⁸, è stata costretta a cercare rifugio presso editori eroici ma sprovvisti di mezzi, tanto che molte delle sue opere sono oggi introvabili, mentre diluviavano imperterrite (e in edizioni sontuose) le opere degli avversari di san Tommaso, della filosofia e della ragione ⁸⁹. Agli iniziatori italiani del primo movimento tomistico, spetta dunque il titolo di anticonformisti e di veri avanguardisti ed eroi della cultura, che è stato finora attribuito a pensatori senza profilo filosofico e a banditori ecumenici senza virtù.

⁸⁷ Prima della pubblicazione del testo di Serafino Sordi, era opinione diffusa l'accordo fra Rosmini e san Tommaso. Sull'argomento cfr. Cornelio Fabro, "L'enigma Rosmini", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.

⁸⁸ Al riguardo cfr. Cornelio Fabro, "L'avventura della teologia progressista", Rusconi, Milano 1974.

⁸⁹ Il travolgente successo della teologia progressista iniziò nel periodo postconciliare, quando trionfava la contestazione anarchica promossa dai francofortesi. Come scriveva Cornelio Fabro: "*Questo movimento sta largamente dominando l'editoria cattolica di tutto il mondo con abbondanza di mezzi e iniziative fervide e audaci: collane di studi, enciclopedie, riviste ... a getto continuo. Così i teologi progressisti hanno potuto polarizzare l'opinione pubblica e perfino con abili slogan intimorire e qualche volta trascinare al proprio seguito non pochi membri dell'episcopato e personaggi influenti nel governo della Chiesa*". Cfr. "L'avventura della teologia progressista", Rusconi, Milano 1974, pag. 18-19.

II - Tradizione cattolica e tradizionalismo spurio

La struttura, normalmente unitaria e non bicamerale, dell'intelletto umano esclude la possibilità, adombrata per la prima volta da Sigieri di Brabante e ripetuta, a scadenza fissa, dai fideisti insorgenti nelle età di crisi, di aderire, con atto di fede autentica, alle verità che, in ossequio alla falsa filosofia, un precedente atto della ragione obnubilata ha respinto.

Se la ragione è nell'errore non può aderire alla vera fede. L'inflessibile legge del pensiero – aut ... aut – a malgrado dei forsennati attacchi lanciati dalla trincea psichiatrica, dissolve le fantasticherie intorno all'ondivago *et ... et...* e costringe alla ricerca dell'accordo tra fede e ragione. Nella dichiarazione di guerra alla fede vera, la ragione soccombe e, soccombendo, trascina con se il credente. La conclamata dipendenza della teologia eretica di Martin Lutero dal discorso sofisticato di Guglielmo Occam, dimostra, senza lasciare ombra di dubbio, che, in una mente non scismatica, alle aberrazioni della metafisica segue, di necessità, la crisi della fede e la rimozione della morale.

Ora san Tommaso, nella "Summa contra Gentes", quasi prevedendo le aberrazioni insorte sulla *via modernorum*, ha posto un argine alla devastazione culturale, tracciando i limiti sociali della filosofia, cioè dichiarando l'opportunità che all'uomo comune siano proposte, come materia, di fede oltre alle verità che non possono essere investigate dalla ragione, anche le verità divine che, a prezzo di enormi fatiche, possono essere investigate dalla ragione naturale.

Secondo l'Aquinate, "*Seguirebbero, infatti, tre inconvenienti, se codeste verità fossero lasciate alla sola indagine razionale. Primo, che pochi uomini avrebbero la conoscenza di Dio. Poiché i più si troverebbero impedito dal raggiungere i risultati di una ricerca scientifica, sarebbero cioè negati alla scoperta della verità, per tre motivi. Alcuni lo sarebbero per la loro complessione, che rende moltissimi inadatti allo studio. ... Altri sono impediti dai bisogni familiari. ... Finalmente altri sono impediti dalla pigrizia*"⁹⁰.

La Cristianità è scampata all'affondamento della scolastica eterodossa nelle acque infette dell'occamismo e del luteranesimo, grazie a quella maggioranza di fedeli, che rimase estranea alle sottili suggestioni delle scuole sofistiche proliferanti al seguito degli avversari del tomismo.

Abbandonati dalle aristocrazie opportuniste e abdicatarie e non protetti dallo scudo della filosofia, gli uomini del popolo brandirono le armi per combattere e isolare i seminari dello scisma luterano e della follia rivoluzionaria. Questo conferma una certezza della storia: dove i professionisti della cultura accademica tradiscono la

⁹⁰ Somma contro i Gentili, libro I, c. V, traduzione di Tito Centi o. p., Utet, Torino 1974..

ragione, la semplice fede del popolo costituisce l'ultima, provvidenziale difesa della verità e della libertà.

Si spiega in tale modo il successo del tradizionalismo filosofico, un vecchio e futile errore, specchio inconsapevole della *rabbia morbida contro la ragione*⁹¹, ma errore nel quale s'incarnò, in modo paradossale, l'insofferenza della fede popolare davanti al *partito dei filosofi*, imperversante nell'età dei lumi. Partito nel quale si poteva vedere l'epilogo inevitabile della decadenza scolastica e della stupidità cortigiana⁹².

Il Settecento cattolico, infatti, produsse un'ingente mole di testi apologetici, di libelli polemici e perfino di opere satiriche (la spassosissima commedia "Les philosophes" di Chrétien Palissot, ad esempio), ma dimostrò una disarmante debolezza filosofica.

Il paradosso del tradizionalismo francese è, appunto, l'identificazione dell'istanza controrivoluzionaria con i prodotti di una riflessione compiuta sulla base insicura e traballante del cieco fideismo e dell'ottusa codineria. E compiuta da filosofi improvvisati, privi di solide basi teoretiche quando non inquinati (come lo scolarca reazionario Joseph De Maistre) da letture paracartesiane (ad esempio la lettura delle opere di Nicolas Malebranche, conosciuto come il *Platone dei sonnambuli*) o *infarinati* da annose frequentazioni delle logge massoniche *azzurre*⁹³, dove la scienza dei maghi *neri* diffondeva le leggende intorno alla tradizione primordiale.

Per comprendere quale fosse il segreto inconfessabile al centro della fede "tradizionale" professata da De Maistre, è necessario rifarsi ad un recente e ancora inedito saggio di Gianni Collu, nel quale sono analizzate le fumose e oscene idee sulla tradizione primordiale, esposte da un altro impostore massonico *a destra*, René Guénon.

Dopo aver citato le acrobatiche, prolisse e stucchevoli argomentazioni, che, nell'ultimo capitolo del saggio sul "Regno della Quantità e i Segni dei Tempi", Guénon sfodera per sostenere la fantasiosa leggenda dei cicli che ripetono in eterno la storia universale, Gianni Collu scrive: "*Posta la propria visione ciclica del mondo, Guénon non sminuisce la reale portata del momento – la fine di un intero Manvantara, il ciclo di un'intera umanità – eppure dopo aver condotto il lettore ad una consapevolezza estrema di tutto ciò, lo invita ad un'inaspettata serenità. Poco*

⁹¹ Secondo il card. Giuseppe Siri, la rabbia contro la ragione, che è scritta sul labaro selvaggio del naturalismo massonico, è la vera *cifra* dell'apostasia moderna. Al riguardo cfr.: "Chiesa Fede Mondo", Lettera pastorale, in "Primato della Verità Lettere pastorali sull'ortodossia", Giardini editori, Pisa 1983, pag. 71 e seg.

⁹² Al conferma della complicità cortigiana nei confronti del partito filosofico, lo storico Pierre Gaxotte cita il caso di Fréron, un avversario degli illuministi: "*Tutti i momenti il suo giornale era sospeso, perché egli aveva osato criticare d'Alambert, Voltaire o anche Marmontel. Nel 1758 il Fréron stava, anzi, per essere processato per aver pubblicato la recensione di un'opera contraria all'Enciclopedia e gli fu proibito di rispondere agli attacchi ai quali venne fatto segno, con minaccia di sanzioni penali*". Gaxotte ricorda anche che nel 1752 Malesherbes tolse dalla circolazione un'opera del padre Geoffray ostile a Diderot. Cfr. "La rivoluzione francese", B.U.R., Milano 1949, pag. 76.

più avanti spiega perché: «Da un lato se questa manifestazione viene presa semplicemente in se stessa senza riportarla ad un insieme più vasto, tutto il suo cammino è evidentemente una discesa o una degradazione progressiva, ed ecco quello che può essere chiamato il suo aspetto malefico, ma da un altro lato, questa manifestazione, vista nell'insieme di cui fa parte, produce risultati che hanno un valore realmente positivo»”.

Questo significa che “*lo sviluppo delle possibilità inferiori dell'età oscura*” è, sì, allontanamento dallo stato primordiale, ma allo stesso tempo punto più vicino al suo ripristino. In questo punto cruciale, il mito antimoderno della tradizione primordiale incontra il decadentismo selvaggio dei postmoderni.

“*Dato tutto ciò, conclude, infatti, Gianni Collu, non è difficile evincere uno degli arcana della metafisica guénoniana: per ricongiungersi allo stato primordiale, un cammino iniziatico o uno controiniziatico, uno di reazione o uno di dissoluzione, uno attraverso il tradizionalismo alla De Maistre o uno attraverso lo yoga tantrico, sono di per se perfettamente equivalenti, preferibili l'uno rispetto all'altro a seconda del punto del ciclo in cui ci si trovi*”.

E' dunque evidente che il tradizionalismo spurio è una porta aperta alle peggiori suggestioni del nichilismo eversivo, avanzante a cavallo di tigri sedicenti antimoderne.



Negli ozi futili dell'aristocrazia rifugiata quietamente a Coblenza (ma, giocando con il termine che designa la contorta e caliginosa spiritualità dell'aristocrazia francese, sarebbe lecito dire *quietisticamente*)⁹⁴, e nelle guerre eroiche sostenute dal

⁹³ L'appartenenza alla setta massonica trova conferma in diverse pagine scritte dallo stesso De Maistre. Alfredo Cattabiani, il più qualificato studioso del tradizionalismo francese, dopo aver rammentato che, nel 1774, il ventunenne De Maistre (era nato nel 1753 a Chambéry) era entrato a far parte della Loggia dei *Trois Mortiers* di Chambéry, fondata nel 1749 da Joseph de Bellagarde e dipendente dalla Gran Loggia d'Inghilterra, e che la sua esperienza massonica durò diciassette anni, scrive: “*Il conte de Maistre ha creduto seriamente alla funzione religiosa della massoneria. Il 18 giugno 1782, egli inviò un suo scritto, Mémoire au duc de Brunswick, per rispondere ad un questionario che doveva servire al convegno di Wilhelmsbad nel quale si scontravano massoni razionalisti, come Bode, l'amico di Lessing, e i mistici ed esoteristi, che risultarono poi vincitori*”. Cfr. l'introduzione a “Le serate di Pietroburgo”, Rusconi, Milano 1971, pag. XXI. Ora gli esoteristi religiosi, ai quali era associato il conte de Maistre, si rifacevano alla dottrina di Claude de Saint-Martin, un mistico pornografo.

⁹⁴ Per valutare l'impotenza del fronte reazionario seduto a Coblenza, occorre rammentare che Pierre Gaxotte, un autore che certamente non nutrì la simpatia per la rivoluzione, ha dimostrato che emissari delle monarchie europee, la Prussia e l'Inghilterra in testa, per danneggiare la corona francese, prestarono aiuto agli agitatori rivoluzionari: agenti prezzolati dalle corti europee eccitavano le folle parigine alla rivolta e versano somme ai facinorosi. Cfr. “La rivoluzione francese”, op. cit., pag. 197. In questa luce si deve valutare l'affermazione risoluta di Francisco Elias de Tejada: “*La rivoluzione francese fu possibile grazie al precedente assolutismo reale. La Navarra, che non conobbe mai tale regime, tanto meno volle avere a che fare con l'ideologia della rivoluzione francese*”. Cfr. “La monarchia tradizionale”, a cura di Pino Tosca, Controcorrente, Napoli 2001, pag. 93.

popolo di Vandea ⁹⁵, si riflette il contrasto irriducibile tra il fantasma della cultura tradizionalistica, estenuata dalla delicatezza iniziatica, e la figura della semplicità culturale nobilitata dalla fede. La Vandea è, infatti, la sola testimonianza storica della tradizione cattolica popolare, miracolosamente sopravvissuta nella Francia assolutista, quietista, cartesiana e illuministica dei secoli XVII e XVIII. L'unico segno della Cristianità, vivente nel popolo di Vandea a malgrado dell'eclissi scolastica e della decadenza morale del clero e dell'aristocrazia. Il resto della scena francese contemporanea è rappresentato dai rottami dell'ordine cristiano, intesi ad un'azione suicidaria dall'andamento frenetico. Coblenza è dunque lo specchio della destituzione culturale un'aristocrazia oscillante senza sosta tra i rapimenti arcadici di Jean Jacques Rousseau, il severo deliquio dei filosofi di Port Royal, gli svaghi crepuscolari della monarchia assolutista ⁹⁶, e i pii arzigogoli di Nicolas Malebranche. Lo sguardo realistico esclude la possibilità di vedere nella rivoluzione il contrario dell'*ancien régime*. Non è difficile perciò intendere come, attraverso l'alambicco ozioso di Coblenza, le insorgenze popolari di Vandea siano state infine interpretate dalla tardiva e inutile riflessione del salotto tradizionalistico, cioè da un'ideologia codina, legata strettamente all'esangue catena francese dell'idealismo pseudo platonico: Cartesio – Malebranche – Gerdil - De Maistre - De Bonald – Bonetty - Lamennais.

Quasi incurante della bufera rivoluzionaria, che sconvolge l'Europa, il tradizionalismo spurio, prodotto filosofico dell'antifilosofia, che si è trasferita dalla scolastica crepuscolare al raggianti buouoir degli iniziati, dilaga in mezzo agli imparruccati del *partito di Coblenza*.

Nonostante il suo evidente aspetto di edificio filosofico, elevato dai distruttori intorno al ripudio della vera filosofia tomistica, il pensiero reazionario s'impone come rigorosa alternativa all'illuminismo e al giacobinismo.

Nelle opere di Joseph De Maistre ⁹⁷, affiliato al cenacolo massonico che derivava da Martinez de Pasqually e imitatore del confratello Edmund Burke (affiliato alla Jerusalem Lodge n. 44, Clerkenwell, London) ⁹⁸, oltre che padre ed emblema della Coblenza filosofante, insieme con un campionario di inaudite e tracotanti sciocchezze, ad esempio l'affermazione della superiorità morale del boia sul combattente ⁹⁹, si trovano, deformati dallo sguardo dilettantesco e ingigantiti dalla suggestione massonica, gli errori della scolastica ostile al tomismo, cioè la svalutazione dell'esperienza sensibile, il rifiuto della logica aristotelica, l'innatismo.

E' sufficiente scorrere lo squilibrato elenco degli autori che De Maistre cita a sostegno dell'innatismo tradizionalista – "*Pitagora, Platone, Cicerone, Origene,*

⁹⁵ Sull'olocausto vandeano cfr. Pierre Gaxotte, "La rivoluzione francese", op. cit., pag. 277 e seg. Nel 1989, la casa editrice milanese Effedieffe ha pubblicato la classica opera di Gracchus Babeuf "La guerra di Vandea e il sistema di spopolamento", e nel 1991 il saggio di Reynald Secher, "Il genocidio vandeano".

⁹⁶ Si pensi alla squallida *pochade* che coinvolse, insieme a personaggi della corte di Luigi XVI, il mago Cagliostro e il cardinale di Rohan.

sant'Agostino, Cartesio, Cudworth, Lami, Polignac, Pascal, Nicole, Bossuet, Fénelon, Leibniz e quell'illustre Malebranche, il quale se pure è incorso in qualche errore sul sentiero della verità, tuttavia non se ne è mai allontanato" - per valutare il quoziente di confusione e di sincretismo imperanti dietro i suoi filosofici squilli ¹⁰⁰.

A parte Cicerone, Agostino e Pascal, chiamati in causa per aspetti marginali e caduchi della loro opera, il fumoso *ideario* demaistriano costituisce una furibonda insalata di pensieri soffiati nel trombone, e pensieri che anticipano, in forma di stelle

⁹⁷ L'appartenenza demaistriana alla massoneria è stata autorevolmente dimostrata da Curzio Nitoglia, che ha utilizzato i saggi di Emile Dermenghem, Jean Rebotton e Antoine Faivre. in "De Maistre esoterico?", "Sodalitium", Verrua Savoia 1999, di recente riproposto nel volume "L'esoterismo", edito dal Centro librario Sodalitium di Verrua nel 2002. Le ricerche sulle fonti massoniche del pensiero di De Maistre correggono le volontarie omissioni e le devastanti lacune di Domenico Giuliotti, il quale sosteneva che De Maistre non era nato nel 1753 ma nel 1796, anno in cui fu pubblicata la sua prima opera reazionaria (*Considération sur la France*). Di conseguenza Giuliotti sosteneva che "*poco ci interessa un De Maistre, per così dire, predemestriano, allievo dei gesuiti, affiliato alla Confraternita dei penitenti neri, addottorato in legge, grande oratore nella loggia dei Trois Mortiers...*". Cfr. l'introduzione a "De Maistre", L'Arco, Firenze 1948. Purtroppo l'indulgenza di Giuliotti era figlia di uno spaventoso abbaglio, cioè della convinzione (patetica ma tuttora apprezzata nei circoli della destra stordita dalla *cantonate* e dalle pie sciocchezze) circa il contrasto tra una massoneria "azzurra" (quella cui apparteneva De Maistre) e la massoneria nera. Secondo la risibile opinione di Giuliotti la massoneria azzurra sarebbe stata opposta alla massoneria nera: "*c'erano infatti, ai suoi tempi [di De Maistre] due massonerie, fra loro in aperta opposizione: una, tedesca, rivoluzionaria, razionalista e materialista; l'altra francese, spiritualistica, esoterica, mistico-cristiana. A questa, che contava fra i suoi aderenti non pochireligiosi e perfino dei prelati, per più di un ventennio appartenne anche De Maistre. Essa, ispirandosi soprattutto alle idee di Saint Martin, detto il filosofo sconosciuto, si dedicava, fra l'altro, all'interpretazione allegorica della Bibbia, allo studio approfondito dei misteri pagani, in relazione coi misteri cristiani, alla diffusione del Cristianesimo, non solo quale appare nel Nuovo Testamento, ma anche nella interpretazione teologica dei grandi padri e dottori della Chiesa e infine, specie per opera di De Maistre, tentava di riportare tutte le Chiese separate in seno alla Chiesa cattolica*" Op. cit., pag. 22.

⁹⁸ Al riguardo cfr.: Padre Torquemada, "Alleanza ... massonica,, in "Sodalitium", Verrua Savoia, dicembre 1997. L'autore ricorda che Burke scrisse un'apologia della rivoluzione del 1688, che spodestò il re cattolico per sostituirlo con la dinastia protestante degli Orange.

⁹⁹ Nell'ideale antologia del grottesco filosofico, potrebbe figurare felicemente quest'impavida pagina demaistriana: "*Immaginino che un essere intelligente extraterrestre giunga sul nostro globo per qualche ragione sufficiente e s'intrattenga con noi sull'ordine che regna in questo mondo. Gli racconteremo molte cose curiose e gli diremmo fra l'altro che la corruzione e i vizi, di cui esso è stato edotto, esigono che l'uomo muoia in date circostanze per mano dell'uomo e che questo diritto d'uccidere senza commettere un delitto è affidato, fra noi, al boia e al soldato. Il boia, aggiungeremmo, dà la morte ai colpevoli, processati e condannati, e le sue esecuzioni sono fortunatamente così rare che in ogni provincia basta un solo ministro di morte. Quanto ai soldati, non ve ne sono mai a sufficienza, perché devono uccidere senza limiti e devono uccidere uomini onesti. Fra questi due uccisori di professione, il soldato e l'esecutore di una condanna l'uno è molto onorato, l'altro è giudicato sempre e dappertutto infame; indovinate, vi prego su quale dei due cade l'anatema. Certamente il genio viaggiatore non esiterebbe nemmeno un istante: farebbe del boia tutti gli elogi che voi non avete potuto rifiutargli*". "Le serate di Pietroburgo", edizione a cura di Alfredo Cattabiani, op. cit., pag. 378.

¹⁰⁰ Cfr.: "Le serate di Pietroburgo", Secondo colloquio, op. cit., pag. 107.

filanti nel carnevale della ragione, gli errori della romantik e dell'ecumenismo iniziatico, tracciando una linea comune da Hölderlin a Baudelaire e da Schopenhauer a Guénon.

Pitagora è un filosofo del cui mito si erano appropriate stravaganti logge massoniche, che sfidavano il ridicolo vantando origini presocratiche: presumibilmente De Maistre (massone ostinato) attribuiva a Pitagora l'intrepido significato matematico stabilito dal tradizionalismo esoterico.

Platone era apprezzato da De Maistre solo per l'errore innatista, che fu confutato e magistralmente corretto da Aristotele.

Cartesio è un Platone a misura dell'incubo spinoziano, cioè l'iniziatore della moderna deriva atea e nichilistica.

L'anglicano Ralph Cudworth uno spiritualista estetizzante di basso profilo. Giovanni Lami un erudito giansenista, che aveva assimilato le sospette teorie maturate nel clima eccitato di Port-Royal. Pierre Nicole un accanito avversario della filosofia di san Tommaso.

Jacques-Bénigne Bossuet, apologeta eloquente fino alla sonorità e allo squillo, in filosofia dipendeva, purtroppo, da Cartesio. Da Bossuet, De Maistre trasse un efficace gioco di parole imparrucate: *bisogna predicare la libertà al principe, l'autorità al suddito* e le interpretò come un aperto consenso al dispotismo illuminato.

Il solenne Melchior Polignac (citato da De Maistre solo per piaggeria nei confronti della nobile casata reazionaria) fu una splendida nullità ecclesiastica. Fénelon ha meritato l'ammirazione postuma del defunto professor Elemire Zolla, legando il suo nome di vescovo blasonato ma incauto all'oscura e boccacesca vicenda dei riti quietistici, officiati dall'orsolina trasgressiva Jeanne Marie de la Mothe-Guyon¹⁰¹.

¹⁰¹ M.me Jeanne Marie del la Mothe Guyon, nata a Montargis nel 1648 da una ricca famiglia appartenente alla piccola nobiltà, a sedici anni sposò Giacomo Guyon, che la lasciò vedova nel 1676. Preda di un'esaltazione mistica senza freni, la Guyon si legò al barnabita La Combe, un seguace di Molinos. Con La Combe, m.me Guyon iniziò una serie di viaggi *mistici* attraverso l'Europa cattolica. Nel 1683 entrò nell'ordine delle orsoline dove iniziò una torrentizia attività letteraria *ispirata*. Nei suoi libri sostenne audacemente che la sola, vera virtù è la contemplazione, mentre gli atti della continenza non sono necessari alla salvezza delle anime. (Troviamo qui il precedente storico della capovolta teologia morale diffusa dai monaci cari all'iniziato Piero Citati). Queste tesi eterodosse, le sue reiterate dichiarazioni sul raggiunto stato d'impeccabilità, e le voci ricorrenti sulla natura scandalosa del suo rapporto con il barnabita La Combe, destarono il sospetto dell'autorità ecclesiastica. Nell'ottobre del 1687 il vescovo di Parigi fece internare il La Combe alla Bastiglia e obbligò la Guyon a ritirarsi in un convegno di clausura. La le amiche aristocratiche dell'orsolina riuscirono a persuadere il vescovo, che sciolse la Guyon dall'obbligo della clausura. Fénelon incontrò la Guyon nel 1688 e fu immediatamente rapito dal suo fascino *mistico*. Insieme Fénelon e la Guyon fondarono l'ordine dei *Michelins*, all'interno del quale circolavano singolari idee eterodosse: la facoltà di non resistere alle tentazioni, l'inutilità del culto e dei sacramenti, la totale indifferenza e (quel che più interessa in sede di analisi del pensiero demaistriano) l'abbattimento dell'autorità della ragione, e la sua sostituzione con le mistiche "voci". Durante l'esilio a Losanna, De Maistre conobbe e frequentò assiduamente i discepoli della Guyon (il cui nome è citato con venerazione nelle sproloquanti "Serate").

Gottfried Leibniz un caposcuola del razionalismo moderno. Malebranche (lo ha dimostrato esaurientemente Carlo Giacon) era un parente prossimo di Spinoza e come tale messo all'Indice ¹⁰². Questi scabrosi umbratili ritratti di una famiglia irrazionalistica, insieme con l'ostinata difesa della massoneria, costituiscono il riassunto delle deviazioni sproloquanti nelle serate pietroburghesi.

Dichiarando la sua presa di posizione contraria alla dottrina sull'origine sensibile delle idee (vale a dire antitetica a quel principio – *nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu* – che è stato affermato da Aristotele e condiviso da san Tommaso), De Maistre vince la paura del ridicolo ed esplose in una memorabile sentenza da palcoscenico: “*Non vi elencherò gli esponenti della parte opposta [Aristotele e san Tommaso], perché i loro nomi mi feriscono le labbra. Quand'anche non sapessi dire una sola parola su tutto il problema, mi orienterei basandomi sulla mia propensione per la buona compagnia [Cartesio, Fanélon, la monaca visionaria e scollacciata, Malebranche, i logici di Port Royal ecc.] e sull'avversione per quella cattiva [i suddetti Aristotele e san Tommaso]*” ¹⁰³. Recitato da un assiduo frequentatore della massoneria, il discorso sulle buone compagnie non può non destare inquietudine e sospetti.

Alfredo Cattabiani, appassionato studioso e ammiratore di De Maistre, oltre che curatore della più elegante edizione delle “Serate”, ha evitato di pronunciarsi su un tale capolavoro di umorismo oggettivo, ma non ha potuto fare a meno di sottolineare le lacune sconcertanti e gli errori grossolani nei quali è incorso De Maistre. Le sue parole costituiscono, pertanto, un giudizio inappellabile sulla filosofia della reazione: “*De Maistre non ha saputo, al contrario di Vico e Rosmini, riproporre la dottrina del diritto naturale in una prospettiva cristiana, facendo l'operazione inversa a quella di Bayle, cioè dissociandola dal libertinismo. Parimenti, criticando l'immagine idilliaca del selvaggio rousseauviano, è caduto nell'errore opposto, definendolo come un essere inferiore*” ¹⁰⁴.

E' evidente che De Maistre, opponendo il pregiudizio oligarchico e schiavistico (ricevuto da Burke) all'egualitarismo di Rousseau, non va oltre il punto morto della dialettica, che opponeva gli illuministi trafficanti in schiavi (Voltaire, ad esempio) agli illuministi spacciatori di chiacchiere sull'uguaglianza astratta. Perché un superamento si verifichi senza ambiguità, sarà necessaria la ricostruzione

¹⁰² Gli interlocutori privilegiato di Nicolas Malebranche furono due filosofi la cui opera si pone in antitesi al tomismo: l'idealista inglese George Berkeley e il razionalista tedesco Gottfried Leibniz. I continuatori di Malebranche presero (con piena legittimità) il nome di egocentristi e solipsisti. Su Malebranche cfr. l'ampio saggio introduttivo di Romeo Crippa a “Colloqui sulla metafisica”, Zanichelli, Bologna 1963.

¹⁰³ “Le serate di Pietroburgo”, op. cit., pag. 107.

¹⁰⁴ “Le serate di Pietroburgo”, Introduzione, op. cit., pag. XII. Quale risposta sgangherata all'esagerato ottimismo di J. J. Rousseau, la catastrofica antropologia di De Maistre fu apprezzata da un liberale decadente come Isaiah Berlin, che vi lesse l'incoraggiamento al disordine propizio all'oligarchia. Cfr.: “Il legno storto dell'umanità”, Adelphi, Milano 1994.

dell'antropologia sulla base della tradizione teologica, cioè il recupero delle tesi di Francisco da Vitoria sulla dignità umana dei primitivi¹⁰⁵.



Diversa se non opposta a quella francese è l'ispirazione del tradizionalismo ispanico, rappresentazione, afferma Francisco Elias de Tejada del frammento dell'impero cristiano medievale, che si era sottratto ai devastanti influssi dell'eresia luterana e dell'assolutismo¹⁰⁶.

De Tejada elenca le cause della crisi europea: lo scisma religioso, causato dal luteranesimo, l'involuzione dell'etica, provocata da Machiavelli, la rottura politica per opera di Jean Bodin, il ribaltamento della filosofia del diritto compiuto da Grozio e Hobbes, il centralismo burocratico¹⁰⁷ e l'uniformismo giuridico. La corona di queste disgraziate rotture è il trattato di Westfalia, che segna il tramonto della Cristianità medievale¹⁰⁸. Fino ai regni di Filippo V e di Carlo III la Spagna non subisce le conseguenze di queste lacerazioni e perciò diventa il presidio della tradizione.

¹⁰⁵ Sull'argomento cfr. le acute osservazioni di Pino Tosca nell'introduzione a Francisco Elias de Tejada, "La monarchia tradizionale", Controcorrente, Napoli 2001.

¹⁰⁶ Francisco Elias de Tejada (Siviglia 1916 – Madrid 1978) fu dotato di una mente filosofica prodigiosa – "*Paco Elias tenía una mente de superman, como repetía nuestro llorado amigo y maestro el profesor Sciacca*", rammenta Miguel Ayuso. Completò gli studi con incredibile rapidità e scalò i gradi della gerarchia universitaria, diventando cattedratico di filosofia del diritto. Valoroso combattente carlista nella guerra civile, è stato il più autoerevole interprete della tradizione cattolica della Spagna nell'età contemporanea. Juan Vallet de Goytisolo ha definito la filosofia tejadiano "*un antropocentrismo relativo, en quanto es, a su vez, radicalmente teocentrico*". In quanto teocentrico, il pensiero tejadiano si identifica con la filosofia di san Tommaso, con dichiarazione esplicita: "*che colloca la teologia cristiana su di un piano superiore alla filosofia: nel «In librum Boeti De Trinitate» II, 2, ad quintum sono gli articoli della fede a qualificare la superiorità del sapere teologico rispetto al sapere filosofico. La teologia basata sulla rivelazione è superiore alla filosofia basata sulla ragione*". Cfr.: "Perché siamo tomisti", in "Traditio", giugno 1978. La biografia e l'analisi del pensiero tejadiano nell'opera di Miguel Ayuso Torres, "La filosofía jurídica y política de Francisco Elias de Tejada", Fundación Francisco Elias de Tejada, Madrid 1994. Per un approccio alla monumentale opera di De Tejada cfr. "Bibliografía de Francisco Elias de Tejada", a cura di Consuelo Caballero Baroque e Paolo Caucci von Saucken, Università di Perugia, Perugia 1984, la prefazione di Pino Tosca a "La monarchia tradizionale", op. cit.; Aa. Vv., Numero speciale della rivista Traditio dedicato a Francisco Elias de Tejada, Thule, Genova-Palermo 1978; Gianni Ferracuti, "Presenza di de Tejada nella cultura italiana", Thule 1980; Av. Vv., Atti del convegno tejadiano, a cura di Tommaso Romano, Thule, Palermo 1988; Pino Tosca, "Il cammino della tradizione", Il Cerchio, Rimini 1997; Giovanni Tassani, "Destra e cattolici", in "Chiesa in Italia", Dehoniane, Bologna 1997.

¹⁰⁷ Pertanto il decentramento amministrativo è parte irrinunciabile dei programmi della destra tradizionale, carlista e maurassiana. Al riguardo cfr. Francisco Elias de Tejada, "Il carlismo", Thule, Palermo 1980, e l'introduzione di Franco Perfetti a Charles Marras, "La monarchia", Giovanni Volpe editore, Roma 1970.

¹⁰⁸ "La monarchia tradizionale", op. cit., pag. 44, Piero Vassallo, "Francisco Elias de Tejada", in "Pensieri proibiti", Marco, Lungro di Cosenza 2000.

Nel XVI secolo, la Spagna di Carlo V, ereditando le rovine dell'impero, si trasforma nel *ridotto* eroico della Cristianità medievale, ed assume il carattere singolare di un regno controcorrente, “*un reino cuyo monarca, aun sin tener el título imperial, asumiera las obligaciones y los derechos pertinentes al mantenimiento y reinstauración de la pax christiana*”¹⁰⁹.

Il cattolicesimo ispanico non fu indenne dalla generale crisi della scolastica medievale, come ha attestato inconfutabilmente l'analisi della filosofia suareziana compiuta da Cornelio Fabro.

Se non che il compito provvidenziale, che la monarchia ispanica aveva assunto dopo la disgregazione dell'impero di Carlo V, impedì che la decadenza della metafisica si traducesse, come accadde in Francia, nell'orientamento assolutistico della politica e, in ultima analisi, nel tralignamento arcadico della monarchia.

Nell'ambito della peculiarità ispanica, insorgono e si affermano pertanto nuove ed originali tendenze, che conferiscono ordine e forza alla resistenza cattolica alla deriva profana infuriante nella politica europea in conseguenza della rivoluzione luterana.

Il domenicano Francisco De Vitoria, caposcuola della filosofia ispanica del diritto, ricollegandosi (non senza alcune sbavature) alla dottrina di san Tommaso, prende posizione contro i regalisti dell'università di Parigi¹¹⁰, senza peraltro accodarsi ai fautori del potere ecclesiastico diretto e, in tal modo, come sostiene il sempre attendibile mons. Antonio Piolanti, anticipa la dottrina esposta da Leone XIII nelle encicliche “*Humanum genus*” e “*Immortale Dei*”¹¹¹.

Allievo di Francisco da Vitoria fu il domenicano Melchior Cano, autore d'una monumentale opera, “*Loci theologicis*”, che, insieme con la dottrina del potere indiretto, costituisce il fondamento ortodosso del tradizionalismo ispanico¹¹².

Ora questi due autori, insieme con gli altri esponenti della scolastica ispanica e italiana¹¹³, oltre che gli elementi di quell'antropologia razionale, che contrasterà il

¹⁰⁹ Cfr.: “Antonio Aparisi y Guíjarro en la tradición valenciana”, in Aa. Vv., “Aparisi y Guíjarro: las claves de la Tradición Política Española”, Ediciones Montejurra, Sevilla 1973, pag. 78.

¹¹⁰ Interpreti della tarda suggestione ghibellina, i regalisti dell'università di Parigi, anticipando il pensiero *illuminato* delle monarchie settecentesche, teorizzavano l'egemonia del potere civile sull'autorità ecclesiastica.

¹¹¹ Francisco De Vitoria (Vitoria 1492 - Salamanca 1546) dopo gli studi condotti nell'università di Parigi tra il 1506 e il 1510, fu incaricato dal Caietano di curare l'edizione della Summa theologiae di san Tommaso. Nel 1522 fu nominato docente di teologia nell'università di Valladolid e nel 1526 promosso alla cattedra di Salamanca. Carlo V lo designò come suo teologo al Concilio Tridentino, ma da Vitoria declinò l'invito, dichiarando di essere ormai incamminato verso la vera vita. Le sue opere principali sono le *relaciones*, cioè i riassunti delle lezioni tenute nei corsi annuali.

¹¹² Il domenicano Melchior Cano (Tarancón 1509 – Toledo 1560) fu benemerito come straordinario innovatore degli studi teologici. A lui la Cristianità deve la fondazione della scienza delle fonti teologiche, scienza alla quale dedicò il meglio delle sue energie. Nella sua opera fondamentale, i dodici volumi dei *Loci Theologici*, frutto di una sterminata erudizione, Cano esamina le diverse fonti della dimostrazione teologica, cioè la Sacra Scrittura, la tradizione orale, l'autorità della Chiesa cattolica, dei Concili, della Chiesa romana, dei Padri, dei teologici scolastici, della ragione naturale, dei filosofi e della storia.

pensiero illuministico, formularono i criteri dell'opposizione cattolica all'assolutismo politico. La riscoperta dell'ingente eredità costituita dal loro insegnamento, eredità oscurata ma non annientata dal rovinoso cedimento di Carlo III di Borbone alle idee (massoniche) dei nefasti Tanucci e Giannone, sarà il principio della rinascita tradizionale, quando il movimento carlista, abbandonerà le illusioni dell'assolutismo monarchico e del legittimismo anodino, per assumere la difesa delle antiche e mai tramontate libertà¹¹⁴.

Alle opere dei grandi pensatori della Controriforma, e in special modo a Melchior Cano, si ispirò nel XIX secolo, Aparisi y Gujarro, l'iniziatore della scuola filosofica, che si formò in Spagna con l'intento di offrire una base teoretica al movimento del popolo carlista¹¹⁵.

Al riguardo scrive Francisco Elias de Tejada y Spinola, che nell'opera di Aparisi y Guíjarro *“se trata pura y simplemente de la Teología que cabe en el catecismo. Utilizando el lenjuge que para siempre perfiló la gigantesca figura de Melchior Cano, pudiéramos decir que su inmediato lugar teológico non es otro que el Ripalda”*¹¹⁶.

Di qui una corretta impostazione del rapporto tra potere spirituale e potere temporale, quindi l'inversione della tendenza, imposta dall'illuminismo, a cercare la libertà attraverso la guerra alla fede. Dopo che la tragica esperienza della rivoluzione ha svelato l'essenza tirannica della libertà fondata sull'ateismo, le avanguardie culturali indirizzano alla Chiesa la loro aspirazione alla libertà.

De Tejada riassume così la definizione di libertà proposta da Aparisi e dagli altri pensatori carlisti del XIX secolo: *“No hay mayor guardián de la libertad que el Papa, azote de poderosos y tribuno de los pueblos en nombre del Dios de los humildes. «Bien puede decirse que el anatema de San Pedro fue en ciertas épocas la libertad del mundo». Guardián de la ordenada libertad cristiana y, por ende, conservador insuperable de los sistemas políticos”*¹¹⁷.

Alexandra Wilhelmsen ha dimostrato che per *“la sua vasta base popolare il carlismo aveva una profonda coscienza sociale. La ricerca costante della stabilità e dell'armonia sociopolitica evitava che si sviluppasse un sentimento classista o la rivendicazione di interessi esclusivi di un solo gruppo sociale. I tradizionalisti ispanici cercavano la giustizia sociale attenuando gli aspetti più negativi del*

¹¹³ Francisco Suarez, san Roberto Bellarmino, Juan de Mariana.

¹¹⁴ Sul carlismo cfr. Francisco Elias de Tejada, *“Il carlismo”*, Thule, Palermo 1979; Paolo Caucci von Saucken, *“Breve storia del carlismo”*, Thule, Palermo 1980.

¹¹⁵ Tra i fondatori della filosofia tradizionalista ispanica, De Tejada, insieme con Aparisi cita Juan Vásquez Mella, il card. Jean-Baptiste Pitra e (con qualche riserva) Jaime Balmes e Juan Donoso A Cortés. Juan Donoso Cortés (1804-1853) spetta il merito di aver destato l'interesse per la filosofia tradizionalistica di Vico nel mondo ispanico. Nella *“Bibliografia vichiana”* (Ricciardi, Napoli 1948, vol. II, pag. 736) Benedetto Croce cita i dieci articoli pubblicati da Donoso Cortés nel *“Diario de la Tarde”* di Nuenos Ayres, tra il 7 gennaio e il 28 febbraio del 1838.

¹¹⁶ Cfr. *“Aparisi y Gujarro: la claves de la Tradición Política Española”*, op. cit. pag. 66.

¹¹⁷ Id., id., pag. 92.

sistema economico che si era imposto dopo la fine del XVIII secolo. Pensavano che il governo dovesse esercitare una modesta funzione regolamentatrice nell'economia" ¹¹⁸.

In questa concezione della politica, Silvio Vitale ha visto il riflesso della filosofia controriformista e vichiana ¹¹⁹, cioè l'idea "antiaristocratica ed egualizzante delle monarchie", idea opposta a quella dei reazionari, come il principe di Canosa, "convinti che la migliore società fosse quella divisa in classi diverse, titolari di privilegi ineguali. Il Vico aveva tracciato invece una filosofia che lo portava ad individuare la monarchia nelle sue ragioni storiche, nella sua nascita, nel suo sviluppo pieno e nella sua crisi, come mossa da un ineluttabile disegno della Provvidenza" ¹²⁰.

L'idea di affidare alla Santa Sede la funzione di *moderador supremo del mundo civilizado* ma diviso da un pluralismo babelico, è avanzata per la prima volta in Spagna dagli interpreti della vera tradizione. Ed è avanzata in sintonia con la ferma e irriducibile rivendicazione del diritto della Santa Sede all'esercizio di un potere temporale che metta la cattedra di Pietro al riparo dagli abusi del potere laico. Al riguardo l'indicazione tejadiana è chiarissima: il pensiero carlista identifica la tradizione con la dottrina guelfa affermata in Spagna nel XVI secolo, "*la causa santa de la Tradición hispánica ... a mantener en pie los últimos lienzos de la fábrica que sobre cimientos güelfos nosotros reconstruimos en el siglo XVI*" ¹²¹.

Tutta l'opera di Francisco Elias de Tejada esprime l'intento, pienamente realizzato, di dimostrare, esibendo innumerevoli argomenti ed esempi tratti dalla sua strabiliante erudizione, l'essenza teocentrica della vera tradizione e dell'unica possibile civiltà. La sua prodigiosa avventura intellettuale inizia all'età di sedici anni, con l'adesione alla filosofia idealistica, maturata dopo la lettura (nella lingua originale) della monumentale opera di Hegel. Se non che l'impresa straordinaria si rivelò meno che niente davanti alla riflessione della fede. Nell'aprile del 1975, in occasione di un incontro romano della cultura, raccontò agli amici di essere uscito dalla fascinazione hegeliana domandandosi: "*Chi sono io, chi presumo di essere, per aderire ad un sistema che la Chiesa, grande e perfetta, la Chiesa indefettibile a malgrado dell'umana defettibilità dei suoi rappresentanti, definisce falso ed eretico?*"

In questa fuga dal sistema non è difficile riconoscere il perfetto rovesciamento della riflessione intorno alla doppia verità, cioè l'abbandono alla fede prima

¹¹⁸ Cfr. "Lo svolgimento dell'ideologia carlista, 1833-1876", L'Alfiere, Napoli maggio 2002, pag. 10 e seg.

¹¹⁹ Sulla continuità della filosofia controriformista nell'opera vichiana cfr. Sergio Fabiocchi, "Considerazioni sulla nozione di stato in Tommaso Hobbes ed in Giambattista Vico", in Aa. Vv., "Vico maestro della tradizione", Atti del convegno del convegno vichiano organizzato dall'Associazione dei giusnaturalisti cattolici, Thule, Palermo 1976, pag. 44 e seg.

¹²⁰ Cfr.: "Perennità del pensiero vichiano", in Aa. Vv., "Vico maestro della tradizione", op. cit., pag. 18-19.

¹²¹ Id., id., pag. 93.

d'intraprendere il percorso della ragione. La scelta tejadiana non rappresenta la soluzione fideistica della filosofia, ma l'inizio della ricerca filosofica (e della ricerca che procede in modo autonomo) dalla fede. In questo senso si può affermare che de Tejada è penetrato nel cuore segreto della filosofia tomistica.

III - Kierkegaard

Dopo la falsificazione razionalistica

Simile ad un oracolo a lingua bifida, la caparbia fede nei poteri della ragione rivelò a György Lukács la trama infausta e rovinosa dell'insorgenza romantica contro la modernità, ma gli nascose la struggente vena moderna, segnatamente hegeliana, che alimentava (e segretamente alimenta tuttora) la torbida fantasticheria dei pensatori *replicanti*. Nel famoso saggio sui distruttori della ragione, infatti, Lukács descrisse puntualmente la passione lunatica e febbrile, che istigava l'estremismo antimoderno della destra romantica ad inscenare il combattimento contro il razionalismo illuministico e contro Hegel, ma fu incapace di trarre profitto dalla rivoluzionaria lezione di Alexandre Kojève, dei francofortesi e di Georges Bataille, intorno alla discendenza del nichilismo romantico dall'enciclopedia e dalla logica hegeliana. Non a caso, la sua (per altri versi convincente) requisitoria contro i *distruttori della ragione*, accomuna (e confonde) l'ambigua e irrazionale rivolta della *romantik* e la lucida ironia, con la quale Søren Kierkegaard¹²² (facendo proprie e sviluppando le geniali intuizioni di Friedrich Trendelenburg)¹²³, confutava la logica hegeliana e mostrava la presenza in essa del germe nichilistico¹²⁴.

¹²² Søren Aabye Kierkegaard, nasce a Copenaghen il 5 maggio 1813 da Michael Petersen e Ane Sorensdatter. Fu educato con eccessiva severità dall'anziano padre, pietista tormentato dall'incubo della maledizione divina. Fanciullo cade da un albero e subisce una deformazione della spina dorsale. Nel 1830 si iscrive all'università di Copenaghen, iniziando un lungo e accidentato curriculum di studi, che terminerà solo nel 1840, con il conseguimento della licenza in teologia. Nel 1838 iniziò la carriera di scrittore pubblicando un saggio critico sulla narrativa di Andersen. Di quel periodo è il breve e drammatico fidanzamento con Regina Olsen. Rotto il fidanzamento, si consacra interamente ad una frenetica attività di scrittore, che si conclude solo quando cade a terra, stremato dalla fatica. Muore nell'ospedale di Copenaghen l'11 novembre del 1855. Oltre al monumentale Diario, le sue opere principali sono: *Sul concetto d'ironia* (1840), *Aut-aut* e *Tre discorsi edificanti* (1843), *Il concetto di angoscia* e *Briciole di filosofia* (1844), *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), *Discorsi cristiani* (1847), *Tre discorsi devoti* (1849).

¹²³ Friedrich Adolf Trendelenburg (Eutin 1802 – Berlino 1871), formatosi alla scuola di Karl Reinhold, Friedrich Schleiermacher e Georg Wilhelm Hegel, fin dalla tesi dottorale si orientò allo studio del pensiero classico, di cui (secondo l'autorevole giudizio di Cornelio Fabro) fu il più valido assertore nell'epoca moderna. Confutò il sistema di Hegel (causandone il rapido declino nelle università tedesche) ed elaborò la sua *organische weltanschauung*, una filosofia organicistica e finalistica d'impronta aristotelica. Trendelenburg sosteneva che la *considerazione organica* coglie il mondo dal

Quasi riflettendo il comico abbaglio di un suo accanito rivale, quel Theodor Wiesengrund Adorno, che in Kierkegaard immaginò di vedere addirittura l'espressione estetica d'un nichilismo "*carico di sostanza esplosiva materialistica*"¹²⁵, Lukács analizza e definisce la denuncia kierkegaardiana degli influssi idealistici, striscianti nelle chiese luterane, come il prodotto di un ateismo a figura estetizzante e bassamente reazionaria¹²⁶.

Ora le pagine kierkegaardiane di Lukács sono solamente le più ingenue in un'estesa lista di fraintendimenti e falsificazioni compiuti dalle diverse scolastiche contemporanee.

punto di vista della finalità, come un corpo vivente: al culmine sta Dio, il cui pensiero è all'origine di tutto il reale. Nella "Postille non scientifica", opera pubblicata nel 1843, Kierkegaard tesse l'elogio di Trendelenburg, "*un uomo che preferisce accontentarsi ... sobrio come un pensatore greco, senza promesse mirabolanti, senza pretendere di volere rendere felice l'umanità, egli ha compiuto qualcosa di grande rendendo felice chi accetta la sua guida per fare la conoscenza dei Greci*" cfr. "Briciole di filosofia" e "Postilla non scientifica", a cura di Cornelio Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, vol. I, pag. 306. E nel diario del 1847 confessava: "*Nessun filosofo moderno ha tanto influito su di me quanto Trendelenburg. Quando a suo tempo scrissi la ripresa non avevo letto ancora niente di lui, ma ora che l'ho letto, come tutto mi diventa più chiaro e potente! ... E dire che quando mi recai la prima volta a Berlino, fu precisamente Trendelenburg l'unico che non mi curai di ascoltare...*". Cfr. "Diario", a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1962, vol. I, pag. 546. Su Trendelenburg cfr. il saggio di Francesco Aciri, "Moto e fine secondo A. Trendelenburg", Bologna 1911. Va rammentato che, fortemente impressionato dalla lettura di Trendelenburg, Giovanni Gentile si persuase della necessità di tentare una riforma della dialettica hegeliana.

¹²⁴ Nella voce Trendelenburg, scritta per l'Enciclopedia cattolica, Cornelio Fabro definisce la fondamentale obiezione a Hegel nei seguenti termini: "*Hegel afferma che la dialettica deve procedere dal pensiero puro, senza presupposti empirici, ma in realtà egli introduce ad ogni punto immagini e concetti presi dall'esperienza, come quelli di movimento, sviluppo, interno ed esterno, tutto e parti ecc.*". Nel XIX volume della Grande antologia filosofica diretta da Michele Federico Sciacca e edita da Marzorati, si trova un ampio brano delle "Ricerche logiche" insieme con un esauriente capitolo su Trendelenburg redatto da Santino Caramella

¹²⁵ Sulla pletora degli interpreti, che (e questo vale specialmente per gli esistenzialisti atei, a cominciare da Martin Heidegger fino a Nicola Abbagnano, anche se non è da dimenticare il fumo confusionario soffiato da Remo Cantoni) hanno frainteso il pensiero di Kierkegaard. Al riguardo cfr.: Cornelio Fabro, Introduzione al Diario, op. cit., vol. I, pag. 113 seg., e Salvatore Spera, "Introduzione a Kierkegaard", Editori Laterza, Bari 1983, pag. 145 e seguenti. Nell'elenco dei detrattori va anche iscritto Michele Federico Sciacca, che, in uno scritto del 1937, pur riconoscendo a Kierkegaard il merito "*di aver rivendicato, con accenti originali e profondi il principio dell'interiorità su basi religiose, contro quanti unificavano tutto nella dialetticità del trascendente*" sosteneva che "*Kierkegaard non può dirsi un filosofo nel senso canonico della parola*", cfr.: M. F. Sciacca "Dall'attualismo allo Spiritualismo critico", Marzorati, Milano 1961, pag. 403 e seg.. A Kierkegaard Sciacca dedicò anche un saggio, "L'estetismo. Kierkegaard e Pirandello", edito da Marzorati. Positivo, invece, è il giudizio di Luigi Stefanini, che in un saggio critico ("Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico", Cedam, Padova 1952) indicava in Kierkegaard la *linea di displuvio* tra gli esistenzialisti atei e gli esistenzialisti teisti. Di recente anche l'adelphiano Roberto Calasso ha tentato (senza successo) di riproporre il Kierkegaard estetizzante, pubblicando "Aut-aut". Evidentemente l'argine elevato da Fabro regge ancora.

¹²⁶ Egualmente era l'analisi di Franco Lombardi, che nell'opera kierkegaardiana contemplava il frutto di un *umore cupo*, in altre parole l'espressione di un individualismo etico religioso su basi irrazionali. Cfr. "Kierkegaard", La Nuova Italia, Firenze 1936.

Una brillante allieva di Cornelio Fabro, Rosa Goglia, ricorda che il padre stigmatino s'interessò a Kierkegaard, dopo che una certa editoria lo aveva presentato al pubblico italiano declinandolo secondo le categorie immanentistiche ed estetizzanti ¹²⁷. Fabro, peraltro, sostiene risolutamente che ai danni di Kierkegaard è stato perpetrato un sacco, con un tipo di vandalismo che non ha riscontri: *“Allegri esteti, professori straripanti di scetticismo epicureo ed erudito, sontuosi teologi e pastori accomodanti, sono entrati in questo giardino strappando i fiori che facevano per loro e lacerando la fine trama dell'insieme, con una brutalità pari all'incomprensione e vanità. ... Quale meraviglia allora che la voce di Kierkegaard venga oggi per molti come da regioni irreali, smorta e afona, e che l'opera sua resti ancora chiusa con sette sigilli alla cultura laica dell'Europa del Novecento!”* ¹²⁸.

Nella Danimarca luterana, quando Kierkegaard era ventenne, la vita culturale era sottoposta al dominio incontrastato di un'accademia filisteica, veicolo di quell'immanentismo di segno hegeliano, che, per un verso, esaltava e quasi divinizzava le forze collettive e anonime della storia ¹²⁹, per l'altro insegnava il disprezzo, il raggirio oligarchico e lo sfruttamento della plebe ignorante ¹³⁰.

¹²⁷ Cfr. l'intervista di Alessandro Massobrio a Rosa Goglia, nel “Secolo d'Italia”, 27 settembre 1997. Nell'intervista, Rosa Goglia sottolinea che Fabro “riteneva ingiustificata certa ripugnanza a priori di tanti neoscolastici nei confronti del pensiero moderno e si era viceversa impegnato in una attenta opera di approfondimento della filosofia postcartesiana. Ed i frutti si videro già da subito, con la pubblicazione della «Storia dell'ateismo moderno». Fu proprio studiando la modernità, infatti, che gli accadde d'imbattersi nella più penetrante critica mossa al padre della modernità stessa: Hegel Era la critica di Kierkegaard”. Fabro aveva analizzato le opere degli esistenzialisti italiani in un saggio “Rassegna sull'esistenzialismo italiano”, pubblicato nel 1943 nel fascicolo V-VI della rivista “Divus Thoma”.

¹²⁸ Introduzione al Diario, op. cit., vol. I, pag. 52. Cornelio Fabro, di seguito, espone l'unico criterio che consente la comprensione dell'intenzione fondamentale che orienta l'opera filosofica di Kierkegaard: *“Prima condizione per comprendere Kierkegaard, filosofo dell'esistente e del Singolo, è il rendersi conto della situazione, muovendo dal di dentro della situazione stessa. Muoversi da fuori, da una sufficienza titanico-nietzschiana, marxista o puramente romantica-speculativa, pseudo-ecclesiastica, è precludersi senz'altro il momento della comprensione che dev'essere il primo in ogni comunicazione spirituale”*.

¹²⁹ Secondo Cornelio Fabro, Hegel ha riproposto il naturalismo statolatrato dei greci, giudicandolo superiore al Cristianesimo. Cfr. Introduzione al Diario, op. cit., vol. I, pag. 49. *“La chiave dell'opposizione di Kierkegaard a Hegel, ha il nome di interiorità etico religiosa, che è il sinonimo di esistenza e di realtà nella vita dello spirito: l'interiorità di cui si parla passa attraverso l'etica e si compie nella coscienza religiosa la quale trova la sua ultima concretezza nell'impegno e nella scelta del Cristianesimo”*. Cfr. Introduzione a “Kierkegaard. Opere”, Sansoni, Firenze 1972, pag. XL.

¹³⁰ Su questo cfr. la voce Kierkegaard scritta da Giuseppe Gabetti per l'Enciclopedia Italiana. In questa prospettiva si comprende l'aspra polemica di Kierkegaard contro i giornalisti pseudodemocratici, adulatori della folla, alla quale *noleggiano un'opinione qualsiasi, da indossare come un articolo di necessità*. In una sferzante pagina del Diario, scritta nel 1954, Kierkegaard afferma senza mezzi termini: *“Questa gente ha il nome del giorno (giornalisti). A me sembra che si potrebbero chiamare meglio della notte. Per questo propongo, dal momento che giornalista è anche una parola straniera, di chiamarli notturni, il sindacato dei notturni. A me non sembra per niente che codesto termine di notturni convenga a quelli cui ora è applicato, agli addetti alla pulizia dei pozzi neri. So veramente i giornalisti i notturni, essi non portano via le immondezze di notte, ciò che è cosa onesta e una buona*

Kierkegaard, che aveva ricevuto dal padre (rigoroso seguace della spiritualità pietista) una severa educazione religiosa, oltre che una forte inclinazione allo scrupolo, pur non sottraendosi alla diffusa suggestione hegeliana, conservò l'indipendenza di giudizio e comunque non si lasciò mai coinvolgere nel disprezzo per la plebe, al contrario, sostenne la necessità che i veri testimoni della fede cristiana si sacrificassero per il suo bene¹³¹.

Della disposizione d'animo nei confronti degli umili fanno testo le numerose pagine del Diario e dell'epistolario, nelle quali, pur assumendo senza riserve il punto di vista della destra conservatrice e ragionevolmente antimoderna¹³² (o forse proprio per questo) Kierkegaard critica il fatuo *elitarismo* dei progressisti e manifesta il suo apprezzamento per i semplici, specialmente per i contadini.

In particolare lo stato d'animo di Kierkegaard è rivelato dalla tagliente pagina del Diario della maturità, in cui si dichiara scandalizzato dall'albagia intellettuale di certo clero luterano hegelianizzante, che disprezzava la plebe: *«Dio mio! Come può un pastore dire: «E' la di sotto della mia dignità il mettermi in rapporto con la plebe»? Disgraziato, non sai che dici una bestemmia? Che tu bestemmi Gesù Cristo, il quale introdusse un nuovo concetto della dignità, quello che consiste proprio nell'esistere per la plebe, nel sopportarne l'incomprensione, forse la persecuzione, ma tutto per sostenerla onde farla avanzare»*¹³³.

Cornelio Fabro ha peraltro dimostrato esaurientemente che l'infatuazione giovanile per Hegel fu breve e molto superficiale, tanto da autorizzare la revoca in dubbio delle tesi sull'adesione kierkegaardiana alla filosofia hegeliana: *«Molti critici tedeschi (sui quali si appoggia il Wahl) sono persuasi non solo che Kierkegaard ha avuto un periodo hegeliano, ma che, nonostante le sue più sincere e ripetute affermazioni contrarie, egli, nel fondo è sempre rimasto fedele al linguaggio ed alla dialettica di Hegel. ... Se non che bisogna osservare che la vita di Kierkegaard divarica ben presto da Hegel e dai suoi epigoni e proprio nei punti più vitali. ... Un attento lettore del Diario prova spesso il dubbio se Kierkegaard sia mai stato veramente hegeliano, se quel suo primo linguaggio non fosse che un abito scolastico*

azione, essi immettono le immondezze di giorno, o, per essere ancor più precisi, riversano sugli uomini la notte, le tenebre, la confusione: in breve sono i notturni». Cfr. Diario, op. cit., II vol., pag. 553.

