

A proposito del conservatorismo di Roger Scruton

NICCOLÒ MOCHI-POLTRI

In memoriam

Abstract

The essay compares Scruton's position with the father of British conservatism, Edmund Burke, by finding grafts with the Enlightenment rationalism of Kantian derivation. To define Roger Scruton's thought as conservatism means to describe a complex, all-encompassing theory, which winds from philosophical reflection towards different political orientations and then translates into everyday living practices. His is a dialectical theory. A theory that is based on empirical-phenomenological assumptions, attentive to the everyday, to the customary, to the normal. The question remains open as to the founding role of a metaphysical approach also in terms of a conservative political theory.

Keywords: *Scruton, Conservatism, Enlightenment, Progressivism, Metaphysics.*

Sir Roger Scruton (Buslingthorpe, 27 febbraio 1944 – Brinkworth, 12 gennaio 2020) non è uno di quei pensatori fuori dagli schemi che si lascia collocare arbitrariamente dalla critica in una certa corrente politica solo perché dice certe cose e ne tace altre. Al contrario, Scruton non lascia niente di intentato: ha dichiarato e rivendicato pubblicamente, in articoli, libri, conferenze, ecc. la sua adesione al conservatorismo, il suo essere convintamente un conservatore¹.

Tuttavia, prima d'essere un conservatore, Scruton è anzitutto un filosofo, cioè una persona avvezza al pensiero critico. Ciò comporta che la sua adesione al conservatorismo non sia “per partito preso”, bensì maturata come corollario della sua riflessione filosofica. Ecco perché

¹ Solo per fare qualche esempio: *The Meaning of Conservatism*, Palgrave Macmillan, London 2001; *Manifesto dei Conservatori*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007 (versione italiana di *A Political Philosophy*, Bloomsbury, London 2006); *How to be a Conservative*, Bloomsbury, London 2014; *Conservatism. An introduction to the great tradition*, All Point Book, London 2018.

il conservatorismo di Scruton è una teoria complessa, onnicomprensiva, che procede dalla riflessione filosofica per svilupparsi in orientamenti politici e tradursi nelle pratiche del vivere quotidiano. L'intenzione di questo saggio, pertanto, è quella di accedere a questa teoria, per mostrarne sinteticamente gli aspetti salienti sul piano filosofico, politico e pratico.

Chi è un conservatore? Ovvio: il conservatore è una persona che vuole conservare qualcosa. Perciò è una persona che ricerca anzitutto una risposta alla domanda: conservare “che cosa?”. Ora, se ti dichiari un conservatore e sei britannico, come è Scruton, è pressoché inevitabile imbattersi nella riflessione di Edmund Burke (Dublino, 1729 – Beaconsfield, 1797). Costui non sapeva d'essere un conservatore; dava per scontato esserlo, quando ti sono care la tradizione e le consuetudini della società in cui vivi e credi nella “legge di natura”, cioè nel fatto che ci siano cose che non possono o non dovrebbero essere coinvolte nelle pature dei mortali. Burke scoprì di essere conservatore solo quando l'ideale universale di ordine in cui credeva e che gli era caro venne messo in discussione dai fatti che accaddero in Francia a partire dalla tarda primavera del 1789, nel corso di quella che sarebbe passata alla storia come Rivoluzione francese.

L'inquietante presagio che questa potente sovversione potesse diffondersi anche nel resto d'Europa lo indusse a scrivere un *pamphlet* dal titolo *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790). Qui Burke denunciò quelli che erano, a suo avviso, gli errori del pensiero rivoluzionario e difese la causa della società di sempre, diventando così il patrono (postumo) di una corrente di pensiero chiamata, appunto, “conservatorismo”².

In estrema sintesi, Burke accusava i rivoluzionari di condurre la propria azione politica sulla base di principi astratti, ideologici, perciò privi di quella solidità posseduta invece dalla tradizione, dalle consuetudini e dalla suddetta “legge di natura”. Una solidità che era anche

² Cfr. E. BURKE, *Reflection on the Revolution in France*, J. Dodsley, London 1790. Per eventuali approfondimenti sul pensiero di Burke, rimandiamo a: P. PA-STORI, *Tradizione e tradizionalismi*, Milella, Lecce 1997; *Conservatori. Da Edmund Burke a Russell Kirk*, a cura di G. Malgieri, Il Minotauro, Roma 2006; J. NORMAN, *Edmund Burke: The visionary who invented modern politics*, William Collins, New York 2014; R. KIRK, *Il Pensiero Conservatore*, Giubilei-Regnani editore, Roma-Cesena 2018.

affidabilità, sicurezza, perspicuità – tutti principi considerati da Burke imprescindibili per fare della buona politica, ma dei quali il pensiero rivoluzionario era privo. Queste idee formarono il nerbo ideologico e la prima progettualità operativa del paradigma conservatore.

Burke aveva ragione, sostiene Scruton. Dalla pubblicazione delle *Riflessioni*, però, molte cose sono cambiate, talora drasticamente e radicalmente mutate. Se ai suoi tempi era chiaro a tutti quali fossero la tradizione, le consuetudini e la “legge di natura” che rispondono alla domanda “che cosa conservare?” – oggi, in una società piena di epitetti equivoci come “globalizzata”, “liquida”, “post-moderna”, ecc., è necessario, a suo avviso, attualizzare la semantica di quei concetti e motivarne filosoficamente la proposta politica³.

