

IL PENSIERO STORICO

Rivista internazionale di storia delle idee

Fondata da Antonio Messina

I

dicembre 2016

... la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte.

ARISTOTELE, *Metafisica*, II

Il focus della rivista è la ricostruzione della nascita, dell'espressione e dell'evoluzione delle idee umane e del modo in cui sono state prodotte, trasmesse e trasformate attraverso la storia, nonché dell'influenza da esse esercitata sulla storia stessa. In tal senso, si pone in rilievo la duplice e dinamica valenza delle grandi forme di concettualizzazione: da un lato prodotti di contesti storici, dall'altro profondi creatori dei mutamenti e degli avvenimenti che hanno costellato il corso del tempo. Considerato il carattere strutturalmente transdisciplinare, pluridisciplinare e multidisciplinare della materia, la rivista include anche contributi di storia della filosofia, del pensiero politico, della letteratura e delle arti, delle religioni, delle scienze naturali e sociali, ponendone in rilievo la marcata interconnessione. Il « Pensiero Storico » incentiva l'internazionalità della ricerca, attraverso la costituzione di un comitato scientifico internazionale, e pubblica interventi in lingua italiana, inglese, francese, tedesca, spagnola e portoghese.

Tutti i contenuti sono sottoposti a *double blind peer review* e sono promossi e condivisi gratuitamente in formato digitale attraverso la rete (*open access*), mentre il formato cartaceo è edito da Aracne editrice a partire dal 2019.

Direttore scientifico
Danilo Breschi

Direttore responsabile
Luciano Lanna

Comitato scientifico

Mario Ascheri (Società per la storia delle fonti giuridiche medievali), Sergio Belardinelli (Università degli Studi di Bologna), Hervé Antonio Cavallera (Università del Salento), Gabriele Ciampi (Università degli Studi di Firenze), Luigi Cimmino (Università degli Studi di Perugia), Daniela Coli (Università degli Studi di Firenze), Michelangelo De Donà (Università degli Studi di Pavia), Sara Gentile (Università degli Studi di Catania), Filippo Gorla (Università degli Studi eCampus), Gerardo Nicolosi (Università degli Studi di Siena), Giovanni Orsina (LUISS Guido Carli, Roma), Luciano Pellicani (†), Spartaco Pupo (Università della Calabria), Giacomo Rinaldi (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Luca Tedesco (Università degli Studi Roma Tre), Daniele Trabucco (Università degli Studi di Padova), Giangiacomo Vale (Università degli Studi Niccolò Cusano), Loris Zanatta (Università di Bologna).

Comitato scientifico internazionale

Matthew D’Auria (School of History – University of East Anglia), A. James Gregor (†), Roger Griffin (Oxford Brookes University), Marcelo Gullo (Universidad Nacional de La-nús), Pierre Manent (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia).

Comitato di redazione

Andrea Giuseppe Cerra, Luca Demontis, Elena Gaetana Faraci, Giuseppe Ferraro, Andrea Frangioni, Carlo Marsonet, Stefania Mazzone, Antonio Messina (Caporedattore), Rossella Pace, Lorenzo Paudice, Elisabetta Sanzò

Aracne editrice
www.aracneeditrice.it

Copyright © MMXVI
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale
www.giocchinoonorateditore.it
info@giocchinoonorateditore.it
via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano
(06) 45551463
ISBN 978-88-255-3973-8
ISSN 2612-7652

La rivista è registrata presso il Tribunale di Roma
con Aut. n. 191/2018.

I edizione: dicembre 2016

Per ordini
Abbonamento annuo per l’Italia: 38,00 euro

Telefax: 06 45551464
Skype: aracneeditrice
e-mail: info@giocchinoonorateditore.it
online: www.aracneeditrice.it

Modalità di pagamento
Bonifico bancario intestato a:
Gioacchino Onorati editore S.r.l. unip.
IBAN: IT 28 B 03069 38860 10000003170
Causale: abbonamento Il Pensiero Storico

Codice etico della rivista

La rivista *Il Pensiero Storico* si ispira ai principi contenuti nelle linee guida concernenti l'etica nell'editoria scientifica (*Best Practice Guidelines for Journal Editors*) delineati dal *Committee on Publication Ethics* (COPE). Direttori, Autori, membri del Comitato scientifico, membri del Comitato di redazione, Editore e revisori anonimi condividono e si impegnano a rispettare tali principi.

Doveri della Redazione

La responsabilità della decisione di pubblicare o non pubblicare gli articoli proposti a *Il Pensiero Storico* fa capo al Direttore e al Comitato di redazione, che possono chiamare in causa anche il Comitato scientifico. La rivista *Il Pensiero Storico* è vincolata ai requisiti delle leggi vigenti in materia di violazione del copyright, plagio e diffamazione. La redazione de *Il Pensiero Storico* valuta gli articoli proposti per la pubblicazione unicamente in base al loro contenuto scientifico, senza discriminazioni di razza, genere, orientamento sessuale, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento politico, accademico e scientifico degli autori. La redazione de *Il Pensiero Storico* si riserva di accettare o rifiutare un testo per la pubblicazione fondando le sue decisioni unicamente sui criteri dell'interesse scientifico, della originalità, della chiarezza del testo, della importanza e validità della ricerca e della sua coerenza rispetto alle tematiche di interesse della rivista. Nell'assumere le proprie decisioni, la redazione de *Il Pensiero Storico* si avvale del supporto di almeno due revisori scelti tra studiosi ed esperti esterni al Comitato scientifico e al Comitato di redazione, secondo una procedura di *double-blind peer review*. La procedura di *peer review* deve essere imparziale e scevra da pregiudizi di ogni tipo. L'Editore non può interferire con le decisioni della Redazione in merito alla scelta degli articoli da pubblicare. Tutte le fasi del processo di revisione sono tese ad assicurare l'imparzialità della decisione finale e a garantire che i materiali inviati restino confidenziali durante tutto lo svolgimento del processo di valutazione. *Il Pensiero Storico* accetta critiche fondate circa lavori pubblicati, accoglie pubblicazioni che mettano in discussione lavori precedentemente pubblicati e si rende disponibile per pubblicare correzioni, chiarimenti e ritrattazioni, da parte degli autori, ai quali *Il Pensiero Storico* offre l'opportunità di rispondere a critiche o contestazioni. I Direttori, i membri del Comitato scientifico e del Comitato di redazione si impegnano a garantire la massima riservatezza nel corso dell'intero iter redazionale, non rivelando informazioni relative agli articoli proposti ad altre persone oltre all'autore, ai *peer reviewers* e all'editore. Essi si impegnano inoltre a non utilizzare in proprie ricerche i contenuti di un articolo inedito proposto per la pubblicazione senza il consenso scritto dell'autore.

Doveri dei revisori o peer reviewers

I revisori o *peer reviewers* assistono i Direttori e il Comitato di redazione nelle decisioni editoriali e possono indicare all'autore correzioni e accorgimenti atti a

migliorare il manoscritto. Il revisore selezionato che non si senta qualificato alla revisione del testo assegnatogli, o che non è in grado di eseguire il referaggio nei tempi richiesti, notifica la sua decisione ai Direttore o al Comitato di redazione rinunciandovi. I testi ricevuti sono riservati e in quanto tali non sono condivisi o discussi con chiunque non sia previamente autorizzato dai Direttori. Il referaggio deve essere effettuato con la massima obiettività e senza criticare o offendere personalmente gli autori. I revisori devono esprimere le proprie opinioni in modo chiaro e con il supporto di argomentazioni chiare e documentate. I *peer reviewers* si impegnano a indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere fondamentali eventualmente trascurate dall'autore. I revisori devono richiamare l'attenzione dei Direttori e del Comitato di redazione qualora ravvisino somiglianze sostanziali o coincidenze tra il testo in esame e qualunque altro materiale reperibile in ogni tipo di pubblicazione. I revisori devono rifiutare il referaggio di testi rispetto ai quali o ai cui autori si possa dare conflitto di interesse derivante da rapporti di concorrenza, collaborazione o altro tipo di collegamento con gli autori, aziende o enti che abbiano relazione con l'oggetto del manoscritto.

Doveri degli Autori

Gli autori si impegnano a rendere disponibili le fonti o i dati su cui si basa la ricerca, affinché possano essere conservati per un ragionevole periodo di tempo dopo la pubblicazione ed essere eventualmente resi accessibili ad altri che intendano utilizzare il lavoro. Gli autori si impegnano a garantire l'originalità dei testi proposti e a riportare le fonti bibliografiche utilizzate indicando in maniera corretta e precisa i lavori o le parti di lavori di altri autori citati nei loro testi. Gli autori si impegnano a non pubblicare lo stesso testo in più di una rivista. La paternità dell'opera deve essere correttamente attribuita, e devono essere indicati come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo all'ideazione, all'organizzazione, alla realizzazione e alla rielaborazione della ricerca che è alla base dell'articolo. Nel caso di contributi scritti a più mani, l'autore che invia il testo alla rivista è tenuto a dichiarare di avere correttamente indicato i nomi di tutti gli altri coautori, di avere ottenuto la loro approvazione della versione finale dell'articolo e il loro consenso alla pubblicazione nella rivista. Tutti gli autori devono indicare nel proprio manoscritto qualsiasi conflitto di interesse che potrebbe essere interpretato in modo tale da influenzare i risultati o l'interpretazione del loro lavoro. Tutte le fonti di sostegno finanziario per il progetto devono essere indicate. Gli autori che si accorgono della presenza di un errore significativo o di inesattezze nel loro testo pubblicato, si impegnano a comunicarla tempestivamente alla redazione o all'editore e a collaborare con essi per ritirare o correggere il testo.

Religione e potere

Studi e ricerche

a cura di

Antonio Messina

Contributi di

Francesco Bonicelli

Danilo Breschi

Raffaele Ceroni

Stelio Fergola

Gianluca Giansanti

Filippo Gorla

A. James Gregor

Antonino Infranca

Daniele Lanza

Antonio Messina



Indice

- 9 Nota del curatore
Antonio Messina
- 11 Political Religion
A. James Gregor
- 17 Il fascismo e i “problemi dello spirito”. Un progetto di «Gerarchia» per il sincretismo religioso
Filippo Gorla
- 41 Marx, Lenin e l’universalismo ortodosso. Fondamenta etiche e sociologiche dello stato totalitario sovietico
Daniele Lanza
- 53 L’Estraniazione nell’Ontologia dell’essere sociale
Antonino Infranca
- 69 Comunismo, sindacati e Chiesa nei confronti della Giunta militare argentina
Francesco Bonicelli
- 101 Etica Protestante ed Identificazione Nazionale negli odierni Stati Uniti d’America
Gianluca Giansanti
- 115 Dallo Stato confessionale allo Stato ateista. I percorsi storici di una nuova religione di Stato
Stelio Fergola
- 141 Storia, Democrazia moderna e Riforma. Un’analisi storico-teologica
Raffaele Ceroni

- 151 La religione cattolica nell’«armonico collettivo». L’immagine del cattolicesimo nell’ideologia fascista
Antonio Messina

Riflessioni

- 173 Benjamin Constant e le basi del Costituzionalismo Liberale
Danilo Breschi
- 181 Autori

Nota del curatore

Nel 2018 *Il Pensiero Storico* ha cambiato direzione quando il sottoscritto, fondatore e responsabile organizzativo della rivista sin dalla sua nascita (2016), ha offerto la direzione scientifica al Prof. Danilo Breschi che ha gentilmente accettato e per cui lo ringrazio. Da allora il comitato scientifico e redazionale è profondamente mutato. A partire dal fascicolo numero 5 abbiamo richiesto e ottenuto la disponibilità di Aracne editrice a pubblicare una edizione cartacea della rivista, che si è affiancata a quella digitale. Grazie alla disponibilità dell'editore, cui va tutta la mia gratitudine, abbiamo deciso di pubblicare e rendere disponibili anche in formato cartaceo i primi quattro numeri della rivista, sino ad oggi usufruibili solo nel format digitale. Nonostante i profondi mutamenti intercorsi nell'organigramma della rivista (direzione, redazione, comitato scientifico), si è deciso comunque di ripubblicare questi contributi che risalgono al periodo della mia direzione, e di cui mi assumo piena responsabilità. Salvo alcuni esigui ritocchi nella forma, la sostanza dei contributi è rimasta invariata e riflette il pensiero dei rispettivi autori.

Mi sento in dovere di ringraziare la Dott.ssa Elisabetta Sanzò, redattrice e collaboratrice del *Pensiero Storico*, per essersi attivamente adoperata nella raccolta, revisione e sistematizzazione di tutto il materiale.

Antonio Messina

Political Religion

A. JAMES GREGOR

Abstract

The essay analyses the close relationship between religion and politics, often considered as a functional relationship for maintaining order. Sacred and political appear as two elements that overlap both in less advanced and advanced societies. In this examination of the “sacralization of politics” we look at the similarities and differences between «avowedly religious systems, the civil religions of industrialized democracies, and the political religions of “totalitarianisms” », the latter peculiar phenomena of the twentieth century.

Keywords: *Sacralization of Politics, Civil Religions, Political Religions, Fundamentalism, Totalitarianism.*

“The State is based on religion...It is only when religion is made the foundation that the practice of righteousness attains stability, and that the fulfillment of duty is secured. It is in religion that what is deepest in man, the conscience, first feels that it lies under an absolute obligation, and has the certain knowledge of this obligation; therefore the State must rest on religion...In this aspect, religion stands in the closest connection with the political principle.”

Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹

¹ G. F. W. HEGEL, *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications, Inc.), pp. 50, 51; *Philosophy of Mind*, Part 3 of *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (Oxford: The Clarendon Press, 2003), para. 552, p. 283; and *Lectures on the Philosophy of Religion* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962, 1, p. 102. Editors of Hegel’s works in English have not consistently capitalized technical terms like “State,” “Reason,” and “Will” in their texts. The difficulty is, of course, not being able to identify their technical use. All nouns are capitalized in German, and in his narratives, Hegel never specifically signaled their technical use. Below, for the sake of consistency, technical terms will be capitalized throughout (even in

Since time immemorial, thinkers have acknowledged, directly or indirectly, explicitly or implicitly, an intimate relationship between religion and politics. The relationship has not been characterized to everyone's satisfaction, but few have denied that it exists. Preliterate societies have rarely, if ever, attempted to consistently distinguish the sacred from the politically profane - and the fact is that the sacred and the political overlap in intricate fashion in the least, as well as the most, advanced communities. In tribal societies, as in pharaonic Egypt and imperial Rome, rulers were cloaked in the trappings of divinity. In modern times, the industrializing Japanese chose to imagine their emperors as linearly descended from the sun god.

Among contemporary social scientists, there is easy talk of "civil religions" and "sacralized politics", by virtue of which politics in industrial democracies is imbued with some of the features of faith. Belief in the sacred is invoked to render business transactions more reliable, institutions more just, witnesses more truthful, and children more obedient. Belief in the divine prompts citizens to conform their conduct to public law, moral sanction, and collective conscience. Faith prompts individuals to sacrifice in the service of the community. Public ceremonies often take on the properties of worship, and things - flags, songs and offices - become invested with special significance, requiring unusual deference and respect.

Although sometimes intricate and often inscrutable, the relationship between faith and politics in industrialized democracies is generally functional in character. In such environs, the profane allocation of responsibilities, for example, is often legitimated by invocations to one or another divinity through the swearing of oaths. Politicians speak, with easy familiarity, of "God", the "Almighty" and "Providence" and their declamations are thereby held to be more binding.

English language texts where they are not). The term "state" presents special problems. It is clear that Hegel spoke of a "proper" state that clearly required capitalization. The difficulty is trying to determine when he was speaking technically of the "Idea of the State" and when he was referring to the empirical states with which we are all familiar. To complicate the issue further, Hegel held that all states had something of the State in them, however transient and distorted - so that in speaking of states, one found embedded in them features of the State.

Among citizens in industrial democracies, God is expected to provide stability and respect for law and common practice in peace, and protection and victory in conflict. All of which is advanced with sufficient imprecision to allow any and all citizens the freedom to choose each their own divinity, as well as their own church affiliation. In general, “valid” laws are understood to somehow conform to some set of ill defined, but divine, enjoinders. All these forms of sacralization are readily recognized, granted, and, in general, considered benign, if not beneficent. Conversely, throughout history there have been practices associated with sacralization that have been, and are, deplored: the ritual sacrifice of human beings to demanding deities; the insistence on absolute conformity to dogma; the attendant punishment of heresy; as well as the explicit or implicit call for the immolation of all that, and all those, considered offensive to powers transcendent.

It has been considered the unique accomplishment of the industrialized democracies to have rendered sacralization, at least in large part, inoffensive to modern sensibilities. Young men and women still imagine themselves directed by the Almighty to defend their countries with homicidal violence. Moral evil is still, more often than not, defined in terms of a decalog found in a revered text. Amid all that, individuals are allowed choices, and offenses to public morality and security are judged by regulations conceived fair rather than sacred. However, it works, sacralization in industrial democracies is generally expected to contribute to the stability, promise, and predictability of organized society, redounding to the benefit of everyone. Unhappily, over time, and most emphatically over the past two centuries, the sacralization of politics in modern settings has taken on ominous features. Since at least the end of the nineteenth century, political sociologists and theorists, in developing or industrialized countries, have chosen to identify a category of political movements and institutionalized systems of governance as “political religions”². Political religions are understood to be phenomena essentially peculiar, though not exclusive, to the twentieth century. Though secular in character, such “religions” are understood to share some properties of generic religion - properties conceived negative in import - fanaticism, intolerance, and irrationality.

² The nomenclature varies, but the content of the discussion is clearly recognizable. Some of the most illuminating discussion can be found in G. MOSCA, *Ele-*

Some contemporary political systems, industrialized or not, are avowedly religious - informed by legal systems that are dictated by revelation (a form of *jus divinum*) - in which, behaviors and systems of observances are prescribed in order to provide for collective and individual redemption and salvation. They are systems in which priests and prophets have an affirmed place. Such systems are overtly religious and license their political power through their candid and overt religiosity. Their populations are animated by faith and infused by a sense of duty. Citizens perform individual and group rituals in order to evoke, maintain, and renew a sense of collective identity. The priests and prophets of such a system are the embodiments of an ineffable *charisma*, the proper recipients of adulation and unqualified obedience. "Islamic republics" are contemporary members of such a class. All political systems, to some degree, feature at least some of those properties. As has been suggested, some of the symbols and rituals in industrialized democracies are treated with seemingly religious deference; presidents and political leaders in such systems certainly enjoy a measure of respect denied others. Nonetheless, analysts insist on the qualitative and quantitative differences between explicitly "politicized religions", as such, and the "civil religions" of industrial pluralisms. There are clear differences between an unqualifiedly religious system that has assumed sovereign political power, and an industrial democracy animated by a "civil religion". There are manifest differences in allowable public conduct between religious systems that have assumed jealous political power and the systems that permit the religious pluralisms with which we are familiar. What those differences imply for public policy and public conduct need not detain us here. For present purposes, it is important to acknowledge that there are al-

menti di scienza politica (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1953), 2 vols., available in English as *The Ruling Class* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1939), particularly chap. 7; see G. LE BON, *The Crowd: A Study of the Popular Mind* (London: Ernest Benn Limited, 1952), particularly bk. 1, chap. 4; and V. PARETO, *A Treatise on General Sociology: The Mind and Society* (New York: Dover Publications, Inc., 1935), 2 vols., particularly vol. 1, chap. 4. Pareto's discussions concerning the relationship of religion to politics are engaging and instructive. Among the many modern and contemporary authors, the works of E. GENTILE, *Politics as Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2006), and M. BURLEIGH, *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics*, from the Great War to the War on Terror (New York: Harper, 2006), recommend themselves.

so arresting qualitative and quantitative differences between avowedly religious systems, the civil religions of industrialized democracies, and the political religions of “totalitarianisms”.

“Totalitarianism”³ is a term that refers to a relatively distinct set of political arrangements that, while professedly secular, have an unmistakably religious cast. They are systems led by the inspired - those who are considered possessed of unassailable truths, as well as being invariably wise in calculation and correct in judgment. The leaders of such systems are spoken of as “charismatics”⁴ - and generally assume leadership responsibilities for life. They are addressed, deferentially, as “the Leader”, and their behaviors understood to fully embody the will of the community.

Of the movements they lead, each is infused by a faith that brooks no reservation or opposition; any suggestion of an alternative politics is abjured. In principle, such movements aspire to single party control. The aspiration is vindicated by a conviction that the charismatic leader and his party boast qualities that assure flawless judgment and unmatched virtue. Obedience and sacrifice in the service of such leadership will assure the movement, and its party, merited success.

Because the instruments of special purpose, the movement, the party, and the state it constructs, conceive any opposition, however bland, to be indecent at best, and immoral at worst. Given the political environment of the totalitarian state, any opposition is held to be either the product of ignorance or malevolence - alternatively requiring re-education or punishment.

³ The literature devoted to “totalitarianism” is vast. Some of the more interesting examples, that are relatively easy to obtain, include M. GEYER and S. FITZPATRICK (eds.), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared* (New York: Cambridge University Press, 2009); A. GLEASON, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War* (New York: Oxford University Press, 1995); L. SCHAPIRO, *Totalitarianism* (New York: Praeger Publishers, 1972); and E. A. MENZE (ed.), *Totalitarianism Reconsidered* (London: Kennikat Press, 1981).

⁴ C. LINDHOLM’s, *Charisma* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990) is helpful in dealing with a difficult concept.

Animated by an irrepressible conviction in the rectitude of their cause, totalitarians feel compelled to marshal all others to their mission. Totalitarians tend to seek total control of all aspects of life lived and business conducted. Those ends are pursued through monopoly control of production and distribution, education and communication, as well as welfare and wellbeing. What results is a real or factitious sense of community - a seamless unity of all members of a body of believers - each prepared to obey and sacrifice in faithful service.

Clearly each such system differs in its particulars. Each leader will have unique properties, each movement its own belief system. Controls will vary in extent and intensity, and punishment with frequency and lethality. Nonetheless, the sense is that the twentieth century was host to a peculiar set of political systems that shared the general species traits of religious fundamentalism. They are not accounted religious. Many, if not most, claim to be antireligious and secular in principle. Many, if not most, disclaim interest in transcendent matters - with questions of immortality and final judgments. Nonetheless, the features of religion are unmistakable. Totalitarian systems are animated by “political religions”⁵.

⁵ Theologians have not succeeded in supplying a generally accepted definition of what a “religion” might be taken to be. In that, they are little different from intellectual historians or political theorists when they attempt convincing definitions of generally contested terms like “totalitarianism”, “political”, “democracy”, or any number of other notions. For a discussion of some of the problems, see A. J. GREGOR, *Metascience and Politics: An Inquiry into the Conceptual Language of Political Science* (New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2003), chaps. 3, 4, and 8.

Il fascismo e i “problemi dello spirito”

Un progetto di «*Gerarchia*» per il sincretismo religioso

FILIPPO GORLA

Abstract:

Defining its ideology, Fascism tried to dialogue with religions thanks to the presumed spiritual nature of its doctrine and mysticism. The entry *Fascismo* in the *Enciclopedia italiana* of 1932 and the conference of fascist mysticism of 1940 were attempts to describe fascism as a secular religion, an objective for which the regime also used official political magazines such as «*Gerarchia*». There, in the column *Speculum – Cronache del pensiero religioso*, between 1923 and 1938 an unknown editor who signed himself under the pseudonym of Fermi drew a ‘syncretic project’ for the achievement of harmony, or better unity, among the religious faiths present in the Italian nation, later changing it in a project for the unity among the Christian Churches alone. This utopian project confirmed the regime’s profound but instrumental attention to the religious sphere and the fascist interpretation of the crisis of modernity as a spiritual crisis that fascism would have solved.

Keywords: *Secularization, Fascist Mysticism, «Gerarchia», Conciliation, Syncretism.*

Una delle peculiarità che distingue il fascismo da altri sistemi ideologici coevi è la volontà – manifestatasi in modo latente, ma costante lungo tutto il Ventennio – di rivendicare un carattere non solo politico, ma anche e soprattutto spirituale; un’attenzione ai “problemi dello spirito”¹ che avrebbe reso il fascismo un idoneo interlocutore per i fenomeni religiosi, considerati tuttavia dal regime in

¹ L’espressione “problemi dello spirito” venne coniata da J. EVOLA (1898-1974), che nel periodo 1934-1943 curò la pagina *Diorama filosofico* del quotidiano cremonese «Il Regime fascista». In conformità alla sua concezione spiritualistica della vita, Evola aggiunse il sottotitolo “Problemi dello spirito nell’etica fascista” al titolo della pagina.

una prospettiva esclusivamente strumentale. Il fascismo, infatti, sembrava non cogliere oppure ignorare la dimensione trascendentale, misteriosa e sacrale delle religioni, considerandole come delle pure *Weltanschauung* con le quali era possibile instaurare un dialogo grazie alla sua connotazione spirituale, che si disvelava nella dottrina e nella mistica fascista.

La definizione di questi due ambiti costitutivi dell’ideologia fascista si svolse parallelamente e in modo progressivo durante il Ventennio, raggiungendo l’apice tra il 1932, con la pubblicazione della voce *Fascismo* nel volume XIV dell’*Enciclopedia italiana*², e il 1940, con la convocazione a Milano del primo e unico convegno di mistica fascista³. Si trattò ad ogni modo di un processo di definizione confuso, a tratti contraddittorio e soprattutto ‘policentrico’ perché coinvolse tutte le personalità e tutti gli ambiti della cultura fascista, mobilitati per fornire al regime un fondamento ideologico che non facesse percepire il fascismo come una realtà politico-ideale che si inseriva come un corpo estraneo nella vita politica e intellettuale italiana. Per raggiungere tale obiettivo era necessario tanto ricollegare il fascismo alla precedente storia italiana – pur con la dovuta cautela, per evitare che il fascismo potesse apparire come un’evoluzione dell’“Italietta” liberale – quanto evidenziarne il carattere di fenomeno rivoluzionario germogliato dalla Grande Guerra e dotato di importanti spinte ideali, caratteristica che lo distingueva nettamente dalle degenerate manifestazioni della democrazia, interpretata dal fascismo come il teatro dell’ipocrisia.

² Cfr. B. MUSSOLINI, *Fascismo*, *Enciclopedia italiana*, XIV (1932).

³ Sul convegno di mistica fascista e sull’istituto che lo promosse (la Scuola di mistica fascista di Milano) cfr. D. MARCHEZINI, *Un episodio della politica culturale del regime. La Scuola di mistica fascista*, «Rivista di storia contemporanea», III (1974), 1; Id., *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Feltrinelli, Milano, 1976; M. L. BETRI, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, «Storia in Lombardia», VIII (1989), 1-2; K. COLOMBO, *La scuola di mistica fascista di Milano*, «Annali. Studi e strumenti di storia contemporanea», I (2004), 6; L. FANTINI, *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*, Associazione culturale 1° dicembre 1943, Perugia, 2004; T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Mursia, Milano, 2009; F. GORLA, *La mistica fascista nell’ideologia e nella politica religiosa del regime*, «Storia in Lombardia», XXXI (2012), 3.

Compito della dottrina e della mistica fascista era dunque la rivendicazione di un carattere ideale o spirituale del fascismo, in nome del quale il movimento politico creato da Mussolini poteva aspirare ad agire su di un piano assai più profondo rispetto ad altri fenomeni politici, che secondo il fascismo avevano una natura effimera e un’inferiore legittimità.

Reclamare una natura ideale o spirituale portava il fascismo ad entrare in rotta di collisione con altre realtà che avevano a che fare con la sfera spirituale e con le aspirazioni più elevate dell’uomo, come ad esempio i fenomeni religiosi. Nei confronti di tali realtà il fascismo avviò una politica di ‘duplicazione strutturale’, mutuandone le forme espressive e adattandole alle proprie esigenze. Si trattò di una politica che il regime condusse in modo non sistematico e il cui percorso fu caratterizzato da brusche accelerazioni e repentini rallentamenti indotti dalle circostanze contingenti – si pensi, ad esempio, alla Conciliazione – ma che non può essere in alcun caso ricondotta unicamente a dinamiche di natura strategica.

Come evidenziato da alcune delle prime esternazioni di carattere ideologico del movimento creato da Mussolini, infatti, il fascismo si riconosceva come appartenente a una sfera superiore a quella politica, come una realtà ‘altra’, *sui generis*, portatore di un’autentica rivoluzione spirituale e antropologica. In questa prospettiva, le acerbe dichiarazioni ideologiche a cui si è fatto riferimento evidenziano come il fascismo intendesse, cautamente, dichiarare la propria non estraneità all’ambito religioso, o quanto meno la propria non ostilità. Nel suo discorso ai sindaci d’Italia, tenuto a Roma il 23 marzo 1924 in occasione del quinto anniversario della fondazione dei Fasci, Mussolini tracciò ad esempio una sintetica panoramica dei principi fondamentali (le “verità”) su cui si articolava la dottrina fascista:

Non vi è alcun movimento spirituale e politico che abbia una dottrina più salda e determinata della dottrina fascista. Abbiamo delle verità e delle realtà precise e sono: lo Stato, che deve essere forte; il governo, che deve difendersi e difendere la nazione da tutti gli attacchi disintegratori; la collaborazione delle classi; il rispetto della religione; l’esaltazione di tutte le energie nazionali. Questa dottrina è una dottrina di vita, non una dottrina di morte.⁴

⁴ G. TURI, *Dottrina fascista*, in V. De Grazia – S. Luzzato (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002, pp. 447-448. Per quanto riguarda i di-

Colpisce non tanto lo stile assertivo – piuttosto tipico di un fenomeno che si riteneva germogliato dalla dura scuola della Grande Guerra, che aveva educato a nuove tecniche espressive – quanto il riferimento al “rispetto della religione”, in cui si può individuare il nucleo dei successivi rapporti che il fascismo instaurò con i fenomeni religiosi. Il fatto che un rimando all’ambito religioso venisse effettuato da Mussolini in una fase così embrionale dell’elaborazione dottrinale fascista rivela come il duce avesse preso atto della sua importanza nella vita degli italiani e intendesse modellare la dottrina del fascismo in una direzione non estranea a esso.

Espandendo la riflessione e considerando la dottrina fascista, con una certa forzatura, come un oggetto monolitico e coerente è possibile evidenziare come essa abbia cercato di presentarsi come un’autentica religione, emulando le forme espressive e i contenuti dei fenomeni spirituali con cui il fascismo dovette confrontarsi nella conquista del potere e nella definizione della propria ideologia. In questo senso è possibile realizzare un collegamento tra lo sviluppo della dottrina fascista e il fenomeno della secolarizzazione. Si tratta di una lettura già avanzata tra gli anni Sessanta e Settanta da Augusto Del Noce, secondo cui i frequenti richiami all’ambito sacro e religioso presentati da questo *corpus* ideologico andrebbero collegati alla secolarizzazione che – nel suo versante politico – avrebbe indotto numerosi movimenti sorti nel XIX e nel XX secolo ad ammantarsi di connotazioni sacrali⁵.

scorsi dei primi anni Venti in cui Mussolini delineò i caratteri della dottrina fascista cfr. B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, Firenze, La Fenice, 1951-1980.

⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffré, 1970. Sul rapporto tra fascismo e secolarizzazione cfr. anche E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma – Bari, Laterza, 2001. Sulla secolarizzazione cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970; S. Acquaviva – G. Guizzardi (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 1994; R. PEZZIMENTI, *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Roma, Città Nuova, 2004. Sui rapporti tra secolarizzazione e politica cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica II*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffré, 1992; E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006.

Così molti fenomeni politici del Novecento avrebbero interpretato la propria azione come un'autentica ‘missione’ difficilmente inseribile in una prospettiva esclusivamente politica e si sarebbero percepiti come realmente totalitari in quanto agenti non solo nell’ambito materiale, ma anche in quello spirituale. Emilio Gentile ha riconosciuto in tale propensione la radice di una visione mistica della politica, che ha definito come il punto di partenza nell’elaborazione di una vera e propria “religione politica”⁶. Manuel Garcia Pelayo si è invece inserito nella linea interpretativa suggerita da Del Noce e ha analizzato i principali contenuti simbolici e mitologici che sarebbero alla base delle ideologie totalitarie del XX secolo⁷. Ricollegandosi all’ottica di Ernst Cassirer⁸, Pelayo ha sostenuto che la radice delle ideologie totalitarie del Novecento debba essere identificata nel cosiddetto “mito del regno felice della fine dei tempi”⁹, una concezione di tipo millenaristico secondo cui i totalitarismi avrebbero aperto una nuova era caratterizzata da pace, giustizia e prosperità. Le proposte di lettura formulate da Del Noce, Gentile e Pelayo colgono efficacemente la prospettiva politico-spirituale del fascismo ed evidenziano come la sua attitudine nei confronti dei fenomeni religiosi si sia inserita in una tendenza rilevabile anche con riferimento ad altre realtà politiche coeve.

Come già detto, la pubblicazione della voce *Fascismo* nell’*Enciclopedia italiana* e la convocazione del primo convegno di mistica fascista rappresentarono passaggi fondamentali nel processo di definizione dell’ideologia fascista, al contempo possono essere interpretati anche come episodi del dialogo intessuto dal regime con i fenomeni religiosi, dal momento che – in entrambi i frangenti – il fascismo fece ampio ricorso a un linguaggio intriso di connotazioni spirituali che certamente rivela una volontà di contatto.

⁶ Cfr. E. GENTILE, *Le religioni della politica*, pp. 25-30; 44-49. Su questo tema cfr. anche ID., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1993.

⁷ Cfr. M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, Torino, Borla, 1970.

⁸ Cfr. E. CASSIRER, *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950.

⁹ M. G. PELAYO, *Miti e simboli politici*, pp. 13 e segg.

Secondo quanto proclamato dalla sezione *Dottrina* della voce del 1932, ad esempio, il fascismo restava incomprensibile se non si considerava il suo modo di concepire la realtà e la posizione dell'individuo in essa, «modo spiritualistico. Il mondo per il fascismo non è questo mondo materiale che appare alla superficie, in cui l'uomo è un individuo separato da tutti gli altri e per sé stante, ed è governato da una legge naturale, che istintivamente lo trae a vivere una vita di piacere egoistico e momentaneo»¹⁰. Il fascismo, dunque, si definiva come un fenomeno politico attento alla sfera spirituale e non a caso, nel prosieguo della sezione, Mussolini delineava una particolare concezione dell'essenza, dei compiti e delle finalità dello Stato: lo Stato fascista era 'etico' e non si rivelava indifferente alle realtà spirituali, come le religioni, ma le integrava nella misura in cui esse riconoscevano la sua posizione centrale nella vita degli individui.

La voce del 1932 rappresentò un'occasione istituzionale in cui delineare con chiarezza i caratteri fondamentali della dottrina fascista; la mistica, l'altra grande componente dell'ideologia del regime, si mantenne invece per diverso tempo più sfuggente e dovette attendere fino al 1940 per avere un'occasione in cui esprimere i propri orientamenti e le proprie tendenze. Come già detto, la definizione della mistica fascista fu parallela a quella della dottrina e anch'essa progressiva, oltre che confusa e contraddittoria in molti dei suoi esiti. A causa dell'intrinseca 'pericolosità' della mistica – le cui formulazioni troppo ardite potevano attirare l'antipatia delle realtà spirituali propriamente religiose, *in primis* la Chiesa cattolica – la sua elaborazione non ebbe mai quel grado di formalismo vagamente riscontrabile nella dottrina e venne lasciata aperta ai più differenti contributi fino alla fine degli anni Venti.

¹⁰ B. MUSSOLINI, *Fascismo*, p. 847.

Dal momento che il misticismo consentiva di essere avvicinato da una pluralità di punti di vista, ne derivò una riflessione articolata e varia, nella quale una parte importante venne svolta dalle riviste del regime, che si confermarono come un ambito di discussione relativamente libero e aperto¹¹. Un ruolo importante in tale frangente fu ovviamente svolto da «*Gerarchia*», fondata da Mussolini nel gennaio 1922 con l’obiettivo di essere la rivista ufficiale del regime, diretta fino al 1924 dal duce e poi dal fratello Arnaldo fino al 1933 quando gli subentrò Margherita Sarfatti, seguita da ultimo da Vito Mussolini, nipote del duce. I temi affrontati dalla rivista erano vari: politica interna e internazionale, economia e finanza, politica sindacale, storia e problemi coloniali. L’economia e la finanza, le problematiche sociologiche, la filosofia, le scienze e la religione erano trattate anche in rubriche fisse, quali *Speculum* (ripartita nelle sezioni *Cronache del pensiero religioso* e *Cronache del pensiero filosofico*), che tanta parte ebbe nel delineare la posizione fascista nei confronti delle religioni.

Nel 1926, su «*Gerarchia*», un autore che si firmava con lo pseudonimo di Fermi e che curava la rubrica *Speculum – Cronache del pensiero religioso*, tracciò un profilo del mistico olandese Jan Ruysbroeck (1293-1343) e colse l’occasione per riflettere sull’importanza del misticismo nell’epoca contemporanea¹². A parere dell’autore, la tempesta seguita alla Grande Guerra evidenziava drammaticamente il bisogno di un ritorno al misticismo e infatti non a caso in molti dei paesi toccati dalla guerra si era registrata la comparsa di movimenti – come il fascismo – che anelavano ad agire non soltanto su di un piano politico, ma anche e soprattutto su di un piano spirituale. L’Europa stava dunque attraversando una crisi ideale che richiedeva realtà capaci di indicare nuovi orizzonti spirituali, nuove e più alte mete che l’uomo avrebbe dovuto raggiungere nel suo cammino di perfezionamento morale.

¹¹ Sulle riviste del ventennio cfr. R. BERTACCHINI, *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1979; A. VITTORIA, *Le riviste del duce. Politica e cultura del regime*, Milano, Guanda, 1983; L. MANGONI, *L’interventismo della cultura. Intelectuali e riviste del fascismo*, Torino, Aragno, 2002.

¹² Cfr. FERMI, *Intorno al misticismo speculativo*, «*Gerarchia*», V (1926), 3.

Anche se lo scritto di Fermi riassumeva senz’altro la posizione di una parte delle personalità intellettuali che aderirono al fascismo sulla base di una spinta esoterica – interpretandolo veramente, ricorrendo alla categoria introdotta da Pelayo, come una realtà che avrebbe potuto attuare il “regno felice della fine dei tempi” – in realtà i tempi non erano ancora maturi perché il fascismo rivendicasse un deciso orientamento mistico, dato che diversi aspetti portanti della sua ideologia rimanevano ancora pericolosamente indefiniti. Una decisa svolta in senso mistico si ebbe tuttavia nel 1930, quando a Milano venne fondata la Scuola di mistica fascista, diretta dal giornalista Niccolò Giani (1909-1941) e più tardi dedicata a Sandro Italico Mussolini. Anche se la nascita dell’istituzione poteva apparire come segno del definitivo accoglimento della mistica all’interno dell’ideologia del regime, essa svolse per diverso tempo un’azione blanda e incoerente, al punto da apparire come un’istituzione «in fondo [...] isolata nella Milano fascista»¹³.

La Scuola di mistica fascista si sviluppò in una fase piuttosto delicata dei rapporti tra lo Stato fascista e i fenomeni religiosi. Nel 1930, infatti, la Conciliazione e l’emanazione della legge sui culti ammessi avevano determinato un preciso orientamento dello Stato nei confronti dei fenomeni religiosi che si trovavano nel territorio nazionale. Lo Stato fascista si configurava come confessionista e adottava – in conformità a quanto indicato nello *Statuto albertino* – il cattolicesimo quale religione ufficiale, pur dichiarandosi tollerante nei confronti di tutte le confessioni religiose la cui attività di culto si inserisse nei limiti prescritti dalla legge. Tuttavia, alla luce di quanto si è detto relativamente alla presunta attenzione del fascismo ai “problemi dello spirito”, la questione religiosa non poteva essere considerata solo come una questione giuridica: l’ideologia del fascismo doveva infatti chiarire la sua posizione nei confronti della religione, un imperativo che ebbe dei riflessi anche nell’ambito della mistica.

¹³ M. L. BETRI, *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, p. 398.

Per quanto concerne quell’ambito dell’ideologia del regime, i punti principali del rapporto con i fenomeni religiosi possono essere ridotti a due: da un lato la necessità di chiarire la propria posizione nei confronti della Conciliazione, dall’altro lato la necessità di differenziare la mistica fascista da quella religiosa e soprattutto da quella cattolica. Non si trattava di una cosa semplice: la Scuola di mistica fascista presentava nella sua articolazione «una copia dell’apprendistato clericale dei seminari»¹⁴ e doveva fornire al fascismo gli strumenti per la sua diffusione universale, a partire da una classe di individui votati alla sua propagazione, in questa prospettiva i “mistic” si percepivano come appartenenti a un ordine religioso («la mistica è più del partito, è un ordine», come disse Mussolini lasciando alla scuola milanese la sua *Consegna*¹⁵), sacerdoti di una religione politica che ricorreva a uno stile linguistico «che spesso e volentieri si richiamava a moduli espressivi messianico-evangelici in una contaminazione simbologica che s’adattava a una prassi in quegli anni già ufficialmente collaudata e generalizzata»¹⁶.