¹³¹ Nel Diario scriveva, infatti: *«Il popolo rappresenta sempre quella sanità da cui può nascere qualcosa di buono. ... Per predicare la parola di Dio occorrono alcuni uomini, essi sono il medio a traverso il quale la parola si Dio suona al popolo: questo medio è il Clero. Ora è facile vedere che se questo medio fosse completamente esente da egoismo la cosa sarebbe perfetta. ... Il cattolicesimo vede giustamente che conveniva che il clero appartenesse il meno possibile a questo mondo. Per questo favorì il celibato, la povertà, l'ascesi»*. Cfr. Diario, op. cit., vol. II, pag. 597.

¹³² Nell'opera di Kierkegaard l'opposizione alla tirannia del numero *democratico* non è associata all'idea della superiorità oligarchica, ma ad una concezione eminentemente spirituale del rapporto tra l'uomo e Dio: *«L'eternità non numera, è qualità, e così non è il numero benché numero»* Cfr. Diario, op. cit., vol. II, pag. 599.

¹³³ Diario, op. cit., vol. II, pag. 106. Kierkegaard affermava l'eguaglianza degli uomini ma inorridiva *«del programma comunista di sostituire a Dio il timore della massa, della maggioranza, del popolo, del pubblico»*. Cfr. Diario, op. cit. vol. I, pag. 648.

e se quegli atteggiamenti giovanili non fossero che espressioni isolate di un ottimismo mondano che non ha mai potuto penetrare nell'intimo della sua anima, occupata in ben altri problemi”¹³⁴. Nel novembre del 1841, Kierkegaard, che aveva appena rotto, e in modo clamoroso, il fidanzamento con Regina Olsen¹³⁵, allontanandosi dal pettegolezzo di Copenaghen si recò a Berlino, dove ebbe l'occasione di ascoltare le lezioni di Friedrich Schelling¹³⁶. Nel suo Diario compare una dichiarazione (senza data, ma sicuramente posteriore al 15 novembre) d'indicabile contentezza, per aver ascoltato la seconda lezione schellinghiana¹³⁷. Tanta (mal riposta) ammirazione va senz'altro attribuita all'aspra polemica che, in quel tempo, Schelling svolgeva dalla prestigiosa cattedra nell'università di Berlino, dove era stato chiamato per contrastare l'influsso del defunto Hegel: è, infatti, di quel tempo l'elaborazione della tesi sulle *due filosofie*, la *filosofia negativa*, identificata con quella hegeliana, che pretende di dimostrare ed esaurire tutto nello sviluppo dell'idea, e la *filosofia positiva*, che riconosce l'insufficienza dei procedimenti puramente logici e apodittici ed è perciò disposta a confrontarsi con ciò che le è opposto, cioè con la trascendenza.

La stima per Schelling è sorprendente, da momento che Friedrich Jacobi, un autore che Kierkegaard aveva studiato apprezzandone alcune geniali intuizioni, accusava Schelling di panteismo¹³⁸. Se non che questa ammirazione si esaurì nel giro di pochissime settimane. Il 14 dicembre di quel medesimo 1841, infatti, Kierkegaard indirizzò all'amico Boesen una lettera, in cui si faceva beffe della teoria schellinghiana delle *due filosofie*, suggerendo un umoristico sdoppiamento delle cattedre: come ci sono i *doctores iuris utriusque*, così, dopo Schelling, ci saranno i *magistri philosophiae utriusque*¹³⁹. L'influsso di Schelling negli autori

¹³⁴ Introduzione al Diario, op. cit., pag. 46. In una nota scritta a commento del Diario, Cornelio Fabro sostiene addirittura che “Kierkegaard, col passare degli anni si è venuto sempre più persuadendo che Protestantismo e Idealismo corrispondono ad una situazione spirituale simile, quella di svincolare l'uomo da una dipendenza assoluta e da un impegno assoluto verso la trascendenza”, cfr. Diario, op. cit., vol. II, pag. 812.

¹³⁵ Al riguardo dell'infelicitissimo fidanzamento, cfr. la relazione di Kierkegaard nel Diario, op. cit., vol. II, pag. 407 e seg..

¹³⁶ Dopo la morte di Hegel, Schelling godette di un grande prestigio presso le autorità politiche ed accademiche e presso gli studenti. Alla sua scuola, peraltro, si formarono famosi pensatori eterodossi, come Feurbach, Engels, Burkhardt e Bakunin.

¹³⁷ “Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo, io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto fra filosofia e realtà, nominò la parola realtà, il frutto del mio pensiero trasalì di gioia come il seno di Elisabetta (L., I, 44). Ricordo quasi parola per parola quel ch'egli disse da quel momento. Da qui forse può venir forse un po' di luce”. Cfr.: Diario, op. cit., vol. I, pag. 352.

¹³⁸ Kierkegaard seguì le lezioni di Schelling quando questi sembrava indirizzato al superamento del panteismo. In realtà la *filosofia positiva* di Schelling, carica di tutte le contraddizioni e le ambiguità del romanticismo, si riduce a mitologia intorno al farsi progressivo di un dio, che si annuncia nelle religioni naturalistiche dell'antichità pagana. L'immanentismo di Schelling, in definitiva, non è molto diverso da quello di Hegel.

¹³⁹ Diario, op. cit., vol. I pag. 352 in nota.

dell'esistenzialismo ateo (Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel) non è dunque mediato da Kierkegaard ¹⁴⁰.

Il fatto è che Kierkegaard non ha tentato la costruzione d'un sistema filosofico, costituito da idee pure e atte a risolvere (con *tracotanza*) i dubbi e le incertezze della ragione, e non l'ha tentato perché era intimamente persuaso che un tale sistema fosse una chimera. Il problema che lo agitava, l'unico che giudicava degno d'interessare seriamente la sua predicazione, era invece la salvezza personale per mezzo della fede.

L'attenzione di Kierkegaard, pertanto, era rivolta all'autorità salvifica del Cristianesimo e non alle *dimostrazioni* parodistiche, che i protestanti del XIX secolo mutuavano da un sistema razionalista di un pensatore ateo come Hegel.

Al proposito è illuminante una pagina del Diario, scritta nel 1854: *“Il Cristianesimo entrò nel mondo fondandosi sull'autorità, sulla sua autorità divina: dunque, l'autorità è la cosa più alta. Ora la situazione si è da molto tempo capovolta: si cerca di fondare l'autorità con ragioni. ... Un cosiddetto Cristianesimo filosofico [Kierkegaard si riferisce al tentativo hegeliano di razionalizzare il Cristianesimo] spiega precisamente che l'autorità costituisce lo stadio imperfetto, che essa è al massimo qualcosa di adatto per la plebe, che la perfezione è di abolirla, per ritornare alla situazione in cui si trovava l'umanità prima che il Cristianesimo entrasse nel mondo. E la teologia tenta di fondare l'autorità del Cristianesimo con ragioni, un modo per fondarla ch'è peggiore di qualsiasi attacco, perché confessa che non è autorità”* ¹⁴¹.

Il Cristianesimo, dunque, non è affare di scienza ma di fede e perciò si aderisce ad esso compiendo, per mezzo della volontà, un *salto* ¹⁴².

Le due opere kierkegardiane che hanno un impianto rigorosamente filosofico, “Briciole di filosofia” e “Postilla non scientifica”, presuppongono la subordinazione della filosofia alle verità della fede. Kierkegaard, in esse, dimostra con metodo rigoroso la necessità di rifiutare la traduzione secolarizzante del credo cristiano compiuta da Hegel, e in ultima analisi la riduzione della filosofia a strumento utile per indirizzare alla fede la tracotanza, l'audacia del pensiero ¹⁴³.

¹⁴⁰ L'esito della filosofia schellinghiana è però rintracciabile nelle torbide correnti a traverso del misticismo slavofilo.

¹⁴¹ Diario, op. cit., vol. II, pag. 576.

¹⁴² Nel Diario il *salto* è paragonato all'*entimema* aristotelico (sillogismo basato su premesse probabili), cfr. Diario, op. cit., vol. I, pag. 428. Sull'argomento cfr. anche le considerazioni di Cornelio Fabro, Introduzione a “Briciole di filosofia” e “Postilla non scientifica”, op. cit., vol. I, pag. 10.

¹⁴³ In questo senso la linea del pensiero kierkegardiano è opposta *per diametrum* al criticismo kantiano: mentre Kant ha esagerato il *limite della ragione* per sbarrare la via della ricerca metafisica e mortificare la ragione in una spirale sofistica, Kierkegaard ha usato la metafisica entro i suoi limiti per dimostrare che solo la fede in Cristo può soddisfare la *paradossale* sete di verità della ragione. Cfr. al

Il paradosso è la categoria fondamentale dell'esistenzialismo cristiano. Kierkegaard lo definisce passione temeraria, che incita il pensiero a superare il proprio limite: *“Il paradosso è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma il potenziamento estremo di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. E' questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare. Questa passione del pensiero è in fondo presente dovunque nel pensiero, anche in quello del singolo, fin quando egli, col pensare, non si riduce a se stesso”*¹⁴⁴. Kierkegaard, pur non essendosi completamente liberato dall'influenza del pietismo¹⁴⁵ e del pessimismo luterano intorno alla ragione umana¹⁴⁶, elaborò una versione dei *preambula fidei* aggiornata ai problemi posti dalla filosofia di Hegel.

Le due opere teoretiche ora citate, infatti, sono intese a dimostrare, sulla scorta delle intuizioni di Trendelenburg e Jacobi, l'impossibilità di risolvere e superare il paradosso seguendo le orme del razionalismo moderno e di Hegel: se la ragione inciampa nel paradosso, vuol dire che non è stata la ragione ad inventare il paradosso, ma che il paradosso costituisce il limite per la ragione¹⁴⁷.

Nella “Postilla non scientifica”, Kierkegaard, imitando lo stile anticonformista d'un suo insegnante, Poul Möller¹⁴⁸ e traducendo in chiave umoristica le obiezioni

riguardo la pagina del Diario, op. cit., vol. I, pag. 544, in cui si rimprovera a Kant di non aver compreso che il paradosso è una categoria, *“una determinazione ontologica, che esprime il rapporto tra uno spirito esistente, conoscente, e la verità eterna”*.

¹⁴⁴ “Briciole di filosofia”, op. cit., vol. I pag. 127.

¹⁴⁵ Secondo Cornelio Fabro il pietismo è *“la chiave di volta del tanto discusso itinerario spirituale di Kierkegaard: qui fanno capo tanto i suoi ardimenti vertiginosi come la sorprendente inconclusività della sua opera e della sua vita”*. Cfr. l'Introduzione al Diario, op. cit. pag. 66-74. Fabro però aggiunge: *“Non bisogna dimenticare che in Kierkegaard c'è anche dell'altro. C'è il ricorso alla classicità e all'umanità di Socrate, c'è la robusta problematica filosofica e teologica, dove non va trascurato il ricorso così poco pietista al problema di Lessing, c'è un senso vivo e mai smentito della realtà del divino e dell'umano e di un valore dell'azione che trascende l'angustia della spiritualità pietista e che è invece in funzione antipietista”*.

¹⁴⁶ Cornelio Fabro avvertendo che, nell'opera di Kierkegaard, le tracce del pessimismo antropologico luterano non sono infrequenti, dichiara: *“Io non sono kierkegaardiano e sento di dover fare molte e sostanziali riserve alle sue posizioni così in filosofia come in teologia. Cfr. l'Introduzione al Diario, op. cit., vol. I, pag. 81. E' senza dubbio il pessimismo antropologico che induce Kierkegaard ad affermare, ad esempio, che il criterio della verità consiste nella resistenza che essa incontra quando è presentata agli uomini: “Il fatto che il segno è la resistenza, in fondo non fa se non esprimere l'interiorità della convinzione che consiste nello sperare contro la speranza e nel credere contro ragione ecc.”*. Cfr. Diario, op. cit., vol. I, pag. 732.

¹⁴⁷ Kierkegaard ha trattato umoristicamente l'opinione secondo cui *“la filosofia in questo mondo non è mai stata come adesso così vicina ad assolvere il suo compito – di spiegare tutti gli enigmi”*. Cfr. ad esempio Diario, op. cit., vol. I, pag. 396.

¹⁴⁸ Durante l'anno accademico 1835-1836, Kierkegaard seguì le lezioni tenute dal filologo danese Poul Möller (1794-1838) sul *De anima* aristotelico. Kierkegaard ammirava il suo professore e, nella Postilla lo ricorda con affetto: *“Poul Möller, mentre l'hegelismo furoreggiava, era di altro parere: anzitutto*

di Trendelenburg, depone il rispetto umano e assumendo quell'atteggiamento ribelle, di cui non erano capaci i cristiani modernizzanti e aperti, dimostra che il tentativo hegeliano di oltrepassare il paradosso naufraga in "un pensiero sconnesso, celato dalle espressioni più pretenziose"¹⁴⁹.

La scolastica hegeliana, infatti, pretendeva di cominciare la logica dall'immediato (definito "ciò che resta di più astratto nell'astrazione più esauriente"), senza però rendersi conto "che questa definizione dice indirettamente che non c'è un inizio assoluto"¹⁵⁰.

In ciò Kierkegaard riprende l'obiezione, che Trendelenburg muoveva a Hegel e agli hegeliani: la dialettica che nulla vuol presupporre, in realtà, per non sciogliersi nel bronzo dell'immobilità, deve attuare un trucco, cioè presupporre il movimento e in tal modo congedare la pretesa dell'inizio assoluto.

L'astrazione infinita non può essere arrestata a piacimento, e questo obbliga ad astrarre anche dal movimento. Kierkegaard è autorizzato a ridicolizzare gli hegeliani ponendo una domanda impertinente: "Con cosa allora io comincio, perché possa fare astrazione da tutto? Ahimé, ecco che qui forse un hegeliano commosso cadrà sul mio petto e balletterà giubilante: comincia col nulla! Ed è difatti quel che dice il sistema, di cominciare col nulla"¹⁵¹.

La conclusione è oggettivamente umoristica: nel sistema hegeliano il movimento è soppresso e le due proposizioni - non c'è inizio e l'inizio comincia col nulla - sono perfettamente identiche. Nelle carte sparse, che Cornelio Fabro ha pubblicato nell'edizione italiana del Diario, si trova un'esilarante *scena dell'oltretomba*, nella quale s'immagina il dialogo di un irato Hegel (perché intento a leggere le opere di Trendelenburg) in compagnia di Socrate, che s'informa sul presupposto del sistema. Hegel risponde che non c'è alcun presupposto, al che Socrate conclude che probabilmente non c'è alcun cominciamento. "Non cominciare io?" insorge Hegel, "io che ho scritto ventun volumi?" E poiché Socrate incalza, chiedendo se il niente dal quale parte il sistema è qualcosa, Hegel se la cava con un gioco acrobatico di parole: "No, il cammino inverso. Ciò non risulta che alla fine, nella conclusione del tutto, dove io ho trattato il complesso delle scienze e della storia universale"¹⁵².

egli non cominciò a parlare di Hegel che con una certa indignazione, fino a che l'umor sano di cui era dotata la sua natura non gl'insegnò a sorridere, specialmente dell'hegelismo, ovvero a riderne di tutto cuore" Cfr. "Postilla non scientifica", op. cit., vol. I, pag. 232.

¹⁴⁹ Cfr. "Postilla non scientifica", op. cit., vol. I, pag. 307. Espressioni sarcastiche nei confronti di Hegel *manicheo* e *buddista* si troveranno anche nell'opera di Antonio Rosmini.

¹⁵⁰ Id., id., pag. 310.

¹⁵¹ Ibidem. In nota Cornelio Fabro cita a proposito un brano della *Wissenschaft der Logik*, che rivela la paradossalità della posizione hegeliana: "Ancora nulla è, e qualcosa deve divenire. Il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa, l'essere è quindi già contenuto anche nel cominciamento".

¹⁵² Diario, op. cit., vol. I, pag. 443. Nella "Postilla non scientifica", la finalità umoristica della critica a Hegel è dichiarata apertamente: "che il riso consumi in Hegel ciò che il riso ha diritto di esigere", cfr. "Postilla non scientifica", op. cit., pag. 314.

Dimostrando che la logica hegeliana condanna il sistema all'immobilità o al moto illusorio, Kierkegaard ha colpito il cuore di tutte le filosofie idealistiche: la fantasticheria che attua il passaggio dall'io empirico all'io puro. *“Un'osservazione molto povera e la più semplice possibile, ma che perciò è anche completamente vera e punto superflua, è questa: che un filosofo oggi è diventato poco a poco un essere così fantastico che appena la fantasia più sbrigliata ha mai inventato qualcosa di così favoloso. Com'è insomma che l'io empirico si rapporta all'io puro? Colui che desidera essere filosofo, sarebbe contento di avere qualche ragguaglio al riguardo e desidera soprattutto di non diventare un essere ridicolo e, con un gioco di bussolotti, essere trasformato nella speculazione pura* ¹⁵³.

Nel III capitolo della “Postilla non scientifica”, Kierkegaard trae le debite conseguenze dall'obiezione che aveva opposto al mito hegeliano della *speculazione pura*, dimostrando l'illogicità delle mitologie idealistiche ¹⁵⁴ intorno al potere creativo del pensiero umano: *“Se il pensiero potesse dare la realtà nel senso di realtà, e non una realtà di pensiero nel senso di possibilità, bisognerebbe anche che il pensare potesse prendere esistenza, sottraendo all'esistente l'unica realtà alla quale esso si rapporta come realtà, la sua propria (perché alla realtà di un altro egli si rapporta soltanto col pensiero). L'esistente dovrebbe col pensiero sopprimere se stesso nel senso della realtà, così di cessare anche di esistere. Oso pensare che nessuno vorrà accettare questa supposizione. ... Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto ch'io faccio astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo io esisto”* ¹⁵⁵.

In questo modo Kierkegaard ha ristabilito la distinzione tra la realtà e il pensiero, tra la sfera dell'essenza (la possibilità) e la sfera della realtà, distinzione che le fumisterie dell'idealismo moderno avevano tentato di nascondere: *“Con maggior risolutezza di qualsiasi pensatore prima di lui, commenta Cornelio Fabro, Kierkegaard pone agli antipodi il pensiero e l'essere, l'essenza e la realtà dell'esistenza e così leggiamo: «Appena parlo dell'essere nell'ordine ideale, io non parlo più dell'essere ma dell'essenza». Soltanto al vertice supremo del reale, per Kierkegaard come per san Tommaso, l'idealità s'identifica con la realtà, l'essenza con l'esistenza, cioè in Dio: il suo essere non può andare soggetto allo sviluppo dialettico nelle determinazioni dell'essere di fatto”* ¹⁵⁶.

Kierkegaard, infatti, pur non avendo familiarità con la dottrina tomista dell'essere, riesce a far chiarezza su un punto essenziale, l'abissale differenza che corre tra

¹⁵³ Ibidem. Il passaggio dall'io empirico all'io puro costituisce l'anello debole (ma ineliminabile) della dialettica hegeliana. Non a caso gli spiritualisti italiani (Pietro Mignosi, ad esempio, come si vedrà in seguito) contesteranno a Giovanni Gentile, il riformatore della dialettica hegeliana, proprio di non aver saputo evitare l'arbitrario passaggio dall'io puro all'io empirico.

¹⁵⁴ La mitologia intorno al pensiero riguarda anche alcuni autori della sinistra esistenzialista, a cominciare da Sartre, secondo il quale, posto che l'esistenza indeterminata dell'uomo precede l'essenza, la decisione umana stabilisce qual è la reale esistenza dell'uomo.

¹⁵⁵ “Postilla non scientifica”, op. cit., vol. II, pag. 140.

¹⁵⁶ Cfr. Introduzione a “Briciole di filosofia” e “Postilla non scientifica”, op. cit. pag. 27.

l'astrazione logica (la mente che astrae e, in certo senso, produce i concetti) e la creazione, che produce gli esistenti: “Dio non pensa, Egli crea. Dio non esiste, Egli è eterno. L'uomo pensa ed esiste e l'esistenza separa pensiero ed essere, li distanzia, l'uno dall'altro nella successione”¹⁵⁷.

Questo significa che possibile e necessario non differiscono nell'essenza ma nell'essere, in quanto l'essenza del necessario è di essere, mentre il possibile diventa reale e lo diventa mediante un atto di libertà¹⁵⁸. Kierkegaard, in definitiva, ha riaffermato la nozione di *essere come atto*, rovesciando, insieme con l'idealismo hegeliano, l'indirizzo immanentistico prevalente nel pensiero moderno *dopo Kant*¹⁵⁹.

Ora l'opposizione di Kierkegaard al totalitarismo moderna è conseguente al rovesciamento del razionalismo kantiano. Non a caso la fondamentale obiezione al potere sovrano non è rivolta a Hegel ma direttamente all'ambiguo Kant, autore di un saggio sull'illuminismo, che contiene i semi mortificanti della cultura di massa: “Di quale illusione Kant non è mai stato vittima! Nella dissertazione citata [Risposta al problema: che cos'è l'Illuminismo] egli scrive che un re deve dire: «Ragionate quanto volete, basta che obbediate!» Io non so di cosa devo più meravigliarmi: se del disprezzo della ragione indirettamente espresso qui da un filosofo con la confessione che essa sia a tal punto impotente; oppure dell'ignoranza che Kant ha della vita umana. ... Applicare questo ad un re della terra, come se ragionare e obbedire non fossero l'accostamento più pericoloso, come se il ragionare e l'obbedire fossero separati in modo da non avere la più piccola cosa in comune!”¹⁶⁰.

L'attacco all'ordine costituito nella cristianità coinvolge ovviamente Lutero. Nel Diario del 1950, Kierkegaard scrive infatti: “Quando Lutero introdusse l'idea della Riforma, che avvenne? Avvenne che anche lui, il Grande Riformatore, s'impazientì, non reduplicò abbastanza forte: chiamò in aiuto i principi e divenne in fondo un politicante, per il quale il vincere è più importante di come si vince”¹⁶¹.

Non tutte le pagine del Diario di Kierkegaard confermano questo tagliente giudizio, che percuote la radice tedesca della rovina moderna. L'opera del danese,

¹⁵⁷ “Postilla non scientifica”, op. cit., vol. II, pag. 140.

¹⁵⁸ Id., id., pag. 28.

¹⁵⁹ Nel commento a una pagina del Diario, Cornelio Fabro ha chiarito magistralmente che Kant si ferma all'esistenza come *fatto* e non conosce l'essere come atto: “L'esistenza di cui parla il razionalismo e qual è espressa dalla copula (come ricorda Kant) è un fatto e perciò si comprende perché resta indifferente al processo di fondazione della verità”. Cfr. Diario, op. cit., vol. I, pag. 1038.

¹⁶⁰ Cfr. Diario, vol. II, pag. 60. Nel commento Fabro sottolinea la fedeltà di Kant alla burocrazia prussiana e all'ordine contro cui Kierkegaard lottava in funzione di un'idealità superiore. La mediocrità morale per non dire il servilismo di Kant, peraltro, appare nella definizione del XVIII come secolo di Federico di Prussia.

¹⁶¹ Cfr. Diario, op. cit., vol. II, pag. 192.

letta attraverso la lente di Cornelio Fabro ¹⁶², rappresenta, in ogni caso, un eccellente approccio alla filosofia che sta rinascendo sulle rovine del moderno.

IV –
Rosmini tra opposizione e cedimento al *moderno*

Non è possibile trovare la via d'uscita dalla catastrofe filosofica in atto, finché non si accoglie la verità stabilita da Alexandre Kojève e Georges Bataille: la fase ultima e incandescente della crisi nichilistica inizia dal sistema hegeliano, crocevia di pensieri sfuggenti e di fitte oscurità, dove l'avanzamento nella coerenza ai principi è destinato a sprofondare nel delirio postmoderno. L'appartenenza di Hegel alla metafisica orientale dello *zero assoluto* è, peraltro, confermata da molti indizi, fra i quali non è trascurabile la disavventura dei teologi progressisti *in tuta bianca*, che, nell'incauta appropriazione della chimera rivoluzionaria, si sono piamente illusi di addomesticare e battezzare il vaneggiante assioma che l'ha generata (“*Dio è veramente Dio solo se ritrova se stesso nell'assoluta devastazione*”) diventando perciò prede inconsapevoli e tuttavia ghiotte di quel decadentismo borghese, su cui s'illudevano di trionfare nel giorno del socialismo realizzato ¹⁶³.

Nella sequela della loro chimera, i nuovi teologi hanno incontrato la figura di un “dio pneumatico”, principio opposto all'*Ipsum Esse* e perciò assolutamente contrario al Dio della teodicea tradizionale e del dogma cattolico. Su questa nuova e deforme invenzione teologica, hanno avuto facilmente ragione i desolati epigoni di Hegel e di Schelling, i maestri del nichilismo postmoderno, che, dalla teologia idealistica hanno estratto i fumi necessari ad oscurare e confondere le fragili menti degli intellettuali di parrocchia. L'infelice decisione di don Verzé, che ha costruito una nuova e prestigiosa cattedra milanese intorno al pensiero obituario di Massimo Cacciari, fa

¹⁶² Anche Armando Carlini, nel tentativo di adeguare l'attualismo alle esigenze della fede cristiana, ha proposto una interessante interpretazione della filosofia kierkegaardiana. Cfr. il saggio di Luigi Pareyson, “L'esistenzialismo di Armando Carlini”, in “Studi sull'esistenzialismo”, Sansoni, Firenze 1971, pag. 313 e se..

¹⁶³ “Fenomenologia dello spirito”, I, 24. Nella “Scienza della logica” lo stesso giudizio è esposto in forma diversa: “*Partizione generale dell'essere: l'essere è anzitutto determinato in generale contro altro*”. Come osserva Alessandro Massobrio, la chiave ermeneutica del pensiero hegeliano “è un no assoluto e tenebroso che si oppone ad un sì astratto e generico”, cfr. “Il buco nero della filosofia”, Il Secolo d'Italia, 12 febbraio 1998.

parte di quella parentesi della teologia, intitolata, da Cornelio Fabro, “*al ritorno alla gnosi e al tradimento del messaggio salvifico mediante la resa al mondo*”¹⁶⁴.

Il notturno Cacciari, infatti, è il *sublime* promotore di una teologia nichilistica, che confessa, senza ritegno, l'intenzione di capovolgere la vita cristiana, per ricondurla alla radura della religione shivaita: “*L'imitatio Christi consisterà, allora, nel movimento stesso del deccarsi. L'atto autentico del soggetto sta nel negare la propria esistenza, nell'atto di ritirarsi da sé*”¹⁶⁵.

In questa prospettiva, il discorso sulla poderosa ma discutibile opera dell'abate Antonio Rosmini Serbati¹⁶⁶, non può iniziare che dal leale e doveroso riconoscimento del suo merito storico: aver previsto, con largo anticipo sugli sviluppi postmoderni, la conclusione nichilistica e neopagana della destra e della sinistra di Hegel, e averle opposto la tradizione umanistica italiana¹⁶⁷. Le serie e motivate riserve sulla teoria rosminiana della conoscenza non devono impedire

¹⁶⁴ Cfr.: “L'avventura della teologia progressista”, Rusconi, Milano 1974, pag. 19.

¹⁶⁵ Cfr. la presentazione di: Andrea Emo, scritta da Massimo Cacciari, in “Il dio negativo”, Marsilio, Venezia, 1989, pag. VII. Ad Emo è collegata anche l'ambigua Cristina Campo, che esercitò un'influenza deviante nel campo del tradizionalismo cattolico.

¹⁶⁶ Antonio Rosmini Serbati (Rovereto 1797 – Stresa 1855) studiò nella facoltà teologica dell'università di Padova e fu ordinato sacerdote nel 1821. Nel 1828 fondò l'Istituto della Carità. La sua attività di studioso fu consacrata al rinnovamento della metafisica, e perciò orientata alla polemica contro il sensismo che, per il tramite di Condillac, stava influenzando le scuole cattoliche contemporanee. Due Pontefici, Pio VIII e Gregorio XVI, conosciuti il suo prodigioso e infaticabile ingegno, lo esortarono a servire la Chiesa con lo studio e con gli scritti. Nel consacrarsi a questa missione, Rosmini intendeva mantenersi sempre fedele alla dottrina di san Tommaso, alla quale giudicava fosse affidata la salvezza della Chiesa. Maria Adelaide Raschini ha dimostrato autorevolmente che il problema storico affrontato da Rosmini consisteva nell'assolutizzazione della dialettica da parte degli eredi del criticismo kantiano: “*l'assolutizzazione della dialettica ha provocato, per reazione, la semplificazione e il pretenzioso impoverimento empirico formalistico del sapere, che ha caratterizzato la cultura filosofica del laicismo puro*”. Cfr. la premessa a “Studi sulla teosofia rosminiana”, Studio editoriale di cultura, Genova 1985. Ora Rosmini credette di superare il punto morto costituito dalla filosofia criticistica, rielaborando (e tentando di adattarle al tomismo) le tesi dell'innatismo già affermate, nel corso del XVIII secolo, da alcuni esponenti della tradizione agostiniana. Nelle opere di Rosmini, l'innatismo riguarda unicamente l'idea di essere, da distinguere da qualsiasi ente particolare e dall'esistenza attuale. Ma questa precisazione non fu sufficiente ad allontanare l'accusa di ontologismo. Di qui le censure ecclesiastiche e la condanna *post obitum* da parte di Leone XIII, che aveva apprezzato la pietà del sacerdote Rosmini, ma riteneva le sue idee filosofiche incompatibili con il tomismo. Nel 2001 una Nota del card. Ratzinger ha parzialmente riabilitato Rosmini. Sulla complessa questione dell'ortodossia rosminiana cfr. l'esauriente e dotto saggio di Francesco Mercadante, “Rosmini nel nuovo millennio: Dalla condanna alla riconciliazione”, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, a. LXXVIII, n. 4, ottobre-dicembre 2001, pag. 433-460.

¹⁶⁷ In prossimità del bicentenario rosminiano, Pierfranco Bruni ha scritto un articolo per dimostrare che la filosofia politica di Rosmini pone l'accento sulla tradizione umanistica degli italiani, quale argine all'alluvione del totalitarismo europeo: “*La riscoperta e la riproposta dell'umanesimo della cultura diventa sostanzialmente la garanzia per un umanesimo dell'uomo: «Né può recare alcuna meraviglia, scrive Rosmini, che l'individuo non sia più nulla, quando il governo è tutto»*”. Cfr. “Il Secolo d'Italia”, 21 novembre 1996.

l'apprezzamento e l'adozione, da parte dei restauratori della filosofia, delle sue geniali intuizioni e delle sue audaci strategie ¹⁶⁸.

Rosmini, nella "Filosofia del diritto", riprendendo un acuto giudizio di Vico su Gassendi, aveva coniato una memorabile sentenza: "[nei secoli di crisi spirituale] *il pensiero languente perdersi agevolmente nel sofisma e nella frivolezza, si fa connivente ai sensi: sono i secoli lassi, leggeri effeminati, corrotti, ne' quali le nazioni precipitano, l'umanità dà di se stessa un tristo spettacolo*".

Con un secolo d'anticipo sui due *padri* fondatori del *postmoderno*, Alexandre Kojève e Georges Bataille, Rosmini vide l'indirizzo del pensiero hegeliano al disfacimento della filosofia occidentale, mediante l'introduzione inavvertita del concetto di Avidyā, tratto dai canoni buddistici ¹⁶⁹.

Il suo eccezionale acume riconobbe immediatamente il vizio fondamentale del ragionamento hegeliano, la presunzione di oltrepassare il criticismo kantiano, risolvendo la dicotomia noumeno-fenomeno, mediante l'affermazione che "*nelle stesse forme logiche dovea essere contenuta anche la materia del sapere*"¹⁷⁰.

Da questa tesi discende inevitabilmente la convinzione che le cose non oggetto del pensiero umano non hanno l'essere e, in ultima analisi, che "*l'essere puro e il puro niente è lo stesso*".

Posto tale assioma la logica svanisce: da scienza del corretto ragionamento si trasforma in pura magia e, violando sistematicamente il principio di non contraddizione, consuma la ragione nell'impegno titanico a mostrare "*che nel pensiero [nell'Io assoluto] si contiene ogni cosa, e forma e materia, e l'universo e Dio stesso*". Su questa linea, Hegel avanza a tal punto da sostenere che "*il mondo è un elemento dell'Io*", vale a dire che "*nessun fenomeno ha sostanza propria e vera, tutto è concetto dello spirito*".

A differenza dei filosofi suoi contemporanei, Rosmini era un profondo conoscitore delle filosofie orientali, quindi non ebbe difficoltà a comprendere una verità, che gli studiosi hanno preso in considerazione soltanto nella seconda metà del XIX secolo: la convergenza puntuale dell'idealismo soggettivistico hegeliano (*il mondo è un elemento dell'Io*) e di quello buddista (*il mondo è soltanto un'illusione*) ¹⁷¹.

¹⁶⁸ La contestazione delle tesi rosminiane ebbe inizio in Francia nel 1843, quando un gesuita olandese, padre Roothaan, fece pubblicare un libello fortemente critico della persona e dell'opera del roveretano.

¹⁶⁹ "Teosofia", III, 822

¹⁷⁰ Bruno Perazzoli ha dimostrato che, nella conversione intellettuale di Sciacca la lettura rosminiana fu determinante. Ora c'è una dichiarazione di Sciacca che smentisce la leggenda di Rosmini kantiano: "*Rosmini prese di petto il pensiero moderno e soprattutto la critica kantiana e dalle sue esigenze fece scaturire l'oggettività e il realismo della verità. Per questo io debbo al Rosmini la liberazione da Kant e dall'idealismo trascendentale, pur continuando a pensare da moderno, anzi da modernissimo*". Cfr. AA. VV., "Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi, Firenze, Olschki, 1996, vol. I, pag. 364.

¹⁷¹ Al riguardo cfr.: Michel Hulin, "Hegel et l'Orient", J. Vrin, Parigi 1979. In appendice al volume sono riportati alcuni *illuminanti* saggi hegeliani, purtroppo raramente frequentati dai lettori di cose filosofiche. In essi Hegel annuncia giubilando che "*nelle Upanishad il dualismo divinità-creatura*

Di conseguenza Rosmini fu il primo a prevedere lucidamente la discesa della filosofia moderna nell'irrealismo e nel nichilismo: la convinzione che gli oggetti reali, per esistere veramente, dovrebbero cessare di essere se stessi e confondersi in quel nulla, che è, propriamente, la causa prima secondo Hegel.

Nel vuoto dell'idealismo, infatti, la filosofia si è ridotta, come ha insegnato audacemente Simone Weil, alla mistica *decreazionistica* dei catari. Dopo la denuncia di Rosmini, è dunque lecito affermare che, posto il simbolo della filosofia hegeliana nella cenere prodotta dall'ekpyrosis, la decreazione s'innalza verso lo zero assoluto.

L'autentica eredità del moderno è l'alchimia come scienza della dissoluzione. Questi brevi cenni sono sufficienti a legittimare la tesi sull'appartenenza del pensiero rosminiano al filone della polemica cattolica contro il nichilismo¹⁷².

A Rosmini compete anche il merito di un ingente (e mai apprezzato adeguatamente) contributo alla demistificazione dell'utopia comunistica. Ora il mito del comunismo primordiale, che attizzò la fantasticheria giacobina e romantica, ebbe origine dalle infantili leggende, diffuse in Europa dopo la scoperta dell'America e diventate oggetto di riflessione filosofica tra la seconda metà del XVII e i primi decenni del XVIII secolo. Il solitario genio di Vico intuì che in quelle leggende si trovava un'esplosiva miscela di fatalismo stoico e casualismo epicureo, prodotta dalla decomposizione della metafisica classica per opera della scolastica cartesiana e di quella hobbesiana.

Primo fra i restauratori della filosofia italiana, Giambattista Vico si rese conto che, per contrastare l'apostasia moderna, era necessario mostrare la fragilità delle opinioni sulle cosmogonie catastrofiche e sui miti aurei, che ispiravano lo stoicismo e l'epicureismo. Per effetto del fideismo imperversante, le difese immunitarie delle scolastiche europee si erano pericolosamente abbassate davanti alla suggestione mitologica, trasformando le accademie in ricettacoli delle fiabe pseudo-scientifiche di Francesco Bacone. A dimostrazione dell'egemonia mitologica nelle scuole marcianti sulla *via modernorum*, Vico esibiva la dipendenza della filosofia politica di Grozio dalle favole erudite, vale a dire da una fonte "*circa il principio del tempo storico che, per la barbarie, appo tutte le nazioni, è troppo vestito di favole*"¹⁷³. Di conseguenza, Vico concepì il disegno di un'opera monumentale, la "Scienza nuova", nella quale la corretta interpretazione del mito costituisce la prova

esiste solo per il soggetto pensante" e che "*si contempla la caduta dell'Uno nella moltitudine degli dèi e il ritorno di questo mondo splendido nell'Uno vuoto e opaco*".

¹⁷² A questo proposito è opportuno rammentare che il più aspro giudizio su Rosmini ["*interamente sordo alla storia e alla politica*"] l'ha formulato Benedetto Croce, un pensatore neo-hegeliano, *alla cui base*, [afferma Michele Federico Sciacca], *sta uno scetticismo radicale*.

¹⁷³ "Principi di una scienza nuova", [1725], l. IV, "Ragione delle prove che stabiliscono questa scienza".

irrefutabile dell'illogicità delle teorie cosmologiche e sociologiche poste a fondamento del fatalismo, del casualismo e del comunismo.

Mediante l'analisi filologica dei miti - indagine "*delle volgari tradizioni, con iscovrirne i motivi del vero e le cagioni onde poi ci pervennero ricoverte del falso*" – Vico smentì la moderna diceria intorno all'età dell'oro e dimostrò l'infondatezza dei ragionamenti "*sull'uomo gittato in questo mondo senza cura ed aiuto divino*"¹⁷⁴. Infine confermò la notizia biblica dell'*Adamo caduto*, che non avrebbe potuto elevarsi alla civiltà senza il soccorso della divina Provvidenza¹⁷⁵.

Confutate le leggendarie argomentazioni dell'antropologia moderna, Vico rivendicò legittimamente la verità della Provvidenza, che sostiene la libertà degli uomini sulla via dell'autentico sviluppo, "*il progresso delle umane idee intorno al Giusto naturale ... che le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose per sensi*"¹⁷⁶. Ora le conclusioni della "Scienza nuova" vichiana costituirono il punto di riferimento dell'analisi politologica condotta da Antonio Rosmini.

Nei primi decenni del XIX secolo, quando l'utopia dei moderni aveva messo la maschera fascinosa della *scienza dimostrata*, il roveretano riprese e sviluppò coerentemente le teorie vichiane per confutare, con nuovo vigore, i risultati di una speculazione sofistica, invecchiata dall'innesto di racconti puerili. La fedeltà di Rosmini allo spirito della *scienza nuova*, si evince dalla stima per gli autori di Vico, Platone e sant'Agostino e soprattutto dall'accordo sulla confutazione del moderno per mezzo della ricostruzione filologica delle origini della società civile.

Nel rapporto tra Vico e Rosmini, continuità non significa ripetizione pedissequa, ma approfondimento e aggiornamento creativo, infatti la difficoltà affrontata da Vico era l'alluvione dei mitologemi nel campo del diritto. Rosmini si confrontò invece con la filosofia che, sulla base di quei miti, aveva costruito una fenomenologia storicistica, antitetica ai classici principi della ragione.

D'altronde, le astratte elucubrazioni sui principi del diritto, che Vico contestava ai suoi avversari, al tempo di Rosmini si erano incarnate nella storia, assumendo quel "*carattere di crudezza e inumanità, di cui fu segnata a strisce di sangue la seconda metà del XVIII secolo*"¹⁷⁷.

Il compito della filosofia vichiana era la difesa della Cristianità, minacciata dal sonno della ragione. Rosmini doveva invece fronteggiare gli incubi rivoluzionari in carne ed ossa.

¹⁷⁴ Id., I, I, c. V.

¹⁷⁵ Thomas Molnar, nel saggio "La controrivoluzione", Roma, Volpe, 1970, pag. 173, cita un articolo pubblicato da Ignazio Silone (nell'aprile del 1968 sulla rivista "Encounter") che definisce esattamente l'errore rivoluzionario: "*I profeti dell'emancipazione sociale hanno fatto i conti senza il vecchio Adamo*".

¹⁷⁶ Nella *Conchiusione* della *Scienza nuova seconda* [1744], Vico riafferma la superiorità della religione cattolica, "*che è vera e tutte le altre false, che, nella nostra, fa virtuosamente operare la divina grazia per un bene infinito ed eterno*".

¹⁷⁷ "Filosofia della politica", I, I, c. IV.

La differenza tra i due filosofi italiani consiste poi in questo: la categoria risolutiva per Vico era il pudore¹⁷⁸, virtù innata, infusa dalla Provvidenza per risollevare l'uomo dalla condizione semibestiale; Rosmini, con l'acume che gli era dato dal tragico avanzamento dell'errore nella storia, fondava il suo sistema sul lume intellettuale, cioè sull'idea dell'essere, che è presente alla ragione quale elemento decisivo dei giudizi e delle scelte morali. L'assioma dell'etica rosminiana recita appunto "*Ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza*".

A ben vedere le due risposte alla sfida moderna, quella vichiana e quella rosminiana, non sono strutturalmente incompatibili, poiché entrambe sono desunte dalla tradizione agostiniana e in quanto tali non opposte intenzionalmente al tomismo. Vico affermava che il progresso dell'umanità verso il bene dipende da una facoltà innata – il pudore – Rosmini ne attribuiva la causa ad un'idea innata - l'idea dell'essere -; tutti e due però concordavano nel rifiutare l'inverosimile ipotesi razionalistica, che attribuiva l'inizio della vita civile ad uno stratagemma escogitato da improbabili filosofi di età arcaica (come opinavano ingenuamente i credenti nell'età dell'oro e Thomas Hobbes).

Negare quest'evidenza significa credere l'assurdo: che l'uomo destituito, descritto da Lucrezio nel "*De rerum natura*", abbia posseduto la saggezza dei fondatori del diritto civile. Ancora una volta la questione del peccato originale occupava il centro della riflessione antropologica.

Rosmini non apparteneva al partito dei *reazionari* e tanto meno nutriva indulgenze nei confronti dell'assolutismo¹⁷⁹, al quale faceva risalire alcune delle più desolanti idee dei moderni¹⁸⁰. Il fine della sua attività di studioso era il progresso nel vero bene, cioè l'appagamento dell'anima, un bene che investe l'intera natura umana, e rappresenta una cosa reale, opposta alla indefinita e irrealistica felicità annunciata

¹⁷⁸ "*Si vanno a trovare tutti i principi dell'Umanità nel pudore*" "*Principi di una scienza nuova*", [1725], c. IV. "*At quia Deus simplicissimis rationibus agit et regit cuncta, cum primum parentem peccatum providisset, et in eo generis humani naturam corruptam iuri, cupiditatem praegravaturam rationi, ac proinde sensus esse imposituros menti, hominem ita fabricarat ut pudore afficeretur, qui universi iuris naturalis fons est.*" "*De constantia iurisprudens*", c. III, § 4.

¹⁷⁹ L'indimenticabile don Sergio Fabiocchi, in "Considerazioni sulla nozione di stato in Tommaso Hobbes ed in G.B. Vico", (cfr.: Aa. Vv.: "Vico maestro della tradizione", Thule, Palermo, 1976) osserva che l'assioma del massimo teorico dell'assolutismo è "*che negli uomini le passioni prevalgono necessariamente sulla ragione, la natura dell'uomo è siffatta che egli cerca di ottenere ciò che gli piace... l'uomo ricerca unicamente il proprio vantaggio e pur di ottenerlo è disposto a rompere ogni patto, egli non ha alcuna nozione di bene*". Francisco Elias de Tejada si spinge oltre e mostra il collegamento tra l'eresia luterana e la formazione, da parte di Jean Bodin, del concetto (assolutista) di *souveraineté*. Cfr. "La monarchia tradizionale", Torino, Edizioni dell'Albero, 1966, pag. 35. Di opinione contraria è invece Roberto De Mattei, che, in un recente saggio, ha rivalutato le tesi *souverainiste* di Bodin.

¹⁸⁰ Antonio Rosmini, "Della naturale costituzione della società civile", Introduzione: "*Questa dottrina [l'assolutismo] fondatrice e giustificatrice della tirannia civile cominciò ad essere fabbricata sistematicamente sotto Luigi XI e andò perfezionandosi in Europa sotto tutta la lunga serie dei despoti che a quello succedettero*".

dai progressisti: *“Il vero bene umano infatti non consiste né nei beni, né nei piaceri, ma nell’appagamento”*, definito *“un bene reale indipendente dalla libera volontà dell’uomo e da un atto della libera volontà col quale l’uomo si chiami appagato del bene che possiede”*¹⁸¹.

Dopo che gli errori snocciolati dalla politologia moderna hanno assaggiato il bastone della storia, si può apprezzare la lucidità con la quale Rosmini li aveva classificati e confutati.

In primo luogo sono citate da Rosmini le dottrine bandite dagli agenti dell’imperialismo del denaro, che ossessi dall’avarizia, ripongono il fine della società nell’abbondanza dei beni esterni.

Sono poi elencate le dottrine che promuovono l’accrescimento dei comuni piaceri, secondo un indirizzo di pensiero, segnato dell’effeminatezza.

Secondo l’accusa rosminiana, le dottrine più dannose sono però le mistificazioni intorno al comunismo, che suscitano passioni elementari contrabbandando per pacifico l’animo stordito e neghittoso del selvaggio¹⁸².

In testa al torbido corteo, sventola la bandiera del falso progresso, un mito che Rosmini definisce magistralmente: *“Aggiungendo astrazioni ad astrazioni, confondono di più l’idea di progresso con l’idea di movimento; e dal vedere che in ogni progresso vi ha movimento, essi concludono che dunque ogni movimento è progresso. Con questo sofisma fabbricano la loro teoria del movimento sociale. La qual veduta a questo passo, in cui la parola generalissima movimento prese luogo della parola progresso, perdendosi di vista la differenza dell’andare avanti e non indietro ... ella si sarebbe riconosciuta da tutti per manifestamente assurda, se non si avesse avuto cura di sostenerla con qualche altra invenzione. ... L’umanità di natura sua va sempre avanti e non mai indietro”*¹⁸³. Di qui la confutazione di Rousseau, progenitore dei comunisti, ed emblema del movimento regressivo.

La critica rosminiana a Rousseau rappresenta l’attualità delle intuizioni anticipatrici di Vico, il quale morì un anno prima che il sognatore ginevrino pubblicasse le sue opere, ma non senza aver dimostrato – a futura memoria - che, nella filosofia egemone tra la fine del XVII e l’inizio del XVIII secolo, era già inscritta l’infatuazione per il buon selvaggio.

Rosmini va al cuore del problema comunista, che è lo svilimento della natura razionale, e contesta agli utopisti l’intenzione di *“prescindere al tutto dall’intelligenza”*. Rousseau, escludeva, infatti, che l’uomo traesse *“il diritto proprio della sua specie dall’elemento costituente la differenza specifica tra lui e il bruto, dalla ragione”* e pretendeva, al contrario, di far scaturire il diritto *“dall’elemento inferiore dell’umana natura, da ciò che l’uomo ha di comune colle bestie! Il*

¹⁸¹ “Filosofia della politica” Id., I, II, c. IV.

¹⁸² Id., I, II, c. III.

¹⁸³ Id. I, IV, c. XVIII

pensiero è veramente singolare! L'abuso dell'astrazione non si può portare più avanti"¹⁸⁴.

Senza dare ascolto alle ragioni del rispetto umano, Rosmini dichiara che la pretesa di dedurre le norme del diritto naturale al modo di Rousseau è *"vana e pazza ... è un ricorrere ad una condizione tale di cose, dove manca fino il più tenue vestigio di diritto naturale"*¹⁸⁵.

Ora i capitali errori dell'antropologia illuministica indirizzano, quasi *per viam negationis*, alla scoperta dei principi necessari ad una restaurazione politica, in grado di evitare le situazioni del passato (come l'assolutismo e il giuseppinismo) nelle quali la cultura dei lumi aveva trovato un felice *habitat*.

Il fondamentale principio elencato da Rosmini, in conformità all'orientamento innatista, dichiarato nei saggi sulle origini delle idee, afferma *"la ragione dotata dalla scienza o dalla cognizione dell'ente per sé, a guida sicura e fedele, che conduce a debito fine quanto si è intrapreso ... all'incontro la ragione illusa dalla sofisticata guida fallacemente"*¹⁸⁶.

Di conseguenza l'educazione intellettuale e morale deve costituire la prima cura dell'uomo politico: la base ideologica dello stato consiste nel primato dell'intelletto. Rosmini aveva sotto gli occhi le sciagure causate dalla sette intitolate al materialismo etico, delle quali denunciava continuamente l'indole perversa e disgregatrice: *"E' parola non contenuta nel dizionario ... pur manifesto che la loro fonte è ugualmente ignobile e tenebrosa"*. Contro il potere delle sette non proponeva tuttavia quei marchingegni costituzionali, che deliziano i convegni dei conservatori imparruccati: *"Ad impedire che nascano i partiti politici e al tenerli il più possibile moderati, non vi è altra via se non quella di spargere per tempo negli animi i semi della giustizia e delle morali e religiose virtù"*¹⁸⁷.

Sulla traccia di Agostino e Vico¹⁸⁸, Rosmini indica nella temperanza della Roma repubblicana il più saldo fondamento dell'ordine civile: *"Il segno dell'integrità sociale rispetto alla potenza consiste nell'amar meno la potenza e la gloria, che la giustizia, l'equità e la beneficenza verso di tutti. Questi segni e note d'integrità si trovano in tutte le società, quando si risale alla più vetusta e primitiva loro età. La Grecia e Roma ce ne forniscono le prove"*¹⁸⁹.

Per chiarire e rafforzare la sua tesi, Rosmini cita un classico detto di Appio: *"La fatica e il piacere. cose di loro natura dissimilissime, per una cotale natural società stanno fra loro congiunte, e perché la vita agricola rimuove le occasioni di*

¹⁸⁴ "Filosofia della politica", I. I, c. IV.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Id., "Della sommaria ragione per la quale stanno o rovinano le umane società", c. II.

¹⁸⁷ Id., I. II, c. XV.

¹⁸⁸ "Il Vico fa una sottile distinzione, cioè che presso i Greci prevalse la Sapienza, presso i Romani la Giurisprudenza. Il che viene a dire, che presso i Greci si studiarono e scrissero i principi delle leggi (*leges legum*); presso i Romani furono questi principi lungamente supposti e conservati tacitamente nell'animo". Prefazione alle opere politiche.

¹⁸⁹ Id., I. III, c. III.

corruzione dicevasi che l'agricoltura è prossima e quasi consanguinea della sapienza"¹⁹⁰.

Interprete geniale del rinnovamento cattolico, Antonio Rosmini prevede la metamorfosi della filosofia immanentistica in un funereo sentimento pseudoreligioso, comparabile con le roventi fantasticherie degli eretici ofiti¹⁹¹.

Sintomo inconfondibile della sinistra involuzione in atto era il successo ottenuto dalle teorie di Benjamin Costant, illuminista fuori stagione, che predicava l'asservimento dell'umanità all'inganno metafisico, un destino inscritto "*nel bisogno che sempre tende a soddisfarsi, e che non viene mai soddisfatto, beandosi l'uomo solo di questo, che egli spera continuamente di dover giungere a capo di soddisfarlo, la quale speranza gli muore poi in mano, e gli rinasce, e rinata il sostiene e il fa tirare innanzi, sebbene a suo tempo di nuovo il tradisce e l'abbandona*".

Sopra i fondamenti dell'innatismo platonico-agostiniano e della filologia vichiana, Rosmini elevò una dottrina politica, che, a malgrado di alcune concessioni al liberalismo risorgimentale, è rispettosa e in certa misura coincidente con la tradizione cattolica e con le diffuse aspirazioni dei fedeli. Ma l'ovvio apprezzamento di questo risultato non è sufficiente a dissipare le ombre che gravano sulle tesi rosminiane intorno alla origine delle idee, tesi che furono accusate di immanentismo, ontologismo e panteismo¹⁹².

Queste ombre rimangono anche dopo la nota del luglio 2001, pubblicata dalla Congregazione per la difesa della Fede, cautamente intesa alla riabilitazione (parziale) di Rosmini.

Il testo dell'ex Santo Uffizio, dopo aver fatto salve le intenzioni del roveretano, dichiara, infatti, senza mezzi termini che "*Si deve comunque riconoscere che nel sistema rosminiano si trovano concetti ed espressioni a volte ambigui ed equivoci, che esigono un'interpretazione attenta ... L'ambiguità, l'equivocità e la difficile comprensione di alcune espressioni e categorie, presenti nelle proposizioni*

¹⁹⁰ Id., I, III, c. III.

¹⁹¹ *Storia dell'empietà*, I, 6.

¹⁹² Nel 1881, il gesuita Giovanni Cornoldi raccolse, sotto un titolo eloquente ("Il Rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo") i saggi critici, che aveva pubblicato nella "Civiltà cattolica". Nell'ottobre del 1885, la "Civiltà cattolica" riassunse le accuse di padre Cornoldi in questi termini, che oggi sembrano francamente esagerati: "*Rosmini è un giansenista in teologia, un panteista in filosofia, un liberale in politica*". Balbino Giuliano ha giustificato le preoccupazioni dell'ortodossia cattolica intorno a Rosmini dimostrando che "*Una volta che si accetta un'iniziale posizione critica e almeno si dà l'impressione di porre l'idea dell'essere quale antecedente all'essere, non è poi facile passare con Rosmini dall'idea all'essere ed alla sua perfezione divina*". Cfr. "Il valore degli ideali"; Zanichelli, Bologna 1946, pag. 175.

*condannate, spiegano le aberrazioni immanentistiche, dalle quali il decreto Post obitum oggettivamente mette in guardia*¹⁹³.

L'innatismo di Rosmini, che peraltro dichiarò sempre la sua incondizionata ammirazione per san Tommaso¹⁹⁴, ha diviso e opposto due fra i più illustri filosofi del XX secolo, Michele Federico Sciacca e Cornelio Fabro, e tuttora tiene in disaccordo i rispettivi eredi e continuatori, la compianta Maria Adelaide Raschini, Pier Paolo Ottonello, Franco Percivale e Tommaso Bugossi, da una parte, Andrea Dalledonne, Danilo Castellano e Rosa Goglia, dall'altra.

Michele Federico Sciacca nel tentativo di evitare elegantemente un'impegnativa presa di posizione sulla "*vexata quaestio del tomismo o non tomismo di Rosmini*", aveva dichiarato che "*non si tratta di sapere fino a che punto Rosmini sia o non sia tomista (Tommaso è Tommaso, Rosmini è Rosmini) ma di approfondire i due sistemi all'interno della filosofia dell'essere per vedere quanto l'uno e l'altro l'abbiano fatta avanzare*"¹⁹⁵. E più avanti precisa: "*Certo, ha la sua importanza sapere fino a che punto il Rosmini sia o non sia tomista, come l'ha precisare fino a che punto Tommaso sia o non sia agostiniano; ma ciò posto ha molto più interesse, dal punto di vista speculativo, vedere fino a che punto l'Aquinate abbia approfondito Agostino e così fatto avanzare la metafisica dell'essere da una prospettiva diversa e fino a che punto si possa approfondire Agostino in modo da far avanzare la posizione tomista*"¹⁹⁶.

Combinando acume e sottigliezza, Sciacca attuava l'aggiramento per trovare un lato del problema accessibile alla soluzione favorevole a Rosmini: se la fedeltà al tomismo dipende dalla ricerca della novità nell'agostinismo, si può concludere tranquillamente che il più fedele interprete di san Tommaso è Rosmini: "*Ha molto più interesse filosofico approfondire il Rosmini per meglio precisare fino a che punto, e nei confronti di tutto il pensiero moderno, egli, meditando Agostino e Tommaso, ne abbia approfondito il pensiero e perciò portato ad un livello speculativo nuovo la metafisica dell'essere, e fino a che punto, riveditando Agostino e Tommaso, si possa approfondire il Roveretano per il raggiungimento di un nuovo punto di vista sempre all'interno della metafisica dell'essere*"¹⁹⁷.

Di qui l'ovvia conclusione: Agostino, Tommaso e Rosmini concordano: "*E' chiaro che l'uno non è l'altro, ma tutti e tre rappresentano tre momenti essenziali,*

¹⁹³ Cfr. "L'Osservatore romano", 30 giugno-1° luglio 2001.

¹⁹⁴ Cfr., Cornelio Fabro, "L'enigma Rosmini", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988, pag. 383: "*L'ammirazione di Rosmini per san Tommaso è continua e incondizionata fin dall'età giovanile. Lo chiama spesso «Il sommo fra i filosofi d'Italia», (Teosofia, III, L'Idea n. 54 nota); «Sommo nostro filosofo nazionale» (Psicologia, I, n. 113), «Il sommo filosofo teologo d'Italia».*

¹⁹⁵ Cfr. "Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso", Città Nuova Ed., Roma 1975, pag. 37. Nel 1967 una prima edizione di questo saggio era stata pubblicata in Milano da Marzorati.

¹⁹⁶ Cfr. op. cit., pag.75..

¹⁹⁷ Ibidem.

ciascuno uno sviluppo e un avanzamento dell'altro, di una stessa metafisica. Per il resto non multum autem refert"¹⁹⁸.

Secondo Sciacca, Agostino, Tommaso e Rosmini dovettero fronteggiare tre diverse sfide, lanciate dalla cultura del loro tempo. Agostino, che visse nell'età dell'egemonia platonica, utilizzò quello che del platonismo era compatibile con la fede per elaborare la sua dottrina del *lumen* intellettuale. Tommaso, che dovette confrontarsi con l'aristotelismo arabo del XIII secolo, lo riformò adattandolo alle esigenze del credo cristiano.