Il fatto è che sono cambiate radicalmente le circostanze storiche. Nel 1790 non c’era bisogno di giustificare la società per come essa era, quanto semmai rivendicarne la bontà per confutare le idee dei rivoluzionari. Oggi c’è un’esigenza diversa: il filosofo conservatore deve riabilitare la società per come essa dovrebbe essere, per scongiurare la minaccia della sua dissoluzione. Da questa esigenza prende le mosse Scruton per esporre il suo pensiero.

È necessario chiarire subito un punto preliminare, che allo stesso Scruton preme sia chiara e inequivocabile: il suo approccio filosofico è piuttosto scettico, per non dire refrattario, rispetto ad ogni astrazione⁴. Non che sia incapace di concepire il metafisico o il trascendente, semplicemente non procede da teorie a suo avviso non empiricamente fondate, postulate come dogmi fideistici. In questo senso, l’approccio filosofico di Scruton è esattamente l’opposto di quello rivoluzionario di matrice illuministica denunciato da Burke.

A tal proposito, è opportuno soffermarsi su di un aspetto essenziale, ovvero che Scruton ha in più occasioni rivendicato l’adozione del metodo d’indagine filosofica proposto da Immanuel Kant, il cui pensiero si sviluppò nel contesto dell’Illuminismo e ne rappresenta un po’ la sua migliore e più significativa epitome filosofica. Non deve sorprendere il fatto che il patrono dei conservatori, Burke, e quello dell’Illuminismo, Kant, siano associati in una stessa teoria filosofica: è un ingenuo malinteso, infatti, credere che conservatorismo e razio-

³ R. SCRUTON, *Manifesto dei Conservatori*, cit., p. 4.

⁴ ID., *How to be a conservative*, cit., p. IX.

nalismo illuminista siano inconciliabili. Pongono domande e offrono risposte diverse: il primo si chiede “perché?” e “che cosa?” conservare; l’altro, “perché?” e “come?” conservare, in un senso più ampio, come è caratteristico di ogni sistema filosofico. Ma proprio perché offre risposte a questi interrogativi, il razionalismo illuminista può innestarsi come approccio filosofico sulle esigenze del conservatorismo. Questo è proprio ciò che propone Scruton.

Un discorso diverso va fatto invece per quelle che Burke definiva “idee astratte”. Queste sono sostanzialmente le idee non giustificate dalla riflessione razionale, imposte come dogmi ai quali credere fideisticamente. Ora, se anche Kant diceva che «l’Illuminismo è l’uscita dell’uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l’incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro»⁵ – allora queste “idee astratte” sono un’escrescenza indesiderata dell’Illuminismo, come erbe infestanti un terreno di coltura. In altre parole non è affatto detto che si tratti di idee *stricto sensu* illuministiche. Il pensiero di Scruton rigetta pertanto ogni astrazione, ogni ideologia, *appunto* perché concilia l’esigenza conservatrice burkeana con il razionalismo kantiano.

A questo proposito è opportuna una breve digressione per offrire una chiave di lettura atta ad interpretare il pensiero di Scruton. Una digressione che risolve anche un altro equivoco che accompagna spesso il pensiero conservatore, vale a dire l’impropria identificazione del conservatorismo con il “reazionarismo”⁶. Scruton, come è stato sopra ricordato, si considera erede di una tradizione di pensiero (e di conseguente azione) non più antica del XVIII secolo, sbucciata come un germoglio durante la stagione più propizia. La stagione in questione fu quella dei Lumi, quando la Ragione effondeva la sua luce squarcianto le tenebre dell’oscurantismo intellettuale e spirituale. Accadde, però, che troppa luce infiammasse i cuori di molti, che si sentirono in dovere di sovertire l’“iniquo” ordine costituito. Furono tanti, già allora, a riflettere su cosa fosse accaduto, su quali fossero state le cause

⁵ I. KANT, *Che cos’è l’Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 2017.

⁶ Cfr., tra gli altri, A. PLEBE, *Filosofia della Reazione*, Rusconi, Milano 1971; F. GIANFRANCESCHI, *Il Reazionario. Fenomenologia di un bersaglio indispensabile*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1996; J. EVOLA, *Cavalcare la Tigre*, Edizioni Mediterranee, Roma 2008.

e le possibili conseguenze della Rivoluzione in Francia, e se quanto avvenuto in seguito fosse stato giusto o no. Solo per citare i più celebri commentatori ed interpreti degli eventi rivoluzionari: il conte Joseph-Marie de Maistre (Chambéry, 1753 – Torino, 1821), il visconte Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (Millau, 1754 – Millau, 1840) e, naturalmente, sir Edmund Burke. Ciascuno di essi formulò importanti teorie, più o meno sistematiche. Sarebbe difficile riuscire a conciliarle, dati i presupposti assai diversi dai quali esse procedono e le altrettanto divergenti conclusioni alle quali pervengono. Ciascuno di essi è considerato un punto di riferimento per quanti intrattengono con la storia successiva una relazione critica secondo gradazioni diverse. C'è, ad esempio, chi considera tutto ciò che è accaduto dopo la Rivoluzione come una storia ininterrotta di sovversione, di caos con tinte quasi millenaristiche. Ma c'è anche chi non ha un rapporto così negativo con quell'evento, né con la storia che ne è seguita. Possiamo senz'altro annoverare Scruton tra questi ultimi.