La Chiesa e il mondo cattolico non si lasciarono mai ingannare dalla dissimulazione attuata dal regime, che intendeva attribuirsi una connotazione sacrale attraverso l’adozione di una fraseologia e di una simbologia mutuate dall’apparato liturgico cattolico, e fustigarono la mistica fascista con innumerevoli commenti sarcastici¹⁷. Dal canto suo il regime, nel corso degli anni Trenta, riservò un crescente spazio ai temi legati alla mistica fascista su riviste quali «*Gerarchia*» e «*Dottrina fascista*», nella speranza che l’elaborazione ideologica – anche grazie al ruolo della scuola milanese – potesse sfociare in una sistematizzazione dei contenuti della mistica fascista. L’obiettivo in realtà non venne raggiunto e per tutto il Ventennio la mistica fascista continuò a oscillare tra la rivendicazione della propria autonomia e la messa in luce di similitudini con la mistica religiosa, senza riuscire a delineare i fondamenti di un approccio mistico schiettamente fascista e confermando in questo modo l’inconsistenza della matrice ideale e spirituale del fascismo.

¹⁴ G. GIUDICE, *Benito Mussolini*, Torino, UTET, 1969, p. 518.

¹⁵ Cfr. D. MARCHESINI, *La scuola dei gerarchi*, p. 203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39. Alcuni esempi particolarmente pertinenti si possono trovare in D. BIONDI, *La fabbrica del duce*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

¹⁷ Cfr. F. GORLA, *La mistica fascista nell’ideologia e nella politica religiosa del regime*.

Il primo e unico convegno di mistica fascista, convocato dalla Scuola milanese nel febbraio 1940, avrebbe potuto rappresentare un'occasione ideale in cui riconfermare l'attitudine del fascismo nei confronti dei fenomeni spirituali e differenziare definitivamente la mistica fascista da quella religiosa. Nonostante la partecipazione delle più importanti personalità della cultura fascista e di figure riconducibili a ogni settore della cultura del regime, il convegno si rivelò in ultima analisi un fallimento, dal momento che non segnò alcun progresso né sotto il profilo della definizione della mistica fascista, né sotto il profilo della separazione tra questa e quella religiosa. Gli innumerevoli interventi in cui si articolarono le giornate del convegno produssero una situazione paradossale, dal momento che la concomitanza tra la mistica fascista e quella religiosa (segnatamente cattolica) veniva suggerita e smentita continuamente, restituendo una complessiva immagine di infinitezza e di confusione. Il problema di differenziare la mistica fascista da quella religiosa perdeva dunque di importanza e veniva demandato alla diversa sensibilità dei singoli mistici. In quest'ottica alcuni avrebbero potuto percepire la mistica del regime come più vicina a quella religiosa, in quanto dotata di uno slancio verso il trascendente, altri invece avrebbero potuto ritenerla un prodotto della rivoluzione fascista dotato di una veste esclusivamente politica. Nella visuale dei mistici, quindi, la mistica fascista e quella religiosa erano separate, ma la prima mutuava dalla seconda espressione, parole d'ordine e concetti. Come evidenziato da Tomas Carini, «alla fine regna una certa confusione. La gran parte dei mistici lascerebbero Dio alla Chiesa, ma la posizione non è univoca»¹⁸. Ammettere una sorta di ‘doppia interpretazione’ della mistica fascista poteva tuttavia creare una deleteria confusione, ecco perché il *Dizionario di politica* pubblicato nello stesso 1940 a cura del Partito Nazionale Fascista preferiva fornire una definizione della mistica di carattere esclusivamente politico e secolare: il regime aveva dunque rinunciato definitivamente alle sue velleità spirituali¹⁹. Tra i diversi ambiti in cui il regime cercò di

¹⁸ T. CARINI, *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1940-1943)*, p. 125.

¹⁹ Cfr. PARTITO NAZIONALE FASCISTA (a cura di), *Dizionario di politica*, Roma, Treccani, 1940, 4 voll. Sul dizionario cfr. A. PEDIO, *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Unicopli, Milano, 2000; F. GORLA, *Per un'evoluzione del concetto di fascismo come totalitarismo imperfetto. Il rapporto tra élite istituzionale e popolo nel Dizionario di politi-*

svolgere un’azione non soltanto di tipo politico, ma anche di tipo spirituale, può essere segnalata la promozione del dialogo tra le differenti fedi religiose. Si tratta di un versante dell’azione fascista che rimane incomprensibile se non considerato alla luce delle riflessioni esposte circa la peculiare inclinazione ideale e spirituale che il movimento creato da Mussolini riconosceva come sua propria e che non deve naturalmente essere interpretato in un senso strettamente religioso. Il regime infatti, in quanto fenomeno essenzialmente politico, non ebbe mai gli strumenti concettuali e operativi per inserirsi fattivamente nel dialogo inter-religioso o anche solo inter-confessionale, ma si limitò a modellare il proprio atteggiamento nei confronti dei fenomeni religiosi sulla base delle necessità strategiche; nonostante ciò il fascismo dichiarò sempre – attraverso i suoi organi di stampa e le esternazioni di alcune personalità intellettuali – il proprio interesse per i fermenti relativi al dialogo tra fedi e confessioni diverse che si evidenziarono nel corso degli anni Venti e Trenta. L’impressione è che, mostrandosi attento a quegli sviluppi, il regime cercasse di affermare al di là di ogni ragionevole dubbio il proprio fondamento ideale, mostrandosi al contempo realmente totalitario in quanto capace di interloquire con i fenomeni religiosi attraverso il lessico e le categorie concettuali proprie dell’ambito spirituale. Anche se incongruo, lo sconfinamento del fascismo nella sfera religiosa merita di essere considerato con attenzione perché rivela la spinta verso una chimerica perfezione totalitaria, verso una forma politico-ideale metaforicamente ‘pura’ che tuttavia il fascismo non raggiunse mai, conservando sempre l’aspetto di un regime dall’ideologia farraginosa e incoerente, abituato a strutturare la propria azione in modo contingente, senza richiamarsi ad alcun principio superiore, trascendente ed eterno.

ca (1940), in G. Ambrosino – L. De Nardi (a cura di), *MaTriX. Proposte per un approccio interdisciplinare allo studio delle istituzioni*, QuiEdit, Verona, 2015.

Tra le tante manifestazioni dell'interesse fascista per il dialogo tra le fedi e le confessioni religiose può essere annoverato anche un 'progetto sincretico' – cioè volto all'unità religiosa – che tra gli anni Venti e Trenta si evidenziò sulle pagine di «*Gerarchia*», in particolare nell'ambito della rubrica *Cronache del pensiero religioso*, diretta dal già menzionato Fermi. Esso costituisce un interessante caso di studio e nonostante il suo carattere decisamente utopico può consentire di comprendere con quale ottica il fascismo, o almeno alcune delle personalità intellettuali che ne animavano la vita culturale collaborando alle riviste del regime, si avvicinasse alla sfera religiosa e al problema dei rapporti tra le diverse fedi e confessioni.

Il progetto di cui «*Gerarchia*» si fece vetrina rientrava nell'ambito di ciò che alcuni studiosi dei rapporti tra Stato e confessioni religiose – in particolare lo storico del diritto Aldo Checchini – definivano come "riconfessionalizzazione", ovvero il risveglio della coscienza religiosa da parte dello Stato "etico" fascista attraverso un'azione (prima-riamente volta alla regolazione della situazione giuridica delle confessioni religiose presenti in Italia) in cui esso avrebbe potuto riconfermare la propria essenza totalitaria e la propria portata rivoluzionaria.

Il progetto rientrava nel più generale sogno dell'ottenimento dell'unità religiosa all'interno della nazione, che tuttavia non sembra aver ricevuto un generale apprezzamento neppure in seno alla stessa pubblicistica fascista. Molti autori, infatti, specie tra i giuristi, ne riconoscevano l'irrealizzabilità e lo descrivevano apertamente come un'utopia. In un'opera del 1934 il giurista Marcello Piacentini lo definiva, ad esempio, come un miraggio e presentava numerosi esempi storici per mostrarne l'inutilità: «Molti sono quasi ossessionati dal miraggio dell'unità della fede religiosa, specie tra i popoli nei quali le minoranze religiose sono esigue, come condizione indispensabile per la felicità, la prosperità e la grandezza nazionale. È una mera illusio-ne»²⁰.

²⁰ M. PIACENTINI, *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934, p. 26.

Gli esempi della Svizzera, della Germania, dell’Inghilterra e della Francia mostravano chiaramente che uno Stato poteva essere forte e coeso anche senza essere caratterizzato dall’unità religiosa, come del resto mostrava anche l’esempio di Roma antica. Assai più vantaggiosa per lo Stato fascista sarebbe stata la piena libertà religiosa garantita ai suoi cittadini, come mostravano gli esempi rappresentati dalla Francia rivoluzionaria (che «abbandonò il miraggio dell’unità religiosa che ebbe Luigi XIV, e, per questo, divenne ancora più grande»²¹) e napoleonica. Al contrario, perseguire l’utopia dell’unità religiosa aveva portato più di una nazione al collasso, come dimostrava l’illustre esempio della Spagna:

Il miraggio dell’unità religiosa che ebbe il suo più fanatico sostenitore in Filippo II, condusse la Spagna, la quale fu già alla testa delle nazioni dell’Europa, alla decadenza; e quella nazione risente, tuttora, gli effetti dell’espulsione in massa degli ebrei, dei *moriscos*, e degli eretici; e per rinascere, dovrà plasmare i suoi cittadini ai principii della libertà religiosa.²²

Su «*Gerarchia*», invece, l’autore che si firmava con lo pseudonimo di Fermi, forte dell’assoluta libertà che gli era stata garantita dal direttore della rivista («usando di quella libertà che mi fu garantita intera e della quale ho fatto e faccio uso incondizionato»²³), perorò fin dal 1923 la necessità dell’unità religiosa identificandola come un traguardo inevitabile nell’evoluzione delle singole religioni. La riflessione che egli sviluppò dal 1923 al 1938 presenta all’analisi una certa coerenza, anche se di fatto risulta articolata in due versanti che si interseccarono più volte: da un lato l’esaltazione dei legami intercorrenti tra la filosofia e la religione, dall’altro lato l’invocazione dell’unità tra tutte le Chiese cristiane. Il primo articolo che Fermi dedicò al tema dell’unità religiosa comparve su «*Gerarchia*» nell’ottobre del 1923 con il titolo *Religioni comparate*²⁴. In esso l’autore manifestava grande entusiasmo per la storia delle religioni, disciplina che aveva tra i suoi principali obiettivi non solo lo studio del cammino storico di ogni

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ FERMI, *Una sintesi possibile e necessaria*, «*Gerarchia*», III (1924), 5, p. 506.

²⁴ FERMI, *Religioni comparate* [I], «*Gerarchia*», II (1923), 10. Dato che Fermi realizzò due articoli con questo titolo, uno nell’ottobre e l’altro nel novembre del 1923, essi sono distinti con i numeri I e II.

religione, ma anche l'individuazione di elementi comuni tra tutte le tradizioni religiose. A suo parere la storia delle religioni aveva dimostrato che la religione è un «sentimento universale»²⁵, al punto che non esiste alcun raggruppamento umano che sia privo di culto e che persino le società che si dichiarano laiche o atee presentano inconsapevoli comportamenti di carattere religioso (e citava l'esempio della borghesia liberale di tutta Europa che aderiva a società segrete di ogni genere²⁶). La religione assumeva quale veicolo narrativo la mitologia e scandiva il suo sviluppo in una serie di momenti: mistico-metafisico, animistico, etico-giuridico (dove la divinità è fonte e garante di un ordine stabilito tramite i suoi comandi) e sacramentale²⁷. Con una certa forzatura, Fermi evidenziava che tali momenti erano stati comuni all'evoluzione di ogni religione e costituivano un *milieu* sul quale era possibile agire in vista della concordia tra tutte le fedi. L'autore non arrivava ancora a esprimere un compiuto progetto sincretico fra tutte le credenze religiose o anche, in un'ottica più limitata, fra le sole Chiese cristiane ma, emblematicamente, avvertiva il bisogno di delineare fin da questo suo primo articolo una chiara definizione di sincretismo:

Il sincretismo religioso fu il portato del periodo alessandrino [354-323 a.C.]. Il re macedone [Alessandro Magno] aveva portato sino all'Indo le sue armi vittoriose. La cultura greca aveva penetrato di sé le regioni più elette dei tre continenti. C'era nell'aria una esigenza di universalità. Le divinità affini dei diversi paesi vennero a confondersi in un simbolo unico. Il dio egiziano Serapide fu il Giove massimo del dilatato Olimpo.²⁸

Nel successivo numero di «*Gerarchia*» (novembre 1923), Fermi continuava la sua riflessione sulla storia delle religioni e riconfermava la sua volontà di «iniziare molti lettori [...] a una nuova disciplina»²⁹. Il fatto che a Fermi fosse consentito di scrivere su simili argomenti, unito alla lunga sopravvivenza della rubrica *Cronache del pensiero religioso* (fino al 1940) evidenzia forse l'approvazione della redazione di «*Gerarchia*» nei confronti del progetto sincretico da lui delineato. Nell'articolo del novembre 1923, Fermi continuava la sua riflessione

²⁵ *Ibid.*, p. 1045.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, pp. 1045-1046.

²⁸ FERMI, *Religioni comparate* [I], pp. 1047-1048.

²⁹ FERMI, *Religioni comparate* [II], «*Gerarchia*», II (1923), 11, p. 1108.

sul sincretismo e, accantonato per un momento l’ambito religioso, affrontava il tema da un punto di vista filosofico. L’ansia di verità che aveva caratterizzato le genti dell’età ellenistica non si esaurì, così affermava, con la fine dell’impero di Alessandro; rimaneva infatti un’esigenza mistica che portò alla nascita della filosofia mistica, anch’essa orientale, il cui fondatore era identificato da Fermi in Posidonio (135 circa-50 a.C.). Con la sua scuola di Rodi, il filosofo «fu una sintesi vivente delle antiche filosofie»³⁰ e forgiò nei suoi discepoli (tra cui Pompeo e Cicerone) un’esigenza di unità che si tradusse nella creazione di una nuova filosofia mistica e sincretica da parte di Filone d’Alessandria (I sec. a.C.). Nella stessa età, quasi a suggellare il compimento di una lunga evoluzione, comparve il cristianesimo e Fermi si domandava: «Quali sono i suoi rapporti con i precedenti tentativi? Quale il suo debito?»³¹.

Nel corso della sua storia, il cristianesimo si era frammentato in una serie di entità autonome che in molti casi non avevano mantenuto fra loro buoni rapporti, ma, nonostante ciò, a parere di Fermi, esistevano fondate speranze per un riavvicinamento fra le Chiese cristiane.

La riflessione su quel tema costituì il nucleo di un articolo che Fermi pubblicò su «*Gerarchia*» nel gennaio 1924³². In esso l’autore valutava molto positivamente le iniziative prese all’inizio degli anni Venti dall’arcivescovo di Canterbury (primate della Chiesa anglicana) e dal cardinale Desiré J. Mercier³³ che avevano portato alla conferenza di Lambeth del 1920.

³⁰ *Ibid.*, p. 1109.

³¹ *Ibid.*, p. 1110.

³² FERMI, *L’unione delle Chiese cristiane*, «*Gerarchia*», III (1924), 1.

³³ Desiré J. Mercier (1851-1926) fu sacerdote dal 1874. Nominato titolare della nuova cattedra di Filosofia tomista all’Università di Lovanio (1880), Mercier vi costituì – con la fondazione (1889) dell’Istituto di filosofia – un centro di studi filosofici aperto ai più moderni orientamenti, tale da contribuire a un rinnovamento della filosofia. A questo scopo iniziò anche la pubblicazione della «*Revue néoscolastique de philosophie*» (dal 1894), che concorse validamente alla formazione del neotomismo. Nominato (1906) arcivescovo di Malines (primate del Belgio) e cardinale, Mercier svolse un’importante attività apostolica. Durante la Prima guerra mondiale sostenne coraggiosamente contro l’invasore i diritti della popolazione. Attento anche ai problemi sociali, ne promosse lo studio tramite l’Unione internazionale di studi sociali (dalle cui riunioni derivò il *Codice sociale di Malines*) ma ebbe soprattutto a cuore l’unione degli anglicani con la Chiesa cattolica e a questo fine si fece promotore degli incontri menzionati (le “conversazioni di Malines”) con lord Halifax, che

Quelle iniziative continuavano le conferenze pananglicane avviate fin dal 1865-1867 con l'appello del Sinodo anglicano canadese al primate d'Inghilterra Longley. Dal momento che i risultati erano stati incoraggianti, a partire dal 1867 e, a intervalli di circa dieci anni, si tennero altre conferenze pananglicane che estesero il campo della propria riflessione all'unità delle Chiese cristiane, in genere, oltre che a numerosi e urgenti problemi sociali, quali la moralità pubblica, il divorzio e l'avvento del socialismo. Nel 1898 gli anglicani tentarono approcci con la Chiesa ortodossa russa e con la Chiesa luterana svedese e diedero prova di una forte volontà unificatrice dichiarando:

Il nostro lavoro sarà fecondo nella misura che sarà guidato da un legittimo ideale di unione. Dobbiamo mirare a una Chiesa di Cristo quale Egli la concepiva: uno spirito e un corpo ricchi di tutti quegli elementi divini di verità che adesso le comunioni cristiane separate realizzano in particolare [...]. Dobbiamo fissare lo sguardo su questa Chiesa dell'avvenire [...], dobbiamo cercare costantemente non compromessi, ma comprensione, non uniformità ma unità.³⁴

Fermi commentava con grande ammirazione l'azione delle conferenze pananglicane evidenziando la nobiltà dei propositi e «lo spirito informatore generoso e cristiano»³⁵.

A suo parere la Chiesa anglicana era la più idonea a conciliare le tendenze più estreme presenti nel vasto panorama delle Chiese cristiane. Come evidenziato da Joseph De Maistre, infatti:

Se mai i cristiani si riavvicineranno, come tutto fa sperare, pare che tale movimento debba partire dalla Chiesa d'Inghilterra. Ella, che ci tiene per una mano, tiene con l'altra coloro che noi non possiamo stringere e può essere considerata come uno di quegli elementi chimici intermediari, capaci di avvicinare elementi non associabili per loro natura.³⁶

tuttavia non portarono alla risoluzione dello scisma anglicano. Su di lui cfr. P. SAVJ LOPEZ, *L'anima del Belgio*, Milano, Treves, 1915. Tra le sue opere più significative cfr. *Logica*, Roma, Pustet, 1906; *Metafisica generale, o ontologia*, Roma, Pustet, 1913; *Patriottismo e fortezza. Lettera al popolo belga*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1915.

³⁴ Cit. in FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, p. 48.

³⁵ FERMI, *L'unione delle Chiese cristiane*, p. 48.

³⁶ J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, vol. I, Lione, Vitte et Perrussel, 1884, pp. 37-38.

Non a caso la Chiesa anglicana aveva fondato la Società per promuovere l’unità cristiana e l’Associazione delle Chiese orientali, era molto attiva nell’ambito della Commissione internazionale *Pro Deo*³⁷, promuoveva le già menzionate conferenze di Lambeth e aveva promosso la conferenza mondiale sui problemi delle Chiese cristiane del 1910.

Molte, tuttavia, erano le difficoltà che si ergevano lungo la via dell’unificazione tra le Chiese cristiane, ma la principale era identificata da Fermi nello spirito ostruzionista manifestato da parte di alcune Chiese, particolarmente quella cattolica:

È necessario che i difensori della Chiesa romana siano più cauti, meno iracconti, più modesti. Che non diano l’impressione di difendere un partito, una scuola, una setta. [...] Errammo tutti [...]. Solo il riconoscimento leale dei torti reciproci, con la volontà di emendarli, potrà spianare la via ad una intesa che, irrisa dagli scettici e deprecata dai settarii, sarà pur sempre oggetto di fervida speranza da parte dei credenti aperti e sinceri.³⁸

Gli articoli di Fermi dovettero riscuotere un certo successo dal momento che, dalla fine degli anni Venti, all’autore fu consentito di pubblicare articoli anche al di fuori degli angusti limiti della rubrica *Cronaca del pensiero religioso*. Dopo una lunga pausa in cui si occupò di altri temi, nel giugno 1939 Fermi riprese la disamina del problema dell’unità dei cristiani. Nell’articolo *Verso l’unità* tracciò un sintetico profilo del filosofo tedesco Leibniz e del filosofo napoletano Vico; il primo luterano e il secondo cattolico, ma entrambi acutamente consapevoli del problema costituito dalla separazione tra i cristiani³⁹.

³⁷ Sull’organizzazione e gli scopi della Commissione cfr. *L’azione religiosa di difesa contro l’ateismo comunista*, «Tempo di Mussolini», V (1938), 6-7: «La Commissione internazionale *Pro Deo* [...] è un comitato, con sede a Ginevra, che con diverse organizzazioni informative e specialmente con le sue esposizioni anti-ateistiche, lavora per informare la opinione pubblica sulle manovre dell’ateismo, particolarmente comunista. L’ufficio centrale è costituito da tre rappresentanti delle principali Chiese: la cattolica; l’ortodossa; la protestante. [...] Si noti bene che tale Commissione non è un organismo cattolico, né, molto meno, dipendente dalla gerarchia cattolica» (p. 432).

³⁸ FERMI, *L’unione delle Chiese cristiane*, pp. 52-53.

³⁹ Cfr. FERMI, *Verso l’unità*, «Gerarchia», XIX (1939), 6.

Essi rappresentavano le avanguardie di uno spirito che avrebbe informato l'epoca romantica (si pensi al movimento di Oxford⁴⁰) e che da ultimo sarebbe giunto all'età contemporanea, come testimoniavano avvenimenti quali le conferenze di Malines tra cattolici e anglicani, svolte sotto la direzione del già menzionato cardinale Mercier. Il movimento di riavvicinamento tra i cristiani, tuttavia, non era stato promosso unicamente dai cattolici e dagli anglicani, ma anche da illustri personalità della Chiesa valdese italiana, tra cui Fermi citava particolarmente il pastore Ugo Janni⁴¹. In *Corpus Domini* (1939)⁴², Janni invitava infatti le Chiese cristiane a ricordare lo spirito dei primi sette concilii ecumenici celebrati dalla Chiesa indivisa e ad accantonare ogni rivalità al fine di ricomporre l'unità dei cristiani. Janni riteneva che fosse «sempre più vivo il bisogno della restaurazione dell'unità cristiana in una nuova sintesi che tesoreggi e universalizzi tutti i carismi particolari sviluppati nei secoli della separazione»⁴³. Fermi concludeva l'articolo dichiarandosi fiducioso nei confronti del futuro, soprattutto perché personalità come Janni non erano isolate:

⁴⁰ Sul movimento di Oxford cfr. M. BURDESS, *Il movimento dei gruppi di Oxford*, Roma, Il Risveglio, 1934; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia, Morcelliana, 1935.

⁴¹ Janni (1869-1938) divenne sacerdote cattolico nel 1893 ma presto subì l'influenza delle dottrine vetero-cattoliche e appoggiò attivamente il movimento della Chiesa cattolica italiana fondato da E. Campello. In seguito, aderì alla Chiesa valdese (1902) e, anche come direttore della rivista «*Fede e vita*», fu attivo per la diffusione del movimento pancristiano. Su di lui cfr. C. MILANESCHI, *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979. Tra i suoi numerosi scritti cfr. *Il problema dell'evangelizzazione in Italia*, Firenze, Claudiana, 1905; *La chiesa e la questione Battista. Saggio dottrinale-polemico*, Sanremo, Tipografia G. B. Biancheri, 1911; *Il cristianesimo e la cultura moderna*, Mendrisio, Cultura moderna, 1913; *Il culto cristiano. Nella primitiva purezza, nella degenerazione romanistica, nella Riforma evangelica*, Torre Pellice, La Luce, 1920; *L'autorità nella fede. Problemi spirituali e religiosi*, Torre Pellice, La Luce, 1922; *La Cena del Signore nella purezza dell'idea evangelica*, Torre Pellice, La Luce, 1925; *Il rinnovamento cattolico dell'Italia e la missione del valdismo*, Pinerolo, Unitipografica pinerolese, 1932.

⁴² U. JANNI, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, Modena, Guanda, 1938.

⁴³ U. JANNI, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, p. 729.

Il Janni, così vicino alla credenza cattolica, non è punto isolato fra i suoi. C'è, in Italia, Luzzi [...]. Ci sono il Rostagno, il Ferreri, il Miegge e altri non pochi sospintisi ardimente sulle stesse orme. All'estero abbiamo l'eminente pensatore Heiler che ha dietro a sé un numeroso eletto stuolo di pastori e laici di Germania. Ci sono gli *high Churchmen* d'Inghilterra, gli episcopaliani d'America. Ed altri assai, un poco da per tutto. Costoro hanno superato, o quasi, le difficoltà più grosse: il purgatorio e la preghiera per i morti, i sette sacramenti, il culto della Vergine e dei Santi, la Presenza reale, la necessità delle opere, la gerarchia con l'idea della Chiesa visibile. [...] Li trattiene la pregiudiziale individualistica e libertaria dei nordici, la memoria di abusi passati, la tracotanza ormai fioca di apologisti e teologi deteriori, la preoccupazione dell'avvenire.⁴⁴

La riflessione di Fermi ricevette sulle pagine di «*Gerarchia*» importanti sostegni, quasi a confermare l'interesse di buona parte dell'intellettuallità fascista per un progetto volto all'unità delle Chiese cristiane. Già nel 1929 Raffaele Jacuzio, direttore del Fondo per il culto, nell'articolo *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*⁴⁵, commentò la legislazione sui culti ammessi appena introdotta (giugno 1929) e sperava che essa contribuisse a incrementare gli sforzi per l'unità dei cristiani:

È noto quanta opera spieghi la Santa Sede per l'unione delle Chiese giusta il voto espresso da Gesù nell'Ultima cena: che tutti siano uno. I cristiani nel mondo sono circa 650.000.000, appena poco più di un terzo di tutti gli abitanti della terra. Orbene, dei cristiani solo 310.000.000 sono cattolici romani, essendo 220.000.000 i protestanti e 158.000.000 gli altri scismatici.

Può bene immaginarsi quanto maggiore importanza avrebbe non la sola Chiesa cattolica, ma anche per riflesso l'Italia, ove essa ha la sua sede, se tutti i cristiani indistintamente fossero uniti a Roma. [...] Onde in nessun campo come in questo sono all'unisono gli interessi nazionali e quelli della Chiesa cattolica per quell'opera di collaborazione cui sono ispirati i nuovi rapporti tra Stato e Chiesa in Italia.⁴⁶

⁴⁴ FERMI, *Verso l'unità*, p. 514. Sul ruolo di queste figure nel dibattito sulla riunione delle Chiese cristiane cfr. L. LECRERCQ, *L'incontro delle Chiese*, Torino, Marietti, 1963; S. BUTLER, *Breve storia dell'ecumenismo*, Roma, Frati francescani dell'Atonement, 1964.

⁴⁵ Cfr. R. JACUZIO, *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, «*Gerarchia*», IX (1929), 9.

⁴⁶ R. JACUZIO, *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, p. 901.

Jacuzio fraintendeva tuttavia il pensiero di Fermi. Dove il primo avrebbe voluto un riavvicinamento teologico fra i cristiani, il secondo avrebbe desiderato una sottomissione di tutte le confessioni allo Stato, tale da far risaltare ulteriormente la forza dello Stato “etico” fascista, dal momento che «l’unità religiosa è uno dei principali elementi di forza per lo Stato»⁴⁷.

Nel 1938, invece, una personalità di spicco come Gastone Silvano Spinetti ricondusse la riflessione di Fermi a un più vasto programma fascista mirante alla trasformazione della società italiana⁴⁸. A parere di Spinetti, la Grande Guerra e l’avvento del fascismo avevano determinato il crollo di una civiltà e il sorgere di un nuovo momento della storia nazionale. Tale crollo si riverberava su ogni ambito della vita degli individui, incluso quello religioso, che avrebbe richiesto nuove forme di partecipazione e nuove fedi. Nel periodo di trapasso tra la vecchia civiltà liberale e la nuova civiltà fascista, c’era, a parere di Spinetti, «chi si illude[va] di poter tornare al Medioevo e chi spera[va] di poter conservare in vita il corpo ormai esausto della morente civiltà»⁴⁹. Tra coloro che si illudevano di poter far rivivere il Medioevo si potevano identificare i sostenitori di una religiosità cattolica intransigente, ancorata alla propria tradizione e refrattaria ad ogni cambiamento. La nuova civiltà fascista non poteva tollerare forme di religiosità così radicali e desiderava impegnarsi nell’elaborazione di un nuovo sistema di pensiero che fosse dotato di una dignità religiosa, oltre che politica. Per risolvere la crisi che travagliava non solo l’Italia ma tutto il mondo – e che per Spinetti aveva una matrice eminentemente morale – era necessario, infatti, creare «un ordine nuovo nel mondo dello spirito»⁵⁰ e ciò avrebbe configurato un’autentica rivoluzione, di carattere altrettanto spirituale:

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. G. S. SPINETTI, *Verso una nuova sintesi*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 676.

⁵⁰ G. S. SPINETTI, *Verso una nuova sintesi*, p. 677.

La rivoluzione fascista è eminentemente una rivoluzione dello spirito, vale a dire un radicale mutamento del punto di vista dal quale l'uomo si mette di fronte alla realtà. Chi intende essere veramente un uomo rivoluzionario, un precursore della nuova civiltà, deve dare il suo contributo alla costruzione di una nuova concezione della vita e del mondo.⁵¹

Tuttavia, c'era ancora chi non comprendeva che la crisi attraversata dal mondo era «essenzialmente spirituale, cioè metafisica e religiosa»⁵², quindi il regime avrebbe dovuto impegnarsi in un processo di educazione delle masse che permettesse loro di prendere coscienza delle sottili connessioni tra la sfera spirituale e quella politica, al termine del quale il fascismo avrebbe potuto realizzare la propria rivoluzione spirituale. La soluzione alla crisi spirituale che veniva prospettata da Spinetti recuperava in parte le istanze della riflessione di Fermi, pur giungendo a esiti che si potrebbero definire paganeggianti.

A parere di Spinetti, infatti, era necessario che il regime svolgesse un'azione progressiva: un primo passo doveva essere costituito dalla risoluzione di tutti i conflitti che separavano le diverse fedi religiose, ancora non eliminabili per via della loro vasta influenza nella vita dei soggetti, mentre in un secondo tempo le religioni avrebbero dovuto essere parificate alla filosofia e alla scienza. Nelle parole di Spinetti: «Oggi occorre sanare il conflitto tra religione, metafisica, filosofia e scienza; occorre una nuova originale concezione della vita e del mondo»⁵³. Tale ‘sintesi’ rientrava tra le missioni che il fascismo si riconosceva e costituiva l’obiettivo finale della sua politica religiosa. Si era molto lontani dal pensiero sincretico di Fermi – che preconizzava, più positivamente, la fine della separazione tra le Chiese cristiane – e la sfera religiosa era pienamente rivendicata tra gli ambiti d’azione del regime.

La riflessione sull’azione del fascismo verso i fenomeni religiosi, come del resto sul progetto sincretico promosso da «Gerarchia», apre diversi e inquietanti interrogativi: qual era il fine ultimo della costante enfasi sulla natura ideale e spirituale del fascismo? Essa preludeva forse alla fondazione di una “religione politica”? Si possono evidenziare delle tendenze paganeggianti in seno all’ideologia fascista? Il regime ha mai compreso l’impossibilità di dialogare da pari a pari con i fenomeni religiosi? L’aspetto incoerente e sovente contraddittorio

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, pp. 678-679.

dell’ideologia fascista non consente di rispondere con sicurezza a tali interrogativi, è tuttavia possibile evidenziare come il fascismo abbia gelosamente rivendicato un solido fondamento spirituale, interpretandolo come un fattore che poteva schiudere interessanti prospettive di dialogo con le realtà spirituali, che il regime avrebbe inevitabilmente incontrato nel suo processo di conquista della coscienza degli italiani.

Riferimenti bibliografici

- ACQUAVIVA S. – GUZZARDI G. (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- BERTACCHINI R., *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1979.
- BETRI M. L., *Tra politica e cultura. La Scuola di mistica fascista*, «Storia in Lombardia», VIII (1989), 1-2.
- BIONDI D., *La fabbrica del duce*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- BÖCKENFÖRDE E. W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di NICOLETTI M., Brescia, Morcelliana, 2006.
- BURDESS M., *Il movimento dei gruppi di Oxford*, Roma, Il Risveglio, 1934.
- BUTLER S., *Breve storia dell’ecumenismo*, Roma, Frati francescani dell’Atonement, 1964.
- CARINI T., *Niccolò Giani e la Scuola di mistica fascista (1930-1943)*, Mursia, Milano, 2009.
- CASSIRER E., *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950.
- COLOMBO K., *La scuola di mistica fascista di Milano*, «Annali. Studi e strumenti di storia contemporanea», I (2004), 6.
- DE MAISTRE J., *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, vol. I, Lione, Vitte et Perrussel, 1884.
- DEL NOCE A., *L’epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffré, 1970.
- FANTINI L., *Essenza mistica del fascismo totalitario. Dalla Scuola di mistica fascista alle Brigate nere*, Associazione culturale 1° dicembre 1943, Perugia, 2004.
- FERMI, *Intorno al misticismo speculativo*, «Gerarchia», V (1926), 3.
— *L’unione delle Chiese cristiane*, «Gerarchia», III (1924), 1.
— *Religioni comparate* [I], «Gerarchia», II (1923), 10.

- *Religioni comparate* [II], «*Gerarchia*», II (1923), 11.
- *Una sintesi possibile e necessaria*, «*Gerarchia*», III (1924), 5.
- *Verso l’unità*, «*Gerarchia*», XIX (1939), 6.
- GENTILE E., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Roma – Bari, Laterza, 1993.
- *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma – Bari, Laterza, 2001.
- GIUDICE G., *Benito Mussolini*, Torino, UTET, 1969.
- GORLA F., *La mistica fascista nell’ideologia e nella politica religiosa del regime*, «*Storia in Lombardia*», XXXI (2012), 3.
- *Per un’evoluzione del concetto di fascismo come totalitarismo imperfetto. Il rapporto tra élite istituzionale e popolo nel Dizionario di politica (1940)*, in AMBROSINO G. – DE NARDI L. (a cura di), *MaTriX. Proposte per un approccio interdisciplinare allo studio delle istituzioni*, QuiEdit, Verona, 2015.
- JACUZIO R., *Autonomia nazionale delle Chiese e delle comunità religiose a-cattoliche esistenti nel territorio del Regno*, «*Gerarchia*», IX (1929), 9.
- JANNI U., *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni, suoi problemi moderni*, Modena, Guanda, 1938.
- *L’azione religiosa di difesa contro l’ateismo comunistico*, «*Tempo di Mussolini*», V (1938), 6-7.
- LECRERCQ L., *L’incontro delle Chiese*, Torino, Marietti, 1963.
- LOVERA DI CASTIGLIONE C., *Il movimento di Oxford*, Brescia, Morcelliana, 1935.
- LÜBBE H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- MANGONI L., *L’interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Torino, Aragno, 2002.
- MARCHESINI D., *La scuola dei gerarchi. Mistica fascista: storia, problemi, istituzioni*, Feltrinelli, Milano, 1976.
- *Un episodio della politica culturale del regime. La Scuola di mistica fascista*, «*Rivista di storia contemporanea*», III (1974), 1.
- MARRAMAO G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 1994.
- MILANESCHI C., *Ugo Janni pioniere dell’ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979.
- MUSSOLINI B., *Fascismo, Enciclopedia italiana*, XIV (1932).

- *Opera omnia*, a cura di E. e D. SUSMEL, Firenze, La Fenice, 1951-1980.
- PARTITO NAZIONALE FASCISTA (a cura di), *Dizionario di politica*, Roma, Treccani, 1940.
- PEDIO A., *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Unicopli, Milano, 2000.
- PELAYO M. G., *Miti e simboli politici*, Torino, Borla, 1970.
- PEZZIMENTI R., *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Roma, Città Nuova, 2004.
- PIACENTINI M., *I culti ammessi nello Stato italiano*, Milano, Hoepli, 1934.
- SAVJ LOPEZ P., *L'anima del Belgio*, Milano, Treves, 1915.
- SCHMITT C., *Teologia politica II*, a cura di A. CARACCIOLI, Milano, Giuffré, 1992.
- SPINETTI G. S., *Verso una nuova sintesi*, «Gerarchia», XVIII (1938), 7.
- TURI G., *Dottrina fascista*, in V. DE GRAZIA – S. LUZZATO (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I, Torino, Einaudi, 2002.
- VITTORIA A., *Le riviste del duce. Politica e cultura del regime*, Milano, Guanda, 1983.

Marx, Lenin e l'universalismo ortodosso

Fondamenta etiche e sociologiche dello stato totalitario sovietico

DANIELE LANZA

Abstract:

The essay is part of the great issue of the relationship between politics and religion in the contemporary world. Specifically, it tries to highlight the link between the Greek Orthodox message and the emergence of Leninist Marxist doctrine. Marxism-Leninism is analyzed in its role as a substitute for a religious system on an ethical and existential level within the tsarist state of the twentieth century. Communism is presented as the spring that makes the Russian state find that characteristic of exceptionalism lost in its slow process of westernization.

Keywords: *Marxism-Leninism, Cosmocracy, Pantocracy, Orthodox Christianity, Tsarism.*

Senza dubbio Karl Dietrich Bracher, allorché sottolineò l'adesione di tanti studiosi ed intellettuali all'utopia marxista, intendeva ribadire l'impossibilità dell'uomo di sopravvivere privo di un disegno più ampio che superasse i meri confini materiali della realtà che lo circondava; la devozione al "dio rosso"¹, con la conseguente persecuzione di chiese e culti, diventava in realtà, paradossalmente, la testimonianza di una costante ricerca di un sistema teologico, fosse anche spoglio della propria essenza, ovvero della divinità stessa, in modo da fornire una dimensione ideale e teleologica a sostegno dell'esistenza e dell'azione umana verso determinati obiettivi. Il socialismo, in

¹ K. D. BRACHER, *Il Novecento, secolo delle ideologie*, ed. Laterza, 2008: "La costante forza di attrazione del comunismo su generazioni ed élites sempre nuove, su intellettuali e propagandisti, non può avere altra spiegazione (data la carenza di risultati completi nella politica comunista) che di natura pseudoreligiosa psicologica, in termini cioè di surrogato della divinità, di secolarizzazione di Dio, poi trasformatosi anche in "apostasia dal Dio rosso", pag. 215.

quest'ottica veniva ad essere una religione senza un Dio, una struttura cui era stato rimosso o sostituito il nucleo.

Se si osserva l'evoluzione culturale e filosofica della società europea nel corso del XIX secolo tale processo di metamorfosi spirituale appare essere una svolta inevitabile, una necessaria mutazione per consentire alla fede una qualche sopravvivenza nella psiche ormai profondamente secolarizzata dell'uomo dell'età contemporanea. Se l'affermazione di Bracher può definirsi esatta per svariati versi, è tuttavia eccessivamente riduttiva, considerando che riflessioni ed elaborazioni intellettuali sul nesso materiale storico e spirituale tra religione cristiana e socialismo vanno molto oltre ed hanno una vastità tale da occupare il nucleo centrale nella grande tematica del rapporto tra politica e religione nel mondo contemporaneo.

Alla base di questo portato vi è chiaramente Hegel e la sua convinzione secondo cui la relazione tra religione e politica precede ogni altra e viene anche prima di quella tra politica e filosofia². Da Hegel in avanti, con i suoi epigoni, si sviluppa e si consolida la visione della politica come "religione secolare" che racchiude in sé il significato dell'esistenza umana.

L'agire politico che diventa espressione e fine più grande dell'uomo ed in generale la sfera pubblica che finisce con l'inglobare completamente quella privata, sono conseguenze dirette di una impostazione hegeliana portata ai suoi estremi nella dottrina marxista e, successivamente, nell'interpretazione leninista della stessa.

Il Marxismo-leninismo, pertanto, pare essere la dottrina che, dando uno spazio definito all'uomo e racchiudendo in sé il significato della storia stessa, diventa ciò che più di ogni altra dottrina del suo tempo si può accostare alla religione. Fa notare Rocco Pezzimenti, come il marxismo-leninismo interpreti con singolare efficacia un ruolo di sostituto di un sistema religioso sul piano etico ed esistenziale, occupando in verità un particolare spazio che la colloca tra la visione cristiana e quella pagana antecedente al cristianesimo³: con la logica del "passo avanti e passo indietro", si definisce il marxismo leninismo come un originale amalgama nella storia del pensiero politico dell'occidente, dal momento che racchiude in sé, sovrapponendole, caratteristiche portanti sia della concezione antica sia di quella cristiana successiva.