*"Rosmini, conclude Sciacca, a sua volta, si trova di fronte al pensiero moderno da Cartesio ad Hegel e a una cultura che ne è impregnata e, nell'essenziale, in netta contrapposizione alla fede cattolica e allo stesso concetto classico di filosofia in quanto nega in toto la metafisica dell'essere. ... Egli fa lo sforzo poderoso di appropriare alla cultura cristiana quanto della moderna è compatibile con la Rivelazione; perciò non solo il suo modo d'intendere il lumen, pur ispirandosi a Agostino e a Tommaso è diverso ma è nuova la forma dialettica in cui egli ripensa Padri e Dottori"*¹⁹⁹.

All'interpretazione di Sciacca si sono opposti i più autorevoli studiosi di san Tommaso. Ad esempio Sofia Vanni Rovighi, pur non citandola espressamente, ne contesta la premessa, ricordando che *"San Tommaso dice chiaramente che la sua teoria – che egli ritiene sia quella di Aristotele – non è quella di Agostino"*. E di seguito precisa: *"Non mi sembra che a Tommaso sia indifferente seguire l'una o l'altra via, sebbene l'autorità di Agostino fosse grandissima"*.

Sofia Vanni Rovighi può dunque definire la differenza sostanziale che corre tra la teoria agostiniana e quella tomistica: *"La prima spiega la conoscenza delle verità necessarie, la seconda spiega la formazione dei concetti universali; si pone, diremmo a monte della conoscenza delle verità necessarie, poiché la proposizione universale e necessaria è quella che ha come soggetto logico un concetto universale; proposizioni universali sono quelle che attribuiscono un predicato non a questo o a quell'individuo, né a una quidditas espressa da un concetto universale"*²⁰⁰.

Inflexibile ma esemplarmente documentata, la critica di Cornelio Fabro, che contestando l'interpretazione rosminiana del tomismo ne indica tutte le incongruenze e le ambiguità. Dopo aver elencato gli imbarazzanti elogi indirizzati alla filosofia di Rosmini dai neoidealisti italiani, Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile²⁰¹, Fabro dichiara l'intenzione di dimostrare che in Tommaso e Rosmini i principi sono diametralmente opposti²⁰². E per prima cosa indica il punto nel quale

¹⁹⁸ Id., id., pag. 77.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Cfr. "Introduzione a san Tommaso", Laterza, Bari 1973, pag. 106.

²⁰¹ Cfr.: "L'enigma Rosmini", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988, pag. 248: Fabro dimostra che, su Rosmini, Spaventa ha esagerato ma non inventato.

²⁰² Id., id., pag. 250.

il pensiero rosminiano converge con il criticismo: “*In Rosmini il sentire e il conoscere, il sentimento fondamentale (che afferra l’essere ideale) si presentano come due tronconi separati che richiamano l’opposizione che hanno in Kant l’esperienza e il pensiero: di qui la loro comune concezione del conoscere come giudicare, ossia per Rosmini sintesi dell’idea dell’essere possibile intuito col sentimento*”²⁰³.

Naturalmente Fabro non cede alla tentazione del giudizio parziale e sommario; poco più avanti, dopo aver sottolineato l’impazienza e il disprezzo che Rosmini tradisce quando scrive dei filosofi tedeschi, rammenta che Rosmini segnalò la grave incongruenza del criticismo kantiano, la pretesa di negare per un verso ed affermare per l’altro l’autorità della ragione, e cita un testo risolutivo: “*Non può esserci nulla di mezzo tra il conoscere la verità e il non conoscerla ... [quindi] contrapporre all’incapacità, cioè negare ogni valore alla ragione teoretica, la validità della ragion pratica è manifesta contraddizione*”²⁰⁴.

Certo è che Rosmini, che dichiarò il fermo rifiuto di Aristotele in un ampio saggio, nel primo volume del *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, nega che la via dell’astrazione sia l’unica percorribile dalla mente umana e spiega che “*per osservare l’idea comune e generale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolari, bisogna supporre che in esse idee particolari ella già si contenga ... la via dunque dell’astrazione non vale punto a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee comuni e generali, come si è creduto da certe scuole di filosofi*”²⁰⁵.

In san Tommaso, all’opposto del formalismo rosminiano, non ci sono *a priori* quanto al contenuto oggettivo: “*è l’intelletto, in quanto facoltà spirituale e lume partecipato da Dio, che dall’esperienza di presenza dello ens si eleva ai principi supremi del conoscere e dell’agire*”²⁰⁶. Con ragione, dunque, i neotomisti italiani (Serafino Sordi e, in seguito, Amato Masnovo), affermavano che “*Manifestamente, in questa teoria, l’innatismo compare ammodernato sotto l’influsso di Kant*”²⁰⁷.

Analogo ma più decisa la risposta di Fabro: “*Niente affatto, si risponde con S. Tommaso: la mente umana non intuisce affatto l’essere nella sua purità, in Dio, ma apprende anzitutto l’ens come concretum in sensibilibus e nella riflessione lo risolve nei suoi principi intrinseci (essentia et esse, substantia et accidentia, materia et forma per le realtà materiali) ed estrinseci (l’agire e il fine)*”²⁰⁸.

Il contrasto appare dunque insanabile: da una parte Rosmini, che unifica nell’oggetto sensibilità e intelletto, dall’altra san Tommaso, che, in sintonia con l’aristotelismo migliore, “*afferma per l’intelletto la necessità, affermata da*

²⁰³ Id., id., pag. 245-246.

²⁰⁴ Id., id., pag. 378.

²⁰⁵ Citato da Amato Masnovo, in “Il neotomismo in Italia”, Società Vita e Pensiero, Milano 1925, pag. 144.

²⁰⁶ “L’enigma Rosmini”, op. cit., pag. 246..

²⁰⁷ “Il neotomismo in Italia”, op. cit., pag. 146.

²⁰⁸ “L’enigma Rosmini”, op. cit., pag. 251-252.

Aristotele, della conversio ad phantasmata in tutto l'ambito del conoscere, compresa la metafisica e la morale"²⁰⁹.

La divergenza si approfondisce quando Fabro, analizzate scrupolosamente le tesi dell'ontologia rosminiana, afferma che Rosmini "ignora e tutta la sua concezione respinge la tesi tomistica corrispondente cioè la distinzione reale di *essentia* ed *esse* (*actus essendi*) nelle creature, secondo la quale l'esse è partecipato ossia causato da Dio e ricevuto come atto primo nell'essenza come potenza reale della creatura. Invece per Rosmini gli enti sono bensì molti, ma l'essere in tutti è unico: «Questo qualcosa di comune (tra Dio e le creature) non è e non può essere che l'essere, perché, come ancora insegna S. Tommaso: *Res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedit ad similitudinem Dei*» (Rosmini cita *C. Gent. III, 977*). E sentiamo ora il punto essenziale del commento: «In questa maniera non è propriamente la natura degli enti finiti, che comunichi con Dio, ma qualche cosa di distinto dalla loro natura, con cui questa natura ha solo una relazione di dipendenza. .. però l'essere non entra nella loro definizione se non come la causa che li fa esistere»²¹⁰.

A questo punto Fabro è legittimato ad affermare che il commento rosminiano può dare l'illusione di essere tomistico, in realtà è l'antitesi del tomismo, perché la natura o essenza delle cose è per l'Aquinate *divinam quoddam*, che ha in Dio il principio esemplare e proviene da Dio che la crea come potenza recettiva dell'esse. Fabro conclude il suo discorso critico, affermando che è impossibile non riconoscere che la creatura comunica con Dio anche grazie alla sua essenza: nel pensiero di san Tommaso l'*actus essendi* ha con l'essenza una relazione di composizione reale e non di dipendenza poiché ambedue *simul et pariter*, l'essenza finita e l'atto d'essere, dipendono da Dio²¹¹. Ora la conclusione, di Fabro, peraltro coincidente con la linea del Magistero romano (da Pio IX a Giovanni Paolo II), non significa che si debba rifiutare e condannare in blocco l'opera di Rosmini. Fabro non ha mai suggerito la criminalizzare degli autori nei quali pensieri eterodossi (ed eterodossi in quanto fragili) sono mescolati a intuizioni geniali. Il suo ingente lavoro d'interprete kierkegaardiano, cioè studioso di un autore del quale egli aveva catalogato le numerose tesi erranee, non sarebbe stato possibile se egli avesse nutrito pregiudizi e idiosincrasie. Più semplicemente significa che la lettura di Rosmini è utile soltanto per chi usa abbondantemente il sale della critica e, nel diffonderlo, predilige la guida sicura di san Tommaso.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Id., id., pag. 250.

²¹¹ Ibidem.

V - La promozione del tomismo da parte del magistero pontificio

Gregorio XVI morì il 1 giugno 1846, mentre l'Europa era già preda della rovinosa effervescenza scatenata dagli ideologi liberali. Il 14 giugno, il collegio dei cardinali, inseguito dalle impazienze e dalle suggestioni diffuse dall'abate filosofante Vincenzo Gioberti ("Del Primato morale e civile degli italiani", 1843) e dal libellista Massimo d'Azeglio ("Degli ultimi casi di Romagna", 1846), si radunò in conclave, e dette inizio all'elezione del nuovo papa senza attendere l'arrivo dei cardinali stranieri. Dopo soli quattro scrutini fu eletto il cardinale Giovanni Maria Mastai Ferretti ²¹², che ottenne 36 voti contro gli undici del cardinale Luigi Lambruschini ²¹³. Il nuovo papa si era formato sotto la saggia guida del canonico Giuseppe Maria Graziosi, docente di teologia nel Collegio Romano poi Seminario Romano, e noto e stimato universalmente per la incrollabile fedeltà al pensiero di san Tommaso d'Aquino ²¹⁴. Di conseguenza il primo atto del suo magistero, l'enciclica "Qui

²¹² Giovanni Maria Mastai-Ferretti nacque a Sinigallia il 13 maggio 1792 da una famiglia della piccola nobiltà, che erastimata per il fervore religioso e per l'amor di patria. Per la sua cagionevole salute (nella prima adolescenza fu vittima di crisi che suggerirono una diagnosi di epilessia, in seguito smentita dallo stato di buona salute del giovane) dovette interrompere gli studi iniziati nel collegio di Volterra e rinunciare alla carriera militare. Nel 1816, pur dichiarandosi alieno alla carriera prelatizia, maturò la decisione di abbracciare la vita ecclesiastica. Ordinato sacerdote il 10 aprile 1819, trascorse i primi anni consacrando all'assistenza degli orfani. Nel 1823 fu nominato uditore del delegato pontificio in Cile e al ritorno in Italia ebbe l'incarico di dirigere l'ospizio di san Michele. Nel 1827 Leone XII lo nominò arcivescovo di Spoleto e nel 1832 fu promosso all'importante archidiocesi di Cesena. Lo storico Roger Aubert giudica del tutto infondata la leggenda che vuole il futuro Pio IX infatuato dalle idee liberali: *"Sembra certo che Mastai non abbia mai personalmente abbracciato il programma neoguelfo, e, per il resto, il suo preteso liberalismo si riduceva, da una parte, a una bontà d'animo, che lo portava a ritenere preferibile disarmare lo spirito rivoluzionario con la dolcezza, piuttosto di tentare di domarlo con la forza, soprattutto quando il sovrano riveste carattere sacerdotale, e, d'altra parte, a un sincero desiderio di affrontare gli abusi dell'amministrazione pontificia e d'introdurre certe riforme, purché, si capisce, esse non servissero di pretesto a dare al popolo una parte effettiva al governo, cosa che gli pareva inconciliabile con il carattere religioso di questo"* cfr. "Storia della Chiesa", vol. XXI/1, SAIE, Torino 1970, pag. 31. Cfr. anche i saggi di Paolo Possenti, "Pio IX", pubblicazione a cura dell'Associazione industriali del legno, Senigallia 2001 e di Roberto De Mattei, "Pio IX", Piemme, Casale Monferrato 2001.

²¹³ Luigi Lambruschini, barnabita, (Sestri Levante 1776 – Roma 1854) arcivescovo di Genova nel 1819 (dove dimostrò eccezionali doti di carattere in occasione dei torbidi liberali del 1821), nel 1827 fu nominato da Leone XII nunzio a Parigi dove regnava Carlo X. A seguito della rivoluzione di luglio assunse una posizione critica nei confronti della nuova casa regnante. Richiamato in Italia da Gregorio XVI presiedette la Congregazione degli studi. A Roma conobbe il canonico Vincenzo Buzzetti, del quale apprezzò l'opera filosofica. Nel 1836, infine, fu nominato segretario di Stato. Negli ultimi anni di vita sostenne risolutamente la necessità di proclamare il dogma dell'Immacolata Concezione.

²¹⁴ Antonio Piolanti cita un passo dell'elogio funebre del gesuita Gioacchino Ventura, che a proposito dell'impostazione culturale del canonico Graziosi scrive: *"Non si stancava di encomiare il libro più stupendo che abbia prodotto il genio dell'uomo (giacché la Bibbia è dettatura dello Spirito di Dio), il libro ultimo segno dove la ragione può giungere, pria di essere elevata alla Visione, il libro, repertorio*

pluribus” del 9 novembre 1846, fu conforme alla limpida dottrina dell’Angelico e indirizzato all’aperta sconfessione del razionalismo.

Roger Aubert vuole che il redattore della prima enciclica di Pio IX sia stato l’intransigente cardinale Luigi Lambruschini, che vi avrebbe profuso le idee di Gregorio XVI²¹⁵. Ma l’analisi del documento, autorevolmente proposta da Antonio Piolanti, induce a vedere in esso se non la mano certo l’ispirazione di un tomista illustre, il canonico Giuseppe Graziosi: *“Da una lettura attenta di tutto l’insegnamento di Gregorio XVI confrontato con il primo documento di Pio IX, risulta che i motivi gregoriani sono certo ripresi ma presentati in una luce nuova, in forma più ampia e con un tono più disteso”*²¹⁶.

Ora la luce nuova, cui accennava Antonio Piolanti, era la filosofia di san Tommaso d’Aquino, la cui magnifica eredità Pio IX restituì alla Chiesa cattolica²¹⁷, chiudendo in tal modo la lunga e infelice parentesi storica, che era iniziata con la decadenza della scolastica nel XIV secolo, proseguita nell’età di Cartesio e giunta a compiuta espressione con l’egemonia della cultura illuministica e giansenistica²¹⁸.

Con una lucida determinazione che discende senza dubbio dallo stile dell’Angelico, il testo, infatti, rivendica i principi della razionalità e si oppone risolutamente all’errore dei settari, che *“inventano di conoscere loro soli le vie della prosperità e non esitano ad arrogarsi il titolo di filosofi, come se la filosofia, che non consiste in altro che nell’investigare la verità della natura, dovesse respingere proprio quelle cose che Iddio sommo e misericordioso, creatore di tutta la natura, si degnò, per singolare benefica clemenza, di palesare agli uomini, perché conseguissero vera fede e salvezza”*.

Pio IX dichiara di fare proprio il convincimento che sta alla base della vera filosofia: *“Sebbene, infatti, la fede sia superiore alla ragione, tuttavia non si può mai riscontrare tra esse nessun dissenso e nessun disaccordo, perché tutte e due*

ammirabile di ogni vero sapere, e quindi capace esso solo di formar il vero dotto in ogni genere di dottrina, dico la Somma del gran S. Tommaso, doppiamente Angelico e per la purezza del suo animo e per la elevatezza e la forza della sua intelligenza”. Cfr. “Pio IX e la rinascita del tomismo”, op. cit. Pag. 341.

²¹⁵ “Storia della Chiesa”, op. cit., pag. 37.

²¹⁶ Cfr.: “Pio IX e la rinascita del tomismo”, op. cit., pag. 345.

²¹⁷ Oltre ai numerosi documenti a sostegno della diffusione del tomismo, Pio IX contribuì alla rinascita del tomismo orientando e incoraggiando gli studi dei collaboratori di “Civiltà Cattolica”, la rivista fondata dai gesuiti nel 1850. Durante il pontificato di Pio IX, gli scrittori della rivista e in particolar modo i padri Luigi Tapparelli d’Azeglio, Carlo Curci, Matteo Liberatore e Giovanni Cornoldi diedero uno straordinario impulso allo studio e alla divulgazione dell’opera di san Tommaso.

²¹⁸ Al riguardo cfr. la “Auctorem fidei” scritta da Pio VI per sconfessare il Sinodo giansenista di Pistoia, che aveva attaccato il metodo scolastico. Purtroppo la scelta dei giansenisti a favore della rivoluzione francese (che, non a caso, li protesse generosamente) rese vana la reazione del magistero. Il gesuita Giacomo Martina al riguardo osserva acutamente: *“Il giansenismo, che sembrerebbe riallacciarsi alla concezione medievale, pessimistica e piuttosto ostile al mondo, aveva mostrato invece una singolare disponibilità per le correnti che favorivano l’autonomia dell’uomo, preparando un ambiente favorevole a varie istanze del pensiero moderno”*, cfr. Aa. Vv., “Storia della Chiesa”, appendice III, S.I.A.E., Torino 1969, vol. XXI/2, pag. 813.

*provengono dall'unica identica fonte dell'immutabile eterna verità, Dio Ottimo Massimo, e si aiutano reciprocamente, tanto è vero che la retta ragione rivela, protegge e difende le verità della fede, e la fede libera la ragione da ogni errore, la illumina di fulgida luce con la conoscenza delle cose divine, la rinsalda e la perfeziona”*²¹⁹.

Date tali premesse, il Concilio Vaticano I si svolgerà nel segno della dottrina di san Tommaso, che afferma solennemente il consenso di fede e ragione, in quanto unica è la fonte della rivelazione e del lume razionale: *“Verum etsi fides sit super rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit”*²²⁰.

Finalmente l'opinione di coloro che fanno risalire all'enciclica “Aeterni Patris” la rinascita del tomismo, è smentita anche da Leone XIII, il quale, proprio nella “Aeterni Patris”, include il Vaticano I tra i concili ecumenici che hanno onorato l'Angelico: *“Ipsa quoque Concilia Oecumenica, in quibus eminet electus ex toto orbe terrarum flos sapientiae, singularem Thomae Aquinatis honorem habere perpetuum studerunt. In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et presse prefuisse dixeris”*.

A proposito della dottrina esposta nella prima enciclica di Pio IX, Antonio Piolanti può scrivere senza tema di smentita che *“La limpida dottrina tomista della concordia e mutuo aiuto della ragione e della fede diventa il leitmotiv di tutto il magistero di Pio IX. Il vasto arco dei suoi 32 anni di pontificato è tempestato da importanti documenti, nei quali ritorna, come alla matrice prima del suo insegnamento, alle fondamentali asserzioni dell'Enciclica Qui pluribus”*²²¹.

L'incalzare inesauribile di filosofie di nome razionalistico e di fatto barbaramente ostili alla ragione, costringe ultimamente al sempre nuovo aggiornamento della riflessione cattolica sulla concordia di fede e ragione.

In particolare la presenza della sofistica heideggeriana, guénoniana e francofortese, che vorrebbe risalire al frammento magico (cioè all'*antiquissima sapientia veterum*), dimostra che il nodo da sciogliere è nuovamente la valutazione dell'apporto della fede alla ricerca filosofica.

Ora la ricerca filosofica fu inaugurata dalla cultura greca quando Senofane iniziò la demistificazione del paganesimo. Cercare le fonti della filosofia classica in una

²¹⁹ Cfr. “Qui pluribus”, in “Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici”, raccolte da Eucardio Momigliano, Dall'Oglio, Milano 1964, pag. 218-219.

²²⁰ Documenti del Vaticano I, IV De fide et ratione, 3.

²²¹ “Pio IX e la rinascita del tomismo”, op. cit., pag. 346. A sostegno della tesi sull'ispirazione tomistica del magistero di Pio IX, Antonio Piolanti cita anche due significativi documenti: la ritrattazione richiesta e sottoscritta nel 1855 dal tradizionalista Bonnetty, autore di un'indebita svalutazione della ragione naturale, e la lettera “Gravissimas inter”, inviata nel 1862 al vescovo di Monaco, per condannare gli errori (opposti) del razionalista Giacomo Frohschammer, un autore che aveva attribuito poteri esorbitanti alla ragione naturale (“tales humanae rationi tribuat vires, quae rationi ipsi minime competunt”) ossia la facoltà di elevarsi ai misteri della fede cristiana.

sapienza anteriore e primordiale, ad esempio il dionisismo (rivalutato da Nietzsche, Heidegger e i francofortesi) oppure il taoismo (esaltato da Guénon) significa negare la novità rappresentata dalla contestazione eleatica del mito e far svanire i punti cardinali della storiografia filosofica.

Quando si tiene presente l'inizio vero della filosofia si fa evidente anche la novità della filosofia dei cristiani: dove Senofane ed i suoi continuatori cercavano (tastoni) attraverso la riflessione la divinità insudiciata (e di fatto negata) dalle leggende pagane sull'essere, i cristiani (e san Tommaso in modo specialissimo) ponevano la domanda preliminare sulla possibilità di dimostrare con rigoroso procedimento logico la verità che Dio aveva svelato a Mosè annunciandosi come Ipsum Esse.

Il fine e i metodi della filosofia non cambiano e non potrebbero cambiare. Antonio Piolanti, rammentando che san Tommaso respinse energicamente l'intromissione della teologia in campo esclusivamente filosofico, cita un testo che non lascia dubbi: "*Non video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter philosophi verba exponantur*"²²².

Conoscere la causa finale della ricerca filosofica, peraltro, è una facilitazione, non un trucco invalidante, come è una facilitazione (e non un abuso, paragonabile alla millanteria dello scalatore di chiacchiere), conoscere la vetta che deve essere scalata il sentiero che si deve percorrere.

In definitiva, con l'avvento del Cristianesimo cambia solamente l'indirizzo del pensiero: l'ascesa pagana alla verità procedeva contemplando l'enigma dell'*esse* parmenideo attraverso lo specchio degli dei negati, la speculazione cristiana, sapendo che l'Esse è una Persona misericordiosa e non già un abisso spaventoso, non ha dubbi sul fine della ricerca.

Questa differenza ovviamente non toglie la difficoltà dell'ascesa, tantomeno trasforma l'ascesa in un viaggio sulla proverbiale funivia dell'evoliano Renato Delponte²²³.

I meriti indiscutibili, che Leone XIII e i suoi successori, acquistarono promuovendo lo studio e l'approfondimento del pensiero tomistico²²⁴, si devono

²²² "Pio IX e la rinascita del tomismo", op. cit., pag. 353.

²²³ Renato Delponte è stato esecutore del testamento di Julius Evola. Alpinista appassionato, Evola volle, infatti, che il suo corpo fosse cremato e le ceneri fossero disperse sul Monte Rosa da uno scalatore provetto. Il Delponte, insensibile ai valori dell'alpinismo, per eseguire l'ultima volontà del maestro, scalò la vetta con la funivia e gettò le ceneri dal finestrino. L'alpinismo di Delponte, in tal modo, è diventato un modo di dire - umoristicamente - la simulazione della fatica intellettuale.

²²⁴ Leone XIII, al secolo Vincenzo Gioacchino Pecci nacque a Carpineto (Frosinone) il 2 marzo 1810, da una famiglia della piccola nobiltà. Sesto dei sette figli di Ludovico Pecci, colonnello delle milizie baronali, fu avviato agli studi nel collegio dei gesuiti di Viterbo al quale fu ammesso all'età di otto anni. Segnalatosi per l'ingegno vivo, per la strabiliante memoria e per la precoce attitudine alla riflessione, fu avviato allo studio della teologia nel Collegio Romano, dove, sotto la guida di padre Luigi Tapparelli d'Azeglio, intraprese quello studio di san Tommaso che lo appassionerà per il resto della vita. Negli studi superiori di teologia, filosofia e diritto (all'Università della Sapienza) ottenne eccellenti risultati. Accettò l'ordinazione sacerdotale tardivamente, nel 1837, dopo un lungo periodo di riflessione e dopo l'esperienza di un'epidemia di colera (durante la quale si prodigò eroicamente). Nel

dunque considerare alla luce dei meriti altrettanto indiscutibili del beato Pio IX. Antonio Piolanti, a conclusione del suo ampio excursus delle iniziative del beato Pio IX a sostegno del tomismo, afferma infatti: *“Dall’esame circostanziato dei dati storici ormai in nostro possesso, possiamo asserire che Pio IX salendo sulla cattedra di S. Pietro (1846) trovò il movimento tomista ai suoi primi e timidi inizi, morendo (1878) lo lasciò nel pieno vigore del suo sviluppo ormai maturo, tanto che l’anno dopo (1879) Leone XIII poté promulgare la storica Enciclica Aeterni Patris, accolta dalla Chiesa con plauso universale”*²²⁵.

Durante gli ultimi anni del pontificato di Pio IX, la candidatura del card. Gioacchino Pecci alla successione era stata sostenuta da due grandi elettori dotati di carisma: il card. Domenico Bartolini (Roma 1813 – Firenze 1887), agiografo eruditissimo e noto per la sua ferma ostilità nei confronti dell’ideologia liberale, e l’arcivescovo di Westminster, card. Henry Edward Manning²²⁶. Unito alla fama eccellente, ottenuta durante gli anni di attività pastorale a Perugia, il sostegno autorevole dei due cardinali decise il risultato delle elezioni, iniziate il 19 febbraio e concluse nella mattinata del 20. Alla terza votazione il cardinale Pecci fu eletto con 44 voti. A dispetto di coloro che avevano sperato in un papa liberale, Leone XIII diede immediatamente segno (la ripetuta citazione del Sillabo, l’ostilità dichiarata nei confronti della massoneria, la fermezza nella rivendicazione del diritto della Santa Sede al potere temporale, e la decisione di affermare la superiorità del tomismo in

1843, dopo aver svolto alcuni incarichi nelle legazioni pontificie di Perugia e Benevento, Gregorio XVI lo consacrò arcivescovo di Damietta per conferirgli l’incarico di nunzio apostolico a Bruxelles. Nel 1846 fu nominato vescovo di Perugia, incarico che svolse per la durata di trentadue anni. Nel 1872, nell’intento di dare al clero umbro un’adeguata formazione, fondò un’Accademia tomistica, affidando l’incarico dell’insegnamento a Luigi Rotelli (futuro cardinale), Gabriele Boccali, Geremia Brunelli, Giuseppe Cernicchi, Giuseppe Pecci (futuro cardinale), Federico Foscati, Fabio Ferrini e Francesco Satolli (futuro cardinale). Ottenuto il cappello cardinalizio nel 1853, Gioacchino Pecci fu eletto papa dal conclave del 1878.

²²⁵ “Pio IX e la rinascita del tomismo”, op. cit. pag. 431. Fra i collaboratori di Leone XIII, che contribuirono alla stesura della “Aeterni Patris” ebbe una parte eminente il domenicano Tommaso Maria Zigliara (Bonifacio di Corsica 1833 – Roma 1893), un protagonista della rinascita del tomismo, che aveva studiato a Perugia, dove fu ordinato sacerdote nel 1857, e che fu rettore del Collegio di san Tommaso alla Minerva. Zigliara fu creato cardinale da Leone XIII proprio nel 1879.

²²⁶ Edward Manning (Totteridge 1808 – Westminster 1892) di famiglia anglicana, nel 1831, a seguito del dissesto economico del padre, dovette interrompere la carriera politica alla quale si preparava diligentemente. Si rivolse allora alla carriera ecclesiastica nella Chiesa anglicana. Dopo gli studi e l’apprendistato ottenne la nomina ad arcidiacono di Chichester. Nel 1845, quando John Henry Newman si convertì al cattolicesimo, era ancora schierato dalla parte della Chiesa anglicana. Ma nel 1848, dopo aver rifiutato l’incarico prestigioso di cappellano della regina d’Inghilterra, fece un viaggio a Roma, durante il quale maturò la conversione alla vera fede. Ordinato sacerdote nel 1851, studiò teologia nel Seminario romano ed ottenne la laurea nel 1854. Ritornato in Inghilterra si distinse per l’azione intesa a sollevare la condizione (allora miserrima) della classe operaia. Nel 1865 fu consacrato arcivescovo di Westminster. Durante il Concilio ecumenico Vaticano I si schierò dalla parte dei sostenitori del dogma dell’infallibilità del pontefice. Tra le sue opere teologiche ebbe particolare risonanza un saggio in difesa del culto del Sacro Cuore di Gesù. Nel 1875 fu elevato al cardinalato da Leone XIII, che nutriva verso di lui una grande stima.

teologia e in filosofia) di una volontà intesa a continuare senza cedimenti ai pregiudizi dei presunti modernizzatori la politica culturale di Pio IX.

Andrea Dalledonne ha sostenuto che *“gli errori moderni, contro i quali la Aeterni Patris mette in guardia il clero e i fedeli, sono tutti contenuti nel principio d'immanenza, che ha nel cogito cartesiano la sua prima formulazione e nel nichilismo di Sartre, il quale si dichiara più cartesiano dello stesso Cartesio, la sua ultima autentificazione”*²²⁷.

Questo significa che l'attacco del magistero alla filosofia immanentistica è inseparabile dalla sconfessione della scolastica decadente, che ha, nel cogito cartesiano, la sua naturale conclusione.

La “Aeterni Patris” chiude la porta a tutti gli equivoci che hanno alterato la cultura cattolica, fino ad umiliarla nelle contraddizioni insanabili del “moderno”.

Il primo tangibile risultato dell'appello lanciato dalla “Aeterni Patris” fu la fondazione e la rapida affermazione dell'istituto di filosofia neoscolastica di Lovanio, da parte di un giovane e geniale studioso, il futuro cardinale Desiré Mercier²²⁸.

Mercier concepì il suo istituto come un centro di ricerca, all'interno del quale si doveva stabilire un confronto tra le tesi di san Tommaso e le tesi elaborate dai filosofi moderni sul fondamento delle scoperte scientifiche.

Grazie all'attualità del programma e alla affermata e dimostrata autonomia della ricerca filosofica, l'istituto di Mercier s'impose all'attenzione degli studiosi d'indirizzo positivisticò, che fino allora avevano ostentato l'indifferenza o disprezzo nei confronti degli avversari cattolici.

Lo storico della neoscolastica Giorgio Giannini al proposito scrive: *“Il Mercier si è distinto specialmente per i suoi studi nel campo della psicologia e della gnoseologia (indicata quest'ultima con i termini di criteriologia ed epistemologia) opponendosi con forza al positivismo e affrontando decisamente la problematica connessa al valore della conoscenza umana, il cosiddetto problema critico, nel suo sviluppo in tutto l'arco del pensiero moderno. Suo scopo fu mostrare la validità*

²²⁷ Cfr. “Nel centenario della Aeterni Patris”, in “Traditio”, a. II, n. 6, giugno 1979.

²²⁸ Désiré Mercier (Braine l'Alleud 1851 – Malines 1926) ordinato sacerdote nel 1874, si iscrisse alla facoltà di filosofia dell'università di Lovanio dove il suo maestro Dupont lo guidò all'approfondimento critico del pensiero moderno facendogli conoscere le opere fondamentali di san Tommaso e i saggi dell'insigne tomista germanico Joseph Kleutgen. Ultimati brillantemente gli studi e conseguita la laurea, nel 1877 ebbe l'incarico d'insegnare la filosofia nel seminario minore di Malines. Quando Leone XIII chiese all'episcopato belga di istituire una cattedra universitaria di tomismo la scelta del card. Dechamp cadde sul giovane professore Mercier. Perfettamente in linea con il programma della “Aeterni Patris” e dotato, oltre che di profonda cultura, di un'eccezionale attitudine alla comunicazione, Mercier iniziò i suoi corsi (inizialmente facoltativi) nel 1881, ed ottenne un successo strepitoso. Incoraggiato dall'esito felice dei primi corsi e sopra tutto dalla formazione di alcuni validi allievi, nel 1887 Mercier elaborò un piano per la fondazione di un istituto di metafisica. Raccomandato dal cardinale Pecci (fratello del papa) e dal padre Cornoldi, il piano di Mercier ottenne l'approvazione di Leone XIII e, nel 1889, il consenso dell'episcopato belga.

della gnoseologia scolastica, anche nel confronto delle opposte tesi positivistiche, kantiane e neokantiane”²²⁹.

La fecondità del programma scientifico realizzato da Mercier, peraltro, appare dalla considerazione dei risultati, che in continuazione della stessa linea di pensiero, furono conseguiti negli anni Venti da santa Edith Stein nella scuola fenomenologica di Friburgo.

L’eredità di Pio IX e di Leone XIII fu raccolta e incrementata da san Pio X, al quale si deve la pubblicazione, nel 1914, delle ventiquattro tesi tomistiche elaborate dal gesuita Guido Mattiussi²³⁰.

Incontrò invece difficoltà il progetto per la fondazione in Milano di una università cattolica, visto con sospetto negli ambienti curiali, che aderivano alle tesi di Guido Mattiussi e Giovanni Cornoldi²³¹, tesi contrarie a qualunque concessione al pensiero moderno.

Nel 1909, in piena crisi modernistica, nasce la “Rivista di filosofia neoscolastica”, che rappresentò l’intenzione di continuare la ricerca filosofica sulla linea tracciata da Mercier, offrendo le più ampie garanzie di coerenza. Promotori e responsabili della nuova rivista sono Agostino Gemelli²³², Francesco Olgiati²³³, e Ludovico Necchi.

L’università cattolica ebbe una parte di rilievo nello sviluppo della filosofia italiana tra le due guerre, periodo nel quale, oltre allo studio di san Tommaso, la neoscolastica stabilì una più attenta definizione del pensiero di Giambattista Vico

²²⁹ Cfr. “Grande antologia filosofica” diretta da Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1977, vol. XXVII, pag. 270.

²³⁰ Guido Mattiussi (Udine 1852 – Gorizia 1925) teologo e filosofo, dopo la laurea conseguita a Parigi, fu professore alla Gregoriana di Roma. Autore di un lucido commento alle ventiquattro tesi tomistiche e di una fondamentale confutazione del criticismo kantiano. Si distinse nobilmente nella lotta contro l’eresia modernistica e contro l’ontologismo.

²³¹ Giovanni Cornoldi (Venezia 1822 – Roma 1892) redattore della “Civiltà Cattolica” fu strenuo oppositore della contaminazione kantiana e rosminiana della filosofia di san Tommaso.

²³² Agostino Gemelli (Milano 1878 – 1959), frate minore. Dopo la laurea in medicina si occupò dei problemi connessi all’evoluzione delle classi inferiori e aderì al socialismo, adottandone i principi materialistici. Convertito al cattolicesimo, si fece frate minore e si fece promotore della lotta contro l’ateismo. Nel 1909 fondò la “Rivista di filosofia neoscolastica”, nel 1914 la rivista “Vita e pensiero” e nel 1919 l’Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, che fu riconosciuta dallo Stato nel 1924. Sostenne entusiasticamente le iniziative dell’Università cattolica in campo filosofico, ma limitò la sua attività scientifica al campo della psicologia sperimentale e della pedagogia.

²³³ Francesco Olgiati (Busto Arsizio 1886 – Milano 1962) sacerdote, fu senza dubbio la figura più rappresentativa dell’Università cattolica. Impegnato nella difesa di un tomismo senza compromessi, fu autore di un canone storiografico, definito *dell’anima ispiratrice*, che afferma il primato della concezione metafisica di ogni pensatore su le altre forme del suo sistema (logica, morale, politica, estetica ecc.).

²³⁴, ed istituì un interessante dibattito con i pensatori italiani (ad esempio Francesco Orestano e Armando Carlini), che davano segni di insofferenza per l'egemonia di Giovanni Gentile. I risultati deludenti e in certi casi perfino grotteschi, ottenuti dagli ultimi "maestri" dell'Università Cattolica, Gustavo Bontadini, Emanuele Severino, Vittorio Possenti ecc., non sono sufficienti a cancellare le conquiste degli anni Trenta e Quaranta.

VI - Il contraffatto tomismo di Maritain

"Lo spirito della Resistenza ha modellato tra gli uomini della rivoluzione e quelli della speranza cristiana vincoli d'intesa e di collaborazione, che, liquidando i vecchi pregiudizi, hanno aperto la strada ad una nuova democrazia".

Jacques Maritain "À travers la victoire"

"Non abbiamo forse il diritto di domandarci quale sia il valore dottrinale e morale del cattolicesimo del signor Maritain, nipote di un politico poco stimato e la cui vita pubblica è stata funesta, nato lui stesso protestante, prima di trovare la sua strada di Damasco sulla scia di un cattolico così disturbato come Léon Bloy?"

Maurice Pujo nel giornale Action française

La falsificazione e l'abuso della filosofia di san Tommaso da parte dei cattocomunisti non sono spiegabili senza un preliminare riferimento al salotto di famiglia, dove fermentavano, in eterogenea miscela, le suggestioni anarchiche e gli stati d'animo reazionari, che diedero inizio alla formazione del magniloquente pensiero di Jacques Maritain ²³⁵.

²³⁴ Nel 1925, in occasione del bicentenario della "Scienza Nuova", l'Università cattolica promosse un convegno, durante il quale si distinse il francescano Emilio Chiochetti, autore di una brillante relazione che mostrò le linee di convergenza dello storicismo vichiano con la neoscolastica. In seguito, Chiochetti ampliò la sua relazione, dalla quale trasse una fondamentale opera, "La filosofia di G.B. Vico", edita nel 1935.

²³⁵ Nel commento ad una lettera a Pio XII, scritta da Giorgio La Pira nel 1958 e inedita fino al 2002, Dario Composta ha documentato le acrobazie mentali, di cui erano capaci i cattolici ispirati da Maritain. La Pira, che si rivolgeva ipocritamente a Pio XII per criticare il liberalismo e il comunismo, nel 1947 aveva affermato che il patrimonio comune dell'Occidente liberale "può benissimo essere integrato dalla considerazione dei principi consacrati ad esempio nella Costituzione russa [la costituzione di Stalin] e il richiamo a questa costituzione può avere particolare valore soprattutto nella

Jacques Maritain nacque a Parigi nel 1882, da Paul Maritain, avvocato senza ambizioni e pornografo a tempo perso, e da Geneviève Favre, donna irrequieta, vanesia e totalmente disinibita²³⁶.

Geneviève era figlia illegittima di Jules Favre, un notevole, che, prima di concludere il suo *cursus honorum* nella parte effimera di ministro del governo costituito dopo il disastro di Sedan, si era segnalato come autorevole esponente della massoneria e come difensore, contro la Chiesa, del cattolico liberale Lamennais²³⁷. Legata a quella oligarchia massonica, che Charles Maurras²³⁸, aveva dipinto con colori implacabili²³⁹, rigorosamente laica e superiore alla morale, la famiglia di Geneviève si gloriava, tuttavia, della parentela con Pierre Favre, uno dei primi compagni di sant'Ignazio di Loyola²⁴⁰.

Nel 1884 i genitori di Jacques, approfittando della legge divorzista introdotta dai parlamentari della III Repubblica, si separano mettendo fine alla loro unione disordinata e burrascosa. I figli (Jacques e la sorella) sono affidati alla madre, che sceglie quale istitutore Jean Réville, teologo protestante e banditore di un *pio immanentismo*.

La dottrina di Réville, che impronta l'infanzia di Jacques e ne scolpisce l'adolescenza, consiste in una paradossale confusione di sacro e profano, che, per

disciplina da darsi alle comunità, specialmente alle comunità di lavoro" cfr. "La Piura: schizofrenia o autocritica?", in "Instaurare omnia in Christo", gennaio-aprile 2002.

²³⁶ Geneviève Favre morì a Parigi il 17 febbraio 1947, dopo una vecchiaia trascorsa a coniugare la spiritualità dell'India con l'ideologia comunista.

²³⁷ Le notizie qui riferite sul giovane Maritain e sul suo ambiente familiare sono tratte dalla monumentale opera di Jean-Luc Barré, "Jacques e Raïssa Maritain Da intellettuali anarchici e testimoni di Dio", Paoline, Milano 2000.

²³⁸ Charles Maurras (Martigues 1868 – Tours 1952). Indirizzato al classicismo dal suo maestro, il poeta Mistral, concepì quell'atteggiamento di disprezzo per il romanticismo e per la cultura tedesca, che lo avrebbe qualificato tutta la sua opera a cominciare da "Le chemin de Paradis" del 1895. Nel 1898, dopo essersi opposto ai *dreyfusardi*, pur non essendo credente, si schierò con i cattolici tradizionalisti che avevano fondato la rivista *l'Action française*. Nel 1908, *l'Action française* diventò organo quotidiano dell'organizzazione monarchica dei "Camelots du Roi", intraprese una dura campagna di difesa delle Congregazioni religiose, perseguitate dalla III Repubblica. Maurras non seppe trasformare in consenso politico la enorme popolarità del suo movimento, che in tal modo si espose all'usura dell'attesa indefinita. Nel 1927 *l'Action française*, sconfessata da Pio XI, declinò rapidamente. Nel 1936, Maurras, nel frattempo accolto nell'*Académie française*, prese posizioni a favore dell'Italia e, pur mantenendo ferme le obiezioni antitedesche, sostenne le tesi dei neutralisti. Nel 1940 aderì al movimento di Philippe Pétain e, pur avendo sempre confermato la sua allergia ai tedeschi, nel 1945 fu condannato all'ergastolo per collaborazionismo. Per una esauriente biografia di Maurras, cfr. Franco Pintore, "Maurras", Volpe, Roma 1965 e Maurizio Serra, *Una cultura dell'autorità*, La Terza, Bari 1980.

²³⁹ "La massoneria si appoggia per prima cosa su un gruppo semi-etnico, composto da più di mezzo milione di uomini, i protestanti: vecchio di tre secoli, impegnato nel più vivo della carne e dell'anima, rappresentante dei più vividi rancori storici". Cfr. "La monarchia, Giovanni Volpe editore, Roma 1970, p. 111

²⁴⁰ Il salotto della famiglia Favre-Maritain era frequentato, fra gli altri, da Roman Rolland e Charles Peguy.

certi versi, anticipa le eccentriche elucubrazioni del Maritain maturo (l'autore di "Umanesimo integrale") intorno all'effetto benefico dell'apostasia moderna.

Non stupisce, dunque quello che Maritain confesserà, in un candido frammento autobiografico, dove scrive di essere diventato ateo e socialista a tredici anni: l'ozio salottiero della *belle époque* è il padre di tutte le sciagure partorite dalla sinistra francese. Il socialismo dell'adolescente Jacques si coniuga squisitamente con i complessi della borghesia intellettuale, i cui sogni frequentano gli esempi proposti dai letterati zuccherosi e grondanti, come Tolstoj, contorto padrone, che mantiene una numerosa corte di famigli per servirli personalmente a tavola ²⁴¹.

Non è peraltro ignoto il fatto che l'oligarchia massonica non è refrattaria alle commedie popolari inscenate dai socialisti, quando l'allestimento costituisce la copertura di azioni intese a ledere i fondamenti morali della società.

A questo proposito non si può dimenticare che, negli anni Sessanta l'Italia cattolica ha assistito alle *manfrine* oligarchiche intorno al centrosinistra, che, lo ha rammentato appassionatamente Paolo Emilio Taviani ²⁴², fu varato solo grazie al placet e alla benedizione impartita della setta iniziatica ²⁴³, in vista dei catastrofici risultati, che sono sotto gli occhi di tutti: l'allontanamento dei giovani dalla Chiesa cattolica (gli iscritti all'Azione cattolica passati da quattro milioni dell'epoca Gedda ai trecentomila dell'epoca Bachelet-Bindi), aborto, denatalità, sfascio delle famiglie, sviluppo della criminalità, diluvio pornografico, dissesto della finanza pubblica ²⁴⁴.

Al liceo Henri IV, la scuola esclusiva frequentata dai ragazzi dell'oligarchia parigina, Jacques, che, nella crescita aveva assunto l'aspetto delicato e vaporoso del

²⁴¹ Va da sé che la grottesca figura del padrone-cameriere di Tolstoj occupava una nicchia nel pantheon fantastico del giovane Maritain.

²⁴² Cfr. "Politica a memoria d'uomo", il Mulino, Bologna 2002, pag. 103: "*Tutti noi ci eravamo abbeverati alle dottrine di Maritain e Mounier*". Taviani ricordando questa torbida fase della storia democristiana, si autodefinisce *lungimirante*. La responsabilità di Taviani, peraltro, risulta attenuata quando si rammentano le confusionarie pagine scritte da Alcide De Gasperi (si direbbe) per evidenziare i risvolti secolaristici e storicistici della filosofia maritainiana. Nel 1935, De Gasperi, recensendo un saggio di Maritain ("Idéal historique d'une nouvelle chrétienté") scriveva, nel suo acervo italiano: "*Qale può essere l'immagine prospettica di un cristianità nuova? Essa corrispondera non più ad una concezione sacra, ma ad una concezione profana cristiana [sic!] del temporale e si fonderà su di un umanismo integrale teocentrico*". E poco più avanti, rispondeva alla domanda sul fine della nuova cristianità chiarendo che "*se non potrà più essere, come nel medio evo, la realizzazione per mezzo dell'uomo di un'opera divina sulla terra, sarà almeno la realizzazione di un'opera umana da attuarsi sulla terra per il passaggio di qualche cosa di divino*". Cfr.: "I cattolici all'opposiziojne", Laterza, Bari 1955, pag. 373 e 375. Si tratta di un totale rovesciamento della teologia della provvidenza: la storia non è più lo scenario delle geste divine *compiute per mezzo dei cristiani*, ma il lugo delle opere umane compiute in funzione di qualcosa di divino.

²⁴³ Cfr.: "Politica a memoria d'uomo", il Mulino, Bologna 2002, pag. 264.

²⁴⁴ Secondo una testimonianza dello storico Gabriele De Rosa Augusto Del Noce era pericolosamente attratto dal *giudizio lato* sull'eresia modernistica, giudizio che avrebbe implicato una condanna senza appello del movimento democristiano. Del Noce, peraltro, "*rimproverò De Gasperi, per essere stato più conforme al perché non possiamo non dirci cristiani del papa laico, che ai dettami del papa cattolico, Pio XII*". Cfr.: "I rapporti tra A. Del Noce e C. Fabro", in Aa. Vv., Augusto Del Noce. *Essenze filosofiche e attualità storica*", Edizioni Spes - Fondazione A. Del Noce, Roma, 2000, pag. 67.

sognatore romantico (coloro che lo conobbero in quel periodo, lo descrivono, infatti, come “*un giovane alto, dallo sguardo molto dolce e con i capelli folti, che sembra uno slavo*”) ²⁴⁵, conosce il nipote di Ernest Renan, Ernest Psichari ²⁴⁶, con il quale stabilisce immediatamente un intenso rapporto, “*un’amicizia per lui senza precedenti: la passione, così vicina al sentimento amoroso e non meno febbrile, esclusiva, possessiva e ardente*” ²⁴⁷.

Dopo gli studi liceali, ovviamente brillanti, Jacques Maritain s’iscrive alla Sorbona, dove seguendo l’inclinazione dell’epoca *positiva*, frequenta i corsi di scienze. Alla Sorbona, verso la fine del 1900 conosce la sua futura moglie, l’imperiosa Raïssa Umanshoff ²⁴⁸, una giovane russa di famiglia ebraica, e di ardente fede anarchica. Raïssa è l’animatrice di un circolo fanatico di rifugiati politici e di studenti russi, che si riuniscono in casa dei suoi genitori, infervorandosi fino a notte fonda a *processare Dio e il mondo* ²⁴⁹.

Alla fine dello stesso anno, Maritain inizia a frequentare assiduamente il poeta socialista Charles Péguy, che pubblica una rivista social-spiritualistica ispirata da idee vagamente massoniche e finanziata da Geneviève Favre.

Péguy dà luogo ad una svolta importante nell’evoluzione di Jacques e Raïssa, indirizzandoli alle lezioni, che il filosofo evoluzionista Henri Bergson teneva al Collège de France. In breve, la mente dei due giovani, privi di difese immunitarie, è letteralmente soggiogata dalla filosofia bergsoniana, che diventa il tema d’accompagnamento alla nascita del loro intellettualistico e astratto amore.

Nel 1904 Jacques e Raïssa si sposano, dopo aver superato gli ostacoli posti dalla puntigliosa Geneviève.

Due anni dopo, ultimati con fatica gli studi universitari, Jacques e Raïssa Maritain, si convertono al cattolicesimo per influsso del fanatico libellista Léon Bloy, diventato da poco loro amico ²⁵⁰.

²⁴⁵ Jean-Luc Barré, “Jacques e Raïssa Maritain Da intellettuali anarchici e testimoni di Dio”, op. cit., pag. 74.

²⁴⁶ Ernest Psichari, che si era intanto convertito cadde il 22 agosto 19143, combattendo valorosamente a Rossignol-Sain-Vicent, (mentre Maritain era rifugiato a Londra).

²⁴⁷ Op. cit., pag. 46.

²⁴⁸ Charles du Bos per rappresentare l’esaltazione di Raïssa, usa queste parole: “*Viso magro, minuto, veramente estatico e come fasciato da una benda di ardore*”. Cfr. Jean-Luc Barré, op. cit., pag. 350.

²⁴⁹ Op. cit., pag. 40.

²⁵⁰ In “*Quelques pages sur Bloy*”, del 1929, Maritain parla dell’influenza di Bloy paragonandola all’irruzione di “*un torrente che strappa le rocce e gli alberi dalle sue sponde*”. Il ruolo decisivo di Bloy è sottolineato anche da Raïssa, in due saggi, uno del 1941 (“*Les grandes amitiés*”), l’altro del 1944 (“*Avventures de la grâce*”). Agli occhi dei cattolici francesi, la figura del poligrafo Léon Bloy (1846-1917) appariva circondata dall’aureola del polemista ardimentoso, che smascherava e denunciava i *poteri forti*. Nella stagione dello sconcerto, e del discredito seguito all’*affaire Dreyfuss*, i lettori cattolici si riconobbero, infatti, nel linguaggio rovente, con cui Bloy fustigava e ridicolizzava i tromboni del perbenismo massonico. A nessuno venne in mente che l’*affaire* era un’occasione propizia per abbandonare le suggestioni eterodosse *a monte* dell’antisemitismo. Pochi si avvidero che nello stile di Bloy, circolava l’ambigua filosofia della *romantik*, assimilata attraverso le lezioni di Jules Barbey d’Aurevilly, un romanziere che mescolava sapientemente misticismo e sensualità, e di Villiers del

Jean-Luc Barré ha mostrato il lato sfuggente della conversione dei Maritain, attribuendone l'origine al carisma rivoluzionario e alla personalità magnetica di Bloy: *“Cresciuti nell'esecrazione dei preti e confondendo nella stessa avversione borghesi e cattolici, Raïssa e Jacques non possono essere scossi che da una personalità altrettanto sovversiva e distinta dal resto della truppa”*²⁵¹.

Niente autorizza a dubitare della sincerità di Jacques e Raïssa; peraltro, in quella fase dell'esistenza, la temperatura del loro idealismo utopico era talmente alta da chiudere ogni accesso alla fredda simulazione.

Il giudizio abbozzato da Barré induce, tuttavia, a ritenere che la conversione dello sfuggente Maritain (*“mago delle verità inesprese”*) non sia stata né vera né profonda, e che i due sposi abbiano aderito alla stravagante teologia simbolista di Léon Bloy piuttosto che all'autentica dottrina del cattolicesimo.

Nel saggio eterodosso *“Dagli ebrei la salvezza”* (dal quale i giovani coniugi Maritain furono conquistati, al punto di deciderne la pubblicazione a loro spese) Bloy, infatti, stravolge completamente l'idea di redenzione, adattandola alle esigenze dell'ideologia libertaria e immoralistica, egemone in Europa nei primi anni del XX secolo, ed egemone per influsso dell'alta massoneria.

l'Isle-Adam, occultista e omosessuale dichiarato, il quale sosteneva che la salvezza eterna s'ottiene dando pieno sfogo alle passioni carnali. Bloy era anche seguace del teologo simbolista Tardif de Moidrey, un impostore pseudo carismatico, al quale si devono le deplorevoli manfrine inscenate intorno al santuario della Salette. All'oscuro dei tenebrosi retroscena, i cattolici francesi ammiravano il profeta capace di rovesciare la depressione degli animi: l'intrepidezza del polemista nascondeva il pensatore eterodosso. La definizione *“cristiano diabolico”*, che gli fu sciocamente applicata, non intese significare gli errori del pensiero, ma la *deliziosa* mostruosità dello stile. E' rilevante il fatto che, nella presentazione dell'ultima edizione cattolica di Bloy, datata 1961 e curata dai padri paolini, il prefatore dica la fascinosa stranezza ma non la blasfemia dell'opera. La questione Bloy è improvvisamente riemersa negli ultimi tempi, per effetto della pubblicazione, nella collana della casa editrice Adelphi, della sua opera capitale, *“Dagli ebrei la salvezza”*. La scelta editoriale di Roberto Calasso è avveduta, poiché la dottrina di Bloy s'inserisce perfettamente nel disegno strategico degli iniziati. Bloy è un fomite di stati d'animo utili a coloro che intendono trasferire la sovversione dal Gulag alle comunelle libertarie, dove i figli dei fiori rossi, associati ai profeti del Buon Selvaggio, testimoniano il declino della morale. L'interesse degli *adelphiani* per Bloy ha profonde motivazioni. Calasso, che ha più volte confessato che il suo pensiero si riassume nel sistema della falsificazione e dello *stupro metafisico* (*“la vera conoscenza è la perfezione dell'inganno”*) non può non riconoscersi nel verboso delirio di Bloy, sequela cinese, che scorre senza tregua da una mistificazione a un'impostura. Il dogma fondamentale del neocristianesimo è così formulato: *“Andate un po' a dire ai cattolici moderni che il Padre di cui si parla nella narrazione di Luca, colui che divide la sostanza fra i suoi due figli, è Geova medesimo, se è lecito chiamarlo col suo terribile nome, che il primogenito rimasto savio e che è sempre con lui, simboleggia indubbiamente il suo Verbo Gesù, paziente e fedele, e che il figlio minore, infine, quello che ha viaggiato in una regione lontana, dove ha divorato la sua sostanza con le prostitute, rappresenta certissimamente l'Amore Creatore, il cui soffio è vagabondo”*. Curiosamente, fra le tante opere di Bloy, quella che affascina Jacques e Raïssa Maritain è *“Dagli ebrei la salvezza”*, ed affascina a tal punto che, nel 1906, i due coniugi decidono di ripubblicarla a loro spese.

²⁵¹ Jean-Luc Barré, *“Jacques e Raïssa Maritain Da intellettuali anarchici e testimoni di Dio”*, op. cit., pag. 86.

Quando si considera il mostruoso e furente schema teologico dell'opera di Bloy, che moltiplica e ingigantisce gli errori del millenarismo di Gioacchino da Fiore, identificando la redenzione cristiana con la rivoluzione libertaria intesa ad abolire il peso della legge, i sospetti sulla verità della conversione di Jacques e Raïssa Maritain si rafforzano.

Nelle fantasticherie letterarie dello spiritato Bloy, il figlio prodigo è trasformato nell'emblema dello spirito rivoluzionario: non è più il peccatore redento dalla misericordia infinita del Padre celeste, ma la rappresentazione deformata di uno *Spirito Santo*, che soffia in direzione dell'anarchia²⁵².

Il regno del disordine, secondo l'allucinata profezia di Bloy, sarà instaurata dagli ebrei apostati e dediti al malaffare. Bloy ritiene che questo sia il significato recondito – propriamente *mistico* - del detto evangelico “*dagli ebrei la salvezza*”: l'escatologia della trasgressione totalitaria²⁵³.

L'attesa escatologica del *divino* disordine è la cometa che accompagna l'intero cammino intellettuale di Maritain. Nel 1964, l'ottantenne Maritain scrive a Julien Green per segnalare il pericolo del nuovo modernismo, “*lo spettacolo spassoso di quei vescovi del Concilio, la Chiesa docente, affiancati ciascuno da esperti, professori eruditi e pedanti della Chiesa istruita, di cui un buon numero vaneggia intellettualmente e di cui quasi nessuno è saggio*”²⁵⁴. Non stupisce l'ilarità manifestata da Maritain nel descrivere gli umilianti vaneggiamenti conciliari, che Paolo VI attribuirà al *fumo di Satana*. Maritain sapeva pesare le parole. Il fatto è che, nella devastata teologia del suo maestro Bloy, lo Spirito Santo è un genio bizzarro, e non lo spirito dei sette doni adorato dalla Chiesa. E il genio bizzarro, conclude Maritain, “*compie la sua opera in mezzo a questa baraonda*”. Chi si illude che, nella vecchiaia, Maritain abbia ritrattato gli errori di “Umanesimo integrale”, assumendo una saggia difesa della tradizione, ebbe immediatamente l'occasione di ricredersi.

Secondo *le paysan de la Garonne*, infatti, la via della saggezza cattolica non era segnata dalla tradizione ma dall'intemperanza dei progressisti: “*L'atteggiamento del giovane clero si capisce molto bene, perché siamo di fronte a una mentalità generale che è certamente avanzata rispetto a quella del Medioevo e dell'epoca barocca, ma che è del tutto informe e selvaggia, violentemente sfrenata come un maremoto, e che invece di aver raggiunto le sue forme normali di espressione intellettuale si scontra con una miserabile barriera elevata da una teologia fedele ma che non ha saputo rinnovarsi (l'intelligenza è sempre in ritardo)*”²⁵⁵.

²⁵² Evidente reminiscenza gnostica (marcionita), l'idea di un regno cristiano, instaurato nel segno del disordine morale era diffusa negli ambienti esoterici frequentati da Tardif de Moidrey, la fonte teologica di Bloy.

²⁵³ L'influenza di Bloy spiega le amicizie coltivate da Maritain nel campo della letteratura trasgressiva: Jean Cocteau, François Mauriac, Georges Bernanos, Julien Green ecc.

²⁵⁴ Jean-Luc Barré, op. cit., pag. 500.