Dalla teoria conservatrice del pensatore inglese emerge una certa insoddisfazione non tanto per dove il mondo (e il cosiddetto Occidente, in particolare) è arrivato, ma per *dove sta andando*. Questo è un aspetto, a nostro avviso, dirimente: Scruton non ha un punto di riferimento cronologico nel passato, una certa configurazione sociale da ripristinare dopo che è stata guastata da qualche evento sovversivo, da una rivoluzione, come vorrebbero i reazionari. Egli dialoga sempre con il presente, rigettando, non senza motivo, la possibilità di tornare *d'embrlée* al passato, che diventa il trapassato di ogni epoca tramontata e di ogni situazione sorpassata non solo e non tanto in senso cronologico, quanto in senso culturale e spirituale, come *Zeitgeist*, si direbbe. Secondo una impostazione del genere il suo conservatorismo non è nostalgico, ma *dialettico*.

In quanto tale, non ha niente da spartire con nessuna forma di reazionarismo. La storia non può essere annullata, il suo divenire non funziona come le lancette di un orologio, che possono essere spostate indietro per tornare a segnare l'ora esatta. Il problema, poi, si complicherebbe ulteriormente se dovessimo reagire non solo ad un evento, ma alle sue stesse presunte cause. Per esempio, poniamo che la Rivoluzione francese sia stata causata dalla filosofia dei lumi *in toto*: il reazionario rigetterà tutte le istanze dell'Illuminismo, o di certi aspetti di esso, ma queste, nel frattempo, avranno già avuto occasione di attecchire nel terreno sociale, di riprodursi e diffondersi. Ed è qui che

emerge un dato molto importante per comprendere il conservatorismo: l'attitudine intellettuale di fondo non è reattiva, semmai *dialettica*, come si diceva. Ed è proprio su questo aspetto che insiste Scruton: il conservatore, anziché reagire *sic et simpliciter* ad una provocazione per annullarne gli effetti, si confronta con la provocazione stessa – per comprenderne il senso, le motivazioni, scoprirne i possibili effetti negativi ma anche gli eventuali vantaggi. In altre parole, il conservatore vigila sul divenire storico, perché questo non deragli.

Fatte queste dovute puntualizzazioni, andiamo ora ad analizzare più da vicino il pensiero conservatore di Scruton. Secondo lui il conservatorismo consiste, in estrema sintesi, nel *mantenimento di una ecologia sociale*⁷. Il termine «mantenimento» non ci tratta in inganno: non è un sinonimo di reazione e, comunque, non fa riferimento ad un ordine politico. «Sociale», poi, è da intendersi come qualcosa che fa riferimento ad una società, cioè ad un gruppo di *soci*, cioè di persone associate. L'attenzione si deve semmai concentrare su «ecologia».

L'utilizzo di questo termine è un'intelligente intuizione di Scruton. Secondo la concezione oggi più accreditata e diffusa tra gli studiosi, per «ecologia» si deve intendere un sistema complesso, in cui il tutto è organicamente composto dalle varie parti – sicché, se si modifica una parte, anche il tutto si modifica. In questo senso, per ecologia dovremmo intendere una situazione di armonia complessiva tra parti organicamente legate. L'aspetto davvero interessante di questo concetto, però, è che tale armonia non è concepita in modo stabile, fisso, irrigidito, bensì dinamico. In questo senso un'ecologia presuppone la possibilità che gli elementi che compongono il sistema possano modificarsi⁸. Questo, però, è esattamente ciò che presuppone anche la teoria conservatrice di Scruton, che si vuole dialettica perché consapevole del divenire storico.

Scruton ha adottato un termine che più adeguato non si può. L'«ecologia sociale» della quale parla è, infatti, un'azzeccatissima metafora delle società umane per come esse effettivamente sono: si-

⁷ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 5.

⁸ Si vedano, almeno, E. MORIN, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2017; ID., *Conoscenza, Ignoranza, Mistero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018; G. GEMBILLO, A. ANSELMO, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze 2018; T. INGOLD, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2016.

stemi complessi instabili, proteiformi, dinamici e, allo stesso tempo, armoniosi. O, almeno, così dovrebbero restare. Di qui la necessità del «mantenimento», che, nell’accezione assegnata da Scruton a questo termine-concetto, non significa fissazione, o ancor peggio fossilizzazione, bensì conservazione dell’armonia organica degli elementi che compongono l’ecologia sociale. Diventa allora evidente che esiste la possibilità che queste ecologie sociali possano scomparire, proprio come ogni altro ecosistema, se non si gestiscono bene certe condizioni. Ed ecco allora la soluzione: se l’ecologia sociale, creata dagli uomini in società, è costantemente minacciata, a difenderla si erge proprio il conservatorismo.

Scruton approfondisce e amplia ulteriormente la propria visione ecologica. Indubbiamente i protagonisti di un’ecologia sociale non possono che essere coloro che si associano. Ma le condizioni e i prodotti della loro associazione formano un sistema più complesso rispetto al semplice “stare insieme”. La loro associazione prevede spazi occupati e ambienti condivisi; magari adotteranno un medesimo sistema di produzione, quindi una stessa concezione dell’economia. Condivisi saranno inoltre certi usi e costumi, certe leggi, un certo modo di pensare o una certa *Weltanschauung* – in altre parole, in un’ecologia sociale sono implicate risorse ambientali, materiali, economiche, culturali e spirituali. Anche queste, oltre alle esigenze più propriamente biologiche degli associati, dovranno essere considerate elementi organici al sistema; e, come tali, mantenuti in armonia.