² M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, Ecig, 2002, pag. 126.

³ R. PEZZIMENTI, *Politica e Religione*, Città Nuova, 2004 pag. 155.

In parole più chiare, la dottrina marxista leninista si appropria di una filosofia della storia, tratto saliente della visione cristiana, ridimensio-nandola tuttavia ad uno stato “finito” e secolarizzato, privandola di quella trascendenza che è parte integrante della spiritualità cristiana. Sarebbe possibile sintetizzare efficacemente la dinamica di lunghissi-mo periodo del pensiero umano (da un punto di vista marxiano, su cui si basava l’interpretazione della storia in Unione Sovietica) in tre fasi, ovvero in questo modo: a) la mentalità antica e pagana, che si esprime tramite la filosofia ed il pensiero politico del mondo classico, b) il cri-stianesimo che acquisisce il suo senso della storia, c) il marxismo che pur mantenendo tale senso, lo spoglia del suo aspetto trascendente. Il risultato di tutto questo è dunque una religione laica, come molti auto-ri non hanno mai mancato di notare.

Fatte queste fondamentali premesse, si può quindi passare ad ana-lizzare lo sforzo intellettuale che si è fatto, finalizzato a stabilire una ancora più diretta relazione tra le ultime due fasi, quella cristiana e quella marxista leninista, spesso indirizzato a coglierne profonde affi-nità. Tale ricerca, se così può chiamarsi, si manifesta in tempi diffe-renti in funzione del differente contesto, nell’ambito della storia con-temporanea d’Europa, con attenzione alla prima diffusione delle idee marxiste a partire dalla metà del XIX sec. e con la Rivoluzione russa del 1917 come grande spartiacque.

In Europa occidentale, la Rivoluzione d’Ottobre pur nella generale prudenza della chiesa obbliga da subito a confrontarsi con la nuova realtà, che impone di riprendere e ripercorrere laddove è possibile i numerosi precedenti nello sviluppo del pensiero cristiano dal medioe-vo fino ai giorni nostri. L’esistenza di un socialismo cristiano è una costante naturale di tutto l’arco storico della storia della chiesa⁴ e,

⁴ «La “linea rossa” religiosa subì indirettamente le conseguenze della forza d’attrazione esercitata nel periodo in esame dal comunismo di matrice atea, suo “cu-gino-concorrente”, già durante il Diciottesimo secolo pre-rivoluzionario con la pre-senza di esponenti notevoli come Meslier, Mably ed A. Weishaupt, quest’ultimo fondatore (ateo e comunista) dell’organizzazione massonica-rivoluzionaria degli Il-luminati di Baviera [...]. Dopo il 1794, inoltre, la pratica di rivoluzionari comunisti ed atei quali Babeuf/Buonarroti, le analisi economiche sviluppate dalla scuola del “socialismo” (ricordiamo Gray, Hodgskin, ecc.) e soprattutto il gigantesco lavoro scientifico e rivoluzionario compiuto da Marx ed Engels assieme ai loro più strettii collaboratori e referenti politici (Bebel/Liebknecht, P. Lafargue, il primo Kautsky del 1880/1891, il Plechanov rivoluzionario del 1880/1903) tolsero via via spazio di manovra e respiro alla versione alternativa e filo collettivistica della religione, stret-

l'avverarsi di un evento politico rivoluzionario su larga scala che prospetta un realizzarsi nella sfera terrena di una condizione universale di uguaglianza non può avere altro effetto che risvegliare e stimolare la coscienza di pensatori ed intellettuali, religiosi e laici, di area cattolica soprattutto, sia sul tema della filiazione etico storica della dottrina comunista, della quale, per alcuni, è la vera concretizzazione⁵, sia sul piano più concreto delle prospettive presenti e future. Tale affinità non si poteva indagare e trovare se non facendo riemergere l’“anima rossa”, sociale della chiesa, quest’ultima tuttavia, sempre più compressa e marginalizzata nella società (ed infine in seno alla chiesa stessa) dalla diffusione e dallo sviluppo del pensiero di Marx. Senza soffermarci sugli autori che caratterizzano l’esistenza intellettuale di un socialismo cristiano verso l’ultimo quarto dell’800 (E. Bellamy, H. Kutter, Leo Tolstoy o L. Ragaz) su un arco che comprende tutte le sfumature del cristianesimo, dal cattolicesimo romano all’ortodossia greca, sottolineiamo da subito che è con questa ultima che la dottrina marxista leninista avrà il suo confronto più diretto, per ovvie ragioni storiche. Un rapporto singolare, che, occorre da subito precisare, si sviluppa su un duplice piano: il piano storico, prettamente materiale, laddove si manifesta l’irrimediabile antitesi che porta all’altrettanto diametrale opposizione politica, con conseguente espulsione di una chiesa ortodossa indipendente in seno allo stato russo, ma anche un piano filosofico ideale che, al contrario, mette in diretta comunicazione tali esperienze storiche stabilendo, in maniera analoga a quanto teorizzato in occidente, un’insondabile eppure percepibile rapporto di parentela e di conseguenza nel sostenere una simbiosi tra le due entità.

Il concetto di “filiazione” ed interdipendenza è il punto chiave della questione che ci riporta alla sociologia delle religioni di Max Weber⁶. La suggestiva analisi weberiana ci suggerisce il nesso che intercorre tra l’etica protestante e lo sviluppo del modello socioeconomico capitalistico nel mondo anglosassone: come noto, secondo la sua logi-

to in una sorta di morsa tra la “linea nera” imperante nell’ancora fortissima chiesa “neocristiana” (nelle sue diverse varianti cattoliche, protestanti ed ortodosse) ed il socialismo di ispirazione marxista». (E. GALAVOTTI, *Cristianesimo, Socialismo e Marxismo*, in “Homolaicus”: <http://www.homolaicus.com/teoria/ateismo/ateismo52.htm>).

⁵ L. GHIRINGHELLI, G. D’ANNA (a cura di) *Prima di Marx. Alle origini del socialismo*, Messina-Firenze, 1979, pp. 385-386.

⁶ M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Company, 2002, pp. 12-13.

ca la religione tende a non limitarsi alla sfera religiosa ma, al contrario l'interiorizzazione di essa porta (nel caso protestante), ad un volontarismo inconsapevole che ha ripercussioni sull'organizzazione economica e sull'attitudine lavorativa del singolo. Da tale presupposto, si sviluppa l'analisi di David Bilderman, che prova a percorrere la stessa strada alla ricerca di una analoga dinamica in Europa orientale, al fine di dimostrare "quella particolare attitudine verso il potere" che caratterizzerebbe il cristianesimo ortodosso facilitando l'atteggiare dello stato sovietico nella Russia del XX secolo⁷. Il primo nodo cruciale è proprio la prima divisione tra occidente ed oriente in seno alla cristianità dell'alto medioevo, con la separazione morale e materiale che ne seguì e con conseguenze che divennero sul lungo termine incalcolabili.

Nel lungo e tortuoso processo di differenziazione della cristianità orientale dal cattolicesimo occidentale, il primo elemento da ricercare è la natura stessa dell'uomo: si può, infatti, rilevare sin da subito la divergente dimensione antropologica che caratterizza l'oriente cristiano. Si riscontrano nella concezione dell'uomo tutti i tratti salienti dello sviluppo delle civiltà del vicino oriente, in particolar modo le svariate forme di "cosmocrazia" che trovano la loro espressione nell'adorazione del sovrano, considerato entità sacrale ed inviolabile attraverso la quale lo stato di diritto esiste e si perpetua, ma, cosa ancora più importante, la dogmatica convinzione che soltanto nella figura di tale sovrano si manifesti l'autocoscienza dell'uomo libero: in altre parole, solo al sovrano è concesso il grado di consapevolezza che lo rende libero ed al di sopra della massa affinché possa governare. L'autocoscienza stessa secondo questo paradigma è quindi concessa ad un solo individuo laddove invece in occidente viene, col passare del tempo, universalmente estesa a tutti gli uomini. È il concetto di "incarnazione del monarca" e la forza che esso conserva nella cristianità orientale la chiave di comprensione:

as happened in Buddhism, primitive Christianity, and later in Eastern Christianity. All these religious movements insisted on the substantial and active embodiment of the King. In other words, the idea of power and dominance of

⁷ D. B. ZILBERMAN, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 17, No. 4 (Dec. 1977), p. 351.

one individual over the other [...] was essentially incorporated into the desire for freedom and reflected in the Christian Confession of Faith...⁸

La cristianità pertanto, e più in particolare la sua espressione orientale, Greco ortodossa, maturano un particolare senso della gerarchia, ma soprattutto un senso del potere che si distingue nettamente dal suo corrispettivo in occidente: il cesaropapismo degli imperatori di Costantinopoli verrà trasmesso con la religione greco ortodossa alle tradizioni dello stato russo che riunivano nella persona dello zar sia il potere materiale che quello spirituale, come capo dello stato autocratico e della chiesa al tempo stesso.

I concetti di “cosmocrazia” e “pantocrazia” sono ben visibili sul piano storico già dall’età moderna della storia russa: verso la metà del XVI secolo, tra le prime azioni di Ivan IV vi è quella di rafforzare il legame tra il trono e la religione ortodossa in modo da possedere quel legame mistico con Bisanzio che gli permettesse di vantare una linea di continuità dinastica addirittura con la Roma imperiale⁹, in modo da elevarsi al di sopra degli altri monarchi imponendosi con una missione superiore. Questa “missione superiore” entra profondamente nella cultura e nella psiche collettiva, tanto da costituire infine il nucleo dell’“idea russa” che permea profondamente la filosofia e la cultura del paese. La missione superiore coincide con l’estensione maggiore possibile di controllo della realtà al fine di raggiungere l’equilibrio e la pace assoluta, ideale universale condiviso dagli stessi papi di Roma. Siamo dunque alla ricerca dell’assoluto, un assoluto che si incarna nella continua espansione territoriale al fine di racchiudere la realtà conosciuta tra i confini del giusto regno di una pax romana orientale. Tale espansione è continua ed inarrestabile per secoli, finché al passaggio cruciale dall’età moderna a quella contemporanea, subisce un progressivo rallentamento e quindi una battuta di arresto.

⁸ D. B. ZILBERMAN *op.cit.*, p. 355

⁹ Mito della Terza Roma, che inizia, storicamente, con la lettera di Filoteo di Pskov al principe di Moscova Ivan IV nel 1510. Sul tema la bibliografia è molto vasta. Da notare M. POE “*Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a ‘Pivotal Moment.’*” *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 2001 inoltre H. CARRÈRE D’ENCAUSSE, *L’Empire d’Eurasie, Une histoire de l’Empire russe de 1552 à nos jours*. Paris, Fayard, 2005. D.OBOLENSKY, *Byzantium and the Slavs*. New York, St Vladimir’s Seminary Press. 1994. Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). — М.: Индрик, 1998. 416 c

In realtà occorre riflettere attentamente su questa fase della storia russa in quanto, in una prospettiva di lungo corso che mette a contatto ortodossia e marxismo, essa contiene tutti i semi di una crisi storica di identità che culminerà con la rivoluzione di ottobre. A partire dall'età moderna lo stato russo, pur rimanendo ai margini dell'occidente europeo, ne viene tuttavia influenzato ed inizia ad assorbirne gradualmente gli elementi nel corso di un lungo processo di avvicinamento che ad ogni tappa tende a far sbiadire l'identità originaria e con essa il principio cardine di pantocrazia. Seguendo questo *frame* interpretativo dello sviluppo storico, la sacralità dell'idea imperiale russa risulta progressivamente compromessa da una secolarizzazione in chiave occidentale. Le tappe di questa traiettoria di lunghissimo corso si identificano in concreto in momenti come il “Raskol”, ovvero lo strappo originato nel 1676 dalle riforme autocratiche che modificano l'identità della chiesa, allineandola allo stato capovolgendo drammaticamente l'ordine delle cose, presupponendo uno stato (fattore secolare e materiale) che regola la fede (fattore spirituale depositario dell'idea imperiale sacra) e non più viceversa. A questo si aggiunge l'opera di Pietro il Grande, le cui riforme nel primo quarto del XVIII secolo, operano la più grande ridefinizione identitaria mai avvenuta nel corpo del paese fino a quel momento¹⁰. Le riforme petrine mettono in moto una metamorfosi quasi esistenziale che di fatto stravolgono la natura del paese: la “Santa Russia” perde la sua santità. Diviene impero (nel 1721), ma si tratta di un impero pienamente secolarizzato, europeo, inserito nel novero delle potenze occidentali contemporanee, ormai privo di quell'aggettivo che lo rendeva unico. Si potrebbe dire che la Russia dopo Pietro il Grande presenta un intrigante paradosso in termini, nel senso che se da un lato conquista il titolo ufficiale di “impero” sul piano materiale, d'altro canto essa ha ormai irrimediabilmente perduto il medesimo titolo sul piano ideale e spirituale, appiattendosi e degradandosi alla dimensione ordinaria degli altri stati nazionali ed imperiali coevi, senza più alcuna eccezionalità. Giunti alla metà del XIX secolo questa carenza si fa ormai sentire e gli insuccessi dell'autocrazia imperiale nel gestire una politica estera di successo, da cui dipende l'espansione del paese iniziano a generare una crescente protesta nella psiche collettiva. Nell'età contemporanea l'autocrazia zarista deve confrontarsi con

¹⁰ A. FERRARI, *La foresta e la steppa: Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Scheiwiller, 2003 pg. 15.

l'insuccesso nella guerra di Crimea contro l'occidente, quindi con una situazione interna sempre più instabile ed infine con il grave insuccesso contro la potenza giapponese agli inizi del '900. Quest'ultimo fatto, severamente criticato da Stalin stesso nelle sue memorie, rappresenterebbe, su un piano morale una delle ultime conseguenze del decadimento spirituale del paese. Sul piano filosofico pertanto, secondo questa logica, la rivoluzione e l'avvento del marxismo leninismo in Russia ed il successivo distacco che viene a crearsi con l'occidente non rappresenta una perdita dell'anima russa, bensì l'inverso: il paese, allontanandosi dalla corruzione dell'occidente, grazie al socialismo rientra nella corretta traiettoria storica e recupera il destino che gli appartiene di diritto.

È grazie al comunismo che lo stato russo ritrova quello stato di eccezionalità, perso nel corso della propria occidentalizzazione¹¹.

Ancora una volta per comprendere fino in fondo il nesso tra comunismo sovietico e retroterra ortodosso, occorre concentrarsi sull'elemento dell'assoluto, quell'idea imperiale ed universale che è propria della tradizione russa. Come già ricordato, il principio cosmocratico è centrale in quest'ottica: lo stato è tanto più apprezzabile quanto cerca di aderire a questo principio e realizzare una condizione di pace universale sotto il proprio controllo; l'espansione continua pertanto, non deve essere intesa come espressione di una natura violenta ed aggressiva, quanto come desiderio naturale e puro di realizzare l'"equilibrio" nel mondo materiale. Per tale ragione, ancora nel tardivo periodo zarista, malgrado la conclamata distanza dall'essenza spirituale della "Santa Russia" si tenta a più riprese di giocare la carta dell'"assoluto"; la storia delle relazioni internazionali e la sapiente analisi di Zilberman, ci informano di come ancora al tempo della guerra russo giapponese lo Zar fosse tentato di guadagnare per il proprio impero un ruolo cosmocratico, anche attraverso la sua stessa persona, accettando un trattato segreto col Tibet, favorevole il Dalai Lama a riconoscere il sovrano di Russia come incarnazione dell'illuminato¹². Se da un lato è chiara la comprensione da parte zarista di quanto importante fosse nel contesto asiatico la componente religiosa, è fondamentale notare come questo genere di mosse caratterizzasse la mentalità residua che si cela nel cuore dello stato russo, ri-

¹¹ ZILBERMAN, *op. cit.* p. 360.

¹² P. HOPKIRK, *Il grande gioco. I servizi segreti in Asia centrale*, Adelphi, 2004.

spetto agli altri imperi europei coevi, quanto dal vicino stato imperiale cinese; se è vero che la storia dell'espansionismo territoriale è l'ovvia cifra dominante dell'imperialismo europeo del XIX secolo e, riscontrabile in tutte le potenze protagoniste, è tuttavia percepibile, nel caso tibetano, come l'imperialismo russo arrivi a trascendere e superare i limiti "materiali" degli imperialismi europei e tenda, a tratti, ad assumere una vocazione universale che oltrepassa la già implicita universalità dell'impero. Se è vero che l'impero di per sé è un aggregato di unità differenti riunite sotto la bandiera di un'entità superiore e pertanto implicitamente basato su un'ideale transnazionale, nel caso russo l'elemento transnazionale pare assumere un'estensione ed una profondità tali da evocare un'ideologia meta nazionale, che varca i limiti del mondo materiale, per collocarsi in uno spazio al di sopra di esso laddove non è soggetto ad alcun limite convenzionale ed è quindi propriamente universale. Un tratto questo, fondamentale anche nel distinguere lo stato russo da quello cinese, il quale malgrado la propria vastità geografica non ha mai ereditato dalla propria tradizione culturale una vera e propria "idea universale" paragonabile a quella russa, ma depositario piuttosto di un "idea cinese" assai più autoconclusiva e finita in una dimensione etnocentrica. A questo punto è quindi logico considerare come tale idea, spogliata della sua mera veste materiale, sopravviva ed anzi, libera da quelle strutture decadenti che caratterizzano l'ultima fase dell'autocrazia, possa di nuovo esprimersi al massimo della sua intensità, attraverso la rifondazione morale attuata dalla rivoluzione di ottobre. L'idea assoluta viene pienamente riconquistata con la transizione al comunismo e il suo misticismo cosmico è percepibile nella visione di Lenin di un comunismo che avrebbe raggiunto Parigi "attraverso Shanghai e Calcutta"¹³. Ma scavando ancora più profondamente nella dottrina si può trovare un più intimo punto di affinità tra il messaggio greco ortodosso arrivatoci dall'antichità e il repentino emergere della dottrina marxista leninista nell'età contemporanea: questo legame si colloca nella sfera più essenziale della filosofia moderna, vale a dire a quel livello di perfezione e completezza che viene raggiunto attraverso le forme di aggregazioni sociale, delle quali la più alta è sicuramente lo stato.

Considerando lo stretto rapporto tra il pensiero di Marx e l'impianto filosofico hegeliano occorre ricordare come, punto saliente

¹³ ZILBERMAN, *op. cit.* pg. 361

di quest'ultimo sia il raggiungimento dell'unità come riavvicinamento delle due categorie di ideale e materia: tale problematica è antichissima e riguarda la sorgente stessa della realtà, ovvero l'idea secondo il canone platonico. In Hegel si riprende pertanto quel percorso di unità nella molteplicità che vede nell'“uno” l'ideale da raggiungere; nella logica hegeliana tanto più l'uomo si avvicina alla perfezione quanto più si accosta all'ideale, ovvero alla fonte della realtà, e ciò che Hegel indica come modello di questo riavvicinamento altro non è che la forma più evoluta di organizzazione sociale che è lo stato. Se in Hegel, la scelta soggettiva nell'indicare lo stato “ideale” cade proprio sullo stato prussiano¹⁴, in generale si può dunque dire che è lo stato a rappresentare dunque il fulcro della vita umana, il luogo dove essa maggiormente può trovare il proprio senso. Marx, nella propria visione conserva il senso dello stato, che successivamente nell'interpretazione leninista diverrà assolutamente centrale, assumendo il ruolo egemone sull'economia e sulla vita sociale.

Sulla base della dottrina marxista leninista, nasce e si sviluppa quindi lo stato comunista sovietico, uno stato egemonico e totalizzante che riprende l'ambizione dell'assoluto, diventando di fatto la reincarnazione dell'antichissima tendenza cosmocratica. In quest'ottica come già detto, il disegno si compie: l'autocrazia zarista, ormai esaurito il suo ruolo storico ed inadeguata a svolgere il ruolo di stato assoluto rappresentante dello spirito pantocratico, viene giustamente spodestata a favore di un nuovo potere.

Volendo proporre una efficace sintesi del tutto, si può dire che su un piano psicologico la Russia zarista degli inizi del XX secolo presentava un contesto i cui tratti salienti, frutto dell'evoluzione spirituale di almeno un millennio rappresentavano l'humus più adatto all'atteggiamento del socialismo sovietico ed all'instaurarsi di un forte stato totalitario: gli elementi fondamentali che l'ortodossia ha tramandato e, sviluppato, sono il cristocentrismo, ovvero la consapevolezza della limitatezza del singolo, e che la vera libertà è prerogativa solo di un sovrano o, di un'entità superiore, che potrebbe incarnarsi in una oligarchia di classe (aristocratica quanto intellettuale o ideologica) o anche in uno stato; quest'ultimo a sua volta essendo la più elevata forma di organizzazione umana sul piano etico è quella che avvicina

¹⁴ *The Hegel Myths and Legends*, Ed. Jon Stewart, North-Western University Press 1996

l'uomo alla dimensione dell'ideale, colei che a giusta ragione comprende tutti e tutto e riassume in sé la totalità dell'esistenza, dando così un fondamento ideologico allo stato totalitario sovietico.

Quest'ultimo infine, è anche depositario della vocazione universale e cosmocratica che viene ad esso consegnato come un testimone: allo stato sovietico, con i mezzi di cui dispone, il compito di estendere il proprio controllo sul mondo cavalcando un ideale internazionale, ma soprattutto configurandosi il comunismo come nuova religione o meglio, come religione già esistente (Cristianesimo), priva del suo nucleo e di cui il partito è l'unico possibile testimone, l'unico tramite traverso cui si possa interpretare il "verbo"¹⁵.

Singolare a questo proposito la visione di Berdjaev che senza mezzi termini propone una vera e propria coincidenza di ruolo, sebbene in mutate spoglie tra la Santa Russia delle ere passate e lo stato sovietico a lui contemporaneo:

The Russian people did not achieve their ancient dream of Moscow, the Third Rome. The ecclesiastical schism of the 17th century revealed that the muscovite tsardom is not the third Rome. The messianic idea of the Russian people assumed either an apocalyptic form or a revolutionary; and then there occurred an amazing event in the destiny of the Russian people. Instead of the Third Rome in Russia, the Third International was achieved, and many of the features of the Third Rome pass over to the Third International. The Third International is also a Holy Empire, and it also is founded on an Orthodox faith. The Third International is not international, but a Russian national idea.¹⁶

Quest'ultimo punto di Berdjaev sottolinea ulteriormente quanto di nazionale ci sia nel marxismo leninismo che attecchisce sul suolo russo. Una via russa al socialismo che nasce direttamente da un'idea russa.

¹⁵ R. PEZZIMENTI, *Politica e Religione*, Città Nuova, 2004 p. 89: «il leninismo altro non è se non il cristianesimo privato della sua interiorità; il leninismo ha l'esteriorità del cristianesimo, in altre parole è un cristianesimo senza Cristo-Dio [...] Come si vede c'è in Lenin la pretesa di fare del partito una luce per illuminare le masse. Si possono avere le più belle intenzioni del mondo, ma fuori del partito sono condannate alla sterilità».

¹⁶ N. BERDJAEV, *The Russian Idea*, London, 1947.

L’Estraniazione nell’Ontologia dell’essere sociale

ANTONINO INFRANCA

Abstract:

The estrangement is a recurrent argument in the György Lukács’ thought, since his first great Marxist work, *History and Class Consciousness*. In this essay, it is analyzed the estrangement concept of his last work, *Ontology of Social Being*. The estrangement is a phenomenon that involves the human beings, particularly in occidental world, caused by the working forms (alienation), by the life form (consumerism), by the spiritual forms (manipulation of consciousness).

Keywords: *Alienation, György Lukács, Ideology, Class Consciousness, De-ideologization.*

L’“Estraniazione” è il quarto e ultimo capitolo della seconda parte dell’*Ontologia dell’essere sociale* di György Lukács. I primi tre capitoli erano rispettivamente dedicati al “Lavoro”, alla “Riproduzione” e all’“Ideologia”. Naturalmente non è casuale che l’estraniazione sia l’ultimo capitolo, in quanto contiene in sé i primi tre momenti costitutivi dell’essere sociale. Per il posto che occupa nell’opera, l’estraniazione appare il momento conclusivo della lunga riflessione lukacsiana sulla struttura costitutiva dell’essere sociale e, infatti, in questo capitolo confluiscono tutti i temi trattati prima e si intravedono anche sviluppi successivi di quell’*Etica* che Lukács non ebbe più il tempo di scrivere, prima di morire, e che lasciò sotto forma di abbozzo¹.

L’estraniazione è un fenomeno dello sviluppo dell’essere sociale nella società umana in genere, indipendentemente dalle epoche storiche, anche se ciascuna epoca ha la sua forma di estraniazione, che è tanto complessa quanto sono complessi i rapporti sociali e umani

¹ Cfr. G. LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, a cura di Gy. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, pp. 245.

all'interno di ciascuna società. È stato Marx uno dei più profondi analisti del fenomeno dell'estraniazione, che «ogni estraniazione è un fenomeno che ha fondamenti socio-economici e, senza un netto cambiamento della struttura economica, nessuna azione individuale è in grado di mutare nulla d'essenziale in tali fondamenti»².

L'estraniazione è, quindi, un fenomeno che nasce nello sviluppo sociale ed economico della società civile mediante il quale gli uomini sono privati o del risultato della loro produzione (oggettivazione) o dei processi di produzione (alienazione del e nel lavoro).

L'estraniazione è anche una forma di esclusione, che l'essere sociale subisce, dal controllo della riproduzione sociale e individuale del proprio essere. Il lavoro è il momento in cui l'uomo oggettivizza, rende oggettivo il proprio momento ideale, l'idea di un oggetto che ha posto prima nella sua mente come scopo da realizzare, e poi, tramite un'indagine sui mezzi naturali che potessero permettere la realizzazione di quell'idea, l'ha fatto diventare cosa. Lukács chiama in tedesco *Objektvierung* questo processo di oggettivizzazione del momento ideale³. All'interno dei rapporti di produzione capitalistici, però, la forza lavoro è venduta come una qualsiasi merce. La forza lavoro, o per dirla in più precisi termini marxiani la capacità di lavoro (*Arbeitsvermögen*) non è separabile dal corpo del lavoratore; così chi acquista la forza lavoro, il capitalista, finisce per controllare l'intero corpo del lavoratore in periodi determinati (tempo di lavoro) e anche la gestualità di questo corpo, come se il corpo del lavoratore fosse un elemento alieno al lavoratore. Lukács chiama in tedesco *Entäusserung* questo processo di alienazione del lavoratore da sé stesso, mentre chiama *Entfremdung* l'estraniazione. Nel sistema capitalistico più evoluto si controllano anche i bisogni corporei e spirituali del lavoratore, in modo da controllare anche le cause che spingono il lavoratore a vendere la propria forza-lavoro in cambio di un salario, che gli permette di soddisfare quei bisogni. Operando su quei bisogni si finisce per controllare la personalità del lavoratore.

² G. LUKÁCS, *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, vol. II, IV/1, p. 612.

³ «Nell'atto reale i due momenti sono inseparabili: ogni movimento e ogni riflessione nel corso (o prima) del lavoro sono diretti in primo luogo a una oggettivazione, ossia a una trasformazione teleologicamente adeguata dell'oggetto del lavoro» (*Idem*, IV/1, p. 563).

Lukács non entra in analisi filologiche dei termini che usa, ma è opportuno verificare alcune interessanti genealogie filologiche di alienazione ed estraniazione. Fin dall'antico sanscrito l'alienazione è un termine con un significato negativo, infatti “alienazione” è *vīrāktī* che significa “indifferenza per gli oggetti materiali”, “insoddisfazione” ed è una conseguenza dell'alienazione proprio l'indifferenza del lavoratore verso il proprio corpo, che è la materia del suo essere, e la generica insoddisfazione verso il proprio stile di vita, che è la spiritualità del suo essere. Marx commenterà questa indifferenza e insoddisfazione, osservando che «l'uomo (l'operaio) si sente libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale. Certamente mangiare, bere e procreare sono anche funzioni schiattamente umane. Ma in quell'astrazione, che le separa dalla restante cerchia dell'attività umana e le fa diventare scopi ultimi ed unici, sono funzioni animali»⁴.

Questo è il senso dell'estraniazione per Marx, il ridurre l'uomo ad animale; dirà Lukács il riportare la genericità-per-sé a genericità-in-sé, cioè l'impedire o il far retrocedere lo sviluppo del genere umano già nel singolo essere umano.

Il termine tedesco *Entäusserung* (alienazione) è formato da *äusser* che significa “altro” e dal suffisso *ung* che indica sempre un'azione, ma è preceduta dal prefisso *Ent* che indica una negazione, un decadimento. Il tedesco *aüsser* traduce il termine greco *ἄλλος* e il termine latino *alienus* da cui viene “alienazione”. *Entfremdung* invece si forma da *fremd* “estraneo” e l'uso del prefisso *Ent* indica il senso di negazione o di modificazione negativa o decadimento dell'azione di estraniazione. C'è, quindi, una differenza rispetto all'altro, che può essere intesa come mancanza di uno stato iniziale autentico.

Interessante è anche osservare che altro termine in sanscrito per “alienazione” è *vīdākṣūṣkārāṇāñ* che significa anche “essere ostile”, ma si tratta di una parola composta da *vīdākṣūṣ* che significa “cieco” o “senza occhi”, mentre *kārāṇāñ* significa “causa di essere”, come a dire che l'alienazione è “causa della perdita della vista”. Altri termini sanscriti sono ancora più illuminanti: *vikrtī* significa “cambiamento”,

⁴ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prefazione e traduzione di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 1975, p. 75.

“sostituzione”, “modificazione”, “malattia” ed è indubbio che l’alienazione è una forma di modificazione malata dell’essere umana, tanto che possiamo affermare che dal punto di vista psicologico l’alienazione è una forma di malattia mentale, alla pari della depressione. Ancora “modificazione” o “indisposizione” o “deformità”, ma anche “ribellione” sono indicate dal termine *vikriya*. La “mancanza” o “assenza” in sanscrito è *vīraha*, che significa anche “separazione”. Agostino d’Ippona ha posto nella “mancanza” di perfezione l’elemento di differenza ontologica insuperabile tra uomo e dio, perché l’uomo essendo fatto di carne, di materia, è lontano dalla perfezione di dio.

C’è per Agostino, quindi, un modo d’essere perfetto, non materiale, dal quale la creatura decade, perché si separa dalla perfezione di Dio e cade nel mondo materiale.

Quel modo d’essere sarà riappropriato dopo la morte, quando si sarà liberati dal corpo materiale. Si tratta di un modo di progettare l’emancipazione dell’estraniamento, ma in una dimensione non più mondana, quindi politicamente ed economicamente accettabile per il sistema allora dominante. Quindi l’estraniamento nasce dal lavoro e Lukács ha voluto proprio separare i momenti costitutivi dell’oggettivazione e dell’alienazione. Marx non operò una radicale separazione, ma solo una variazione linguistica, sopra riportata, perché era naturale per lui che l’oggetto era *altro* dall’idea originaria. Hegel, invece, usando il termine *Entäusserung* volle indicare che l’idea nell’oggettivazione si allontanava dalla sua originaria purezza per entrare nel mondo materiale. Lukács ha mantenuto questa separazione concettuale, riprendendo l’oggettivazione hegeliana⁵, ma aggiungendovi un importante momento sociale: «Ogni atto di questo tipo [oggettivazione] è però contemporaneamente un atto di alienazione del soggetto umano. Marx ha descritto con precisione questa dopplicità di lati del lavoro, e ciò conforta la legittimità della nostra operazione di fissare anche sul piano terminologico l’esistenza di questi due lati negli atti pur unitari»⁶. Quindi Lukács pur utilizzando due diversi

⁵ «Mentre gli oggetti della natura come tali hanno un essere-in-sé e il loro divenire-per-noi deve essere acquisito dal soggetto umano per mezzo del lavoro conoscitivo - [...] - l’oggettivazione imprime in modo diretto e materiale l’essere-per-sé nell’esistenza materiale delle oggettivazioni» (G. LUKÁCS, *Ontologia*, IV/1, p. 564).

⁶ *Ibidem*.

concetti non dimentica l'unitarietà del processo e non considera l'alienazione in termini positivi, ma entrambi cioè alienazione e estraniazione sono due fenomeni negativi.

Quando si parla di alienazione o estraniazione nell'*Ontologia* è opportuno il confronto con quanto lo stesso Lukács scrisse nella precedente e famosissima opera, *Storia e coscienza di classe*. La concezione lukacsiana dell'estraniazione appare una continuazione di quanto enunciò quaranta anni prima nell'altra opera: «Se prendiamo in considerazione non esclusivamente i singoli atti lavorativi, ma anche la divisione sociale del lavoro che ne scaturisce, appare chiaro che in questa dobbiamo vedere un importante momento della sua genesi»⁷ [della personalità]. La divisione sociale del lavoro può influire sullo sviluppo della personalità umana e proprio la divisione sociale del lavoro era al centro delle riflessioni di *Storia e coscienza di classe*. Ogni momento dell'estraniazione deve quindi riguardare anche la divisione sociale del lavoro, così come l'alienazione insita nel processo lavorativo. Ma la divisione sociale del lavoro può mettere l'essere sociale di fronte a una contraddizione tra lo sviluppo della capacità umane e quelle della personalità. Naturalmente l'analisi dell'estraniazione nell'*Ontologia* riguarda il complesso dell'essere sociale e non soltanto il momento originario nell'atto lavorativo dentro la fabbrica. L'analisi della parcellizzazione del lavoro, della divisione sociale del lavoro, è implicita nella riflessione ontologica dell'estraniazione, senza di essa Lukács non avrebbe potuto affrontare la questione dell'estraniazione. Mi limito a fare presenti alcuni punti di consonanza tra le due opere a proposito dell'analisi della burocrazia⁸.

In un passo del capitolo sull'estraniazione troviamo una sintesi tra alcuni concetti tipici di *Storia e coscienza di classe* e anche dell'altro capolavoro di Lukács, l'*Estetica*: «Quel che stavolta per noi è l'aspetto più importante di questo tipo di concezioni è il distacco reificante dall'uomo intero, com'egli è dal punto di vista fisico e sociale, da parte della coscienza che s'innalza oltre la particolarità»⁹. La reificazione, di cui ha ampiamente parlato in *Storia e coscienza di classe*,

⁷ G. LUKÁCS, *Ontologia*, IV/1, cit., p. 569.

⁸ Cfr. *Idem*, IV/2, p. 760. Interessante in questa pagina è il parallelo che Lukács conduce tra la “dedizione” dei burocrati e quella dei giovani alla causa. Nel caso dei burocrati nel funzionamento del loro ufficio, nel caso dei giovani la loro militanza nei movimenti studenteschi o politici.

⁹ *Idem*, IV/1, p. 580.

è una forma di estraniazione che rompe l'armonia dell'uomo intero, che è uno degli obiettivi dell'emancipazione umana che Lukács ha indicato nell'*Estetica*. Nell'*Ontologia* Lukács non ritorna sull'uomo intero, perché ne ha indicato ampiamente la struttura e la funzione di obiettivo da raggiungere nell'emancipazione e nella liberazione dell'uomo. Invece ritorna il tema della reificazione, uno dei più caratteristici di *Storia e coscienza di classe*. Nell' "Estraniazione" dell'*Ontologia* è ancora valida la definizione che aveva dato nel 1923: «Una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un "oggettualità speciale" che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini»¹⁰. Nell'*Ontologia*, però, la reificazione può assumere caratteri più complessi, ad esempio l'essere-per-noi degli oggetti, il loro venir-usati o il loro valore d'uso, è inteso come venire-consumati che è un altro aspetto del loro valore d'uso. Il valore d'uso ha la funzione di guida nel processo di oggettivazione per il soggetto che lavora e anche di elemento di rapporto con il consumatore, ma questo elemento di rapporto, all'interno dei rapporti sociali estranianti, dove il consumo soverchia la produzione, diventa un elemento reificante. L'uomo intero si trova in rapporto con un altro uomo intero per mezzo di un essere-per-noi, il valore d'uso oggettivato, che fa diventare cosa il loro rapporto. Ciò che diventa dominante non è più l'uso, ma il valore, o meglio detto, il prezzo, della cosa che mette in relazione il produttore con il consumatore.

In *Storia e coscienza di classe* dove Lukács analizzava più profondamente il processo produttivo, il carattere reificante della merce - entità ove si cela, a sua volta, il valore - era visto estendersi agli esseri umani che lavoravano e che erano costretti a vendere la propria forza-lavoro come fosse una merce, quindi la reificazione si infiltrava all'interno dello stesso essere sociale. Ma questa trasformazione della reificazione in auto-reificazione non può mancare neanche nell'*Ontologia*¹¹. Infatti, se il consumo di una merce conduce in fondo un soddisfacimento di un bisogno naturale, allora la merce è lo strumento per l'arretramento della barriera naturale nel momento in cui si soddisfa questo bisogno naturale. L'indipendenza degli oggetti della

¹⁰ G. LUKÁCS, "La reificazione e la coscienza del proletariato" in G. L., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana, Milano, Sugarco, 1978, § 1, p. 108.

¹¹ Cfr. G. LUKÁCS, *Ontologia*, IV/2, p. 647.

natura rispetto al soggetto sarà riflessa nella coscienza dell'essere umano, e da questa indipendenza ne dipenderà anche l'indipendenza degli oggetti sociali, le merci, che soddisfano i suoi bisogni naturali. L'uomo intero riterrà, a questo punto, “innocente” anche la reificazione che la merce, all'interno della società capitalistica, porta sempre insita in sé. La reificazione estraniante è entrata nella struttura d'essere del soggetto che vive nella società capitalistica. Naturalmente la reificazione, così come l'estraniazione, ha forme diverse in dipendenza delle forme economiche della società civile e ogni forma di reificazione è sostituita da una forma più sviluppata e avanzata di reificazione.

Il contrasto tra estraniazione ed emancipazione da essa è dialettico: «ogni passo verso l'affrancamento è per l'uomo un passo che lo conduce oltre la propria particolarità, fisiologico-sociale immediatamente data, mentre tutte le spinte socio-umane soggettive e oggettive che lo inchiodano a questa sono al medesimo tempo forze che lo consegnano all'estraniazione»¹². L'uscita dalla reificazione estraniante non è più rintracciabile nelle semplici azioni degli uomini all'interno della società capitalistica, si richiede una presa di coscienza e un atto di volontà emancipatrice e liberatrice, siamo nel campo dell'Etica e della Politica, stiamo vedendo delineare delle tendenze fondamentali di un'autentica società socialista.

Un punto indispensabile dell'emancipazione è ovviamente la presa di coscienza. Nell'*Ontologia* Lukács indica il punto di connessione tra estraniazione e reificazione proprio nella coscienza: «Una tale base è, come sempre, la vita quotidiana dell'epoca della manipolazione. Qui vengono in discorso esclusivamente quei suoi momenti che contribuiscono a introdurre nell'uomo la reificazione della coscienza e, mediata da essa, l'estraniazione»¹³. È noto che in *Storia e coscienza di classe*, la coscienza di classe era intesa come un mezzo per il superamento della reificazione e dell'estraniazione, adesso nell'*Ontologia* la coscienza è il momento iniziale dell'emancipazione dalla reificazione e dall'estraniazione, ma rimane sempre la stessa struttura logica dell'opera del 1923.

Sia in *Storia e coscienza di classe* sia nell'*Ontologia* è chiaro che Lukács consideri l'alienazione un fenomeno connesso all'attività produttiva e, quindi, lavorativa, mentre «si può formulare così: lo svilup-

¹² *Idem*, IV/3, p. 774.

¹³ *Idem*, IV/2, p. 702.

po delle forze produttive è necessariamente anche sviluppo delle capacità umane, ma - e qui emerge plasticamente il problema dell'estraniazione - lo sviluppo delle capacità umane non produce obbligatoriamente quello della personalità umana. Al contrario: proprio potenziando singole capacità può sfigurare, svilire, ecc. la personalità umana»¹⁴. L'estraniazione ha come condizione indispensabile per il suo manifestarsi il mancato controllo da parte degli uomini dei processi della riproduzione sociale. A causa di questo mancato controllo lo sviluppo socio-economico si ritorce sulla personalità dell'essere sociale.

Questa ritorsione avviene per mezzo di reificazione autoestranianti, come ad esempio nel campo religioso, la separazione tra anima e corpo e la considerazione del corpo come prigione dell'anima¹⁵. Da qui una catena di reificazione sempre più estranianti, che rendono sempre più efficace il controllo della religione sulla personalità dell'essere sociale. Questa catena di reificazioni può abbandonare il campo della religione e passare ad altre forme di ideologizzazione, come la scienza, pur mantenendo sempre la sua capacità di apparire all'essere sociale come modi d'essere.