²⁵⁵ Ibidem. Nel 1968, quando apparve “Il contadino della Garonna”, Claudio Leonardi pubblicò nella pagine della rivista del card. Siri, “Renovatio”, un ampio saggio, nel quale dimostrava che Maritain

Jacques Maritain iniziò a studiare l'opera di san Tommaso nel 1908, dopo un soggiorno a Heidelberg, dove si era recato al fine di perfezionare la conoscenza della filosofia. Ad indirizzarlo al tomismo (e *all'Action française*, il movimento della destra, intorno al quale stavano raccogliendosi le più vivaci intelligenze della Francia, a cominciare da Maurice Barrès e Paul Bourget) fu il suo direttore spirituale, il domenicano Humbert Clérissac²⁵⁶, che seguirà pazientemente la sua formazione alla metafisica. Dai colloqui con il suo direttore spirituale, prende forma, nel 1910, "La Science moderne et la raison", prima opera maritainiana d'intonazione scolastica, che inaugura una lunga stagione (1911-1925) di fervente attività nell'Action française, l'organizzazione della destra cattolica francese²⁵⁷.

La sua adesione è incondizionata: dell'Action française, Maritain condivide anche le tesi più discutibili e scabrose²⁵⁸. Nel 1925, ad esempio, dichiara di non dubitare del ruolo sovversivo svolto dal popolo ebreo e raccomanda di avviare una "lotta di salute pubblica contro le società segrete giudeo-massoniche e contro la finanza cosmopolita"²⁵⁹.

aveva conservato tutte le sue discusse opinioni. Oggi possiamo dire che quelle posizioni esprimono – in forma reticente - le farneticazioni di Bloy sullo Spirito Santo.

²⁵⁶ Padre Clérissac, ingenuamente convinto che solo la restaurazione monarchica potesse restituire alla Chiesa di Francia l'antico prestigio, nutriva simpatia per l'Action française (il movimento nazional-monarchico, fondato da Maurice Pujo, Henri Vogeois, Jacques Bainville, Charles Maurras, fortemente antitedesco e ostile alle filosofie di Bergson, Laberthonnière e Blondel). Maritain, dietro suggerimento di padre Clérissac, aderì al movimento maurassiano nel 1908 e ne uscì dopo una serie di penose contorsioni nel 1927, al tempo della crisi con la Santa Sede. Crisi provocata dalle concessioni all'errore tradizionalista (Bonald-De Maistre) da alcune intemperanze polemiche di Maurras, oltre che alle pressioni dell'episcopato di Germania, che, incapace di vedere la porta tedesca aperta all'influsso asiatico, disapprovava la dura polemica dell'Action française contro la Germania.

²⁵⁷ Sull'Action française cfr. François Huguenin, "À l'école de l'Action française", Latès, Parigi 1998. Sulla fortunata stagione della cultura della destra francese non mancarono di stendersi le ombre prodotte dalla filosofia di Charles Maurras, un brillante pensatore, al quale va ascritto il merito di aver denunciato tempestivamente il pericolo costituito dalla *romantik*, che tuttavia non aveva saputo chiudere i conti con il tradizionalismo spurio di Bonald e con l'assolutismo della monarchia borbonica.

²⁵⁸ Lucidamente, Francesco Perfetti ha visto i limiti dell'ideologia maurassiana nel tentativo di conciliare il pensiero controrivoluzionario con le istanze del positivismo di Auguste Comte. Cfr. "Charles Maurras", "Il primato della politica", in Aa. Vv., "Omaggio a Maurras nel XX anniversario della morte", Giovanni Volpe editore, Roma 1972, pag. 33. L'esistenza di tali limiti non ha impedito a Marce De Corte di affermare che "La saggezza di Maurras malgrado lo schiamazzo dei Tartufi, è una saggezza religiosa, una saggezza, in definitiva cristiana. Quale è il teologo di oggi che, affascinato dal determinismo della storia, potrebbe ancora scrivere questa mirabile massima, degna del tempio di Delfo, dove splende la libertà dei fanciulli di Dio: «Si è liberi nella misura in cui si è migliori?»". Op. cit., pag. 64.

²⁵⁹ Jean-Luc Barré, op. cit., pag. 388. Fin dalle origini dell'Action française (1898) l'antisemitismo è strettamente connesso al sentimento antitedesco. Nel 1931, sembra per influsso di padre Jean De Menasce, Maritain ribalterà il suo antisemitismo in un esagerato e quasi superstizioso culto del popolo eletto, giungendo ad affermare che "Il mondo odia gli ebrei perché si rende conto che gli saranno sempre soprannaturalmente estranei", ibidem.

La violenza delle argomentazioni, il tono acceso e lo stile roboante scuotono la coscienza dei cattolici francesi e conferiscono a Maritain attendibilità e prestigio superiori ai suoi meriti effettivi.

Il contributo di Maritain allo sviluppo del tomismo, peraltro, è modestissimo. Gli autentici studiosi dell'Aquinate, come padre Réginald Garrigou-Lagrange e Cornelio Fabro, non sono minimamente influenzati dai saggi maritainiani, nei quali il card. Siri vedeva la vernice letteraria piuttosto che la solida impronta della filosofia.

Gli scritti filosofici e gli articoli politici del Maritain prima maniera ("Antimoderno", "Tre riformatori" ecc.) hanno, in compenso, i crismi della destra cattolica più rigorosa e perciò conquistano anche lettori come don Giuseppe Siri e don Giovanni Battista Montini (che tradusse e diffuse in Italia "Tre riformatori")²⁶⁰.

Alla fine 1926 (anno nel quale l'Action française è sconfessata dal Sant'Uffizio con decisione improvvisa e per molti versi discutibile)²⁶¹, Maritain compie una svolta a tutto giro.

Il card. Giuseppe Siri, ha sostenuto che il primo segno del cambiamento avvenuto in Maritain si nota nel saggio "Primato dello spirituale", pubblicato nel 1927, dove fa apparizione per la prima volta la tortuosa dottrina dei due assoluti, *l'assoluto di quaggiù, ove l'uomo è dio senza Dio, e l'assoluto dell'alto, dove è Dio in Dio*, che sono il prisma attraverso cui Maritain vede tutte le cose²⁶².

Certo è che, proprio nell'anno della condanna, che diede inizio al declino della destra cattolica europea²⁶³, Henri Massis pubblica un libro, "Défense de

²⁶⁰ Giovanni Battista Montini subì a lungo la deleteria influenza di Maritain ma, diventato Paolo VI, cambiò avviso: nel 1965, quando furono evidenti i danni causati dalla teologia progressista, lasciò cadere l'ipotesi di un'associazione di Maritain ai lavori del Concilio Vaticano II. Sulla decisione di Paolo VI e sulla delusione manifestata da Maritain, cfr. Jean-Luc Barré, op. cit., pag. 496.

²⁶¹ Il 29 dicembre del 1926 un decreto del Sant'Uffizio, al quale si giunse senza seguire le procedure canoniche, metteva all'indice il giornale dell'Action française. L'8 marzo 1927 un decreto della Penitenzieria comminava gravi sanzioni contro i lettori del giornale maurassiano. Secondo lo storico Philippe Prévart il provvedimento contro l'Action française era dettato dall'aspirazione a raggiungere di un ralliement con il governo francese presieduto da Aristide Briand che promuoveva (ecco il punto) una politica filotedesca antitetica a quella dettata da Maurras, Daudet e Massis ma (incautamente) condivisa da Pio XI. La condanna dell'Action française è strettamente legata alla fase filotedesca (e filorepubblicana) del pontificato di Pio XI, il quale cominciò a ricredersi e a pensare alla riabilitazione dell'Action française solo dopo che l'assassinio del cancelliere austriaco Dollfuss fece capire da che parte proveniva l'insidia contro la pace europea. A conferma della tesi sulla motivazione politica (e non dottrinale) della condanna dell'Action française, Philippe Prévart ricorda che nel febbraio del 1939, quando fu tolto l'interdetto, ai militanti dell'Action française non fu richiesta la ritrattazione degli errori imputati. Cfr.: Michel Fromentoux, "La condamnation de l'Action française", in "Certitudes", n. XXV, giugno 1997.

²⁶² Cfr.: "Getsemani", Fraternità della SS Vergine Maria, Roma 1980, pag. 88.

²⁶³ Sulla storia (censurata e rimossa) delle iniziative politiche messe in atto dai cattolici di destra per fronteggiare il nazionalismo germanico cfr. Davide Sabatini, "L'internazionale di Mussolini", Tusculum, Roma 1999.

l'Occident”²⁶⁴, che denuncia il pericolo costituito dalla miscela tedesca di *romantik* (antiromana) e suggestioni asiatiche.

Massis, un intellettuale dotato di robuste difese immunitarie, afferma infatti che, a seguito dell'alluvione teosofica, la Germania romantica, “*dont l'esprit perpétuellement hésite entre la mystique asiatique et la latinité, et qui semble constituée en état de protestation permanente contre l'idée romaine*” sta diventando fomite di incontrollate passioni apocalittiche, “*se mit à prophétiser, en de sombres apocalypses, la banquerot définitive d'un monde dont la maîtrise lui avait échappé*”²⁶⁵.

La struttura del nichilismo radicale sulla linea Schopenhauer-Nietzsche, che sarà sviluppato, ad uso del partito nazista, da Heidegger, era già evidente nel prologo orientale descritto e denunciato lucidamente da Henri Massis.

Maritain, cui lo sguardo ecumenico nascondeva il pericolo nichilista incombente dall'Est – dalla Germania *porta dell'Asia* e fomite di un'ideologia che il cardinale Ildefonso Schuster definiva *eresia antiromana* – riteneva, invece, che intavolare il dialogo con il misticismo equivoco di Gandhi fosse più urgente che costituire un fronte unitario dei cattolici europei contro la Germania *asiatista*²⁶⁶.

Dalla testimonianza di Henri Massis, che era stato convinto da Maritain a militare nel movimento maurassiano, ma, a differenza di Maritain, era rimasto fedele agli ideali della giovinezza, si evince che la dissidenza maritainiana fu un duro colpo per la destra francese, che stava affrontando efficacemente l'insorgenza del nichilismo di matrice asiatica, diffuso attraverso la *porta romantica*.

In una nota del 1951, Henri Massis evidenzia la rapidità, singolare in un uomo maturo, del voltafaccia di Maritain²⁶⁷, che abbandona l'incandescente estremismo di destra dichiarando di aver aderito all'Action française ingenuamente e soltanto a seguito dei suggerimenti del direttore spirituale: “*Ho conosciuto Maritain nel 1912: era allora monarchico e mi rimproverava di non esserlo. Ho poi continuato a pensare che la monarchia facesse parte della sua dottrina, perché quest'ultima era la meno conciliante e la più integrale che si potesse immaginare. Sapevo del resto che questo era il suo pensiero. Quando avevamo fondato la «Revue Universelle» con Bainville²⁶⁸, l'avevamo concepita come luogo d'incontro, dal punto di vista nazionale, tra i monarchici e coloro che non lo erano. Maritain pensava e mi diceva*

²⁶⁴ Plon, Parigi, 1927.

²⁶⁵ Op. cit., pag. 20.

²⁶⁶ Non è inutile rammentare che dalle simpatie di Maritain per la dottrina non violenta di Gandhi ha origine quell'irenismo (psuedo-ecumenico) della “sinistra cristiana”, che ha avvelenato cinquant'anni di storia cattolica.

²⁶⁷ Al momento dell'improvvisa conversione a sinistra Maritain aveva quasi cinquant'anni. Occorre un'alta dose di acrobazia per attribuire all'ingenuità e al plagio la sua milizia del giorno prima.

²⁶⁸ La rivista fu finanziata dal denaro proveniente dall'eredità di un caduto della Grande Guerra, Pierre Vilard, che nel testamento redatto prima di affrontare la battaglia, aveva destinato il suo patrimonio a Maurras e Maritain affinché lo impiegassero nell'azione per la salvaguardia dei valori della Francia tradizionale. Dal 1920 al 1927 Maritain collaborerà ininterrottamente con Massis.

allora espressamente che dovevamo riservare a quelli che non erano realisti la possibilità di essere nazionalisti, attraverso la fedeltà integrale alla patria, per poi arrivare, com'era logico, alla monarchia. Questa era stata la nostra carta di fondazione e la regola della nostra azione comune. Perché avremmo poi dovuto cambiare comportamento, dottrina e ... logica? La posizione di Maritain mi era sempre sembrata troppo coerente perché la potessi considerare all'improvviso come mancanza di chiarezza, anche se da parte sua fosse arrivato a farsene un rimprovero e a pentirsi di avermi incoraggiato a passare dalla parte dell'Action française, ritenendosi responsabile della mia deviazione. E' invece è proprio quello che sostengono Jacques e Raïssa Maritain, mentre i loro rimorsi hanno l'unico scopo di giustificarsi”²⁶⁹.

Al proposito è illuminante la dichiarazione di Raïssa, intesa a giustificare la subitanea involuzione a sinistra: Jacques non aveva mai abbandonato le vecchie idee socialiste e la sua collocazione “a destra” tra il 1911 e il 1926 non era frutto di un maturo convincimento ma delle pressioni di amici autorevoli. Ipocrita? Simulatore? Banderuola? La soluzione dell'enigma Maritain è ardua. Da una parte, si trova il valido contributo di Maritain allo smascheramento dell'imbroglione René Guénon. Nel 1921 Maritain formulò un giudizio (pubblicato nella “Revue universelle”) che colpiva la radice dell'impostura massonica ordita da Guénon: “*Guénon vorrebbe che l'Occidente degenerato andasse a domandare all'Oriente lezioni di metafisica e di intellettualità. Invece è soltanto nella sua Tradizione e nella religione di Cristo che l'Occidente troverà la forza di riformarsi*”²⁷⁰. Dall'altra parte la sensazione (suffragata da numerosi indizi) che non sia lontano dal vero l'ipotesi che a determinare l'improvviso e disgraziato ritorno “a sinistra” degli anni Trenta sia stato un riflusso, più o meno conscio e *orchestrato*, delle suggestioni iniziatiche ricevute dal *mistico* Bloy vent'anni prima²⁷¹. Senza dubbio, la dottrina di Bloy era perfettamente idonea a produrre il soqquadro del pensiero cristiano e la dissipazione della sana rivolta contro il moderno. E il disorientamento totale si legge nelle parole di Maritain, che, nel 1936, invece di preoccuparsi della persecuzione comunista in Spagna, si dichiara angosciato dalla diffusione del fascismo in Argentina²⁷². Paul Claudel commenterà le scelte di Maritain affermando che “*fanno capire l'affinità che esiste tra l'ingenuo e il balordo*”²⁷³.

²⁶⁹ Cfr.: “Maurras et notre temps”, I vol.

²⁷⁰ Citato da Curzio Nitolgia, cfr. “L'esotersimo”, Centro Librario Sodalitium, Verrua Savoia 2002, pag. 177.

²⁷¹ Nel 1935, Maritain non esiterà a collaborare con “Vendredi”, un settimanale della sinistra, che ospitava scritti di André Gide, Paul Nizan, Louis Aragon, Jean Prévoist, André Chamson e che contribuì all'ascesa al potere di Léon Blum..

²⁷² Jean-Luc Barré, op. cit. pag. 375. Dal canto suo, Charles Journet giudicava ingarbugliata la situazione della Spagna e perciò auspicava che la Chiesa (la Chiesa martire) si mantenesse al di sopra del conflitto.

²⁷³ Jen-Luc Barré, op. cit., pag. 383. Fortemente critici delle posizioni assunte da Maritain sono anche monsignor Pizzardo, padre Garrigou-Lagrange e il superiore dei domenicani, padre Gillet.

I risultati ottenuti dalla predicazione maritainiana sono perfettamente in linea con lo spirito del nefasto Bloy: l'isolamento la paralisi della destra tradizionalista, insorgente contro le rovinose suggestioni emanate dalla Germania *asiatista*; la distruzione – a tutto vantaggio dei nazisti - del legame che stava faticosamente costituendosi tra la Chiesa cattolica e la destra anti-tedesca; la giustificazione del modernismo rinascendo nel partito dei sostenitori della Spagna comunista ²⁷⁴.

Maritain era perfettamente consapevole delle perplessità che la tortuosa ideologia esposta in “Umanesimo integrale”, destava nella curia romana. Nel 1936, infatti, scriveva al futuro cardinale Charles Journet: “*Da parte di Roma percepisco grandi malintesi. E' attraverso la Chiesa che cercheranno di colpirmi. Per quale ragione ho sempre avuto una certa paura del cardinal Pacelli, di cui varie persone simpatizzanti dell'Action française, mi hanno decantato la santità tornando da Roma?*” ²⁷⁵

Affermatosi come restauratore della metafisica, in un ambiente avvelenato dalla crisi modernistica, Maritain dichiarò con rumorosa insistenza la rigida fedeltà alla dottrina di san Tommaso d'Aquino. Fedeltà formalmente onorata, come riconoscono anche certi critici agguerriti ²⁷⁶, tra il 1906, anno della conversione, e il 1925, anno della pubblicazione del suo capolavoro, il saggio critico su Lutero, Cartesio e Rousseau.

All'esame dei critici avveduti, le sue opere fondamentali, quelle degli anni successivi alla svolta del 1926, opere che sono dedicate all'innovazione della teologia della storia, rivelano, invece, l'influenza di Hugues-Félicité-Robert de Lamennais e di Léon Bloy, piuttosto che l'impronta del tomismo autentico.

Gli indizi della dipendenza dal fumoso Bloy sono specialmente diffusi nelle opere d'impianto teologico dell'ultimo Maritain. Nel trattato “Dieu et la permission du mal”, raccolta delle conferenze tenute nel 1963, Maritain, ad esempio, esamina la tesi di san Tommaso, secondo cui Dio non ha un'idea del male e ne trae un principio equivoco: “*In Dio non c'è l'idea del male perché le idee di Dio sono creatrici e l'idea del male è un non essere*” ²⁷⁷.

Ora va osservato, in via preliminare, che, se lo Pseudo Dionigi ha sostenuto che il male, in sé, non esiste, San Tommaso, per avanzare verso la soluzione del problema posto dell'attrazione esercitata dal male, dimostra che non è sufficiente escludere la nozione di male in sé, in quanto ciò che per natura è appetibile ha anche la natura di bene: “*Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni*” ²⁷⁸.

²⁷⁴ Al riguardo della collaborazione tra destra cattolica e destra fascista in funzione anti-nazista cfr. il saggio di Davide Sabatini, “L'Internazionale di Mussolini”, Tusculum, Frascati 1998.

²⁷⁵ Jean-Luc Barré, op. cit., pag. 372.

²⁷⁶ Ad esempio il dotto teologo Julio Meinvielle (Buenos Ayres 1905-1973), autore, tra il 1935 e il 1967, dei saggi su Maritain, che don Ennio Innocenti ha raccolto nel volume “Il cedimento dei cattolici al liberalismo”, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1991, riconosceva lealmente la profondità delle obiezioni del Maritain prima maniera al mito del progresso.

²⁷⁷ Dieu et la permission du mal, III.

²⁷⁸ De Malo, questio prima, responsio.

San Tommaso, pertanto, chiarisce che il male è, sì, privazione di bene ²⁷⁹, ma privazione che non consiste nell'assenza di qualcosa ma in una certa presenza dell'ente a se stesso, che non corrisponde al suo grado ²⁸⁰.

La soluzione di san Tommaso, stabilisce la causa dell'attrazione esercitata dal male si trova in un bene: il male in quanto tale non è qualcosa, ma il soggetto, cui accade di essere male, è qualcosa, in quanto il male lo priva di un bene particolare *"Unde dico quod id quod est malum non est aliquid, sed id cui accidit esse malum est aliquid, in quantum malum privat non nisi aliquot particulare bonum"*.

Per chiarire meglio il significato della sua soluzione, san Tommaso ricorre all'esempio della cecità, che non è qualcosa, mentre è qualcosa il soggetto cui capita di essere cieco: *"sicut et hoc ipsum quod est cecum esse non est aliquid, sed id cui accidit cecum esse est aliquid"* ²⁸¹. In definitiva: il male è conoscibile solo attraverso la conoscenza del soggetto particolare, cui capita di essere male in ragione di una privazione.

La definizione di Maritain, invece, insinua obliquamente un'idea del male, tale da escludere del tutto la possibilità della sua conoscenza da parte di Dio: *"Dio conosce il male che sfigura l'atto libero dell'esistente creato mediante la sua scienza di visione nell'esistente creato e come causato dall'iniziativa prima, l'iniziativa di nientificare, propria dell'esistente creato"* ²⁸².

L'idea di *iniziativa prima di nientificare*, proposta da Maritain, è lontanissima dal pensiero di san Tommaso, in quanto chiude la porta alla definizione del male come privazione inerente ad un bene reale non esclude chiaramente l'ipotesi che esso sia un'assenza assoluta ²⁸³.

Non a caso, per evitare quest'equivoco insidioso, san Tommaso consigliava di non usare l'espressione corrispondente a "nientificare" (cioè *"mutatio de subiecto in non subiecto"*), affermando che il passaggio dal bene al male è una certa corruzione, un moto da una qualità ad un'altra: *"cum tamen homo de bonitate uirtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet"* ²⁸⁴.

L'espressione di Maritain, è tortuosa e sfuggente, ma obbliga a trarre una chiara conseguenza: prima che l'iniziativa nientificante della creatura causi il male, Dio conosce il male solo come possibilità, dopo lo conosce come reale.

²⁷⁹ Summa theol., I, q. 14, a. 10.

²⁸⁰ Summa theol., I, q. 5, a. 5: "Dicuntur mala quia sunt aliena et incongrua".

²⁸¹ Questio prima De Malo, responsio.

²⁸² Dieu et la permission du mal, III.

²⁸³ La differenza tra stato di minorazione e bene nientificato segna la distanza di Maritain da san Tommaso. Lo stato di minorazione, infatti, è proprio dell'ente che oppone un bene particolare al bene assoluto. La radice del male sta appunto nella scelta della creatura defettibile, che si volge ad un bene non degno del suo amore. Il bene nientificato, al contrario, si comprende solo quando è introdotta una categoria della logica astratta, il niente, che non ha diritto di cittadinanza nella sfera dell'ontologia. Ad esempio: ha senso dire che il dissoluto è un uomo che vive indegnamente, ma non che la sua iniziativa ha annientato la dignità personale. Il male del dissoluto è lo stato di dissolutezza non il niente della dignità umana.

²⁸⁴ De malo, Questio prima, ad quintum decimum

E' così presentata la curiosa figura di una "cosa" di cui Dio ha nozione solo per mezzo di un'iniziativa dell'uomo. Muovendosi lungo il confine tra l'essere e il nulla, Maritain giunge ad affermare che il male è una novità non prevista da Dio. E una novità che mette in discussione l'onnipotenza di Dio: *"L'opera di Dio corre dei rischi, dei rischi reali, perché il dramma non è soltanto rappresentato, ma realmente vissuto ... (le azioni dei malvagi) stupiscono l'autore stesso del dramma, nel senso che se egli conosce nella sua scienza di semplice intelligenza tutto il male possibile, non è però lui, ma la creatura che inventa il male esistente e in tale invenzione va al di là d'ogni attesa"*.²⁸⁵

In effetti, l'idea di un rischio reale, di un'insidia portata dall'azione imprevedibile dell'ente creato, costituisce un'inaudita apertura allo storicismo dialettico, dove l'attività nientificante dell'uomo è, appunto, contemplato e ricondotto alla dialettica del progresso l'intervento nientificatore dell'uomo. Se non che lo storicismo dialettico, che nella versione più coerente con il principio d'immanenza, descrive la circolazione dal niente dell'essere originario al niente del *risultato*, esclude la perfezione della causa prima.

Maritain, invece, propone una restaurazione della metafisica, che contempla il potere nientificante dell'uomo. Di qui la folla delle contraddizioni che avvolgono tutto il "sistema" maritainiano, a cominciare dalla teoria del lievito cristiano, che agisce nella storia verso il basso producendo un depauperamento progressivo della vera dottrina. La dottrina cristiana, secondo Maritain, si incarna nella storia per effetto dell'azione nientificatrice dell'uomo.

Al proposito, osserva opportunamente Ennio Innocenti: *"Per il cristiano c'è solo un'incarnazione, quella del Verbo, persona preesistente, eterna, unica e inconfondibile. Lo spirito non s'incarna perché non preesiste al corpo. Tanto meno s'incarna il Cristianesimo, che non è affatto una realtà extra Ecclesiam che aspetti d'incarnarsi in un ente collettivo. Queste espressioni, che sanno più di paganesimo che di Cristianesimo, potrebbero indurre qualche lettore a pensare il soprannaturale in una pendenza irreversibile verso il naturale, il carnale, lo storico, il collettivo, ossia a pensare il Cristianesimo, alla fine, in termini di secolarizzazione collettivistica, invece che di indimento personalistico"*²⁸⁶.

Di conseguenza è lecito sostenere che, a malgrado delle sue aspre invettive contro l'hegelismo, l'integralismo libertario e storicistico, che Maritain ha appreso da Léon Bloy non è molto lontano dal punto di vista che Hegel ha avuto in eredità da Jacob Böhme, un visionario della disturbata risma di Bloy²⁸⁷.

²⁸⁵ Dieu et la permission du mal, II, 6.

²⁸⁶ Ennio Innocenti, in "Riflessioni critiche sul convegno maritainiano di Venezia", "Idea", Roma, XXXIII, n. 9-10, 1977.

²⁸⁷ Nel testo appena citato, Ennio Innocenti si chiede se per Maritain filosofo, Dio è veramente trascendente e risponde in questi termini: *"In Umanesimo integrale egli afferma che l'umanesimo occidentale ha sorgenti religiose e trascendenti e spiega che trascendenti significa che ammettono al principio del mondo uno spirito superiore all'uomo. Questo concetto di trascendenza non è affatto quello cattolico di Dio libero creatore ex nihilo sui et subiecti; è, invece, un concetto che può andar*

Da Lamennais, Maritain ha derivato la concezione intrinsecamente naturalistica del progresso. Julio Meinvielle, che per primo ha rilevato le deviazioni di Maritain sull'altro versante dello storicismo, sottolinea il singolare capovolgimento del giudizio maritainiano sul progresso nelle opere degli anni Trenta²⁸⁸.

In "Théonas", saggio della prima maniera, conforme alla definizione tomistica della libertà, Maritain aveva sostenuto, infatti "che l'idea stessa del progresso necessario e universale non è neppure un'idea in senso proprio ... non è un concetto che fornisca all'intelligenza una presa sulla realtà e sia quindi misurabile e rettificabile; è piuttosto una di quelle formule verbali che sono tanto più perfette nel loro genere quanto sono più indipendenti e lontane dalle cose e ad esse si sovrappongono arbitrariamente"²⁸⁹.

Ancora più forte e risoluta – e di autentica destra - è l'espressione che si legge in "Antimoderne", l'opera che segna la massima distanza tra Maritain e il progressismo del XIX secolo: "Bisogna odiare il mondo moderno in considerazione di ciò a cui esso mira come gloria che gli è propria ed esclusiva: l'indipendenza nei confronti di Dio. Odiamo, dunque, l'iniquità rivoluzionaria borghese, che avvolge e vizia oggi la civiltà, come odiamo l'iniquità rivoluzionaria proletaria, che vuole annientare la borghesia. E' per Dio, non per la società moderna che vogliamo lavorare"²⁹⁰.

Il progresso storico, alla luce del tomismo autentico, non rappresenta un movimento impersonale e necessario, ma il risultato (sempre precario) dell'incontro della libertà umana con il disegno della provvidenza divina. L'uomo progredisce quando, per mezzo di un giudizio di valore, adegua la sua volontà alla volontà antecedente di Dio. Data l'unica verità è dato il solo bene attuabile e, in ultima analisi, la sola via di progresso

In "Religion et Culture", saggio pubblicato nel 1930, l'anno della svolta a sinistra, Maritain disegna uno scenario completamente diverso, dove la via del vero progresso non è tracciata dall'obbedienza alla legge divina ma dalla passione creativa dell'uomo moderno: l'evo moderno, "pur con tutti i crolli e le perdite

bene per la tradizione gnostico-emanatistico-panteistica che, attraverso Bruno, ha raggiunto i tempi moderni".

²⁸⁸ L'analisi di Meinvielle è magistrale, a malgrado l'omissione di un'indagine approfondita sull'influsso nefasto di Bloy. Purtroppo negli anni nei quali Meinvielle elaborava i saggi critici su Maritain, Bloy era ancora accreditato come pensatore ortodosso e di destra. Gli argomenti di Meinvielle sono tuttavia validi, in quanto il pensiero di Lamennais (sul quale è puntata l'attenzione) è analogo a quello di Bloy.

²⁸⁹ Citato da Julio Meinvielle, cfr.: "Il cedimento dei cattolici al liberalismo", op. cit., pag. 1-2.

²⁹⁰ Id., id., pag. 267.

connotati da questo termine, ha però comportato un arricchimento incontestabile, che deve essere considerato una conquista acquisita nella conoscenza della creatura e delle cose umane, anche quando questa conoscenza ha finito con lo sfociare nell'inferno interiore dell'uomo in preda a se stesso"²⁹¹. In questa nuova prospettiva, che rappresenta l'ambivalenza della storia, il bene al quale i cristiani dovrebbero conformarsi non è più quello indicato dalla rivelazione – secondo la volontà antecedente di Dio – ma il bene che la volontà conseguente di Dio ottiene quando permette il male.

Dopo aver sottolineato la coincidenza del pensiero maritainiano con le tesi eterodosse di Lamennais, Julio Meinvielle affermava risolutamente: “E’ cosa assurda e chimerica erigere a norma di azione e a giudizio di valore le cose che accadono perché le ha volute, almeno in modo permissivo, per i suoi insondabili disegni. Con questo criterio si dovrebbe esser d’accordo con i sacerdoti ebrei e i soldati romani che crocifissero il Signore, perché la Crocifissione del Signore ha portato tanto bene al mondo che la Chiesa canta *O felix culpa!* Ma, come sottolineano i teologi, il fine che deve regolare efficacemente le azioni dei cristiani, è l’ideale cristiano di vita, invariabile univoco”²⁹².

In definitiva, non ha alcun senso vedere l’incarnazione storica del Cristianesimo nelle trasgressioni (e negli atti di bestiale ferocia) consumati nel corso delle rivoluzioni moderne.

Al riguardo, Ennio Innocenti osserva: “Per il cristiano c’è solo un’incarnazione, quella del Verbo, persona preesistente, eterna, unica e inconfondibile. Lo spirito non s’incarna perché non preesiste al corpo. Tanto meno s’incarna il Cristianesimo, che non è affatto una realtà extra Ecclesiam che aspetti d’incarnarsi in un ente collettivo. Queste espressioni, che sanno più di paganesimo che di Cristianesimo, potrebbero indurre qualche lettore a pensare il soprannaturale in una pendenza irreversibile verso il naturale, il carnale, lo storico, il collettivo, ossia a pensare il Cristianesimo, alla fine, in termini di secolarizzazione collettivistica, invece che di indimento personalistico”²⁹³.

L’esagerata inclinazione laica delle tesi maritainiane sul diritto naturale è peraltro visibile nelle lezioni tenute all’*Eau-vive* nel 1950²⁹⁴. In esse Maritain, dopo un’obliqua confutazione di Grozio, sostiene che “l’autorità della ragione come forma della moralità e il valore delle regole della legge naturale sono conosciute o possono essere conosciute **prima** che Dio sia conosciuto”²⁹⁵.

²⁹¹ Citato da Jean-Luc Barré, “Jacques e Raïssa Maritain”, op. cit., pag. 339.

²⁹² Cfr.: “Il cedimento dei cattolici al liberalismo”, op. cit., pag. 5.

²⁹³ Cfr.: “Riflessioni critiche sul convegno maritainiano di Venezia”, “Idea”, Roma, XXXIII, n. 9-10, 1977.

²⁹⁴ Cfr. l’edizione italiana, “Nove lezioni sulla legge naturale”, a cura di Francesco Viola, Jaca book, Milano 1985.

²⁹⁵ Op. cit., pag. 57.

L'affermazione di Maritain non sprigiona l'impeto della contraddittoria teoria di Grozio, secondo cui anche se Dio non esistesse, la legge naturale (cioè *la legge divina partecipata alle creature*) continuerebbe ad esercitare il suo potere.

Come notava Francisco Elias de Tejada, questa affermazione era dettata a Grozio dalla convinzione che la vita sociale avesse valore in se stessa e che il diritto nascesse dall'appetito sociale, non dall'armonia nella relazione tra Creatore e creatura razionale²⁹⁶.

Non si può tuttavia negare che, nella conoscenza della legge *anteriore* alla conoscenza di Dio, si nasconde la debolezza nei confronti del mito moderno intorno alla sapienza naturale dei primitivi. La filosofia delle rivoluzioni, infatti, si separa dalla tradizione cattolica proprio a partire dall'accoglienza del mito che contempla la sapienza dell'*Adamo caduto*.

E' questo che l'italiano Giambattista Vico, rigoroso interprete della tradizione cattolica e dell'umanesimo nel secolo dell'incubazione rivoluzionaria, contesta all'olandese Grozio e ai precursori dell'illuminismo: il credito concesso alla leggenda pagana secondo cui i primi governi del mondo ebbero inizio dalla sapienza filosofica, quando l'esatta interpretazione della letteratura antica dimostra "*che i primi governi del mondo ebbero per loro intera forma la religione*"²⁹⁷.

Il fatto che il giudizio di Maritain sull'origine della legalità sia agli antipodi della teoria vichiana non è casuale e non può essere sottovalutato. Posto di fronte al problema posto dalle esplorazioni del nuovo mondo, cioè al fatto di popoli totalmente ignari di filosofia ma capaci di darsi un certo ordinamento politico, Vico si rende conto che la teoria groziana dipende dal mito platonico della *sapientia veterum antiquissima*, e perciò non sta in piedi davanti all'esame critico della letteratura. Di qui la conferma del principio affermato dalla tradizione cattolica, *initium sapientiae timor Domini*.

Alla luce di questo principio, la mitologia rivela finalmente il suo messaggio cifrato, che rischiarla la preistoria: sotto gli abbellimenti poetici sono narrati i progressi compiuti dall'umanità *gentile*, grazie al sentimento religioso, "*che le religioni sono quelle unicamente per le quali i popoli fanno opere virtuose*"²⁹⁸.

Ora le "opere virtuose", delle quali parla Vico, non si collocano sul versante della laicità ipotizzata dai moderni *dopo Grozio*, ma (come dimostra indiscutibilmente la storia contemporanea) sui due versanti della religiosità. Il dramma dell'età moderna si svolge lungo il confine tra la vera e la falsa religione, "*tralla nostra cristiana ch'è vera, e tutte l'altre, degli altri, false: che nella nostra fa virtuosamente operare la*

²⁹⁶ Cfr. "La teologia vichiana della storia", in Aa. Vv., "Vico maestro della tradizione", Thule, Palermo 1976, pag. 10.

²⁹⁷ "Principi di Scienza Nuova", ed. 1744, Conclusione.

²⁹⁸ Id., id.. Nell'edizione del 1725 della "Scienza Nuova", libro II, c. I ("*La Provvidenza è primo principio delle nazioni*") Vico scriveva: "*Perché non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo del cuor degli uomini*".

*divina grazia per un bene infinito ed eterno, il quale non può cadere sotto i sensi e, 'n conseguenza, per lo quale la mente muove i sensi alle virtuose azioni, a rovescio delle false, ch'avendosi proposti beni terminati e caduchi così in questa vita come nell'altra, perciò i sensi devono strascinare la mente a far opera di virtù”*²⁹⁹.

Antonio Messineo aveva intuito lucidamente che la equivoca filosofia della storia elaborata da Maritain trascinava il paradosso della *cristianità profana*, e perciò (incoraggiato dalle reiterate prese di posizione di Pio XII e dal contenuto della “*Humani generis*”, in special modo) aveva denunciato l'impostazione storicistica e immanentistica di “*Umanesimo integrale*”.

Posta la domanda in termini che già contenevano la risposta (“*Il continuo appello al concetto evolutivo della storia fa sorgere spontaneamente la domanda, se la teoria del Maritain non abbia qualche punto in contatto con lo storicismo contemporaneo*”), l'illustre gesuita, in base a un alto numero di citazioni, conclude affermando risolutamente che nell'opera di Maritain “*Su piano della storia non opererebbe il Cristianesimo in quanto religione rivelata e trascendente, non il Vangelo nella sua purità originaria di parola divina trasmessa all'uomo, non l'ordine della grazia e delle realtà superiori in esso contenute, ma un cristianesimo e un Vangelo vuotati del loro contenuto soprannaturale e naturalizzati, temporalizzati. ... Questi sarebbero, come li chiama Maritain, riflessi evangelici sul temporale. Sul significato di questa frase non può correre dubbio. Con essa si vuol dire che il Vangelo, nella sua essenza di lievito divino e soprannaturale, non fermenta direttamente la società e non entra tra i componenti della civiltà, di nessuna civiltà. Sul piano umano, in sua vece, agisce un surrogato che si ottiene mediante la perdita del suo carattere originario, mediante la trasformazione dei suoi principi in principi umani, temporali e limitati, di contenuto profano*”³⁰⁰.

Antonio Messineo, pertanto è autorizzato ad affermare che esiste “*una strana coincidenza tra la concezione di Maritain e quella esposta da Benedetto Croce, in un articolo, poi ripubblicato, che a suo tempo fece scalpore: perché non possiamo non dirci cristiani*”³⁰¹.

Benedetto Croce, nello scritto in questione, suggeriva ai fedeli cristiani (e in special modo agli irriducibili modernisti) di modificare e correggere i contenuti

²⁹⁹ Id., id..

³⁰⁰ Cfr. “La filosofia della storia di Maritain”, in “*Civiltà Cattolica*”, 1956, vol. III, pag. 449-446.

³⁰¹ Id., id.. Ennio Innocenti si chiede se per Maritain filosofo, Dio è veramente trascendente e risponde in questi termini: “*In Umanesimo integrale egli afferma che l'umanesimo occidentale ha sorgenti religiose e trascendenti e spiega che trascendenti significa che ammettono al principio del mondo uno spirito superiore all'uomo. Questo concetto di trascendenza non è affatto quello cattolico di Dio libero creatore ex nihilo sui et subiecti; è, invece, un concetto che può andar bene per la tradizione gnostico-emanatistico-panteistica che, attraverso Bruno, ha raggiunto i tempi moderni*”. Cfr. “*Riflessioni sul convegno maritainiano di Venezia*”, op. cit..

originari del loro credo, aggiungendovene dei nuovi, dedotti dalla storia moderna, e trascurando il fatto che la storia si svolge a partire (come riconosceva perfino il Maritain seconda maniera, pur in mezzo a snervanti capriole e fumose distinzioni) dall'aperta dissidenza dalla fede.

La confutazione di Antonio Messineo, oltre che sulle tesi esposte in "Umanesimo integrale", gettava il discredito sull'ideologia del compromesso posta alla base della politica democristiana, che da quelle tesi traeva ispirazione. Di conseguenza la pubblicazione della critica suscitò la reazione della Dc e degli ambienti curiali che la sostenevano: il lavoro di padre Messineo fu pertanto interrotto con la scusa di non favorire le sinistre.

Ma le conclusioni della sua puntuale analisi sono sufficienti a stabilire, in via definitiva, un nesso tra la filosofia di Maritain, che contemplava il paradosso della *cristianità profana*, e la profezia di Bloy, che attribuiva allo Spirito Santo l'origine del vento rivoluzionario imperversante sulla Cristianità.

Non a caso, Gianni Baget Bozzo ha sostenuto che la teologia della storia maritainiana mette a capo a quella suggestione millenarista derivata da Gioacchino da Fiore, che sta alla base della tesi di Bloy sull'età dello Spirito Santo: "*L'ideale maritainiano della nuova cristianità si può definire una nuova edizione del millenarismo, cioè come la speranza di una società che presupponga il Vangelo quale norma propria dell'agire umano*"³⁰². Infine è opportuno ricordare, che Cornelio Fabro, pur senza riferimento esplicito a Maritain, ha mostrato verso quale scenario di teologici paradossi è indirizzato lo storicismo che vede i valori cristiani realizzati dall'apostasia moderna: "*Il progetto della Death-of-God Theology di ritrovare Dio accettando dal pensiero e dal mondo contemporaneo la piattaforma della negazione di Dio, è illusorio e impossibile, è un progetto di disperazione fondato sulla pretesa di poter risuscitare tornando al veleno che ha dato la morte*"³⁰³. Senza dubbio, l'immagine grottesca del cadavere che vuol risuscitare assumendo nuovi dosi del veleno che lo ha fatto morire, è la più adatta a rappresentare le illusioni filosofiche e politiche di Maritain e dei suoi discepoli democristiani.

³⁰² "Il Cristianesimo ecc.", Edizioni dell'Albero, Torino 1963, pag. 36.

³⁰³ Cfr.: "L'avventura della teologia progressista", Rusconi, Milano, 1974, pag. 77. Fabro ha esternato i suoi dubbi sul tomismo di Maritain in altre opere. Cfr., ad esempio, "Introduzione a san Tommaso", Ares, Milano 1996, pag. 278, dove è criticata la concezione dilagante nella neoscolastica e nel neotomismo (Maritain, Gilson) di riferire l'apprensione dell'essere all'atto del giudizio

VII - Lo spiritualismo dopo Rosmini

La vigoria e il fervore della cultura meridionale, fonte di quel movimento restauratore, che, nella prima metà del XX secolo, condurrà alla fede cattolica i più nobili ingegni della filosofia italiana ¹, sono descritti in una splendida pagina di Francesco Acri ², il sagace precursore dell'insorgente filosofia spiritualistica: *“Gli hegeliani si fecero forti e possenti specialmente dopo svanito il moto del quarantotto ... ed erano feroci in propugnare la loro filosofia. Però quelli della scuola giobertiana contendevano con loro, e le contenzioni – parlo di Catanzaro – erano zuffe tra maestri e maestri, e tra scolari di un maestro col contrario maestro, e tra scolari e scolari: nelle scuole e nelle botteghe di caffè e per le vie della città e nelle selve di castagni fuori della città; quelle zuffe che ora si fa tra le sette politiche, quelle si faceva allora tra le sette filosofiche, ma più belle più vive, più giovanili. ... E tanta battaglia era per l'opposizione dei principi e dei conseguenti: per noi Dio è, per quelli si fa ... per noi sola la religione di Cristo è la vera, le altre no; per quelli sono tutte vere, ciascuno a suo tempo ... per noi la religione sta sopra la filosofia, per quelli la filosofia sta di sopra alla religione ... per noi la privilegiata schiatta umana è la latina e l'ombelico della terra è la sacra Roma, per quelli è la germanica, è Berlino”* ³.

Il potere culturale esercitato dai *gramsciazionisti* ha censurato il ricordo della sua vasta opera, ma questo non diminuisce la parte cospicua che Francesco Acri ebbe nell'evoluzione religiosa della filosofia italiana dopo Gioberti e Rosmini. Non per niente, il principale interprete europeo dell'idealismo, Giovanni Gentile, scrisse un magnifico, sincero e cavalleresco elogio di Francesco Acri, che, peraltro, si dichiarava avversario dell'attualismo.

¹ Bernardino Varisco, Pietro Mignosi, Armando Carlini, Luigi Stefanini, Augusto Guzzo, Balbino Giuliano, Vincenzo La Via, Felice Battaglia, Gaetano Chiavacci, Carmelo Ottaviano, Renato Lazzarini, Michele Federico Sciacca, Marino Gentile, Giulio Bonafede, per citare solamente i nomi più noti dei numerosi filosofi, per lo più di scuola gentiliana, che approdarono *ovviamente e felicemente* alla fede e alla filosofia cattolica. Maria Adelaide Raschini ha dimostrato l'appartenenza della maggioranza di questi autori a quella *destra gentiliana*, che rifiutò di assumere la filosofia in funzione della prassi, coniugando il problema del *“pensare come concreto”* con l'affermazione dell'autonomia strutturale del soggetto rispetto agli oggetti. Cfr.: *“Gentile e il neoidealismo”*, Marsilio, Venezia 2001, pag. 267.

² Francesco Acri (Catanzaro 1834 – Bologna 1913) ottenne il diploma di filosofia nel 1852, nel Real Collegio di Catanzaro, diretto dai padri delle Scuole pie. Nel 1857 si laureò in Legge, ma senza intenzione di intraprendere la carriera forense. A Napoli seguì le conferenze (d'impronta rosminiana) tenute da don Vito Fornari, erede e continuatore della scuola umanistica fondata dal letterato e patriota Basilio Puoti. Dopo aver svolto la funzione di precettore presso alcune famiglie nobili di Cosenza e di Catanzaro, nel 1861 ottenne l'incarico d'insegnante di filosofia nella scuola degli Scolopi di Rieti. Alla fine del 1861, però, vinse una borsa di studio e si recò a Berlino, dove seguì i corsi universitari di Adolf Trendelenburg e di Karl Ludwig Michelet. Nel 1864 ebbe la cattedra di filosofia a Modena, dal 1867 al 1871 fu incaricato di filosofia teoretica nell'Università di Palermo, dove si scontrò con positivisti e con gli allievi di Bertando Spaventa. Ebbe infine la cattedra di storia della filosofia nell'Università di Bologna. Si affermò nella politica bolognese, difendendo strenuamente i diritti dei cattolici. Traduttore di Platone, universalmente apprezzato per il rigore filologico e per l'eleganza dello stile italiano, è stato autore di alcune importanti opere: *“Abbozzo di una teoria delle idee”* (del 1870, ripubblicata nel 1907, con il titolo *“Videmus in aenigmatibus”*), *“Moto e fine secondo A. Trendelenburg”* (1911). Acri ottenne la consacrazione soltanto nel 1908, quando Giovanni Gentile gli dedicò uno studio dal tono elogiativo, studio che fu pubblicato nelle pagine della prestigiosa *“Critica”* di Benedetto Croce. Nel 1910 Rodolfo Mondolfo gli dedicò un'ampia monografia, che fu edito da Carabba di Lanciano. Da segnalare infine il saggio di Armando Carlini (*“La filosofia di Francesco Acri”*), pubblicato nel 1950 in *“Filosofia”*. Una selezione dei suoi testi preceduta da un breve profilo biobibliografico di Giuseppe Faggin si trova nella *“Grande antologia filosofica”* diretta da Michele Federico Sciacca ed edita da Marzorati.

³ Da *“Amore, Dolore, Fede”*, citato da don Giuseppe Muzio nell'introduzione al saggio *“Della cognizione secondo San Tommaso e Aristotele”*, Quaderni di Soliditas thomistica, Roma 1965, pag. 8-9.

Non si legge senza emozione la pagina gentiliana, che evoca quella nobile cortesia italiana, che, nel 1944, un pugno di sicari ha affondato nel sangue: *“Francesco Acri è uno dei pochissimi filosofi che abbia avuto l’Italia dopo il Rosmini e il Gioberti; dico dei pochissimi per quali la filosofia non sia stata semplice materia di libri e d’insegnamento, ma la stessa vita dello spirito, come suol essere per ogni uomo tutto ciò che per lui ha un valore assoluto. Il malinconico mistico scetticismo, in cui si fermò la mente dell’Acri, se gli rese disamabile, come laboriosa vanità, l’assidua indagine del pensiero speculativo e la metodica disciplina degli studi storici, per modo che la produzione letteraria e scientifica dello scrittore non è di certo proporzionata al suo ingegno e alla sua dottrina, e i lavori critici e indagativi di lui han più aspetto di acute e argute prove di uno spirito che sa vedere a fondo dove guardi; ha portato peraltro a piena maturità le doti intrinseche dello scrittore in molteplici saggi, che, se non concorrono al progresso di quella scienza, in cui l’Acri, propriamente non ha mai creduto, raccolgono alcune delle più profonde voci mistiche che risuonino nella letteratura italiana. Piccoli scritti, pagine episodiche, frammenti, in cui con forma, che par derivata dal più ingenuo Trecento ed è schiettamente e vigorosamente moderna nella meditata concentrazione e personale nella vivezza del sentimento che la riscalda, è espressa l’antica ed eterna storia dell’animo, che, alla presenza del suo Dio, trema, si smarrisce e rimane quasi schiacciata dalla sua grande visione”*⁴.

Francesco Acri, infatti, intervenne da acuto protagonista nel dibattito intorno al rinnovamento della filosofia cattolica dell’Ottocento, rielaborando ed innestando sull’estenuato ontologismo dei platonizzanti italiani (Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, ma anche Vincenzo Cuoco e Vito Fornari erano iscritti nel suo orizzonte), le novità (fortemente critiche nei confronti dell’idealismo), che erano proposte da due illustri esponenti della destra hegeliana di Germania (Trendelenburg e Michelet), dei quali aveva ascoltato le lezioni durante il biennio del suo soggiorno a Berlino.

Non si può nascondere che, quasi mai, lo svolgimento del pensiero acriano fu aderente alla linea tracciata dai restauratori ortodossi della metafisica tomistica e approvata e raccomandata da Leone XIII; nei suoi scritti l’inclinazione verso l’innatismo platonico (e rosminiano e giobertiano) è fin troppo evidente⁵.

Tuttavia il suo originale apporto alla critica dei grandi sistemi dell’immanenza, che dominavano la scena del tardo Ottocento e del primo Novecento, appartiene, a pieno titolo, al patrimonio della cultura cattolica⁶.

⁴ Cfr.: “Frammenti di storia della filosofia”, Le Lettere, Firenze 1999, pag. 175. Il testo fu pubblicato nel “Resto del Carlino”, il 22 maggio 1913, insieme con le testimonianze di Agostino Gemelli, Benedetto Croce. Fortemente critico è, invece, il giudizio di Eugenio Garin, secondo il quale Acri *“non giunse mai ad una organizzazione del suo pensiero ... i suoi ragionamenti non sono che la traduzione in termini logici di atteggiamenti sentimentali”* Cfr.: “Storia della filosofia italiana”, Einaudi, Torino 1966, III vol., pag. 1212.

⁵ In un dialogo immaginario, che fa parte del volume “Videmus in aenigmate”, pubblicato dall’editore Cappelli (Bologna 1907) e riproposto da Giuseppe Faggin nella Grande antologia filosofica, Acri dichiarò apertamente la sua adesione alle tesi di Rosmini, pur proponendo alcune varianti tecniche sul tema della visione dell’Essere.

⁶ Al riguardo del rapporto tra neoidealismo e spiritualismo, scriveva Balbino Giuliano: *“Nei primi anni del Novecento, quando io cominciavo a propormi i problemi filosofici,olgeva al tramonto col positivismo quell’ingenuo astrattismo materialista, che negli ultimi decenni del secolo scorso aveva finito per dominare la nostra cultura, e sorgeva un nuovo movimento spiritualista, di cui forse non abbiamo ancora veduta tutta l’importanza. Era un movimento più ampio dell’idealismo crociano e gentiliano, e basta per rendersene conto ricordare il caro nome di Bernardino Varisco, ascetica figura di pensatore e di maestro, ma bisogna convenire che quel movimento ha avuto la sua espressione più viva e feconda nella scuola idealista di cui erano maestri allora concordati il Croce ed il Gentile. Non solo la filosofia ma tutta la cultura italiana ha sentito l’influenza di questa nuova concezione che aveva il grande merito di affermare la spirituale essenza del soggetto umano”*

Dalle lezioni di Trendelenburg, Acri aveva ricavato la chiave di un'animosa e originale lettura post-hegeliana di Aristotele. Di qui l'audace tentativo di correggere (e adattare alla metafisica aristotelico-tomista) l'eredità platonica conservata, nonostante tutto, dall'idealismo hegeliano. Di là dei risultati, in questa intenzione si deve apprezzare la disposizione eminentemente cattolica e tomistica ad apprezzare e raccogliere i frutti della ricerca condotta dai non cattolici.

In vista di questa ambiziosa strategia, che, nelle contraddizioni hegeliane, contemplava l'occasione per rivitalizzare il platonismo, Acri approfondì, interpretandolo a suo modo, l'assioma (d'impronta platonica), che è esposto nel III libro del "De anima" di Aristotele: *"Del principio dello scibile non c'è scienza, non arte, né prudenza cioè scienza pratica e rimane che ci sia sola intelligenza"*.

Acri utilizzò questa definizione aristotelica per elaborare un'audace teoria dell'intelletto agente, teoria che si discosta da quella tradizionale della scolastica: *"L'intelletto attivo sé intuisce, e in sé i primi principi intuisce della scienza speculativa e pratica, perocché essi non sono oggetto di ragionamento; e li contiene nella virtù sua, cioè nella relazione di Sé con sé stesso"*⁷.

Lungo questo accidentato cammino, l'incontro con le oscurità e le aporie di Rosmini era però inevitabile. Acri ha celebrato la (precaria) convergenza di Rosmini con l'ortodossia scolastica, forzando il significato di una tesi, che san Tommaso aveva formulato in gioventù e rettificato in età matura: *"Come dice Avicenna nel II della Metafisica, così egli [san Tommaso] dice «Quello che l'intelletto concepisce quasi notissimo e in cui tutte le conoscenze risolve, quello è l'Ente» (De Veritate nel corpo dell'art. 1). E tutte le altre concezioni si ricevono per addizioni all'Ente. Ma all'Ente non può aggiungersi (mentre scrivo questo mi viene in mente Rosmini) non può aggiungersi alcun che quasi estranea natura, in quel modo che si aggiunge la differenza al genere o l'accidente al soggetto"*⁸. La conclusione necessaria è che *"l'intelletto agente ha in sé l'idea dell'Ente con i modi suoi universali, altresì ha in sé i principii che divengono da essa idea, cioè quelli di contraddizione e di causalità"*⁹.

E poco più avanti, quasi con l'intenzione di confermare la sua piena adesione alle tesi di Rosmini, Acri precisa che *"l'idea di Ente comune, prima che illumini i fantasmi, illumina l'intelletto, e per esso l'anima, dove tutti i fantasmi sono come quelli di uno"*¹⁰.

Ora è evidente che la sequela delle tracce rosminiane conduce ad un punto morto, dove, nel migliore dei casi, si può ottenere il risultato esibito da Michele Federico Sciacca, cioè la revisione (la moderazione) delle tesi *estreme* di Rosmini, e il riconoscimento (fermo restando l'irreversibile giudizio sulla gratuità filosofica delle tesi innatistiche), che è lecita l'accettazione della filosofia prodotta da questa operazione di *setaccio*¹¹. Sciacca, infatti, fu

ridonandogli il pieno senso del valore della sua attività creatrice libera dagli impedimenti delle astrazioni materialiste". Cfr. "Il valore degli ideali", Zanichelli, Bologna 1946, pag. VII-VIII.

⁷ "Della cognizione secondo san Tommaso e Aristotele", op. cit., pag. 21.

⁸ Id., id. Pag. 33.

⁹ Id., id. Pag. 35.

¹⁰ Id., id., pag. 36.

¹¹ La formula faticosamente elaborata da Sciacca per chiarire l'ortodossia del pensiero rosminiano afferma che *"l'essere è presente alla nostra mente, è oggetto di essa e per ciò l'essere ideale è immanente nell'uomo, non come pura funzione della mente, bensì come oggetto inuito; immanenza che è presenza e dunque trascendenza"*. Cfr. "Interpretazioni rosminiane", Marzorati, Milano 1963, pag. 79.

protagonista di una lunga, amichevole stagione d'intesa e di collaborazione con il card. Giuseppe Siri, tomista rigoroso e intransigente.

□

Curiosamente è su un altro versante, quello della critica condotta all'interno dell'idealismo, che l'opera di Aciri ha rivelato la sua fecondità. Le opere di Trendelenburg e di Aciri mostrarono a Gentile il vicolo cieco dell'immanentismo e gli suggerirono lo schema della riforma dell'idealismo. In tal modo si scatenò quella crisi drammatica, che ultimamente certificherà l'impossibilità di affermare, con la forza degli argomenti razionali, le tesi estreme dell'immanentismo coerente e "assoluto"¹².

La riforma gentiliana della dialettica di Hegel è una finestra aperta sulla scena del fideismo, cioè sulla sconfitta delle pretese scientifiche messe avanti dalla filosofia dei lumi¹³.

Gentile, dopo aver creduto a lungo che la soluzione idealistica non sopprima il dualismo trascendenza-immanenza ma lo giustifichi, stava sperimentando l'impossibilità di sostenere e *provare scientificamente*, cioè per mezzo di dimostrazioni logiche, conformi alle trionfali aspirazioni del razionalismo illuministico e dell'idealismo tedesco un sistema religioso dell'immanenza un sistema "*in cui ogni opacità misteriosa, ogni più oscuro angolo della realtà si spiritualizza e traluce nella limpida trasparenza dell'Idea*" -. In altre parole: stava convincendosi che il trapianto della teodicea immanentistica (eleatica, spinosiana, schellinghiana o hegeliana) nel solco della tradizione cristiana era irrealizzabile e ingiustificabile¹⁴.

Segnale di questa frustrante consapevolezza è il continuo riferimento di Gentile a tradizioni cristiane eterodosse (o interpretate come tali) ma lontane dal razionalismo. La scelta di queste tradizioni indirizzava Gentile ad attuare la riforma della dialettica hegeliana passando arditamente attraverso il panteismo di Giordano Bruno, l'agostinismo di Vico, il misticismo di Mazzini e l'ontologismo di Rosmini.

Se non che lo sviluppo del disegno filosofico di Gentile incontrò gli ostacoli insormontabili che, lungo tutto il corso della storia della filosofia, hanno suggerito le confutazioni dell'immanentismo.

Il più antico e il più ostinato di questi ostacoli è l'impossibilità di associare l'esclusione della trascendenza con il riconoscimento del divenire, impossibilità che pone la dura alternativa tra la scelta solipsistica e la finzione panteistica.

¹² Michele Federico Sciacca, dopo aver descritto le ultime, drammatiche stazioni della parabola storicistica, domandava ironicamente ai nostalgici dell'immanentismo trionfante: "*perché vi affliggete che tramonti e muoia questa civiltà non come forma o manifestazione storica di valori ma con tutti i valori che ha espresso, quando, per avere storicizzato l'essere o con esso ogni verità, sapevate in partenza che ogni verità e valore sono destinati, per mancanza di fondamento, a passare come gli altri? I vostri lamenti e timori non sono razionali, se (dato e non concesso) è razionale il vostro principio storicistico; o credevate prima ed ora non più, che la verità, pur essendo di formazione storica, fosse ugualmente oggettiva e supertemporale?*". Cfr.: "L'ora di Cristo", Marzorati 1973, pag. 89.