Secondo Scruton, dunque, il conservatorismo è equivalente al mantenimento di un’ecologia sociale. Agli occhi dei suoi critici, tuttavia, l’attitudine intellettuale conservatrice appare come una fatica di Sisifo: che senso ha, infatti, conservare qualcosa che tanto cambia inevitabilmente? Come si può pensare di disinnescare le minacce del divenire storico all’ecologia sociale? In verità, secondo Scruton, il problema non si pone nemmeno, essendo, in effetti, mal posto. I detrattori del conservatorismo – che per praticità, ma non senza fondamento, possiamo chiamare “progressisti” – fraintendono il senso del divenire storico, lo mistificano perché il fatto che le cose possano cambiare non implica automaticamente una rottura dell’ecologia sociale esistente e, conseguentemente e quasi automaticamente, la creazione di un’altra *ex novo*. Questo, a ben vedere, sarebbe stato l’errore principale, e fatale, imputato da Burke ai rivoluzionari francesi, e per questo accusati di inseguire pensieri “astratti”.

L'ecologia sociale non è fragile, ma certamente è complessa. Il divenire storico può comprometterne l'armonia solo se lasciato a se stesso, sottratto a quella vigilanza che è il compito, l'*ethos*, dei conservatori. Scruton non lo dice apertamente, ma da queste considerazioni emerge in tralice quale sia, secondo lui, il peccato originale dei progressisti: non preoccuparsi affatto del divenire storico. O, in altre parole, non assumersi la responsabilità dell'ecologia sociale di fronte al mutamento insito nella natura storica dell'uomo e della sua prassi.

La condotta del conservatore è diametralmente opposta. Nella prospettiva di Scruton il conservatore è sostanzialmente un buon amministratore delle risorse a disposizione in un'ecologia sociale. Il buon amministratore non è indolente, noncurante, distratto; semmai è solerte, preciso, affezionato a ciò che amministra e, soprattutto, ha l'ambizione di lasciarlo in perfette condizioni a coloro che gli succederanno⁹.

Questo è il tema fondamentale del pensiero conservatore di Scruton. Ed è anche la giustificazione alle molte occasioni in cui il nostro filosofo ribadisce che la sua attitudine intellettuale non è ispirata alla metafisica¹⁰. Alla metafisica preferisce la fenomenologia, ispirata alla lezione di Kant. La realtà conoscibile dall'uomo è fatta di fenomeni; ciò che sta oltre i fenomeni, l'essenza ontologica delle cose, è un noumeno inconoscibile. Questa attitudine intellettuale si traduce in un conservatorismo che non postula niente, che non presuppone alcuna idea in qualche iperuranio, ma che ricava la propria giustificazione dall'osservazione della fenomenologia sociale.

Torniamo a ragionare sulla metafora del buon amministratore. Egli è tale se si prende cura di ciò che amministra, ma, per potersene prendere davvero cura, non basta la deontologia professionale (un'idea astratta, nell'ottica burkeana). Occorre piuttosto un attaccamento sincero, un genuino, in quanto disinteressato, sentimento d'affetto verso ciò che amministra. In altre parole, l'attitudine del buon amministratore si osserva nel dato specificamente umano dei suoi sentimenti.

La stessa cosa dicasi per il conservatore. Egli è prima di tutto una persona che nutre sentimenti di attaccamento, di affetto, di amore ver-

⁹ Cfr. R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 43.

¹⁰ Cfr. ID., *How to be a conservative*, cit., p. IX.

so un'ecologia sociale¹¹. Scruton pone una forte enfasi sulle motivazioni umane su piccola scala, osservabili e credibili. Sono queste il vero punto di forza del conservatore. Senza stare a ricercare gli universali principi metafisici del buono e del giusto, senza indulgere in labirintiche quanto apatiche analisi politologiche, Scruton sviluppa la sua filosofia conservatrice procedendo dal quotidiano, dal consuetudinario, dal normale. Qui sta il presupposto del suo conservatorismo, la sua *raison d'être* e la sua giustificazione.

Quei sentimenti di attaccamento, di affetto, di amore verso un'ecologia sociale si possono riassumere in una parola: *oikophilia*¹². Si tratta di un concetto centrale della filosofia conservatrice di Scruton. Deriva dall'unione dei termini *oikos*, cioè «casa», e *philein*, cioè «amare»; letterariamente si traduce come “amore per la casa”. Naturalmente non si sta parlando dell'amore per la casa, per quanto nobile, delle casalinghe. Il concetto di “casa” in questione dev'essere piuttosto assimilato a quello espresso dalla parola tedesca *Heimat*, che fa riferimento ad un modo di vedere, di interpretare l'ambiente piuttosto che ad uno spazio fisico preciso (come potrebbe essere invece il semplice focolare, per intendersi). Il miglior modo di tradurre questa parola potrebbe essere “piccola patria”. In effetti *Heimat* esprime quell'insieme complesso di emozioni, di sentimenti, di cultura condivisi da persone che vivono in un certo spazio, creando con esso un rapporto identitario simbiotico sublimato da sentimenti sinceri di attaccamento, di affezione pre-razionale, quasi istintuale. Perciò, il termine *oikophilia* adottato da Scruton sembrerebbe esprimere una cosa abbastanza ovvia, cioè che il conservatore ama la propria “piccola patria”.

Il filosofo inglese traduce però quella parola anche in un altro modo. A suo avviso *oikos* andrebbe, sì, assimilato ad *Heimat*, ma interpretando questo concetto nel senso di *settlement*, cioè «insediamento»¹³. Così facendo, coglie una sfumatura di significato particolare del termine-concetto più ampio e generale di *Heimat*. Se quest'ultimo esprime un insieme complesso di emozioni, di sentimenti e di cultura condivisi da persone che vivono in un certo spazio, Scruton attribuisce

¹¹ Ivi, p. 29.