Lukács parla di personalità, ma in realtà si riferisce alla soggettività, quindi alla sostanza umana, perché soggetto e sostanza provengono rispettivamente da due termini che sono sinonimi tra di loro: soggetto da *subiectum*, che significa "gettato sotto", e sostanza da *substantia*, che significa "ciò che sta sotto", indicando in forme diverse ma sinonimiche "ciò che è a fondamento". Nella storia della filosofia il soggetto assunse particolare importanza per Descartes, mentre la sostanza per Spinoza era la dimensione fondamentale della realtà mondana. Lukács indica questo soggetto con il termine personalità (*Personlichkeit*), che viene dal latino che significa "maschera". Però con questo termine *Personlichkeit* entriamo in un ambito etico ed infatti sono numerosi nel capitolo sull'Estraniazione i richiami alla futura *Etica*, che Lukács non poté scrivere a causa della morte. Il soggetto è il portatore di un comportamento conveniente alla propria personalità, che è ciò che lui riesce a comprendere e concepire di sé stesso. La personalità dipende dalle scelte e dalle azioni, dettate o dalla genericità, che è una appartenenza al genere (*Gattungsmässigkeit*, termine che Lukács

¹⁴ *Idem*, IV/1, cit., p. 562.

¹⁵ Cfr. *Idem*, IV/2, p. 657.

riprende da Marx) o dalla particolarità, che sarebbe la singolarità dell'essere sociale. La genericità rivela la nostra sostanza umana e razionale, mentre la particolarità è la sfera della nostra singola soggettività. Naturalmente la nostra genericità-in-sé tende a passare a una genericità-per-sé che è il momento della soggettività più matura e consciente, quella che opera in circostanze spesso indipendenti dalla volontà del singolo, ma che è anche il momento costitutivo dell'individuo (*In-individuum*, cioè “indiviso”), cioè l'unità indivisa e indivisibile del sociale e del particolare, dell'universale e del singolare.

«Ogni estraniazione, pur nascendo su questa base, è tuttavia anzitutto un fenomeno ideologico, i cui effetti stringono da tanti lati e così saldamente ogni individuo investito da esso, che il superamento soggettivo può aver luogo in pratica solo come atto dell'individuo stesso»¹⁶. L'ideologia è una delle forme di maggior straniamento, o deviazione, da un corretto sviluppo della genericità-in-sé a genericità-per-sé. E Lukács vede nella religione la forma di ideologia più estraniante ed efficace, perché la religione è il modello teorico di tutte le forme di estraniazione ideologica, a partire dall'annullamento dell'individuo di fronte alla divinità, dalla quale riceve valori morali ed etici. È necessario emanciparsi da questa dipendenza per ritornare ad essere un soggetto e una sostanza della propria vita e dei propri valori. Per Lukács l'interpretazione di Marx alla critica di Feuerbach alla religione è la base teorica della critica a ogni forma di estraniazione: «La tesi feuerbachiana secondo cui non è la religione che fa l'uomo, ma è l'uomo che fa la religione, viene integrata da Marx estendendo l'estraniazione religiosa e il suo disvelamento teorico al complesso generale dei problemi politico-sociali della storia dell'umanità»¹⁷. Questa affermazione ci permette di comprendere il motivo per cui l'estraniazione religiosa assume tanta centralità nell'analisi dell'estraniazione nell'*Ontologia*.

L'estraniazione religiosa o ideologica è una estraniazione concreta¹⁸, perché sono sempre estraniazioni vissute dall'essere sociale, esperienze dirette del soggetto e, seppure abbiano un carattere teorico

¹⁶ G. LUKÁCS, *Ontologia*, cit., IV/1, p. 612.

¹⁷ *Idem*, IV/2, p. 621.

¹⁸ «Nell'essere sociale vi sono soltanto estraniazioni concrete» (*Idem*, IV/1, p. 612-3).

o spirituale, sono esperienze concrete dell'essere umano, perché sono passate nella vita quotidiana. Non a caso la religione cristiana ha sempre posto il controllo della sessualità o del corpo al centro della sua etica, così come hanno fatto anche l'islamismo e l'ebraismo. E il corpo è la cosa più concreta che l'uomo possa riuscire a percepire o concepire. Il controllo del corpo apre alla religione il controllo della vita quotidiana e del lavoro. Una concezione economica del cristianesimo è facilmente rilevabile nei suoi precetti e nei suoi dogmi. La crisi religiosa dell'epoca contemporanea ha aperto la strada a nuove forme di estraniazione religiosa, che spesso mantengono una struttura religiosa, seppure mascherata. Questo è il caso del neopositivismo logico, che per Lukács è una delle forme più raffinate di manipolazione della verità, perché sostituisce alla realtà concreta, la simbolizzazione di essa. Ogni scienza ha bisogni di simboli per operare, però al fondo della sua azione c'è un ritorno alla realtà concreta e materiale, anche nel caso della matematica che usa i suoi simboli come descrittori della realtà, mentre nel neopositivismo il simbolo sostituisce la realtà. Con il neopositivismo logico la manipolazione della realtà è fine a sé stessa e la realtà è trasformata in un universo simbolico, che è la verità della realtà. Per questo motivo Lukács considera il neopositivismo una forma di teologia moderna¹⁹.

Il neopositivismo è anche una forma di apparente de-ideologizzazione: «Abbiamo richiamato più volte la parola d'ordine ideologica centrale del nostro tempo, la de-ideologizzazione. Essa è nata come generalizzazione sociale del neopositivismo: poiché, seguendo quest'ultimo la scientificità, la manipolazione scientifica dei fatti, ha cancellato dal dizionario delle persone colte ogni domanda concernente la realtà, perché non ovviamente neppure nella vita sociale, secondo tale dottrina, possono darsi conflitti reali che vengano combattuti in termini ideologici»²⁰. Il neopositivismo copre con la

¹⁹ «È probabile che uno storico futuro attribuirà, per esempio, a Carnap un significato teorico per l'ideologia religiosa di questa epoca simile a quello che ebbe, poniamo, Tommaso d'Aquino per l'alto medioevo. [...] Per Teilhard de Chardin il neopositivismo significa libertà di progettare nella natura qualsiasi arbitraria connessione fantastica che paia un appoggio alle sue intenzioni apologetiche, mantenendo per contro sul piano verbale un modo d'espressione scientifico, anzi da scienza naturale, e perseguitando la parvenza di una scientificità esatta» (*Idem*, IV/2, p. 700).

²⁰ *Idem*, IV/2, p. 696. Sartre negli stessi anni parlava di de-politicizzazione, ma è lo stesso fenomeno: «C'è tutto questo, in Francia, una diminuzione dell'urgenza del

scientificità la realtà concreta, costruisce il mondo - come afferma Carnap nella sua prima grande opera *La costruzione logica del mondo* - induce ad abbandonare le ideologie e fa della de-ideologizzazione una nuova e potente forma di ideologizzazione.

La scientificità è scambiata con la comprensione concreta della realtà e la simbolizzazione chiude in sé stessa la comprensione scientifica della realtà. Negli anni seguenti, al neopositivismo subentrerà il decostruzionismo postmoderno, la simbolizzazione lascerà il posto all'interpretazione che si sovrappone alla realtà con il fine non di svelarla, piuttosto di mascherarla. Si tratta sempre di forme di reificazione alle quali si sostituiranno altre più evolute forme di estraniazione: in questi ultimi mesi i filosofi europei riscoprono il realismo, che è una delle radici più feconde della filosofia occidentale, ci si può aspettare un ritorno di interesse verso Marx o Lukács, tipici pensatori realistici.

Per Lukács ovviamente il marxismo ha il primato nella lotta all'estraniazione per il suo metodo: «Il fondamento teorico per questa operazione non può che essere un vero ritorno al marxismo, ma tale che recuperi a nuova vita il dato inattaccabile del suo metodo, che sia in grado cioè di renderne di nuovo attuali le possibilità di conoscere con profondità e verità maggiori i processi sociali del passato e del presente»²¹. Un altro punto di continuità tra *Storia e coscienza di classe* e l'*Ontologia*. Il punto di maggiore novità del marxismo di Lukács

bisogno, e si poteva pensare che essa avrebbe comportato una depoliticizzazione dei lavoratori»; e ancora: «Uno dei principali fattori di depoliticizzazione è il sentimento d'impotenza e di isolamento» (J.-P. SARTRE, "L'alibi", *Le Nouvel Observateur*, 19/11/1964; ora in J.-P. S., *Situations VIII*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 140 e 141). Impotenza e isolamento che sono sintomi tipici dell'estraniazione e della depressione.

²¹ *Idem*, IV/2, p. 705. Negli stessi anni Sartre riconosceva che «Marx [...] ha spiegato come i teorici usciti dalla borghesia potevano divenire gli alleati della classe operaia, perché i loro problemi, in quanto uomini di cultura, saggi, membri delle professioni liberali, erano egualmente problemi di alienazione. Se era vero all'epoca di Marx, è ancora più vero oggi, quando gli studenti scoprono che sono trattati come oggetti durante i loro anni di studio per essere egualmente trattati come oggetti quando saranno divenuti dei quadri. Allora capiscono che gli hanno rubato il loro lavoro, come lo hanno rubato agli operai» (J.-P. SARTRE, "L'idée neuve de mai 1968", in J.-P. SARTRE, cit., p. 202-3). Oggi ai giovani non rubano più neanche il lavoro, sono trattati come oggetti da spazzatura: né lavoro, né studio e, quindi, neanche futuro gli sono possibili.

nell'*Ontologia* sono quei continui riferimenti all'Etica, progettata e mai scritta, e quei riferimenti a momenti ideali ed etici, anche sentimentali, che svolgono una funzione di inizio o sostegno a un'azione emancipatrice: «Per gli affetti che muovono gli uomini nel loro bisogno religioso restano comunque il timore e la speranza circa i risultati di una singola azione oppure circa le loro catene, ossia la totalità della vita»²². Se la speranza e il timore sono sentimenti che sostengono il bisogno religioso, possiamo pensare, sulla scorta di Bloch, che almeno la speranza possa sostenere la lotta per un mondo migliore. E dalla speranza, o meglio dagli affetti, come insegna Spinoza, ricaviamo gli elementi fondamentali per una Etica. Naturalmente una concezione del genere incontra opposizioni fortissime dentro ciò che rimane del marxismo, che in ampi settori ha fatto del rifiuto dell'etica uno dei pilastri fondamentali del marxismo. Se si riflette, però, sulle motivazioni di questi marxisti, si nota un impressionante carattere di estraniazione e di reificazione del loro marxismo. Il pensare al Partito come soggetto attivo della lotta di liberazione, dimenticandosi che il marxismo si è dovuto in seguito liberare dal Partito, è un fenomeno palese di reificazione. Lo dimostra lo stesso Lukács che negli ultimi anni della sua vita, subito dopo aver terminato la stesura dell'*Ontologia* scrisse alcuni saggi di teoria politica, dove non dava alcun posto rilevante al Partito, anzi invitava i cittadini, gli esseri sociali, a sovvertire un ordine sociale dove il Partito fosse l'elemento dominante²³.

Altri aspetti della reificazione del marxismo post-Rivoluzione d'Ottobre sono il settarismo o l'avanguardismo in cui godevano rinchiudersi i marxisti, affascinati dalla propria purezza ideologica, ma che in qualche caso finirono nel terrorismo, la negazione palese dell'etica e la migliore azione per stimolare e suscitare la repressione del sistema dominante. Una scelta etica non soltanto nega il terrorismo, ma anzi allarga a strati sempre più ampi di masse di uomini la possibile proposta di un'emancipazione dall'estraniazione e di una loro liberazione. Questo allargamento è l'obiettivo di Marx o di Gramsci, per non dire dello stesso Lukács, di autori autenticamente marxisti e rivoluzionari. Il settarismo o l'avanguardismo fa dell'isolamento – elemento tipico dell'estraniazione come si è visto sopra- il privilegio

²² *Idem*, IV/2, p. 711.

²³ Mi riferisco alla *Demokratisierung heute und morgen* (tradotta in italiano con il titolo di *L'uomo e la democrazia*) oppure al magnifico *Testamento politico*.

di una piccola élite, embrione di una futura casta dominante, come ha dimostrato l'esperienza dello stalinismo. Inoltre, se l'avanguardismo e il settarismo ebbero una funzione positiva nella Rivoluzione d'Ottobre, non è detto lo debbano avere sempre; pensare in questi termini è un segno di schematismo mentale, di un appiattirsi sulla conoscenza empirica della storia.

L'isolamento dalle masse è proprio uno dei punti più critici di Lukács nei confronti del regime kadarista ungherese ed è anche una delle caratteristiche dei partiti comunisti nei regimi del socialismo realizzato, cioè un'incapacità di uscire dall'estraniazione rispetto alle masse, in cui questi regimi finirono per chiudersi. L'uscita dallo stato di estraniazione non poteva che avvenire attraverso un sovvertimento delle strutture economiche esistenti. Questo è avvenuto nel novembre 1989, ma molto presto altre forme di estraniazione, quelle esistenti nell'Europa Occidentale, cioè l'estraniazione capitalistica, si è impadronita dell'Ungheria post-comunista e il suo triste destino di caduta senza protezione nel vuoto dell'estraniazione continua ancora oggi, quando i fantasmi del passato nazista sono tornati al potere politico del paese. Il regime neonazista ungherese di Orban non ha ancora trovato strutture economiche, ma non c'è dubbio che la sua permanenza al potere politico, in piena crisi economica mondiale, finirà per costruire delle strutture economiche a danno della gente che-vive-di-lavoro.

Naturalmente Lukács non indica tutti i mezzi con i quali si può raggiungere l'emancipazione e la liberazione dall'estraniazione, ricorda alcune linee fondamentali della tendenza emancipatrice: «Il singolo può elevarsi al di sopra della propria particolarità solo quando negli atti di cui si compone la sua vita, a prescindere dal grado della sua coscienza o dalla correttezza di questa, si coagula l'orientamento verso un apporto fra individuo e società che abbia in sé elementi e tendenze di quella genericità per-sé le cui possibilità, collegate, eppure ancora solo in astratto o magari per contraddizione, con la genericità in-sé di quel momento, nondimeno possano avere via libera su scala sociale soltanto mediante atti personali di questo tipo»²⁴.

L'emancipazione e la liberazione passano dalla lotta del singolo contro la propria estraniazione, ma deve trovare un seguito nell'azione collettiva di sovvertimento delle strutture economiche estranianti.

²⁴ *Idem*, IV/2, p. 716.

L’azione del singolo deve diventare azione sociale, deve trovare un terreno comune nel quale radicare l’azione di sovvertimento, che restituisca senso, cioè direzione di sviluppo oltre che significato a parole che oggi ritornano di immediata e drammatica attualità come “dignità”, “vita degna”, “futuro”.

Per il Lukács dell’*Ontologia* una speranza di liberazione dall’alienazione veniva dal movimento studentesco in alleanza con quello operaio negli anni Sessanta. Oggi viene dalla protesta degli *indignados* che ci sta mostrando proprio il passaggio dalla protesta particolare alla protesta sociale. La tendenza a ridiventare i protagonisti della propria vita quotidiana è forte, e forti sono i valori morali a cui si ispira questa lotta di emancipazione, c’è da evitare il ricadere nella trappola del terrorismo settario che farebbe molto comodo alle strategie repressive del potere. Ancora siamo nella fase dello stare nello spazio pubblico, ma quest’occupazione di spazio sta mostrando che i valori etici del movimento degli *Indignados* sono ispirati all’emancipazione dall’estraniamento e per questo trovano il consenso delle masse. Il consenso ottenuto è il motivo per cui sette, avanguardie e sistema dominante si trovano d’accordo nella repressione.

Nell’ambiente intellettuale ci si chiederà come fare a partecipare a questo movimento di indignazione emancipatrice. Manuel Castells non ha perso tempo e lo scorso anno, maggio 2011, è andato nella “Piazza Catalogna” di Barcellona a parlare ai giovani *indignados*, poi selvaggiamente repressi dalla brutale ed etnica polizia catalana²⁵. Non credo che Castells conosca l’*Ontologia* di Lukács, eppure in quell’opera troviamo un invito che è del tutto in simbiosi con il gesto di Castells: «Ridare alle espressioni usate in maniera sbagliata il loro senso perduto, che è però l’unico autentico e reale, è anch’esso, perciò, un compito ideologico alla stessa stregua del cambiamento radicale delle parole d’ordine che guidano la prassi, solo che questo processo esige proprio nel campo ideologico una produttività intellettuale e una genuina recettività catartica, cioè produttrice di trasformazioni, assai più elevate rispetto a un normale cambiamento ideologico nel quadro di una società borghese»²⁶. Il compito degli intellettuali e degli

²⁵ Dico “etnica” perché in Catalogna ogni protesta che non sia catalana non ha alcun valore.

²⁶ *Idem*, IV/3, p. 765.

artisti²⁷ è ridare senso alle parole, produrre ideologicamente trasformazioni sulla base di quel senso ritrovato, elevare il senso di quelle parole a una dignità superiore a quella che finora hanno avuto. Lo spazio per questo ritrovamento di senso non è più lo scrittoio dell'intellettuale, ma è tornata ad essere la piazza dove è nata la democrazia e dove si spera in un futuro migliore.

²⁷ «L'opera d'arte invece, quando lo sia davvero, è permanentemente e immancabilmente diretta contro l'estraniazione» (*Idem*, IV/1, p. 595).

Comunismo, sindacati e Chiesa nei confronti della Giunta militare argentina

FRANCESCO BONICELLI

Abstract:

The article, through secondary scientific historical sources and archival material of the Gramsci Foundation, aims to analyze not only the intense economic and military relations of the Soviet Union and the countries of the Warsaw Pact with Argentina, during the tragic and bloody period of the *Proceso de Riorganizacion Nacional* (1976-83), under generals Videla, Viola, Galtieri, but also to investigate the cultural relations between the Argentine military circles and the USSR and the interest of certain Argentine coup leaders for the pre-war Eastern European and Social-National Catholic movements of the extreme right, investigating the Soviet interest in infiltrating the Latin American military and ecclesiastical apparatuses, the Third World and anti-imperialist aspects shared by the extreme right and extreme left, the ideological closeness between anti-imperialism and social nationalism, the ambiguous role of the Church, the role of the Argentine Communist Party (whose appeal for the recognition of Videla will remain unheeded by Enrico Berlinguer).

Keywords: *Golpe, Montoneros, Desaparecidos, Cristeros, Liberation Theology*.

Sullo sviluppo del Comunismo internazionale ha un impatto non trascurabile, negli anni '70 e '80, la svolta berlingueriana verso un Eurocomunismo in rottura con Mosca.

Il 7 novembre 1977, Enrico Berlinguer (che Živkov, nel 1973, aveva deciso di uccidere durante la sua visita a Sofia) interviene a Mosca alle celebrazioni per il solenne sessantesimo zanniversario della Rivoluzione d'ottobre. Il suo discorso rappresenta un taglio netto con le passate mezze misure dei predecessori, dinanzi a un attonito gruppo dirigente sovietico afferma che «la Democrazia è un valore storicamente universale sul quale fondare un'originale società socialista che garantisca le libertà personali e collettive, civili e religiose, il carattere

non ideologico dello Stato, la possibilità dell'esistenza di diversi partiti, il pluralismo della vita sociale, culturale e ideale»¹. Già nell'ottobre 1975, Berlinguer, insieme a Cervetti che aveva di fatto la funzione di tesoriere del partito, aveva deciso di porre fine al flusso di finanziamenti da Mosca, prassi risalente all'epoca della clandestinità.

Tuttavia, nell'agosto 1978, a Genova, Berlinguer tende ad accennare la fisionomia anti-capitalistica del PCI. A gennaio, d'altra parte, il Dipartimento di Stato USA aveva messo in guardia la DC contro l'ipotesi di una partecipazione dei comunisti al governo (che però hanno già avuto la possibilità di eleggere Ingrao alla Presidenza della Camera). Osserva Giorgio Napolitano che, a conforto della propria identità, il PCI aveva inteso mantenere intatto lo spartiacque dell'anticapitalismo, l'obiettivo del superamento del Capitalismo, in contrapposizione al compromesso social-democratico. Non ci sarà mai una conferenza di Bad Godesberg, come accaduto per la SPD, in Germania, nel 1959.

Altro punto cruciale è l'assunzione di una nettissima posizione di condanna, da parte di Berlinguer e degli altri dirigenti, all'invasione sovietica dell'Afghanistan, qualificandola come *"politica di potenza"* contraria alla pace e alla distensione. Giorgio Amendola è l'unica voce fuori dal coro. Egli già nel 1977 aveva invitato a considerare il mondo com'è, non come si vorrebbe che fosse, nel saggio *La libertà nel mondo*, pubblicato su «Rinascita». In una combinazione di *Realpolitik* e pessimismo storico, nella discussione del 5 gennaio 1980, parla a favore dell'intervento sovietico in Afghanistan, in nome dei rapporti di forza tra i due blocchi. Muore pochi mesi dopo.

Poi nel 1981 la legge marziale in Polonia. Qui si manifesta un altro strappo, forse il più forte, poiché rispetto alla posizione assunta dal PCI nel 1968, sulla Cecoslovacchia, il colpo di stato militare di Wojciech Jaruzelski dà a Berlinguer l'occasione di mettere in discussione tutte le società socialiste costituite sul modello sovietico e, dunque, mettere in questione, *in primis*, il modello sovietico stesso, la sua rigidità e la resistenza ad ogni cambiamento.

¹ G. NAPOLITANO, *Dal PCI al socialismo europeo*, Laterza Bari 2005 (p. 138). In seguito a quel discorso, che fu tenuto in grande considerazione da Jimmy Carter, Ugo La Malfa scrisse un lungo articolo, *Comunismo e democrazia in Italia*, apparso sulla rivista americana «Foreign Affairs», la cui stringente conclusione era che si dovesse mettere il PCI alla prova della partecipazione al governo.

Nella riunione del Comitato centrale del gennaio 1982, Berlinguer va oltre ogni precedente presa di posizione e fa un affondo sulle «forzature nello sviluppo, la centralizzazione autoritaria, i fenomeni di burocratizzazione» e ancora: «È indubbio che abbiamo concepito, vissuto e utilizzato l'esperienza dei Paesi dell'Est in modo mitico e acritico, cioè subalterno e quindi sbagliato»². La «Pravda» definisce ciò una contrapposizione totale alla politica del PCUS, dell'URSS, dei Paesi del Patto di Varsavia e della comunità socialista, del Comunismo e di tutto il movimento di liberazione mondiale. Il punto debole del PCI, secondo l'analisi di Giorgio Napolitano, è stato, a quel giro di volta storico, nella contraddizione di fondo rappresentata dal persistere della “fuoriuscita dal mondo capitalista” quale parola d'ordine.

Il 21 gennaio 1976 nota della Segreteria PCI su un colloquio riservato con Boris Ponomarev³, capo del Dipartimento Internazionale del Comitato Centrale del PCUS, che informa i compagni italiani dei peggiori raccolti della storia in URSS e dell'avvio di relazioni commerciali più importanti con l'Argentina. Il 24 marzo avviene il *golpe* e il 29 l'insediamento del tenente generale Jorge Rafael Videla, che giura sui sacri vangeli. Il 9 febbraio, il Partito Comunista del Cile, che subisce una sorte ben diversa, dal *golpe* dell'11 settembre 1973, chiede asilo al PCI, in una lettera. Chiede il trasferimento della Direzione del PCC a Roma e, di seguito a un contributo spese per la sede, fa richiesta inoltre di poter stampare a Roma il proprio bollettino bimestrale. Così troveranno asilo i comunisti cileni nella capitale italiana.

Il 25 settembre dello stesso anno nota di Sergio Camillo Segre che ha incontrato Zbygniew Brzezinski (colui che più sembra abbia premuto sul Vaticano per l'elezione di Wojtyla) a cena di Agnelli, con Malagodi e Giolitti. Nella nota Segre riporta l'interesse, dichiarato da Brzezinski, per le evoluzioni nel PCI, da parte del presidente USA Jimmy Carter. Agnelli ha anche dimostrato interesse al possibile sviluppo di relazioni commerciali con l'Angola di Neto.

È del 21 ottobre 1976 la lettera di Athos Fava, commentata per Berlinguer da Umberto Cardia:

² G. NAPOLITANO, *Dal PCI al socialismo europeo*, Laterza Bari 2005 (p. 181).

³ B. PONOMAREV (n 1905 - m 1995) fra l'altro storico del PCUS, protetto di Mikhail Suslov, famoso per la sua sentenza sull'Australia, egli prevede che per controllare l'Asia bisognava entrare nella politica australiana, che i suoi compagni della Dirigenza ritenevano un “paese minore”.

Il compagno Fava, che era già stato a «La Unità» e a «Rinascita», era soprattutto preoccupato del fatto che vi sarebbe in Italia una visione deformata delle vicende argentine e del regime instaurato dal generale Videla. Secondo il PCA non si dovrebbe parlare di un regime fascista. Il generale Videla è il capo di uno dei due gruppi esistenti nelle forze armate argentine, caratterizzato da posizioni conservatrici, nazionaliste, autoritarie anche, ma non fasciste, quali sono quelle proprie dell'altro gruppo presente nell'Esercito. Del primo gruppo anzi Videla sarebbe l'ala di sinistra, in quanto esso comprenderebbe le forze più liberali, progressiste o addirittura di sinistra. Il regime di Videla ha sospeso ogni forma di libertà democratiche istituzionali, ma i partiti e i sindacati agiscono nel Paese, tengono riunioni, tra essi il PCA. Pienamente legali sono il Movimento per la pace, la Lega delle donne, il Movimento per i diritti dell'Uomo, al quale fanno capo tutti i partiti di intonazione democratica e la Chiesa. Il Movimento per i diritti dell'Uomo ha presentato la sua carta, accolta da Videla.

Il Partito Comunista dell'Argentina, rimasto a livello di setta mesianica, con una scarsissima adesione popolare, individua nell'indirizzo nazionale proclamato da Videla una linea alla quale dare la propria adesione, uscendo dall'ombra e differenziandosi dalla Sinistra peronista e dai *montoneros*, dai quali è stato per anni oscurato. Annuncia nella lettera: «Il piano statunitense è di fare della pampa argentina una grande fabbrica agro-alimentare concentrando nel Brasile gli investimenti industriali (...) Sotto il profilo militare gli USA stanno accelerando le misure per un'Alleanza dell'Atlantico del sud. Noi, con Videla, ci opponiamo a tutto questo (...) Il regime di Videla contiene in sé una linea di resistenza alla degenerazione fascista (...) Il regime di Videla tenta di reprimere il terrorismo di destra come di sinistra». Fava indica Videla come una sorta di anti-Pinochet.

Indi segue un auspicio per una pressione italiana al riconoscimento internazionale del regime. Cardia nota cautamente che servirebbe mettere allo studio una visita di qualcuno in Argentina. Del resto, il PCI sta sostenendo rivoluzionari del calibro di Samora Machel, leader del Fronte di Liberazione mozambicano e non può certo permettersi il rischio di una storica cantonata come quella che va a prendere il compagno bonarensi Fava.

Solo una settimana dopo viene inviato in visita in Argentina il già incontrato Marco Calamai, che si ferma per sette giorni. Egli torna in Italia con un ampio e documentato dossier dal quale Berlinguer e la Dirigenza evincono che il regime è dilaniato fra le diverse fazioni, l'iniziativa sindacale autentica è illegale, c'è una forte censura, sono

vietate le attività pubbliche di partito. Videla è l'ago della bilancia fra la fazione metodologicamente filo-cilena (Massera) e la fazione “di sinistra” (Viola), il governo è un mosaico incoerente, frutto di un lavoro di mediazione incredibile⁴. Tutti gli amministratori, anche provinciali e locali, sono militari nominati dalla Giunta. I *montoneros*, i giovani proletari, orfani di Peron, che sono passati alla clandestinità dal ‘74, compiono gesti disperati da guerriglieri senza soldi e inesperti, vengono decimati da una forza assolutamente impari. La Destra peronista isolata, il PCA, incapace di raccogliere consenso, si allinea, insieme ai radicali e alla Chiesa, anche quella progressista, a fianco di Videla.

Come osserva Calamai, il PCA ha una base di appena centosessantamila iscritti, contro i tre milioni di voti radicali e i ben sette milioni di voti peronisti, frammentati nelle direzioni più disparate dalla morte del leader. I comunisti argentini, secondo Fava, riporta Calamai, devono sostenere Videla per evitare che costui cada nella deriva *pinochetista*, caldecciata dalla precedente amministrazione USA. Le azioni politiche dei comunisti devono essere orientate quindi ad appoggiare «lo sforzo dei militari di orientamento democratico che cercano di impedire il disegno congiunto dell'estrema destra e dell'imperialismo americano» per arrivare, si illudono, a un governo stabile civico-militare «di ampia coalizione democratica».

Calamai riporta una frase che lo ha impressionato particolarmente da quanto ascoltato da Fava: «da un lato la nazione e il suo popolo, dall'altro il monopolio internazionale e il suo ultimo alleato, l'oligarchia latifondista». Calamai esprime il suo sconcerto per le posizioni dei compagni argentini che, prosegue, approvano anche la repressione, la quale ha già prodotto migliaia di vittime, secondo Calamai, fra assassinati, sequestrati, torturati. Buenos Aires e le altre città visitate gli fanno l'impressione di città in guerra, scrive. Anche la mafia sindacale appoggia il regime. Vi sono prove schiaccianti di *Amnesty* che la guerriglia è inesistente, una montatura per eliminare gli oppositori, e non solo quelli realisticamente pericolosi per la Giunta, ma chiunque sia ideologicamente lontano. Come afferma in quei giorni a

⁴ Tanto che Fava naturalmente mantenne una posizione comunque critica nei confronti del ministro liberista dell'Economia José Alfredo Martínez de Hoz, amico di Nelson Rockefeller e di esponenti neo-con, l'ala liberal, del Partito Repubblicano USA.

una conferenza al Rotary Club di Mar del Plata, dal titolo: *Democrazia y etica*, il generale Iberico Saint-Jean, governatore della provincia di Buenos Aires:

“Prima uccideremo tutti i sovversivi, poi i complici, poi i simpatizzanti, seguiti da quelli che permangono indifferenti e, finalmente, i timidi” e ancora, “la Democrazia è uno strumento per imporre la dittatura della maggioranza, può essere molto peggio quando i tiranni sono molti che quando è uno solo”⁵.

Sostiene Calamai, vittime delle retate sono anche state centinaia di delegati aziendali, sequestrati e uccisi, le loro case saccheggiate. Il regime è responsabile di appropriazione indebita⁶.

Un milione e mezzo di cittadini argentini ha doppia cittadinanza, italiana e argentina, il governo italiano rifiuta la protezione anche a costoro e il PCI è l'unico partito a lamentarsene, suscitando le rancorose antipatie dei compagni argentini.

Mi ha interessato un invito, datato 7 aprile 1982, rivolto alla dirigenza del PCI, da parte della *Asociacion Italiana de Mutualidad y Instruccion*, in occasione del trentasettesimo anniversario. Il programma della manifestazione, nella capitale argentina, prevede una marcia (quindi autorizzata dalla Giunta) fino ai monumenti di Mazzini, Garibaldi, San Martin, dove verranno posate corone di fiori.

Il 29 aprile Claudio Bernabucci⁷, presidente di Movimondo, *ong* di riferimento del mondo comunista italiano, scrive a Berlinguer una nota: «Ho ricevuto l'incaricato politico dell'ambasciatore argentino Moschini, il quale ha incontrato anche PLI e PSI per chiedere la revoca delle sanzioni. I socialisti hanno promesso di impegnarsi in tal senso. Lui si aspetta tale impegno anche da parte del PCI, di cui lamenta scarsa presenza in Argentina». Tale posizione verrà infatti abbracciata dal PCI, in Parlamento, e le sanzioni verranno sospese da parte

⁵ Interventi riportati da «International Herald Tribune» il 26.05.1977 e dalla rivista argentina «Clarín» del 28.10.1980.

⁶ Alcuni generali come Carlos Alberto Lacoste, il cui patrimonio è quadruplicato nel giro di sei anni, dovettero anche rispondere di questo. Lacoste si arricchì dirigendo il comitato organizzatore dei mondiali di calcio, ed eliminando fisicamente i suoi colleghi della direzione del comitato.

⁷ Insieme a Renato Sandri (grande artefice delle relazioni del PCI togliattiano, e del primo Berlinguer, con l'America Latina) e a Donato Di Santo (responsabile delle relazioni del PDS con l'America Latina dal 1989 al 2006), ha molto spinto per la rottura con i comunisti argentini.

dell’Italia il 22 maggio. Il 14 maggio Gian Carlo Pajetta, responsabile delle relazioni estere del partito, incontra lo scrittore argentino e auto-revolissimo pacifista, Adolfo Perez Esquivel⁸, ostile all’invasione argentina delle isole, ma ugualmente ostile alle sanzioni CEE. Il 15 giugno, Athos Fava, a Roma, presenta ai compagni italiani come posizione genuinamente anti-coloniale quella assunta dalla Giunta unitamente al “comune sentire” del popolo argentino. Replica il senatore Paolo Bufalini, dichiarando di auspicare un processo di reale democratizzazione in Argentina. Tutto riassunto da Bufalini medesimo.

Il 5 settembre 1982 «L’Unità» torna sulla questione, rivendica la coerenza del PCI, chiarisce che nell’estate del 1979 Berlinguer aveva ripetutamente rifiutato un incontro con l’ambasciatore argentino, il quale avrebbe gradito discutere e invitare il leader italiano ad abbracciare la linea del PCA, ovvero la linea della “pacificazione”. Berlinguer aveva insistito, *condicio sine qua non* per accettare un incontro (che infatti non avverrà mai), sul punto nevralgico della sua politica verso l’America Latina: conoscere le sorti dei *desaparecidos*. Nel carteggio, conservato negli archivi del PCI, l’ambasciatore chiede dunque al segretario del partito di fornirgli una lista di *desaparecidos* che egli ha particolarmente a cuore, Berlinguer fornisce una lista di cinquecento italiani scomparsi fino ad allora noti, rifiutando esplicitamente che la sua richiesta dia luogo ad una “*trattativa privata*”⁹.

Negli stessi giorni del 1982, il PCI osserva con interesse il processo di democratizzazione che si sta verificando in Brasile, avviato dai militari stessi al potere dal 1964, ma con disappunto nota la rottura fra PT (Partito dei Lavoratori) e PCB (Partito Comunista Brasiliano), che, come in Argentina, sembra aver rotto con la Sinistra proletaria per rimanere nell’area filo-governativa, senza strappi. Nota della Segreteria.

⁸ Premio Nobel, che recentemente ha scagionato Jorge María Bergoglio dalle vere accuse di complicità e connivenza con la dittatura militare argentina.

⁹ Genere di trattative che il giornalista d’inchiesta americano Christopher Hitchens, nelle sue memorie *Hitch-22: A memoir*, New York 2011, ha definito “*mercato delle vacche da guerra fredda*”. Probabilmente una consuetudine per l’ambasciatore Moschini, abituato ad avere a che fare con Gianni Agnelli e Giulio Andreotti, che periodicamente stilavano liste di persone “amici di amici” da salvare, in cambio di favori economici o politici alla Giunta, nella totale segretezza, così come affermava Licio Gelli, nell’intervista di Sandro Neri, *Licio Gelli. Parola di venerabile*, Aliberti Roma 2007. Nello stesso volume Gelli rivela gli stessi traffici anche fra il generale Videla e Nicolae Ceaușescu, il quale non chiuse mai nemmeno l’Ambasciata romena a Santiago del Cile.

Ambigua è in Argentina la posizione mantenuta dalla Chiesa, ivi comprese, talvolta, le fazioni tendenzialmente progressiste.

Nel 1996 l'Assemblea plenaria dell'Episcopato argentino, in una lettera pastorale sul terrorismo della guerriglia e il terrorismo di Stato, afferma che alcuni cattolici hanno cercato di assumere il potere politico in modi violenti per istituire una nuova società di tipo marxista, mentre altri hanno reagito illegalmente in maniera immorale e atroce, chiedendo in conclusione il perdono di Dio per tutti i figli della Chiesa e ponendo così sullo stesso piano, ancora a distanza di quindici anni, i guerriglieri (e le miriadi di persone innocue che sono fatte rientrare in questa categoria dalla Giunta) e il terrorismo dello Stato, con i suoi esecutori pubblici. Posizione ribadita nel settembre del 2000, con la spettacolare messa notturna, a Cordoba, denominata “*la riconciliazione dei battezzati*”¹⁰.

La radice storica del ripiegamento su sé stessa della Chiesa argentina è da individuare nella sorta di *Kulturkampf* avviata dal presidente generale Julio Argentino Roca, che alla fine nel 1880 espelle il delegato apostolico Luigi Matera e avvia una serie di riforme sulla laicità dell'insegnamento, istituendo poi finalmente registri civili di nascite, matrimoni, decessi¹¹.

La terza posizione, volendo essere precisi, non è un'invenzione peronista, ma qualcosa di connaturato alla politica estera argentina. Già nel 1920, Buenos Aires, insoddisfatta della prima assemblea della Lega delle Nazioni, decide di disertare l'organizzazione internazionale, sorta sulle macerie della Grande Guerra, in polemica con l'articolo 21 del patto che riconosce la validità della dottrina Monroe. Nel 1935 tale posizione arriva ad imporre l'Argentina come potenza mediatrice dell'America Latina: a Buenos Aires si risolve infatti con un trattato il conflitto del Chaco, fra Paraguay e Bolivia¹².

La classe che ha fondato l'Argentina, la classe proprietaria terriera delle *pampas*, non riesce a creare, agli albori del XX secolo, un partito politico che difenda i suoi interessi e che possa dare una risposta coe-

¹⁰ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011.

¹¹ Ma è anche ricordato come uno dei maggiori persecutori di nativi, come conquistatore della Patagonia, fautore del potere centrale e di un sistema di clientele e corruzione, ma pure di una ferma posizione di forza nei confronti delle grandi potenze straniere (H. HERRING, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli Milano 1971).

¹² J. B. DUROSELLE, *Storia diplomatica dal 1919 ai giorni nostri*, LED Milano 1998.

rente alla sfida dei grandi movimenti di massa del Novecento, che contaminano anche lo scenario argentino, soprattutto anarchismo e socialismo e la nascita dei sindacati. Quanto riesce a fare è, negli anni '30¹³, corrompere i radicali e avviare una decennale *Concordancia* fra questi e i conservatori, per dilapidare lo Stato.

Ad essa pone fine solo il *golpe* dei generali Rawson, Ramirez e Farrell¹⁴, nel 1943¹⁵. Tre generali che hanno vissuto per anni nell'Italia fascista. Grossa parte degli ufficiali e sottufficiali dell'epoca è stata addestrata da istruttori e tecnici italiani o tedeschi, verso i quali Peron ripaga il debito di riconoscenza offrendo loro asilo alla fine della guerra¹⁶.

Non a caso il 25 maggio 1945 Harry Hopkins, inviato dal presidente Truman a Mosca, viene severamente interrogato dal suo interlocutore, Stalin, sulle ragioni dell'invito dell'Argentina (che ha dichiarato guerra all'Asse solo poco prima della fine del conflitto¹⁷) alla Conferenza di San Francisco¹⁸. La moneta di scambio che giocano gli americani è l'ammissione di Ucraina e Bielorussia (che in realtà sono stati membri dell'URSS stessa, la quale godrebbe già del suo seggio), ma in ogni caso l'Argentina viene ammessa il 1° maggio, con il voto con-

¹³ Nel 1930 venne deposto, dal generale José Felix Uriburu, il presidente radicale Hipólito Yrigoyen, ma il governo militare durò solo un anno a causa della malattia del generale e a causa di una marginalizzazione delle posizioni fascistissime di quest'ultimo, anche da parte dello stesso Esercito, secondo sia Eric Hobsbawm sia Hubert Herring. Hipólito Yrigoyen, presidente dal 1916 al 1922 e dal 1928 al 1930, devolveva interamente il suo stipendio presidenziale alla Chiesa cattolica argentina e si oppose sempre in Congresso a qualsiasi legittimazione del divorzio, ma la gerarchia cattolica ritenne comunque troppo debole la sua risposta al sindacalismo e i latifondisti e gli industriali non tollerarono le sue riforme in materia di pubblica istruzione, pensioni e più umane condizioni di lavoro.

¹⁴ Il cui segretario personale era Peron, ministro del Lavoro del suo Gabinetto, che gli successe nel 1946.

¹⁵ Il *golpe* si opponeva all'elezione presidenziale di Robustiano Patrón Costas, fondatore di istituti religiosi privati esclusivi e nominato cavaliere dell'Ordine di San Gregorio Magno, da papa Paolo VI.

¹⁶ U. GONI, *Operazione Odessa*, Garzanti Milano 2012, F. BERTAGNA, *La patria di riserva*, Donzelli Roma 2006.

¹⁷ Il 27 marzo 1945.