¹³ Non senza ragione, Balbino Giuliano diceva che tutti gli idealisti sono *malati* di teismo.

¹⁴ Sulla proposta dell'attualismo come filosofia cattolica cfr.: Francesco La Scala, "Lineamenti di filosofia contemporanea", cap. XII, Gnomes, Roma 1972, pag. 212 e seg.. Dopo che Heidegger, Kojève e i francofortesi hanno portato alle estreme e logiche conseguenza l'immantismo moderno, è diventato chiaro che la nuova frontiera dell'ateismo passa per l'azzeramento della metafisica, cioè per l'attribuzione della causa prima al non essere, che i pensatori neognostici (a cominciare da René Guénon) chiamano, appunto, "zero metafisico".

Escluso il solipsismo (che, peraltro, non gli si potrebbe attribuire senza disconoscere la sua indubbia grandezza), Gentile cercò inutilmente lo sbocco scientifico dell'altra via e, nella ricerca, si avvicinò a quel fideismo cristiano che sarà l'approdo dei gentiliani più lucidi e conseguenti, a cominciare da Armando Carlini, il quale, non a caso, era stato allievo di Francesco Acri¹⁵.

Carlini proponeva l'incontro della neoscolastica con l'avanguardia gentiliana e però dichiarava: *"Per me neoscolastico è ognuno che, ispirandosi ai principi fondamentali della filosofia che con nome generico si chiama Scolastica, tenti oggi di rivivere quei principi pur nel mutamento di idee che caratterizza la cultura moderna. ... Pur nella divergenza delle opinioni, un punto resta fermo: l'uomo è uomo perché, pur legato per la sua corporeità al mondo, la sua esistenza ha un altro significato e valore di quella del mondo: la sua esistenza ha il suo più vero e proprio significato e valore nel rapporto non al mondo ma a Dio, puro spirito, perfettissimo, che è intelletto e volontà insieme, sapienza che è insieme amore"*¹⁶.

A Gentile, che aveva tentato di risolvere l'antitesi di natura e spirito nell'unità dell'atto puro, Carlini obiettava puntualmente che tale sintesi avrebbe tolto il movimento, dunque che si poneva l'esigenza di cercare un principio superiore e trascendente i due termini, principio che nel corso ininterrotto della storia è stato denominato Dio.

Il fideismo (o *esigenzialismo* religioso) di Armando Carlini e degli altri gentiliani, che lo seguirono nel passaggio dall'attualismo al fideismo (e/o all'ontologismo rosminiano), infatti, non significa dissidenza ma rigorosa applicazione dello spirito che impronta la filosofia di Gentile¹⁷.

□

Un incentivo alla soluzione religiosa dell'immanentismo hegeliano e gentiliano si deve anche all'opera di Balbino Giuliano¹⁸, insigne pensatore, che fu messo al bando dalla setta gramsciana a causa della sua collaborazione con il regime autoritario di Mussolini.

¹⁵ Armando Carlini (Napoli 1878- Pisa 1959) si laureò a Bologna con Francesco Acri, che gli trasmise la passione per la filosofia classica, della quale fu interprete lucidissimo. Dopo la giovanile infatuazione per il positivismo, seguì le lezioni di Giovanni Gentile a Pisa e divenne convinto assertore della filosofia dell'atto puro. Nel 1922 succedette a Gentile nella cattedra, dalla quale fu allontanato nel 1945 a seguito dell'epurazione. Dal 1939 faceva parte dell'Accademia d'Italia. Tracciando il profilo di Carlini, Lino Di Stefano afferma che *"L'esigenza del concreto e la profonda crisi religiosa derivante da un lutto familiare determinarono una svolta decisiva nel suo pensiero, il quale riuscì ad esprimere compiutamente la sua posizione in opere di largo respiro, quali "Il mito del realismo" (1936) e "Cattolicesimo e pensiero moderno" (1958)"*. Cfr.: "profili di pensatori contemporanei", Il Palma, Palermo 1984, pag. 49.

¹⁶ Citato da Daniele Gaudenzi, cfr. "Un filosofo dallo spirito soave e dal carattere granitico", "Il Secolo d'Italia", 30 settembre 1981. , prendendo le distanze dalla fenomenologia di Emanuel Mounier. Morì a Padova il 16 gennaio 1956. Sulla filosofia di Carlini cfr. l'ampia trattazione di Luigi Pareyson, in "Studi sull'esistenzialismo", Sansoni, Firenze 1971, pag. 313-379.

¹⁷ In questa prospettiva è da condividere senza riserve il giudizio di Carlini, che, anticipando Sciacca, opponeva l'idealismo mondano di Benedetto Croce all'idealismo teologizzante di Giovanni Gentile. Sul pensiero di Carlini cfr. Michele Federico Sciacca, "Dall'attualismo allo spiritualismo", Marzorati, Milano 1961, pag. 459-495. Nell'articolo su Carlini appena citato, Gaudenzi ricorda un giudizio di Gentile, che conferma l'orientamento dell'attualismo allo spiritualismo cristiano: *"L'affermazione della trascendenza è riconoscimento del limite dell'uomo, e del bisogno ch'egli ha di superarlo e di andare di là del proprio limite"*.

¹⁸ Balbino Giuliano (Fossano 1879 – Roma 1958) Dopo una giovanile infatuazione per il socialismo, aderì alla filosofia di Gentile, cercando in essa il bandolo religioso della matassa idealistica. Fu libero docente di filosofia teoretica nell'università di Bologna, cattedratico di filosofia nella facoltà di Magistero dell'Università di Firenze e di filosofia morale nell'università di Roma, e presidente dell'Istituto di ricerche filosofiche. Dal 1929 al 1932

Giuliano, dopo aver subito l'influsso del neoidealismo e del pragmatismo, fu protagonista di un'intransigente opposizione all'hegelismo, opposizione che sviluppò nelle sue opere di più alto spessore teorico ("Il torto di Hegel" e "Immanenza e trascendenza nel sistema di Hegel", "Il valore pratico della filosofia", oltre che nelle due edizioni de "Il valore degli ideali").

In conformità al catechismo cattolico, che afferma la presenza di Dio "in cielo, in terra e in ogni luogo", e alla dottrina agostiniana, secondo cui Dio è più intimo all'uomo dell'uomo stesso, Giuliano mostrava l'insufficienza del pensiero idealistico dinanzi al mistero della storia e però affermava la necessità di riconoscere il limite dell'uomo: "Proprio in questa filosofia che si chiama idealismo manca un positivo concreto ideale che giustifichi le multiformi finalità per cui uomini e popoli soffrono, e giustifichi anche l'accettazione di questa sofferenza. Senza una forma ideale che superi la storia non si giustifica veramente la storia ... coll'idealismo ci si spiega il valore di ogni sua realizzazione, ma si viene a perdere in quest'universale storicismo ogni sicuro criterio per un giudizio che distingua i valori dai disvalori. ... Noi abbiamo riconosciuto insomma che per capire qualche cosa nella realtà così del nostro spirito come del mondo circostante bisogna fare un atto di umiltà e concedere che c'è qualcosa che supererà la nostra possibilità di capire; ed abbiamo riconosciuto che non si spiega il dramma della vita se non accettando il postulato che il compimento del dovere sia anche atto di devozione ad una autorità che sta sopra il dramma stesso"¹⁹.

Ora Giuliano riconosceva la parte di verità conservata (malgrado tutto) dall'immanentismo hegeliano, senza peraltro fare concessioni alla riduzione (hegeliana e gentiliana) dell'Assoluto al pensiero. Giuliano affermava, coerentemente, che l'Assoluto è immanente al reale e, al tempo stesso, trascendente. In tal modo la tradizione neoidealista, che aveva dominato la scena della filosofia italiana durante la prima metà del Novecento, era avviata ad un felice esito.

Alla luce delle conclusioni di Giuliano, è lecito convenire con Gianni Baget Bozzo, secondo il quale nell'ultimo Gentile, quello della conferenza del 1942 sulla religione e quello della commemorazione vichiana del 1944, il Gentile che dichiara "Voglio sperare che tra i miei ascoltatori nessuno voglia accusarmi che la mia religione umanizzi Dio, o divinizzi l'uomo e finisca col ridurre ad uno i due termini essenziali del rapporto"²⁰, considera l'ispirazione di un mistico cristiano, piuttosto che il freddo rigore di un filosofo di scuola laica e razionalistica.

Il fatto è che Gentile ha esplorato il vuoto propriamente *pneumatico* (neognostico) dell'ateismo moderno, aprendo la nuova via di ricerca – la via al postmoderno – che il card. Siri e Sciacca percorreranno a partire dagli anni Cinquanta.

Gli argomenti della negazione antimoderna – quella *pars destruens* della filosofia *dopo la catastrofe*, che il depistaggio tradizionalistico inutilmente di dedurre dalle pagine imbrattate

fu ministro dell'Educazione popolare. Aveva aderito al movimento fascista, conservando la piena indipendenza di pensiero, come attestano gli accenti anticonformistici dei suoi saggi politici, "Elementi di cultura fascista" del 1933 e "Latinità e germanesimo" del 1941. Nella cattedra universitaria si distinse per l'eccellente traduzione e per il dotto commento alle Lettere a Lucilio di Seneca. Nel dopoguerra partecipò all'attività del centro di Gallarate, pubblicando un importante saggio ("Il dramma delle moderne idolatrie") sulla crisi del pensiero moderno. Giovanni Gentile, pur criticando le sue opere, gli ricobbe "buona cultura e vivace spirito filosofico", cfr.: "Frammenti di storia della filosofia", Le Lettere, Firenze 1999, pag. 597.

¹⁹ "Il valore degli ideali", op. cit., pag. X-XI.

²⁰ Cfr. "La religione", Sansoni, Firenze 1967, pag. 422.

da Nietzsche e da Heidegger - possono e devono essere cercate nell'opera e nel dramma cristiano di Gentile. La vita eroica di Gentile rivela, infatti, il rovescio sconosciuto della medaglia fideistica, cioè la sua inclinazione ad agire come opposizione al razionalismo piuttosto che come antitesi alla metafisica di san Tommaso.

Non a caso, dopo il Gentile del 1942, l'immanentismo diventa terreno impraticabile per la ragione. La filosofia di Gentile rappresenta le colonne d'Ercole del razionalismo; oltre Gentile il *moderno* ha incontrato le acque abissali e torbide del nichilismo.

Le tesi dell'immanentismo, che avevano imperversato sulla scena filosofica di due secoli, si sono improvvisamente capovolte nelle tesi dell'irrazionalismo e del fideismo ateo. In questa luce non stupisce la prevalenza dell'altra e definitiva *riforma* della dialettica hegeliana, quella porno-tanatofila, elaborata da Alexandre Kojève e da Georges Bataille.

□

Dalle lezioni di Michelet, Acri aveva conosciuto l'indirizzo della via da percorrere per riabilitare il platonismo cristiano attraverso una critica serrata, svolta all'interno del sistema hegeliano.

In questo programma di ricerca sono anticipate sia le linee della riforma della dialettica hegeliana compiuta da Giovanni Gentile (nel 1913, l'anno della morte di Francesco Acri)²¹, sia le linee di quella dissidenza dall'attualismo che sta all'origine della fascinosa avventura dello spiritualismo cristiano²².

Concepita nella luce della lezione platonizzante di Michelet, l'obiezione che Acri, rivolge agli hegeliani chiarisce, infatti, il motivo della riforma intrapresa da Gentile per eliminare dal sistema di Hegel, i residui del platonismo e della teologia: *“Dicono gli hegeliani che il pensiero si fissa nell'essere non come essere ma come essere pensato, che il pensare si astrae da sé e si ripone nel pensato dove – appunto perché in un pensato – si estingue ma non si annulla, poi si riaccende e si distingue dall'essere pensato. Ma come può il pensare estinguersi nell'essere pensato, se pensato è correlativo a pensare? Se si estingue il pensare, si estingue necessariamente anche il pensato che è suo termine. Hegel dice che l'essenza del pensiero consiste nella distinzione del pensare e dell'essere nella unità dello stesso pensiero; dunque il pensare non può estinguersi nell'essere senza che l'essere perda la sua nota di pensato, cioè di distinto dal pensare”*²³.

Giovanni Gentile aveva indicato il punto debole dell'immanentismo hegeliano, anchilosato dalla pretesa di muovere (dialetticamente) le idee platoniche. Della logica hegeliana, pertanto, egli rivelava la natura di movimento apparente delle idee platoniche, cioè l'esclusione del divenire reale del pensiero pensante.

Per uscire dal circolo vizioso disegnato da Hegel, Gentile aveva affermato che *l'oggetto del pensiero è lo stesso atto del pensiero pensante: il pensato è il pensiero pensante che si auto-oggettiva*. Ma in questa soluzione al problema della riforma della dialettica hegeliana,

²¹ Per un approccio obiettivo alla riforma della dialettica hegeliana cfr. la voce “Gentile”, redatta da Michele Federico Sciacca per l'Enciclopedia cattolica, la voce “Gentile” redatta da Vito Bellezza per l'Enciclopedia cattolica di Gallarate, i saggi di Augusto Del Noce, “Il suicidio della rivoluzione”, Rusconi, Milano 1983 e “Giovanni Gentile”, il Mulino, Bologna 1991; i saggi di Maria Adelaide Raschini, che sono raccolti nel volume postumo intitolato “Gentile e il neoidealismo”, op. cit..

²² Sullo spiritualismo cristiano cfr.: Felice Battaglia, “La lezione spiritualistica di Giovanni Gentile”, in “Giornale di Metafisica”, 1955 pag. 2-24, e Armando Carlini, “Quel che debbo al Gentile”, id., id., pag. 25-34.

²³ Citato da Giuseppe Muzio, cfr. l'introduzione a “Della cognizione secondo san Tommaso”, op. cit., pag. 10.

Gentile incontrò una difficoltà insormontabile: identificare l'essere con l'atto del pensare significa, infatti, definire un atto vuoto di contenuto. Nelle riforma gentiliana, l'idealismo sopravviveva alle interne contraddizioni riducendosi a culto storicistico²⁴. Sciacca sosteneva pertanto che la riduzione dell'idea alla soggettività dell'atto “portò il Gentile ad identificare la filosofia con la storia e con questa tutto il reale in un immanentismo, che è positivismo e non più idealismo autentico; e se non lo è fino in fondo si deve alla felice contraddizione che il pensiero pensante trascende tutto il pensiero pensato e perciò la storia. E' approfondendo questo punto, fino a capovolgere le premesse e le conclusioni, che l'attualismo può farsi fecondo ai fini di un ripensamento dell'idealismo classico²⁵”.

□

Prima del fondamentale articolo scritto da Sciacca per l'Enciclopedia cattolica, la traccia della *felice contraddizione* dell'attualismo, era stato intravista e denunciata da un valoroso, solitario e perciò mai adeguatamente apprezzato, pensatore cattolico, il palermitano Pietro Mignosi²⁶.

Nella prima giovinezza, Mignosi, seguendo l'esempio di Francesco Acri, si era ribellato al plumbeo potere della filosofia *positiva*, nella quale vedeva l'espressione ufficiale di un rozzo pregiudizio antimetafisico, oltre che la manifestazione del disprezzo risorgimentale per la cultura del Meridione²⁷.

²⁴Michele Federico Sciacca attribuiva a Gentile la sequela di un dogma che identificava modernità e immanentismo, cfr. “Studi sulla filosofia moderna”, Marzorati, Milano 1968, pag. 321. Maria Adelaide Raschini osservava acutamente che Gentile credette di avere in tal modo unificato i due autori della storia vichiana, Dio e l'uomo. Cfr. “Gentile e il neoidealismo”, op. cit., pag. 101.

²⁵ Cfr. la voce Gentile, nell'Enciclopedia cattolica.

²⁶ Pietro Mignosi, Palermo 1895, Milano 1937. Dopo un avventuroso periodo di escursioni attraverso le filosofie moderne (dal cogito di Cartesio allo slancio vitale di Bergson, dal positivismo di Cosmo Guastella all'attualismo di Giovanni Gentile, ritrovò la fede cattolica e, in essa, diede inizio ad un movimento inteso a rinnovare la tradizione platonica. Convinto che la rivelazione del Dio personale abbia segnato una svolta nella storia della filosofia occidentale, oltre che in quella delle religioni, Mignosi rimproverava agli idealisti di aver dimenticato il ruolo che ebbe, appunto, l'intuizione della personalità di Dio. Intorno a questa intuizione egli costituì e condusse l'animoso rivista “La Tradizione”, concepita per avviare, temperando l'intollerante verità con la *tollerantissima misericordia*, il dibattito tra cattolici e idealisti. Di qui fraintendimenti ingiustificati e sordi risentimenti, che, come ricordò mons. Giuseppe Petralia, si tradussero in “una ben riuscita congiura del silenzio, cui, sembra incredibile parteciparono cattolici e acattolici insieme”. Solo Armando Carlini, accolse l'invito al dialogo di Mignosi. Dal canto suo, Carmelo Ottaviano affermò che Mignosi fu vittima delle baronie universitarie cresciute alle spalle di Gentile: “se qualcuno chiedesse se mai il Mignosi abbia avuto tra noi quel pratico riconoscimento a cui il suo ingegno gli dà pieno diritto, la risposta non potrebbe che essere negativa. Il dominio degli idealisti nella cultura italiana si è tradotto in pratica nella più aperta partigianeria e nel più sfacciato vilipendio di quel principio che deve regolare e guidare chiunque sia veramente geloso del progresso culturale e scientifico di un popolo: la serena, oggettiva valutazione dei valori”. Cfr. “Pietro Mignosi”, nella rivista “Sophia”. 1936, III fasc., pag. 406. Su Pietro Mignosi cfr. inoltre: Ugo Redanò, “Pietro Mignosi”, nella rivista “Bilychnis”, sett. 1925; Michele Federico Sciacca, “Libri di estetica”, in “Dall'attualismo allo spiritualismo”, op. cit., pag. 30; Giuseppe Petralia, “Mignosi ovvero della trascendenza”, Palermo 1935; Aa. Vv. (Armando Carlini, Giovanni Papini, Emilio Fenu, ecc.), numero speciale della “Fiera letteraria”, 21 nov. 1954; Tommaso Romano, Pietro Mignosi: ricognizioni sulla vita e l'opera”, ISSPE, Palermo 1989, Piero Vassallo, “Pietro Mignosi”, ISSPE, Palermo 1989 (con una interessanti note introduttive di Vittorio Vettori e Giuseppe Tricoli).

²⁷ Un collaboratore della rivista di Mignosi, Pietro Maltese, sosterrà che, fatta l'Italia, “le nostre scuole, le nostre università furono invase da professori che, venivano dal continente con la convinzione di trovare in Sicilia un

Mignosi si era perciò affidato all'attualismo apprezzandone le forti istanze spirituali e l'incrollabile fedeltà alla patria italiana: rievocando la stagione degli entusiasmi gentiliani, riconoscerà il contributo dell'attualismo *“alla formazione di quel clima di rinascita che incontestabilmente si è venuto determinando in questi ultimi anni”*, e confesserà lealmente che *“l'errore idealistico fu provvidenziale: e se si volesse fare l'analisi storica del movimento di cultura che preannuncia in Italia il nuovo orientamento cattolico di questo ultimo ventennio, ci si accorgerebbe che l'idealismo è annidato un po' dovunque”*²⁸. Secondo Mignosi la cultura cattolica, chiusa in un castello platonico, *“non poteva arrivare ai giovani: tra pensiero e vita c'era un abisso. Fu questa filosofia sballata, ma per qualche verso eroica, che indicò il punto giusto, accese il desiderio di tradurre le cogitazioni dell'intelletto in un sistema di vita quotidiana”*²⁹. Raggiunta la maturità attraverso la drammatica esperienza nelle trincee della Grande Guerra, Mignosi si consacrò alla riflessione critica sulla filosofia di Gentile giustificando il passaggio allo spiritualismo per mezzo di un argomento analogo a quello cui ricorrerà un altro esponente della c. d. *“destra gentiliana”*, Armando Carlini: l'atto critico è insufficiente senza l'atto di fede. La fondazione della metafisica occidentale, infatti, avviene in coincidenza con la rivelazione della personalità di Dio: solo allora i neoplatonici superano il concetto del divino (neutro) e si cominciano a vedere il problema della creazione dietro al concetto platonico di partecipazione³⁰.

Il frutto del lavoro critico di Mignosi è un'opera di alto spessore teoretico, il saggio sull'idealismo, pubblicato nel 1927, presso un piccolo editore milanese. In quel saggio è esposta la più rigorosa confutazione della riforma gentiliana, che sia stata proposta dalla dissidenza spiritualista.

Mignosi, infatti, andò dritto al cuore del problema gentiliano, cioè all'irrealtà del passaggio dall'io empirico all'io puro: *“Noi contestiamo all'idealismo, scriveva nel 1927, la possibilità di trascendere l'atto per cui si afferma l'io, e se avessimo dimostrato che il passaggio dall'io empirico all'io puro e quello dall'io puro all'io assoluto importa trascendenza dell'atto, avremmo dimostrato che l'io di cui parla l'idealismo è l'io personale o empirico, e che ogni idealismo è, in fondo, un solipsismo, cioè una dialettica apparente”*³¹.

Mignosi quindi dimostrò che il passaggio all'io empirico all'io puro è un'elevazione che si risolve in caduta sul punto di partenza: *“se l'io empirico può porre qualcosa da sé distinto, non la può porre che come opposto a sé: or quando l'io empirico pone un opposto non c'è mai caso che questo opposto sia un io, cioè coincida esattamente con l'atto da cui è partito”*³².

In questa prospettiva, appare il primo paradosso dell'attualismo: *“Se io posso andare oltre l'atto per cui sono quel particolare io che sono, quello a cui arrivo non può essere che un principio antitetico all'atto per cui sono io. Ora non credo che ci sia idealista così*

popolo di ignoranti; professori che, schiavi del pensiero materialista, venivano col compito di materializzare, di ateizzare l'anima siciliana”, cfr. “Vincenzo Di Giovanni”, “La Tradizione”, genn. 1933, pag. 64.

²⁸ Cfr.: “Ha ragione il senatore”, “La Tradizione”, apr. 1934, pag. 66.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Sul dialogo con Carlini e sulla nota polemica della “Palestra del clero”, cfr. Pietro Mignosi, “Gente tra i piedi”, La Tradizione, febb. 1933, pag. 16.

³¹ Cfr. “L'idealismo”, Milano 1927, pag. 133.

³² Id. Id., pag. 135.

dabbene che voglia affermare la coincidenza dell'io puro con il non-io”³³. Con logica incalzante, Mignosi, a questo punto, osservava che “posto che l'atto dal quale muoviamo e del quale abbiamo immediatamente nozione è l'io personale come si renderà compatibile l'esistenza del nostro io personale con l'io assoluto? Sono io (io che scrivo) che pongo l'Assoluto? O è l'assoluto che pone me? Si risponda in qualunque senso ad una di queste domande e si incorrerà sicuramente in una contraddizione. Se io pongo un atto assoluto che sia io, io cesso di essere se l'Atto assoluto mi pone, come mi accorgerò di essere posto? ... L'idealismo ha un bel da fare a scagionarsi dall'accusa di solipsismo: dove tutto è pensiero tutto è un solo pensiero, ed un solo pensiero condannato a non pensare nulla, perché pensa solo se stesso”³⁴.

Associata come era alla revisione del pensiero di Rosmini, la critica dell'attualismo si tradusse necessariamente in una teoria della tradizione italiana, diversa da quella proposta dei profeti del risorgimento indicati da Giovanni Gentile ma non opposta alla politica culturale elaborata e attuata da Mussolini³⁵. Mignosi, infatti, fu interprete fedele dell'ideale che animava la destra cattolica e popolare, che si era opposta inutilmente all'oligarchia liberale, per riconoscersi infine nelle speranze destinate dalla rivoluzione popolare di Mussolini.

L'opinione che pretende di forzare la destra cattolica italiana nelle nicchie paradossali e furenti occupate da Giovanni Papini e Domenico Giulioti e dai loro stentati e ingessati imitatori, svanisce non appena sono considerati seriamente i testi che Mignosi dedicò alla storia del risorgimento. Le tesi mignosiane presentano singolari analogie con i testi dei più qualificati pensatori ispanici e francesi (pensiamo ad Antonio Aparisi y Gujarro, Francisco Elias de Tejada, Charles Maurras e Henri Massis) e spesso dimostrano una lucidità e un'immunità dalla suggestione reazionaria che non sempre si trova nei documenti ufficiali del movimento carlista e dell'Action française.

A differenza dei reazionari europei, fatta eccezione di Francisco Elias de Tejada, Mignosi vide chiaramente e dichiarò senza mezzi termine la natura codina e la fonte cortigiana della sovversione moderna. L'orientamento controiniziativo del suo pensiero, incontrava pertanto quella refrattarietà, quella sana allergia del Mussolini essoterico per le imposture massoniche, che è stata ampiamente documentata da Ennio Innocenti³⁶.

I discorsi di Mignosi sulla storia dell'Ottocento italiano manifestano uno spirito irriducibile alle incaute e ridicole leggende intorno alla massoneria azzurra, leggende che sono state diffuse dall'intemperanza di Domenico Giulioti e devotamente bevute dai

³³ Id., id., pag. 136.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Nel saggio su Gentile, Maria Adelaide Raschini affermava che vi fu opposizione tra Mussolini e Gentile. Gentile, nel periodo fascista, “rappresentò incarnata nella sua persona precisamente quella politica culturale che il regime fascista non aveva invece nessuna intenzione di instaurare, perché è di ogni dittatura l'esser periva dell'orizzonte sufficiente a sostenere una politica culturale: ogni interesse politico, nelle dittature, essendo assorbito ed esaurito nella cultura politica”, cfr. “Gentile e il neoidealismo”, op. cit., pag. 125. Alla luce dei più recenti studi sulla cultura fascista, la tesi della Raschini esige un'attenta revisione.

³⁶ Anche Gentile deve essere iscritto nella animosa categoria dei “controiniziati”, dove alla controiniziazione è attribuito un significato positivo, in conformità alla gerarchia dei valori che si oppone alle suggestioni iniziatiche propalate dal mago René Guénon. Lo riconobbe padre Agostino Gemelli, nel 1933: “Gentile, che aveva combattuto una memorabile battaglia contro il positivismo, arrivato al seggio di ministro della Pubblica Istruzione, snidò dalle scuole italiane i rappresentanti del positivismo massonico, che ne erano diventati padroni, ed i loro manuali, che servivano a costruire teste sbagliate”. Cfr.: “L'Università cattolica e l'idealismo”, in “Idee e battaglie per la cultura cattolica”, Milano, 1933, pag. 453..

sacrestani ammaestrati da Elemire Zolla: *“il concetto tutto borghese che la storia fosse fatta dalle classi dirigenti chiuse in casta, trovava nell’organizzazione europea massonica e carbonara le strade più agevoli per l’instaurazione della sua dittatura. ... La rivoluzione francese prima, l’impero napoleonico poi, i movimenti costituzionalistici infine, erano il frutto di una filosofia massonica, imperniata sul contrasto eterno tra le due verità: quella dei pochi (iniziati) e quella dei molti (profani)”*³⁷. L’ideologia dei profeti del risorgimento, pertanto, era oggetto, da parte di Mignosi, di un’analisi disincantata, che ne sottolineava l’intenzione mistificatoria e la struttura idolatrica: *“Il Mazzini vive quello che era il centro reale dell’unità italiana, ma l’astrasse dalla realtà di fatto. Costruì una religione che non era la religione del popolo italiano. Creò, insomma, un dissidio di fatto. Solo un Mazzini cattolico (e non Gioberti) poteva affrontare il problema dell’unità d’Italia”*³⁸.

Di qui il consenso di Mignosi all’interpretazione della romanità, che la cultura del regime diffondeva per affermare lo spirito dei patti lateranensi. Consenso sul quale cadeva un accento fortemente polemico nei confronti della cultura germanica che aveva inquinato il risorgimento: *“La storia di Roma è la preparazione del Regno di Dio. Strappare l’Italia a questo processo di vita e di primato, confinarla nel novero delle nazioni orfane, privarla della fonte della sua legislazione universale, per l’opera di quella dottrina che liberò l’uomo dalla Chiesa e lo fece re e despota di se stesso: la riforma. Lutero, Rousseau, Hegel: l’antiromanesimo. ... Basta leggere il convulso e doppio Gioberti, che col Primato serve Roma e col Rinnovamento la bestemmia, per accorgersi che il nostro Risorgimento aveva raggiunto, con la breccia di Porta Pia, più che una sua – seppur provvisoria – tappa l’esaurimento di una sua convulsione negativa”*³⁹.

Indenne dal servilismo, Mignosi era indotto all’apprezzamento del realismo politico di Mussolini da un vigilante senso critico, che gli mostrava (con decenni di anticipo su Renzo De Felice) le insidie risorgimentali repliucanti nella dialettica regime-movimento e tradizione italiana-ideologia germanica. Travasando il concetto di “rivoluzione fascista” in quello di realismo mussoliniano, Mignosi interpretava i Patti lateranensi come occasione data per rinunciare all’eredità passiva dell’ideologia germanofila di Vincenzo Gioberti, che ancora incombeva sulla vita italiana: *“accanto al realismo politico di Mussolini, al realismo di chi non può non riconoscere rivoluzionariamente il fatto, sopravvive in forma emotiva ed infantile il feticismo di fasi ideologiche e di situazioni definitivamente tramontate. ... Il Risorgimento italiano ... non può essere che quello che scaturisce dalla Storia d’Italia, da tutta la sua storia, cioè dalla storia del Papato e del movimento comunale, corporativistico e guelfo. Il movimento giobertiano, così esplicitamente anticattolico, non era che un tardivo conato di riforma religiosa e politica, e non poteva coincidere con la storia d’Italia, che è tutta un antidoto al protestantesimo politico”*⁴⁰.

Le tesi di Mignosi sul risorgimento italiano anticipano quelle difese da Francisco Elias de Tejada durante l’ultimo convegno tradizionalista (Roma 6-7 dicembre 1977, l’ultimo al quale partecipò)⁴¹, e perciò confermano il giudizio positivo sull’influsso esercitato dai filosofi cattolici che iniziarono il loro cammino di ricerca dall’attualismo.

³⁷ Cfr. “Manzoni e l’unità del risorgimento”, Milano 1932.

³⁸ Cfr. “Croce polemista”, nella “Tradizione”, marzo-aprile 1928.

³⁹ “Il Regno del Padre e la Tradizione”, “La Tradizione”, genn.-febb. 1929.

⁴⁰ Cfr. “Stato etico e stato religioso”, “La Tradizione”, mar.giu. 1929.

⁴¹ Il testo della relazione tejadiana sul risorgimento è stato pubblicato nel volume “Per una cultura giusnaturalista”, antologia di scritti tejadiani a cura di Tommaso Romano, Thule, Palermo 1981.



Un notevole avanzamento verso la soluzione cristiana dei problemi posti dalla filosofia attualistica si deve un allievo di Antonio Aliotta, il trevisano Luigi Stefanini⁴². Spirito inquieto, come lo definì Michele Federico Sciacca in una nota del 1933: *“la inquietudine di Stefanini è di molti: conciliare il pensiero tradizionale con le esigenze di quello moderno e contemporaneo e, specificamente, conservare la trascendenza cristiana armonizzandola con la concezione del soggetto come attività creatrice”*⁴³.

Dai Padri della Chiesa, da Clemente Alessandrino in special modo, Stefanini derivò la disposizione al confronto e all'uso del pensiero *altro*. Egli scriveva infatti: *“I primi seguaci della Buona Novella, anziché mantenere di fronte alla cultura pagana un atteggiamento puramente negativo di condanna e di difesa, si compiacquero di scoprire tra le manifestazioni più alte del genio ellenico e romano qualche presentimento della nuova dottrina, e sottrassero frammenti preziosi agli edifici cadenti”*⁴⁴.

Secondo Stefanini, nel vasto panorama della filosofia contemporanea, i *frammenti preziosi*, da sottrarre alla rovina dell'immanentismo, si trovavano nell'attualismo, onde la dichiarata simpatia e il lavoro di scavo intorno al pensiero di Giovanni Gentile⁴⁵.

⁴² Luigi Stefanini (1891 – 1956) ricevette una limpida formazione religiosa dalla madre e dagli assistenti ecclesiastici dell'Azione Cattolica trevisana, che lo avviarono alla ricerca filosofica, per la quale mostrava una singolare inclinazione e doti non comuni. Nel 1910 Stefanini si iscrisse, infatti, alla facoltà di filosofia dell'università di Padova, dove circolavano ancora le idee del positivista Roberto Ardigò. A Padova seguì le lezioni di filosofia teoretica tenute da un pensatore originale, Antonio Aliotta, maestro di indubbio valore, visto che alla sua scuola si formarono autori di alto profilo, quali Michele Federico Sciacca, Renato Lazzarini e Nicola Petruzzellis. Si laureò nel 1914, discutendo una tesi su “L'action” di Maurice Blondel. Come Pietro Mignosi, prese parte alla Grande Guerra, dove si comportò valorosamente e ottenne una decorazione. A malgrado dell'insegnamento di Aliotta, che coniugava le tesi dello sperimentalismo con quelle di uno spiritualismo fortemente critico nei confronti di Gentile, Stefanini aderì all'attualismo, tentando di valorizzarne il fondamento religioso e di indirizzarlo verso un esito platonico-agostiniano. Nell'immediato dopoguerra s'impegnò alacremente nell'Azione Cattolica e nel Partito Popolare, ma nel 1922 dovette rinunciare alle cariche, per dare seguito al suo lavoro di docente e di scrittore. Tra il 1924 e il 1927 lavorò per la SEI di Torino come curatore di manuali di pedagogia e storia della filosofia. Risale al 1927 un opuscolo (“La pedagogia dell'idealismo giudicata da un cattolico”), dove manifesta il suo apprezzamento per la riforma della scuola attuata da Gentile (apprezzamento peraltro condiviso anche da Agostino Gemelli e da numerosi altri studiosi cattolici). Nel 1929 pubblicò nella rivista “Convivium” un saggio (“L'idealismo cristiano”) che fu causa di roventi polemiche, culminate con lo scioglimento della redazione. Nel 1931 assunse l'incarico di pedagogia nell'università di Padova. Nel quadriennio 1932-1935 pubblicò la sua opera fondamentale, il saggio dedicato a Platone, con il quale ottenne la cattedra nell'università di Messina. Trasferito a Ca' Foscari nel 1938, nel 1941 fu nominato preside della facoltà di filosofia. Nel secondo dopoguerra, Stefanini si distinse per la ricchezza e l'attualità della sua produzione filosofica (magistrali i suoi saggi critici: “L'esistenzialismo è un decadentismo?” del 1946, “Il dramma filosofico della Germania”, pubblicato per la prima volta nel 1938 e riproposto nel 1948 e la monografia su Heidegger, del quale mise in luce le fonti irrazionalistiche) e per le iniziative legate al centro studi di Gallarate e alla rivista “Estetica”. Negli ultimi anni approfondì le sue tesi sullo spiritualismo cristiano e sul personalismo. Dal 1996, una fondazione trevisana intitolata cura la ristampa delle sue opere e la pubblicazione di saggi a lui dedicati. Cfr.: Laura Corrieri, “Luigi Stefanini Un pensiero attuale”, Prometheus, Milano 2002; Alessandra Buccolieri, “Il Platone di Luigi Stefanini Il rapporto Eros-Logos”, Prometheus, Milano 2002. Fra gli autori illustri, che gli hanno dedicato saggi si segnalano: Francesco Adorno, Enrico Berti, Marino Gentile, Linda Napolitano Valditaro, Maria Adelaide Raschini, Angelo Rigobello, Giovanni Santinello, Michele Federico Sciacca.

⁴³ “Dall'attualismo allo spiritualismo critico”, op. cit., pag. 340.

⁴⁴ Cfr. “Rivendicatio”, in “Convivium”, n. I, 1929, pag. 86. In Stefanini, peraltro, l'attenzione al moderno era esplicitamente associata alla ferma chiusura nei confronti dell'eresia modernistica.

⁴⁵ In età matura, Stefanini confermerà l'apprezzamento nei confronti di Giovanni Gentile: “Sono più che mai convinto, dichiarerò in uno scritto del 1955, che di fronte al pensiero moderno, invece di passare al largo con la

(Fortemente negativo è invece il suo atteggiamento nei confronti di Martin Heidegger, al quale è attribuito un estetismo da titano, diametralmente opposto all'esistenzialismo religioso di Kierkegaard)⁴⁶.

Per chiarire il significato dell'interesse per l'attualismo, Alessandra Buccolieri ricorre alla testimonianza di Giovanni Santinello, assistente di Stefanini dal 1949 al 1956: "*Stefanini fu idealista per quel tanto che l'idealismo sostiene il primato dello spirituale sul naturale, dell'atto sul fatto bruto. Decisamente avverso, però, alle sopraffazioni della logica dominante la vita del soggetto, come pure avverso all'assolutizzazione del soggetto nell'Io trascendentale, nuova e più grave attrazione intellettualistica, l'idealismo dello Stefanini può soddisfarsi solo nel cristianesimo, ove il primato dello spirituale si attua nella singolarità delle anime trascendenti tra loro e trascese dalla realtà personale di Dio, e i valori logici del pensiero si nutrono dell'energia volitiva e della calda passione affettiva nell'unità integrale dell'atto umano*"⁴⁷.

Luigi Stefanini, in effetti, cercava il superamento e l'inveramento della filosofia gentiliana, ripercorrendo la linea segnata dalla tradizione spiritualista, linea strutturalmente religiosa, che inizia da Platone, è approfondita da Agostino e Bonaventura e dagli umanisti italiani del XIV e XV secolo⁴⁸.

Il risultato di questa ricerca fu esposto in un saggio pubblicato nel 1933, "Mens cordis"⁴⁹, dove Stefanini, dopo aver esaminato le tre classiche risposte alla domanda sui rapporti tra pensiero e azione⁵⁰, riconobbe che Gentile, affermando la coincidenza di pensiero e azione, aveva posto un problema che la filosofia cristiana non poteva lasciare irrisolto. Nella "Teoria generale dello spirito come atto puro" e nelle "Lezioni di pedagogia", Gentile, infatti, sosteneva che "*l'opposizione tra spirito teoretico e spirito pratico, opposizione della quale la filosofia non è giunta ancora a liberarsi, si fonda sopra un falso concetto della realtà: il concetto dell'opposizione tra la mente che conosce e la realtà che è conosciuta, la quale è, e rimane quella che è, indipendentemente dall'essere o no conosciuta; il concetto, cioè, per cui ogni conoscenza è conoscenza d'altro e non di se stessa. Ma una volta superato questo falso concetto della realtà e raggiunto, invece, l'altro della realtà che concepisce se stessa guardandosi in seno, nell'atto stesso del suo conoscere, o, in altre parole, una volta intesa la realtà come il soggetto stesso nell'atto del suo sviluppo viva via sempre nuovo, appunto perché reale sviluppo, è chiaro che il concetto del conoscere*

paura del contagio, bisogna passare attraverso, con la certezza di conseguire acquisti preziosi, purché si sappia passare attraverso e andare oltre", cfr. "L'entimema personalistico di Giovanni Gentile", nel "Giornale di metafisica", n. 1, 1995.

⁴⁶ Cfr. Alessandra Buccolieri, "Il Platone di Luigi Stefanini Il rapporto Eros-Logos", op. cit., pag. 75 e seg.

⁴⁷ Cfr.: "Il Platone di Luigi Stefanini Il rapporto Eros-Logos", op. cit., pag. 33.

⁴⁸ Nell'ingente catalogo delle opere di Stefanini, pubblicato da Laurara Corrieri in appendice alla monografia citata, figurano due ampi saggi sull'ispirazione umanistica dell'*Itinerarium mentis in Deum* e sulla tradizione platonica in San Bonaventura. Su questo cfr. il saggio di Andrea Mario Moschetti, "L'imaginismo francescano di Luigi Stefanini", in: Aa. Vv., "Scritti in onore di Luigi Stefanini", Cedam, Padova 1960. Va detto che il Platone di Stefanini è il filosofo che dubita di sé: "*non sono già io l'uomo sicuro che si compiace di ingarbugliare gli altri; ma estremamente dubbioso io stesso, insinuo negli altri le mie incertezze*" Menone, 80 c.

⁴⁹ Editto da Cedam, Padova 1933 e oggetto di un'acuta recensione di Michele Federico Sciacca, cfr. "Dall'attualismo allo spiritualismo critico", op. cit., pag. 340 seg..

⁵⁰ Subordinazione dell'azione al pensiero, per la filosofia antica; risoluzione del pensiero nella prassi, per il pensiero moderno *dopo Bacone e Kant*; identità di pensiero e azione, per il pensiero cristiano.

coincide perfettamente col concetto d'una attività relativa ad una realtà, non presupposta, ma creata, ossia appunto col concetto dell'agire"⁵¹.

Ora Stefanini si opponeva alla soluzione gentiliana obiettando che è impossibile concepire il conoscere come attività creativa senza compromettere la trascendenza di Dio e la molteplicità dei soggetti. Di qui la proposta di una riforma che esclude la creatività umana secondo Gentile e però contempla il conoscere quale ricreare: *"Tutto è prima di noi, senza di noi; nulla è per noi se non in virtù del nostro atto. Nella luce della coscienza, da ciò che è nulla per me, nasce ciò che per me è: ex nihilo facio. Ma nel mio fiat non si risolve tutto il reale: anzi nessuna cosa è risolta completamente in esso, perché se una cosa sola fosse contenuta interamente in quel fiat, tutto vivrebbe in esso. Non creo, ma ricreo, e ricreo in minima parte ciò che sempre si sottrae, nelle profondità misteriose, all'atto che vorrebbe contenerlo: ricanto per mia gioia qualche nota del poema che è stampato nelle cose"*⁵².



Nel numeroso e qualificato gruppo dei pensatori spiritualisti di formazione gentiliana, Michele Federico Sciacca⁵³ è stato, senza dubbio, il più vicino alla soluzione cattolica e tomistica del nodo moderno.

Lo ha sostenuto magnificamente il compianto Gianni Maria Pozzo, uno dei più acuti e coraggiosi interpreti della filosofia di Gentile e dei suoi esiti spiritualistici.

In un saggio dall'eloquente titolo, "Assonanze umanistiche tra Sciacca e Gentile", Pozzo scriveva: *"Proprio perché la filosofia ha per scopo la conoscenza, la comprensione e l'educazione dell'uomo nella sua totalità – e Sciacca appunto denomina la propria 'filosofia dell'integralità' – sembra al filosofo di Giarre che nel mondo contemporaneo con particolare urgenza si debba recuperare l'umanesimo autentico, di cui parla diffusamente*

⁵¹ Cfr. "Lezioni di pedagogia", Le Lettere, Firenze 2001, pag. 147

⁵² Citato da Sciacca, "Dall'attualismo allo spiritualismo critico", op. cit., pag. 341.

⁵³ Michele Federico Sciacca (Giarre 1908 – Genova 1975) completò gli studi di filosofia iniziati a Catania seguendo i corsi di Antonio Aliotta nell'università di Napoli. Negli anni dell'università ebbe modo di confrontare le opere di Benedetto Croce, che giudicò influenzate dalla mentalità empiristica e positivista: *"crocianesimo e positivismo sono i negatori della filosofia e dei suoi primi problemi"*, mentre di Gentile lo affascinò il rigore metafisico, l'afflato religioso, l'acuta sensibilità del problema morale, la ricchezza di umanità. (Per le note biografiche cfr.: Michele Federico Sciacca "Il mio itinerario a Cristo", SEI, Torino 1944). Dopo la laurea collaborò con Aliotta nella redazione della rivista "Logos", dove sostenne le tesi dell'attualismo. Il periodo gentiliano si conclude nel 1935, quando su invito di Gentile, inizia lo studio di Rosmini. Frutto di questa ricerca sono i saggi su Rosmini e su Platone e il primo manifesto del suo pensiero, "Linee di uno spiritualismo critico", pubblicato nel 1936. Sciacca fu docente di filosofia teoretica e di storia della filosofia nelle università di Palermo, Pavia e Genova. Nel campo degli studi rosminiani, conquistò, con merito indiscusso, il ruolo di protagonista nel centro studi di Stresa, intitolato al roveretano. Nel 1946 fondò il "Giornale di metafisica", che diventò il luogo del dibattito intorno al rinnovamento della filosofia italiana. Nella sua ingente produzione, saggi su Platone, Rosmini, Pascal, Kierkegaard, Blondel, Agostino e Tommaso. A Genova fu protagonista, insieme con il card. Siri, di quella felice stagione della cultura cattolica, che fu brutalmente interrotta dall'onda limacciosa del Sessantotto e dall'irruzione degli spettri negnostici. Nell'istituto universitario a lui intitolato i suoi allievi (Maria Adelaide Raschini, Pier Paolo Ottonello, Tommaso Bugossi, Santino Cavaciuti, Franco Percivale, Bruno Perazzoli, Anna Maria Tripodi, Maria Luisa Facco, Carlo Lupi ecc.) hanno continuato e continuano il suo lavoro di ricerca. Nel XXV della morte il dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo "M.F. Sciacca" dell'università di Genova ha organizzato un convegno ("Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi", i cui atti in due volumi sono stati pubblicati nel 1996 dall'editore Leo Olschki di Firenze).

*Gentile nelle prime pagine della sua 'Introduzione alla filosofia', dedicate espressamente alla concezione umanistica del mondo"*⁵⁴.

Sviluppando le intuizioni dell'ultimo Gentile, Sciacca ha proposto il programma dell'*umanesimo perenne*, che è protagonista ma anche vittima della civiltà del lavoro e dei miti edonistici e materialistici. *"Sciacca, al pari di Gentile, è giustamente preoccupato, perché l'interpretazione economicistica del lavoro, gravemente riduttiva, consentirebbe lo stabilimento di una società solo di tecnici e funzionale, in cui tutto è perfettamente organizzato, anche il pensare e il volere, e non secondo l'ordine della verità spirituale, ma secondo quella della funzionalità tecnica; si instaurerebbe in tal modo la livellazione dei valori individuali e si verificherebbe di fatto l'annullamento, o almeno in qualche modo la definitiva regolamentazione meccanicistica e automatizzata della persona umana"*⁵⁵.

Dall'opera di Gentile i pensatori postmoderni possono agevolmente ricavare i criteri utili al superamento dell'illusoria e avvilita dialettica tra individualismo liberale e solidarismo cattocomunista⁵⁶, e per organizzare senza ambiguità la difesa della persona umana.

Del resto, Sciacca ha mostrato, in anni non sospetti, l'inclinazione a sinistra della strada, che oggi è concordemente battuta dagli adelphi di Benedetto Croce e dagli orfani del Sessantotto: *"Al marxismo contemporaneo, nelle sue forme più consequenziali, non è estraneo questo concetto nietzschiano: l'uomo futuro quale lo creerà la società comunista, sarà totalmente diverso dall'uomo quale lo ha costruito la società borghese, l'uomo di domani (o l'uomo perfetto) non sarà più quest'uomo, ma un altro, strutturalmente diverso, tanto è vero che non avrà bisogno né di un ordine giuridico-statale né di un ordine morale, né avrà più bisogni di sorta. Così l'antiproletario Nietzsche, esaltatore dei valori della nobiltà e del sangue, si può riconoscere nell'esaltazione marxista della società omogenea, incarnazione dell'uomo assoluto e perfetto, anch'egli al di là del bene e del male e non umano, niente umano; e come tale, negazione dell'uomo e dell'umano"*⁵⁷.

Sciacca è giunto a questa conclusione guidato dall'istinto dell'umanista, che risale alla radice metafisica di tutti i problemi sociali, scansando le mode e i luoghi comuni del *talk show*. *"Per quanto veri e pressanti possano essere, come lo sono nell'odierna temperie, i problemi sociale, economico, giuridico e politico non sono né fondanti né fondamentali; non stanno alla radice. Sono invece radicali i problemi metafisico e ontologico, morale e religioso, quelli che pone l'essere dell'uomo, che dell'uomo stesso è la verità e il bene, i quali non possono ricevere una risposta esauriente dall'economia e dalla politica, ma dall'ontologia e dalla metafisica, cioè da un'indagine sull'essere dall'essere"*⁵⁸.

Nelle parole che concludono l'opera di Sciacca, forse si può sentire l'eco del nobilissimo testamento spirituale di Giovanni Gentile, delle splendide parole intese a mostrare, nella filosofia cristiana di Vico, *"il segreto della filosofia che concilia l'uomo con Dio, e gli fa sentire dentro non so che di divino che lo eleva al di là di tutti i limiti dell'umano e di tutte*

⁵⁴ Cfr.: "Assonanze umanistiche tra Sciacca e Gentile", in Aa. Vv., "Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi", op. cit., vol. II, pag. 514-515.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Opportunamente, Pozzo citava le pagine di "Genesi e struttura della società", nelle quali si afferma l'equidistanza tra liberalismo e socialismo, entrambe filiazioni del naturalismo massonico.

⁵⁷ Michele Federico Sciacca, "L'uomo questo squilibrato", Marzorati, Milano 1959, pag. 192 in nota. E' peraltro nota l'influenza del marxista Antonio Labriola (oltre quella di un autore fumoso e indecifrabile come Johann Herbart) nella formazione di Benedetto Croce

⁵⁸ Cfr.: Michele Federico Sciacca, "Prospettive sulla metafisica di san Tommaso", Città Nuova, Roma 1975².

le miserie terrene, senza farlo cedere perciò alla tentazione del maligno, anzi raumiliandolo ad ora ad ora nel sentimento del nulla che l'uomo è appena si allontani da Dio"⁵⁹.

Naturalmente la soluzione dei problemi che rivelano la contingenza dell'umanità, non si può trovare nelle fantasie filosofiche e negli inganni intorno all'assoluto immanente nel pensiero. L'incontro dello spiritualismo con la filosofia di san Tommaso, avviene sul terreno sconvolto dalle sconfitte del Novecento, dalle catastrofi che hanno richiamato l'umanità al senso del proprio limite. *"L'intrinsecità del problema all'uomo è data dal suo stesso essere di ente finito; infatti la sua naturalis ratio gli detta (dictat), quasi un imperativo interiore, di sottoporsi (subdatur) a un Essere superiore – quello a cui tutti gli uomini danno il nome di Dio – a causa delle deficienze (propter defectus) che egli sente (sentit) in se stesso, nelle quali appunto ha bisogno di essere aiutato e diretto da tale Essere. Dunque il problema è posto all'interno della coscienza riflessa dei nostri limiti: l'esistenza di Dio è il problema dell'uomo"*⁶⁰.

Ora la coscienza dei nostri limiti è data dalla nostra imperfezione ontologica, cioè dalla composizione di essenza ed esistenza, giacché l'essenza di qualsiasi ente finito è concepibile anche senza l'esistenza: *"La necessità dell'actus essendi affinché una essenza esista è prova dell'esistenza di Dio. Lo è anche la partecipazione: tutto ciò che è per partecipazione rimanda ad un essere che è per essenza"*⁶¹.

□

Contemporaneo di Sciacca e a lui spiritualmente affine, un altro filosofo nato nella generosa Sicilia, Carmelo Ottaviano⁶², aveva elaborato un progetto per la restaurazione filosofica, contemplante la puntuale confutazione di quel criticismo, che agiva sugli autori cattolici con la forza cieca del tabù e del sortilegio *incapacitante*.

Ottaviano, per mezzo di un minuzioso e implacabile esame degli ingranaggi labirintici assemblati da Kant, scoprì l'anello debole della catena incantatoria: la straordinaria confusione tra il processo inteso a dimostrare l'esistenza di Dio e il processo di determinazione dei suoi attributi.

Allo scopo di screditare e ridicolizzare i risultati della metafisica, Kant aveva attuato, infatti, la assimilazione dei suoi validi procedimenti all'argomento ontologico⁶³,

⁵⁹ "Giambattista Vico nel secondo centenario della morte", cfr. Opera omnia di Giovanni Gentile, Sanso, Firenze 1968, vol. XVI, pag. 420.

⁶⁰ "Prospettive sulla metafisica di san Tommaso", op. cit., pag. 116.

⁶¹ Id., pag. 117.

⁶² Carmelo Ottaviano, Modica 1906 - Catania 1986, si laureò nell'Università cattolica di Milano. Dal 1939 fu cattedratico di storia della filosofia, prima nell'Università di Cagliari, quindi nelle università di Napoli e di Catania. Ottaviano oppose una aggiornata interpretazione della metafisica tradizionale al neoidealismo, allora trionfante. Nel 1936, per i tipi dell'editore Guida di Napoli, pubblicò un'esauriente "Critica dell'idealismo", un saggio che ebbe grande risonanza e ben quattro edizioni. Un particolare significato, nell'opera in questione, ha l'ampio capitolo dedicato all'idealismo di George Berkeley, ascendente scomodo degli idealisti assoluti. Nel 1947 pubblicò, per i tipi della Cedam di Padova, un ponderoso saggio sulla "Metafisica dell'essere parziale", opera nella quale è proposta una originale versione del realismo. Notevoli i capitoli dedicati alla confutazione di Kant.

⁶³ L'argomento ontologico, peraltro, era stato confutato da san Tommaso d'Aquino, quasi con le stesse parole di Kant.

“aggiungendo e inventando di suo un passaggio dal concetto di Essere necessario in generale al concetto di Essere supremo che esiste necessariamente o Essere assolutamente necessario, attraverso il concetto di Essere realissimo o Essere perfetto, che, in quanto fatto a priori, sarebbe soggetto alla critica del salto dall’ordine logico all’ordine reale a cui soggiace l’argomento ontologico ... Kant confonde manifestamente tra il processo che determina l’esistenza di Dio e il processo che ne determina gli attributi: ma tutti sanno che i due processi sono nettamente distinti e indipendenti l’uno dall’altro, in quanto l’uno precede (l’esistenza) e l’altro segue (gli attributi) ” ⁶⁴.

La macchina della demolizione critica, di conseguenza è bloccata da un’argomentazione inoppugnabile: *“L’asserzione di Kant che la prova cosmologica non può dirci quali attributi l’Essere necessario in generale abbia, cade del tutto nel vuoto, sia perché giammai la prova ha preteso che la determinazione degli attributi divini fosse anello di passaggio alla determinazione dell’esistenza di Dio, sia perché, per altro verso, essa ha sempre sostenuto che la determinazione degli attributi divini si fa a priori per una analisi di concetti puri, ma ciò (per non costruire sulla sabbia) dopo che sia accertata la realtà oggettiva dell’Essere necessario, sulla base della realtà oggettiva dell’ente contingente”* ⁶⁵.

Per giungere a questa conclusione, Ottaviano aveva ripensato la prova cosmologica - la “quarta via” di san Tommaso d’Aquino - proponendo una formula originale: *“L’essere parziale secondo un più e un meno suppone l’Essere Totale come causa di esso, non potendo l’essere parziale darsi l’essere da sé, nel qual caso se lo darebbe totale”* ⁶⁶.

La via d’uscita dal dramma inscenato dal pensiero moderno, in definitiva, consiste nel riconoscimento della contingenza umana. Il criticismo kantiano, squalificando la metafisica, ha nascosto la verità della contingenza, dando ali alle illusioni faustiane e libertine che fermentavano nel secolo imparrucato. Alla vigilia del tramonto moderno, Ottaviani, in sintonia con gli altri protagonisti (di diversa scuola, ma di identica ispirazione) della rinascita cattolica (negata e occultata dalla faziosità storiografica) – Fabro, Sciacca specialmente – ci aiuta a comprendere che le superbe ali, prestate da Kant alle “scienze sode”, compiuto il loro volo nel fumo oltre umano, sono finalmente scese sulla terra desolata del nichilismo.

□

⁶⁴ Cfr.: “Metafisica dell’essere parziale”, op. cit., pag. 449.

⁶⁵ Id., pag. 450.

⁶⁶ Id., pag. 446.

VIII - Santa Edith Stein Per uscire dalla cultura di morte

Un illustre studioso dell'ordine carmelitano, padre Waltraud Herbstrith, narrando il diverso destino delle due personalità, che rappresentano gli opposti esiti dell'avanguardia filosofica costituitasi in Germania alla scuola di Edmund Husserl, ossia Edith Stein ⁶⁷ e Martin Heidegger ⁶⁸, ne ha fatto l'allegoria del conflitto tra l'immanentismo postmoderno, (da Giovanni Paolo II icasticamente definito *cultura di morte*) e la metafisica d'ispirazione cristiana: *"Quali destini opposti! Edith Stein ha raggiunto presto un'alta considerazione in campo filosofico, ma divenne piccola e umile e cattolica e scomparve nel lavoro silenzioso. ... Heidegger incominciò come filosofo cattolico, ma divenne non credente, si allontanò dalla Chiesa e divenne famoso, il centro corteggiato degli attuali filosofi di professione"* ⁶⁹.