¹² Ivi, p. 24.

¹³ Ivi, p. 25.

particolare rilievo proprio allo spazio occupato, al territorio dov'è, appunto, “insediato” e stanziato un gruppo umano. Questa particolare accezione di *oikos* introduce quello che potremmo chiamare “princípio tellurico” della teoria conservatrice scrutoniana.

Torniamo al concetto di *oikophilia*. Questo significa “amore per la casa”. La “casa” in questione è assimilabile al concetto di *Heimat*, ma dell’indubbia polisemia di quest’ultimo l’accento viene messo sull’aspetto fisico, ovverosia sul fatto che un gruppo di persone sia insediato in un certo spazio. Perché Scruton vuole che la nostra attenzione si concentri proprio su un simile aspetto? La risposta è che quanto abbiamo denominato “principio tellurico” è necessario a Scruton per spiegare e giustificare la teoria conservatrice che propone. Una teoria che, evidentemente, si fonda su presupposti empirico-fenomenologici e dialettici.

Il fatto che un gruppo di persone, sospinte da innata socievolezza, si insedino in uno medesimo spazio, e vadano pertanto letteralmente a condividerlo, crea le condizioni per l’instaurarsi di una dialettica sociale. Dalla dialettica sociale si creano quei legami culturali (lingua, usi e costumi – cioè morale, visione del mondo, ecc.) la cui condivisione definisce l’identità stessa di quel gruppo umano. Non solo: la dialettica sociale stabilisce anche quali siano gli istituti e le istituzioni adatte alle esigenze della società. Ciò risponde ad una domanda importante, che finora non era stata posta in modo esplicito: come fa il conservatore a selezionare cosa conservare dal flusso del divenire storico, e cosa abbandonare? Ebbene, la risposta viene fornita proprio dalla dialettica sociale, che può essere in questo senso considerata come una negoziazione tra persone che devono condividere pacificamente uno stesso spazio.

Per spiegare meglio questo concetto, Scruton ricorre ad una metafora originale: paragona la negoziazione sociale ad una conversazione («*The conversational model*», come lo chiama Scruton)¹⁴. In pratica, dovremmo immaginare una società come un gruppo di persone che conversano tra loro, che chiacchierano del più e del meno. Questa conversazione non ha propriamente uno scopo, un obiettivo da conseguire, se non essere soddisfacente di per sé. Per esserlo occorre che ogni persona sia anzitutto ben disposta verso le altre, quindi che non

¹⁴ Ivi, p. 127.

voglia escludere alcuno dalla conversazione, allontanandolo o tacitandolo o sopraffacendolo. Occorre poi che ognuno desideri partecipare alla conversazione, offrendo il meglio di sé, ed è ciò che impedisce alla conservazione di non ristagnare, mantenendo sempre alte l'attenzione e il coinvolgimento. Ogni argomento può essere trattato. Anzi, più argomenti sono trattati, più la conversazione diventa interessante, stimolante e feconda. Su ogni argomento ognuno può dire la propria opinione, ma deve sempre ascoltare anche quella degli altri, rispettandola anche senza condividerla. Il tutto si deve svolgere secondo norme di cortesia e garbo, che accompagneranno la conversazione verso orizzonti imprevedibili. Una metafora originale, senz'altro, ma a nostro avviso sostanzialmente debole. Davvero la negoziazione sociale è assimilabile ad una conversazione? Davvero può ridursi ad una questione di buone maniere?

Naturalmente no. E riteniamo che anche Scruton lo sappia benissimo. La dialettica sociale è qualcosa di infinitamente più complesso di una conversazione, non foss'altro perché nella dialettica sociale bisogna pur sempre arrivare ad un punto, ad una sintesi accettabile perché la società possa funzionare. Infatti, se la conversazione ha valore in se stessa, lo stesso non può dirsi della dialettica sociale, la quale riceve il suo valore, per così dire, di riflesso dalla società che è riuscita ad organizzare, ad ordinare: senza il traguardo dell'ordine, la dialettica sociale perde senso. D'altronde, c'è del vero e del buono nella metafora di Scruton, che emerge se consideriamo nella giusta luce proprio le "buone maniere". In senso assoluto, avere delle "buone maniere" è indice di un'educazione ricevuta che, proprio in quanto "ricevuta", rappresenta una forma di tradizione, nel senso letterale di "transmissione". Ora, siccome in ogni educazione sono custoditi un deposito di valori, una certa visione del mondo ed un certo approccio alla vita, la sua trasmissione sotto forma di "buone maniere" fa sì che in queste si celino, per quanto sottotraccia, proprio quei valori, usi e costumi custoditi dall'educazione. In questo senso, sebbene l'assimilazione metaforica della dialettica sociale con la conversazione continui ad essere complessivamente debole, persino un po' sviantate, nondimeno rivela come attraverso una certa prassi quotidiana, quella delle buone maniere, certi valori, usi e costumi possano continuare a parlare, e quindi essere inclusi nella dialettica sociale stessa. Ma torniamo alla questione dello "spazio".

Si diceva che la dialettica sociale non sarebbe possibile senza l’insediamento di un gruppo di persone in un certo territorio, non sarebbe possibile senza quel “principio tellurico” del quale abbiamo parlato. Ci sono almeno tre corollari a questo principio. Anzitutto, perché abbia senso parlare di “insediamento”, è necessario che lo spazio effettivamente occupato sia circoscritto a dimensioni relativamente piccole. Sarebbe difficile, infatti, pensare che una dialettica sociale possa davvero sussistere in spazi ampi. Nell’eccessiva lontananza le persone sfumano in una virtualità che non può assolutamente sostituire la fisicità reale.