¹⁸ Notare però, l'Argentina non era stata invitata naturalmente, a febbraio, alla Conferenza di Città del Messico. La Conferenza di San Francisco, che produsse la Carta delle Nazioni Unite in 19 capitoli e 111 articoli, si riunì dal 25 aprile (cioè solo un mese dopo la dichiarazione di guerra dell'Argentina) al 25 giugno 1945.

trario dell'Unione Sovietica. Il 10 gennaio 1946 si tiene la seduta inaugurale dell'Assemblea delle Nazioni Unite e l'Argentina siede fra gli altri cinquanta primi membri.

C'è da dire che la massima punta di anti-americanismo che ha il coraggio di manifestare Peron, in realtà, è in occasione delle elezioni di febbraio, quando, a seguito degli affondi della propaganda statunitense, egli pone gli argentini davanti a un tipico aut-aut bonapartiano, che in quel caso ha per protagonisti lui stesso e l'ambasciatore americano a Buenos Aires, Spruille Braden. Ma già il 2 agosto dello stesso anno dichiara: «Il Comunismo è un grande pericolo che minaccia tutte le Democrazie Occidentali»¹⁹, annoverandosi evidentemente fra queste, salvo firmare patti commerciali importanti con i sovietici. Si può osservare che si tratta di un anti-americanismo, come altrettanto di un anti-comunismo, di facciata, utili maschere da indossare a seconda dell'occasione, il volto vero è un altro.

Le radici del filo-fascismo argentino, osserva Eric Hobsbawm, si spiegano facilmente:

Visti dal sud, gli USA dopo il 1914 avevano perso la loro immagine ottocentesca, cioè non apparivano più come gli alleati delle forze progressiste locali e come un contrappeso diplomatico agli ex imperi spagnolo, francese e britannico (...) un indirizzo anti-imperialistico e anti-yankee che non fu certo scoraggiato dalla propensione di Washington per la diplomazia delle cannoniere e degli sbarchi dei marines (...) Ciò che i leader latinoamericani presero dal fascismo europeo fu la deificazione da parte delle masse di capi decisi ed energici (...) i nemici contro cui mobilitarono quelle masse non erano stranieri o gruppi da emarginare (benché elementi di anti-semitismo nelle politiche peroniste o di altri governi argentini fossero innegabili), ma l'oligarchia, i ricchi e le classi dirigenti locali. Peron trovò la sua base più forte nella classe operaia argentina e il suo movimento era strutturato sul modello dei partiti socialisti²⁰. E segue: I militari dovettero riprendere il potere in più di un'occasione, visto che il movimento peronista di massa si rivelò indistruttibile e che non si poté costruire nessuna stabile alternativa di governo civile.²¹

¹⁹ J. B. DUROSELLE, *Storia diplomatica dal 1919 ai giorni nostri*, LED Milano 1998 (p.453).

²⁰ E. HOBESBAWM, *Il secolo breve*, Rizzoli Milano 1997 (pp.163-164).

²¹ E. HOBESBAWM, *Il secolo breve*, Rizzoli Milano 1997 (p.515).

È la *Guerra civile* di Ernst Nolte²², fra gruppi socio-culturali, fra classi talvolta artificiosamente tracciate, che permea dall'Europa in guerra. Il Fascismo, ovvero Nazional-socialismo, sarebbe una risposta alle masse, speculare al Socialismo, da parte delle classi più ricche e potenti, per ghermire il Popolo senza mutare sistema.

Non è un caso che sia l'Era Peron, travolta dal sistema sindacale e populista da lui stesso creato, il grande momento riconciliatore fra Chiesa, latifondisti, Esercito. Senza riconoscere il valore della Democrazia e delle elezioni che presuppongono la sovranità popolare e non quella divina, la Chiesa può dedicarsi, da quel momento, all'evangelizzazione del Partito militare.

L'Argentina, per questi ultra-montanisti, diventa il laboratorio privilegiato per la predizione del teorico politico spagnolo, dell'Ottocento, Juan Donoso Cortés: man mano che i popoli diventano ingovernabili, la Chiesa e i militari sono l'unico baluardo di ordine e civiltà, contro la barbarie socialista.

Al XXXII Congresso Eucaristico Internazionale, nel 1934, il vicario generale della Marina argentina, Dionisio Napal, fonde i miti gemelli della Nazione in armi e della Nazione cattolica: «Reclute, marinai e soldati, capi e ufficiali, a migliaia arrivano a Palermo (N.d.A: grande piazza bonarense e storica sede delle grandi adunate) la popolazione civile costituisce una sola realtà con le Forze Armate. È spettacolo abituale vedere il sacerdote che impartisce l'assoluzione a cadetti e reclute, come fosse la cosa più naturale del mondo (...) Cadetti, reclute, soldati e marinai, capi e ufficiali si chinano e si genuflettono nel momento solenne di ricevere il sacramento di Gesù. È la gioventù del Paese, è la Nazione stessa in armi, quella che si genuflette dinanzi al signore delle nazioni. Formulano la loro doppia promessa: servire Dio e i vessilli militari»²³.

²² E. NOLTE, *La guerra civile europea 1917-1945*, Rizzoli Milano 2008.

²³ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (pp. 14-15). Dionisio Napal, vicario generale della Marina dal 1926, celebrato autore del *pamphlet* reazionario *El Imperio sovietico*, nel 1932, quando al culmine della sua popolarità fu proposto dai conservatori come candidato al Senato per la città di Buenos Aires. Citato da A. CIRIA, *Parties and Power in modern Argentina 1930-1946*, New York 1974 e S. MCGEE DEUTSCH, *Las Derechas: the extreme right in Argentina, Brazil and Chile, 1890-1939*, Stanford University Press 1999.

È naturale che tali posizioni della Chiesa di quegli anni ci conducano, a questo punto, alla rivolta dei *cristeros* (1926-29) contro la Rivoluzione socialista messicana.

Ezechiele Mendoza Barragan, *campesino* e uno dei principali leader dei *cristeros*, afferma nel 1926: «Tutti quegli uomini empi che, da Caino a coloro che oggi appaiono grandi e potenti, che fanno un gran rumore e pretendono di essere implorati da altri uomini, sono solo principi della menzogna; essi non sono altro che bestie salite dagli abissi, ma Dio ha sempre mandato uomini veramente forti a combatterli, tutta la Storia è la storia di questa lotta. Essi sono i persecutori di Cristo Re, sono le bestie in forma umana delle quali parla l'Apocalisse»²⁴. Alcuni oratori arrivano ad affermare che Dio punisce con guerra, fame e pestilenze per queste giuste ragioni. In altre parole, il governo è una cosa umana, cui obbedire fino a quando esso non va contro Dio, o meglio, contro la Chiesa, danneggiando i suoi interessi ed estromettendola dalle istituzioni. Un governo del genere, dunque, non può che essere un governo satanico. Chi in armi, chi in altri modi, i *cristeros*, che si auto-definiscono Guardia Nazionale, o difensori popolari, rischiano la vita per due amori supremi: Chiesa e Nazione. Le zone del Messico controllate per un paio di anni dai *cristeros*, durante la guerra civile denominata appunto *Cristiada*, vengono governate da ufficiali e civili eletti per acclamazione, uno di essi è il comandante del reggimento Valparaíso, Aurelio Acevedo, che afferma: *La nostra era il contrario di una rivoluzione*²⁵. Nelle comunità di *cristeros* vengono immediatamente proibiti l'alcool, il gioco d'azzardo, il teatro, la prostituzione, perseguitati l'adulterio e il concubinato, sancito l'obbligo a contrarre matrimonio per i celibi (esclusi naturalmente i preti).

Per mezzo di Antonio Caggiano²⁶ e Adolfo Tortolo, che tra il 1955 e il 1976 (ovvero dalla deposizione di Peron al *golpe* di Videla) si

²⁴ J. A. MEYER, *The cristero rebellion*, Cambridge University Press 1976 (p.185).

²⁵ J. A. MEYER, *The cristero rebellion*, Cambridge University Press 1976 (p.138).

²⁶ Arcivescovo di Buenos Aires dal 1959 al 1979 (data della sua morte). Noto per essere colui che con Mario Amadeo, collaboratore argentino dell'SD (ufficio relazioni estere delle SS) e poi di Videla, aprì il canale di salvataggio dei criminali nazisti. Quando Adolf Eichmann fu catturato, nel 1961, Caggiano commentò: *È giunto nella nostra patria cercando il perdono e l'oblio. Non importa quale sia il suo no-*

succedono alla presidenza della Conferenza Episcopale, si diffonde in Argentina la dottrina contro-rivoluzionaria di *Cité Catholique*²⁷.

Il manifesto ideologico *Le marxisme-léninisme*, di Jean Ousset, già ideologo dell'*Action Française*, viene tradotto nel 1960²⁸ dal colonnello Juan Francisco Guevara, capo dei servizi segreti argentini, in spagnolo, prefatto proprio dal cardinal Caggiano. L'idea dominante è quella di una sovversione proteiforme, nascosta, non definita dai suoi atti, subdola, la quale intende sovvertire l'ordine cristiano, la legge naturale, i piani del Creatore. Nella sua prefazione Caggiano definisce il volume uno strumento di formazione irrinunciabile, in vista di uno “scontro finale”, una battaglia mortale decisiva contro un nemico, che per stessa ammissione del cardinale, non si è, all'epoca, nemmeno ancora armato. Dice Ousset stesso: *L'apparato rivoluzionario è ideologico prima che politico e politico prima che militare*²⁹.

Ciò spiega l'ampia gamma di nemici individuata dalla contro-rivoluzione argentina, ben oltre gli sparuti ranghi della “guerriglia urbana”. Un colonnello francese della guerra d'Algeria, Roger Trinquier, pubblica proprio in quegli anni un manuale di tortura intitolato *La guerra moderna*, una guerra che si conduce contro un nemico invisibile che va terrorizzato, prontamente tradotto e recepito, anche questo, dal Partito militare, in Argentina.

Se ci potessimo fermare qui, per quanto riguarda la Chiesa, sarebbe tutto molto semplice e lineare, ma come sempre, la Storia ci offre situazioni più complesse, da penetrare, di quel che può apparire superficialmente.

Osserva infatti Horacio Verbitsky che il 1976 ci presenta un allineamento militante della Chiesa con la dittatura militare che va oltre i settori tradizionalisti e integralisti (come già emerso da un accenno di Athos Fava nella sua lettera ai dirigenti del PCI), arrivando fino a coloro che passano per essere stati rappresentanti del vasto schieramento centrista, se non moderatamente progressisti: come il cardinale Raul

me; il nostro dovere in quanto cristiani è perdonarlo per quanto ha fatto (U. GONI, *Operazione Odessa*, Garzanti Milano 2012, pp. 375-376). Nei giorni successivi furono uccise, in Argentina, due ragazze ebree per rappresaglia.

²⁷ Movimento ultra-reazionario frequentato dall'arcivescovo scismatico Marcel Lefebvre.

²⁸ L'Argentina fu il primo Paese a tradurre e diffondere il “manuale” di Ousset.

²⁹ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (p.17).

Francisco Primatesta³⁰. Costui presiede la Commissione esecutiva della Conferenza Episcopale argentina in tutti gli anni della dittatura. Nessuno interpreta meglio di questo tipo di ecclesiastici il doppiogiochismo di Videla, sempre intento a recitare il ruolo del buon cristiano, umile e onesto, argine all'ala dura rappresentata da personaggi come il “mistico” Massera o Menendez.

Che gli si creda o no, Ion Mihai Pacepa, al servizio della *Securitate* dal 1951 al 1978³¹ e consigliere speciale di Nicolae Ceaușescu per i servizi di sicurezza dal 1972, afferma che fin dal 1959, dalla base cubana, Nikita Kruščëv si lancia in un'opera di conquista dell'America Latina. Una conquista che passa anche attraverso uomini di Chiesa³², prendendo atto del profondo attaccamento, mai scalfito, alla Chiesa cattolica, da parte dei ceti più poveri e potenzialmente disposti ad una rivoluzione socialista³³. Dalle parole dell'ex-generale di Ceaușescu sembra addirittura che la stessa Conferenza di Medellin, in Colombia, del 1968, momento fondativo della Teologia della Liberazione, sia fortemente voluta e venga organizzata dallo stesso KGB che riesce persino ad influenzare, nel 1983, l'elezione del segretario generale del *World Council of Churches* e a mettere il dominicano doppiogiochista Konrad Heimo a fianco di papa Giovanni Paolo II³⁴.

³⁰ Arcivescovo di Cordoba dal 1965 in pieno clima conciliarista, ordinato cardinale nel 1973 da papa Paolo VI.

³¹ Anno in cui si consegnò agli statunitensi.

³² Così come gli statunitensi tentavano la diffusione dell'ideologia neo-liberista attraverso le università, nel contesto di un piano di scambio di studenti e docenti, diretto principalmente da Arnold Harberger, economista dell'Università di Chicago, finanziato dalla Fondazione Ford, con le maggiori università latino-americane (soprattutto in Cile e Argentina), formando un economista come Martinez de Hoz, ma soprattutto fornendo il gruppo dirigente civico della Giunta di Pinochet in Cile: De Castro, Luders, Cauas, Pinera, Saez e altri personaggi minori piazzati nei ministeri, nella Dirigenza della Banca Nazionale, nei centri di studi, università, giornali (J. G. VALDÉS, *Pinochet's Economists*, Cambridge University Press 1995).

³³ Afferma in *Disinformation* il generale romeno, che Kruščëv era fiducioso nella conversione al marxismo di quelle masse rurali, attraverso un'oculata manipolazione della religione, sicché uomini del KGB e della *Securitate* partivano carichi di valuta e materiale propagandistico, secondo quanto affermato da Pacepa, alla volta del Sud America, dove incontravano loro cellule infiltrate nel mondo della Teologia della Liberazione (I. M. PACEPA, R. J. RYCHLAK, *Disinformation*, Washington 2013).

³⁴ J. KOEHLER, *Spies in the Vatican*, New York 2009.

Non stupisce dunque che Oscar Romero, in Salvador, non abbracci mai la Teologia della Liberazione e porti fino in fondo, con onestà, fino all'estremo sacrificio (nel 1980), la sua missione sacerdotale al servizio degli ultimi e dei perseguitati dalla feroce dittatura salvadoregna.

Quando il capitano Adolfo Scilingo, al ritorno dal suo primo *vuelo*, si rivolge al cappellano militare³⁵ della Scuola di meccanica della Marina, a Buenos Aires, per ottenere conforto dopo la scioccante esperienza, egli racconta che il cappellano gli risponde così: *Che si tratta di una morte cristiana perché non soffrono, perché non è traumatica. Che devono essere eliminati, che la guerra è la guerra, che perfino nella Bibbia è prevista l'eliminazione dell'erba cattiva dai campi di grano*³⁶.

Così come tuttavia molti religiosi (uomini e donne) perdono la vita opponendosi a Videla, anche alcuni marinai e ufficiali della Marina (pochi) lasciano il loro posto in segno di disaccordo, ricorda sempre Verbitsky.

Oltre ai molti altri religiosi, è doveroso ricordare il caso del vescovo Enrique Angelelli, una delle prime vittime della dittatura. Vescovo di La Rioja, egli, già nel 1973, era stato preso a pietrate, durante una sua celebrazione, dai proprietari terrieri locali, a causa delle attività svolte dalla sua cooperativa che tenta di recuperare le terre sottratte ai piccoli proprietari con l'usura, sostenuto solo dall'allora superiore generale dei Gesuiti³⁷, Pedro Arrupe. Si mette alla ricerca di due suoi sacerdoti fatti scomparire dopo il *golpe* del 24 marzo 1976 e il 4 agosto dello stesso anno viene ucciso lui stesso, in un simulato incidente d'auto che solo tre vescovi argentini hanno il coraggio di definire pubblicamente "omicidio": Jaime Nevares, Jorge Novak, Miguel Hesayne.

Il 15 maggio 1976 la lettera pastorale, firmata dalla Conferenza Episcopale (quindi il già citato cardinale Primatesta), dal titolo *Pais y*

³⁵ Probabilmente uno di quelli che predicò poi la "guerra all'infedele protestante" aizzando giovani inesperti reclutati e armati in fretta e furia alle Malvinas.

³⁶ H. VERBITSKY, *Il volo*, Fandango Roma 2008 (p.35). A quanto si apprende dall'intervista al capitano Scilingo, il personale implicato nella realizzazione dei *vuelos* veniva convinto che la tortura era cristianamente accettabile nella misura in cui essa poteva permettere di salvare vite umane dalle bombe dei terroristi. Ma negli interrogatori non si parlava mai di bombe.

³⁷ L'unico ordine che mantenne una posizione apertamente anti-militare.

bien comun sostiene che non è ragionevole pretendere il godimento del bene comune e il pieno esercizio dei diritti come avviene in tempo di abbondanza e di pace. Dieci anni prima, Raul Francisco Primatesta, nominato arcivescovo di Cordoba, in quanto “*militante del cambiamento*”, a dire di Paolo VI, nella sua omelia inaugurale, parlava della necessità di portare il Vangelo nelle strade. Quando i reparti antisommossa della Polizia aprono il fuoco, il 22 luglio dello stesso anno, contro i lavoratori della FIAT, in sciopero per il licenziamento di oltre mille dipendenti, nello stabilimento di Cordoba, Primatesta ottiene che i licenziamenti siano meno di cento.

Egli si allinea successivamente con altri giovani vescovi conciliari-sti, in una posizione critica nei confronti dei tradizionalisti Caggiano e Tortolo. Tanto che, preso a emblema dei conciliaristi stessi, alcuni set-tori dell’oligarchia prendono a chiamarlo *Rojatesta*³⁸. Non è un caso che nel 1968 si celebri proprio a Cordoba il primo incontro nazionale del Movimento dei sacerdoti argentini per il Terzo Mondo³⁹, appro-vando e diffondendo un documento di adattamento alle conclusioni di Medellin.

Nell’ottobre del 1972, nel corso dell’Assemblea plenaria della Conferenza Episcopale, Primatesta presenta una nota manoscritta:

Per contrastare eventuali obiezioni, non sarebbe opportuno affermare che si debba riconoscere a tutti i detenuti il diritto alla difesa e le opportunità di esercitarla, così come le normali possibilità di comunicazione con i familia-ri.⁴⁰

Peron nel 1973 torna in Argentina dopo che il KGB ha preso contatti con lui (secondo quanto si evince dagli archivi Mitrokhin) e in compagnia di due sacerdoti terzomondisti, chiamato dai generali in un estremo tentativo di rinforzare il loro precario potere e acquisire un’immagine popolare e più democratica.

³⁸ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (pp.42-45).

³⁹ Fra loro era anche padre Carlos Mugica, sacerdote peronista socialista, fonda-tore della parrocchia di *Cristo Obrero*, nel *barrio* proletario bonarense di Retiro. So-stenitore di una militanza non-violenta contro le ingiustizie dello Stato militare, per-tanto critico anche verso i *montoneros*, fu ucciso concludendo la messa, l’11 maggio 1974, da una Ingram MAC-10, la mitraglietta che firmò i circa settecento omicidi dell’AAA, commessi tra il 1973 e il 1976. Anche questo omicidio fu addossato dal Governo ai *montoneros*.

⁴⁰ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (p.54).

Il 30 aprile 1974 Primatesta elogia Peron per la difesa delle “*minacciate fondamenta della nostra identità nazionale*”. Peron ha ormai creato una ferita in seno al peronismo e ha perso buona parte della sua gioventù che non capisce la sua svolta conservatrice.

Uno dei pomi della discordia storici fra radicali di sinistra e peronisti di sinistra da una parte e radicali di destra, nazional-cattolici e peronisti di destra dall'altra, è sempre stato rappresentato dal controllo e indirizzo della Scuola, che merita un cenno⁴¹.

Peron ha speso molto nell'istruzione pubblica. Una volta deposto, dal generale Eduardo Lonardi, nel contesto della cosiddetta *Revolucion Libertadora*, fortemente sostenuta dalla Chiesa nel 1955, non si assiste in realtà a un sostanziale profondo cambiamento nel sistema pubblico e nel forte statalismo costruito dal regime peronista, se non proprio nella gestione dell'istruzione.

È Juan Atilio Bramuglia, di formazione socialista, ex-braccio destro di Peron, il primo inventore del Peronismo senza Peron⁴². Ministro degli Esteri, nel 1947, a Rio, si è scagliato contro “*l'imperialismo capitalista e il materialismo comunista*”⁴³, una posizione tipicamente popolar-cattolica. Poi, in rottura con Evita, lascia il Governo. Fonda l'Unione Popolare, all'ombra del Peronismo, che alla caduta del leader tenta di intercettare il suo consenso, in aperta rottura con la cosiddetta “mafia sindacale” peronista, a suo dire costruita da Evita⁴⁴ e ciò

⁴¹ Da notare, a proposito dei diversi indirizzi in seno allo stesso liberismo, è che, per esempio, mentre gli economisti di Pinochet attuarono tagli poderosi ai sussidi all'agricoltura e all'industria e privatizzarono le imprese statali entro quei due settori, tagliando nello stesso tempo ulteriormente a scuola e sanità pubbliche, la Thatcher, in Gran Bretagna, fece il contrario, tagliò sì senza vie di mezzo i settori improduttivi, ma da quei tagli trasse una maggiore spesa nell'istruzione e nella sanità pubbliche.

⁴² R. REIN, *El primero Peronismo sin Peron: la Union Popular durante la Revolucion Libertadora*, Tel Aviv University 2008.

⁴³ A. C. VACS, *Discreet Partners*, Pittsburgh University Press 1984 (p.14).

⁴⁴ Tesi avvalorata anche nel recente volume di L. ZANATTA, *Eva Peron-Una biografia politica*, Rubbettino Soveria Mannelli 2009. Eva Peron, alla sua morte magnificata anche da socialisti argentini del calibro di Repetto, appare sostanzialmente come una scaltra *manager* della politica, che riempì nella gestione del potere i vuoti lasciati dai ministri del marito e fece “carità” con finanziamenti e regalie a pioggia, disponendo liberamente delle allora ricche finanze dello Stato, per tagliare tasse, fondare asili, scuole, ospedali, edificare case popolari (con una speculazione edile e sindacale senza ritegno) raggiungendo sì gran parte della popolazione più povera e derelitta, dalla quale per altro lei stessa proveniva, ma solo per fare un fa-

che tiene in ostaggio il funzionamento dello Stato. È l'abnorme potere dei sindacati che egli mette in discussione, non il corporativismo e lo statalismo (con i suoi forti sussidi all'industria), e pertanto riesce a collocarsi nell'alveo del moderato Lonardi, che abolisce la censura e proclama l'amnistia, presto estromesso dal collega generale Pedro Aramburu.

Quest'ultimo, oltre a partecipare in un'ottica più filo-statunitense alla Conferenza di Panama (dove si trova allora rifugiato Peron) del 1956, per la creazione di un Fondo Panamericano e la reciproca solidarietà nelle questioni internazionali⁴⁵ (ciò significa una politica estera anti-comunista solidale agli USA), avvia in politica interna una lunga era di incostanza nella linea economica nazionale e tenta di riportare la spesa pubblica entro limiti più rigidi, in vista di un pareggio di bilancio e di libere elezioni per il 1958. In altre parole, stringe la cinghia sui sussidi, sulle sovvenzioni e sugli stipendi statali, mette al bando i peronisti, svaluta il *peso*. Ripristina la Costituzione del 1853, abolendo il divorzio e bandendo la prostituzione⁴⁶. Nel 1970 Aramburu viene rapito e ucciso un paio di giorni dopo, dai *montoneros*.

Nella realtà argentina si può vedere essenzialmente uno scontro fra la spesa pubblica sociale peronista, da una parte, e la spesa pubblica militare per la Difesa, dall'altra. I militari argentini, parte integrante dell'amministrazione dello Stato, fin dalla sua fondazione, si sentono da sempre destinatari obbligati di una forte spesa pubblica e depongono chiunque metta in discussione questo punto, si tratta di una curiosa forma di “assistenzialismo militare”, i cui esponenti vedono il tesoro nazionale come un fondo da dilapidare, a buon diritto, in quanto “tutori dell’orgoglio nazionale” e “fondatori della Nazione”, arrogandosi il privilegio di essere i più sinceri interpreti della volontà e dei bisogni popolari, gli unici a poter indirizzare il destino della nazione⁴⁷.

vore a un certo capo sindacale amico e affoscarne un altro avversario, ricevendo centinaia di persone a settimana nel suo ufficio, legando a clientela e dipendenza vari strati di bisognosi che le attribuirono un culto della personalità raro nella Storia, del cui riflesso vissero, e vivono ancora, Peron e il Peronismo stessi.

⁴⁵ J. B. DUROSELLE, *Storia diplomatica dal 1919 ai giorni nostri*, LED Milano 1998.

⁴⁶ H. HERRING, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli Milano 1971.

⁴⁷ Curiosa la posizione di un fascista come il militare argentino di origini libanesi Mohamed Ali Seineldin, acerrimo rivale di Videla, ispiratore del nazionalismo cattolico più intransigente, che si definisce *rosista-peronista* (ispirandosi quindi anche

L'ambiguo e contraddittorio leader radicale Arturo Frondizi, che sarà poi sostenitore di Videla⁴⁸, sviluppista favorevole alle istanze sociali peroniste, al fine della vittoria elettorale, ma anche all'attrazione di investimenti esteri, al liberismo economico e al foraggiamento delle scuole private religiose, trova, nel febbraio 1958, l'appoggio dall'esilio da parte di Peron. Bramuglia che dichiara il suo sostegno all'istruzione privata religiosa viene in ogni caso estromesso dai giochi, dopo esser stato utile a Lonardi per tentare di interloquire con il popolo *descamisado*, perde la sua funzione. L'Unione Popolare di Bramuglia si rivela insomma un fallimento che però apre una strada, nella sua contraddittorietà intrinseca.

Frondizi è in grado di raccogliere il sostegno dei peronisti, passando attraverso Rogelio Frigerio⁴⁹, un ex-comunista che funge da mediatore fra il leader radicale e il generale in esilio, di cui è delegato e referente. È anche egli un *desarrollista*, uno sviluppista, ovvero sostenitore della Teoria della Dipendenza o Tesi di Prebisch-Singer, secondo la quale l'arretratezza industriale comporta che il suo Paese faccia parte della periferia agricola del mondo, dipendente dalle importazioni industriali.

I Paesi del centro industriale, secondo gli economisti del *desarollismo*, già sviluppato in Brasile, possono fare il buono e il cattivo tempo dell'Argentina attraverso i prezzi, il cui aumento è legato allo svilup-

al generale ottocentesco Juan Manuel De Rosas, un violento uomo di potere della *pampa bonarensi*) autore di un paio di tentativi di *golpe* contro i presidenti degli anni '80 Alfonsin e Menem, sostiene che gli americani abbiano prima smantellato l'industria argentina tramite il ministro videliano Martinez de Hoz e poi, attraverso i ricatti ai governi democratici, pretendano lo smantellamento dell'Esercito. In vista delle elezioni democratiche dell'ottobre 1983, pare che il sindacalista peronista di destra, Lorenzo Miguel, avesse concordato con i generali, in caso di vittoria della sua parte, il mantenimento dell'alta spesa militare e ovviamente l'amnistia. I militari cercarono, senza successo, per tutto il periodo di loro governo, di dar vita a un ampio fronte popolare-cattolico anti-socialista (dal nome *Movimiento de Opinion Nacional*) che coinvolgesse anche radicali e peronisti di destra, nazionalisti cattolici, sindacalisti di destra, in vista della spada elettorale che prima o poi si sarebbe abbattuta sulla loro zoppicante e sanguinosa egemonia.

⁴⁸ In linea con la corrente *Línea Nacional* in seno ai radicali, guidata da Ricardo Balbin, e intessuta dall'ambasciatore argentino a Caracas, Hector Hidalgo Sola, contro la linea critica di Raul Alfonsin (primo presidente democratico dopo la fine della dittatura militare), che simpatizzò per i militari e per il *Proceso de Reorganización Nacional*.

⁴⁹ M. MORANDO, *Frigerio, el ideólogo de Frondizi*, Buenos Aires 2013.

po dei Paesi del Primo Mondo, approfondendo il divario con Paesi immobili come appunto l'Argentina. Frondizi e Frigerio e il Governo persegono l'obiettivo di sostituire le importazioni migliorando i termini di scambio: con lo sviluppo di un'industria nazionale per la trasformazione delle materie prime agricole (riducendone le esportazioni), l'insediamento di multinazionali straniere nel Paese, l'attrazione di capitali e l'indebitamento estero⁵⁰.

Frigerio, ministro delle Relazioni Economico-sociali, viene sollevato già l'anno successivo, su pressione dell'ala di destra dell'Unione Civica Radicale Intransigente (UCRI), di cui fa parte Frondizi, mentre l'altra anima dei radicali argentini è l'Unione Civica Radicale Popolare (UCRP), centrista. Nel gennaio 1962 l'Argentina vota, insieme a Brasile, Cile e Messico, contro l'esclusione di Cuba dall'OSA, proposta dal segretario di Stato USA, Dean Rusk, di recente nomina da parte del presidente Kennedy⁵¹. La posizione dell'Argentina non è evidentemente data tanto da un più che ipotetico anti-americanismo di Frondizi, quanto probabilmente per la volontà di mostrare fermezza e indipendenza, in politica estera, ai peronisti.

Frondizi, tentando di trasformare in senso autoritario il suo ruolo, viene deposto dal generale Aramburu⁵² ed imprigionato e gli succede alla presidenza José María Guido, presidente del Senato, unico civile portato al potere dai militari nella storia argentina. Durante i suoi diciotto turbolenti mesi di governo le due fazioni dei militari, *azules* (legittimisti) e *colorados* (golpisti), si scontrano in armi. Ne esce trionfatore un uomo nuovo della fazione *azul*, Juan Carlos Onganía, favorevole ai peronisti, il quale però per diventare capo delle Forze Armate si compromette con la fazione opposta, realizzando così una spaccatura fra i peronisti, direzionandone l'ala destra nelle braccia del nazionalismo cattolico-militare, rinunciando soprattutto al migliore slancio, quello *emancipazionista*, in seno al movimento giustizialista fondato da Peron.

⁵⁰ L. ZANATTA, *Storia dell'America Latina contemporanea*, Laterza Bari 2010.

⁵¹ J. B. DUROSELLE, *Storia diplomatica dal 1919 ai giorni nostri*, LED Milano 1998.

⁵² Egli faceva parte dei legittimisti nell'Esercito e non della fazione golpista, in capo al generale Raúl Poggi, che pretendeva una dittatura militare per almeno cinque anni, per cancellare ogni traccia di Peronismo (H. HERRING, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli Milano 1971).

Nel 1963, guadagna quindi la presidenza, per via elettorale, Arturo Illia, un medico della provincia di Cordoba, che fa parte dell'UCRP, denunciando Frondizi come un “*venduto agli Stati Uniti*” per parlare alla Sinistra peronista che si sta manifestando come fazione sempre più distaccata dal resto del Peronismo⁵³, ed è subito bersaglio della propaganda religiosa e delle classi più abbienti: la stessa tragica situazione alla FIAT (sfociata nel già citato sciopero del 1965) va letta in questo senso destabilizzatore.

Illia spende il 23% del budget nazionale nell’istruzione pubblica statale, ostile alla linea di Frondizi a favore degli investimenti stranieri, avvia una politica di riduzione del debito estero (rinuncia addirittura a novantacinque milioni di dollari da parte del FMI per ampliare gli impianti di energia elettrica). Stabilisce un salario minimo, il controllo della qualità e dei prezzi dei generi alimentari e dei medicinali, facilita i prestiti al ceto medio, attuando un certo *laissez-faire* verso l’imprenditoria locale, avvia grandi lavori pubblici e la nazionalizzazione del petrolio, che però costringe a più costose importazioni.

Come non bastasse, nel 1964, Peron tenta il rientro in patria ma viene fermato a Rio e rispedito a Madrid. Manda dunque la terza moglie, Isabelita, attorno alla quale viene riunita l’Unione Peronista al grido “*Bastardo o ladron noi vogliamo Peron!*”. Radunano un enorme consenso, chiaramente, nel frattempo però avviene uno scontro fra Illia e il generale Onganía. Il presidente è contrario a un intervento militare a fianco degli statunitensi nella Repubblica Dominicana e il generale rassegna le sue dimissioni. Così da organizzare un ulteriore *golpe* il 28 giugno 1966.

Il *golpe* prende il nome di *Revolucion Argentina*; i partiti vengono aboliti, il Congresso sciolto, la Corte Suprema e i governatori provinciali vengono deposti e sostituiti, sospeso, a tempo indeterminato (fatto inedito), l’ordinamento costituzionale democratico. Azioni importanti da parte di Onganía sono la chiusura delle piccole società di credito (per lo più di ebrei argentini), favorite da Illia contro le grandi banche estere, gli attacchi violenti alle università, proclamate “*covi di comunisti*”, in particolar modo attacchi diretti contro gli studenti della consistente minoranza ebraica dell’Università statale di Buenos Ai-

⁵³ H. HERRING, *Storia dell’America Latina*, Rizzoli Milano 1971.

res⁵⁴. Sul piano nazionale un'altra nefandezza è rappresentata dalla dismissione quasi totale delle ferrovie argentine e il licenziamento di oltre centomila lavoratori del settore⁵⁵. Il ministro delle Finanze è Adalberto Krieger Vasena, autore di grandi agevolazioni fiscali per le grandi imprese e i grandi patrimoni.

Si passa quindi attraverso le giunte del generale Marcelo Levingston, sviluppista, e poi del generale Alejandro Agustín Lanusse, un corporativista, già rodato repressore durante gli anni di Onganía, che stringe più forti relazioni con i vicini latino-americani (anche con il Cile socialista⁵⁶) e la Cina.

Nell'agosto 1972 era avvenuto il famoso massacro di Trelew, la fucilazione di sedici prigionieri *montoneros*, a seguito di un'operazione congiunta per tentare di far evadere i prigionieri politici del carcere di Rawson, in Patagonia, in collaborazione fra *montoneros*⁵⁷, *Fuerzas Armadas Revolucionarias* (FAR)⁵⁸, *Ejercito Revolu-*

⁵⁴ Andarono in quei giorni a piede libero i neo-nazisti della *Guardia Restauradora Nacional*, profondamente anti-semita.

⁵⁵ Operazioni che resero evidente l'appoggio dei petrolieri statunitensi e delle finanziarie multinazionali alla Giunta (H. HERRING, *Storia dell'America Latina*, Rizzoli Milano 1971).

⁵⁶ A questo proposito, propongo, con beneficio d'inventario, il volume di V. FARIAS, *Salvador Allende-La fine di un mito*, Medusa Milano 2007, sull'antisemitismo storico del partito socialista cileno e sulla tesi di laurea di Allende, favorevole all'eugenetica, discussa all'Università di Medicina di Santiago, intitolata *Higiene Mental y Delincuencia*, nel 1933. In essa cita con ammirazione numerose fonti tedesche, esperimenti con materiale umano, si dimostra a favore dell'eutanasia a fini eugeneticici, correla malattia mentale e delinquenza, definendo anche gli omosessuali "malati". Interessante anche prendere in considerazione la sua legge sulla sterilizzazione degli "alienati", da ministro della Sanità nel periodo 1939-41, e la protezione del criminale nazista Walther Rauff, la cui estradizione venne richiesta, durante la sua presidenza, da Simon Wiesenthal.

⁵⁷ Autori certi di alcune operazioni terroristiche vendicative nel 1974, anno del loro passaggio ufficiale alla lotta armata, quali l'omicidio del ministro degli Interni di Lanusse, il radicale Arturo Mor Roig, ritenuto responsabile del massacro di Trelew, del reazionario fondatore di *Nueva Fuerza* Roberto Mario Uzal e del capo della Polizia Federale Alberto Villar e sua moglie. Furono inoltre responsabili, nello stesso anno, del tentativo di rapimento dei fratelli Born (i principali esportatori argentini di cereali), che comportò anche l'uccisione di un autista e di un dirigente dell'azienda. Ricevevano armi e soldi da Cuba e furono stimati fra i mille e i duemila membri, benché le cifre proclamate dalla dittatura furono gonfiate fino a sostenere ci fossero fra i quindicimila e i ventimila *montoneros* in armi. La loro rivista era *Cristianismo y Revolucion*.

cionario del Pueblo (ERP)⁵⁹, tutti movimenti di guerriglia urbana nati a seguito delle violenze militari e della persecuzione del Peronismo, dei sindacati e dei movimenti di sinistra.

Nel 1973 il generale Lanusse e le diverse anime del Peronismo formano il *Gran Acuerdo Nacional*, per il ritorno del leader dall'esilio in Spagna⁶⁰. Sicché il medico Hector Campora⁶¹, massimo referente di Juan Domingo Peron e dei *montoneros*, vince le elezioni l'11 marzo e il 25 maggio si insedia alla presenza del presidente socialista del Cile, Salvador Allende. Campora si è presentato alle elezioni, *de facto* come prestanome di Peron, essendo il Peronismo e i peronisti banditi dalle elezioni fin dal 1955, e da quell'anno la tormentata politica argentina è stata la storia di civili e militari all'inseguimento maldestro dei milioni di voti peronisti. Nel suo mese di presidenza decreta l'indulto, suscitando disordini non indifferenti nel Paese e instaura relazioni con Cuba, rompendone l'isolamento⁶². Il 13 luglio succede a Campora il presidente del Senato Raul Lastiri, protetto del già citato capo della Polizia, José Lopez Rega⁶³ (un uomo ossessionato dalla magia nera e dall'esoterismo), allora ministro del Welfare. Indice nuove elezioni, ammettendo finalmente il candidato Peron, che viene eletto con più del 60% dei voti ed entra in carica, per il suo terzo mandato, il 12 ottobre.

Peron è tornato trionfalmente in patria poco dopo l'elezione di Campora, il 20 giugno. Il suo rientro ha però riprecipitato la situazio-

⁵⁸ Ebbero origine dalla gioventù comunista argentina, non si avvicinarono mai al numero di membri delle altre due maggiori formazioni guerrigliere e si fondarono nel 1967 (in piena dittatura militare di Onganía) con l'idea di armarsi per raggiungere il connazionale Che Guevara in Bolivia. Condussero alcune missioni di guerriglia contro l'Esercito dal 1969 e il 12 ottobre 1973 confluirono nei *montoneros*.

⁵⁹ Stimati in quattrocento membri armati, che compirono vere e proprie operazioni di guerriglia contro l'Esercito, a partire dal 1970. Nel 1973 avvenne la divisione fra la linea oltranzista 22 de agosto che considerava Peron un borghese da combattere come i governi precedenti, e l'ala del già citato Santucho che fece convergere i suoi con i *montoneros*.

⁶⁰ Francisco Franco era stato molto grato e riconoscente a Peron per il suo sforzo dimostrato per l'ammissione della Spagna franchista all'Assemblea delle Nazioni Unite. Peron aveva un ottimo rapporto anche con Antonio Salazar.

⁶¹ M. BONASSO, *El presidente que no fue*, Buenos Aires 2003.

⁶² Campora fu costretto a rifugiarsi prima presso l'Ambasciata del Messico e poi in Messico, dopo il 24 marzo 1976, fino alla morte.

⁶³ Dalle rivelazioni di Licio Gelli, entrambi affiliati alla P2.

ne nel caos. Già al suo arrivo le due opposte fazioni peroniste si scontrano all'aeroporto di Ezeiza e la fazione di sinistra viene brutalmente repressa dall'Esercito: tredici morti e trecentosessantacinque feriti, vendicati il successivo 25 settembre, con l'omicidio di José Ignacio Rucci⁶⁴, sindacalista dell'ala destra di Peron. È un gesto che quest'ultimo non perdonerà mai ai *montoneros*.