⁶⁷ Edith Stein (Breslavia 1891 – Auschwitz 1942) ultima di sette fratelli, nasce da una famiglia ebraica appartenente al ceto medio integrato, che conserva la fede nel Dio di Abramo insieme con un forte sentimento di solidarietà. Il padre Siegfried Stein, commerciante di legname muore nel 1893. La madre Auguste Courant, si dedica allora alla conduzione dell'azienda familiare, attribuendo i suoi successi negli affari al soccorso della Provvidenza. Nel 1911, Edith inizia gli studi di psicologia e filosofia a Breslavia, ma dopo aver letto le husserliane ricerche logiche ed essersene affascinata si trasferisce prima a Gottinga, in seguito a Friburgo in Brisgovia, per seguire le lezioni del maestro, con il quale si laurea (nel 1916) e del quale diventa assistente. In questa fase subisce l'influenza di Romano Guardini ed elabora una pedagogia antitetica all'enciclopedismo illuministico. Nel 1914, Edith, che ha sempre dichiarato l'amore per la patria tedesca, interrompe gli studi prediletti per prestare servizio come infermiera volontaria nell'ospedale militare di Mährisch-Weisskirchen. L'amore per la patria tedesca è un sentimento dichiarato più volte e apertamente: in una lettera a Roman Ingarden (datata 9 febbraio 1917) ella dichiara, ad esempio, di essere parte della Germania e critica duramente la politica estera del presidente americano Wilson. Cfr. "Lettere a Roman Ingarden", Libreria editrice vaticana, Roma 2001, pp. 37-39. Nel 1921 si converte al cattolicesimo, l'anno successivo ricevette il battesimo, (sua madrina fu la filosofa Hedwig Conrad-Martius). In quello stesso anno, dietro suggerimento del vicario del Duomo di Breslavia, Günther Shulemann, inizia lo studio sistematico della filosofia tomistica. Nel 1925, dietro suggerimento del gesuita Erich Przywara si dedica alla traduzione del *De veritate*, dimostrando un'eccezionale competenza e penetrazione del testo. Nel 1932 è docente di pedagogia a Münster, in un istituto delle suore domenicane. Nel 1933 entra nel Carmelo di Colonia, dove lavora assiduamente alla stesura della sua opera principale, "Essere finito e Essere eterno", completata nel 1936 ed edita postuma. Nel 1938, per sfuggire alla persecuzione nazista, si rifugia nel Carmelo di Echt. In Olanda, dove è arrestata, per essere deportata ad Auschwitz, dove muore il 9 agosto del 1942. E' stata canonizzata da Giovanni Paolo II e proclamata patrona d'Europa. La liturgia cattolica celebra la sua santità il 9 di agosto.

⁶⁸ Martin Heidegger (Messkirch 1889 – 1976) nato da famiglia cattolica, dopo aver frequentato il liceo e (secondo una fonte accreditata da Cornelio Fabro) anche il noviziato dei gesuiti, nel 1909 si iscrisse al corso di teologia cattolica nell'università di Friburgo. Nel 1911 abbandonò gli studi teologici per seguirsi il corso di filosofia di Heinrich Rickert. Laureato nel 1913 ebbe il suo primo incarico nel 1916, come assistente di Husserl. Nel 1928 pubblicò "Essere e tempo", l'opera che segna il suo distacco da Husserl. Nel 1933 fu nominato rettore dell'università di Friburgo e aderì al partito nazista. Nel 1946 respinse l'interpretazione religiosa e umanistica della sua filosofia. Ingente la sua produzione, pubblicata in Italia da Mursia, la Nuova Italia, Adelphi e Il melangolo.

⁶⁹ Citato da Hanna-Barbara Gerl, in "Edith Stein Vita – Filosofia – Mistica", Morcelliana, Brescia 1998, pag. 141. Un analogo ma impietoso paragone è tracciato opportunamente da Cornelio Fabro: *"Edith Stein, respinta dagli ambienti universitari ufficiali, vede nel nazismo in ascesa la minaccia dell'Anticristo, deve – umile, inerme carmelitana, abbandonare la Germania per cercare di mettersi al sicuro dall'odio antiebraico di Hitler, ma è strappata dal suo rifugio e muore, con la sorella Rosa che l'aveva seguita nella fede al Carmelo, nella camera a gas del campo di sterminio di Auschwitz tra il 9 e il 10 agosto 1942. Heidegger succede nella cattedra ad Husserl e gode dei favori del nazismo: fatto Rettore dell'Università di Freiburg esalta nel discorso rettorale il nuovo orizzonte dell'essere del regime ed, a guerra finita, sfugge ad ogni discriminazione e passa, nel benessere e nell'ammirazione universale, una vita giunta quasi alla soglia del secolo"*. Cfr. "Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger", in "Humanitas", a. XXXIII, n. 4, agosto 1978.

Nel nascondimento e nel silenzio eroico del Carmelo ⁷⁰, Edith Stein ottenne, tuttavia, il privilegio di testimoniare lo splendore della vita cristiana, nell'orizzonte *“della gioia senza fine, della felicità senza ombre, dell'amore senza limiti, della vita più intensa senza rilassamento”* ⁷¹.

In mezzo al fracasso della mondanità plaudente, Martin Heidegger ottenne solo la parte umbratile del falsario ⁷² e del disperato, che contempla sbigottito *“la corsa del nulla verso il nulla”* ⁷³.

Per valutare correttamente le figure antitetiche di Martin Heidegger e Edith Stein è però necessario tentare un'interpretazione della controversa scuola fenomenologica, fondata a Gottinga dal matematico *convertito* alla filosofia da Franz Brentano, Edmund Husserl, maestro e protettore di entrambi ⁷⁴.

“E' merito storico delle Ricerche logiche di Husserl, ha scritto Edith Stein, in un saggio dedicato al metodo fenomenologico, di aver elaborato l'idea della verità assoluta e della conoscenza oggettiva, ad essa corrispondente, in tutta la sua purezza, e di aver regolato fin in fondo i conti con tutti i relativismi della filosofia moderna, con il naturalismo, con lo psicologismo e con lo storicismo. Lo spirito trova la verità non la produce. Ed essa è eterna. Se la natura umana, se l'organismo psichico, se lo spirito del tempo si trasforma, allora anche le opinioni degli uomini si trasformano, ma la verità non cambia. Ciò significava un ritorno alla grande tradizione della filosofia” ⁷⁵.

⁷⁰ Nel Carmelo di Echt in Olanda, dove era stata trasferita per sottrarla alla persecuzione nazista, in data 9 giugno 1939, Edith Stein dettò il suo testamento spirituale, che concludeva nella formula del totale abbandono alla volontà di Dio: *“Accetto già con gioia la morte che Dio mi ha destinato, nella più completa sottomissione alla sua santa volontà”*. Ad Auschwitz trovò una morte anonima e atroce nelle camere a gas.

⁷¹ Edith Stein, *“La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana”*, a cura di Angela Ales Bello, Città nuova, Roma 1993, pag. 198.

⁷² Cornelio Fabro ha sbugiardato Heidegger, dimostrando l'assoluta inverosimiglianza della sua rievocazione dell'incontro *“decisivo”* con Carl Braig, cfr. *“Introduzione a san Tommaso”*, Ares, Milano 1996, pag. 280.

⁷³ Ibidem. Fabro scrive che quando Heidegger salì sulla cattedra che era stata di Husserl, *“la Stein con grande rammarico ricordava che il motto dell'Università di Friburgo erano le parole del Vangelo di Giovanni: La verità vi farà liberi. E commentava sospirando: «Ahimè, quando si pensa a ciò che li è apprezzato e spacciato per verità c'è da rimanere molto tristi. Codesti maestri tanto elogiati non potranno mai rendere liberi gli uomini»*. Cfr.: *“Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger”*, op. cit..

⁷⁴ Edmund Husserl (Prossnitz 1859-Friburgo in Brisgovia 1938), di famiglia ebraica ma di professione protestante, dopo la laurea in matematica lavorò come assistente di Weierstrass a Berlino. Edith Stein, che ne ha tracciato il profilo, sottolinea che *“come studioso delle scienze più rigorose ebbe un certo disprezzo per la filosofia, che non gli sembrava affatto una scienza”*, cfr. *“Che cos'è la fenomenologia”*, in *“La ricerca della verità”*, op. cit., pag. 56. La sua opinione sulla filosofia mutò nel 1864, quando, a Vienna, assistette alle lezioni Franz Brentano (Marienberg 1838 – Zurigo 1917), un pensatore cattolico di origine italiana, formatosi alla scuola neoaristotelica di Adolf Trendelenburg, che sosteneva le posizioni della metafisica teistica. Divenuto allievo di Brentano, Husserl pubblicò nel 1891 la *“Filosofia della matematica”* e (nel 1901) le *“Ricerche logiche”*, testo fondamentale della scuola fenomenologica, alla quale si formarono numerosi pensatori, alcuni dei quali, in seguito, si allontanarono da lui fra i quali Max Scheler, Hedvig Conrad-Martius, Adolf Reinach, Roman Ingarden, Martin Heidegger, Edith Stein.

⁷⁵ Cfr. *“Che cos'è la fenomenologia”*, in *“La ricerca della verità”*, op. cit., pag. 58. Secondo Angela Ales Bello, che ha curato con amorevole intelligenza la diffusione della filosofia di Edith Stein, *“come san Tommaso ha preso l'avvio da Aristotele, così Edith Stein, seguendo l'esortazione paolina «Esaminate tutto e ritenete ciò che è ottimo», afferma che è possibile andare alla scuola dei Greci e dei moderni, avendo come criterio, per quanto riguarda la ragione naturale, il ritorno alle cose stesse, di cui aveva parlato Edmund Husserl, il suo maestro di Gottinga”*, cfr.: *“Edith Stein Patrona d'Europa”*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, pag.86. L'autorevole opinione di Angela Ales Bello è peraltro confermata da un testo di Edith Stein, dove si dichiara: *“L'Autrice, che si è formata filosoficamente alla scuola di Husserl e ha nel linguaggio fenomenologico la sua lingua filosofica”*.

Sulla filosofia di Husserl, nonostante alcune occasionali convergenze con la metafisica (peraltro onestamente segnalate da Edith Stein) è impossibile non avanzare le più serie riserve.

“Husserl, scrive Cornelio Fabro commentando un testo di Edith Stein, *“ha seguito il metodo moderno che risale a Kant ed a Cartesio il quale, portato alla sua purezza di nulla presupporre (è la *Voraussetzungslosigkeit* di Hegel, non indicata ma ovviamente presupposta da Husserl a cui la Stein si riferisce) se si vuole vincere il dubbio alla radice, deve ammettere l'immanenza totale, ossia l'identità della conoscenza con il suo oggetto”*⁷⁶.

Se non che il valore di Husserl piuttosto che nella teoria si trova nel fervore spirituale, che si costituiva intorno alla cattedra. Da questo punto di vista è impossibile non condividere lo stupore che s'impadronì di Cornelio Fabro davanti al *“notevole numero di conversioni nell'ambiente universitario che gravitava intorno a Husserl”*⁷⁷.

Innegabile appare, infatti, l'influsso del clima instaurato da Husserl, sia nella storia della metafisica contemporanea sia (specialmente) nella formazione spirituale di Edith Stein: *“Dobbiamo al severo metodo di Husserl la graduale consapevolezza che prese in quest'anima verginale il problema di Dio senza improvvisi colpi di scena, ma anche senza infedeltà, quasi attirata da progressive irradiazioni di uno stesso filo di luce che s'ingrandiva ad ogni tappa”*⁷⁸.

Prima che il faticoso e accidentato cammino del neotomismo del Novecento, da Brentano a Edith Stein (attraverso la complessa parentesi husserliana)⁷⁹, giungesse all'approdo sicuro del *tomismo essenziale*, che ha realizzato compiutamente il programma di restaurazione esposto da Leone XIII nella *“Aeterni Patris”*⁸⁰, fu indispensabile, prima, l'assimilazione degli orientamenti dettati da san Pio X, che, nel 1914, alla vigilia della morte, ordinò la pubblicazione delle ventiquattro fondamentali tesi tomistiche, in seguito il loro sviluppo organico nelle sessantanove nuove tesi elaborate da Cornelio Fabro, che, alla luce ingente dell'eredità di papa Sarto, scandagliò l'opera di san Tommaso, mostrandone la novità rispetto all'aristotelismo e al platonismo⁸¹.

Privilegiare i risultati, ultimamente ottenuti da Cornelio Fabro (ma non si possono dimenticare i contributi dei domenicani Ceslao Pera, Raimondo Spiazzi e Tito Centi), vale a dire le conquiste che rappresentano la felice conclusione del lungo dibattito⁸², non esclude il valore e l'utilità dei progressi incerti e parziali, dei “passaggi” intermedi, quali, ad

materna, deve tentare di trovare la via verso la grande cattedrale della Scolastica partendo da questo punto”. Cfr.: “Essere finito e Essere eterno”, Città Nuova, Roma 1999, pag. 48.

⁷⁶ Cfr.: “Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein”, in “Aquinas”, a. XXII, fascicolo 2, Roma maggio-agosto 1989.

⁷⁷ Cfr. Cornelio Fabro, “Edith Stein dalla filosofia al supplizio”, Ecclesia Città del Vaticano, luglio 1949.

⁷⁸ Id., id..

⁷⁹ La dissidenza di Edith Stein da Husserl data dal febbraio del 1917, come attesta una lettera a Ingarden, nella quale è dichiarato il superamento dell'idealismo, cui era approdato il maestro: *“Le premesse perché si costituisca una natura evidente mi sembrano da un lato., una natura fisica assolutamente esistente dall'altro una soggettività dotata di strutture proprie. Non sono ancora riuscita a confessare queste eresie al maestro[Husserl]”*, cfr. “Lettera a Roman Ingarden”, op. cit. pag. 34.

⁸⁰ L'enciclica fu pubblicata il 4 agosto 1879

⁸¹ L'ingente elenco delle opere di Cornelio Fabro, frutto di studi approfonditi nel corso degli anni, si trova esposto nel saggio di Andrea Dalledonne e Rosa Goglia, “Cornelio Fabro pensatore universale”, a cura dell'Assessorato alla cultura del Comune di Frosinone, Frosinone 1996.

⁸² Al riguardo della storia del tomismo e del dibattito intorno ad esso in età moderna e contemporanea cfr. l'ingente contributo di Giorgio Giannini, in “Grande Enciclopedia filosofica”, diretta da Michele Federico Sica, Marzorati, Milano 1977, vol. XXVII, pag. 255 e seg.

esempio, quelli compiuti sulla linea Brentano-Husserl-Stein, che, in varia misura, hanno propiziato l'approdo del movimento neotomista alla condizione oggettivamente privilegiata, che autorizza l'ottimismo espresso nella "Fides et ratio".

Lo studioso, che tenta la rievocazione della rinascita filosofica in campo cattolico, non può dimenticare che la storia della restaurazione ha inizio dall'umiliante depressione del primo Ottocento, quando nei seminari non era infrequente la sequela di autori poco affidabili, come Renato Descartes, Nicolas Malebranche, Étienne Condillac e Pasquale Gallupi.

Il doveroso e cauto apprezzamento di Husserl, che aveva inaugurato una nuova stagione filosofica revocando in dubbio le tesi scettiche degli illuministi⁸³, peraltro è in sintonia con lo spirito oggettivo e con la carità intellettuale, che improntano esemplarmente l'intera opera di Edith Stein⁸⁴, senza tradursi nell'adesione incauta alle tesi della filosofia husserliana.

Edith Stein, che in gioventù aveva subito senza riserve il fascino del pensiero di Husserl, come ella confessa con splendida auto ironia⁸⁵, in età matura contemplò i procedimenti tortuosi e ambigui, le incomprensibili meditazioni cartesiane, le formule verbose del vecchio maestro, avvicinandosi all'opinione di coloro che accostavano la fenomenologia al rovinoso criticismo di Kant e all'idealismo: *"Già nelle Idee si trova una frase sospetta: se cancelliamo la coscienza cancelliamo il mondo. Negli ultimi anni questa convinzione fondamentale ha avuto un ruolo sempre più importante per Husserl. In effetti c'è un avvicinamento a Kant e una radicale differenza nei confronti della filosofia cattolica, la quale è certa dell'autonomia dell'essere del mondo"*⁸⁶.

Poco più avanti, quasi a porre l'accento sulla difficoltà di decifrare l'ultima intenzione husserliana e, in ultima analisi, di formulare un esatto giudizio conclusivo, Edith Stein si corregge, e precisa che *"Husserl ha sempre sottolineato che la fenomenologia non è e non sfocia nell'idealismo"*⁸⁷.

Rimane dunque sospesa nell'incertezza la risoluta affermazione di Angela Ales Bello, la quale sostiene che Husserl attua un compiuto superamento nei confronti del criticismo kantiano e dell'idealismo, avviandosi risolutamente verso una fenomenologia realistica⁸⁸.

⁸³ Al riguardo di Husserl scrive Hanna-Barbara Gerl: *"Tramite la fenomenologia era riportata nella filosofia una nuova forma d'interrogazione con nuova inflessione che prometteva in particolare all'inizio un nuovo indirizzo fondamentale di pensiero oltre l'illuminismo, indirizzo che metteva in discussione esso stesso in senso scettico le abituali posizioni scettiche"*. Cfr. "Edith Stein Vita – Filosofia Mistica", op. cit. pag. 152.

⁸⁴ Edith Stein non depose la sua imperturbabile equanimità neppure di fronte ai persecutori nazisti. Nel frammento autobiografico "Storia di una famiglia ebrea", ultimato nel 1939, scrive infatti che i nazisti hanno fatto degli ebrei *"una spaventosa caricatura"* ma non esclude che *"essa sia stata disegnata con sincera convinzione: forse i tratti imitano modelli viventi. Ma l'umanità ebraica è il prodotto del sangue ebraico tout court? I grandi capitalisti, la letteratura saccente, le menti irrequiete che hanno ricoperto ruoli di primo piano nei movimenti rivoluzionari degli ultimi decenni sono gli unici o anche soltanto i più autentici rappresentanti dell'ebraismo? In tutti gli starti del popolo tedesco si trovano persone che lo negano"*. "Storia di una famiglia ebrea", Città Nuova, Roma 1999, pag. 23.

⁸⁵ Cfr. "Storia di una famiglia ebrea", cit., pag. 200, dove è riportata una strofa composta dagli studenti di Breslavia che canzonavano la sua infatuazione filosofica per Husserl.

⁸⁶ Cfr. "La ricerca della verità", op. cit., pag. 60. Cornelio Fabro, che ha esaminato scrupolosamente tutti gli scritti di Edith Stein sostiene che il cogito cartesiano e kantiano non influenzò mai il suo pensiero. Cfr.: "Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein", op. cit..

⁸⁷ Ibidem..

⁸⁸ Cfr. Edith Stein, "Introduzione alla filosofia", prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001, pag. 9.

A mal grado del dubbio sulla dottrina, resta indiscutibile il contributo di Husserl alla divulgazione e alla difesa del pensiero del suo maestro Franz Brentano, un protagonista della restaurazione filosofica, stimato anche da Cornelio Fabro, (che gli ha riconosciuto il coraggio necessario a difendere un'opinione *controcorrente* come l'esegesi creazionistica di Aristotele proposta da san Tommaso)⁸⁹.

Non era dunque totalmente infondato il giudizio di Edith Stein, secondo la quale il circolo di Husserl fu, malgrado tutto, utile alla restaurazione filosofica (se non altro) quale veicolo delle teorie di Franz Brentano, un autore che *“si era formato alla scuola rigorosa della filosofia cattolica tradizionale, il suo modo di pensare aveva plasmato il suo spirito; qualche cosa di analogo troviamo nel procedimento speculativo rigoroso di Edmund Husserl, nella pregnanza del suo modo di esprimersi”*⁹⁰. Certo è curioso che il cammino di conversione di Edith Stein, che a quattordici si dichiarava atea⁹¹, subì un'accelerazione al tempo della frequentazione di Husserl, il quale, dal suo canto *“ha ricordato, ma senza alcuna datazione precisa, che Edith Stein, seduta vicina al suo letto di malato, gli aveva letto il Nuovo Testamento – presumibilmente si trattava della malattia dell'autunno 1918”*⁹².

Lo zelo di Edith Stein per l'anima del maestro tanto ammirato non rimase senza frutto spirituale: Husserl, infatti, morì superando, nella fede cristiana, il punto morto sul quale si era arenata la sua ricerca filosofica. In una lettera del 6 maggio 1938, la sua raggiante allieva, nel frattempo diventata suor Theresia Benedicta a Cruce⁹³, poté scrivere: *“durante le ultime settimane Husserl si era totalmente staccato dalle cose terrene e desiderava unicamente la patria eterna. E' stata una morte beata che non vuole alcuna tristezza da coloro che rimangono”*⁹⁴.

⁸⁹ Cfr. “Introduzione a san Tommaso”, op. cit. 1997, pag. 19n. Opposta l'opinione di Etienne Gilson, secondo il quale il politeismo impedì ad Aristotele *“di concepire il divino come cosa diversa dall'attributo di una classe di esseri”*. Cfr. “Lo spirito della filosofia medievale”, Morcelliana, Brescia 1983, pag. 62. Nel profilo di Brentano, scritto per l'Enciclopedia cattolica, Cornelio Fabro, in sintonia con Edith Stein scrive: *“Brentano fu maestro di un'efficacia eccezionale, che faceva riversare attorno alla sua cattedra turbe di studenti. Dalla sua formazione ecclesiastica egli attinse e conservò un forte attaccamento per l'aristotelismo che ebbe agio di approfondire alla scuola di Trendelenburg a Berlino. Pregevoli sono ancor oggi i suoi lavori di esegesi aristotelica. ... In un'epoca in cui dominava il positivismo comtiano con i suoi successi nelle scienze sperimentali, egli si propose di dare alla filosofia la rigorosità del metodo e l'evidenza di cui gode la scienza. ... L'opera del Brentano fu di stimolo per originali ricerche da parte dei suoi discepoli in tutti i campi della filosofia operando un vero rinnovamento nel campo della filosofia. Cfr. la voce “Brentano”, a cura di Cornelio Fabro nell'Enciclopedia Cattolica.*

⁹⁰ “La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino Tentativo di confronto”, testo del 1929, cfr. “La ricerca della verità”, op. cit., pag. 62.

⁹¹ Cornelio Fabro rileva, tuttavia, un alto livello spirituale *“anche nel periodo che la Stein poi qualificherà di miscredenza”*, cfr. “Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein”, op. cit..

⁹² Hanna-Barbara Gerl, “Edith Stein Vita – Filosofia – Mistica”, op. cit. pag. 25. Nel Grande Guerra, Husserl aveva perduto il figlio Wolfgang, che era entrato nel reggimento dei volontari di Gottinga a diciassette anni. Cfr. “Storia di un famiglia ebrea”, op. cit., pag. 350..

⁹³ In una lettera del maggio 1934, scriveva: *“Per Edith Stein è suonata la campana di morte. Al suo posto c'è adesso Suor Teresa Benedetta della Croce”*. Cfr. “Lettere a Roman Ingarden”, op. cit., pag. 336.

⁹⁴ Cfr. “Lettere a Roman Ingarden”, op. cit., pag. 341. Edith Stein esaminava scrupolosamente le ricorrenti notizie sulla conversione di Husserl. Nell'ottobre del 1936 aveva scritto a Hedwig Conrad-Martius che *“non si*

Il tentativo di passaggio dalla fenomenologia husserliana alla metafisica di san Tommaso, dunque, deve essere considerato alla luce della concomitante evoluzione spirituale⁹⁵, e alla ricerca intesa a superare l'indifferenza religiosa, ricevuta da quel diffuso stato d'animo, che, *a caval di secolo*, ispirava l'integrazione ebraica nella cultura della Germania cristiano-liberale e positivista.

Ora l'ascesa di questa coraggiosa protagonista della riconquista filosofica non ha inizio da una situazione di disordine morale, ma da un moralismo rigido, freddamente agnostico, come quello che era prodotto dall'incontro del formalismo ebraico con il fatalismo luterano e il conservatorismo prussiano. Nel frammento autobiografico già citato, la filosofa carmelitana, ormai totalmente consacrata alla lotta contro l'amor proprio, confessa umilmente di essere stata incline ad una severità implacabile, da istitutrice svizzera: *"Avevo sempre considerato mio pieno diritto puntare il dito senza riguardo su tutte le cose negative di cui mi accorgevo: debolezze, errori, mancanze delle altre persone, spesso in tono di scherno e di ironia. C'era gente che mi trovava squisitamente cattiva"*⁹⁶. Un'immagine diversa da quella che offriva a coloro che la conobbero dopo la conversione e la clausura, l'abate Beuron, ad esempio, che la ricorda così: *"Raramente ho incontrato un'anima che riunisse in un solo spirito tante e così eccelse qualità. Era la semplicità e la naturalezza in persona. Aveva conservato tutta la sua natura femminile, il sentimento tenero – anzi materno – di non voler mai importunare nessuno. Dotata di uno spirito mistico, nel vero senso della parola, il suo contegno non aveva nulla di ricercato e di sostenuto: era semplice coi semplici, dotta coi dotti, senza nessun'aria di superiorità, una che cerca con coloro che cercano"*⁹⁷. Il fatto è che il suo giovanile rigore, quantunque moralistico e non ancora autenticamente morale⁹⁸, era addolcito e riscattato da un'incrollabile benevolenza, che la faceva refrattaria a qualsiasi meschinità.

Sofia Vanni Rovighi, dal suo canto, ha disegnato un ritratto indimenticabile dell'umiltà della filosofa, *"che, per convertirsi, per aderire a Dio, non prese la strada delle argomentazioni e dei sillogismi: seguì la luce dell'esempio della vita cristiana vissuta; seguì, potremmo dire, una vita intuitiva. Ma quando ebbe aderito alla verità, volle rendersi ragione della dottrina cristiana e si mise a studiare san Tommaso. Per chiedere il battesimo, le bastò il catechismo e il messalino; per vivere la vita cristiana così come la doveva vivere lei che era una studiosa, cercò i testi di san Tommaso. Capi che la vita non può aspettare il ragionamento, ma che la ragione deve illuminare la vita; evitò l'unilateralità di un intellettualismo esclusivo e quella di un pseudo-intuizionismo"*⁹⁹.

E' significativo il fatto, rievocato nelle memorie, che niente la offese più dell'accusa, rivoltale da un compagno di studi, di provare gioia per il male altrui: *"A stento potevo*

deve credere alle voci di una conversione di Husserl". L'uso di tanta cautela autorizza a credere che la notizia della conversione finale di Husserl abbia un serio fondamento. Cfr. "La ricerca della verità", op. cit., pag. 131.

⁹⁵ Hanna-Barbara Gerl cita Gertrud Kuznitzky-Koebner, una delle poche testimoni della ricerca interiore di Edith Stein, la quale ricorda le comuni letture (compiute nel 1918) di Kierkegaard e Teresa d'Avila. Cfr. "Edith Stein Vita – Filosofia – Mistica", op. cit., pag. 25.

⁹⁶ "Storia di una famiglia ebrea", op. cit., pag. 178. Altrove, op. cit. pag. 69, Edith Stein confessa che a salvarla dalla tentazione dell'ira fu *"la vergogna e la ripugnanza nei confronti degli scoppi di collera degli altri, il sentimento vivo della mancanza di dignità insito in questo modo di lasciarsi andare"*.

⁹⁷ Citato da Cornelio Fabro, in "Edith Stein, dalla filosofia al supplizio", op. cit.

⁹⁸ Ad esempio valga il raffreddamento dell'amicizia con il letterato Eduard Metis, perché autore di una recensione in cui gli argomenti erotici erano trattati in modo frivolo: *"Non volevo aver a che fare con gente che non fosse assolutamente perbene su questo punto"*. Op. cit., pag. 193.

⁹⁹ Cfr.: "La figura e l'opera di Edith Stein", in "Studium", a. L, n. 9-10, Roma ottobre 1954.

*immaginare qualcosa di più odioso, e il fatto che una cosa del genere mi fosse attribuita mi ferì talmente che mi venne da piangere”*¹⁰⁰. Senza dubbio la benevolenza di Edith Stein nasceva dalla radice più profonda e verace della tradizione ebraica, da lei rivendicata, con geloso e giustificato orgoglio, anche dopo la conversione al Cattolicesimo¹⁰¹, quando procedeva alla fondazione di una teoria della politica sul principio di solidarietà¹⁰².

Certo è che le furono sempre estranee le utopie cosmopolite elucubrate dalla contorta politologia liberale e socialista e pullulanti nella Germania d’inizio secolo.

La tentazione di trasformare la santa carmelitana in una *buonista* ante litteram si dissolve penosamente dinanzi ad un’inequivocabile dichiarazione del 1939: *“Tanto mi ripugnava un nazionalismo di tipo darwiniano, quanto fermamente ero convinta dell’idea e della necessità naturale e storica di Stati singoli e di popoli e nazioni di indole diversa. Perciò, concezioni socialiste e altre aspirazioni internazionali non fecero mai presa su di me. Sempre più mi liberavo anche dalle idee liberali nelle quali ero cresciuta, per arrivare ad una positiva concezione dello Stato, vicina a quella conservatrice, pur rimanendo sempre estranea all’impronta particolare del conservatorismo prussiano”*¹⁰³.

Alla luce di queste franche dichiarazioni, la persecuzione antisemita si rivela, se possibile, ancor più odiosa e inescusabile: la sua cieca follia colpiva, infatti, persone del tutto estranee e contrarie a quell’idea sovversiva, che la propaganda nazista attribuiva agli ebrei.

Ancora meno ha senso il tentativo di attribuire ad Edith Stein le intemperanze di una femminista in rivolta. Nelle opere della santa carmelitana, invece degli indizi di cedimenti alla cultura dell’emancipazione femminile, che Hanna-Barbara Gerl ha cercato inutilmente, si trova una mirabile e luminosa rivendicazione della spiritualità materna: *“La vocazione primaria della donna è la generazione e l’educazione dei figli e l’uomo le è dato a questo fine come protettore. ... Nella donna si rilevano le capacità di conservare e custodire ciò che nasce e cresce e di sollecitarlo allo sviluppo; donde il dono di vivere corporalmente strettamente raccolta quanto al corpo, di unire le forze nella quiete e, d’altro, di sopportare i dolori, di essere capace di rinuncia, di adattamento; dal punto di vista spirituale, l’attitudine al concreto, all’individuale e al personale, la capacità di coglierlo nella sua specificità e di adattarsi ad essa, l’aspirazione ad aiutarlo a svilupparsi. ... Ho sottolineato la maternità come forma femminile dell’anima. Essa non è legata alla maternità carnale. Non dobbiamo liberarci da questa maternità, nella quale siamo sempre. La malattia del tempo è riconducibile al fatto che non esiste più maternità”*¹⁰⁴.

□

¹⁰⁰ Cfr. “Storia di una famiglia ebraica”, op. cit., pag. 151-152.

¹⁰¹ Id., id., pag. 24: nelle famiglie ebraiche i tedeschi *“hanno trovato bontà d’animo, comprensione calorosa partecipazione e solidarietà, e il senso di giustizia presente in loro è indignato che queste persone vengano ora condannate a un’esistenza da paria”*.

¹⁰² Al riguardo cfr. il saggio di Angela Ales Bello, “Coscienza e solidarietà in Edith Stein”, in “Etica e società contemporanea”, vol. I, Atti del III Convegno Int. Della SITA, Editrice Vaticana 1992, pp. 137-144.

¹⁰³ Id., id., pag. 173.

¹⁰⁴ Hanna-Barbara Gerl, “Edith Stein Vita – Filosofia – Mistica”, op. cit. 92. Cornelio Fabro osa citare un brano ancora più forte e – per la mentalità d’oggi - imbarazzante: *“La partecipazione della donna alla vita dell’uomo condiziona naturalmente la subordinazione nell’obbedienza, com’essa è ordinata dalla parola di Dio”*. Cfr.: “Linee dell’attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein”, op. cit..

Nel 1925, Edith Stein scrisse un saggio di filosofia politica ¹⁰⁵, che dimostra, un autentico senso dello Stato ¹⁰⁶, uno straordinario attaccamento alla cultura tedesca, l'intenzione di risalire senza incertezze alle fonti filosofiche del sano conservatorismo, il pieno riconoscimento del principio di solidarietà (davanti alla cultura tedesca, infatuata dalla suggestione hobbesiana emanata da Carl Schmitt, ella dichiarava “*Artistotele – Etica Nicomachea VIII - dice che la **filia** più che la giustizia tiene uniti gli Stati e che la sola giustizia – senza la **filia** – non riuscirebbe in quello scopo*” ¹⁰⁷), il rifiuto del vuoto dogmatismo intorno alle forme (“*Muovendo dall'idea di Stato nessuna delle forme citate – monarchia, aristocrazia, democrazia – si lascia determinare come **la migliore***” ¹⁰⁸), la contestazione delle teorie contrattualistiche ¹⁰⁹, e infine quella risoluta affermazione del primato della sfera morale e religiosa sulla politica – una sfida eroica all'ideologia totalitaria, che stava prevalendo in Germania - destò l'ammirazione di Cornelio Fabro ¹¹⁰.

Se il radicamento nella tradizione classica garantì l'immunità dall'effervescenza rivoluzionaria dei moderni, la consapevolezza dell'origine ebraica del Cristianesimo diede ad Edith Stein i mezzi per sottrarsi alla suggestione neopagana e alla falsa mistica (di stampo marcionita) dei *postmoderni*.

Si può addirittura affermare che l'ascesa di Edith Stein alla santità inizia dalla scoperta e dalla valorizzazione del *fondamento* ebraico, nascosto e soffocato dalle incrostazioni depositate dall'antico formalismo e dalla recente tendenza all'integrazione nella società luterana in via di secolarizzazione.

Edith Stein chiarisce puntualmente questi due aspetti poco conosciuti o rimossi cultura ebraica della diaspora, ora rievocando la passione patriottica dei suoi familiari (ad esempio quelli che abbandonarono i loro beni in Polonia, per conservare l'identità prussiana) ¹¹¹, ora dichiarando polemicamente la propria insofferenza per le cavillosità talmudiche ¹¹².

La sua vita spirituale procedette attraverso la scoperta, nella fede cattolica, dei principi costitutivi dell'ebraismo autentico. Questo significa che il cammino della santa carmelitana è diametralmente opposto a quello di un'altra scrittrice di origine ebraica, Simone Weil, che per avvicinarsi al cristianesimo cataro portò alle estreme conclusioni il disprezzo della *diaspora secolarizzata* (e *paganizzata*) nei confronti dell'Antico Testamento ¹¹³.

¹⁰⁵ Edith Stein, “Una ricerca sullo Stato”, Città Nuova, Roma 1993.

¹⁰⁶ Cfr. “Una ricerca sullo Stato”, op. cit. pag. 83, dove si dichiara che Albrecht “concepisce lo Stato – proprio nel senso da noi espresso – come non come un'associazione di uomini riuniti per fini individuali, ma come un'istituzione che ponendosi al di là dei singoli, in primo luogo persegue scopi che non costituiscono in alcun modo la mera somma degli interessi individuali di chi comanda e di chi è soggetto, ma un interesse collettivo comune più alto, muovendo dal quale solo in modo mediato ciascuno riceve la possibilità di nutrirsi, di andare avanti e di orientarsi”.

¹⁰⁷ Id., id., pag. 32.

¹⁰⁸ Id., id., pag. 45.

¹⁰⁹ Id., id. Pag. 23.

¹¹⁰ Cfr.: Cornelio Fabro, “Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein”, op. cit..

¹¹¹ “Storia di una famiglia ebrea”, op. cit. pag. 32.

¹¹² Id., id., pag. 194.

¹¹³ Simone Weil ha dichiarato: “*Non mi considero ebrea, non sono mai entrata in una sinagoga, sono stata allevata senza alcuna pratica religiosa. Non ho alcuna attrazione per quella religione, nessun legame con la tradizione ebraica. Sono stata nutrita fin dalla prima infanzia nella tradizione ellenica*”, citato da Jean Marie Muller, “Simone Weil”, Torino 1994. Questo spiga la sua passione per l'eresia catara, passione che la avvicinava curiosamente alle correnti esoteriche del nazismo, dove la storia catara e miti intorno al cristianesimo germanico e alle saghe ghibelline erano usati per giustificare il rifiuto dell'Antico Testamento e l'avversione all'ebraismo

Nella santità di Edith Stein, invece, la fede cattolica è considerata e accolta come espressione matura della confidenza e dell'abbandono alla misericordia divina, alla quale si rivolgeva continuamente l'anima profonda del *resto di Israele*. Di conseguenza la virtù cattolica, che più di ogni altra attrasse Edith Stein, è stata la forza sprigionata dalla preghiera solitaria e *irrituale* rivolta dal singolo a Dio. Rievocando una visita al duomo di Francoforte ella confessa, infatti l'ammirazione per la confidenza che si abbandona a Dio: *“Entrammo per qualche minuto nel duomo e mentre eravamo lì in rispettoso silenzio, entrò una donna con il suo cesto della spesa e si inginocchiò in un banco per una breve preghiera. Per me era una cosa del tutto nuova. Nelle sinagoghe e nelle chiese protestanti che avevo visitato ci si recava solo per le funzioni religiose. Qui invece qualcuno era entrato nella chiesa vuota nel mezzo delle sue occupazioni, come per andare a un colloquio confidenziale. Non ho potuto dimenticarlo”*¹¹⁴.

La meraviglia davanti all'abbandono cristiano in Dio, la colse quando Anna Reinach, correva l'anno 1917, le chiese di riordinare gli scritti del marito Adolf, morto eroicamente nel corso della Grande Guerra. *“La Stein credeva di trovare una donna completamente distrutta e trovò invece una forte cristiana che portava la più grande sofferenza della sua giovane vita con la forza della fede cristiana. Più tardi essa confidò ad un sacerdote: «E' stato questo il mio primo incontro con la Croce e con la forza divina ch'essa comunica a coloro che la portano. Ho visto per la prima volta la Chiesa, nata dalla Passione del Salvatore, nella sua vittoria sul pungolo della morte a portata di mano davanti a me. Fu il momento in cui la mia incredulità si spezzò, il giudaismo si dileguò e Cristo mi apparve nel suo splendore: Cristo nel mistero della Croce». E divenuta carmelitana prese il nome di Sr Theresia Benedicta a Cruce”*¹¹⁵.

La preghiera divenne il fuoco della sua anima cherubica: la superiora delle domenicane di Colonia (nella scuola delle quali Edith Stein insegnò prima della consacrazione carmelitana) ricorda che *“ella studiava e pregava nella sua cameretta fino a notte alta ed era la prima, prima anche delle suore, a comparire in cappella la mattina, rimanendo anche per tre Messe consecutive immobile e raccolta nell'inginocchiatoio”*¹¹⁶.

Hanna-Barbara Gerl, intervenendo nella discussione sull'identità della carmelitana martire, afferma molto opportunamente che non ha alcun senso il dilemma martire cristiana o vittima ebrea: *“è stata uccisa come ebrea, ma appartiene all'onestà biografica nei suoi confronti comprendere che essa si è assunta questo destino da cristiana. ... Dopo la beatificazione del 1 maggio 1987, Giovanni Paolo II è riuscito a raccogliere in un'unica formula come Edith Stein avrebbe inteso se stessa. Egli ha parlato sin dall'inizio della grande figlia d'Israele e del Carmelo, dove Israele è inteso in senso etnico ma ancor più religioso... E qui il significato diventa comprensivo, poiché di Israele fanno parte l'Antica Alleanza e, secondo la convinzione di Edith Stein, la Nuova Alleanza”*¹¹⁷.

Non senza ragione Emanuel Levinas riconobbe nell'opera della Weil l'odio spiritato per la Bibbia e il disprezzo per il popolo ebraico.

¹¹⁴ Cfr. “Storia di una famiglia ebrea”, op. cit., pag. 363.

¹¹⁵ Cfr.: Cornelio Fabro, “Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger”, op. cit..

¹¹⁶ Cornelio Fabro, “Edith Stein dalla filosofia al supplizio”, op. cit.

¹¹⁷ Cfr. “Edith Stein Vita-Filosofia-Mistica”, op. cit., pag. 37. Nella prospettiva indicata dalla Gerl, Edith Stein appare come la rappresentazione eroica della risposta cattolica alla sfida lanciata dai fondatori di quel “cristianesimo germanico” che (riprendendo il tema dell'antica eresia antisemita di Marcione) affermava la discendenza di Gesù da un dio diverso e diametralmente opposto al Dio dell'Antico Testamento.

Alla critica severa della filosofia heideggeriana, Edith Stein non fu mossa da ostilità personale né da vuote rivalità accademiche. La santa carmelitana, infatti, nutriva stima nei confronti del suo avversario e, quasi anticipando l'interpretazione di Cornelio Fabro, che si è imposta solo negli ultimi anni¹¹⁸, considerava cruciale il problema sollevato da Heidegger intorno all'oblio dell'essere causato dall'indirizzo essenzialista della filosofia occidentale¹¹⁹. Scrive Cornelio Fabro: *“Heidegger resta sempre lo stimolo più efficace alla ripresa della metafisica, nonostante tutto: egli è, e non può non essere per noi, come l'Ebreo errante – nel simbolo caro a Kierkegaard – che accompagna i pellegrini fino alle soglie della Terra Santa, ma senza entrarvi mai”*¹²⁰.

Edith Stein, in qualche modo, anticipa la magistrale interpretazione di Cornelio Fabro.

In una lettera a Roman Ingarden, scritta nel 1927, quando già lavorava alla critica dell'opera heideggeriana, non esitò a riconoscere le straordinarie doti dell'autore: *“Che Heidegger sia bravo e che ci possa mettere tutti in tasca, lo credo anche in base al suo libro [«Essere e tempo»]”*¹²¹. Nel 1939, pur sapendo dell'adesione di Heidegger al nazismo e delle sue reiterate e gravi scorrettezze nei confronti di Husserl¹²², Edith Stein, lo descrisse in modo obiettivo e lo giudicò con umana simpatia.

Nella rievocazione dell'incontro con l'autore di “Essere e tempo” non c'è traccia di astio, benché il risentimento sarebbe stato legittimo, data l'aperta adesione di Heidegger al movimento che perseguitava gli ebrei e i cattolici: *“Heidegger aveva preso l'abilitazione con Rickert, Husserl lo aveva assunto, prendendolo dal suo predecessore. Tenne la sua prolusione quando Husserl si trovava già a Friburgo. Essa conteneva evidenti frecciate rivolte alla fenomenologia. ... Quella sera Heidegger mi piacque molto. Era silenzioso e chiuso in se stesso per tutto il tempo in cui si parlava di filosofia. Ma appena emergeva un argomento filosofico si mostrava pieno di vita”*¹²³.

Nel saggio critico del 1936, dedicato a “Essere e tempo”¹²⁴, Edith Stein, peraltro, non esita a riconoscere che l'analisi heideggeriana dell'essere umano, nei due modi differenti dell'essere quotidiano e dell'essere autentico è veramente magistrale anche se incompleta. Non stupisce, pertanto, che, nell'appendice di “Essere finito e Essere eterno” Edith Stein

¹¹⁸ Padre Tito Centi o.p. ha rievocato le aspre polemiche sorte, in campo cattolico a causa della cabardia opposizione dei gesuiti, intorno alla XXIV tesi tomiste (in special modo contro la terza tesi, che afferma la distinzione di essenza ed esistenza in tutte le creature) promulgate da s. Pio X e confermate (contro le attese degli avversari) da Benedetto XV. Cfr.: “La Somma Teologica”, Salani, Roma 12972, vol. I, Introduzione generale, pp. 268-274.

¹¹⁹ All'oblio dell'essere, conseguente all'essenzialismo occidentale, allude Giovanni Paolo II al paragrafo 5 della “Fides et ratio”: *“La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana”*. Padre Cornelio Fabro, pur addebitando ad Heidegger di aver inventato la formula teoretica dell'insormontabilità del finito (cioè l'identità di essenza ed esistenza) e di essere passato dalla formula *l'essenza dell'uomo come esistente consiste nella sua esistenza* alla formula più precisa *il nulla è il non dell'essente*, gli ha riconosciuto equanimemente il merito di aver denunciato *l'oblio (o nascondimento) dell'essere* che si è compiuto nella filosofia quando il fondamento non è stato più riferito all'essere. Cfr. “Introduzione a san Tommaso”, op. cit., pag. 12.

¹²⁰ Cfr. “San Tommaso davanti al pensiero moderno”, in: Aa. Vv., “Le ragioni del tomismo”, Ares, Milano 1979, pag. 71.

¹²¹ Cfr. “Lettere a Roman Ingarden”, op. cit., pag. 252 (lettera del 2 ottobre 1927).

¹²² Le scorrettezze di Heidegger nei confronti di Husserl furono documentate da Karl Löwith. Al riguardo cfr.: Annamaria Tripodi, “Löwith e l'Occidente”, Marsilio, Padova 1997.

¹²³ Cfr. “Storia di una famiglia ebrea”, op. cit., pag. 370.

¹²⁴ Cfr. “La filosofia esistenziale di Martin Heidegger”, in “La ricerca della verità”, op. cit., pag. 180, in cui è pubblicata l'appendice al grande saggio “Essere finito e Essere eterno”.

sostenga che Heidegger “*ha tra le mani la chiave per una dottrina dell’essere, che – allontanando tutti gli spettri del soggettivismo, del relativismo e dell’idealismo, poteva ricondurre ad un mondo veramente cosmologico e sostenuto da Dio*”, anche se poi è aggiunto che “*anziché procedere in questa direzione l’Io è stato rigettato da Heidegger su se stesso*”¹²⁵.

Ma il riconoscimento del valore intellettuale non impedì la formulazione di una diagnosi inclemente sulle conclusioni catastrofiche dell’opera heideggeriana. Edith Stein fu, infatti, la prima ad intuire la struttura atea e nichilistica di “Essere e tempo” e a denunciare l’intonazione mitologica di un discorso che alludeva “*al nulla quasi fosse una persona, che si deve infine aiutare a recuperare i suoi diritti sempre conculcati. [In “Essere e tempo”] ci si ricorda che il nulla, una volta, era tutto*”¹²⁶.

Non per niente, Cornelio Fabro, uomo mai incline al lassismo, dichiarerà che “*L’esposizione che la Stein fa di «Sein und Zeit» di Heidegger è fra le più precise e penetranti ch’io conosca, forse la più aderente al clima culturale in cui esso nacque*”¹²⁷.

Ora la prima e fondamentale obiezione che Edith Stein rivolge a Heidegger riguarda l’affermazione che l’essenza dell’uomo è la sua esistenza. Al proposito è necessario rammentare che la distinzione reale di essenza ed esistenza non è, come vorrebbe la storiografia laica, un cavilloso e incomprensibile argomento di dispute medievali, ma la questione che decide il rapporto dell’uomo alla verità¹²⁸. La negazione della distinzione di essenza ed esistenza, pertanto, contraddice e vanifica il promettente inizio heideggeriano, cioè la plausibile obiezione all’essentialismo antitomistico¹²⁹, che consisteva, appunto, nell’affermazione che “*l’essere solo non è e non significa nulla senza l’essenza dell’ente*”¹³⁰.

Cornelio Fabro ha invece dimostrato, senza lasciare ombra di dubbio, che “*la realtà della partecipazione rivela l’emergenza del primo partecipato, che è l’esse*”¹³¹. Il principio della

¹²⁵ Op. cit., pag.201. È singolare la consonanza di questo giudizio con quello formulato da padre Cornelio Fabro, secondo il quale, per Heidegger “*posto che l’essere dell’uomo quale si dà all’uomo si esaurisce come essere nel mondo, il problema del trascendente non può sorgere né avere alcuna risposta, Per Heidegger quindi il problema teologico è estraneo alla filosofia come tale*”. Cfr. “Tra Kierkegaard e Marx”, op. cit., pag. 148.

¹²⁶ Cfr. “Essere finito e Essere eterno”, op. cit., pag. 94.

¹²⁷ Cfr. “Linee dell’attività filosofico-teologico della Beata Edith Stein”, op. cit..

¹²⁸ La terza tesi tomistica, pubblicata da san Pio X, sottolinea il valore decisivo della distinzione di essenza ed esistenza: “*Soltanto Dio sussiste uno e semplicissimo nell’assoluta ragione dell’essere stesso; tutte le altre cose che partecipano l’essere hanno una data natura dalla quale l’essere viene coartato, e sono costituite dall’essenza e dall’esistenza come da due principi realmente distinti*”.

¹²⁹ Secondo Cornelio Fabro “**Essenzialismo** è quella filosofia che parla dei contenuti molteplici riferiti alla diversità delle forme (medioevo) oppure della molteplicità dei modi, fenomeni ... riferiti all’unità di coscienza come sostanza unica, monade, Io trascendentale, Spirito assoluto, genere (pensiero moderno). In ambedue gli indirizzi, benché formalmente opposti (perché il primo esprime il realismo esagerato della corrispondenza diretta fra i piani del pensare e i gradi dell’essere, mentre l’immanenza moderna identifica l’essere con la coscienza, l’essere e il pensare) opera la coppia di essenza ed esistenza, il contenuto dell’ente e il fatto di essere. E così come per gli scolastici antitomisti l’ente esige l’identità reale di essenza ed esistenza (il reale è l’essenza realizzata, cioè passata dalla possibilità alla realtà) per i moderni parimenti l’autocoscienza è la verità della coscienza (Hegel), l’esistenza precede l’essenza (Sartre)”. Cfr. “Introduzione a san Tommaso”, op. cit. pag. 177.

¹³⁰ Cfr. Cornelio Fabro, “Partecipazione e causalità”, testo citato da Andrea Dalledonne in: “Nel centenario della Aeterni Patris”, “Traditio”, a. II, n. VI, giugno 1979. Fabro rivendica la filosofia di san Tommaso, l’unica che proclama l’emergenza assoluta dell’esse come atto di tutti gli atti, dando risposta, nell’ambito del creazionismo, all’istanza dell’Uno parmenideo.

¹³¹ Cfr. la XXXVI tesi tomistica proposta da Fabro, in “Introduzione a san Tommaso”, op. cit., pag. 173.

filosofia che si oppone all'essenzialismo (vanamente denunciato da Heidegger) afferma, infatti, che la conoscenza dipende dalla realtà: senza l'essere non c'è atto di coscienza, *nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu*.

La riflessione sull'essere vuoto, da cui Hegel fa dipendere l'inizio, svela la conclusione di un lungo processo di allontanamento dal *fondamento*¹³², e perciò raggiunge la profondità del pensiero di Edith Stein, che obietta a Heidegger: “*Qui si dice chiaramente che l'essenza dell'uomo è l'esistenza. Ciò non significa nient'altro che per l'uomo si rivendica ciò che secondo la philosophia perennis è riservato solo a Dio: la coincidenza di essenza ed essere*”¹³³.

Edith Stein osserva acutamente che la vastità e l'inesauribilità del discorso fenomenologico (svolto in “Essere e tempo”) intorno all'uomo e alle sue possibilità costituisce la migliore prova della necessità di riconoscere la separazione di essenza ed esistenza.

E in un passaggio risolutivo, attribuisce a Heidegger l'implicito rifiuto di vedere le conseguenze logiche delle sue premesse: “*Che Heidegger non riesca invece a liberarsi da questa separazione, benché egli la neghi, è mostrato dal fatto che egli parla continuamente dell'essere dell'Esserci (Dasein): ciò non avrebbe senso se si fosse inteso con l'Esserci nient'altro che l'essere umano*”¹³⁴.

Le conseguenze disastrose, che discendono necessariamente dall'errore intorno alla coincidenza di essenza ed esistenza nell'Esserci, sono, da un lato, il capovolgimento del concetto di trascendenza, dall'altro, l'impossibilità di concepire lo sviluppo della persona umana: “*Si deve rinunciare allo sviluppo se non si riconosce all'essere umano un'essenza distinta dalla sua esistenza, la cui manifestazione temporale è il suo esserci*”¹³⁵.

Nelle analisi heideggeriane, infatti, “*non c'è spazio per ciò che dà pienezza all'essere umano: gioia, felicità, amore*”¹³⁶. L'uomo è ridotto al ruolo di luogotenente del nulla, e la vita chiusa inesorabilmente in un circolo vizioso, che rimanda all'essere per la morte. Al proposito osserva Edith Stein: “*Attraverso il senso della morte si chiarisce anche il senso dell'Esserci, ma come è possibile ciò, se della morte non si dice altro che è la fine dell'esserci? Non si tratta di un circolo vizioso?*”¹³⁷

Dalla desolante contemplazione dell'Esserci ha, infine, origine la paradossale elaborazione heideggeriana di una caduta nell'errore, o meglio nel pregiudizio intorno alla temporalità dell'essere, “*che preclude tutte le vie in cui si aprirebbe uno spiraglio verso*

¹³² L'essenzialismo è definito ulteriormente da Andrea Dalledonne, brillante allievo ed erede di Cornelio Fabro: “*Heidegger ha denunciato con fermezza l'oblio dell'essere, in cui è caduto il pensiero occidentale a causa dell'errore di fondo, iniziato dall'essenzialismo platonico-aristotelico e protrattosi fino ad oggi, che consiste nell'arrestarsi all'ente in quanto ente per aver centrato l'in quanto dell'ente nell'essenza anziché nell'essere. Da questa deviazione capitale è sorta la pseudo-distinzione di essentia ed existentia – cioè del contenuto e del mero fatto di esistere – segno ultimo della dimenticanza dell'essere. Ma lo stesso Heidegger, nonostante il suo impegno al problema metafisico, rimane ancorato all'immanentismo e al suo nullismo intrinseco. Solo la speculazione tomistica, in cui illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens, risponde all'istanza di Heidegger*”. Cfr.: “*Problematica metafisica del tomismo essenziale*”, Elia, Roma 1980, pp. 21-22.

¹³³ Cfr.: “*La ricerca della verità*”, op. cit., pag. 178.

¹³⁴ Id., id., pag. 179.

¹³⁵ Id., id., pag. 185.

¹³⁶ Ibidem. Si tratta qui della *destructio Christianismi* compiuta da Heidegger nella prolusione al corso universitario del 1929.

¹³⁷ Id., id., pag. 189.

l'eterno; per questo non può esserci un'essenza separata dall'esistenza, che si attua nell'esistenza; per questo non ci può essere un significato distinto dalla comprensione, per questo non esistono verità eterne indipendenti dalla conoscenza umana, in tal modo la temporalità dell'essere sarebbe infranta, e questo non si deve produrre, anche se esistenza, comprensione e scoperte esigono, per essere spiegate, qualcosa di indipendente da esse, qualcosa fuori del tempo, qualcosa che attraverso esse e in esse entra nella temporalità" ¹³⁸.

Edith Stein attribuisce il pregiudizio di Heidegger al sentimento anticristiano, "*che si rivela anche nel modo in cui egli tratta la filosofia medievale, in piccole osservazioni marginali, che fanno apparire superfluo occuparsi seriamente di essa, in quanto è una via errata, in cui si è perso il vero problema del significato dell'essere. Non sarebbe valsa la pena di chiedersi se in tutti gli sforzi sull'analogia entis non fosse contenuto la domanda genuina sul significato dell'essere?*" ¹³⁹.

La fedeltà al pregiudizio immanentistico, costringe Heidegger ad accusare la filosofia cristiana (che sarebbe perciò una contraddizione in termini, un *legno di ferro*) di aver eluso i problemi dell'essere e del nulla ¹⁴⁰, accusa inaudita, cui segue una "sentenza" che riduce il tempo ad una corsa dal nulla verso il nulla: "*Non c'è alcun capovolgimento più forte dell'idea dell'eterno di quello contenuto nell'osservazione di Heidegger: «Qualora fosse possibile costruire filosoficamente l'eternità di Dio, essa non potrebbe essere concepita che come temporalità originaria e infinita»*" ¹⁴¹.

Un ulteriore contributo alla demistificazione dell'opera heideggeriana è la dura critica al concetto di *essere inautentico*, con il quale Heidegger designa l'abbandono e la sottomissione conformistica al *si dice* e alla *chiacchiera*: "*Se si è riconosciuto che il singolo ha bisogno di una comunità che lo sostenga – fino al decisivo risveglio del suo essere più proprio – e che ad una comunità appartengono gli spiriti guida, i quali imprimono e determinano le forme di vita, allora non si può continuare a sostenere che il Sì sia una forma di decadimento del Sé e niente altro*" ¹⁴².

Investito dalla logica serrata di Edith Stein, cade pertanto un altro pilastro della costruzione heideggeriana: l'idea della *deiezione*, che contempla l'umanità *gettata* nella vita anonima. Scrive Edith Stein: "*Per quanto l'Esserci sia deietto esso non è né pura vita individuale né pura vita comunitaria. Perciò si ha un'impressione molto strana, quando Heidegger afferma che l'Esserci deietto non dovrebbe essere inteso come caduta da uno stato originario più puro e più alto. Che senso ha allora parlare di deiezione senza riferirsi ad una caduta? Ciò corrisponde esattamente ad un essere gettato senza un gettare*" ¹⁴³.

¹³⁸ Cfr. "Essere finito e Essere eterno", op. cit., pag. 179.

¹³⁹ Id., id., pag. 179.

¹⁴⁰ Nella prolusione intitolata "Cosa è la metafisica".

¹⁴¹ "La ricerca della verità", op. cit., pag. 198-199

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Id., id., pag. 186. D'altra parte Heidegger, quasi trasformando il detto di san Bonaventura *ipsa caligo summa est mentis illuminatio* in un *ipsa illuminatio est mentis summa caligo*, afferma che l'esserci, in quanto deietto, è obbligato ad oscillare indefinitamente tra la verità che svela e la realtà che nasconde. Non è dunque infondata l'interpretazione di Gianni Baget Bozzo, che in Heidegger ha intravisto "*un'idea che risale al patrimonio originario della gnosi giudaica: l'idea del dio malvagio, la cui opera è la seduzione e la frode, che conduce gli uomini alla necessità del male*" Cfr. "Löwith su Heidegger", in "Renovatio", I fasc., a. I, 1966, pp. 114 e seg.

Inoltre il presupposto logico della deiezione è una caduta temporale, come evento storico: *“Bisogna dire che l’insegnamento della Chiesa che riguarda il peccato originale è la soluzione dell’enigma che emerge dalla descrizione di Heidegger dell’essere deietto. Da dove deriva allora la conoscenza di un essere autentico che è necessariamente presupposta? La voce della coscienza avverte ciascuno. Essa chiama l’Esserci dallo stato di abbandono nell’essere deietto al suo essere autentico. Ma il chiamante, secondo la concezione di Heidegger deve essere di nuovo l’Esserci. ... Ma quale testimonianza abbiamo che, contro ogni apparenza, il chiamato stesso sia contemporaneamente il chiamante?”*¹⁴⁴.

Non è da credere che la confutazione della filosofia esistenzialista di Heidegger da parte di Edith Stein sia fine a se stessa. La tradizione filosofica del cattolicesimo non è retta da un’intenzione iconoclasta e sciabolatoria, ma da quella coscienza della verità avanzante attraverso il dubbio e l’errore, che guidò l’audacia di san Tommaso, utente e fruitore di Aristotele contro l’opinione immobilistica dei conservatori.

Infatti la parabola fallimentare del pensiero heideggeriano, iniziando dalle acute considerazioni sullo smarrimento della metafisica occidentale nel *dedalo essenzialista* e nell’*oblio dell’essere*, può e deve essere usata secondo un’opposta intenzione.