Si pensi al mondo globalizzato di oggi. Grazie alle interconnessioni informatiche si potrebbe credere che le persone siano davvero capaci di comprendere i problemi reciproci e offrire soluzioni condivisibili da una parte all’altra del globo, come se occupassero un medesimo spazio, per quanto virtuale. Ma, alla prova dei fatti, ciò non avviene: si verificano fraintendimenti, sovraletture o riduzionismi, minacciose prospettive di acculturazione, ecc., proprio perché lo spazio virtuale non è lo spazio reale. La presenza fisica, reale, di un’altra persona ha un peso specifico diverso nelle relazioni interpersonali e quindi anche nella formazione della società, rispetto alla presenza virtuale.

Il secondo corollario al principio tellurico riguarda la modalità di svolgimento della dialettica sociale. Da quando lo Stato nazionale, specie in Europa (e ancor più in Italia), si è instaurato stabilmente come principale forma istituzionale di gestione della società, ci siamo abituati a pensare la politica secondo una logica *top-down*. In breve, il potere di prendere decisioni sta in alto, nelle gerarchie istituzionali, e chi sta in basso, il popolo, le può soltanto subire. Ora, seguendo forse un po’ geometricamente ma coerentemente il principio tellurico, questo non dovrebbe accadere.

Infatti un gruppo umano insediato in un territorio mette in pratica una dialettica che non può che essere *bottom-up*. Siccome è dalla dialettica sociale che nascono gli istituti e le istituzioni della società, anche l’assetto politico sarà prodotto da questa dialettica “dal basso” ed è questa che dovrà rispettare. In altre parole, la società prospettata secondo il principio tellurico proposto da Scruton è una società spontanea, in cui le istanze civili e politiche provengono “dal basso”¹⁵.

¹⁵ Ivi, p. 124.

D'altronde questo secondo corollario pone un ulteriore problema: come possono sistemi statali enormi e complessi, con burocrazie pantagrueliche ed una stratificazione sociale quasi castale¹⁶ conciliarsi con una dialettica dal basso? Semplice: non possono. A prescindere da qualche folkloristico movimento o partito politico che pretende di mettere in comunicazione diretta il *bottom* con l'*up* e il *top*, lo Stato contemporaneo occidentale si è oramai adagiato su un'inerzia tecnocratizzante che, per definizione, tende a sottrarsi progressivamente al controllo delle persone e dei popoli. Lo si vede bene, come nota lo stesso Scruton, osservando il comportamento delle grandi organizzazioni sovranazionali, come l'Unione Europea¹⁷ – questa sorta di Leviatano postmoderno dai lineamenti indefiniti e dalla natura problematica. Verrebbe allora da porsi la seguente domanda: non è, forse, proprio abbandonando l'organizzazione di tipo statalista che si potrebbe restituire al *bottom* i suoi diritti ed il suo ruolo nella dialettica sociale? Ma a questa domanda Scruton non risponde.

Infine, il terzo corollario al principio tellurico, forse il più importante, coinvolge in modo particolare l'approccio empirico-fenomenologico della filosofia di Scruton. Se la dialettica sociale è negoziazione culturale, politica, istituzionale, allora i suoi prodotti si sottraggono a postulati metafisici che definiscono ciò che è bene e giusto in assoluto.

Di conseguenza, non esiste in linea di massima un assetto culturale assolutamente buono e giusto, né un assetto politico e istituzionale assolutamente buono e giusto. I valori del bene e del giusto non possono essere stabiliti a tavolino e fatti calare dall'alto in una società che si sviluppa spontaneamente; al contrario, dovrebbero essere prodotti dalla sintesi dialettica. Il loro valore intrinseco, allora, non è metafisico-

¹⁶ Si usa qui il termine “castale” per indicare che tanta è la distanza che può intercorrere tra persone appartenenti ad un certo livello “in basso” e quelle che si collocano “in alto”. È una polemica che, specie in Italia, sebbene condotta frequentemente con una certa approssimazione, ha un fondo di verità. Sono innumerevoli gli esempi che si potrebbero fare, ma il dato più rilevante e significativo è che riguardano quasi tutti ambiti fondamentali per i destini di una società: manager di importanti imprese partecipate dallo Stato, oppure personalità appartenenti ad organi come la magistratura o il Parlamento, ecc., le quali sono percepite, quando non lo sono davvero, come distanti in modo irriducibile dal *bottom*.

¹⁷ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 33.

noumenico bensì empirico-fenomenico o, come propone di considerarlo Scruton nel solco di Burke, *storico*. E qui dobbiamo scongiurare un equivoco: non intendiamo “storico” nel senso che la sua validità è circoscritta ad un certo periodo storico, bensì nel significato che un certo valore è stato riconosciuto valido da una certa società alla prova del divenire storico, come se questo fosse una sorta di *stress-test* per i valori sociali. In effetti, siccome la dialettica sociale è inesauribile, in linea di principio i valori possono sempre essere messi in discussione. Sicché possono essere confermati o abbandonati, proprio come le istituzioni e gli istituti che strutturano la società. È alla prova del divenire storico che si conferma o meno la validità di un certo valore.