Nel settembre 1975 la posizione della Chiesa si rende via via più esplicita attraverso le parole del provicario militare Victorio Bonamin, in un'omelia alla presenza del generale Roberto Viola esorta: «Quando c'è spargimento di sangue c'è redenzione: Dio redime la Nazione mediante l'Esercito. Non vorrà forse Dio qualcosa di più dalle Forze Armate, che vada al di là delle responsabilità quotidiane?»⁶⁵. Si tratta di un invito esplicito al *golpe*. Alla messa della Vigilia di Natale del 1975, alla presenza di Videla, Primatesta pronuncia le seguenti parole: «Non sono un paladino del castigo, però ritengo che la situazione sia molto grave, molto seria, e non possiamo limitarci a qualche buona parola: è necessario agire. Può darsi che anche il rimedio sia duro,

⁶⁴ Egli, insieme a Lorenzo Miguel, altro dirigente sindacale e imprenditore metallurgico, dell'ala destra, fu fondamentale autore del *Gran Acuerdo Nacional* fra peronisti e Lanusse, per il ritorno di Juan Domingo Peron e (segretamente) per l'estromissione successiva di Hector Campora e della Sinistra peronista, una volta che questi avessero vinto, come previsto, le elezioni democratiche. Tuttavia, secondo le più recenti ricerche e quanto scrive la storica J. ROSTICA, *Apuntes sobre la Triple A. Argentina 1973-76*, Desafios, II semestre, Bogotà 2011, Rucci potrebbe davvero essere stato ucciso dalla *Allianza Anti-comunista Argentina*, gruppo armato fondato dal capo della Polizia, José Lopez Rega, ministro del Welfare nel Gabinetto Lastiri, per gli scontri fra quest'ultimo e Rucci per la leadership. Operazioni del genere, da addossare poi ai *montoneros*, erano senza dubbio funzionali alla *strategia della tensione*, insegnata dalla P2 all'AAA. Un altro caso è quello dell'omicidio del filosofo cattolico reazionario Carlos Alberto Sacheri, cui si ispira oggi la politica di Antonio Caponnetto (direttore della rivista conservatrice argentina *Cabildo* e autore di saggi come *La crisis de la contemplacion en la escuela moderna*, del 1981) e del *Partido Popular por la Reconstrucion*. Docente presso l'*Universidad Catolica* di Buenos Aires, aveva posizioni dure tanto contro il marxismo-leninismo quanto contro l'AAA, autrice di centinaia di rapimenti e scomparse (tollerate o appoggiate da Esercito e Polizia) e H. HERNANDEZ, in *Predicar y morir por la Argentina*, Buenos Aires 2007, sostiene che fu l'AAA (e non l'ERP) ad uccidere Sacheri nel Natale 1974, davanti alla sua famiglia, all'uscita da messa. Nel 1971 aveva pubblicato *La Iglesia clandestina*, una denuncia della Teologia della Liberazione.

⁶⁵ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (p.63).

perché la mano sinistra di Dio, come si suol dire, è paterna ma può anche essere pesante»⁶⁶.

Nel gennaio 1977, a quasi un anno dall'instaurazione della dittatura, Jimmy Carter assume la presidenza degli Stati Uniti e designa come coordinatrice dell'Ufficio per i diritti umani del Dipartimento di Stato Patricia Derian, una donna bianca del Sud con un'intensa storia di partecipazione alle lotte per i diritti civili dei neri. Negli ultimi giorni di marzo dello stesso anno ella si reca in visita a Buenos Aires, dove Massera dichiara in quei giorni che se c'è una violazione dei diritti umani, essa avviene per mano dei terroristi contro l'Esercito⁶⁷.

La Derian incontra il nunzio apostolico Pio Laghi, già intermediero nella crisi del canale di Beagle, il quale, a dire della stessa (in un riassunto fatto dell'incontro, nel 2003, per Verbitsky), prima finge di non sapere, poi di ignorare l'entità del problema, infine afferma che la responsabilità è dei vescovi argentini, rifiutando ogni responsabilità in merito senza autorizzazione specifica da parte del papa.

Nel maggio 1977 Primatesta si reca in visita a Roma da Paolo VI, in missione per conto di Videla, per respingere *“le esagerate e inesatte informazioni ricevute da alcuni sacerdoti”*. Nel cablogramma dall'Ambasciata dell'Argentina presso Città del Vaticano, datato 31 maggio, Primatesta riassume così il suo incontro con Paolo VI:

Sono da ritenersi superate le accuse di alcuni circoli religiosi e giornalistici sulla morte del vescovo Angelelli. Il rapporto sulla lotta contro la sovversione ha suscitato positive e fervide impressioni negli ambienti vaticani. La Santa Sede comprende che la sovversione ha raggiunto in Argentina livelli di effeberatezza sconosciuti in altri Paesi. La Chiesa giudica che i sacerdoti legati alla guerriglia siano incorsi in un errore gravissimo. Videla si è guadagnato un definitivo apprezzamento, il Vaticano è convinto che egli non nutra disegni totalitari.⁶⁸

Addirittura, il 26 ottobre dello stesso anno, il papa incontra l'ammiraglio Massera, un mese dopo nominato docente onorario della *Universidad del Salvador*, di Buenos Aires. Massera si dedica alla

⁶⁶ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (p.67).

⁶⁷ Nell'agosto 1978 morì la figlia quindicenne dell'ammiraglio Armando Lambuschini (parte integrante dell'apparato repressivo della Marina), per una bomba collocata nella sua casa dalla frangia armata dei *montoneros*. Un altro ufficiale vicino a Massera è stato rapito e ucciso, Suarez Mason.

⁶⁸ H. VERBITSKY, *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011 (pp.297-98).

“evangelizzazione” giovanile attraverso la sua associazione *Guardia de Hierro*, in omaggio alla omonima Garda de Fier, gruppo romeno degli anni ‘30, formazione antisemita, para-militare e filo-nazista di Corneliu Codreanu (dalle cui fila attinge a piene mani la *Securitate*).

A tale proposito è utile ricordare il discorso che tiene Massera ricevendo la nomina di docente onorario:

La crisi attuale dell’umanità si deve a tre uomini. Nella seconda metà del XIX secolo Marx pubblica i tre volumi di *Das Kapital* e mette in discussione il carattere inviolabile della proprietà privata; agli inizi del XX secolo lo spazio sacro dell’ambito intimo è aggredito da Freud nel suo libro *L’interpretazione dei sogni*, e come se fosse necessario qualcosa in più per confondere il sistema che si proteggeva nella solidità immutabile dei valori, Einstein enuncia nel 1905 la *Teoria della relatività*, con la quale mette in dubbio la struttura statica e inerte della materia. È allora che l’uomo occidentale inizia a sentire lo sfaldamento delle proprie convinzioni.⁶⁹

Dunque, nella stravagante ascesi di questo ammiraglio di Terra Santa, come si sente investito, la distruzione dei valori del mondo cristiano occidentale è ancora una volta da additare al nemico giudaico, mi sembra infatti qui più calzante questa accezione più religiosa del feroce antisemitismo di Massera, che si connette a odi atavici e a teorie anti-moderne. Una battaglia culturale-religiosa, più che socio-economica, egli non parla di “finanza ebraica”.

«È possibile una rivoluzione spirituale? È storicamente realizzabile una rivoluzione spirituale fatta da uomini che credono innanzitutto al primato dello spirituale? Il Portogallo di oggi, il Portogallo di Salazar è forse il solo Paese al mondo che abbia tentato di rispondere a una tale domanda (...) una forma cristiana di totalitarismo, una rivoluzione spirituale e nazionale»⁷⁰ scrive Mircea Eliade (grande storico delle religioni dall’oscuro passato di ideologo della Guardia di Ferro) in *Salazar și Revolutia in Portugalia*, nel 1942, in veste di addetto culturale dell’Ambasciata di Romania in Portogallo. E ancora: «Il miracolo di uno Stato costruito non su astrazioni ma sulla realtà viva del Popolo e delle sue tradizioni (...) reintegrazione dell’Uomo nei ritmi cosmici (...) che soddisfa il bisogno di credere, il bisogno di assoluto, di rivoluzione cristiana». Partito unico, repressione feroce, polizia politica

⁶⁹ F. GALLINA, *Le isole del purgatorio*, Ombre Corte Verona 2011 (p.153).

⁷⁰ A. LAIGNEL-LAVASTINE, *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco*, UTET Torino 2008 (pp. 231-250).

onnipresente e spaventosamente efficace, grandi ceremonie pubbliche, milizie anti-comuniste di volontari, ecco l'assetto dello Stato salazarista dell'epoca, dall'aspetto sobrio e apartitico, in mano a tecnocrati incolore. Sono indubbiamente strumenti, metodi e punti di vista condivisi dalla Giunta, per Massera le righe scritte da Eliade, che le abbia lette o no, probabilmente sì, dovrebbero essere la missione della Giunta. Utile ricordare altri passaggi di Eliade, tratti dalle *Memorie*, come: «Gli Ebrei, gli Inglesi, gli Americani hanno fortuna con i Russi, gli unici a tenere testa ai Tedeschi. Se questa resistenza condurrà alla disfatta del Reich, nessuna delle tre nazioni suddette terrà conto dei nostri diritti storici (...) l'Ebreo rivoluzionario e dominatore»⁷¹.

È il pericolo imminente della *catastrofe cosmica* paventata da Eliade il concetto che meglio riassume la propaganda della Giunta. A cavallo tra millenarismo e caccia alle streghe, si tratta del concetto biblico apocalittico richiamato anche dai predicatori *cristeros*, il nemico (sia l'ebreo sia chi la pensa diversamente) è un acceleratore dell'Apocalisse. Eliade, il cui genio indiscutibile non dovrebbe certo, anche se è difficile, rimanere intaccato dalla lettura di queste sue righe giovanili (potremmo quasi dire), arriva ad affermare parlando dello sterminio degli ebrei: «Forse rappresenta un sacrificio necessario in vista di un equilibrio cosmico del quale noi (cristiani), le vittime, non siamo ancora coscienti».

Se Peron, che Massera tenta dichiaratamente di emulare, è stato anche anti-clericale e poi ostracizzato dall'oligarchia ecclesiastica, per il femminismo di alcune riforme peroniste⁷², di sicuro si può rinvenire una sua certa sintonia con la Chiesa per lo meno per quanto riguarda gli anni della guerra, quando si accorda con certi ambienti vaticani per il salvataggio di numerosi criminali nazisti e fascisti, tra i quali non solo Mengele o Eichmann, ma anche il capo degli *ustascia* croati⁷³ Ante Pavelic, benedetto dal famigerato cardinale Aloizje Stepinac.

⁷¹ Punto di vista diffuso e vivo in Romania, anche Gheorghe Gheorghiu-Dej eliminò dai giochi numerosi rivali ebraici, con l'accusa di *deviazionismo cosmopolita*, come Ana Pauker, la rivale più colta, nota e pericolosa.

⁷² Non meno per il reale pericolo, avvertito dalla Chiesa, di un sorpasso del culto liturgico cattolico da parte della liturgia del culto di massa del leader messianico Peron (L. ZANATTA, *Dallo stato liberale alla nazione cattolica: Chiesa ed esercito nelle origini del peronismo*, Franco Angeli Milano 1996).

⁷³ È noto che Hitler commentò, approvando il programma himmleriano di *soluzione finale* del problema ebraico, che solo due Paesi in Europa avevano già risolto

Ferdinand Durcansky, ministro degli Interni e degli Esteri nel governo fantoccio di Tiso, di cui è stato il maggiore responsabile *de facto*, e suo fratello, leader delle Guardie *Hlinka*, massacratori di oppositori ed ebrei, vivono addirittura a Roma, alla fine della guerra, sotto la protezione del Vaticano, e dell'MSI, dal momento che in quegli anni si vocifera siano incaricati di organizzare un colpo di stato per instaurare un regime cattolico e anti-sovietico in Slovacchia. Quando la loro presenza in Europa occidentale diventa inutile e ingombrante, quali ricercati ONU di tipo A, trovano anche loro posto nella repubblica argentina⁷⁴.

In particolare, è nota e ben documentata la fuga di Bruno Piva, capo modenese della Polizia della RSI, torturatore condannato a morte in contumacia, trova rifugio con un visto di passaggio in Svizzera, presso un convento di frati cappuccini che lo affidano poi alle cure dei confratelli di Buenos Aires, dove si dirige alcuni anni dopo via Cadice.

Negli stessi anni proprio fra i profughi fascisti italiani in Argentina viene a crearsi una rete di propaganda neofascista, influente nella comunità italiana e anche nel mondo peronista, a cui il MSI guarda con sicura fiducia. Anche non fascisti vengono attratti, dati il disordine e l'incertezza del dopoguerra, nella “patria di riserva” argentina. Vengono importate e rifondate grandi imprese edili come la Borsari e ottantotto grandi aziende italiane si trasferiscono in Argentina, industrializzando e sviluppando la Patagonia e attraendo un flusso di giovani tecnici e audaci, senza futuro nella patria disastrata⁷⁵.

Curioso che proprio nel settembre 1946 abbia luogo a Buenos Aires il Congresso sionistico mondiale. E in quelli stessi giorni, in un albergo della capitale argentina, Zvi Kolitz, profugo lituano e membro dell'*Irgun*, scrive *Yossi Rakover si rivolge a Dio*, pubblicato sul quotidiano ebraico di Buenos Aires e per anni ritenuta l'autentica testimonianza dal ghetto di Varsavia delle ultime ore di uno dei resistenti⁷⁶.

completamente il problema da sé: la Slovacchia e la Croazia stessa, grazie ai suoi solerti *ustascia*.

⁷⁴ U. GONI, *Operazione Odessa*, Garzanti Milano 2012.

⁷⁵ F. BERTAGNA, *La patria di riserva*, Donzelli Roma 2006.

⁷⁶ Egli scrisse parole a mio avviso molto significative in quel contesto storico in cui presto l'Occidente si sarebbe preparato a perdonare molto, in vista di uno scontro con un nuovo nemico: *Non è vero che Hitler ha in sé qualcosa di bestiale, è un*

Non solo l'Argentina è fra i Paesi che rifiuta di accogliere profughi ebrei, ma addirittura cento ebrei argentini rimasti bloccati in Europa, a causa dello scoppio della guerra, vengono lasciati alla loro sorte benché il Terzo Reich faccia in tutti i modi per liberarsene e rispedirli in patria, allo scopo di riservare un trattamento di favore a un Paese americano amico e strategico, che per tutta la guerra è sede dei traffici occulti dell'SD (sezione relazioni estere SS)⁷⁷. Della Germania nazista gli ufficiali argentini contemplano affascinati soprattutto la forza militare, le politiche sociali e non meno la radicalizzazione del nazionalismo e bramano di importare il modello, dando maggior rilievo ora a un aspetto, ora all'altro e dando perciò vita a diverse fazioni, assetate di potere, ma tutte sotto un medesimo ombrello ideologico.

Non c'è dubbio sul fatto che fra le molteplici e svariate componenti del Peronismo ci sia anche quella antisemita, anti-democratica, anti-liberale e anti-comunista, in comune con il nazionalismo di matrice cattolico-militare argentino, che con una parte del Peronismo va d'amore e d'accordo, come accade in tempi recenti che il presidente *justicialista* Carlos Menem conceda nel 1986 l'amnistia ai militari⁷⁸ coinvolti nelle torbide ed efferate vicende della dittatura instaurata dieci anni prima.

«Ogni fazione politica è anti-popolare e pertanto non è peronista» è il secondo dei venti punti enunciati da Peron nel 1950 per definire il *Justicialismo*. «Prima la patria, poi il movimento, infine gli uomini» è l'ottavo principio. «Un governo senza dottrina è come un corpo senz'anima», il tredicesimo, seguito da «il giustizialismo è una concezione di vita profondamente cristiana», infine il ventesimo: «Ciò che abbiamo di meglio in Argentina è il Popolo».

tipico figlio dell'umanità moderna. È stata l'intera umanità a generarlo e a crescerlo, ed egli è il più sincero interprete dei suoi intimi e segreti desideri. Ragionamento riproposto in modo puntuale, ripercorrendo la storia del secolo precedente a Hitler, dal colonialismo al razzismo, dall'eugenetica alla mitragliatrice e alla guerra totale, in E. TRAVERSO, *La violenza nazista-Una genealogia*, Il Mulino Bologna 2010.

⁷⁷ G. McDONOGH, 1938, Mondadori Milano 2011, U. GONI, *Operazione Odessa*, Garzanti Milano 2012.

⁷⁸ In base ad un accordo fra Lorenzo Miguel, il *Partido Justicialista* e il generale Reynaldo Bignone nel 1983, in vista delle imminenti elezioni democratiche, i peronisti garantirono ai militari una transizione *soft* alla democrazia, secondo quanto scritto da vari studiosi, compreso Fabio Gallina nel suo già citato volume. Del resto, nessun candidato era mai riuscito a vincere, prima di Alfonsin, senza il benestare dei militari.

Dal momento che quasi ogni istanza o ideologia potrebbe passarsi sotto l'egida dell'onnicomprenditivo fenomeno peronista, non è mia intenzione, nella maniera più assoluta, definire così semplicisticamente un fenomeno tanto complesso, vasto e diversificato, lungo, vitale come il Peronismo con questi pochi punti espunti dal programma generale esposto nel '50, che tuttavia bisogna ammettere, sono temi che hanno in nuce, in qualche modo, lo sbocco in un appoggio a un regime drammaticamente inquisitorio e sanguinario che rappresenta il "migliore argentino" come l'argentino che pone al primo posto la difesa della Patria cristiana e l'eliminazione, con la rappresaglia e l'indottrinamento, degli avversari "faziosi" che dividono il Popolo buono e ingenuo. Il corporativismo e l'economia sociale sono temi non meno condivisi dal nazionalismo militar-cattolico.

Non c'è d'altro canto tanto meno da stupirsi del sostegno, più o meno malcelato, di Paesi come l'URSS di Leonid Brežnev e la Romania di Ceaușescu, con una concezione tanto fideistica, nazionalista, populistica e stagnante del Comunismo⁷⁹. È la replica di un allineamento già visto, con nuovi attori, in un altro continente.

Scriveva amaro nel dicembre 1941 Jorge Luis Borges sulla rivista «Sur» descrivendo l'euforia dei generali filo-nazisti argentini:

Hanno applaudito all'invasione della Norvegia e della Grecia, delle repubbliche sovietiche e dei Paesi Bassi: non so che festeggiamenti abbiano in serbo per il giorno in cui le nostre città e coste finiranno preda delle fiamme. È puerile farsi prendere dall'impazienza: la pietà di Hitler è ecumenica. Tra breve (se gli ebrei non gli si mettono tra i piedi) assaporeremo tutti appieno il piacere della tortura, della sodomia, dello stupro e delle esecuzioni di massa.

E quello spettro in arrivo, così vividamente descritto da Borges, continuerà ad aleggiare sull'Argentina dei decenni successivi.

È importante ricordare che Videla viene eletto all'unanimità dalla Giunta, ove sono rappresentate le tre armi, pur non essendosi ancora congedato dal ruolo di Comandante generale delle Forze Armate, proprio per la sua mancanza di carisma e per le sue posizioni notoriamente mediane. Egli infatti, secondo Marcos Novaro, ha compiuto una carriera fondata sul rigetto della politica, mantenendosi sempre a di-

⁷⁹ Tale che il giornalista tedesco degli anni '70 e '80 Fritjof Meyer definì l'URSS il più grande Paese reazionario del mondo, con una spesa militare elevatissima e diverse ore scolastiche settimanali di educazione militare.

stanza dalle lotte in seno allo Stato Maggiore. Anche per questo motivo, nell'ottobre 1975, Martinez de Hoz vuole incontrarlo, in rappresentanza degli industriali argentini, nel clima da *golpe* che già si respira negli alti ranghi.

I progetti di questi ultimi, soprattutto la totale liberalizzazione dei contratti, non vengono tuttavia realizzati, sognano un Cile, ma Videla, per stare in piedi, ricorre a continui compromessi inconcludenti, politiche incoerenti e contraddittorie, poggiando su un Esercito con troppi interessi economici, iper-politicizzato, ufficiali coinvolti nell'amministrazione delle attività produttive, economiche e sindacalimafiose, attorno ai quali si viene quindi ad instaurare una generale anomia, una bagarre amministrativa, una partita a scacchi fra i rivali interni Videla e Massera e molti altri, nella quale ogni ufficiale fa per sé, assume, licenzia, corrompe, taglia, distribuisce cariche come crede e i suoi *clientes* rispondono solo a lui e non a un centro forte come in Cile, sotto Pinochet, dove i militari non hanno mai amministrato direttamente lo Stato e, per quindici anni, in maniera disciplinata, obbediscono al potere dell'unico capo della Giunta, Pinochet, che, a sua volta, si rimette ad implacabili economisti civili, formati negli USA, che attuano riforme strutturali sostanziali.

Riferimenti bibliografici

- DUROSELLE J. B., *Storia diplomatica dal 1919 ai giorni nostri*, LED, Milano 1998.
- GALLINA F., *Le isole del purgatorio*, Ombre Corte, Verona 2011
- HERRING H., *Storia dell'America Latina*, Rizzoli, Milano 1971.
- MILLER N., *Soviet relations with Latin America*, Cambridge University Press 1989.
- NOVARO M., *La dittatura militare argentina 1976-1983*, Carocci, Roma 2005.
- PRIZEL I., *Latin America through Soviet eyes*, Cambridge University Press 1990.
- VACS C., *Discreet Partners*, Pittsburgh, University Press 1984.
- VERBITSKY H., *Doppio Gioco*, Fandango Roma 2011.

Etica protestante e identificazione nazionale negli odierni Stati Uniti d’America

GIANLUCA GANSANTI

Abstract

The development and effects of Protestant ethics are investigated in its historical progress through the examination of Lutheran thought and its influences. From the first recognition of Lutheranism with the peace of Augsburg to the subsequent affirmation of Protestant thought with the peace of Westphalia of 1648, the correlation between the development of capitalism and the Calvinist expansion with its work ethic is clarified. Investigating the relationship between the religious component, economic success and national identity we move on to analyse the structure of the identity of the United States of America in which for centuries the majority culture was the Anglo-Protestant one and, that today, is being challenged by Mexican Catholic immigration, not very inclined to assimilation.

Keywords: *Lutheranism, Calvinism, Hussitism, American identity, Hispanization.*

1. Da Lutero a Zwingli

10 novembre 1483, Eisleben, Turingia: queste le coordinate spazio-temporali che incidono sul marmoreo volto della Storia la nascita del Riformatore per eccellenza, Martin Lutero. Non ci soffermiamo sulle umili origini o sulla vita di questo frate agostiniano bensì sull’importante edificio dottrinale da lui scaturito e sulla vivace e multiforme tradizione culturale delle più famose Università del Sacro Romano Impero, cardine necessario per una giusta ed attenta disamina del pensiero luterano.

A partire dalla seconda metà del 1200, ossia dall’incorporazione dell’aristotelismo a supporto della teologia cristiana operata da S. Tommaso d’Aquino, la scolastica fu il movimento culturale più dif-

fuso nelle aule di tutte le Università europee¹. Duecento anni dopo, una nuova corrente, interna alla scolastica aristotelica, andava affiancando la preesistente tradizione culturale detta «realismo». Tale affiancamento creò nel mondo accademico europeo svariate tensioni politico-religiose le quali richiesero vigorosi richiami ecclesiastici; il riferimento dovuto è alla personalità di Guglielmo d'Occam il quale iniziò a contestare il potere temporale della Chiesa e la relativa attuazione tirannica negando il valore autonomo al diritto canonico. La successiva tradizione culturale nominalista smussò e moderò i principali punti d'attrito elaborati dall'Occam giungendo, soprattutto con Gabriel Biel, a conquistare accademicamente importanti posizioni. In particolare, a quest'ultimo, e a una serie di concatenazioni politico-culturali, si deve l'apertura di alcune importanti Università tedesche alla via moderna di cui, anche teologicamente, Lutero sarebbe stato tributario. Con Biel andava diffondendosi sul piano dottrinale una tendenza semipelagiana la quale nel corso degli anni avrebbe spinto Martin Lutero ad una posizione in totale antinomia con la tradizione agostiniana².

Leone X, appena eletto pontefice (1513), aveva prolungato la predicazione dell'indulgenza giubilare emanata da Giulio II sette anni prima nelle province di Magonza, Magdeburgo, Brandeburgo e Halberstadt e finalizzata alla «*costruzione della basilica del principe degli apostoli*» a Roma. Dunque, Leone X non si discostò assolutamente dai suoi predecessori andando ad usufruire di una pratica sovente utilizzata dalle cariche ecclesiastiche per correggere i conti delle proprie diocesi e racimolare denari.

Il *casus belli* si palesò nella predicazione del domenicano Johann Tetzel, il quale svolgendo il suo ufficio nella città di Jüteborg, poco

¹ Cit. A. AUBERT, *Storia Moderna. Dalla formazione degli Stati nazionali alle egemone interne*., p. 116.

² «Per Agostino l'umanità intera, vittima del peccato, non ha risorse in sé capaci di consentirle la redenzione. La salvezza, dunque, deve venire dall'esterno: l'intervento di Dio che tramite Cristo entra nell'umanità per redimerla. La grazia dunque dono di Dio. Ma come dono, e non come merito, attribuita solo ad alcuni: i «predestinati» (per inconoscibile disegno divino) alla salvezza. Affatto contraria la posizione pelagiana secondo cui l'umanità dispone di risorse proprie per vincere il peccato e meritare la salvezza che vedrebbe dunque Dio obbligato al rispetto dei meriti individuali. Il Concilio di Cartagine (418 d.C.) e il II Concilio di Orange (529 d.C.) condannarono le tesi pelagiane, pur ridimensionando l'originario radicalismo di quelle predestinazionistiche agostiniane». Cfr. A. AUBERT, *op. cit.*, p.117.

distante da Wittenberg dove non era stata consentita l'esazione indulgenziale, pose Lutero di fronte al problema religioso e giuridico dei suoi fedeli che andavano fuori dei confini della Sassonia per acquistare l'assoluzione indulgenziale. La reazione di Lutero a questa sbrigativa prassi portò alla scintilla incendiaria della Riforma protestante³ portandolo a scrivere una lunga lettera all'arcivescovo di Magonza invitandolo a sorvegliare e correggere la prassi del Tetzel:

«Le indulgenze non danno niente di buono alle anime per quanto riguarda la loro salvezza e santificazione, ma tolgo solo la pena esteriore [...] mai il Cristo comandò di predicare le indulgenze, ma con grande insistenza comandò di predicare l'evangelo».

Nel post-scriptum di questa lettera Lutero faceva riferimento alle sue tesi allegate. Altrettanto fece con l'arcivescovo di Brandeburgo e col priore agostiniano di Erfurt. Le Tesi contenute in queste lettere erano dunque punti di discussione riservata ai vescovi e ai colleghi delle vicine Università, non v'era nulla di rivoluzionario⁴. Vi veniva nuovamente attaccata la prassi indulgenziale, tanto più che vi veniva contrapposta la carità sociale; l'autorità del papa non veniva oppugnata, ma solo considerata analoga a quella del vescovo o del sacerdote; veniva additata una responsabilità morale dei vescovi colpevoli di favorire e fomentare la diffusione delle pratiche indulgenziali.

La reazione di Leone X, come del resto quella dei seccati vescovi tedeschi contattati da Lutero, fu inizialmente fredda e disinteressata giacché le beghe sorte tra Lutero ed il Tetzel vennero frettolosamente catalogate come soliti attriti tra appartenenti ad ordini monastici in conflitto tra loro (va ricordato che in quel particolare frangente l'ordine agostiniano, di cui Lutero faceva parte, e l'ordine domenicano rappresentato dal Tetzel erano in aperta e continua competizione), rimandando il tutto al Vicario dell'ordine agostiniano il quale richiamò all'ordine Lutero. Nessuno scontro iniziale, dunque, sulle 95 tesi. La sistematizzazione e l'approfondimento di tali posizioni però fece presto cambiare nelle alte gerarchie vaticane l'attenzione sulla figura del Lutero spingendo la Santa Sede ad autorizzare le prime formali

³ Tale definita solo a partire 1529, dopo la marcia indietro effettuata da Carlo V alla seconda dieta di Spira riguardo alla concessione del "Recesso" nei confronti dei principi del S.R.I.

⁴ Tanto che la tradizione secondo la quale Lutero affisse le sue tesi sulla porta della cattedrale di Wittenberg è storicamente falsa.

indagini sulla figura del frate agostiniano e sulle sue idee. Il resto, ovviamente, è storia: all'emanazione della Bolla *Exurge Domine*, con cui Leone X imponeva a Lutero di ritrattare più della metà delle sue tesi, si passò al conflitto aperto tra quelle che oramai venivano considerate due fazioni rivali: Luterani e Cattolici. Tale conflitto vide un'iniziale battuta d'arresto solo con la Pace di Augusta del 1555 e con la seguente sistematizzazione del principio del *cuius regio eius religio*, dunque il riconoscimento del luteranesimo come fede riconosciuta nei confini del S.R.I, e poi nel lontano 1648 con le due paci di Westfalia le quali posero fine definitivamente ad un lungo secolo di lotte religiose con il riconoscimento della branca calvinista.

Le posizioni luterane, come visto, hanno un debito aperto con il contesto in cui furono ingenerate e sviluppate. L'impianto dottrinario del primo luteranesimo deve molto a correnti ad esso preesistenti che sedimentarono nel Primo Riformatore le idee sulle quali fonderà il nucleo centrale della riforma. Inevitabile citare due nomi importantissimi per il giovane Lutero, ossia: Jan Hus e John Wycliff, fondatori dell'Hussitismo. L'impianto di tale corrente religiosa costituisce la nervatura principale del nascente luteranesimo:

- La Chiesa viene percepita non come un'istituzione ma come esclusiva comunità di predestinati;
- Negazione della transustanziazione, ovvero della trasformazione concreta delle specie eucaristiche del pane e del vino in presenza corporea del Cristo;
- L'unica fonte di verità rivelata è la Bibbia, dunque l'autorità papale o quella del Concilio vengono a perdere ogni senso.

Oltre a queste prime rilevanti posizioni dottrinali venne introdotta anche la comunione *sub utraque specie* consistente nel concedere anche ai laici, dunque non solo a membri della Chiesa, l'uso del calice. Nonostante la condanna al Concilio di Costanza nel 1415 ed, il successivo rogo di Hus, l'Hussitismo non sparì mai definitivamente, tanto da far giungere nelle stesse mani di Lutero il testo cardine di tale corrente: il *De Ecclesia*. Dunque, partendo dai capisaldi hussiti pocanzi citati e dalla speculazione delle posizioni paoline ed agostiniane, Lutero fece proprie le istanze di necessaria riforma dell'organizzazione ecclesiastica a lui contemporanea. Rinnovamento radicale della Chiesa, creazione di una società basata sui fondamenti della fratellanza e

dell'equalitarismo vennero a fondersi inesorabilmente nei puri sentimenti *völkisch* del *Deutschum* germanico, abilmente incarnate e sfruttate dalla protesta luterana. Limate, soprattutto grazie all'opera di sistematizzazione dottrinale del Melantone, le sfumature anti-trinitariste e manicheiste del primo Lutero si giunse con le prime tre opere scritte dall'agostiniano (*Alla nobiltà cristiana di Nazione tedesca*; *La cattività babilonese della Chiesa*; e *La libertà del Cristiano*) alla sedimentazione completa dell'impianto teorico-dottrinale che definì una volta per tutte il luteranesimo:

- Il genere umano non può redimersi da solo e non può esservi cooperazione tra gli uomini per la salvezza eterna, in quanto il genere umano è corrotto per natura e considerato come *Vas Damnationis*;
- Giustificazione *Ex sola fide*, ovvero l'inutilità delle opere buone per liberarsi dal peccato;
- Assenza di libero arbitrio;
- Totale assenza di ogni autorità ecclesiastica o di gerarchie in seno alla Chiesa a cui si somma il “sacerdozio universale” d'ogni fedele;
- Impossibilità d'una interpretazione autentica della Sacra Scrittura la quale lascia il posto ad un libero esame effettuato dal singolo fedele grazie anche alla traduzione in lingua volgare della Bibbia;
- Riduzione dei Sacramenti al solo battesimo ed alla sola comunione consustanziale.

Ovviamente una volta entrato in aperto conflitto con l'autorità papale ed imperiale, le dottrine luterane trovarono utile cassa di risonanza nella predicazione dei suoi epigoni i quali contribuirono ingentilmente alla diffusione del luteranesimo in gran parte dei domini asburgici di Carlo V.

Dalla secolarizzazione dell'Ordine teutonico effettuata grazie alla conversione del Gran Maestro dell'Ordine Alberto di Brandeburgo, alla Svezia ed alla Danimarca, ben presto furono molti i principi attirati dalle idee luterane. Giunte nell'area svizzera le istanze luterane trovarono campo fertile per una nuova e rinnovata spinta riformista incarnata dalla presenza di predicatori del calibro di Ecolampadio o Ulrico Zwingli; questi, soprattutto nella città di Basilea, erano da tem-

po entrati in aperto conflitto con le autorità ecclesiastiche per la loro vicinanza alle idee erasmiane ed un'aperta simpatia per la predicazione di Lutero. Ricoperta la carica di predicatore ufficiale del consiglio municipale di Basilea, Zwingli, spinse per una prima disputa con le autorità cattoliche del posto la quale portò lentamente ad un'aperta ed insanabile rottura tra le due posizioni. Nel volgere di poco tempo nella città vennero chiusi i conventi, abolita la messa di liturgia romana, soppresse le reliquie, i pellegrinaggi e le processioni. Nell'enclave svizzera Zwingli si discostò lentamente anche dalle iniziali posizioni luterane andando a definire una terza posizione dottrinaria contrapposta al cattolicesimo ed al luteranismo.

2. Calvin, l'etica protestante e l'identità nazionale americana

L'ultimo grande predicatore fu il rinomato Giovanni Calvin, il quale innestò la sua predicazione sempre in area svizzera prediligendo la città di Ginevra. Entrato in contatto con Guillame Farel, uno degli epigoni luterani, Calvin pubblicò nel 1537 la Confessione di Fede e gli *"Articuli de regimine ecclesiae"* con i quali riformava completamente la vita religiosa e sociale di Ginevra. Sinteticamente la base dottrinale calvinista poggiò sulla salda speculazione luterana facendo propri i capisaldi di tale teologia. Concezione antropologica pessimistica, salvezza ex sola fide, inutilità delle opere meritorie e del libero arbitrio, questi i punti in comune con Martin Lutero a cui però Calvin aggiunse una specificità innovativa che garantì alle sue posizioni grande successo e l'attenzione del Weber il quale nella sua disamina sociopolitica univa in strettissima correlazione lo sviluppo del capitalismo all'espansione calvinista in Europa. Stando all'analisi weberiana la nascita del capitalismo è in strettissima correlazione con l'etica del lavoro calvinista ed è enucleata sinteticamente in cinque punti fondamentali:

1. L'inconoscibilità dell'azione divina da parte dell'essere umano dato che l'uomo in quanto essere finito e fallace non può carpire il volere di un essere infinito ed infallibile come Dio.
2. Predestinazione divina dell'uomo alla dannazione o alla beatitudine, da cui scaturisce la sostanziale inutilità delle buone azioni umane.

3. Concezione del lavoro come strumento della creazione del Regno di Dio in terra.
4. La creazione del mondo da parte di Dio solo per la sua gloria.
5. La salvezza è concessa da Dio all'uomo come dono.

A valido riassunto della concezione dello “spirito del capitalismo” secondo Weber conviene citare sin da subito un passo contenuto all’interno della sua “Etica protestante”:

Considera che il tempo è denaro; chi potrebbe guadagnare col suo lavoro dieci scellini al giorno e per mezza giornata va a spasso, o poltrisce nella sua stanza, anche se spende solo sei pence per i suoi piaceri, non deve contare solo questi; inoltre ha speso altri cinque scellini, o meglio li ha buttati via. Considera che il credito è denaro. Se qualcuno mi lascia il suo denaro esigibile, mi regala gli interessi o quanto ne posso fare per questo tempo. Ciò ammonta a una cifra considerevole, se un uomo ha molto e buon credito e ne fa buon uso. Considera che il denaro ha una natura feconda e fruttuosa. Il denaro può generare denaro, e i rampolli ne possono produrre ancora di più, e così via. Cinque scellini trafficati sono sei, nuovamente impiegati diventano sette scellini e tre pence e così via, fino alla somma di cento sterline. Quanto più denaro è presente, tanto più ne produce se impiegato, di modo che l’utile sale sempre di più. Chi uccide una scrofa, distrugge tutta la sua discendenza fino al millesimo membro. Chi sopprime una somma di cinque scellini, uccide (!) tutto quello che si sarebbe potuto produrre con essa: intere colonne di lire sterline. Considera che — secondo il proverbio — chi paga puntualmente è il padrone della borsa di tutti. Chi è noto perché paga puntualmente alla data promessa può sempre prendere in prestito tutto il denaro di cui i suoi amici non abbiano bisogno. Ciò è talvolta di grande utilità. Con la diligenza e la moderazione nulla aiuta un giovane a farsi strada nel mondo come la puntualità e la giustizia in tutti i suoi affari. E quindi non trattenere mai il denaro preso a prestito un’ora di più di quanto hai promesso, affinché il risentimento del tuo amico non ti chiuda per sempre la sua borsa. Un uomo deve tenere conto delle azioni più irrilevanti che pure influenzano il suo credito. Il colpo del tuo martello che il tuo creditore sente alle 5 del mattino o alle 8 di sera lo tranquillizza per sei mesi; ma se ti vede al bigliardo o sente la tua voce all’osteria, quando dovresti essere al lavoro, il mattino dopo ti fa ingiungere di pagare, ed esige il suo denaro prima che tu lo abbia a disposizione. Inoltre, ciò mostra come tu ricordi i tuoi debiti, ti fa apparire come un uomo sia preciso sia onesto, il che aumenta il tuo credito. Guardati dal considerare tua proprietà tutto ciò che possiedi, e dal vivere conforme a tale errore. In questa illusione incorrono molte persone che godono di credito. Per prevenirla, tieni un conto esatto delle tue spese e delle tue entrate. Se fai lo sforzo di considerare, per una volta, i dettagli, ne deriva una conseguenza positiva: scopri quali spese straordinariamente piccole vengano a costituire grandi somme, e noterai che cosa si sarebbe potuto risparmiare e che cosa possa essere rispar-

miato in futuro [...]. Per 6 sterline all'anno puoi avere l'uso di 100 sterline, premesso che tu sia un uomo di provata accortezza e onestà. Chi spende inutilmente un grosso al giorno, spende inutilmente circa 6 sterline all'anno, che è il prezzo dell'uso di 100 sterline. Chi perde ogni giorno una parte del suo tempo per il valore di un grosso (e possono essere solo due minuti), perde, un giorno dopo l'altro, il privilegio di usare ogni anno 100 sterline. Chi spreca tempo per il valore di 5 scellini, perde 5 scellini, e tanto varrebbe che gettasse 5 scellini nel mare. Chi perde 5 scellini, perde non solo tale somma, ma tutto ciò che avrebbe potuto guadagnare impiegandola nella sua attività, il che ammonta a una cifra veramente rilevante, se si tratta di un giovane che giunge a tarda età.⁵

Tale illuminante passo è tratto da uno scritto di Benjamin Franklin, poliedrico padre fondatore degli odierni Stati Uniti d'America; ciò solleva inevitabili e logici ragionamenti sull'influenza ed il rapporto tra componente religiosa, successo economico e identità nazionale negli Stati Uniti d'America. Come giustamente è stato fatto notare da Samuel Huntington ogni paese possiede una propria e caratterizzante base culturale più o meno condivisa dalla maggior parte dei suoi abitanti. Ovviamente oltre a questa principale cultura nazionale coesistono a fianco ad essa «varie culture subordinate che coinvolgono dei gruppi subnazionali, e talvolta transnazionali, definiti dalla religione, dalla razza, dall'etnia, dalla regione, dalla classe sociale o da altre categorie che conferirebbero loro un'appartenenza comune»⁶. È pacificamente riconosciuto da tutti che gli Stati Uniti abbiano potuto contare, in ogni momento della loro recente unità nazionale, su un non indifferente numero di sottoculture al proprio interno: tedeschi, francesi, messicani, italiani, tutti conviventi fianco a fianco sotto un'unica bandiera. Dall'apporto del Von Steuben, di Lafayette e delle truppe franco-tedesche nella guerra d'Indipendenza americana, agli operai italiani ed irlandesi nei primi anni Venti del XX secolo, moltissime sono state le culture "aliene" che sono andate ad innestarsi oltre oceano. Nonostante l'ingente afflusso migratorio che ha interessato fino ad oggi gli Stati Uniti d'America, questi hanno sempre avuto una cultura maggioritaria e quantitativamente superiore rispetto alle altre, quella

⁵ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp.72-73. Cit. B. Franklin, *Necessary hints to those that would be rich*.

⁶ Cit, S. HUNTINGTON, *La Nuova America. Le sfide della società multiculturale.*, p.75.

anglo-protestante, in cui si sono riconosciuti larghi strati dei suoi abitanti, quali che fossero le loro sottoculture originarie⁷.

Per quasi quattro secoli, ossia dalla fine della Guerra d'Indipendenza ad oggi, la cultura dei coloni fondatori ha costituito la pietra angolare dell'identità americana. La domanda che Huntington si pone è la seguente: «l'America sarebbe l'America che conosciamo oggi se nel XVII e nel XVIII secolo non fosse stata fondata da protestanti britannici, ma da cattolici francesi, spagnoli o portoghesi?»⁸. La risposta a tale quesito è un ovvio, quanto scontato, no. La cultura anglo-protestante portata dai coloni nei futuri Stati Uniti combinò pratiche socioculturali derivate dall'Inghilterra, in primis la lingua inglese, con i concetti ed i valori del protestantesimo dissenziente, i quali poi vennero progressivamente meno in Inghilterra, ma che ebbero un fortissimo rilancio nel nuovo continente. Nel 1789, dunque ad indipendenza ottenuta, John Jay identificava sei elementi fondamentali che accomunavano gli americani tra di loro: origine comune, lingua, religione (intesa ovviamente come protestantesimo), principi di governo, usi e costumi ed esperienza bellica. A più di duecento anni di distanza dei sei fattori elencati da Jay l'unico ancora valido riguarda l'esclusivo principio di governo, essendo venuti meno sia l'origine comune degli americani che la lingua, gli usi, i costumi, le esperienze belliche esaurite con la fine dell'URSS e l'uniformità religiosa.