Edith Stein, pertanto, ha fatto proprio il giudizio della collega e amica Hedwig Conrad-Martius, secondo la quale Heidegger aveva prima di tutto *posto l’essere nei suoi pieni diritti*, anche se in un solo punto, l’Io umano: *“E’ così aperta la via – senza gli ostacoli del problema critico, consistente nel chiedersi come l’Io conoscente possa andare oltre se stesso – per esaurire questa comprensione dell’essere propria dell’essere umano, e per comprendere non solo l’essere proprio ma anche l’essere del mondo e tutto l’essere creato come Essere divino fondante. Invece l’Io viene rimandato a se stesso. Heidegger spiega il suo procedere dall’analisi del Dasein con il fatto che può chiedersi quale sia il senso dell’essere solo un ente al cui essere appartenga una comprensione dell’essere. ... Ma già da questa motivazione non consegue anche l’opposto? L’uomo non ha a disposizione solo il suo essere come unica via possibile per comprendere il senso dell’essere”*¹⁴⁵.

Edith Stein riconosce lealmente che, in “Essere e tempo”, Heidegger afferma *in maniera eccellente*, che l’uomo si trova nell’Esserci senza sapere come vi sia caduto, ma con ciò non viene eliminato il problema dell’origine: *“Per quanto si cerchi forzatamente di passarlo sotto silenzio o di proscriverlo come senza senso, torna sempre a riproporsi dalla specificità dell’essere dell’uomo in modo irrecusabile, esso esige un Essere che, senza fondamento, sia fondato in sé, e fondi a sua volta l’essere dell’uomo, esige un Essere che getti il gettato. In tal modo l’essere gettati, la deiezione (Geworfenheit) si svela come creaturalità”*¹⁴⁶.

In tal modo è tracciato il programma delle due grandi opere teoretiche scritte da Edith Stein nel Carmelo, il saggio (finora inedito) “Potenza e atto”¹⁴⁷ e il monumentale trattato “Essere finito e Essere eterno”, che ne è il laborioso rifacimento: verificare se la filosofia di san Tommaso, sulla quale la Chiesa cattolica ha giocato il suo prestigio culturale e scientifico, oggi può essere riletta come risposta anticipata al problema posto da Heidegger

¹⁴⁴ Cfr. “La ricerca della verità”, op. cit., pag. 187.

¹⁴⁵ Citato in “Essere finito e Essere eterno”, op. cit., pag. 186.

¹⁴⁶ Id., id., pag. 91.

¹⁴⁷ Il saggio “Potenza e atto” fu completato prima dell’ingresso di Edith Stein nel Carmelo di Colonia (1932). “Essere finito e Essere eterno Una indagine sulla filosofia perenne”, fu scritta nel biennio 1935-1936, dopo la pronuncia dei voti perpetui.

intorno all'oblio dell'essere. E non solo riletta ma anche riproposta quale metafisica atta a specchiare la *figura del mondo* disegnata dalla scienza contemporanea, che “*non è più quella di san Tommaso*”¹⁴⁸, come riconosce Cornelio Fabro, senza ombra d'imbarazzo, dato che tale riconoscimento “*non comporta un cambiamento nell'orizzonte metafisico dei rapporti fra finito e infinito, fra materia e spirito e in genere fra potenza e atto*”¹⁴⁹.

Compito arduo, e, occorre riconoscerlo, non sempre svolto in modo soddisfacente da Edith Stein, per la permanenza nel suo pensiero di concetti agostiniani e scotisti, per sé non eterodossi, ma sicuramente estranei al genuino tomismo. Concetti prelevati ingenuamente dal bottino fatto da Husserl (e da Alexandre Koyré)¹⁵⁰ durante le escursioni nel campo dell'*oblio dell'essere* cartesiano e leibniziano o adottate in base alle fuorvianti informazioni di Jacques Maritain e Étienne Gilson. Nell'impresa restauratrice, infatti, il genio filosofico di Edith Stein pur dando alta prova di sé, non fu indenne da oscillazioni. Mentre gli argomenti elaborati per liquidare l'ambiguità essenzialista diffusa da Heidegger per mezzo di “*Essere e tempo*”¹⁵¹ si rivelano ancor oggi ineccepibili e perciò *spendibili* nel dibattito filosofico, gli argomenti opposti alle difficoltà incontrate sulla via della scienza moderna, reggono solamente a prezzo dell'uscita dall'ortodossia tomista e conseguentemente a prezzo dell'incontro con le tesi meno convincenti (e alla fine meno attuali) di sant'Agostino e Duns Scoto.

Valga ad esempio la difficoltà insormontabile che è incontrata nel tentativo di definire, senza ricorso alle tesi tomistiche, il ruolo della materia nell'individuazione delle creature.

Cornelio Fabro, dopo aver stabilito che “*oggi la fisica nucleare e la biologia molecolare stanno piuttosto dalla parte di strutture ovvero di forze differenziate, d'accordo con il realismo qualitativo della partecipazione tomistica*”¹⁵², può finalmente indicare una via alternativa a quella tracciata secondo il fomite cartesiano dell'intellettualismo moderno, ed affermare che “*la materia nella realtà corporea non è tutto, ma la parte potenziale positiva e non negativa ... così viene riscattata e sottratta alla svuotamento di realtà della matematizzazione la positività di tutta la realtà fisica della materia*”¹⁵³.

In questa aggiornata prospettiva, il tomismo essenziale guadagna le posizioni d'avanguardia nel panorama della cultura postmoderna, ossessionata dagli incubi crepuscolari, varianti intorno alla crisi delle scienze europee, al regno della quantità e alla materia come carcere.

Afferma puntualmente Cornelio Fabro: “*Come principio differenziante e perciò costituente la specie, vale l'assioma: forma dat esse in tutta la sua ampiezza metafisica. San Tommaso lo ha sviluppato e applicato a partire dalla convergenza del principio aristotelico, da una parte cioè che vivere viventibus est esse e così la essenza è in tutte le cose la causa dell'essere, e del principio di creazione dall'altra, che suggerisce l'affinità*

¹⁴⁸ Cornelio Fabro, del resto, rammenta che “*san Tommaso considerava le teorie fisiche scientifiche del suo tempo come ipotesi suscettibili di essere sempre sostituite da altre ipotesi più adeguate e comprensive*” cfr. Aa.Vv., “San Tommaso davanti al pensiero moderno”, in “Le ragioni del tomismo”, op. cit., pag. 58.

¹⁴⁹ Cfr. la XXXV tesi tomistica, in “Introduzione a san Tommaso”, op. cit., pag. 173.

¹⁵⁰ Alexandre Koyré (Taganrog 1892 – Parigi 1964) filosofo della scienza, fu tra i fondatori del circolo filosofico di Gottinga, al quale apparteneva anche Edith Stein.

¹⁵¹ Geniale è anche l'argomento costruito per confutare il solipsismo mediante il riconoscimento del fatto che, per affermare l'ipotesi solipsistica, abbiamo bisogno di un interlocutore: in tal modo si svuota il significato dell'obiezione solipsistica.

¹⁵² Cfr.: Cornelio Fabro, “Introduzione a san Tommaso”, op. cit., pag. 168.

¹⁵³ Id., id., pag. 168-169.

*metafisica fra la forma e la sua materia. Così il composto di potenza e atto nei corpi risulta completamente positivo*¹⁵⁴.

Di qui le perplessità suscitate dal procedimento di quei pensatori cattolici, al cui novero Edith Stein appartiene solo per alcuni aspetti marginali, i quali, convinti che la scienza *ultima* ponesse ai filosofi l'obbligo tassativo di semplificare la realtà fisica, "eliminando la distinzione fra massa ed energia"¹⁵⁵, si sono affidati a Duns Scoto, alla scolastica suareziana, per raggiungere la presunta avanguardia costituita da Bergson e da Husserl. Debolezza. L'altezza del genio filosofico, che Edith Stein dimostrò di possedere confutando le tesi del più celebre pensatore del Novecento, è peraltro confermato dal parere autorevole di Cornelio Fabro, che ha tessuto un elogio magnifico, distinguendola dalla pletora dei tomisti incoerenti: "A differenza dell'attuale deformazione del tomismo, ad opera specialmente della scuola di J. Maréchal e K. Rahner, i quali identificano l'esse o actus essendi con la copula dell'atto del giudizio (neokantismo), la Stein considera l'essere del giudizio fondato (e da fondare) sull'essere reale: con la proposizione affermo la consistenza di una realtà. Se la realtà è consistente in verità, allora anche il giudizio è vero. Altro tratto notevole è l'esposizione dell'analogia. La prova di una persistente dominanza del metodo fenomenologico può essere individuata nella trattazione di privilegio riservata al senso ed alla fondazione del singolare"¹⁵⁶.

L'onda confusionaria e onirica, che ha turbato la cultura cattolica dopo gli anni del Vaticano II, suscitando quelle dispute forsennate intorno alla *morte di Dio ad Auschwitz*, che furono oggetto di una trattazione sarcastica da parte di Giuseppe Siri e di Michele Federico Sciacca, ha ostacolato la piena comprensione del contributo di valore inestimabile dato da Edith Stein alla soluzione del *problema moderno* e alla restaurazione filosofica. Pertanto, l'onestà del tempo, che ha scandito le fasi del tracollo moderno, e il lavoro silenzioso e paziente degli studiosi cattolici, che stanno ordinando e pubblicando gli inediti della santa, non hanno ancora dato i frutti che è lecito attendere.

E' però indiscutibile che l'opera di Edith Stein costituisce un punto fermo e sicuro nella ormai cospicua storia della filosofia *dopo il moderno*.

Nel 1989, Cornelio Fabro aveva, peraltro, anticipato un bilancio definitivo, affermando che "L'opera della Stein si raccomanda per il suo tentativo di accostamento ovvero di sintesi del pensiero moderno, in particolare del metodo fenomenologico, con il pensiero originale di san Tommaso, sia di ripresa delle fondamentali tesi della sua metafisica, sia di recupero dell'emergenza dell'io come soggetto personale e dell'originalità della libertà come attività fondante della soggettività spirituale. A ciò può contribuire anche la sua felice distinzione, anzi separazione fra il pensiero creativo di san Tommaso e quello del «sistema»

¹⁵⁴ Id., id., pag. 169 (la sottolineatura è nostra). Poco più avanti (pag. 170) Cornelio Fabro chiarisce: "La materia, che è coordinata alla forma come alla qualità ultima specifica, non va perciò indicata in modo puramente negativo, come per Aristotele (*Metaph.*, VII, 3, 1029 a 20 e 30-34). ... ambedue – e materia e forma – sono partecipanti all'esse, la materia però mediante la forma".

¹⁵⁵ Id., id., pag. 172.

¹⁵⁶ Cfr.: "Edith Steiin, Husserl e Martin Heidegger", op. cit.

della sua Scuola, soggetto anche esso al processo di formalizzazione e di decadenza degli altro sistemi della Scolastica”¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Cfr.: “Linee dell’attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein”, op. cit..

IX - Da Gentile a Vico,
per superare il *moderno*

Un protagonista della riconquista cattolica di Vico, Eric Voegelin, ha sostenuto polemicamente che niente giustifica la sonnolenza della cultura moderna, che ha dovuto contemplare l'intero corso delle rivoluzioni sanguinarie, prima di accorgersi che, nella *dialettica dell'illuminismo, c'era qualcosa che non andava*¹⁵⁸. Gli orrori del XX secolo, infatti, erano chiaramente visibili nelle premesse illuministiche: vero è che, fin dal primo insorgere dell'errore moderno, il genio cattolico di Vico, "*grande energia inascoltata o adulterata dell'Occidente*", come lo definì Michele Federico Sciacca¹⁵⁹, comprese che *qualcosa non andava*, cioè che la nascente filosofia dei lumi portava in grembo la più feroce barbarie. Vico fu però silenziato o frainteso dalla pleora ottusa degli accademici, "*che non hanno mai considerato la possibilità che Vico abbia una sua propria grandezza, con la quale i filosofi tedeschi non possono competere*"¹⁶⁰.

Nell'arco dei due secoli desolati dall'influsso dell'apostasia illuministica, la lucida confutazione vichiana dei preamboli rivoluzionari, è rimasta lettera morta, isola deserta nelle sabbie mobili, dove le vecchie idee della modernità sono affondate miseramente¹⁶¹.

Il secolo XVIII, seminario delle sciagure ultime, e i due secoli successivi, che ne subirono l'impronta, non fecero vedere quasi altro che la grottesca e rovinosa guerra tra illuministi in grembiule e abbagliati con la parrucca, gli uni intenti a diffondere le devastanti chimere neopagane, gli altri ad emulare l'errore e ad intralciare l'azione del Magistero romano.

Antonio Rosmini tentò invano di riabilitare la filosofia vichiana, mostrando l'antagonismo tra la "Scienza Nuova" e le vecchie idee dei moderni e dei loro sprovveduti imitatori cattolici: "*Questo grande uomo avrebbe salvata l'Italia da molti travimenti, se non vi si fosse messo in lei l'amore non tanto per il nuovo quanto dello straniero*"¹⁶². Ma il

¹⁵⁸ La storia delle mistificazioni bizzarre e degli *luminosi* fraintendimenti intorno all'opera di Vico è consegnata nei monumentali volumi della bibliografia aggiornata ogni cinque anni dal Consiglio nazionale delle ricerche e pubblicata dall'editore Guida di Napoli. Senza dubbio, la più grottesca lettura di Vico è quella dell'adelfiano James Hillman, il quale, capovolgendo l'indirizzo delle critiche vichiane alla mitologia platonica, definisce Vico precursore della psicologia archetipica di Carl Jung. Cfr. "L'anima del mondo e il pensiero del cuore", Adelphi, Milano 2002, pag. 35.

¹⁵⁹ Cfr. "L'oscuramento dell'intelligenza", Marzorati, Milano 1971, pag. 110.

¹⁶⁰ Al giudizio di Voegelin si era associata (implicitamente) Maria Adelaide Raschini, quando affermava, sviluppando la tesi sciacchiana intorno a Vico interprete della reazione umanistica contro scientismo e filosofismo, che "*le ricchezze del pensiero di Vico costituivano per se stesse un valido antidoto nei confronti della mentalità illuministica*", cfr. "Gentile e il neoidealismo", Marsilio, Venezia 2001, pag. 83. L'importanza delle intuizioni anticipatrici della critica all'illuminismo, contenute nell'opera vichiana, si rileva facilmente dal confronto di due date storiche: 1725, anno della pubblicazione della "Scienza Nuova" *prima*, dove si dimostra l'abbaglio filologico che indusse Platone ad identificare l'età dell'oro con l'età dell'*Adamo caduto*; 1749, anno dell'illuminazione di Rousseau a Vincennes ("*Ad un tratto mi sento la mente abbagliata da mille luci, mille idee vive si affollano insieme con una forza e una confusione che mi gettano in uno sconvolgimento indescrivibile*") e della formulazione della teoria del *buon selvaggio*. Teoria la cui infondatezza era stata appunto dimostrata da Vico, con venticinque anni d'anticipo su Rousseau.

¹⁶¹ Il più radicale principio della modernità si trova (forse) nell'antropocentrismo di Grozio, sterile contestazione del predestinazionismo calvinista

¹⁶² "Nuovo saggio sull'origine delle idee", op. cit., n. 221.

suo generoso e puntuale intervento non valse a scuotere la coscienza degli intellettuali intorpiditi dal conformismo. L'incomprensione, l'ignoranza e il furore autodemolitorio abbandonarono Vico in ostaggio dei neohegeliani, che dispersero nel vento dell'irrealismo insaziabile il più cospicuo contributo alla liberazione dall'impostura moderna ¹⁶³.

Solamente a partire dal 1925 (bicentenario della prima edizione della *Scienza Nuova*) due eminenti studiosi cattolici, Agostino Gemelli ed Emilio Chiocchetti, che l'esperienza neoscolastica aveva finalmente preparato ad affrontare gli errori della modernità, svilupparono le intuizioni controcorrente di Francesco Acri, e diedero inizio alla riconquista e alla restituzione dell'opera vichiana a quelle originarie intenzioni antimoderne - anticartesiane e antianarchiche - che sono apertamente dichiarate nell'autobiografia, nelle orazioni inaugurali, negli scritti polemici e nell'epistolario.

Oggi, grazie alla fatica di questi pionieri dimenticati e al successivo contributo di filosofi, storici ed eruditi, quali Francesco Orestano, Giorgio Del Vecchio, Armando Carlini ¹⁶⁴, Giuseppe Capograssi, Pietro Mignosi, Francesco Amerio ¹⁶⁵, Lorenzo Giusso, Luigi Bellofiore, Michele Federico Sciacca, Nicola Petruzzellis ¹⁶⁶, Francisco Elias de Tejada ¹⁶⁷, Augusto del Noce, Silvio Vitale, Giulio Bonafede, Rocco Montano, Dino Pasini, Sante Albrighi, Maria Adelaide Raschini, Pier Paolo Ottonello, Tommaso Bugossi, Tommaso Romano, Lino Di Stefano, Giano Accame, Lino Di Stefano, Giovanni D'Espinosa, Ennio Innocenti, Dino Del Bo, Paolo Caucci, Sergio Fabiocchi, Francesco Grisi, Pier Francesco

¹⁶³ Un allievo di Sciacca, Pier Paolo Ottonello, nel rivendicare l'ortodossia cattolica di Vico, rammenta il pregiudizio antiscolastico di cui fu vittima Giovanni Gentile, secondo cui il pensiero italiano, da Petrarca a Vico, "non si stacca mai del tutto dalla matrice sua, che è la filosofia scolastica ... la grave mora sotto la quale per secoli e secoli è stata oppressa la nostra spontaneità e intimità religiosa e filosofica". Cfr. Sciacca: *la rinascita dell'Occidente*, Marsilio, Venezia 1995, pag. 100. E' evidente che, alla luce di questo pregiudizio, la comprensione di Vico è fortemente ridotta.

¹⁶⁴ "Vico, secondo Carlini, è in posizione di netta superiorità rispetto all'idealismo, in quanto tiene ferma la distinzione fondamentale fra Dio e spirito umano, tra religione e filosofia, fra interiorità assoluta e interiorità umana", scriveva Maria Adelaide Raschini, cfr. "Gentile e il neoidealismo", Marsilio, Venezia 2001, pag. 270.

¹⁶⁵ Amerio autore di una eccellente "Introduzione allo studio di G. B. Vico" (SEI, Torino 1947) ha definito l'arbitrarietà dei tentativi di dimostrare la convergenza dello storicismo vichiano e dello storicismo idealistico e transidealistico, dimostrando che l'accostamento è stato suggerito da una lettura equivoca: la dottrina vichiana dei corsi e ricorsi, infatti, si atteggia come legge del divenire storico, ma non induce né la necessità né la ripetizione degli eventi, perché non riguarda il contenuto degli eventi ma soltanto la loro forma. L'opinione secondo cui Vico avrebbe contemplato la storia alla luce del fatalismo, "un divenire irresistibile che domina tutta la storia umana" ricorre spesso nelle pagine degli interpreti decadenti di Vico. Cfr. ad esempio Isaiah Berlin, "Vico e l'ideale dell'Illuminismo", in Aa. Vv., "Leggere Vico", Spirali, 1982, pag. 59. L'idea, che avvicina Vico a Nietzsche e Spengler, è del tutto gratuita: nei testi vichiani niente incoraggia un tale errore. In definitiva, Vico è lontano tanto dalle filosofie che contemplano la necessità di un progresso rettilineo quanto dalla filosofie pessimistiche degli autori (Oswald Spengler e Arnold Toynbee, ad esempio) che affermano l'inevitabilità della caduta di ogni civiltà. Su questo cfr.: Cornelio Fabro, "Il mondo cancellato", Medusa, Milano 2002, pag. 31.

¹⁶⁶ Cfr. la sua brillante prolusione al convegno vichiano promosso nel 1985 da Sindacato Scrittori, e pubblicato negli Atti, dall'editore Tommaso Romano (Aa. Vv., Silvio Vitale, Enzo Vittorio Alfieri, Dino Del Bo, Giulio Bonafede, Nicola Petruzzellis, Piero Vassallo, Giovanni D'Espinosa, Lino Di Stefano, Francesco Grisi, Giulio Puccioni, Giovanni Torti, Maurizio Spina, Vittorio Vettori, "Attualità del pensiero di Vico", a cura di Pino Tosca e Umberto Balisteri, Thule, Palermo 1988).

¹⁶⁷ Miguel Ayuso Torres mette in evidenza la perfetta sintonia del pensare di Vico e de Tejada: "La clave de su concepción iusnaturalista no está en otro lugar, al tiempo que debemos a su dedicación a la obra del genial napolitano una auténtica recuperación de su auténtico sentido, saltando por entre interpretaciones torcidas o desviadas" "La filosofía jurídica y política de Francisco Elias de Tejada", Madrid, Fundación Elias de Tejada, 1994.

Zarcone, Giovanni Torti, Giulio Puccioni, Vittorio Vettori, Ulderico Nisticò, Alessandro Massobrio l'identità cattolica di Vico non è più in discussione, mentre sono definitivamente archiviate le avventurose interpretazioni dei neohegeliani e dei tardomarxiani ¹⁶⁸.

Voegelin, nel saggio *“La Scienza Nuova nella storia del pensiero politico”* ¹⁶⁹, scritto all'inizio degli anni cinquanta e rimasta a lungo inedita sostiene coraggiosamente che *“Gli elementi italiani e cattolici non sono separabili nel pathos di Vico. E' avvenuto qualcosa in Italia che va oltre i risultati scientifici d'oltralpe, e questo qualcosa è animato dallo spirito cattolico di Vico”* ¹⁷⁰.

Voegelin, ha compilato una speciale genealogia della catastrofe filosofica, che contempla *“la psicologia sensista sulla scia di Locke, l'oscurantismo spirituale di Voltaire, l'etica utilitaristica, la filosofia progressista, il crollo della ragione seguito al romanticismo, la nuova gnosi, la filosofia dell'esistenza tragica e il materialismo economico”* ¹⁷¹. Ora l'estraneità di Vico al pensiero che ha allestito il dramma moderno, dipende dall'avvistamento tempestivo della gnosi nichilista, albeggiante nell'irrealismo di Cartesio e nella politologia materialistica di Hobbes.

Opponendo la morale tradizionale alle suggestioni cartesiane e hobbesiane, Vico ha scoperto la legge luminosa, che scongiura gli stati d'animo prodotti dagli errori (sensismo, utilitarismo, materialismo) che saranno elencati da Voegelin. Questa legge afferma il ruolo insostituibile della continenza nella formazione degli ordini civili e nel loro autentico progresso: *“Gli uomini che non intendono altro che le cose necessarie alla vita, sono per un certo senso o natura filosofi”* ¹⁷².

La *virtus* romana era pertanto considerata come fondamento della sapienza civile e come antidoto alla corruzione materialistica e utilitaristica. In ragione di tale premessa, Vico poteva aggredire il razionalismo senza nulla concedere alla fantasticherie e alla sensualità. che costituivano l'altra faccia- il regressismo furente - della moneta in corso nel XVIII secolo. Il titolo di pensatore moderno e sempre attuale, pertanto, si adatta più a Vico che ai fondatori o *prepadri* della sciagura moderna (Machiavelli, Bodin, Cartesio, Hobbes, Spinoza, Grozio, Bayle) che, peraltro, Vico ha magistralmente confutato fin dal 1725.

¹⁶⁸ Giorgio Del Vecchio ha dimostrato l'inconsistenza degli opinionisti che hanno tentato di trovare, nella Scienza Nuova, le fonti della dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno. Nicola Petruzzellis ha confutato le interpretazioni neoidéalistiche di Vico. Francisco Elias de Tejada ha ridicolizzato le tesi di Nicola Badaloni sull'indirizzo sperimentalistico del pensiero vichiano. Un'accurata rivendicazione dello storicismo cristiano di Vico si trova nell'Introduzione alla *“Storia del potere temporale dei Papi”*, di don Ennio Innocenti, edito dalla Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1992: *“La crisi dello storicismo di marca illuminista che aveva concepito il progresso come negazione del passato doveva aprire le porte ad un nuovo storicismo, che, ricorrendo a cristiani come S. Agostino, Bossuet e Vico, concepisse il progresso come rischiosa, sì, ma anche provvidenziale costruzione di un Regno dei Fini; traguardo questo non solo raggiungibile, ma da Qualcuno già raggiunto, e al cui servizio già da tempo la Bibbia ha posto ogni creatura”*. Di notevole spessore sono anche i saggi vichiani di Tommaso Romano, che tracciano la storia degli studi cattolici su Vico: l'intervento al citato Convegno romano del Sindacato scrittori (Roma 1985, gli atti furono pubblicati lo stesso anno dalle edizioni Thule di Palermo), *“Il Vico di Francisco Elias de Tejada”*, Thule, Palermo 1988, l'ampia nota di presentazione del saggio di Piero Vassallo, *“Introduzione allo studio di Vico”*, Thule, Palermo 1992, oltre al saggio su Francesco Perez, citato più avanti.

¹⁶⁹ Eric Voegelin, *“La Scienza Nuova nella storia del pensiero politico”*, Alfredo Guida editore, Napoli, 1997

¹⁷⁰ Op. cit., pag. 41.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² *“Scienza Nuova” prima* [1725], l. II. c. XVIII. Rosmini, a sostegno di questa legge, cita le sentenze degli autori latini, che predicavano la temperanza e l'amore della fatica, con particolare riferimento a quella dell'agricoltore, prossima e quasi consanguinea della sapienza”, cfr. *“Filosofia della politica”* l. III, c. III:

La Scienza Nuova indica l'unica via alternativa all'esito nichilistico della modernità: rigettare la psicologia dell'uomo disorientato e corrotto come base della scienza politica del futuro. Rifiutare la falsa bontà, l'appiccicosa mistura di anarchia e naturalismo, grondante dalle ferite aperte dai modernisti nel corpo della cultura cristiana. Ribellarsi al conformismo, *“anche se l'uomo contemporaneo è disorientato ed anche se stiamo vivendo di fatto in una società nella quale i tratti caratteristici dell'amor sui sono predominanti, non è una buona ragione per perdere la testa ed adottare una nuova antropologia filosofica che eriga a norma una malattia dello spirito”*¹⁷³.

Voegelin sottolinea la causa della superiorità di Vico nei confronti dei filosofi progressisti, che condussero il suo pensiero fuori dal seminato o lo criticarono *“per non aver esplicitamente tratto le debite condizioni dalla sua concezione della storia riguardo all'eterno ricorre dei corsi - mentre il merito di Vico sta proprio nel buon senso con cui evita la trappola dell'eterno ricorrere, e si limita ai corsi empiricamente osservabili, lasciando aperta la questione dei corsi futuri”*¹⁷⁴.

E' qui, nella coscienza del limite, che s'incontra quella pietà del pensiero inutilmente rivendicata dall'albagia heideggeriana. Vico aveva piantato la scure alla radice delle filosofie devianti, liberando l'antropologia filosofica dalle astrazioni solipsistiche e dimostrando la verità dell'azione della Provvidenza nella storia.

Il pensiero vichiano muove dalla confutazione del metodo cartesiano, secondo il quale *“la ragione è un principio creativo indipendente”* per attingere *“quella linea di senso che viene disegnata nella storia dal dito di Dio”*¹⁷⁵. Il *factum* della storia umana dipende dal *verum* della Provvidenza.

In questa prospettiva è esclusa la possibilità dell'escursione nelle fantasticherie intorno all'assoluto che *si fa* attraverso il processo storico e, ultimamente, la parodia del pensiero debole, che, immaginata la catastrofe della storia, si risolve al dualismo estremo, allo sdoppiamento della coscienza.

La migliore conferma alle tesi vichiane è data dal desolante spettacolo offerto dall'ideologia nella fase funeraria: il mito del paradiso in terra, si scompone nelle antinomie neoreligiose, la bontà e la legge (hobbesianamente intesa), la mitezza e l'orrore, lo scialo e l'anoressia, l'immaginazione e il potere, la natura e la tecnica, la preghiera e il delirio.

L'estenuata realtà del XVIII secolo, nelle parole di Vico, è la figura del nostro tempo: *“Il mondo fluttua od ondeggia tra le tempeste mosse ai costumi umani dal caso di Epicuro, o è inchiodato e fisso alla necessità del Cartesio; e così, o abbandonandosi alla cieca fortuna o lasciandosi strascinare dalla sorda necessità, poco se non pur nulla si cura con gli sforzi invitti di un'elezion ragionevole di regolare l'una o di schivare, e dove non si possa, almeno di schivare l'altra”*¹⁷⁶.

La radicalità della regressione, che Vico aveva letto nei miti di fondazione della modernità, fa della scienza nuova un solido argine, che impedisce la tracimazione dell'ideologia nella pseudomistica, dove, afferma Voegelin, le tesi dello storicismo anticristiano *“sono applicate non solo al Verbo che si è fatto carne, ma anche alla carne, che disperatamente vuol farsi Verbo”*.

¹⁷³ Op. cit., pag. 64.

¹⁷⁴ Op. cit., pag. 33.

¹⁷⁵ Op. cit., pag. 89

¹⁷⁶ Lettera all'Abate Esperti in Roma, 1726.

La *carne* è infatti il soggetto che finalmente *mena la danza* della neoreligione, al limite estremo dell'imbestiamento. Si affacciano alla memoria le amare parole, con le quali Nino Badano descriveva, con accenti vichiani, l'ingresso del *bestione* nell'area clericale: “*Anche i film pornografici più arditi, quelli che certi parroci scelgono per quell'altra iniziativa del Concilio che sono i cineforum, a cui partecipano compiaciute anche giovani suore, per vedere film come Teorema o Porcile di Pasolini, hanno una funzione formativa nell'educazione moderna, postconciliare del sacerdote*”¹⁷⁷.

L'indirizzo laico e progressista della filosofia italiana del Novecento è stato anticipato dalle lezioni tenute da Bertrando Spaventa nel 1862 e pubblicate da Giovanni Gentile nel 1926, con il titolo “*La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*”¹⁷⁸.

Secondo la teoria sviluppata da Spaventa in quelle lezioni, non esisterebbe una filosofia italiana, perché unico sarebbe lo sviluppo e l'indirizzo generale del pensiero nei popoli moderni, votati alla critica spietata e al superamento della metafisica classica e cristiana. In questa prospettiva, la peculiarità della filosofia italiana consisterebbe nell'aver anticipato le intuizioni dell'apostasia moderna.

Per oltre mezzo secolo, pochissimi rivendicarono il Vico cattolico¹⁷⁹, e coloro che sfidarono il conformismo imposto dal laicismo accademico, furono sepolti nell'oblio, come accadde a Francesco Acri e a Francesco Paolo Perez, autorevole esponente del conservatorismo e del federalismo cattolico, che solo recentemente, grazie all'opera sagace di Tommaso Romano, è stato proposto all'attenzione degli studiosi di Vico¹⁸⁰.

¹⁷⁷ “I primi giorni della Chiesa e gli ultimi”, Roma, Edizioni Volpe, 1973, pag. 174. Il brano si riferisce alla riforma dell'educazione cattolica, così definita: “*Da quando un cardinale innovatore ha preso possesso del dicastero dei seminari annunciando, con immagine ferroviaria, di voler cambiare i binari al treno della Congregazione, lo smantellamento delle scuole sacerdotali ha assunto un ritmo incalzante. ... Per i seminaristi, avviati sui binari della pedagogia permissiva e della psicoanalisi, non più viete concezioni paternalistiche e autoritarie, non più rigorose e retrive preclusioni, non più anacronistici stratagemmi di una saggezza oggi irrisa*”.

¹⁷⁸ L'annessione del pensiero di Vico da parte degli hegeliani, ebbe inizio dal corso di storia tenuto da Victor Cousin alla Sorbona nel 1828. Piero Piovani, nel suo “Vico senza Hegel” (AA.VV. “Omaggio a Vico”; Napoli, Morano, 1968, pag. 560) ironizza sulla pretesa *annessionistica* di Croce: “Tutto sommato il merito di Vico e di Hegel si riduce alla loro comune capacità di sedere sul primo banco della scuola diretta da Fichte, Spaventa e Croce”. In realtà, come sostiene De Tejada, contro l'opinione dei neohegeliani, il problema centrale della Scienza Nuova coincide con quello della risposta cattolica a Lutero: distinguere la Provvidenza dalla predestinazione, conciliare la libertà umana con la Provvidenza. La novità introdotta da Vico consiste nel considerare, insieme con gli aiuti della grazia soprannaturale quelli ordinari della provvidenza “*idea nueva ... que le permitirá recibir con el iusnaturalismo católico la mutabilidad del los quehaceres humanos labrando la historia*”.

¹⁷⁹ Per un approccio alla storia dei fraintendimenti su Vico cfr.: Piero Vassallo, “Vico senza vichismi”, “La Quercia”, marzo 1975. A malgrado della deriva ecumenica in atto, è opportuno rammentare che Vico reagì all'accusa che gli lanciarono i protestanti di aver conformato il suo sistema alla dottrina della Chiesa cattolica, facendo della sua fede un motivo di vanto: “*Quidni systema meum illi Ecclesiae accomodarem, quae veritatem suis indigitat professoribus? Immo vero ipsa mihi commodam praebuilt ad id constabilendum systema...*”, “Vici vindiciae”, XII.

¹⁸⁰ Cfr.: “Diritto naturale, antigiacobinismo, e tradizione in Francesco Paolo Perez”, in “Pellegrino al Pellegrino”, ISPE, Palermo 1998, pag. 85-100.

L'opera dell'*italianissimo Vico* era sprofondata nell'oblio dei cattolici italiani. Non mancavano neppure coloro che, seguendo le sbrigative indicazioni del domenicano Ambrogio Finetti, immaginavano un Vico ateo e materialista, sottraendo alla cultura cattolica un'arma polemica indispensabile ai fini della confutazione del moderno, quale è la "Scienza Nuova"¹⁸¹.

Nello schema elaborato da Spaventa l'identità moderna del pensiero italiano si sarebbe rivelata una prima volta nel Rinascimento (con Campanella e Bruno, considerati quali precursori di Cartesio e Spinoza), una seconda volta nel Settecento (con il Vico *avventizio e fittizio* dei neo hegeliani, apprezzato soltanto quale presunto anticipatore del criticismo kantiano), ultimamente nell'Ottocento (con Galluppi, Rosmini, Gioberti, autori che corrisponderebbero a Fichte, Schelling e Hegel).

Una volta accettata questa interpretazione unilaterale e arbitraria, l'eredità di Agostino, Tommaso, Bonaventura, Caetano, Bellarmino dileguava, senza lasciare traccia nella storia italiana. Di conseguenza alla filosofia italiana non si poteva dare un volto diverso da quello della più desolata provincia filosofica della Germania luterana. E di una provincia in guerra senza quartiere contro la ragione cattolica, detta, appunto, "prostituta di satana".

Di qui quella diffidenza della cultura cattolica nei confronti di Vico, chiusura che ha promosso lo storicismo, strutturalmente antivichiano, di Maritain, deviando e soffocando lo sviluppo della neoscolastica

Purtroppo l'influsso maritainiano nella neoscolastica italiana ha rafforzato, per quasi tutta la durata del XX secolo, il potere dei pregiudizi trasmessi dalla cultura risorgimentale al Novecento. Non stupisce dunque che il corollario della filosofia risorgimentale sia stata la capitolazione cattolica davanti a quel gramscismo – *Gentile retrocesso a Spaventa e assoldato dal nuovo principe* - che è finalmente ridotto al ciondolamento sulla gondola apocalittica di Massimo Cacciari. In uno scenario languido, da "Morte a Venezia".

Le riserve sull'opera vichiana, un tempo assai forti, sono finalmente cadute dopo la chiara presa di posizione di Cornelio Fabro, che ha posto fine all'equivoco, riconoscendo i meriti antimoderni e l'ispirazione autenticamente umanistica di Giambattista Vico.

Il giudizio di Fabro è inequivocabile e definitivo: "*Il grande Vico acerrimo nemico di Cartesio e dell'ateismo illuministico, si muoveva, nella sua Scienza Nuova, in senso sicuramente contrario, con la tesi del progresso dei popoli e del loro incivilimento: in mezzo a tutte le aberrazioni fa capo a Dio reggitore dell'universo e testimonia la sua presenza nel progresso ascendente che l'uomo fa dalla barbarie del bestione verso gli albori della civiltà*"¹⁸².

Ora Augusto Del Noce nel saggio postumo su Gentile, ha compiuto una svolta significativa, dimostrando in modo esauriente che dall'attualismo inizia la revisione della filosofia risorgimentale. Nel "Suicidio della rivoluzione", Gentile era ancora giudicato inferiore a Croce e considerato alla stregua di un notaio del nichilismo. La filosofia attualistica, infatti, era definita preambolo solipsistico ad Heidegger. Ma nel saggio postumo su Gentile la prospettiva è cambiata. Del Noce (finalmente in sintonia con Michele Federico Sciacca, che proprio da Gentile era stato messo sulle tracce di Rosmini, l'occasione della sua conversione) dedica una speciale attenzione all'*altro* Gentile, il filosofo che, pur

¹⁸¹ Sulle disavventure degli interpreti vichiani cfr.: Piero Vassallo, "Vico senza vichismi", La Quercia, n. II, gennaio 1975.

¹⁸² Cfr. la rivista "Humanitas", 1991. In precedenza il card. Giuseppe Siri aveva rettificato il giudizio fortemente critico su Vico frettolosamente esposto in "Getsemani".

conservando il pregiudizio antitomistico dei moderni, professava una religione del cuore, una fede sincera, che gli vietava la condivisione del culto superstizioso tributato al principio d'immanenza. L'ultimo Gentile, infatti, indirizzava alla fede professata dell'*italianissimo Vico*, fede che si può opporre tranquillamente all'*umanesimo integrale* di Maritain.

Nell'opera di Gentile la coscienza italiana esce (sia pure con stenti e contorsioni) dalla "triplice" nebbia dell'età umbertina e stabilisce le differenze sostanziali che corrono tra il cattolico Vico e l'ateo Hegel.

Si può affermare legittimamente che, grazie all'influsso vichiano, Gentile, "*più umile, più umano e più obiettivo nel riconoscere le fonti cattoliche del pensiero vichiano*"¹⁸³, mentre riformava l'idealismo di Hegel, vibrava il primo colpo allo schema *teutonico* di Spaventa aprendo un nuovo e diverso orizzonte alla filosofia italiana. Non senza ragione Gianni Baget Bozzo, nella relazione svolta nel corso del primo convegno della Fondazione Del Noce, ha riconosciuto che "*l'esito cattolico di molta scuola gentiliana mi fa pensare che la mia convinzione che vi fosse una dimensione mistica in Gentile non può essere del tutto disattesa*".

Il sentire cattolico e italiano di Gentile, in qualche modo, aprì quella strada che sarà percorsa dal pensiero cattolico (da Sciacca e dalla sua vasta scuola, in special modo) in cammino dalla dissoluzione hegeliana (Nietzsche) al ricominciamento cattolico (Rosmini).

Gentile, a differenza di Croce, che nell'opera vichiana vide soltanto l'espressione di un rigido soggettivismo, concepì una versione tutta italiana della filosofia idealistica e la utilizzò per contrastare l'illuminismo e il positivismo, proprio nell'orizzonte dell'immanenza. Di qui l'interesse e l'apprezzamento della scuola cattolica per l'attualismo, interesse che prima si manifestò negli impavidi articoli pubblicati da Pietro Mignosi nella rivista palermitana "La Tradizione", in seguito nei magistrali saggi di Francesco Olgiati, Emilio Chiochetti, Francesco Amerio. La lunga e cordiale udienza che Pio XII concesse a Gentile nella tragica primavera del 1943, è in qualche modo il coronamento di un dialogo costruttivo, sviluppato nell'arco di un faticoso ventennio.

Immanentismo religioso, la definizione che si potrebbe applicare alla filosofia gentiliana, ha la struttura formale dell'ossimoro. Come De Tejada ha rilevato, l'interpretazione gentiliana di Vico sminuisce l'intensità del dualismo Creatore-creatura, dualismo che sta alla base della scienza nuova. Ma nonostante la forzatura evidente, l'interpretazione di Gentile, a differenza di quella di Croce, non esclude la via d'uscita dall'ateismo moderno.

Del Noce scrive infatti: "*Il Risorgimento è per Gentile richiamo a una tradizione che l'Illuminismo aveva corrosa. Quale tradizione? Quando parleremo del particolare cattolicesimo di Gentile, vedremo come paradossalmente si possa dire tradizione cattolica*".

Pertanto Del Noce riconoscerà che il "*Risorgimento è inteso da lui [da Gentile] come rinnovata religiosità e sotto questo rapporto connesso con Restaurazione; ma nel senso di una vera Restaurazione, Restaurazione del divino, che deve presto rompere con la Restaurazione degli ordinamenti politici anteriori alla rivoluzione francese, quale l'intendeva la Santa Alleanza, riducendo i valori religiosi a strumenti pragmatici: rompere, perché la restaurazione risorgimentale era caratterizzata dal primato del religioso, e la restaurazione reazionaria dal primato del politico*".

¹⁸³ Cfr.: Francisco Elias de Tejada, "La teologia vichiana della storia", in Aa. Vv., "Vico maestro della tradizione", Palermo 1976, pag. 15.

Questa importante ammissione significa che, grazie alla filosofia di Gentile, il problema della restaurazione cattolica è separato dalla suggestione reazionaria, distinto dalle rivendicazioni dell'assolutismo monarchico, reso estraneo alla fatuità del Settecento parruccone e opposto agli errori del tradizionalismo spurio alla De Bonald e De Maistre.

L'innesto del problema della restaurazione religiosa sul corpo di una tradizione aliena come quella germanica non poté evitare a Gentile di imbattersi nelle aporie dell'immanentismo religioso, aporie che Del Noce ha elencato nella più spigolosa fra le sue opere polemiche, "Il suicidio della rivoluzione". Ma quell'innesto fu sufficiente a provocare lo stato di fibrillazione indomabile che ha fatto di Gentile un testimone dell'aspirazione religiosa sopravvissuta ai flagelli totalitari del Novecento.

Del Noce ha approfondito il significato della riscoperta gentiliana di Vico, sottolineando, all'inizio di una stagione segnata dall'irenismo etico, la dipendenza dell'ordine civile dalla pietà religiosa.

A conclusione della "Scienza Nuova", Giambattista Vico aveva esposto una legge rigorosa, che dimostra, attraverso l'esame della mitologia e della storia antica, la conciliabilità della provvidenza divina con la libertà umana, "*i due grandi principi del vero: uno che vi sia provvidenza divina che governi le cose umane, l'altro che vi sia negli uomini la libertà di arbitrio*".

La storia "*fu fatto perché il fecero gli uomini con elezione, non fu caso, perché con perpetuità sempre così facendo, escono nelle medesime cose*".

Il compianto Rocco Montano, uno fra i più acuti (e perciò silenziati) esegeti della "Scienza Nuova", sosteneva, a proposito di Vico, che "*non c'è nulla di più lontano da questa concezione della concezione dell'immanentismo moderno, per la quale la Ragione, lo Spirito universale, la Storia si sostituiscono all'uomo e rendono tutto razionale, necessario. Quando Vico ripete che la Provvidenza permette, regola, ordina, governa, pone in atto, egli traduce indubbiamente nel linguaggio comune i concetti della teologia cattolica*"¹⁸⁴. Da parte sua, Luigi Bellofiore, sviluppando le intuizioni del suo grande maestro, Giorgio Del Vecchio, aveva scritto: "*La storia vichiana non è non fa la morale, ma tende ad esprimerla, in una sintesi forse unica di concretezza storica ed implicito trascendente valore ontologico: sintesi di storia, di teologia e di ragione, per una consapevole, libera ed autonoma umana e divina conformità*"¹⁸⁵.

Vico confuta il pregiudizio di Hobbes, che postula un determinismo meccanicistico, e il fatalismo di Spinoza, che escludendo la responsabilità umana negli accadimenti necessari, ripristina l'irenismo etico dell'Ellade arcaica.

Ora dichiarare l'avversione a Spinoza e a Hobbes significava (e tuttora significa) tagliare le radici del determinismo moderno, vale a dire abrogare la condanna luterana delle opere e liquidare la soggiacente logica permissiva. In ultima analisi la filosofia vichiana afferma, in

¹⁸⁴ Cfr.: "Lecture e questioni vichiane", in Aa. Vv., "Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica", a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Edizioni Spes, Fondazione del Noce, Roma 2000.

¹⁸⁵ Per la valutazione del contributo di Bellofiore agli studi vichiani cfr.: Piero Vassallo, "Introduzione allo studio di Vico", Thule, Palermo 1992.

totale sintonia con i teologi della Riforma cattolica, la stretta connessione tra religione e morale.

Che questa sia l'indicazione vichiana non c'è dubbio. *“Perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società; né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la quale essi sien affatto nel mondo”*. Dove viene meno la religione viene meno anche la morale. Una morale coerentemente atea è un'assurdità del genere *legno di ferro*.

Dall'epistolario vichiano, sappiamo d'altronde che il bersaglio, contro il quale Vico indirizzava la sua riflessione filosofica, era il libertinismo, identificato con l'opera dell'immoralista Pierre Gassendi. In questo, l'intenzione fondamentale di Vico conveniva con quella di Nicolas Malebranche, come ha più volte sottolineato Del Noce¹⁸⁶.

Se non che l'occasionalismo malebrancheano non rappresentava una sufficiente garanzia contro il determinismo. Abbandonare Spinoza per Malebranche e Geulincx non significa chiudere tutte le porte alle filosofie deterministiche, che si erano affermate “dopo Cartesio”.

Del Noce intuì che la teoria vichiana dell'etogenesi dei fini era adatta per chiarire e superare gli errori e le ambiguità dell'occasionalismo e perciò la adottò.

Fu questa appropriazione che gli consentì di evitare le trappole del tradizionalismo reazionario, di scoprire il cuore libertino dell'irreligiosità moderna e di elaborare la fondamentale teoria del “totalitarismo della dissoluzione”.

Vico oltrepassa gli stretti limiti della filosofia occasionalista di Malebranche, approdando ad una teologia che, nella libertà umana, contempla *“il fabbro del mondo delle nazioni”*, nella Provvidenza *“la divina architetta”*. Vico in tal modo può indicare ai moderni la via per quale sono evitabili gli errori del tradizionalismo spurio (Gerdil, Bonetty, Bonald, De Maistre, La Mennais ecc.) che da Malebranche derivano. In tal modo la sua scienza riesce a coniugare la rivendicazione dei principi tradizionali con il rafforzamento della base metafisica e teologica della teoria del progresso.

La “Scienza Nuova” rovescia lo scetticismo libertino e l'illuminismo (albeggiante in Bayle) negando la possibilità di un incivilimento realizzato da una ragione sovrana, che proclamava non indispensabile l'esistenza di Dio onnipotente. *“L'opera di Vico, ha scritto Rocco Montano, è la risposta eloquente e sublime della coscienza classico-cristiana, cattolica, alla riduzione della politica e del diritto alla legge dell'utile e della forza, alla negazione di ogni principio trascendente nell'uomo e nella storia”*¹⁸⁷.

Affermando che l'onnipotenza di Dio non esclude la libertà dell'uomo, Vico evita tuttavia l'eccesso dell'occasionalismo di Malebranche, che contemplava una certa menomazione della libertà umana.

Ma la conquista fondamentale della filosofia vichiana è la coniugazione dell'istanza morale con le esigenze del progresso civile. Questa novità, preambolo dell'autentica modernizzazione, ha affascinato l'istinto morale di un moderno come Giovanni Gentile.

A ben vedere, Vico ha sostenuto, in sintonia con Hobbes e Bayle, che la storia è indirizzata all'incivilimento. Ma a differenza di Hobbes e di Bayle, ha rifiutato la spiegazione semplicistica, che, ponendo l'inizio dell'incivilimento a un'astuzia della ragione, attribuiva ai primitivi la capacità di compiere un calcolo di convenienza. In forza di tale rifiuto, Vico ha potuto confutare l'utilitarismo razionalistico di Hobbes, dimostrando, mediante la sua filologia, che gli iniziatori della vita sociale non erano in grado di filosofare.

¹⁸⁶ Cfr. la lettera all'abate Degli Esperti.

¹⁸⁷ Op. cit.

Inoltre Vico ha oltrepassato la cometa di Bayle, ed ha liquidato l'ipotesi groziana, che immaginava la possibilità del progresso civile *etsi si Deus non daretur*, provando che il cammino della civiltà ebbe inizio dal risveglio del pudore, virtù infusa dalla provvidenza per destare negli uomini il timor di Dio. “*Le nazioni tutte incominciarono dal culto di una qualche divinità*”.

Ora il pudore è la trama della ricerca di Del Noce, al quale l'ispirazione vichiana ha dettato una risposta all'incombente “totalitarismo della dissoluzione”.

Del Noce, pur sbagliando la previsione sui significati che avrebbe assunto la tecnologia, aveva annunciato il rovesciamento del progressismo illuminista in un decadentismo distruttivo, l'*adelphismo* galoppante, contro il quale sarebbero state inutili tutte le obiezioni escogitate dal pensiero reazionario.

Ora la nuova scienza di Vico, proprio perché immune dalla suggestione reazionaria, nulla concede al decadentismo e perciò si applica vittoriosamente a quella storia dell'apostasia moderna, che rappresenta la discesa del popolo ateo dai gloriosi miti dello scientismo ai riti tribali dell'ecologia post umana.

Prima della caduta del muro di Berlino, si è compiuta la rovina delle illusioni prometeiche e la loro trasformazione nella festa arcadica intorno alle estenuazioni e alle oscenità dei figli dei fiori e all'allargamento chimico della loro già incontrollata fantasticheria.

Nell'arco di pochi anni, la filosofia moderna ha trasformato la figura dell'avanguardia vertiginosa, che si riconosceva nel proclama con il quale l'astronauta Gagarin rivelava l'assenza di Dio nel cielo conquistato dai soviet, nell'immagine depressa dell'arcadia pauperista, rappresentazione dell'umanità naturalizzata e perciò deragliante nelle convulsioni psicotiche del popolo di Seattle.

Alla meta degli anni sessanta, nella casa editrice Borla, Del Noce aveva attraversato criticamente le suggestioni della destra iniziatica, che allora si apprestava a raccogliere l'eredità della rivoluzione moderna.

Esaurientemente informato sulle inquietanti elucubrazioni di Guénon intorno allo *zero metafisico* e sulle intrepidezze libertine di Evola, Del Noce si era convinto della vulnerabilità del pensiero reazionario, della continuità del moderno nel postmoderno e pertanto della necessità di superare il moderno per un'altra via. Come ha testimoniato Rocco Montano, questa via passava per la rivalutazione della scienza vichiana, nella quale Del Noce contemplava la sola “*rivolta contro il mondo moderno*” non dipendente dagli errori surrettizi della filosofia moderna.

X – Fides et Ratio

La ragione dopo il razionalismo

L'incontenibile slavina francofortese ha convertito il razionalismo di matrice enciclopedica nel linguaggio della sintassi binaria: dopo il Sessantotto il *moderno* soggiorna nella luce equivoca – oscurante & illuminante - erogata dai testi enigmatici di Martin Heidegger.

Non a caso, Giovanni Paolo II inizia la “Fides et ratio” descrivendo il *ground zero* della filosofia: *“Una volta prodotta l’errata convinzione che tutto deve essere dominato dalla tecnica ... si è curvato su se stesso diventando incapace di sollevare lo sguardo verso l’alto ... La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull’essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l’uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti. Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo”*¹⁸⁸.

Il pensiero debole si declina come un breviario di antinomie: il *talk show* dei razionalisti celebra i distruttori della ragione. Per resistere nell’opposizione al senso comune, il funambolico Cacciari sale sul venerato palcoscenico, che è allestito in mezzo al pandemonio postmoderno, e propone di aggiungere la condanna della ragione progressista alla contestazione della “Fides et ratio”: *“Nei giudizi sulla filosofia contemporanea il Papa sembra ripetere le movenze di un famoso scritto del marxista Lukács intitolato, «La distruzione della ragione», in cui l’autore se la prendeva con la filosofia contemporanea*

¹⁸⁸ “Fides et ratio”, § 5. La critica di Giovanni Paolo II riprende gli argomenti usati da Pio XII nel Radiomessaggio per in Natale del 1953.

*proprio secondo gli schemi dell'enciclica: scetticismo, scientismo, eclettismo, nichilismo*¹⁸⁹

Lo scenario della rivoluzione moderna è grottescamente capovolto: Lukács, già alfiere dell'ateismo scientifico e martello della borghesia decadente, è ultimamente associato ad un papa restauratore. Dietro la figura della crisi scettica disegnata da Giovanni Paolo II, si profila la diagnosi d'un pensiero scismatico, che dichiara il proprio fondamento razionale affermandone la perfetta negazione.

Il fatto è che, fra le righe sinuose scritte dai settari francofortesi, imperversa la torbida suggestione neognostica¹⁹⁰, vuoto raggiro e gorgo dispotico, che trascina gli intellettuali progressisti nelle sabbie mobili del pensiero *sommario*, dove si eseguono, appunto, tutte le addizioni cervelotiche: pastorizia arcadica *più* fumante siderurgia, procreazione ad ogni costo *più* pederastia anticoncezionale, giustizialismo ghigliottinante *più* furore pornografico, logica matematica *più* sproloquio psichedelico, villaggio cosmopolita *più* zone occupate dall'effervescenza teppistica, quartieri cementificati e vetrificati *più* legge della foresta, fanatismi neoreligiosi *più* ebbrezze gimnosofiche e via di seguito.

La confusione mentale, che travolge *magicamente* l'ex sinistra, ha infine trovato uno sconcertante emblema nel martire della destra olandese, Pim Fortuyn, l'estremista dell'et ... et: patriota & apolide, guerriero e dandy, liberal & nazi, moralista & paladino *praticante* dei gay, umanista & animalista, intollerante verso la criminalità straniera & favorevole alle droghe "leggere" che essa spaccia allegramente e impunemente¹⁹¹.

E' possibile che le devastanti tempeste sociologiche, che si scatenano una dopo l'altra sull'Occidente, siano naturali e spontanee e non sapientemente prodotte in laboratorio? Il recente saggio di Sirot Mazza sui "no global" indirizza alla ricerca nella antica e sempre nuova *dimensione* esoterica, la *dimensione della inimica vis*. Scrive al proposito Giovanni Paolo II: "E' senza dubbio a questo genere di speculazioni esoteriche che san Paolo pensa, quando mette in guardia i Colossesi: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (2,8)"¹⁹². Il disorientamento dei progressisti sotto l'alluvione iniziatica, che Giovanni Paolo II denuncia puntualmente, aveva, peraltro, trovato conferma nelle obiezioni sdoppiate, che, in occasione della pubblicazione della "Fides et ratio", erano state messe avanti dall'araldo babelico Eugenio Scalfari.

L'inarrivabile guru delle parrucche filosofanti, persuaso che gli sia consentito qualunque oltraggio all'evidenza, improvvisò una bizzarra escursione antropologica nel campo della pittura italiana, compiuta la quale credette legittima l'istituzione di un arduo confronto tra l'Adamo di Michelangelo, "*possente nella sua animalità inespressiva*" e l'Adamo di Masaccio, "*imperfetto e dolorante*". A conclusione della cervelotica scorribanda, Scalfari si

¹⁸⁹ "Una medicina per l'anima" (Intervista a Massimo Cacciari e Bruno Forte). In "Famiglia cristiana", n. 42/1998.

¹⁹⁰ Il primo a cogliere l'indirizzo dell'ideologia materialistica ad un esito esplicitamente gnostico fu il card. Giuseppe Siri, il quale, negli anni Cinquanta, denunciò l'involuzione in atto "a sinistra".

¹⁹¹ Al riguardo cfr. l'acrobatica nota di Antonio Polito, "Un integralista dandy in guerra con l'Islam", "Repubblica", 7 maggio 2002. Analogo articolo a firma di Enzo Bettiza, nella "Stampa" del 12 maggio 2002.

¹⁹² "Fides et ratio", § 37. Nel § 2 della "Aeterni Patris De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda", Leone XIII per giustificare l'impulso dato allo studio di san Tommaso, aveva citato Col. 2,8 per ricordare che "è a cagione della filosofia e della vuota artificiosità che le menti dei fedeli di Cristo possono essere ingannate e può in esse corrompersi la purezza della fede".

domandò goffamente: “*il passaggio da una figura all'altra è un castigo o una promozione?*”¹⁹³.

La risposta dell'oracolo laico fu conforme al ritmo datato del tango pornoteologico: “*Il trasgressore, per il fatto stesso di aver trasgredito, diventa uomo*”¹⁹⁴. Mah!

Fin qui Scalfari non fece altro che ripetere la lezione degli iniziati marcioniti, che predicavano l'eccellenza della sfida a Dio e del disordine morale. Se non che la madre delle avventure illogiche è sempre incinta: dalla mente di Scalfari scaturì, come una Minerva eccitata, l'idea folgorante, che ritrae l'eccellenza dell'allucinazione. Scalfari tradusse l'apparizione in un'insalata di parole, condite vigorosamente con olio di ridarella e aceto d'albagia: “*Non ci sarà un solo senso ma ce ne saranno innumerevoli; tutti però porteranno il marchio dell'assolutezza ... Nietzsche e prima di lui Leopardi fondarono sull'illusione il senso della vita e quindi la vita stessa*”.

Come la leopardiana luna, *solinga, eterna pellegrina*, la ragione dei progressisti va *contemplando i deserti* (del delirio pornoteologico).

Impassibile il documento del papa restauratore dimostra facilmente che le correnti di pensiero, alle quali Scalfari alludeva con la garrula eccitazione del necrofilo, in realtà affermano che “*il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l'uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all'insegna del provvisorio e del fuggevole. ... Questo nichilismo trova in qualche modo conferma nella terribile esperienza del male che ha segnato la nostra epoca*”¹⁹⁵.