Ora, il fatto che non esistano valori buoni e giusti in assoluto (così come un assetto culturale, ecc.) fa sì che le società conservino il loro dinamismo, senza ripiegarsi e chiudersi su se stesse, il che significa che sono sempre pronte ad accogliere nuove istanze, nuove provocazioni dialettiche¹⁸. Si pensi, ad esempio, alla cultura civica fiorita dopo l’Illuminismo: l’appartenenza dell’individuo alla società si è potuta emancipare da affiliazioni religiose, oppure da legami di razza, di etnia o di parentela, per costruirsi su basi più inclusive e liberali. Tuttavia, il valutare se queste nuove istanze siano compatibili o meno con l’assetto della società risulta uno dei punti irrisolti della teoria conservatrice di Scruton. Merita pertanto soffermarvisi un attimo, prima di concludere questa nostra sintetica ricognizione analitica.

L’approccio empirico-fenomenologico di Scruton si mostra funzionale ed efficiente al fine di giustificare in senso conservatore le trasformazioni della società nel corso del dispiegarsi del divenire storico. Anche quel che abbiamo denominato “principio tellurico” ha senso nel contesto della sua teoria. Ma entrambi, principio tellurico ed approccio empirico-fenomenologico, danno come l’impressione di essere incapaci di suturare l’intera superficie lacerata del tessuto sociale. Per quanto possano offrire spunti di riflessione interessanti, il tessuto resterà lacerato – insomma, occorre, a parer mio, imparare a ricucire il tessuto sociale, piuttosto che provare semplicemente a rattopparlo. Andiamo a vedere, fuor di metafora, cosa questo significa.

Precedentemente avevamo suggerito *en passant* una questione importante: come fa il conservatore a selezionare cosa conservare dal

¹⁸ Ivi, p. 81.

flusso del divenire storico, o cosa abbandonare? A questa domanda, Scruton risponderebbe probabilmente dicendo che la soluzione la offre la dialettica sociale che coinvolge le persone insediate (*settled*) in uno stesso spazio; dialettica capace di produrre valori non assoluti, ma storici (nel senso che abbiamo detto poco fa) e relativi a quel gruppo sociale. In questa risposta ci sono entrambi gli elementi fondamentali della teoria conservatrice di Scruton, cioè l'approccio empirico-fenomenologico e il principio tellurico.

Naturalmente siamo ben consci del fatto che Scruton, razionalista kantiano, non ignori il fatto che le persone siano davvero tali (soggetti individuali liberi) solo assumendosi la responsabilità (sociale, in questo contesto) delle loro azioni. Se irresponsabili, non potrebbero nemmeno essere considerate davvero persone, quanto piuttosto bruti, più animali che umani. Ora, se davvero le persone si responsabilizzassero, se davvero uscissero dallo “stato di minorità”, certamente sarebbero in grado di capire come possa una società conservare una prospera ecologia sociale e, di conseguenza, distinguere gli elementi sociali che funzionano da quelli superflui perché inefficaci, se non controproducenti.

Dal punto di vista di Scruton questo ragionamento si traduce in sostanza in un *endorsement* senza riserve alla società occidentale. Questo perché i suoi valori, i suoi usi e costumi, le sue strutture statali sono quanto di meglio un cittadino, e, *lato sensu*, una persona, possa desiderare. Per quanto perfettibile, la società occidentale (europea, americana) è senz’altro quanto di meglio un individuo kantiano potrebbe desiderare: gli offre il giusto benessere economico; gli permette di conservare ampi spazi di libertà nei quali autodeterminarsi e migliorarsi come persona; gli consente di pregare il dio che preferisce nei modi che preferisce; lo tutela dalla violenza; e altri ancora sono i benefici apportati dalla società occidentale. Pertanto comprometterla sarebbe una follia, un suicidio civile. Come può qualcuno anche solo pensare di stravolgere certe consuetudini, di compromettere certe solidarietà civili e sociali, di mettere in discussione certi valori sanciti dalla storia? Ecco, questo modo di pensare di Scruton a noi appare fin troppo inglese nella sua presunzione che i fatti siano ovvi, e che il buon senso riesca a vincere l’assurdo.

Se queste discussioni si aprono, è proprio perché i valori sono considerati negoziabili, in quanto non possiederebbero valore intrinseco, ma solo storico. Così argomenta Scruton, o quantomeno è un aspetto

rilevante logicamente deducibile dalla sua idea di conservatorismo. Una teoria politica, la sua, che, scendendo sullo stesso terreno filosofico del progressismo, ne risulta infine sconfitta. Infatti, è proprio dal presupposto che non esistono verità ma solo interpretazioni, che tutto è relativo, che la metafisica e la trascendenza sono oppio dei popoli, che i progressisti ricavano argomenti per le loro proposte politiche, giudicando superate, se non logicamente e filosoficamente infondate, quelle dei conservatori.

In verità, leggendo l'opera di Scruton in tutta la sua ampiezza – andando quindi oltre gli scritti di carattere marcatamente politico e programmatico¹⁹ – si ricava talvolta un'impressione strana, come di trovarsi di fronte ad un autore che voglia mordersi la lingua per non parlare. Per tacere di cosa? Di quel che egli, forse, sa benissimo essere la questione fondamentale, la base di ogni ragionamento tanto teoretico quanto pratico-politico: la metafisica. Forse in cuor suo Scruton sa che i valori, che secondo un approccio empirico-fenomenologico non hanno sostanza, in verità lo posseggono. Tuttavia non gli pare possibile sostituire la propria impostazione gnoseologica con un paradigma metafisico-noumenico. Leggendolo, si avverte talora la sensazione che egli desideri dimostrare il fatto che certi valori, tipici della società occidentale, abbiano una validità intrinseca perché metafisicamente fondata, ma che non riesca ad ammetterlo, o meglio ad argomentarlo adeguatamente. Al più Scruton riesce a proporre la religione come un fenomeno sociale importante, capace di influenzare ogni aspetto di esperienze, emozioni e pensieri²⁰. Ma questa è una constatazione sociologica, piuttosto che una proposta di filosofia politica, peraltro viaggiata da una sorta di giustificazione *a posteriori* della religione cristiana come migliore delle altre, in virtù del fatto che dalle sue radici sarebbe cresciuta la pianta della libertà e della democrazia. Affermazione certamente vero, storicamente dimostrabile²¹. È anche un *refrain*

¹⁹ Mi riferisco in modo particolare a due opere: *Il volto di Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2013 e *Sulla natura umana*, Vita & Pensiero, Milano 2018.