L'America rimase monolitico blocco anglo-protestante fino al momento in cui vennero a concentrarsi nei suoi Stati meridionali ampiissime concentrazioni di immigrati messicani: una grande distesa geopolitica con più di 200 milioni di cittadini che si riconoscevano esclusivamente nell'uso fluente della stessa lingua e nella pratica della stessa corrente religiosa. Per tutto il XIX secolo e fino alla fine del XX, gli immigrati vennero praticamente obbligati a recepire, assimilare e fare propri gli elementi fondanti della cultura americana. Se ritenuti incapaci di fare propri gli standard assimilatori venivano automaticamente esclusi o respinti al loro paese d'origine. Fino agli anni '60 del XX secolo coloro i quali non erano nati anglosassoni e protestanti dovettero americanizzarsi adottando la cultura ed i valori politici anglo-protestanti⁹.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ivi*, p.76.

⁹ Cfr. S. HUNTINGTON, *op. cit.*, p.160.

Quindi da quanto detto appare facilmente comprensibile il concetto secondo il quale l'identità nazionale e l'unità degli Stati Uniti derivino esclusivamente «dalla capacità e dalla volontà di una élite britannica di imprimere la propria immagine sulle altre genti che venivano in questo paese». L'America quindi nacque esclusivamente come società protestante, e per quasi duecento anni tutti gli americani furono protestanti. La floridità economica e l'enorme potenziale del “nuovo mondo” andarono ad erodere questa egemonia anglosassone grazie alla fortissima immigrazione cattolica proveniente prima dalla Germania e dall'Irlanda, poi dall'Italia e dalla Polonia. Grazie a tale fenomeno la quota percentuale dei protestanti è andata costantemente declinando fino ai primi anni 2000 in cui circa il 60% degli americani erano protestanti.

Come visto gli assunti protestanti ed il predominio assoluto della lingua inglese erano stati elementi fondamentali della cultura dei fondatori dell'America; e quella cultura continuò a pervadere e a influenzare la vita, la società ed il pensiero americano, nonostante l'inesorabile declino numerico. Essendo centrali per la cultura degli Stati Uniti, i valori protestanti hanno influenzato profondamente il cattolicesimo e le altre religioni professate in America, condizionando gli atteggiamenti degli americani nei confronti della moralità pubblica e privata, dell'attività economica, del governo e della politica economica:

per quasi tutto il XIX secolo, gli statunitensi hanno considerato il loro paese una nazione protestante, i non-americani l'hanno considerato un paese protestante, e la stessa cosa hanno fatto i libri di testo, gli atlanti geografici e la letteratura. Nel XVII e nel XVIII secolo, gli americani definivano la loro missione nel Nuovo Mondo in termini biblici. Erano un “popolo eletto”, “sbarcato in queste lande deserte con un compito ben preciso”, ossia creare “il nuovo stato di Israele” o la “nuova Gerusalemme” in quella che era chiaramente “la terra promessa”. L'America era la sede designata di “un nuovo Paradiso e di una nuova Terra, la casa della giustizia”, il paese di Dio.¹⁰

Tale affermazione assume un valore ancora più importante alla luce dell'antinomia protestantesimo-cattolicesimo sulla quale gli americani hanno fondato la propria identità nazionale. I cattolici in quanto “altri”, vennero prima combattuti ed esclusi, e poi contrastati e di-

¹⁰ *Ibidem.*

scriminati. Dopo difficili anni di forzata coesistenza, però, i cattolici americani seppero assimilare molte delle caratteristiche ambientali del protestantesimo venendo assimilati e tollerati. Ciò trasformò l'America, da paese protestante a paese cristiano con valori protestanti ed avvenne sostanzialmente grazie alle affinità culturali degli immigrati cattolici originari di paesi vicini dal punto di vista culturale alle posizioni anglosassoni. Dunque, irlandesi e tedeschi stemperarono il carattere esclusivamente protestante dell'America. Negli anni Venti del XIX secolo, sbarcarono negli USA 62.000 immigrati provenienti da questi due paesi. Negli anni Quaranta ne arrivarono quasi 800.000 dalla sola Irlanda. L'attenuazione degli atteggiamenti e delle attività apertamente anticattoliche si accompagnavano e si collegavano direttamente all'americanizzazione del cattolicesimo: un processo complesso e, spesso, molto complicato tanto che alcuni gruppi, in particolare i cattolici tedeschi, resistettero all'americanizzazione e fecero di tutto per mantenere inalterate la propria lingua, la propria cultura e la purezza della propria religione. L'assimilazione però non si poteva fermare. Di lì a poco la chiesa fu completamente "de-romanizzata" in quanto i suoi fedeli si consideravano sempre meno dei cattolici romani e sempre più dei cattolici americani.

Da quanto detto sin ora è facile intuire come la sfera religiosa, quella sociale e quella economica vadano a creare un *unicum* nel sentimento d'orgogliosa appartenenza nazionale esplicito nelle multiformali rappresentazioni patriottiche americane. Questo particolare *unicum* si fonda principalmente sulla base religiosa del sistema di governo statunitense, sulla convinzione che gli americani siano «prescelti» da Dio e che gli Stati Uniti siano la «Nuova Israele». Nonostante ciò, seppure gli Stati Uniti d'America siano riusciti per secoli ad americanizzare ed assimilare al proprio interno le più frastagliate culture e religioni europee, ad oggi si trovano dinnanzi ad una sfida che ai più sembra insormontabile e irrisolvibile: il problema dell'immigrazione cattolica messicana. Il problema principale che pone tale fenomeno non è tanto l'immigrazione in sé, ma l'immigrazione con o senza assimilazione. Irlandesi, tedeschi, francesi, italiani, ma anche cinesi e giapponesi vennero assimilati sia dal punto di vista sociale, che culturale e religioso grazie ad una compenetrazione di svariati fattori. La gran parte degli immigrati giunti negli Stati Uniti fino al 1960, come visto, provenivano da società europee, le cui culture erano simili o compatibili con quella americana (sono i già citati casi irlandesi e tedeschi); in ag-

giunta a ciò, l'immigrazione implica un naturale processo di autoselezione tra l'immane schiera di “papabili immigrati”, dovendo questi essere disposti ad affrontare i costi, i rischi e le incertezze di un viaggio lungo e periglioso.

Oltre a questi primi fattori non va scordato che gli immigrati in genere volevano essere americani, facilitando così l'apprensione della lingua, l'assunzione di uno stile di vita in tutto e per tutto simile a quello statunitense e la conseguente piena assimilazione.

Quello che rende l'immigrazione messicana sostanzialmente differente da tutti gli altri flussi migratori che hanno interessato gli Stati Uniti risiede: nella quasi totale assenza di barriere geografiche tra i due paesi, cosa che garantisce un flusso ininterrotto di nuovi immigrati i quali vedono sparire quasi totalmente gli enormi costi sostenuti dai loro predecessori europei, nell'impossibilità da parte delle autorità americane di controllare efficacemente i confini territoriali e nella mancanza di volontà d'assimilare la cultura, la lingua e la morale “anglo-protestante”. Mentre italiani, irlandesi e cinesi si sparsero nei distretti etnici di tutti gli Stati Uniti, senza che nessun gruppo potesse formare la maggioranza della popolazione in qualche regione o in qualche grande città, i messicani hanno effettuato una *reconquista* demografica andando a concentrarsi in città come Los Angeles e Miami, ormai a maggioranza ispanica-cattolica. Da ciò risulta come l'immigrazione attualmente in corso dal Messico sia un fenomeno totalmente senza precedenti nella storia americana. La *contiguità territoriale* del Messico, la *sproporzione numerica* che si è creata nella composizione dei nuovi immigrati a favore dei messicani, in aggiunta alla *clandestinità* dell'immigrazione messicana (novità assoluta per gli americani visti i controlli effettuati nei porti prima del 1965) e la *concentrazione regionale* con l'annessa assenza di dispersione geografica necessaria ad una giusta assimilazione sembrano propendere verso una lenta “conversione religiosa” degli Stati Uniti d'America. Da paese mono-culturale e monolingue com'erano gli Stati Uniti sono formalmente diventati un paese bilingue e la naturale pratica di americanizzazione con l'annessa infusione della visione anglo-protestante dell'economia e della società sta lentamente lasciando il passo ad un nuovo processo: l'ispanizzazione demografica, sociale e culturale degli americani protestanti.

Tale processo lascia intravedere in alcuni studiosi un inevitabile esito di *reconquista* territoriale che passando per l'ispanizzazione de-

gli americani “etnici” sfocerà nella creazione negli stati sud-occidentali degli Stati Uniti della “Repubblica del Norte”¹¹. La base per un’evoluzione in tal senso è rappresentata dalla migrazione di massa dei messicani verso il Nord, nella perdita degli antichi valori anglo-protestanti e nella crescita dei vincoli economici tra le comunità che si trovano al di qua e di là del confine. Stando a quanto riportato dall’Economist nel 2000 metà delle dodici città americane situate sulla linea di confine col Messico erano ispaniche al 90%, mentre altre tre lo erano all’80%, con San Diego ispanica al 70 %¹². Alla luce di tali statistiche la teoria della nascita della Repubblica del Norte sembra meno folle potendo, tale situazione, evolvere in un blocco di città culturalmente e linguisticamente ispaniche. Se tale trend venisse confermato, anche nel prossimo futuro, l’America andrà perdendo definitivamente la sua uniformità economica, sociale e culturale frazionandosi in tre gruppi “virtuali”:

- Americani che parlano inglese ma non lo spagnolo;
- Americani che parlano lo spagnolo ma non l’inglese;
- Americani che parlano fluentemente entrambe le lingue.

Le conseguenze di tale fenomeno sono sotto gli occhi di tutti con la rinascita e la riaffermazione delle prerogative anglo-protestanti propugnate dal candidato repubblicano di confessione presbiteriana Donald Trump.

Riferimenti bibliografici

AUBERT A., *Storia moderna. Dalla formazione degli stati nazionali alle egemonie internazionali.*

GOLDSTONE J. A., *Perché l’Europa? L’ascesa dell’occidente nella storia mondiale 1500-1850.*

HUNTINGTON S., *La nuova America; le sfide della società multiculturale.*

WEBER M., *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*

¹¹ A tal proposito si vedano le teorie del Professor Charles Truxillo dell’Università del New Mexico.

¹² Cfr. S. HUNTINGTON, *op. cit.*, p.294.

[http://web.archive.org/web/2011111021031/http://www.gc.cuny.edu/
Faculty/GC-Faculty-Activities/ARIS--American-Religious-
Identification-Survey/Key-findings](http://web.archive.org/web/2011111021031/http://www.gc.cuny.edu/Faculty/GC-Faculty-Activities/ARIS--American-Religious-Identification-Survey/Key-findings)

Dallo Stato confessionale allo Stato ateista

I percorsi storici di una nuova religione di Stato

STELIO FERGOLA

Abstract:

The European and western nations have a long plurisecular past linked inextricably to official religions, be they the Catholic (as happened for the Spanish and Habsburg empires) or other Protestant confessions (from the Anglican to the Lutheran and Calvinist schisms of the sixteenth century). Leaving aside the effects of the peace of Westphalia of 1648, from the mid-twentieth century there has been a transformation of western nations in a highly secular sense. A metamorphosis that should not be surprising, given that one of the prerogatives of modern states lies precisely in their autonomy from any external interference, including religious interference. But what has happened in the last sixty years goes beyond the simple separation between religious and state powers, having developed a culture in mass mentalities that, thanks to consumerism and materialism, does not differ much from a sort of implicit atheism recognized by the States as from communities.

Keywords: *Neo-secular Hedonism, Laicism, 1968, Liberal atheism, Civil Religions.*

Che la cultura politica occidentale – europea quanto americana - sia permeata da elementi estranei alla religiosità tradizionale non è certo una novità. I processi legislativi di massima susseguitisi negli ultimi 50 anni, in un Paese dalla forte tradizione cattolica come il nostro, ce ne danno una testimonianza: è, infatti, all'Italia che intendiamo rivolgerci almeno in buona parte di un'analisi che, in realtà, riguarda anche l'Occidente.

Il processo storico al quale stiamo assistendo presenta i caratteri indubbi del laicismo: fin qui la cosa non dovrebbe suscitare alcun tipo di sorpresa, visto che una delle basi dell'autonomia sovrana di uno

Stato risiede proprio nella sua indipendenza da qualsiasi ingerenza esterna, sia essa religiosa o di altro tipo. Il dubbio sorge quando si osserva che le leggi non si dimostrano soltanto distaccate da una filosofia di tipo cristiano, ma ne sono, almeno in gran parte delle questioni-chiave, costantemente ostili.

Le due sentenze della Corte Costituzionale del 1968 e del 1969 sulla depenalizzazione del reato di adulterio furono un primo, ma significativo, segnale¹. Altrettanto si può dire del divorzio, approvato il 1° dicembre 1970 e definitivo dal 1974 dopo il referendum confermativo², oltre che dell'aborto, sancito appena quattro anni dopo³. Le ultime vicissitudini italiane, dopo una relativa "pausa" di una trentina d'anni, riguardano il divorzio breve (che però si può a tutti gli effetti considerare una semplificazione burocratica della legge precedente), e la recentemente approvata "legge Cirinnà" la quale definisce la possibilità per le persone dello stesso sesso di contrarre una forma, pur *sui generis*, di matrimonio civile.

L'Italia è ovviamente in ritardo in questi processi rispetto al resto dell'Occidente, complice una leggera resistenza culturale - dovuta a molti fattori noti tra i quali la tradizione religiosa – la quale, in ogni caso, non ha certamente impedito allo stivale di adeguarsi a una tendenza abbastanza univoca del mondo liberal-capitalistico su molti aspetti della morale e dell'etica.

Prova ne siano anche le "ramanzine" pubbliche alle quali spesso il nostro Paese è soggetto, e non soltanto su questioni di attualità. Si pensi al Consiglio d'Europa che l'11 aprile 2016 ha reclamato ancora la difesa della legge 194 del 1978 sull'aborto, denunciando le difficoltà dei medici non obiettori che in Italia sarebbero "discriminati e ostacolati nella loro vita lavorativa"⁴. O alla Corte europea che, il 20 luglio 2015, condannava l'Italia per violazione dei diritti umani a causa del mancato riconoscimento dell'unione civile di tre coppie omosessuali.

¹ Corte Costituzionale della Repubblica Italiana, sentenze n. 168 del 1968 e n. 27 del 1969.

² G. SCIRÈ, *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum*, Mondadori, 2007 p.183.

³ Ministero della Salute, legge 194 del 22 maggio 1978

⁴ *Aborto, Consiglio d'Europa contro l'Italia: discriminati medici e infermieri non obiettori*, in "La Repubblica" (http://www.repubblica.it/salute/2016/04/11/news/aborto_consiglio_europa_bacchetta_italia_non_obiettori_discriminati_-137363379/).

suali⁵. E, proseguendo, al Parlamento europeo che, il 7 settembre 2015, insisteva chiedendo apertamente ad otto stati membri, tra cui il nostro, di approvare rapidamente una legge a riguardo⁶.

Come le tendenze internazionali sui temi etici sembrano piuttosto chiare, così lo sono anche quelle italiane, sebbene con tempi diversi. Lo dimostra il percorso ad ostacoli della legge Cirinnà: nella prima bozza del testo si prevedeva l’istituto della cosiddetta *stepchild adoption* (letteralmente “adozione del figliastro”) in base alla quale uno dei componenti della coppia omosessuale poteva ottenere l’affidamento di un figlio rimasto eventualmente orfano da un precedente legame. Nonostante questa ipotesi non sia stata inclusa nella versione finale della legge, la questione si è spinta molto oltre: sentenze di alcuni tribunali hanno infatti dichiarato lecita anche l’adozione con il controverso metodo dell’utero in affitto, come avvenuto a Roma il 21 aprile 2016, quando due omosessuali sono riusciti ad ottenere un verdetto favorevole all’affidamento di un bambino nato in Canada⁷. Un senso di *deja vu* piuttosto forte, se si presta attenzione al ricordo del 1971 che Giambattista Scirè riporta sull’introduzione del divorzio, quando, «con eccezionale rapidità, la Corte costituzionale [...] aveva sentenziato la legittimità dell’articolo 2 della legge sul divorzio, con la motivazione che lo Stato, con i Patti Lateranensi, non aveva assunto l’obbligo di non introdurre nel suo ordinamento il divorzio»⁸. Allora come oggi, insomma, un ordinamento non legislativo ufficiale dello Stato (sebbene diverso da un tribunale ordinario) sentenziava sulla licetità, per l’ordinamento civile italiano, di un provvedimento innovativo messo in pericolo da un precedente istituto (il concordato del ‘29, appunto) che sanciva il matrimonio come fondamento indissolubile della società.

⁵ *Unioni gay, arriva la condanna di Strasburgo all’Italia: “Riconosca i loro diritti”*, in “La Repubblica” (http://www.repubblica.it/politica/2015/07/21/news/unioni_gay_arriva_la_condanna_di_strasburgo_all_italia_riconosca_i_loro_diritti_-119511643/?ref=search).

⁶ *Parlamento Ue: “L’Italia dica sì ai matrimoni gay”*, in “La Repubblica” (http://www.repubblica.it/politica/2015/09/08/news/unioni_civili_maggioranza_spaccata_ostruzionismo_da_ap_e_forza_italia-122453468/).

⁷ S. RAME, *Due papà con l’utero in affitto: dai giudici c’è il sì all’adozione*, in “Il Giornale” (<http://www.ilgiornale.it/news/politica/due-pap-lutero-affitto-dai-giudici-c-s-alladozione-1237757.html>).

⁸ G. SCIRÈ, *Il divorzio in Italia*, op. cit. p.93.

Riassumendo: resistenze (poche) da una parte, uniformazione dall'altra. C'è un altro elemento decisivo sul quale riflettere: il progressivo distaccamento dalla realtà che l'*ideologia laica* ha attuato dagli anni Settanta ad oggi. Non c'è dubbio, infatti, che le sentenze e le leggi approvate in quegli anni abbiano agito su situazioni reali: come l'adulterio non costituiva certo un'ipotesi virtuale, così non lo erano un certo numero di coppie separate, pur con la fede al dito. Inoltre, non si può mettere in dubbio l'esistenza degli aborti clandestini, che fossero il milione e mezzo stimato dall'UNESCO proprio all'inizio degli anni Sessanta⁹ o le poche migliaia annuali rilevate dal demografo Bernardo Colombo¹⁰. La "legge Cirinnà" invece, intervenendo su una situazione *de facto* inesistente, crea un precedente giuridico per un approccio ideologico a futuri problemi di questo tipo. Permane, quindi, la sensazione che la generalità di questi testi abbia una forte connotazione antireligiosa o che, quantomeno, si indirizzi progressivamente verso una caratterizzazione di questo tipo. Naturalmente ciò non significa sostenere alcun presunto complotto o piano prestabilito, ma solo constatare una trasformazione obiettiva della società.

Questa azione *ope legis* all'estero si manifesta con estrema varietà, spaziando su tanti temi etici ulteriori alle interruzioni volontarie di gravidanza o alle stesse unioni civili: c'è grande interesse per gli approcci artificiali alla procreazione (eterologa o inseminazione artificiale), per la legalizzazione di alcuni tipi di droghe, addirittura proposte politico-sociali sulla pedofilia (lo vedremo più avanti). Esiste, dunque, uno spostamento verso il "virtuale", che dona un carattere "trascendente" a questo laicismo.

Questa lunga fase storica sembra non potersi slegare dalla vicenda politica, economica, ma soprattutto culturale del Sessantotto e, di conseguenza, anche della globalizzazione. Del resto, che l'allontanamento dai valori cristiani e la richiesta di maggiori libertà abbiano sposato tanto il cambiamento del sistema economico in senso liberista che l'omologazione culturale, è un fatto abbastanza riconosciuto da diversi studiosi: tra questi vi è Marco Revelli che a più riprese ha definito il

⁹ C. SARACENO, *Dalla parte della donna. La questione femminile nelle società industriali avanzate*, Bari, De Donato, 1979, pp. 108, 109.

¹⁰ B. COLOMBO, *La diffusione degli aborti illegali in Italia*, Milano, 1977, pp. 31, 32.

Sessantotto come il vero antípico della globalizzazione odierna¹¹. Il cronista Giovanni Trocchia ha invece rilevato che da allora «il crescente sviluppo delle telecomunicazioni mondiali consente una diffusione di informazioni sempre più veloce e immediata [...] facendo di fatto sparire le barriere tra Stati e culture»¹².

L'ipotesi è che quindi, in Italia come nel resto dell'Occidente, si stia imponendo una sorta di nuova religione “di Stato”, radicalmente diversa dalla precedente per struttura, precetti, dogmi, ma pur sempre improntata a mantenerne di ben saldi (ateismo o al massimo agnosticismo, libertà assoluta, abbattimento dei confini e delle differenze culturali, pragmatismo pressoché totale su questioni etiche, mercificazione estrema e via dicendo).

Certamente diversi consensi si sono avuti nel definire l'ateismo stesso, senza considerare tutto il resto, una forma, pur particolare e limitata, di teologia. Esiste una letteratura contemporanea della seconda metà del secolo scorso ben consapevole del problema, proveniente proprio dalla sponda cristiana. Fu un deputato cattolico, Luigi Michele Galli, a trascrivere il contenuto di una conferenza a un convegno giovanile del 1966 in un libello intitolato *L'ateismo moderno*, nel quale sottolineava che «l'aspetto più drammatico e preoccupante della nostra civiltà è proprio questo diffuso atteggiamento *pratico* d'indifferenza a Dio»¹³.

È senza dubbio l'aggettivo “pratico” che maggiormente risalta in una frase simile. Pratico di cosa? Si poteva immaginare, agli albori, che l'ateismo, che avrebbe dovuto presupporre indifferenza e non altro (dal greco traslitterato *àtheos*, cioè “senza Dio”) potesse essere “praticato”?

Ancora un cattolico, il teologo Battista Mondin, provava a dare nuove risposte qualche anno dopo: tra le varie cause trovate attraverso i suoi studi, anche la radicalizzazione di alcuni precetti protestanti. Un caso che egli affronta con particolare approfondimento è quello di Dietrich Bonhoeffer, il luterano tedesco impiccato dai nazisti nel 1945. Questi, durante la prigione del 1944, scrisse alcune riflessioni perso-

¹¹ Si veda M. REVELLI, *Post-sinistra: cosa resta della politica in un mondo globalizzato*, Bari, Laterza, 2014.

¹² G. TROCCA, *Il 68 e i suoi riflessi quarant'anni dopo*, Pozzuoli, Boopen, 2011, p.4.

¹³ L.M. GALLI, *L'ateismo moderno*, Conferenza tenuta il 3 ottobre 1966 a Rovello per un Convegno Giovanile di Studio, p. 8.

nali sul rapporto dell’umanità con il divino, concludendo che il mondo, ormai giunto ad un certo grado di accertamento scientifico della realtà, avesse la piena consapevolezza delle leggi che governano la vita non trovando più, di conseguenza, alcun bisogno istintivo di fare riferimento a Dio¹⁴. Il passaggio successivo non poteva che condurre ad accettare «il raggiungimento della maggiore età da parte del mondo»¹⁵. Un passaggio, dunque, non orientato “ufficialmente” ed ideologicamente al superamento della religione, ma alla constatazione presunta di un aspetto che però, secondo Mondin, ne aveva di fatto indebolito la forza.

In ogni caso, Mondin ricorda pure come l’ateismo cristiano avesse raggiunto le caratteristiche del vero movimento culturale e che le sue origini si trovassero nel mondo anglosassone: esponenti principali i filosofi William Hamilton, Paul M. van Buren e Thomas J. J. Altizer¹⁶. Dei tre l’ultimo, Altizer, forse il più dogmatico, va ricordato per la sua presa di posizione netta sul cristianesimo e sulla fede:

In un tempo in cui la ricerca intellettuale pare giunta ad una impasse, in cui tutti i valori e i significati tradizionali hanno subito una grave sfida, in cui la teologia continua a girare su sé stessa, sembra più che ovvio che sia arrivato il momento di impegnarsi nella ricerca radicale d’un nuovo modo di intelligenza religiosa. Il primo requisito di questa ricerca è l’aperta confessione della morte del Dio del cristianesimo, il riconoscimento che l’era della civiltà cristiana è giunta alla fine, con il risultato che tutti i significati conoscitivi e i valori morali che erano storicamente associati al Dio cristiano sono precipitati.¹⁷

Dichiarazione indubbiamente di un certo peso, specie se la si ricollega al “dramma della *pratica* dell’indifferenza a Dio” di Galli citata in precedenza.

Negli anni Ottanta la questione doveva essere ritenuta particolarmente precipitosa, se il concetto nietzschiano della “Morte di Dio” diveniva parte integrante di un libello del giornalista francese Jacques Lacourt dedicato al tema, nella cui introduzione si legge:

¹⁴ B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio*, Torino, Leumann, 1968, p. 37.

¹⁵ *Ivi*, p. 38.

¹⁶ *Ivi*, pp. 107-108.

¹⁷ *Ivi*, p. 131.

Dio è diventato “incredibile” a molte persone anche molto “aperte”. I cristiani si sentono particolarmente interpellati nella loro fede da questo fenomeno di massa che è l’ateismo, legato alla crisi attuale della cultura.¹⁸

Nei tempi più recenti, e senza andare a cercare autori così confessionalmente dichiarati, la constatazione di questo fatto sociale ha fatto proseliti. Il sociologo ungherese Frank Furedi ha definito l’ateismo «una religione intollerante. [...] Ci fu un tempo in cui era molto pericoloso non credere in Dio [...].

Paradossalmente, oggi, quando l’ateismo gode di rispettabilità senza precedenti, viene trasformato in una nuova causa»¹⁹.

Se l’opinione di un sociologo può non sorprendere, molto più vi riesce quella di uno scienziato a tutto tondo come l’etologo olandese Frans de Vaal, secondo cui il rigore con cui l’ateo cerca di dimostrare l’assenza di Dio è frutto di un approccio esso stesso dogmatico:

Considero il dogmatismo una minaccia molto maggiore della religione di per sé. Sono particolarmente curioso di sapere perché qualcuno voglia abbandonare la religione conservando però i paraocchi che a volte li accompagnano.²⁰

Secondo de Vaal con la critica al Vaticano e alla cristianità in generale, in Occidente, si è affermata una cultura che impone in massa il dogma, oltre che dell’assenza di Dio, anche del perseguitamento del piacere della vita²¹. Ciò sebbene gli atei, a loro volta, si dividano in due categorie: una non invasiva, rispettosa delle idee di tutti senza alcuna ingerenza, e un’altra che invece è contraria al concetto di religione sotto ogni profilo²².

¹⁸ J. LACOURT, *Una fede a confronto. Il fenomeno dell’ateismo e la filosofia della “Morte di Dio”. La “Morte della morte di Dio”. Il Dio di Gesù Cristo e della comunità cristiana*, Torino, Leumann, 1983, p. 3.

¹⁹ Il sociologo laico Furedi: «l’ateismo è una religione intollerante», in “UCCR” (<http://www.uccronline.it/2012/04/13/il-sociologo-laico-furedi-lateismo-oggi-e-una-minaccia-una-religione-intollerante/>).

²⁰ F. DE VAAL, *Il bonobo e l’ateo - In cerca di umanità fra i primati*, Raffaello Cortina editore, 2013 p.106.

²¹ *Ivi.* p. 109.

²² *Ibidem.*

Quando sia iniziato questo processo è questione più complessa. Esso non trova origine nello sviluppo consumistico post-bellico né tanto meno nel famigerato Sessantotto, anche se entrambi ne costituiscono assi portanti e fondamentali. Lo stesso marxista Costanzo Preve li ha sottolineati entrambi in *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, un'opera i cui contenuti lo hanno consacrato come uno dei maggiori critici dei moti, così come della modernità in generale e soprattutto dell'utilitarismo, da lui definito come «il paradigma della autofondazione della sovranità dell'economia sulla politica»²³.

Un'economia che diviene ufficialmente la nuova governatrice del mondo in luogo di una politica ormai asservita, pronta a costruire grazie a nuovi strumenti di propaganda (come la televisione) un uomo diverso dal passato, privo dei valori tradizionali ma pregno dei “nuovi”, ossia di tutto ciò che possa portare alla creazione di ciò che Pasolini definì “l'uomo del consumo” in un celebre articolo scritto sul Corriere della Sera il 9 dicembre del 1973:

Per mezzo della televisione, il Centro ha assimilato a sé l'intero paese che era così storicamente differenziato e ricco di culture originali. Ha cominciato un'opera di omologazione distruttrice di ogni autenticità e concretezza. Ha imposto cioè – come dicevo – i suoi modelli: che sono i modelli voluti dalla nuova industrializzazione, la quale non si accontenta più di un “uomo che consuma”, ma pretende che non siano concepibili altre ideologie che quella del consumo. Un edonismo neo-laico, ciecamente dimentico di ogni valore umanistico e ciecamente estraneo alle scienze umane.²⁴

Come si diceva prima, sul fatto che la società di oggi sia figlia del Sessantotto come della nascita della società dei consumi non sembrano esserci dubbi. Ma l'Occidente comincia il percorso di laicizzazione di massa (e quindi non immediatamente di ateismo) molto prima del XX secolo. Potremmo farlo risalire addirittura al Rinascimento, spartiacque decisivo della cultura italiana quanto europea, dal quale il centro dell'universo cessa di essere il divino ma si concentra sull'umano.

²³ C. PREVE, *Filosofia del presente. Un mondo alla rovescia da interpretare*. Edizioni Settimo Sigillo, 2004, p. 59.

²⁴ P. P. PASOLINI, *Sfida ai dirigenti della televisione*, in Corriere della Sera 9 dicembre 1973.

Da allora in poi, una serie di visioni filosofiche (e la cosiddetta secularizzazione iniziata dalla pace di Vestfalia in poi), pur nella loro diversità ed esclusività, ha progressivamente rafforzato un'idea immanente del mondo sempre più priva dell'elemento spirituale.

Stringendo all'essenziale, tuttavia, si potrebbe far risalire il processo di “de-religione” ai tempi di August Comte e della cosiddetta “religione positivista”²⁵, ciò senza dimenticare le riflessioni di vari altri autori europei del tempo, tra i quali spicca Percy Shelley nel suo libellico filosofico: *La necessità dell'ateismo*²⁶.

Più in generale, è dalle rivoluzioni moderno-democratiche di fine '700 che si ha quella che la sociologa Erica Antonini ha definito “la sacralizzazione della politica”, cioè l'inizio di una progressiva sostituzione ai valori rituali tipici della religione tradizionale, con altri di stampo “civilista” e “costituzionalista”²⁷.

Del resto, è lo stesso fondamento della sovranità politica a trasformarsi, passando dall'assolutismo divino dei secoli precedenti ad un nuovo parametro fondato sulla sovranità popolare. Un fatto sociale importante che, secondo la ricercatrice, ha generato delle vere e proprie “religioni civili”²⁸. Al contempo, è un processo che parte indubbiamente anche dall'autocritica cristiana, nonché da una sorta di “richiesta di spazio” per l'uomo, ma anche qui certamente non da una visione contraria al concetto di Dio *tout court*, almeno in senso generale: nella fattispecie né Comte, né tantomeno Shelley, erano ateti.

Sul filosofo francese lo stesso storico della sociologia Raymond Aron ha espresso pareri stemperanti, rilevando, sì, l'intenzione del positivismo di “farsi religione”, ma per mere questioni organizzative di natura sociale, quindi senza una vera capacità o intenzione di divenitarlo in senso proprio²⁹.

²⁵ Si veda A. COMTE, *Corso di Filosofia Positiva*, vol. III, 1877, e in particolare l'edizione A. Comte, *Corso di Filosofia Positiva*, a cura di A. Lunardon, Editrice La Scuola, Brescia, 1974, p. 198.

²⁶ B. CHIAPPELLI, *Il pensiero religioso di Shelley*, Roma, 1956, p. 54.

²⁷ E. ANTONINI, *Il pensiero totalitario. Politica e religione nella cultura moderna*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 133.

²⁸ *Ivi.* p. 134.

²⁹ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico* (1965), Milano, Mondadori, 1984, p. 117.

Secondo il sociologo Ernst GrysanoVski addirittura “il sentimento religioso era molto forte in Comte, che con reticenza non affermava, più che negare, e si distaccava dall’ateismo degli altri *antiteisti*”³⁰.

Anche l’opera del poeta inglese non è vista alla luce di un vero pensiero ateista. Nel 1918 Solomon Francis Gilgerich sottolineava come, ne *La necessità dell’ateismo*, Shelley non giungesse propriamente alla conclusione dell’inesistenza di Dio, ma solo della mancanza di prove per poterla dimostrare, aggiungendo, poi, che nell’opera è ritenuto “necessario che ogni pensiero e ogni atto della vita sia spontaneo e lecito, che la mente percepisca come reale soltanto ciò che ritiene vero, che le ricompense e le punizioni basate sulle credenze sono tirannia, che non esiste una vera responsabilità personale: che, in sintesi, la Necessità governi l’intera esistenza”³¹.

Dunque, più che un pensiero eminentemente antireligioso, nelle intenzioni di autori così diversi si trova piuttosto un desiderio di “fuga” dalla religione e dalle sue regole. Per motivi che, sostanzialmente opposti l’uno rispetto all’altro, hanno in comune degli aspetti pratici: in Comte la ricerca di una nuova via efficiente per l’organizzazione della società, in Shelley un dibattito sui “diritti umani” e sul diniego della persecuzione per motivi religiosi (la “Necessità”, per l’appunto). Perfino Marx, tanto ostile alla religione al punto da definirla “il gemito della creatura oppressa, l’animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d’una condizione di vita priva di spiritualità”, analiticamente è molto pragmatico, indicando la fede sì come un male, ma senza prefigurarne l’eliminazione diretta, in luogo della creazione delle precondizioni per una futura scomparsa³².

³⁰ E. GRYZANOVSKI, *The North America Review*, Vol. 114, n. 235, p. 331.

³¹ S. F. GINGERICH, *Publications of the modern language association*, vol. 33, n. 3 (1918), p.450.

³² K. MARX, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, p. 395.

L'approccio “de-religioso” del nord Europa, filosofico e pratico, in Italia si manifesta quasi esclusivamente nel secondo modo, almeno nell'Ottocento: qui il positivismo rispetto ai Paesi industrializzati del centro-nord europeo ha poca influenza³³, mentre riferimenti politici importantissimi (che ci accingiamo a ricordare) si trovano tra il 1850 e il 1873, una fase della storia d'Italia in cui si afferma una visione *legislativa* tradizionalmente anticlericale, tipica non solo di una buona parte della classe dirigente pre-unitaria (della quale lo stesso Cavour era esponente autorevole), ma anche di un oggettivo percorso storico che ha sempre visto la Chiesa, sin dai tempi degli Svevi, intralciare in modo più o meno diretto qualsiasi precedente processo di unificazione della penisola.

Iniziamo dal 1850 perché è in quell'anno che nel Regno di Sardegna vengono approvate le famose leggi Siccardi, con le quali si opera una prima separazione tra Stato e Chiesa che si concreta in un massiccio sequestro di beni ecclesiastici³⁴. Dopo l'Unità del 1861 questo processo continua con l'approvazione di altri due provvedimenti (del 1866 e del 1867) particolarmente restrittivi dell'autonomia patrimoniale di vasti settori del clero³⁵.

Dopo la presa di Roma ci fu la “tregua” rappresentata dalla legge delle Guarentigie: con essa lo Stato italiano riconosceva al Vaticano il controllo delle proprie forze armate e l'inviolabilità dell'area della Città³⁶. La legge fu approvata dopo innumerevoli discussioni in Parlamento³⁷: successivamente alcuni gruppi politici proposero addirittura piani estremi mai messi in pratica, come la creazione di una Chiesa statale di tipo protestante sul modello dell'anglicanesimo Oltremani-ca³⁸.

³³ L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico-scientifico*, 1978, p. 455.

³⁴ G. MARGOTTI, *Memorie per la storia de' nostri tempi*, vol. I, Torino 1863, p. 22.

³⁵ G. ROMANATO, *Le leggi anti-ecclesiastiche negli anni dell'unificazione italiana*, in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, (2006-2007), p. 9.

³⁶ *Legge delle Guarentigie*, in “Enciclopedia Treccani” (<http://www.treccani.it/enciclopedia/legge-delle-guarentigie/>).

³⁷ A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia, dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1971, p. 190.

³⁸ L. SCARAFFIA, *I cattolici che hanno fatto l'Italia*, Lindau, Torino, 2011, p. 220.

Le Guarentigie, non concretizzando in toto il prechetto “libera Chiesa in libero Stato” che Cavour aveva sempre sostenuto, e pur realizzando un primo compromesso tra forze diverse in Parlamento, furono quindi testimoni di un clima politico non proprio disteso che aveva lasciato insoddisfatti gli “sconfitti intransigenti” (tra i quali lo stesso Crispi): essi ritenevano un’imprudenza concedere una sovranità, pur limitatissima, alla Chiesa³⁹.

D’altro canto, l’estensione delle leggi Siccardi anche al territorio romano due anni dopo esacerbò gli animi nuovamente verso la parte vaticana, e una vasta fetta del clero si arroccò nel cosiddetto “cattolicesimo intransigente”⁴⁰, ossia quel compattamento degli ordini religiosi (riuniti intorno anche attorno personalità importanti come il cardinale Giacomo Antonelli) in senso rigorosamente antistatale e liberale⁴¹.

Quindi anche nella religiosa ed arretrata Italia, dove il positivismo non aveva avuto lo stesso impatto, ritroviamo qualche elemento comune all’approccio “non religioso” di un Comte come di uno Shelley e, in generale, alle tendenze nordeuropee: l’ostilità pragmatica, più che teologica o concettuale, della minoranza colta alla Chiesa e alla religione stessa. Va riconosciuto che comunque, in Italia, è sempre esistita una “cultura del concordato”, quasi a controbilanciare la genetica opposizione tra i due fronti.

Ce ne parla in modo approfondito il filosofo Arturo Carlo Jemolo, uno dei maggiori esperti dei rapporti tra Stato e Chiesa. Egli ricorda con particolare attenzione la fase in cui Cavour propose un primo accordo alla Santa Sede proprio nei mesi tra il 1860 e il 1861, tentando di ottenere la fine del potere temporale in modo pacifico. Pio IX, oltre a rifiutare qualsiasi accordo, espresse dichiarazioni oltremodo negative tanto sul Piemonte che sul concetto stesso di liberalismo propugnato dal suo capo del governo⁴²:

³⁹ G. SPADOLINI, *L’opposizione cattolica da Porta Pia al ‘98*, Vallecchi, Firenze, 1966, p. 65.

⁴⁰ M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall’Ottocento a oggi*, Bari 1997, p. 79.

⁴¹ G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia: dalla restaurazione all’età gio-littiana*, Bari, Laterza, 1970, p. 23.

⁴² A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia, dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1971, p. 23.

Un Nerone redivivo, che si presenta sotto diverse forme. In qualche luogo siede con in mano la lira, ossia con parole menzognere e ingannatrici, ma intanto distrugge e incenerisce. In altro luogo si presenta col ferro in mano, e se non insanguina le vie empie con le carceri, moltiplica gli esili, spoglia e spolgiando bestemmia, usurpando giurisdizioni esercitate con la violenza e con l'ingiustizia.⁴³

Nonostante la tensione tra Stato e Chiesa raggiungesse picchi elevati come quello di cui sopra, l'istintiva vocazione "concordatale" della politica italiana trovava sempre nuove occasioni di farsi viva: la legge delle Guarentigie, già di per sé parzialmente pacificatrice, venne seguita dai ben più incisivi Patti Lateranensi del 1929, con i quali l'Italia, oltre a ribadire l'inviolabilità della Città del Vaticano e delle sue stesse forze armate, dichiarava anche il cattolicesimo come religione di Stato⁴⁴.

Con la caduta del fascismo il destino del concordato apparve incerto. In sede di Assemblea Costituente si discusse sull'opportunità o meno di mantenerlo, di abrogarlo, di citarlo in Costituzione solo come disposizione o direttamente all'interno della stessa⁴⁵.

Alla fine, il riconoscimento dei Patti venne inserito nell'articolo 7 della carta, accompagnato dall'articolo 8, in cui si afferma un principio di parità per tutte le religioni professate sul territorio. La definitiva revisione del Concordato nel 1984 sancirà, poi, la fine della religione cattolica come "di Stato", pur non toccando nella sostanza i rapporti tra il governo italiano e la Chiesa⁴⁶.

⁴³ G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica...* op. cit. p. 103.