Ora Scalfari non è un giornalista qualunque, ma il volgarizzatore di quella straripante scolastica postmoderna, che, dopo aver fermentato in mezzo alle chiacchiere dei salotti furenti e delle sacrestie deragliate, ha attraversato le case editrici sublimi, le industrie finanziate dall'erario, le terze pagine dei quotidiani sapienti, le reti televisive fosforescenti, le università di massa, le scuole medie, i partiti politici corretti, prima di approdare nelle ultime residenze dell'apostasia: le istituzioni psichiatriche di massa e i dispensari del metadone.

L'enciclica di Giovanni Paolo II va dunque letta come un grido d'allarme, che si leva per scongiurare la catastrofe mentale, annunciata dagli orfani del pensiero contemporaneo, che hanno trovato rifugio e protezione negli alibi forniti dalla pornoteologia.

A questo proposito non è inutile sottolineare la inammissibilità dell'appello lanciato dalla fazione pseudo-progressista, che intende diminuire l'autorità della “Fides et ratio” appellandosi all'autorità di Giovanni XXIII, il *papa del concilio*. La leggenda della complicità di Giovanni XXIII con il progressismo antitomistico, infatti, è stata smentita categoricamente proprio dal caposcuola dei tomisti contemporanei, padre Cornelio Fabro, il quale scriveva: “*Ho avuto l'onore e la gioia di servire da vicino un così grande e indimenticabile Pontefice. Posso, anzi debbo dichiarare che si farebbe un torto a un Pontefice venerato dai cattolici e non cattolici, da credenti e non credenti, sostenere una*

¹⁹³ “La fede dei papa e quella dei laici”, “Repubblica”, 18 ottobre 1998.

¹⁹⁴ Scalfari è un'appendice dei pornoteologi, scorrazzanti nel vento mefitico del *sessantotto* da un palcoscenico all'altro, “*sintomo del rigurgito di una società in putrefazione*”, che trova per la prima volta nella sfera della stessa teologia cattolica ammiccamenti e consensi di autentica solidarietà”. Nei protagonisti di quella stagione infelice, Cornelio Fabro riconobbe i tratti dei catari medievali: “*A questa teologia morale del rifiuto della legge morale naturale fa da spalla, anzi da fondamento, una teologia dogmatica del rifiuto dei dogmi e dello sviamento delle verità fondamentali del Credo!* Cfr.: “L'avventura della teologia progressista”, Rusconi, Milano 1974, pag. 16.

¹⁹⁵ “Fides et ratio”, § 91.

*tale mostruosa tesi, ben lontana dal modo di pensare di papa Giovanni. Questi era ortodosso nel senso completo della parola, tradizionalista, ma nel senso giusto e vero di tale espressione”*¹⁹⁶.

Accertata la continuità del Magistero e smentite la leggenda del *papa buono per i progressisti*, è finalmente lecito affermare che le tesi esposte nella “Fides et ratio” costituiscono una diga a protezione della ragione umana insidiata dagli assalti dell’irrazionalismo nichilistico organizzato *anche* nella Chiesa cattolica.

La crociata del nuovo millennio consiste nella lotta al de-lirio, che costituisce il fomite conclamato di quel disagio e di quelle umilianti sofferenze, che accompagnano il cammino contro natura delle società secolarizzate: suicidi, tossicodipendenze, sfascio delle famiglie, denatalità, pedofilia, criminalità e teppismo giovanile.

L’ordine dei comportamenti umani, infatti, non può nascere che dall’ordine dei pensieri: la buona vita non alberga mai nelle menti turbate o sconvolte. Dove regna il disordine mentale, là irrompe il disordine senza aggettivi.

La prima preoccupazione del papa, pertanto, è ristabilire il sano realismo contro il quale erano insorti i pre-padri delle sciagure moderne, i grandi detrattori della ragione, Lutero e Kant: *“La verità, che Dio ci rivela in Gesù Cristo, non è in contrasto con le verità che si raggiungono filosofando. I due ordini di conoscenza conducono anzi alla verità nella sua pienezza. L’unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non contraddizione”*¹⁹⁷.

Il principio di non contraddizione, argine al cieco fideismo, pilastro dell’edificio filosofico e perciò bersaglio delle strategie eversive, è difeso dal magistero in quanto appartenente al *“nucleo di conoscenze la cui presenza è costante nella storia del pensiero, si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalit , di causalit , come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligenze e alla sua capacit  di conoscere Dio”*¹⁹⁸. La rivendicazione dell’eredit  di san Tommaso d’Aquino non   dettata da capricciose astrazioni riservate a specialisti capziosi e inarrivabili, ma dall’intento di garantire una solida formazione agli esponenti della cultura cattolica, che la sollecitudine del bene comune, obbliga a *“confrontarsi con le istanze del mondo contemporaneo e cogliere le cause di alcuni comportamenti per darvi pronta risposta”*¹⁹⁹.

La dottrina di san Tommaso lungi da rappresentare la materia di esercitazioni erudite, costituisce lo strumento indispensabile alla difesa dell’umanesimo, aggredito da filosofie (si pensi ai prodotti nietzschiani e heideggeriani) *“che hanno preso congedo dal senso dell’essere”*.

La “Fides et ratio” dichiara il denominatore comune di queste filosofie deraglianti e ne denuncia l’intenzione distruttiva: *“La lettura nichilista, che   insieme il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verit  oggettiva. Il nichilismo, prima ancora di essere in contrasto con le esigenze della parola di Dio,   negazione dell’umanit  dell’uomo e della sua stessa identit . Non si pu  dimenticare, infatti, che l’oblio dell’essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verit  oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignit  dell’uomo”*²⁰⁰.

¹⁹⁶ Cfr. “L’avventura della teologia progressista”, op. cit., pag. 17.

¹⁹⁷ “Fides et ratio”, § 34.

¹⁹⁸ “Fides et ratio”, § 4.

¹⁹⁹ “Fides et ratio”, § 60.

²⁰⁰ “Fides et ratio”, § 90.

L'insistenza del papa sull'oblio dell'essere, allude alla vera fonte dell'enciclica, quel *tomismo essenziale*, alla cui definizione hanno lavorato due grandi protagonisti del Novecento cattolico: la carmelitana Edith Stein - santa Teresa della Croce -, che ha raccolto audacemente la sfida di Martin Heidegger, e Cornelio Fabro, che ha dimostrato, con rigore scientifico, la vitalità e l'attualità di san Tommaso *dopo* Heidegger²⁰¹.

La "Fides et ratio" corona degnamente i due secoli dell'impegno per la restaurazione della filosofia. Una storia di gloria interamente italiana, che ha inizio nella seconda metà del XVIII secolo dalla solitaria testimonianza di Salvatore Maria Roselli, continua grazie all'opera preziosa del canonico piacentino Vincenzo Buzzetti, di Angelo Testa, dei fratelli Serafino e Domenico Sordi, di Matteo Liberatore, di Luigi Taparelli D'Azeglio, e di Gaetano Sanseverino, è poi confortata dalla Costituzione "Dei Filius" del Vaticano I, dall'enciclica "Aeterni Patris" di Leone XIII, dalle tesi tomistiche pubblicate da san Pio X, e si perfeziona, infine, nelle nuove tesi tomistiche magistralmente esposte da Cornelio Fabro.

La restaurazione della filosofia dipende anche e sopra tutto dalla liquidazione dell'antisemitismo, essenza *a-teologica* delle filosofie totalizzanti dell'età moderna, nutrimento sotterraneo dell'irrazionalismo *da Lutero a Voltaire fino ad Heidegger*. I totalitarismi che hanno insanguinato il XX secolo consistono, infatti, nell'esclusione della trascendenza, cioè nell'intenzione di contemplare la contingenza del mondo come una totalità perenne e *ultima*.

La visione totalitaria del mondo è strutturalmente inseparabile dall'odio contro il trascendente e contro il *popolo del Libro*, che per primo ha diffuso il vero teismo. Non a caso l'antisemitismo radicale ha inizio da Voltaire, ed è in connessione con la dottrina deista del Settecento, che proclama l'astrattezza e l'indifferenza di "dio".

Alla purificazione del pensiero filosofico, secondo l'evidente intenzione di Giovanni Paolo II, deve accompagnarsi la purificazione della memoria, cioè l'abbandono definitivo della suggestione antisemita. La confessione delle responsabilità assunte da quella minoranza di ecclesiastici e laici, che ha prestato fede alle calunnie aberranti, confezionate da associazioni iniziatiche per delinquere, come quella che ha diffuso i "Protocolli dei Savi Anziani di Sion", non significa altro che l'esplicita condanna di quel fumo neopagano e irrazionale, che si è insinuato nella Chiesa cattolica tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

Non è tuttavia lecito attribuire alla dottrina cattolica la colposa credulità manifestata dai lettori dei "Protocolli". L'attribuzione dell'ispirazione dell'antisemitismo al credo cattolico rappresenta, infatti, il ridicolo tentativo di nascondere le pesanti responsabilità della cultura illuministica è ingannevole, e di dimostrare, in tal modo, che solo il pensiero moderno, laico e democratico, si oppone all'ideologia totalitaria.

Il processo all'antisemitismo cattolico è una cortina fumogena, alzata per minimizzare il furente antisemitismo dell'abietto Voltaire e per nascondere l'adattabilità della democrazia illuministica alla forma assolutistica e totalitaria:

²⁰¹ Al riguardo cfr.: Edith Stein, "La ricerca della verità", Citta Nuova, Roma 1999; Cornelio Fabro, "Introduzione a san Tommaso", Ares, Milano 1996.

come ha insegnato Pio XII, nel Radiomessaggio del Natale del 1944, ciò accade quando il *potere del popolo* disconosce il fondamento oggettivo della legge.

Di conseguenza non è difendibile la tesi che pone nel contrasto tra il *nuovo e il vecchio Israele* l'origine di un odio viscerale, che appartiene in modo esclusivo al pensiero totalizzante, che si afferma nel XVIII secolo.

L'esistenza di tenaci malintesi e di paradossali polemiche tra cristiani ed ebrei è un dato storico scandaloso ma incontestabile.

Il conflitto, però, non può essere giustificato da argomenti teologici: Gianni Baget Bozzo ha acutamente indicato l'illogicità dell'opposizione sottolineando che "*Ebrei e cristiani sono divisi proprio da ciò che li unisce, cioè la Bibbia*" ²⁰².

Tra ebrei e cristiani è da sempre in atto una controversia teologica, che, nel passato, diede pretesto ad ingiustificabili abusi e violenze. Ma è pura follia cercare nel Nuovo Testamento l'istigazione a perseguire gli ebrei: l'Antico e il Nuovo Testamento sono divisi secondo gli uomini e non secondo Dio. Pio XI, il 20 settembre 1938, poteva infatti dichiarare: "*Osservate bene che, come ricordato anche nella messa cattolica, Abramo è nostro antenato e patriarca. L'antisemitismo è incompatibile con l'alto pensiero che questo comporta. Si tratta di un movimento al quale nessun cristiano può aderire. No, no, vi dico, è impossibile per un cristiano prendere parte alcuna all'antisemitismo. E' inammissibile. Attraverso Cristo e in nome di Cristo noi siamo la progenie spirituale di Abramo. Spiritualmente noi siamo tutti semiti*" ²⁰³.

Il fatto è che l'avversione al Dio e al Libro degli ebrei appartiene soltanto allo slancio irrazionale del paganesimo profondo, e alla maschera neopagana, lo gnosticismo *perenne*: il cuore della dottrina cattolica ne è rigorosamente immune ²⁰⁴. D'altra parte è da respingere quella dottrina che risolve il problema dell'antisemitismo esponendo il bilancio dei crimini contro Israele e mettendo la sordina ai crimini commessi contro i fedeli cristiani, crimini il cui numero è calcolato in decine di milioni ²⁰⁵.

Il computo delle sole vittime dell'Olocausto ebraico e la simultanea censura dell'Olocausto cristiano, nasconde, infatti, il problema che riguarda la vera origine dell'ateismo che ha ispirato le persecuzioni. Il processo a carico di una sola fazione del terrorismo moderno, quella di (falsa) destra oltre tutto, può offrire l'occasione per riabilitare pilatescamente il Novecento comunista ²⁰⁶, persuadendo l'opinione

²⁰² In "Penaroma", 26 marzo 1998: "*Nei rapporti tra cristiani ed ebrei ci si imbatte sempre nella questione religiosa: il vero Israele è l'Israele della carne o l'Israele dello spirito, l'Israele della legge o l'Israele della fede? I rapporti tra i rabbini e la Chiesa si scontrano sempre su questa pietra d'inciampo: Cristo stesso*".

²⁰³ Citato da Judith Cabaud, ne "Il rabbino che si arrese a Cristo La storia di Eugenio Zolli rabbino capo di Roma durante la seconda guerra mondiale", Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2002, pag. 78.

²⁰⁴ Di recente è stato pubblicato in Italia un saggio di Judith Cabaud, "Il rabbino che si arrese a Cristo La storia di Eugenio Zolli rabbino capo a Roma durante la seconda guerra mondiale", San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, che dimostra, in via definitiva l'impegno di Pio XII in difesa degli ebrei, impegno, peraltro riconosciuto dalla comunità ebraica di Roma e di altre città e da eminenti personalità dello Stato d'Israele.

²⁰⁵ Secondo l'attendibile calcolo della *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press 2001, i cristiani martirizzati nel xx secolo sono circ 45 milioni.

²⁰⁶ In dispetto alla verità sono schierati gli intellettuali del salotto iniziatico, come Eugenio Scalfari, che ha spruzzato il suo nobile umorismo sull'eventuale condanna dei delitti staliniani da parte dei postcomunisti: "che cosa si pretende, che [D'Alema] vada in pellegrinaggio con tutto il comitato direttivo del partito ... un corteo

pubblica che le conseguenze dell'errore detto progressista sono state meno criminali (o *più sanamente ispirate*, e perciò quasi tollerabili) di quelle prodotte dall'errore (in apparenza) opposto.

Con questo criterio sarebbe poi facile compilare una classifica assolutoria di dottrine, come il sadismo, lo stirnerismo, la teosofia, l'antroposofia, lo spiritismo ecc., che non agirono per mezzo di eserciti sterminatori, ma diffusero *soltanto* suggestioni tossiche e istigazioni a commettere il male gratuito.

L'immoralità del metodo storico, che restringe il male moderno alla sola Shoah, appare evidente quando si assiste ai penosi e sinistri dibattiti sugli assassinati dai *buoni* o dai *cattivi*, dibattiti che tradiscono la costante preoccupazione di dimostrare la scarsa importanza delle vittime cristiane dell'islamismo (Armenia, Sudan, Timor Est, Pakistan ecc.), della setta massonica (Messico), del comunismo (Russia, Spagna, ecc.) e del nazismo (Germania, Polonia, Italia ecc.)²⁰⁷. Il rispettoso, canonico oblio disteso sopra gli olocausti *trascurabili*, ad esempio il massacro degli armeni e la dekulakizzazione, è il prodotto di una visione riduttiva della malvagità totalitaria e in ultima analisi dell'antisemitismo.

Non è ammissibile che, per la regola dei postcomunisti, sia costituito uno speciale elenco delle vittime *minori* del nazismo e quasi *segretato* l'elenco delle vittime del comunismo.

Il 26 luglio del 1997 la Rai mandò in onda un vergognoso telefilm su san Massimiliano Kolbe, patrono del XX secolo. L'untuoso narratore dopo aver calunniato la memoria venerata di padre Kolbe, sostenne che egli dirigeva il giornale dei "Cavalieri di Maria", un'associazione definita ridicolmente *reazionaria, intollerante ed antisemita*. L'ignobile e interminabile atto d'accusa fu un concerto di mezze verità, balbettate senza ombra di pudore, che producevano tuttavia disagio e imbarazzo nello spettatore *politicamente corretto*. Verso fine della trasmissione Kolbe fu *assolto*, perché riconosciuto autore del sacrificio eroico della propria vita. Ma solo per quell'atto estremo. Il resto della sua vita eroica rimase coperto di caligine: non si trattava di una vittima *eccellente* ma di un *parafascista*²⁰⁸, convertito all'antifascismo e salvato dalla dannazione democratica solo *in articulo mortis*²⁰⁹.

La verità è che queste rievocazioni demenziali sono cascami della propaganda bellica: l'effervescenza criminale di un *poeta* cantava *bombe sull'Inghilterra*, quella di un altro *bombe sulla Germania*. Il giornalista nazi Julius Streicher esaltava gli

salmodiante che attraversi le piazze d'Italia con le corde al collo e il saio del penitente?" Cfr.: Sandro Viola, "Il libro nero dei comunisti", in "Repubblica", 29 dicembre 1997.

²⁰⁷ Al riguardo delle persecuzioni censurate cfr.: Antonio Socci, "I nuovi perseguitati", Piemme, Casale Monf. 2002.

²⁰⁸ Non è inutile ripetere che il titolo di *parafascista* fu attribuito perfino a un aventiniano come don Sturzo.

²⁰⁹ Esempio di vittime *trascurabili* sono le centinaia di sacerdoti cattolici assassinati durante le *radiose giornate* del 1945. Valga per tutti il caso di don Antonio Zoli, parroco di Morra (Cuneo) martirizzato dai comunisti perché, durante la predica del Corpus Domini, aveva deplorato l'odio tra i fratelli come *maledizione di Dio*.

scannatori di bambini ebrei, il poeta comunista Elia Erhenburg gli scannatori di bambini tedeschi.

Quali sono le bombe buone e quali le cattive? E quali bombe hanno ucciso il maggior numero di *nemici*? Forse esistono scannatori fulgidi e scannatori tenebrosi, come recita il rimario bellico?

Come si esce, infine, dal vicolo cieco di una teoresi tanto *esplosiva*? Ecco il problema. Dovrebbe esser chiaro che la soluzione ai dilemmi della politica contemporanea dipende dall'analisi delle diverse stazioni attraversate dall'apostasia moderna, piuttosto che dalla contabilità intorno ai crimini.

Con grande coraggio Fiamma Nirenstein, dopo aver denunciato "*il rapporto gregario degli ebrei con la sinistra*", cioè l'uso dell'Olocausto ai fini della "*battaglia del bene contro il male, della sinistra contro la destra*", dichiara apertamente l'uguaglianza delle vittime: "*Occorre stabilire che il sangue di un bambino ebreo non ha un significato moralmente diverso del sangue di un bambino kulako*" ²¹⁰. A pensarci bene anche da un eventuale bambino tedesco.

La storia è maestra di vita quando è scritta alla luce di chiari principi. Il *magistero* alimentato dalla belligeranza settaria non costituisce elemento utile alla chiarezza in materia di morale politica. Quello che la calcolatrice dell'obitorio potrebbe insegnare lo aveva già detto Platone: *unicamente Dio è buono*. L'esibizione della criminalità (altrui) non aiuta a capire gli errori del mondo moderno e perciò semina nuova confusione nelle coscienze.

Il *torto* delle sentenze con le calcolatrici monocolori consiste nella verità confinata nei *numeri eletti* e taciuta o mistificata sui *numeri scomodi*. E peggio ancora: nel nascondimento delle vere fonti dell'ideologia criminale. In tal modo, vestiti di buonismo, gli errori più devastanti della modernità si aggirano negli ambulacri della cultura postmoderna. Primo fra tutti il paganesimo radicale, avanzante sotto la protezione delle accuse al Cristianesimo e a Pio XII ²¹¹.

Nel Discorso tenuto il 1 novembre 1997 ai partecipanti all'incontro di studio su *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*, Giovanni Paolo II ha rotto l'incantesimo indicando, quale principale fonte dell'antigiudaismo, la teologia di Marcione, un danaroso eresiarca, originario del Ponto e vissuto a Roma nel II secolo.

L'interpretazione del Pontefice riporta la questione dell'antisemitismo nel suo vero ambito: quello di un'insurrezione pagana e irrazionalistica, rivolta contro il teismo biblico.

Purtroppo i numerosi censori del documento "*Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*", affaccendati nel linciaggio di Pio XII, piuttosto che nella ricerca della verità, hanno trascurato il significativo riferimento a Marcione e in tal modo hanno perso di vista l'impianto pseudoteologico (e arcaico) dell'antisemitismo tedesco.

Ora Marcione, al fine di snaturare e *paganizzare* la Chiesa cattolica, inventò una teologia dualistica, probabilmente modellata sulle mitologie della Persia madzea.

²¹⁰ Cfr. "Il revisionismo fa bene", in "Liberal", n. 34, gennaio 1998.

²¹¹ L'impegno antinazista di Pio XII è fuori discussione. Cfr. al riguardo: Burkhart Schneider s.j., "Pio XII", Roma, Paoline, 1974; Mario Bendiscioli, "Germania religiosa nel III Reich", Morcelliana, Brescia 1977; Pierre Blet, "Pio XII", Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

Nella teologia marcionita il Dio dell'Antico Testamento è contemplato quale principio (o demiurgo) malvagio, opposto *per diametrum* a un "dio straniero" dai tratti femminili e buonisti.

In seno al mito della doppia divinità, prese forma l'antitesi, costitutiva dell'odio contro gli ebrei: gli adoratori del Dio di Abramo sono malvagi per essenza, buoni sono soltanto i fedeli del "dio straniero".

Il discredito del Dio dell'Antico Testamento implica un odio cieco contro il popolo che gli rende culto. Ma questo popolo, oltre che dagli ebrei, è costituito dai cristiani, che adorano Gesù Cristo, figlio di Dio. L'origine pagana dell'antisemitismo d'ogni tempo è dunque incontestabile: per essere coerenti all'antisemitismo di Marcione occorre rinnegare e odiare Gesù Cristo²¹².

Il documento vaticano sulla Shoah dichiara conseguentemente che *"a livello teologico non possiamo ignorare il fatto che non pochi aderenti al partito nazista ... diedero prova di un preciso odio nei confronti di Dio stesso"*.

A malgrado delle incontrollate esternazioni dei laicisti, che vogliono ad ogni costo infamare la memoria di Pio XII, attribuendogli debolezze e complicità con gli sterminatori nazisti, l'antisemitismo è estraneo e antitetico alla fede cristiana. Infatti, continua il documento, *"la Shoah fu opera di un tipico regime moderno neopagano. Il suo antisemitismo aveva le proprie radici fuori del Cristianesimo"*.

L'affermazione contraria si regge solo in un diluvio di paradossi, che iniziano dalle accuse rivolte al presunto antisemitismo cristiano e mettono capo ad una teologia stralunata, incompatibile con l'Antico e il Nuovo Testamento.

L'esito del nazismo fu un paganesimo diffuso. Un esito che si ripete (forse inconsciamente) nell'età postmoderna. Valga ad esempio la paradossale dottrina neoreligiosa e universalistica di Piero Citati.

Nella *Repubblica* (18 marzo 1998), Citati attribuisce l'origine dell'antisemitismo alle Lettere di san Paolo (dimenticando che, nella *Lettera ai Romani*, san Paolo, dopo aver vantato la sua origine israelita, *della stirpe di Abramo, della tribù di Beniamino*, definisce i cristiani *parte eletta* [d'Israele], e rami d'olivastro, innestati sulla radice santa).

Posta l'irriducibilità del Nuovo all'Antico Testamento, Citati non può far altro che cercare la pacificazione lungo la strada dell'eresia pagano-marcionita.

Prende così forma il disegno d'un paradiso dualistico *"nel quale si esprime l'indivisa essenza di Dio e il volto indiviso del bene: se la religione cristiana vede il corpo incarnato e doloroso del Cristo presente in tutte le cose, la mistica ebraica contempla la Schechinà, il volto femminile di Dio"*²¹³.

L'inconsistenza e la contraddittorietà del processo al Cristianesimo istruito dal punto di vista dell'antisemitismo *originario* non è dimostrabile con maggior vantaggio per la verità di fede e di ragione.

²¹² L'esposizione esauriente del pensiero marcionita si trova nel "Contra haereses" di sant'Ireneo da Lione.

²¹³ Ibidem.

Postscriptum
Introduzione al postmoderno

Lo storico che volesse datare l'inizio dell'età postmoderna non potrebbe tenersi lontano da quel rovente 1943, che fu teatro della polemica tra Jean Paul Sartre e Georges Bataille intorno al predominio, nelle numerose correnti dell'ateismo contemporaneo, della speranza umanistica o degli incentivi al pessimismo *oltreumano* ²¹⁴.

Nelle pagine della rivista "*Cahiers du Midi*", Bataille, sulla traccia dei surrealisti ²¹⁵, di Léon Šestov ²¹⁶ e di Alexandre Kojève ²¹⁷, aveva beffeggiato i santoni della sinistra umanitaria indicando la fatale convergenza dei principi della filosofia hegeliana (ancora considerata "*vertice speculativo della modernità*") con le ebbre e disperate suggestioni di Nietzsche (allora giudicato alla stregua d'ispiratore *dionisiaco* del nazismo).

L'annessione e la riforma della mentalità *politeista* ²¹⁸ di Nietzsche e di Weber da parte di un esponente della sinistra estrema, quale Taubes, erede delle suggestioni magico-qabbalistiche, che circolavano tra i precursori dell'espressionismo e del surrealismo ²¹⁹, costituisce, appunto, l'inizio del "postmoderno", l'età nella quale Michele Federico Sciacca vide l'assalto laico alla ragione ²²⁰, Giovanni Paolo II l'insorgere della *cultura di morte*,

²¹⁴ Su Georges Bataille cfr. la ponderosa raccolta di saggi di Pietro Palumbo, "*Tra Hegel e Nietzsche Georges Bataille e l'eccesso dell'essere*", *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Palermo*, Palermo 2001. In questo eccellente lavoro di ricerca, l'autore analizza impietosamente l'amalgama di filosofemi tracotanti e mistici furori, che rappresenta l'ammodernamento e la propalazione degli incubi gnostici, usati per attirare la ragione nella pazza rivolta contro se stessa.

²¹⁵ Jacob Taubes ha dimostrato l'analogia dell'anarchismo surrealista e della "*mancaza nichilista di mondo della gnosi tardoantica*". La dimostrazione taubesiana, pertanto, è svolta a partire dall'esperienza gnostica del mondo: nel linguaggio gnostico, *cosmo* vuol dire anche ordine e legge, "*ma il segno che questi vocaboli possiedono in greco viene invertito. L'ordine diventa l'ordinamento rigido e ostile, la legge diventa la legislazione tirannica e malvagia. ... Il limite che nello schema cosmologico antico era garante dell'ordine armonico, nell'esperienza gnostica diventa la barriera esteriore che bisogna superare. Il concetto di Aldilà, dunque, nel linguaggio gnostico possiede un significato evidente. L'Aldilà è il luogo del Dio oltremondano, che è concepito come un contro-principio rispetto al mondo. I predicati gnostici di Dio – inconoscibile, innominabile, indicibile, illimitato, non esistente ecc. – sono predicati negativi. Devono essere intesi come negazione del mondo e determinano polemicamente l'opposizione del Dio oltremondano nei confronti del mondo*". Cfr.: Jacob Taubes, "*Messianismo e cultura Saggi di politica teologia e storia*", Garzanti, Milano 2001, pag. 227.

²¹⁶ Léon Šestov (1866-1938) fu autore di un saggio ("L'idea del bene in Tolstoj e Nietzsche") che, secondo Pietro Palumbo, influenzò profondamente Bataille. Nel saggio in questione Šestov, che professa un dualismo teologico d'impronta marcionita, riabilita l'irrazionalismo immoralistico e fa di Nietzsche un paladino della vera fede (concepita come antitesi all'imperio della ragione e della morale).

²¹⁷ Nelle lezioni tenute alla Sorbona tra il 1933 e il 1938, Alexandre Kojève ha dimostrato che "*l'antropologia di Hegel è una filosofia della morte ... sapere assoluto hegeliano e accettazione cosciente della morte concepita come annichilimento completo e definitivo, fanno tutt'uno*".

²¹⁸ Gli *dèi*, nella teoria weberiana, sono le potenze impersonali e metaumane, il perenne conflitto delle quali domina la scena del mondo. Nell'opera di Weber come in quella di Nietzsche l'orizzonte è completamente invaso e dominato dal pregiudizio deterministico.

²¹⁹ Sulle influenze esoteriche nella critica della civilizzazione occidentale cfr. l'ampia nota introduttiva di Elettra Stimilli a Jacob Taubes, "*Messianismo e cultura*", op. cit., pag. 15 e seg.

²²⁰ Prima che la bizzarria francofortese dilagasse in Occidente, Sciacca formulò un'impetosa diagnosi sulla salute della ragione laica: "*Un nuovo messianismo laicista iconoclasta ha invaso e corrotto ... la cultura europea. La fiducia che tutto sarebbe stato meglio fondato se fondato soltanto sull'ordine naturale ed umano, storico, senza Dio o attraverso la riduzione o trascrizione al secolo di Dio e di tutte le verità teologiche, la sicurezza che perduto Dio, nulla sarebbe perduto – lo stesso Cristianesimo sarebbe stato riconquistato come dottrina morale e sociale, una volta «purificato» dai suoi «mitici» elementi soprannaturali anch'essi razionalizzabili – si sono rivelati fallaci: i valori privati del loro fondamento assoluto, si sono eclissati; l'ordine dell'uomo e della natura è rimasto sospeso nel vuoto. Invano, per circa due secoli, la ragione divinizzata si è affaticata a salvarsi inventando imiti della sua assolutezza – dell'assoluto della scienza, della filosofia e dell'arte, dell'assoluto della morale, della società e dell'umanità ecc. – invano il mito e ogni mito si è rivelato*

Lucio Colletti l'affermazione della *filosofia della disperazione*, Augusto Del Noce il dominio di un'ideologia di genere inaudito, il *totalitarismo della dissoluzione*, un forsennato attacco alla creazione. Di conseguenza si può convenire con Pietro Palumbo quando sostiene che Bataille, "*postfilosofo non accademico*", ha giocato un ruolo molto importante nel contesto della filosofia contemporanea, in quanto "*presenta un impianto teorico esplicitamente riferito insieme ad Hegel e a Nietzsche*"²²¹.

In quest'orizzonte di sintesi, la logora dialettica del padrone e dello schiavo è convertita in un conflitto metafisico, che oppone la fantasticheria all'ordine naturale, la felicità al dovere, la creazione alla salvezza, il *pneuma* al *nomos*²²².

Alle categorie della scienza economica succedono le categorie della metafisica gnostica. Il "moderno" gira su se stesso: gli autori della nuova sinistra, infatti, non hanno adeguato Hegel al politeismo di Nietzsche, ma, al contrario, hanno immerso l'anticristianesimo coribantico (e dissolutorio) del Nietzsche torinese nelle acque gnostiche, che Rosenkranz (anticipando Bataille) dimostrò essere soggiacenti a Hegel²²³.

Al rabbino ateologo Jacob Taubes, che ha trapiantato le intuizioni di Bataille e di Schmitt nella cultura sessantottina, era evidente che il mito politeista non poteva reggere il confronto con l'esperienza religiosa della Bibbia. Di qui il problema di rettificare la strategia dell'ateismo rivoluzionario, problema che Taubes risolse combinando il politeismo di Nietzsche con un'interpretazione magico-qabbalistica della Bibbia²²⁴. Taubes, pertanto, ha definito il nuovo protagonista della rivoluzione "*Sé trascendente e acosmico presente nell'uomo, un centro acosmico dell'io, un'interiorità ultima e irrelata che corrisponde al Dio oltremondano. L'idea del pneuma come intima trascendenza dell'uomo fonda nella gnosi tardoantica, una nuova idea di libertà che, per quel che riguarda le sue conseguenze mondane, porta ad un anarchismo e ad un libertinismo morale. L'uomo pneumatico è un homo novus, per cui la legge e la sapienza del mondo non sono più vincolanti. Lo gnostico pneumatico è il dandy dell'antichità*"²²⁵.

La consacrazione nietzschiana ha causato la sostituzione del lavoratore con il *dandy*, e del rivoluzionario in tuta blu con il rivoltoso da salotto, che rivolge la sua protesta poetica

semplicemente mito. La filosofia posteriore allo Hegel ha dato l'assalto alla ragione, ha demolito la sua mitica assolutezza e con essa la validità oggettiva di ogni valore conoscitivo morale, religioso ecc." Cfr. "L'ora di Cristo", Marzorati, Milano 1973² (la prima edizione è del 1953), pag. 65-66.

²²¹ Pietro Palumbo, op. cit., pag. 41.

²²² Di Marcione, Taubes apprezza particolarmente l'inno che inizia proclamando "*O meraviglia delle meraviglie, che, nonostante questo mondo e il suo Dio, sia possibile una redenzione! A opera del Padre di Gesù Cristo, non del Creatore di questo mondo*", cfr. "La teologia politica di san Paolo", Adelphi, Milano 1997, pag. 111. Analoga la teoria di Basilide, che contempla l'antitesi tra l'innocenza dello zero metafisico e la perversità dell'essere (antitesi dalla quale dipende il nichilismo di Guénon).

²²³ Per "gnosticismo" s'intende qui il dualismo teologico che contempla il conflitto tra il dio (padre) creatore e giusto e il dio (figlio) redentore e buono. Dove *buono* è antitetico a *giusto*. La formulazione più coerente dello gnosticismo è quella di Marcione. Al riguardo scrive Taubea: "*Il punto cruciale di Marcione è che il Padre di Gesù Cristo non può coincidere il creator coeli et terrae*", cfr. "La teologia politica di san Paolo", op. cit., pag. 109.

²²⁴ Taubes, seguendo le teorie di Oskar Goldberg sul mito, giustificava la trasgressione della legge imposta dal Dio giusto: "*La filosofia di Goldberg può attestare solo che dobbiamo mangiare ancora una volta all'albero della conoscenza per ritornare nella condizione dell'innocenza. Perché questa è la legge del processo irreversibile della storia della conoscenza*": Cfr. "Dal culto alla cultura", in "Messianismo e cultura", op. cit., pag. 122.

²²⁵ Jacob Taubes, "Note sul surrealismo", in "Messianismo e cultura", op. cit., pag. 227-229. Più avanti (pag. 248), Taubes, rispondendo ad un'obiezione critica di Hans Blumentberg, sottolinea "*il risentimento e l'aggressività della gnosi nei confronti degli ordinamenti vigenti*".

“contro il decadimento della natura dovuto alla scienza e alla tecnologia, conseguenza di un sapere che è potere e che, in quando dominio e violenza, può essere esercitato solo su una natura disincantata”²²⁶.

Taubes ha chiarito che, nella rivolta contro il mondo della scienza moderna, agisce “la grande proiezione del Sé non-mondano, che ha scoperto di essere rivoluzionario”²²⁷.

Ora i superstiti lettori di Karl Marx (il barbuto pensatore di Treviri, che nel 1848 pubblicò il manifesto ultimamente ritrattato da Valter Veltroni), ricordano che a fondamento dell’ideologia progressista stava un rovente disprezzo per la natura *incontaminata* e per quell’Arcadia pastorale, che manda in estasi gli *ecodandy*²²⁸.

Marx, per definire la natura quale fu prima dell’intervento della scienza moderna, fece uso d’una metafora, che stravolgeva l’idea di innocenza primordiale e di stupore contemplante: “la carezza impura dell’asinaro alla pastora”. L’ingratitude dell’ateo manifestava in tal modo il disprezzo per il creato *puro*.

Il mondo creato, l’arcadia avvolta dalla natura senza storia, agli occhi di Marx non rappresentava nulla di interessante e di *poetico*. L’avversione al Creatore, pertanto, si prolungava nell’oltraggio che l’albagia del lavoratore-demiurgo rivolgeva al mondo dell’asinaro e della pastora. Il senso della storia progressista, nella metafora marxiana, aveva origine dalla ribellione di fronte allo spettacolo della natura incontaminata.

Infatti il progressismo comunista, nella versione originaria, era dominato dalla volontà di contaminare, violentare, scomporre *chimicamente* e rifare industrialmente gli elementi terrestri.

Si può affermare, senza tema di smentita, che il “progetto” fondamentale del comunismo contemplava la frenetica accelerazione del comando biblico (“dominate la terra”) e il suo rovesciamento nella rivoluzione atea dell’*homo faber* (l’operaio proletario) inteso a sovvertire – *dissolvere e coagulare* – la natura *semplice*.

La rivoluzione marxiana aveva il timbro di quella ferocia *innaturale*, che Hegel aveva già intravisto nello sguardo corrusco e iroso del lavoratore-distruttore²²⁹. La dialettica del progresso narrava l’avventura “divina” di una collera primordiale, che rifaceva il mondo per distruggerlo e rigenerare se stessa.

Nell’immaginario del progressismo classico, il mondo nuovo era rappresentato dalle ciminiere chimiche e dai magli tecnologici, che avvelenavano, percuotevano e incendiavano la natura - *questo mondo*: la scena dell’immediatezza arcadica - per dissolverlo e coagularlo. Demolire la realtà e ricrearla a somiglianza del sogno ideologico, ecco il riassunto illuministico compiuto da Marx.

²²⁶ Ibidem. Quali varianti alla figura del dandy autodistruttore, la cultura postmoderna propone il *nomade* (descritto nelle memorie pederastiche di Bruce Chatwin) il drogato (rappresentato nel dramma di Umberto Testori, “*In exitu*”) e il depravato-martire (rappresentato da Pier Paolo Pasolini e commentato dallo Zigaina).

²²⁷ Id., id., pag. 233.

²²⁸ Michele Federico Sciacca ha scritto alcune pagine magistrali e inequivocabili sulla defunta ideologia di Marx e sui motivi del successo che essa ha ottenuto in ragione della sua penetrante critica al capitalismo. Dopo aver ricordato che Marx fu indotto nell’errore cieco che confonde il Vangelo con il capitalismo di Londra o di Amsterdam, contro il quale la sua protesta era sacrosanta, Sciacca afferma: “*La lezione marxista ce la siamo meritata tutti. Ma la lezione finisce qui, al punto in cui ci richiama al dovere di riconoscere il diritto di tutti a una vita confacente con la dignità dell’uomo. A questo punto, bisogna voltare le spalle al maestro marxista e ascoltare il messaggio cristiano per impartire lezioni, senza compromessi equivoci, al marxismo e al capitalismo*”. Cfr. “L’ora di Cristo”, op. cit., pag. 148.

²²⁹ Alla costellazione mistica del lavoratore-distruttore appartiene anche l’operaio descritto dal primo Jünger e da Evola.

Un *dandy*, o un ecologista estremo, che fosse apparso davanti a Marx, a Lenin o a un comunista non trasformato dalla *rivoluzione culturale*, avrebbe meritato l'accoglienza che si presta alla figura esecrabile e *meschina* del *profeta del regresso* o del *distruttore della ragione*.

Non è un caso che gli eco-romantici, i *dandy profondi*, che trasmisero la loro vita coribantica a Walther Darré e al III Reich germanico, diventarono automaticamente mortali nemici dell'Unione sovietica.

La guerra più sanguinosa del Novecento, infatti, fu combattuta dagli alfieri di due errori contrapposti e apparentemente irriducibili: lo scientismo fanatico dei sovietici e il naturalismo neopagano dei nazisti. Gli ideologi d'area nazista, traendo le conseguenze estreme dall'ostilità (nutrita da Wagner, Nietzsche, Jung ed Heidegger) nei confronti della tradizione biblica che disponeva il dominio dell'uomo sul mondo e dell'Occidente, che quel dominio aveva attuato anche se in modo disordinato, diedero principio ad un neopaganesimo integralmente reazionario e squisitamente *regressivo*.

Per questo è lecito affermare che l'atto di nascita dell'ecologismo di sinistra, certifica il passaggio dell'ideologia comunista dal campo ambiguo e interlocutorio dell'umanesimo scientifico e *positivo* di Marx ed Engels a quello rigoroso e lucidamente folle del naturalismo nazista.

Costruiti sul comune fondamento dell'apostasia dal giudeocristianesimo, marxismo e nazismo entrarono in conflitto a causa di una diversa interpretazione del concetto di progresso come allontanamento dalla rivelazione biblica: per i marxisti il progresso (ateo) doveva passare per la via (ascendente) della scienza indirizzata all'umanizzazione della natura, per i nazisti, invece, doveva percorrere la via (discendente) della scienza inclinata alla naturalizzazione dell'uomo²³⁰.

Finalmente gli opposti indirizzi dell'apostasia moderna si ritrovano nella tendenza degli ecologisti a regredire *pacificamente*. I nemici della scienza umanistica e i distruttori della ragione, inutilmente avvistati da Lukács e da Pierre Neville²³¹, hanno perso la guerra e vinto il dopoguerra. Il tribunale della cultura ha promosso a pieni voti i pensieri *a monte* dei crimini condannati a Norimberga.

Il marxismo è stato travolto e affossato dal *dandismo gnostico* dei "nazisti spirituali e non violenti". Simone Weil, il massone René Guénon, Carl Jung, Alexandre Kojève, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Gergeos Bataille, Pierre Klossowskij, Hans Jonas e Jacob Taubes hanno rimosso Lukács e preparato il terreno propizio all'instaurazione finale del delirio neopagano²³².

²³⁰ Nella discesa lungo questo piano inclinato è stata decisiva la spinta a delirio che i pensatori nazisti ricevettero dalle suggestioni magiche travestite da scienza, che erano diffuse da autori come Carl Jung e Rudolf Steiner.

²³¹ Secondo Taubes, Pierre Neville, protagonista della prima secessione surrealista, "ha espresso tutti gli argomenti possibili contro le conseguenze nichiliste, anarchiche ma anche libertine che derivano dalle premesse surrealiste e ha seguito la strada del partito comunista, che ha considerato come una chiesa". Cfr. "Messianismo e cultura", op. cit., pag. 237.

²³² Per effetto della predicazione lukacsiana, la cultura occidentale non ha ancora assimilato l'idea della dipendenza del nazismo dalla tradizione germanica, che era stata chiarita da Michele Federico Sciacca: "E' molto pericoloso credere che il nazionalsocialismo sia stato l'aberrazione momentanea di un gruppo di fanatici e, come tale, nemico della vera Germania, o ad essa estraneo, in quanto si giudica come fenomeno passeggero e di superficie quella che invece è stata, nella sua complessità, una delle manifestazioni più sconvolgenti e più

Intorno al 1968, a sinistra s'impone definitivamente un pensiero naturalistico, che riduce la via ascendente dei comunisti alla via discendente e *reazionaria* tracciata dagli econazisti. Da allora un nuovo e più vero Marx accompagna la sinistra reazionaria, che ha invertito la marcia del progresso. In questo scenario si alza l'accento paradossale sul grido – “Bush in sintonia col papa” – scolpito nel titolo di un quotidiano comunista ²³³ per sottolineare la convergenza di Bush con la scelta papista a favore della politica per lo sviluppo economico. Nella lingua del progressismo aggiornato, il titolo significa che *l'oscurantista Giovanni Paolo II convince il reazionario Bush a procedere sulla bieca via del progresso*. L'oppio dei popoli diventa il motore del progresso. Una bestemmia, fino al 1968, oggi una dura (e totalmente incompresa) lezione di storia impartita ai rifondatori.

La verità, sfuggita dal seno del comunismo *corretto*, è che il baluardo dell'ideale umanistico e del progresso civile è costituito dal Vaticano. Il tentativo comunista di rovesciare la Bibbia è fallito, nel momento in cui il nazismo ritornante (inavvertitamente?) ha rettificato il marxismo, costringendo i suoi epigoni (a cominciare dal rivoluzionario culturale Lin Piao per finire al popolo di Seattle e agli anti-global) a camminare con i piedi dell'ideologia contadina impiantata nel salotto surreale dei progressisti-oscurantisti.

Un colpo mortale al fondamento teoretico del progressismo marxista. Lucio Colletti, osservava acutamente che nei saggi pubblicati nel 1965 da Lin Piao per giustificare la rivoluzione culturale “*Il soggetto della rivoluzione non era più la classe operaia, il proletariato di fabbrica. Lo spostamento dell'epicentro rivoluzionario dai paesi industrializzati a quelli del sottosviluppo aveva fatto emergere un soggetto nuovo: i contadini, le plebi rurali; un soggetto non solo estraneo alla tradizione marxista, ma a cui almeno il marxismo classico si era spesso mostrato ostile*” ²³⁴.

Incominciava quella stagione delle torbide ambiguità e delle collusioni umbratili tra “sinistra scientifica” e “destra ludico-mistica” che ebbe per emblema grottesco la frangia **nazimaoista** ²³⁵.

La cultura di sinistra cominciò a giocare a mosca cieca con l'illuminismo e il romanticismo, e ad oscillare penosamente tra meriggi scientifici con ebbrezze massive, e crepuscoli ecologici, delibati nei salotti dell'oligarchia.

Di qui la doppiezza ideologica, che attraverso la lettura dell'opera anfibia di Walter Benjamin ²³⁶, persuaderà Jacob Taubes a fare propri gli stati d'animo antitecnologici e

tragiche di ciò che da secoli è e tenta di essere la Germania. Hitler non è una breve parentesi antitedesca del suo paese, ma una delle sue espressioni profonde; e non solo della Germania: un po' di Hitler è in ogni uomo e in ogni popolo. Hitler non si spiega senza Lutero e il romanticismo tedesco, senza Fichte, Hegel, Nietzsche ecc., senza la Germania e tutta la situazione storica e culturale del nostro tempo”. Cfr. “L'ora di Cristo”, op. cit., pag. 154.

²³³ “Il Manifesto”, venerdì 30 Marzo 2001. Dal loro canto i rifondazionisti hanno iniziato il 2002 proponendo la liquidazione della memoria di Lenin. La liquidazione, forse, non è estranea la nuova frontiera dell'ideologia: Lenin fu un accanito critico dei cascami romantici conservati nell'opera di Hegel.

²³⁴ Lucio Colletti, “Tramonto dell'ideologia”, Laterza, Bari, 1986, pag. 10.

²³⁵ I teorici della neodestra e i banditori del nazimaoismo (ad esempio Enzo Dantini) in questa trasformazione hanno apprezzato una conferma degli argomenti critici (di Nietzsche, Spengler ed Evola) contro la “civilizzazione”

²³⁶ Per quanto riguarda la personalità di Benjamin e la vasta rete delle sue amicizie e frequentazioni *mistiche* e *postmoderne* (Arendt, Sholem, Bloch, Wiesengrund Adorno, Buber, Horkheimer ecc.), cfr. le note di Jean Selz e la cronologia della vita e delle opere curata da Fabrizio Desideri, in appendice a “Sull'hascisch”, Einaudi, Torino 1996.

antiumanistici di Nietzsche, Max Weber, Heidegger e Carl Schmitt e ad immergersi nelle inconfessabili *profondità* marcionite del nazismo segreto ²³⁷.

Nel 1943, Sartre, che nella figura del pensiero oltre umano credeva di riconoscere la fonte dell'odiato autoritarismo, s'indignò e per difendere l'identità del progressismo dalla contaminazione di (presunta) destra inventò di bel nuovo la guerra tra il *panteismo bianco* (l'ateismo della sinistra razionale) e il *panteismo nero* (l'ateismo della destra irrazionale e decadente).

Nel fervore della polemica Sartre abbandonò ogni cautela “a futura memoria”, e nella trilogia romanzesca “*Le chemin de la liberté*” si spinse a tal punto da associare lo stato d'animo del nazista a quello di una languida e appiccicosa *checca*. Era uno scoperto tentativo di linciaggio: nell'esteta capovolto, che deambulava da un vespasiano militare all'altro, tripudiando e gongolando per il maschio spettacolo offerto dalle sfilate hitleriane a Parigi, si riconosceva facilmente la doppia vita di Bataille.

La spietata prosa di Sartre affondava il rasoio nel cuore di una sinistra ancora refrattaria alla trasgressione omosessuale. Ma l'esito del duello con Bataille era segnato: il Sessantotto dimostrerà in via definitiva che il panteismo nero esercita un'attrazione irresistibile sul panteismo bianco. Il vento dei *distruttori della ragione* (romantici, esistenzialisti, psicoanalisti) stava mettendo a soqquadro quelle categorie illuministiche, che Lukács avevano difeso disperatamente ²³⁸.

Herbert Marcuse, coniugando la rivoluzione ora sul paradigma coribantico di Nietzsche ora sul principio tanatofilo di Freud, ha risolto il conflitto immaginario e pretestuoso tra il “bianco” e il “nero”: “*Hegel sostituisce all'idea del progresso l'idea di uno sviluppo ciclico, che, bastante a se stesso, si svolge nella riproduzione e consumazione di ciò che è*” ²³⁹.

La storia delle furibonde involuzioni culturali a sinistra infine ha dato pienamente la ragione a Bataille.

Il disprezzo di Sartre però non era privo di argomenti. Il pensiero e la vita di Bataille erano esposti ad un'aura viziosa, non indenne dagli influssi del nazismo documentato dal saggio di

²³⁷ Al proposito si deve sempre ricordare che, nella Riflessione del 1997 sulla Shoah, Giovanni Paolo II ha dimostrato che le lontane origini del razzismo germanico si trovano nell'eresia di Marcione, che sosteneva la separazione di Cristo dal Dio dell'Antico Testamento e predicava un disprezzo verso patriarchi e profeti, deragliante nel delirio teologico: Cristo sarebbe disceso agli inferi non per trarre i santi dell'antichità ebraica ma i pagani trasgressori della legge, a cominciare da Caino e dai sodomiti.

²³⁸ Isaiah Berlin, nelle conferenze del 1965, ora raccolte nel volume “*Le radici del romanticismo*”, Adelphi, Milano 2001, ribalta completamente la tesi di Lukács ed afferma che l'illuminismo (e al proposito cita Kant), il romanticismo (e al proposito cita Fichte) e l'esistenzialismo (e al proposito cita Sartre) condividono l'opinione secondo la quale il mondo non ha alcun sostegno: “*L'universo in realtà è una sorta di vuoto, in cui noi e soltanto noi esistiamo e facciamo quel che c'è da fare, di qualunque cosa si tratti, e siamo responsabili di ciò che facciamo*”. Con trentacinque anni di ritardo su Berlin, il guru dei neoilluministi italiani, Eugenio Scalfari giunge alle stesse conclusioni, tracciando una linea di pensiero che congiunge Spinoza a Diderot e Spinoza-Diderot a Nietzsche, per celebrare la distruzione della ragione. Di qui ha inizio una festosa scorribanda attraverso Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche: “*I passi dello Zibaldone dove si parla del rapporto tra la verità, l'illusione, l'azione, la morte, il nulla, configurano un pensiero di altissima profondità. Non so se Schopenhauer lo conoscesse quando scrisse il suo Mondo come volontà e rappresentazione pochi anni dopo, né se lo conoscesse Nietzsche quando scrisse la genealogia della morale ... ma è certo il nucleo filosofico leopardiano costituisce uno dei cardini del pensiero moderno*”. Cfr.: Eugenio Scalfari, “*Attualità dell'Illuminismo*”, La Terza, Bari 2001, pag. 122.

²³⁹ Herbert Marcuse, “Eros e civiltà”, Einaudi, Torino 1968, pag. 147.

Abrahms sulla *swastika rosa*. Nessuno poteva negare seriamente l'ispirazione omosessuale della mitologia nazista o nascondere che Hitler aveva praticato assiduamente gli ambienti della Vienna bisessuale prima di ottenere il potere grazie alle violenze praticate da squadre d'azione, le S.A., che si erano date la forma *tebana* di una milizia di pederasti conclamati e autocertificati)²⁴⁰.

In uno scenario degno della "*Caduta degli dei*" o di "*In exitu*", la pederastia, con la sua segreta tensione antivitale e con il suo seguito di violenze, diventa emblema dell'apostasia moderna nella fase terminale. L'ateismo, deposti gli ammennicoli della scienza illuminata e le insegne della rivoluzione comunista, si converte alla pura negazione della cultura "borghese", abbandonandosi senza ritegno al travestitismo e all'orgia drogastica.

Qui il non senso promuove l'oscuramento iniziatico della ragione e l'ebbrezza consacra la caduta della volontà nel gioco inutile e nel furore sacrilego. I testi batailleani più famosi, "L'ano solare", "La paternità anale", "Storia dell'occhio", "La parte maledetta", sono semplici variazioni sul tema dell'ateo moderno in cammino verso il nulla abitante nei luoghi dell'indecenza e della dissoluzione.

Infine l'opera teoretica di Bataille, "Il limite dell'utile", pubblicata dall'editore milanese delle "squisitezze" crepuscolari, conferma, se fosse necessario, che l'esito dell'ateismo moderno è la riduzione dell'uomo a cosa da nulla. Il programma batailleano – trasformare l'economia dell'utile nell'economia *ineconomica* del dono (il *potlacht*) è un espediente retorico ("dono" è bella e coinvolgente parola, "utile" ha un suono sciatto, "utilitarismo" ha un basso profilo morale) ma insufficiente a nascondere l'intenzione di eliminare ogni traccia di finalismo dall'orizzonte dell'agire umano. L'espressione dal timbro cataro "economia del dono", in Bataille significa consacrazione dell'uomo allo scialo e all'eccesso capriccioso, che si rovescia fuor di sé per esaltare l'effimero e il "mistico" nulla.

Il postmoderno "essenziale", dunque, propone la sepoltura dell'umanità nel primitivismo, attraverso un totalitarismo della dissoluzione, che Bataille definisce "*linguaggio del misticismo*" e "*profonda inclinazione per l'orrore*". Il vero volto del superuomo è dunque il bestione di vichiana memoria.

Durante il 1968, Jacob Taubes, in arrampicata sui fumi della sofistica, tentò di nascondere l'inclinazione alla barbarie che la nuova sinistra aveva ricevuto da Nietzsche, proponendo la distinzione tra la rivoluzione nazista (che intende distruggere le sovrastrutture borghesi per liberare il potenziale barbarico soggiacente) e la rivoluzione *ulteriore* del Sessantotto, che intende procedere oltre il comunismo sovietico sulla via (cinese) dell'emancipazione umana.

In questa prospettiva, Taubes, l'ultimo e più radicale fra gli intellettuali della sinistra, proponeva un aggiornamento acrobatico della rivoluzione illuminista: "*Oggi sembra che i teorici della reazione siano gli ideologi del progresso tecnologico, mentre i teorici dell'illuminismo esercitano un'azione critica per salvare il concetto di progresso dalla stretta della tecnologia*"²⁴¹.

E' evidente che Taubes considera l'oppressione tecnologica alla stregua di un'aggiornata versione del *nomos* dettato dalla teologia monoteista. La via di liberazione, pertanto, deve seguire la linea di un ateismo ancora più radicale di quello e marxista, un ateismo che

²⁴⁰ E' probabile che Mussolini, che era solito definire Hitler "*quel degenerato sessuale*" possedesse un dossier sui trascorsi del fuhrer. E' però singolare e documentata l'imbarazzante assenza di reazioni germaniche alla pubblicazione sui quotidiani fascisti di articoli che commentavano l'omicidio di Dollfuss intitolando "*A Vienna domina un cricca di omosessuali assassini*".

²⁴¹ Cfr. "Cultura e ideologia", in "*Messianismo e cultura*", op. cit., pag. 307.

capace di colpire il cuore di quella *illusione tecnologica*, che sostituisce la realizzazione fantastica dell'essenza umana (*che non possiede alcuna realtà*)²⁴².

L'accertamento di tale esigenza indirizza Taubes allo gnosticismo marcionita, una mitologia arcaicizzante che *“vive ribellandosi alla dottrina monoteistica del potere e della creazione del Dio oltremondano. Nella protesta della gnosi tardoantica si manifesta anche il riconoscimento dei limiti che la religione rivelata ha posto tra il Dio creatore e la creatura”*²⁴³.

Il mito gnostico (*“che arriva dalle zone periferiche dell'ebraismo delle origini, dalla Samaria, la Siria, la Transgiordania e Alessandria”* ed è perciò carico di suggestioni primitive)²⁴⁴ rappresenta un ateismo più radicale di quello degli illuministi e di Marx perché afferma la superiorità dell'uomo sul Dio rivelato: *“Nel mito gnostico il dominatore del mondo e suo demiurgo viene istruito con le seguenti parole: noli mentiri Jaldabaoth, est super te pater omnium primus Anthropus”*²⁴⁵. Se non che l'appropriazione della mitologia arcaica, custodita all'ebraismo eterodosso, avvicina la rivoluzione taubesiana alla vera fonte del nazismo, l'odio marcionita contro il Dio d'Israele. Questo odio *sacro*, che domina la filosofia di Arthur Rosenberg, giustifica infatti qualunque trasgressione della legge mosaica, compreso l'omicidio. Il progetto di una rivoluzione ulteriore in tal modo naufraga miseramente: Taubes è diventato il faro grottesco di un editore polimorfo, Roberto Calasso, che spaccia la merce prodotta dagli orfani di Lin Pao ad uso e consumo degli orfani di Röhm e degli ascari di Cacciari.

Come aveva previsto Giambattista Vico, i concetti dell'umanesimo ateo scendono nella fossa dei serpenti: nell'ultimo orizzonte dell'hegeliana “morte di Dio”, la batailleana morte della ragione si compone con la guerra dichiarata da Lin Pao e Taubes alla tecnologia. Il “*bestione*” della “Scienza Nuova” è la figura che si svela apertamente nell'apologia del disutile, dove, a proposito del nichilismo “*guerriero*” interpretato dal *tebano* Ernst Jünger, si dichiara: *“Voglio mostrare che esiste un'equivalenza tra la guerra, il sacrificio rituale e la vita mistica: è lo stesso gioco di estasi e di terrori in cui l'uomo si congiunge ai giochi del cielo”*.

²⁴² Id., id., pag. 309.

²⁴³ Cfr. “*Il mito dogmatico della gnosi*”, in “*Messianismo e cultura*”, op. cit., pag. 324. Il saggio è stato scritto da Taubes nel 1971.

²⁴⁴ Id., id., pag. 325. In un saggio del 1957, Taubes aveva attribuito la stessa intenzione antipaterna a san Paolo: *“La religione mosaica è stata una religione del Padre, Paolo, invece, è stato il fondatore di una religione del Figlio”*. Cfr. “*La religione e il futuro della psicoanalisi*”, in “*Messianismo e cultura*”, op. cit. pag. 118. Il tema della gnosi paolina è sviluppato nel saggio “*La teologia politica di san Paolo*”, edito da Adelphi, Milano 1998.

²⁴⁵ Id., id., pag. 327.