²⁰ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 153.

²¹ Si vedano, tra gli altri, S. FONTANA, *Il futuro dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1996; J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Passigli editori, Firenze 2007; E.W. Böckenförde, *Cristianesimo, Libertà, Democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007; M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano 2008; BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *Liberare la libertà*, Cantagalli, Siena 2018.

ricorrente nella discussione politica attuale, specie nei partiti afferenti alla destra, ma la giustificazione di Scruton non regge alla prova della dialettica sociale se la religione cristiana è valutata soltanto alla stregua di un fenomeno sociale tra molti altri.

Soffermiamoci sul punto, tentandone una spiegazione. Scruton stesso sostiene che il vero conservatore prova anzitutto affetto, se non amore, per le cose che gli sono care – e la religione dovrebbe far parte di queste. Ma l'amore verso il cristianesimo è intrinsecamente *fede* nel Dio cristiano, altrimenti è solo un simulacro vuoto, un insieme di valori e una prassi etico/comportamentale che, come tali, possono tranquillamente essere negoziati nella dialettica sociale. La questione è complessa e potrebbe portarci lontano, oltre l'economia di questo saggio. Tuttavia, almeno una cosa in proposito si deve dire: il numero dei cristiani credenti e praticanti oggi in Europa sta diminuendo di anno in anno, e lo stesso accade per quanti si considerano “culturalmente” cristiani, cioè che condividono il complesso di valori del cristianesimo anche se non accompagnano tale convincimento con la fede nella Rivelazione del Dio incarnato. In compenso, aumenta il numero degli atei, dei musulmani credenti e praticanti, così come quello dei seguaci di altre confessioni religiose.

Dalla crudele battaglia dei numeri si potrebbe anche vaticinare che la tendenza in corso vedrà un'eventuale rinegoziazione a medio-lungo termine dei valori fondanti e correnti dell'Europa. Ora, perché la tendenza possa essere bloccata o, magari, invertita, non basta ragionare di cultura, di fenomenologia sociale del cristianesimo. Occorre tornare a coltivare quelle radici cristiane di cui si è parlato, e l'unico modo per farlo è riscoprendo l'importanza assolutamente dirimente della fede. Corollario, ma anche presupposto, di questa riscoperta non può che essere la questione metafisica.

Infatti avere fede nel Dio trascendente del cristianesimo si traduce automaticamente nella riscoperta dei valori intrinseci che Egli ha rivelato tramite Gesù Cristo, suo figlio unigenito. Questa riscoperta riattiva la speculazione metafisica che, non a caso, è esattamente la grande assente nel dibattito filosofico-politico europeo attuale. A tal proposito risuonano preziose e perspicue le parole di un altro grande filosofo contemporaneo, il francese Rémi Brague: «Il pensiero moderno [...] cerca di risolvere i problemi posti dalla coesistenza umana e propone una varietà di soluzioni che si sono rivelate efficaci. Ma evita la questione preliminare, quella della condizione dell'*esistenza* umana. Fin-

ché tale questione non riceverà risposta, tutte le altre saranno provvisorie. Permetteranno, si spera, di assicurare il bene degli uomini, di nutrirli, guarirli, vestirli, farli vivere in pace, farli accedere all'arte e alla cultura, [...] ma resterà da chiedersi se il fatto che vi siano uomini a godere di tali beni sia di per sé un bene. Per affrontare una domanda del genere serve una metafisica forte. [...] La metafisica, lungi dall'essere una sovrastruttura superflua, si rivela allora come l'infrastruttura indispensabile alla continuazione della vita degli uomini. [...] Per ogni uomo, le ancore sono nel cielo. È in alto che bisogna cercare quello che ci salva dal naufragio»²².

Sotto questa luce, la teoria filosofico-politica proposta da Scruton si scopre debole e lacunosa. Il suo nicodemismo a proposito della metafisica e, più in generale, della religione, è forse dovuto ad un suo inespresso timore di non essere compreso dalle persone, di difendere una causa percepita come talmente inattuale da essere sconfitta in partenza oppure di provocare discussioni e litigi ancor prima di esporre la sua teoria, controversie tali da pregiudicarne una serena e corretta valutazione. Se così fosse, gli scrupoli di sir Roger sarebbero comprensibili, ma non per questo giustificabili. D'altronde, è esattamente su questo crinale che si situa la vera battaglia, ossia nel ridare consistenza metafisica a certi valori, nel riaffermarne l'intrinseca rilevanza, per sottrarli a un divenire storico che minaccia di sostituirli con disvalori anti-sociali o, quantomeno, lontani dalla tradizione dell'Occidente.

²² R. BRAGUE, *Ancore nel Cielo*, Vita & Pensiero, Milano 2012, p. 100.