⁴⁴ *Convenzione Finanziaria*, in "Vatican" (http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html #CONVENZIONE FINANZIARIA).

⁴⁵ R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984). Dibattiti storici in Parlamento*, p. 333.

⁴⁶ S. FERRARI, *L'evoluzione della normativa concernente lo status degli ecclesiastici*, ne *Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede*, Atti del Convegno nazionale di studio a cura di R. Coppola, Giuffrè, Milano, 1987, p. 153.

Con il 1984 si conclude un'epoca durata circa un secolo che però ben tratteggia la differenza, già anticipata prima, tra l'Italia e il resto del mondo nel rapporto con le autorità religiose. Ribadisce in particolare l'esistenza di un dialogo che, nonostante le grandi tensioni, è sempre rimasto sulla strada della continuità, tanto durante le Guarentigie, tanto nei provvedimenti di esproprio e in ugual misura nei Patti del '29 come nella loro revisione. Quel tipo di confronto che è stato definito dal giurista Giuseppe Dalla Torre, "una laicità positiva, non conflittuale, sempre in costruzione"⁴⁷.

Questa "laicità positiva", in realtà, comincia a entrare in crisi un po' prima dell'84, con lo spartiacque definitivo del 1968, sul quale ritorniamo un'ultima volta: oltre alla contestazione "pratica" dell'ordine etico costituito, si rafforza un'ostilità diffusa di natura ideologica, che si concreta non solo nell'affrancamento dai dogmi ma nell'inizio di un rifiuto della morale stessa religiosa⁴⁸. Una contestazione non solo dell'ipocrisia della vita da cristiani occidentale, ma un'avversione ai valori stessi. Una richiesta di diritti non accompagnata da un approccio al concetto di doveri. È in questa fase durata circa 25 anni che si passa da una sostanziale richiesta di maggiore libertà, pur nel pieno riconoscimento della fede, ad una visione prima atea, poi apertamente ostile alla religiosità e a i suoi obblighi.

Anche chi dà un giudizio abbastanza positivo dei moti, come la scrittrice Maria Elisabetta Montagni, non prescinde da una descrizione dei valori che aveva portato avanti:

Voleva dire che l'idea di donna di uomo di corpo di bellezza di sesso di amore di piacere di famiglia erano culturalmente trasmessi e permessi [...]. Potevamo discuterli, rifiutarli, cambiarli.⁴⁹

⁴⁷ G. DALLA TORRE, *Il caso italiano*, in *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, a cura di L. Paoletti, il Mulino, Bologna, 2005, p. 15.

⁴⁸ Riferimenti sulle caratteristiche generali del movimento si trovano, tra i tanti, in Almanacco di Storia Illustrata, Mondadori, 1968, p. 67, e in G. MUGHINI, *Il grande disordine*, Mondadori, 1998.

⁴⁹ M. E. MONTAGNI, *Caro Sessantotto*, Roma, Albatros, 2010, p. 73.

Potrebbe stupire che le prime contemporanee critiche al Sessantotto provenissero proprio da sinistra, seppur da una mente per nulla radicata come quella di Pasolini, che prese di mira a più riprese la gioventù “borghese” sessantottina apostrofandola come “sfortunata”⁵⁰, esprimendo dubbi sulle loro capacità e responsabilità da futura classe dirigente⁵¹, e dichiarando che in quel momento la Sinistra aveva «abbandonato la rivoluzione in favore della restaurazione»⁵².

Nel '68, e nel biennio nel quale si diffondono le proteste, teoricamente non cambia nulla. Nella realtà invero cambia tutto, soprattutto negli anni seguenti: come aveva previsto Pasolini, a mutare per prima è proprio la sinistra, che si fa “nuova”, allontanandosi dal marxismo-leninismo e iniziando un lento processo che la condurrà (in parte) tanto alla Bolognina quanto a un appoggio alla globalizzazione negli anni Novanta. Cambia la scuola, che inizierà a diffondere precetti sempre più libertari all'interno della propria organizzazione (con l'introduzione delle assemblee di classe, d'istituto, con l'elezione dei rappresentanti)⁵³. Cambia la morale “di Stato”, visto che nel giro di appena dieci anni viene depenalizzato l'adulterio e approvati divorzio e aborto. Sono provvedimenti presi “dall'alto” che chiaramente non stravolgono ancora il pensiero della stragrande maggioranza degli italiani, legati gioco-forza a valori cattolici, almeno in via teorica. Il processo culturale dietro questi eventi, comunque, ha influenzato lo stesso concetto delle cosiddette “scienze umanistiche”.

L'antropologo Matthew Engelke ha recentemente ben rilevato quanto esse si stiano progressivamente staccando da un approccio religioso (o quantomeno trascendente) alla vita. E, in contrapposizione a quella che egli stesso definisce “antropologia della cristianità”, sottolinea che:

Humanists want to break with the past. They want to break with religion, to expunge the signs of religion from society and its workings, especially where those signs have political and legal weight.⁵⁴

⁵⁰ P. P. PASOLINI, *Tutte le poesie*, a cura e con uno scritto di Walter Siti, Milano, Mondadori, 2003, p. 140.

⁵¹ *Ivi* p. 138.

⁵² *Ivi*, p.139.

⁵³ *Decreto Presidente Repubblica 31 maggio 1974*, n. 416.

⁵⁴ M. ENGELKE, *Current Anthropology*, Vol. 55, N. S10, *The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions* (December 2014), p. 293.

Sussiste quindi una correlazione tra le nuove visioni dell'etica diffuse sempre più negli ultimi cinquant'anni e la "conversione" dell'umanistica in tal senso. Come pare stretto il rapporto tra la libertà e un progressivo tendere "a più infinito" della stessa, senza dare, almeno in linea teorica, un quadro dei propri limiti nel lungo periodo. Quella idea, appunto, di "poder cambiare tutto", per citare nuovamente la Montagni⁵⁵.

In tema di libertà, il principio espresso in una delle prime Costituzioni democratiche della storia moderna, quella francese del 1793, cita: «*La libertà è il potere che appartiene all'uomo di fare tutto ciò che non danneggia i diritti degli altri*». Il problema è che anche tale definizione diventa labile quando, di fatto, non si riconosce la dignità di un'individualità a chiunque: se, per fare l'esempio più fulgido, l'aborto è considerato la conquista sociale della modernità a difesa delle donne⁵⁶, vi è da rilevare che nessuna difesa è invece riscontrabile per una nuova vita che non viene considerata tale oltre un certo periodo di tempo, negandogli la libertà di poter nascere e, quindi, esistere. E con l'arbitrarietà della definizione del soggetto altrui (ma anche della dignità di qualsiasi cosa abbiamo davanti), diventa automaticamente complicato (almeno su certe questioni) imporre un limite alla libertà.

Se i processi legislativi passati e contemporanei non dovessero essere sufficienti a dare un quadro della situazione, si può volger l'interesse anche a qualche tendenza politica (assolutamente minoritaria) e, di nuovo, al nord Europa: in Svezia, ad esempio, l'ala giovanile del Partito Liberale ha proposto recentemente la depenalizzazione della necrofilia e dell'incesto, come riportato anche dal Daily Mail:

The youth wing of the Liberals in Sweden voted to support legalisation incest and necrophilia at their annual meeting last weekend. The suggested motion stated that two siblings, over the age of 15, who both consent, should be allowed to have sex.

⁵⁵ M. E. MONTAGNI, *Caro Sessantotto*, cit. op., p. 73.

⁵⁶ L. PERCOVICH, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 24.

Tale approccio è stato enormemente ridimensionato dall'ala “anziana” del Partito, che ha definito “pochi imbecilli” i promotori della proposta⁵⁷.

I processi storici, comunque, non avvengono mai da un giorno all'altro: sarebbe quindi folle credere che questo inizi a verificarsi oggi, all'improvviso. Scontata l'impossibilità di prevedere il futuro, il fatto che però alcuni giovani politici arrivino a proporre qualcosa che decenni fa nessuno avrebbe mai solo pensato in via ufficiale, è collegabile al “continuum della libertà” al quale assistiamo ormai da tempo. Del resto, se una mente non certo filosofica quale Amintore Fanfani aveva capito, nel mese precedente al voto referendario sul divorzio (aprile 1974), che dopo di esso sarebbero venuti l'aborto e addirittura il matrimonio omosessuale sancito oltre trent'anni dopo⁵⁸, vuol dire che non si tratta di un concetto così complesso.

Se la Svezia appena accenna con i già definiti “imbecilli” piccole tendenze rivoluzionarie, l'Olanda, il Paese in cui le cosiddette “droghe leggere” sono lecite da anni, attraversa strade simili e, per certi versi, più estreme. Il gruppo “Stichting Martijn” promuove da diversi anni, infatti, una campagna pubblicitaria a favore della pedofilia. Ma forse ciò che fa riflettere maggiormente è la reazione delle autorità olandesi di fronte a queste iniziative.

Il 27 giugno 2012 il tribunale di Assen aveva sancito la chiusura di “Stichting Martijn”.

A seguito del ricorso, il 3 marzo 2013, la sentenza viene rivista: per la legge *orange* la pedofilia costituisce “una seria contravvenzione di alcuni principi del sistema penale olandese”, ma in nome della libertà di associazione non si può impedire ad un gruppo di promuoverla, almeno in potenza. Per i giudici, dunque, la società olandese è «sufficientemente resistente per affrontare le dichiarazioni indesidera-

⁵⁷ *Necrophilia and incest should be legal*, in “Daily Mail” (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3458702/Necrophilia-incest-legal-says-Swedish-Liberal-party-youth-wing-accused-laughable-nitwits-party-senior.html>).

⁵⁸ Frase del 26 aprile 1974 riguardo il referendum sul divorzio; citato in G.PANSA, *La caduta di Fanfani*, la Repubblica, 8 maggio 2004.

bili ed il comportamento aberrante»⁵⁹. Ecco che ritorna, prepotente, il tema della libertà e della sua accettazione quasi religiosa: il messaggio finale sembra sostenere, almeno in questo caso, l'inutilità di una coercizione ma la convinzione ferma nella capacità dell'uomo di autoregolarsi.

Un atteggiamento che riprende ed evolve quello economico tipico del liberal-capitalismo, convinto che la “mano invisibile” di cui parlava Adam Smith regoli anche la società in modo autonomo senza alcun intervento dello Stato e, per essere più specifici, della legge. Posto che, ad oggi, non si può definire l'ostilità alla pedofilia come un preetto esclusivamente religioso, è indubbio che il totale abbattimento dei valori cristiani in Occidente abbia prodotto, e stia progressivamente generando, qualcosa di molto diverso in sua vece.

Qualcosa di certamente correlato con un sistema economico che non ha alcun rapporto con un principio cristiano cattolico ma, semmai, con la sua semplificazione protestante. Semplificazione che però portava già agli albori il capitalista al sacrificio quasi ascetico, in nome non solo del guadagno ma di una sorta di “espansionismo produttivo”, generando una sorta di “pre-religione materialista” da cui non è estraneo, forse, ciò a cui assistiamo oggi.

Ne era ben consapevole Max Weber, secondo cui chi pensava che l'imprenditore si muovesse esclusivamente per guadagnare beni in vista della propria sepoltura non aveva capito la loro natura.

In altre parole, già nel suo primo secolo di esistenza, il capitalismo sviluppava un approccio filosofico non così alieno da un'idea di “religiosa condotta”: e anche in questa sede non è insolito pensare che, a distanza di quasi due secoli, abbia ormai stabilizzato una società che obbedisca almeno a parte dei suoi dettami. Scrive Weber:

L'ordinamento economico capitalista abbisogna di questo sacrificio alla “vocazione” del guadagno; esso non è che un modo di comportarsi, così congiunto alle condizioni della vittoria nella lotta economica della vita, che non si può parlare oggi nei fatti, di un nesso necessario di quella condotta “crematistica” con una qualsiasi concezione del mondo.⁶⁰

⁵⁹ *Sentenza choc in Olanda sulla pedofilia*, in “La Stampa” (<http://www.lastampa.it/2013/04/03/esteri/sentenza-choc-in-olanda-sulla-pedofilia-via-libera-al-club-che-la-promuove-srVRzSLjEU6tXqpp5dp3nN/pagina.html>).

⁶⁰ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, 1979, p. 129.

Si può concludere, quindi, che vi sia una religione di stampo ateo-materialista che regola l’etica occidentale odierna? Non si può prescindere, al fine di dare una risposta, dall’approccio epistemologico alla religione stessa. Secondo alcuni storici delle fedi, tra i quali lo stesso Mircea Eliade, elemento essenziale per l’esercizio di un’attività di tipo religioso è il “sacro”. Ma l’essenza stessa del “sacro” deve contrapporsi gioco-forza al concetto di “profano” per sussistere⁶¹. In un’epoca in cui è lo stesso “profano” ad essere totalizzante, sarebbe quindi complicato parlare di religiosità in senso classico.

Se però ci rifacciamo al pensiero di Émile Durkheim in tema di religione, allora la priorità diventa l’elemento dogmatico come forza di coesione della società, visto che per il sociologo francese la religione è, essenzialmente, uno strumento olistico⁶². Un fattore che già Hobbes sottolineava qualche secolo prima proprio nel *Leviatano*, rilevando, pur in un’ottica di separazione tra il potere religioso e quello politico, come il primo avesse la fondamentale funzione di rendere gli uomini più ubbidienti alle leggi terrene e alla società. Secondo il filosofo inglese talvolta i due poteri possono giungere anche a una fusione che però si traduce in un dominio della potestà politica, se questa è confessionalmente appartenente alla religione praticata nello Stato:

Leggiamo che Re Salomone benedisse il popolo, consacrò il tempio e pronunciò quella preghiera pubblica che è ora il modello per la consacrazione di tutte le chiese e cappelle cristiane; da ciò appare che egli aveva diritto non solo al governo ecclesiastico, ma anche all’esercizio delle funzioni ecclesiastiche. Per questa unificazione del diritto politico ed ecclesiastico nei sovrani cristiani, è evidente che hanno sui loro sudditi ogni specie di potere che possa essere dato all’uomo, per il governo delle azioni esterne degli uomini, sia in politica che in religione, e possono fare quelle leggi che essi stessi giudicheranno più idonee per il governo dei loro sudditi.⁶³

⁶¹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino, Borlingheri, 1977, p. 15.

⁶² E. DURKHEIM, *Le forme elementari di vita religiosa*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013, p.75.

⁶³ T. HOBBES, *Leviatano. Saggio introduttivo di Carlo Galli*, Rizzoli, 2013, p 582, 583.

La seconda frase di questa citazione su Hobbes ci è particolarmente utile. Sostituendo ai valori cristiani quelli della modernità liberal-capitalista (sostanziale ateismo-agnosticismo, totale libertà-autorità nelle scelte etiche ivi compresa nascita e morte, predilezione per la soluzione meno costosa per la società, eccetera), si può ipotizzare un'identità tra i politici che governano il mondo occidentale e la “nuova fede”.

In altri termini, se si interpreta la religione solo come mero mezzo sociale, come insieme di norme comportamentali (comunemente accettate o comunque atte ad un progetto di visione del mondo per renderle tali), senza impelagarsi nelle questioni spirituali tipiche della trascendenza, è possibile senz'altro inquadrare il nuovo pensiero dominante occidentale come una forma, pur innovativa, di questo tipo.

D'altronde non si tratta di una novità nella storia moderna: spesso, soprattutto in ottica critica, le grandi ideologie dell'Ottocento e del Novecento (quella marxista in particolare) sono state definite delle religioni laiche. Si ricordi, a tal proposito, come Indro Montanelli apostrofò il comunismo: “più che un partito era una Chiesa bugiarda e perversa, che però aveva allevato nei suoi seminari il personale politico migliore: il più devoto alla Causa (sbagliata) e il più efficiente”⁶⁴.

Il giudizio di valore personale di Montanelli non è rilevante da un punto di vista scientifico: ciò che però rende interessante la dichiarazione è la definizione tecnica della formazione politica dei quadri in un partito antisistema come quello comunista: votata ad una causa, per la quale seguiva dogmi e dettami politici in modo non dissimile dagli esponenti delle vecchie organizzazioni religiose.

Va detto che anche per affermare un principio innovativo “di tipo religioso” devono sussistere una serie di requisiti. Quali siano è stato oggetto di dibattiti confusi tra gli studiosi.

⁶⁴ Cfr. G. BELARDELLI, *La catastrofe della politica italiana contemporanea. Per una storia della Seconda Repubblica*, Rubbettino, 2014.

Sempre Max Weber sosteneva che esso avesse bisogno di tre figure di ruolo diverso: un profeta, uno stregone e un prete. Elementi che, funzionalmente, erano utili a lanciare il messaggio del credo, la sua dimostrazione paranormale sulla terra, e la sua evangelizzazione⁶⁵. È un approccio che, pur con i limiti tipici della visione individualista del sociologo tedesco, ci fa comprendere le caratteristiche della “professione” religiosa.

Ciò si rafforza ancora di più quando un sociologo italiano, Stefano Martelli, riprende e amplia proprio la definizione di Weber e si sofferma, in particolare, sul “ceto sacerdotale” che opera l’evangelizzazione della società. Un processo che parte necessariamente dalla creazione di un “mito”:

La storia delle religioni ci mostra pure che dal mito si sviluppa una dottrina: tale processo di sistematizzazione delle credenze, compiuto dagli “specialisti” della religione (sacerdoti, sciamani, ecc.) avviene sotto l’impulso delle richieste dei fedeli.⁶⁶

E che dire quando le “richieste dei fedeli” sono spesso improntate su valori antitetici alla religione in senso tradizionale?

Diciamo che, astraendoci ed essendo consapevoli del terreno in parte sconosciuto dove ci addentriamo, potremmo provare ad individuare almeno quattro caratteristiche di fondamentale importanza: anzitutto una morale largamente diffusa tra la popolazione e percepita come l’unica possibile. Poi un sistema di comunicazione che supporti in modo quasi univoco questo tipo di morale. Per terzo, un’autorità religiosa che eserciti un potere sulla condotta dei “fedeli” (gli “specialisti della religione”). E, magari, un “libro sacro” che, in qualche modo, suffraghi le verità della religione stessa.

La morale largamente diffusa è il primo elemento riscontrabile, fondata sui valori che ripetiamo dall’inizio di questa trattazione: la libertà quasi assoluta, la possibilità di decidere della vita e della morte, della natura (leggi sulle fecondazioni, sulle adozioni, sull’eutanasia e via discorrendo), visione della vita atea o nella ipotesi più blanda agnostica.

⁶⁵ M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, vol. I, p. 335.

⁶⁶ S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Grafiche Dehoniane, Bologna, 1990, p. 157.

Il sistema mediatico occidentale tende a tutti gli effetti a diffondere questa morale, ovviamente in senso quasi assoluto nei Paesi di matrice anglosassone e un po' meno in quelli di origine “cattolico-mediterranea” che comunque non ne sono certamente estranei: basti ricordare alcuni spot televisivi pro-eutanasia patrocinati anche da alcuni attori italiani e diffusi sulle reti nazionali qualche anno fa.

O, ancora prima, il mutato condizionamento delle masse rilevato da alcuni sondaggi, come quello di Ipr Marketing diffuso durante il periodo di calvario di Piergiorgio Welby, in base al quale la maggioranza dei cattolici praticanti era favorevole all'eutanasia per il giornalista⁶⁷.

Per quanto riguarda l'autorità morale, si manifesta in modo fin troppo palese: gli stessi richiami all'Italia della Corte di Strasburgo, del Parlamento europeo o del Consiglio d'Europa di cui parlavamo in sede introduttiva ricordano, con le dovute differenze, l'efficacia che le scomuniche papali hanno avuto fino agli inizi del secolo scorso.

Per qualcuno l'autorità morale coincide con l'elemento precedente, ossia il sistema mediatico-comunicativo. Come Diego Fusaro ebbe a rilevare, fu lo stesso Costanzo Preve a definirlo “un circo”: esso di fatto, esercita le funzioni di un “nuovo clero”, che, non differentemente dal precedente, impone la nuova morale. Un apparato distinto in “clero secolare” (i media in generale e i mezzi di informazione di massa) e un “clero regolare” (gli organi universitari che legittimano l'etica vigente)⁶⁸.

Manca, in effetti, un libro sacro (il marxismo lo aveva trovato ne *Il Capitale*). Non è detto però che non vi siano elementi di altro genere che ne abbiano svolto almeno in parte la funzione. C'è da rilevare, ad esempio, che esistono dei profeti contemporanei dell'ateismo, la cui produzione bibliografica in tal senso parla chiaro: il biologo britannico Richard Dawkins è uno di questi, mentre dalle nostre parti possiamo citare il matematico Piergiorgio Odifreddi. Entrambi fanno parte

⁶⁷ *Eutanasia, anche i cattolici favorevoli*, in “La Repubblica” (http://www.repubblica.it/2006/11/sezioni/cronaca/welby2/sondaggio_ipr_eutanasia/sondaggio-ipr-eutanasia.html).

⁶⁸ D. FUSARO, a cura di, *Fichte. Missione del dotto*, postfazione di Marco Ivaldo, Bompiani, Milano, 2013, p. 155, nota 70.

della corrente del *neo-ateismo*, una filosofia basata non solo sul rifiuto del concetto di Dio (considerato una superstizione) e sull'abbraccio pieno del materialismo, ma sulla convinzione che l'estinzione delle credenze religiose porterebbe benefici all'umanità e al vivere comune⁶⁹. A tal proposito, un grande teorico dell'ateismo filosofico, Carlo Tamagnone, ha definito il razionalismo materialista come una vera e propria necessità delle società future: “Dobbiamo ammettere senza mezzi termini che il materialismo è l'unica visione concreta (documentabile e verificata) della realtà percepibile ed intellegibile; esso appare pertanto irrinunciabile, anche se il suo orizzonte gnoseologico risulta incompleto e troppo schematico”⁷⁰. La funzione di una Bibbia è sempre stata quella di educare, di indottrinare (i più critici diranno “di controllare”). Considerato il poco spazio che hanno i saggi di studio in una società moderna dove in generale si legge poco, è chiaro che le funzioni da “libro sacro” possano venire svolte anche da un media molto più immediato. E così la televisione, con i suoi spettacoli giovanili, diventa un elemento sociologicamente molto interessante, sebbene all'apparenza frivolo, per portare delle conclusioni, almeno parziali, alla nostra riflessione. Se pensiamo, tra i tanti, ai cosiddetti *teen drama* di matrice statunitense, come Beverly Hills 90210, Dawson's Creek o The O.C., o popolarissime *situation comedy* come Friends, che hanno spopolato negli anni Novanta, ci rendiamo conto che su temi come aborto, divorzio, omosessualità, eutanasia e fecondazioni di ogni tipo hanno diffuso, senza praticamente eccezioni, una morale permissiva ed estremamente liberale: visti da decine di milioni di giovani in tutto il mondo, essi hanno a tutti gli effetti svolto una “funzione pedagogica” che la Chiesa non esercita più, se non in fasi precoci dell'educazione elementare, per di più sempre stemperate dal costante assottigliamento numerico dei cattolico-praticanti, testimoniato anche da sondaggi recenti: secondo i rilievi del 2014 condotti dall'Osservatorio Religioso del Triveneto infatti, in Italia solo il 36%

⁶⁹ Al proposito si vedano R. DAWINKS, *L'illusione di Dio*, Mondadori, 2010 e P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno cattolici)*, Longanesi, 2007.

⁷⁰ C. TAMAGNONE, *Necessità e libertà. L'ateismo oltre il materialismo*, Firenze, Clinamen, 2004, p. 146.

dei ragazzi si dichiara cattolico non praticante, mentre nel 1986 questo dato sfiorava il 50% ed era in calo già rispetto ai decenni precedenti⁷¹.

Certamente una serie di prodotti commerciali non ha lo stesso valore di una Bibbia o di un Corano, quindi è corretto dire che l'ultimo elemento, il “libro”, resti parzialmente mancante. Però la loro forza comunicativa è molto simile: anche nella “cattolica” Italia, se al di fuori dello studio prima i bambini venivano inondati di precetti quasi esclusivamente religiosi, oggi, tranne che in fasi estremamente precoce, avviene l'esatto opposto. Questo martellamento mediatico è da considerarsi a tutti gli effetti un fatto sociale, appare quindi complicato pensare che non possa avere avuto un'influenza. Citando Durkheim: «La caratteristica essenziale dei *fatti sociali* consiste nel potere che essi hanno di esercitare dall'esterno una pressione sulle coscienze degli individui. [...] Un fatto sociale si riconosce dal potere di coercizione esterno che esso esercita o è suscettibile di esercitare sull'individuo». E ancora: «Lungi dall'essere un prodotto della nostra volontà, essi la determinano dal di fuori; sono in un certo senso gli stampi in cui siamo costretti a versare le nostre azioni. Spesso questa necessità è tale che non possiamo sfuggirle; ma anche quando riusciamo a trionfare di essa, l'opposizione che incontriamo basta ad avvertirci che siamo in presenza di qualcosa che non dipende da noi. Perciò, considerando i fenomeni sociali come cose, non faremo altro che conformarci alla loro natura»⁷². Ad oggi vi sono poche analisi rigorose su quanto certi spettacoli abbiano, di fatto, modificato (o iniziato a modificare) la morale comunemente accettata in Europa e soprattutto in Italia: tra queste v'è senza dubbio quella del giornalista Alessandro Aresu che, in un saggio dal titolo inequivocabile (*L'irresistibile impero dei telefilm americani*) ben ritiene il “potere seriale” statunitense in grado di condizionare quella sorta di “nazione occidentale” sotto il suo controllo, soprattutto in mancanza di un reale avversario (quale potrebbe essere la Cina, se non si trovasse in una posizione di chiusura culturale verso l'esterno)⁷³.

⁷¹ L. DI PIETRO, *Meno religione a scuola e niente più Chiesa*, in “L’Espresso” (<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2015/07/07/news/meno-religione-a-scuola-e-niente-piu-chiesa-come-cambiano-i-giovani-italiani-di-poca-fede-1.220238>).

⁷² E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2008, pp. 44, 45.

⁷³ A. ARESU, *L'irresistibile impero dei telefilm americani*, in *Media come armi*, Quaderni Speciali di “Limes”, 2012, p. 173.

C’è poi chi ha rilevato il nesso inscindibile che certi prodotti hanno con il sistema economico in vigore attualmente in Occidente. Lo stesso Preve ha collegato l’invasione mediatico-morale con l’espansione senza quartiere del liberismo successivo alla caduta del blocco sovietico:

...l’ultimo ventennio neoliberista (1989-2009) è stato anche una sorta di grande ed oscena orgia bacchica di festeggiamento per la caduta del baraccone tarlato del comunismo storico novecentesco, che d'accordo con Jameson definirei un grande esperimento di ingegneria sociale dispotico-equalitaria sotto cupola geodesica protetta, cupola geodesica generalmente definita “totalitarismo” nel pensiero politico occidentale apologetico del capitalismo⁷⁴.

Un’opinione condivisa anche dal filosofo francese Jean Claude Michéa che arricchisce la constatazione parlando del liberismo come «l’ideologia moderna per eccellenza»⁷⁵.

La trattazione, ovviamente, richiederebbe approfondimenti ben maggiori, incompatibili con le dimensioni di un saggio breve quale è il presente. Il complesso di questi elementi sembra comunque suggerire l’esistenza, se non di una religione in senso stretto, quantomeno di un pensiero di tipo religioso, un *ateismo liberal* ancora non completamente radicato nella popolazione occidentale. I suoi dogmi sono ben definiti: l’ateismo o l’agnosticismo, la fiducia estrema nella libertà, la difesa strenua del mercato globale e del liberismo economico, il ripudio dei concetti di religiosità e di spiritualismo, la mercificazione crescente di quasi ogni aspetto della vita (figli inclusi), la difesa di qualsiasi proposta etica che salvaguardi anzitutto la convenienza umana e i minori costi per la società (l’eutanasia è l’esempio più fulgido), la “dittatura del desiderio” di sessantottarda origine. Potremmo aggiungervi l’indiscutibilità della stessa democrazia, letta e propagandata come dogma irrinunciabile non solo nell’attualità, ma anche da un punto di vista storico, ma andremmo fuori tema.

⁷⁴ C. PREVE, L. Tedeschi, *Dialoghi sull’Europa e sul Nuovo Ordine Mondiale*, Il Prato, Padova, 2015, p. 147.

⁷⁵ J-C. MICHEA, *L’impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, Libri Scheiwiller, Milano, 2008, p. 21.

Pertanto, l'impressione è di essere di fronte a una fase ibrida, soprattutto perché, a dispetto di una condotta di vita che viaggia ancora di più che in passato in direzione opposta, la maggior parte degli italiani continua a dichiararsi cattolica (più del 63%, di cui circa il 36% praticante⁷⁶). Che se ne possa parlare in futuro, però, forse non è da escludere: specie se alla sostanza della condotta sociale a cui assistiamo adesso vi sarà dato un rivestimento di totale ufficialità.

⁷⁶ Sondaggio Eurispes, anno solare 2006.

Storia, Democrazia Moderna e Riforma

Una analisi storico teologica

RAFFAELE CERONI

Abstract:

The essay tries to enuclear this type of dynamics: “How did the reform affect civil rights policy in Anglo-Saxon and Germanic cultures from 1600 to the present day?” The trigger of modern forms of thought, like the theologies of Martin Luther and Giovanni Calvino, were orientate towards a goal of stable social and political rhythm which formed a path through the Dutch Renaissance, the England of William III of Orange, to the Puritans of the New World up to the ideas of Reverend Martin L. King.

Keywords: *Civil Rights, Feminism, “Social” Protestantism, Ethics of Responsibility, Social Democracy.*

Dal dopoguerra ai nostri giorni il protestantesimo riformato è stato spesso il portastendardo di molti diritti politici e civili, anticipando con dimensioni teologiche e pastorali anche dinamiche laiche.

Come si sia sviluppata questo tipo di vicinanza sociale delle tradizioni riformate alle innovative concezioni sui diritti politici, legati all’ambiente e alla dignità della persona umana, a un attento approccio a tematiche del femminismo e alla difesa delle questioni di genere e/o orientamento è ancora sotto dibattito storico, ma possiamo sicuramente affermare che le teologie, paradossalmente “teocratiche”, di Martin Lutero e Giovanni Calvino che lasciano così poco spazio alla dimensione soggettiva della vita, siano state il motore scatenante di forme di pensiero moderno, o almeno non-antimoderno orientate ad un obiettivo di stabile pace sociale, culmine finale e fulcro pratico della neces-

sità di trasformare spiritualità e pensiero religioso riformato in pragmatica di vita¹.

Le dinamiche sociali ed economiche dei Paesi Bassi negli ultimi secoli, l'Inghilterra di Guglielmo III d'Orange, le colonie puritane nel Nuovo Mondo sarebbero quindi alcuni degli esempi "incoerenti" di questo processo, dove pensiero liberale e democratico si sono intrecciati alle idee della riforma dal seme di una teologia ovviamente molto distante dalla moderna accezione della democrazia².

Steve Bruce introduce nei suoi scritti un ampliamento della sfera di influenza della Riforma a una serie di tematiche – come ad esempio la partecipazione democratica, l'istruzione superiore, la libertà di coscienza, l'innovazione tecnologica al pluralismo religioso – arrivando a concludere che la Riforma ha stimolato un determinato numero di cambiamenti sociali e culturali che hanno interagito positivamente con elementi politici ed economici della modernizzazione. Tutte queste stimolazioni dei tessuti sociali protestanti e non, hanno portato:

Da una parte, lo sviluppo di società culturalmente più pronte a recepire gli impulsi dell'innovazione scientifica, tecnica e quindi industriale; dall'altra, una progressiva privatizzazione della religione e quindi una progressiva secolarizzazione, anche da intendersi, più come distacco dalle pratiche tradizionali che come rottura rispetto a un universo culturale e simbolico; infine una cultura dell'individuo e del valore della libertà di coscienza che legittima quella propensione scismatica che la tradizione protestante ha saputo assorbire e talvolta valorizzare in una pluralità teologica ed ecclesiologica la quale, oltre a garantire un vivace dinamismo in grado di intercettare diverse sensibilità, e che ha posto solide premesse per la cultura del pluralismo religioso e, come ben rilevava Tocqueville³, per lo sviluppo di quell'associazionismo volontario che è base e risorsa di ogni vera democrazia.⁴

¹ G. TOURN, *Calvino politico*, Cladiana, Torino 1994, p. 65.

² P. NASO, *Protestantesimo e democrazia*, Cladiana, Torino 2014, p. 17.

³ «Degli uomini per caso hanno un interesse comune in un determinato affare. Si tratta di un'impresa commerciale da dirigere, di un'operazione industriale da concludere; si incontrano, si uniscono e familiarizzano un poco alla volta con l'associazionismo [...]. Le associazioni civili facilitano dunque le associazioni politiche; ma d'altra parte l'associazione politica sviluppa e perfeziona singolarmente l'associazione politica» (A. DE TOCQUEVILLE, *La Democrazia in America*, Libro II, a cura di G. Candeloro, BUR, Milano 1992, p. 531).

⁴ S. BRUCE, *God is dead. Secularization in the west*, Blackwell, Oxford 2002.

Nelle colonie britanniche del Nord America, i rapporti tra le chiese e il potere politico riguardarono soprattutto il confronto, a volte molto aspro, tra chi sosteneva il primato di una particolare confessione cristiana, legittimato un'apposita legislazione, e chi richiedeva il riconoscimento della libertà religiosa - si vedrà successivamente di analizzare le dinamiche di libertà religiosa in ambito protestante - come essa sia figlia di determinate dottrine o come, già sopra accennato, che, non solo teologicamente ma pragmaticamente, siano "orizzonti" di pace sociale che altrimenti non sarebbero riusciti a contrastare il fanatismo collettivistico e identitaristico traviato di molte chiese che si è venuto a manifestare e che avrebbe portato al collasso molte nazioni e stati nel corso della storia (la guerra dei cent'anni a livello prettamente storico, i tumulti religiosi in Svizzera nel XVIII secolo o come vediamo in altri contesti religiosi, in particolare in questo periodo soprattutto in Medioriente o nel sud est asiatico). La controversia fu risolta soltanto quando le colonie divennero gli Stati Uniti d'America, con il primo emendamento della costituzione.

Ripercorrendo brevemente alcuni dei momenti salienti di questi rapporti si può notare che furono condizionati sia dalle circostanze sia da correnti di pensiero teologico. Le prime nel corso del diciassettesimo e diciottesimo secolo furono modificate dalla proliferazione di diversi gruppi religiosi che portarono via via i coloni a pensare che nessun gruppo poteva pretendere di avere l'esclusiva nel campo della religione.

Uno sviluppo parallelo si verificò in Inghilterra, dove il pluralismo religioso venne riconosciuto con la legge sulla tolleranza (*Act of toleration*) del 1689⁵ che, nelle colonie americane, protesse tutti i protestanti, che costituivano la maggior parte della popolazione, nel libero esercizio della loro religione e precluse il sorgere di conflitti tra stato e chiese.

Dopo lunghi trascorsi si affaccia tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo secolo il protestantesimo "sociale" come rapida risposta alla crescita urbana e industriale, alla recessione economica, all'aumento dell'immigrazione e ai violenti conflitti della classe operaia. Il movimento si sviluppa in un momento caratterizzato

⁵ *An act exempting their Majesty's protestant subjects, dissenting from the church of England from the Penalties of Certain Laws*, 1 William & Mary, Coll. 8. 6. Statutes of the realm 74-77, London, 1810 – 1828.

da larghe simpatie progressiste - che arriveranno fino ai nostri giorni come punta di diamante delle teologie più avanzate ed attuali – quando riformatori come Henry George e socialisti come Eugene Debs sono in lizza per le cariche pubbliche e nel momento in cui le nuove teorie economiche e lo studio della sociologia sfidano le dottrine regnanti dell'individualismo, del capitalismo e del darwinismo sociale dell'età dell'oro dell'America. La nuova dottrina attingeva anche a una tradizione più lunga nonché a correnti internazionali. Così come nello stesso periodo protestanti come Christoph Blumhardt e Leonhard Ragaz fondarono gruppi sociali cristiani in Germania e Svizzera e divennero sostenitori della democrazia sociale, anche il protestantesimo conservatore rimase legato sotto molte forme a questa nuova dottrina⁶.

«Prima di qualsiasi esigenza contenutistica, la riforma fu una specie di scena primaria per lo sviluppo della società civile in Germania e in Europa nei secoli seguenti. Il sacerdozio di tutti i battezzati, proclamato da Lutero e che diventò uno dei messaggi fondamentali della riforma, rompe in modo radicale con le differenze gerarchiche tra i cosiddetti laici e clero, secoli prima che venisse abbattuto il sistema dei ceti sociali. Il valore di una persona, in base a questo, è fondato solo nel suo riconoscimento da parte di Dio, indipendentemente dallo stato sociale, dal patrimonio personale o dai risultati ottenuti in ambito religioso o di altro tipo. Questa concezione in ambito riformato è molto più forte che nelle altre dottrine cristiane⁷».

Come non citare poi il movimento per i diritti civili degli anni '60 che ha il suo sunto nel detto politico, sociale e religioso in «con libertà e giustizia per tutti», capitanato idealmente dalla figura del “Reverendo Dottor King” (Martin Luther King). Il diritto al voto, l'espansione delle premesse democratiche delle persone di colore e il loro raggiungimento attraverso una riconfigurazione dell'offerta formativa nelle scuole, all'emancipazione economica, alla condivisione di una politica economica che aiuti i meno abbienti sono stati il grimaldello della buona politica americana, almeno a livello ideale, condiviso non solo da esponenti dei partiti di sinistra americana ma anche da quelli di destra.

⁶ G.D. HERRON, *The Christian Society*, Fleming H. Revell, Chicago 1894.

⁷ Trad. dal tedesco di Roberto Tresoldi, *Evangelische Kirche in Deutschland* (a cura di), *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz*, Das Magazin zum Themenjahr “Reformation und Toleranz” (2013), pp. 26, 27.

Il valore della libertà viene ad intrecciarsi con il principio di uguaglianza, che rappresenta l’altro elemento costitutivo della democrazia, dato che esso coincide, secondo la definizione offerta da Nadia Urbinati, con «l’ordine politico che meglio è disposto e predisposto a trattare gli individui come liberi ed eguali⁸».

La teologia di King rappresentava un’appropriazione creativa di più influenze. La sua formazione nella spiritualità nelle chiese dei neri, con le sue radici nella schiavitù, nell’esilio, nella discriminazione e nel cammino a una possibilità più promettente furono il motore scatenante del suo operato e del pensiero, simbolizzato attraverso una esegesi più che corretta e contemporanea di una trasposizione dell’ambiente vetero testamentario del libro dell’Esodo a quello dell’attuale.

«King ritiene che la resistenza non violenta, un metodo utilizzato dalla NAACP in tutto il sud degli Stati Uniti, inclusa Montgomery, in Alabama, sia particolarmente adatta quando i gruppi sociali in conflitto tra loro e parti di popolazione oppressa lottino per la libertà. Egli sussume in ottica cristiana il metodo dalle campagne del Mahatma Gandhi in India e il concetto di satyagraha (che King traduce come “forza della verità” o come “forza dell’amore”), e lo supporta con l’appello al discorso della montagna e all’“agape” come amore che cerca di preservare e ristabilire la comunità⁹», «Cristo fornì lo spirito e la motivazione, mentre Gandhi fornì il metodo¹⁰».

Il metodo di lotta non violenta e religiosa si rivelò decisiva nel campo dei diritti civili, abbattendo le condizioni di ingiustizia che raramente i gruppi di potere o privilegiati tendono a mantenere stabili. Oltremodo questa resistenza fornisce una valvola di sfogo che garantisce una alternativa alla violenza e ai suoi cicli distruttivi, generando una situazione positiva di crisi e una pressione politica e morale autentica. Libera dal ciclo della vendetta civile e non umilia l’avversario (drammatizza positivamente anche la dimensione di illibertà).

Anche la dimensione violenta della resistenza è stata toccata come tema molto delicato nel periodo della Seconda Guerra Mondiale so-

⁸ N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l’ideologia individualistica*, Laterza, Bari 2011, p.5

⁹ Vedi Civil Right No. 1: *The right to Vote*, in: J.M. WASHINGTON (a cura di), *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, Harper & Row, San Francisco 1986, pp. 182-183 (d’ora in Avanti TH).

¹⁰ TH, p. 38.

prattutto in Germania, con le paradossali affermazioni del teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, grande protagonista della resistenza tedesca contro il Nazismo.

Bonhoeffer affermava che la Chiesa (e quindi le chiese) devono farsi pesantemente carico, quando lo stato è in condizioni di operare contro le libertà, che il diritto stesso sancisce, travalicando i cittadini, di operare affinché chi ne rimane vittima venga tutelato, arrivando anche a dire che questo meccanismo debba essere bloccato anche con la violenza.

«Il pensiero di Bonhoeffer può essere riportato, nel suo complesso, al concetto di un'etica della responsabilità. Essa, fondata già in una fase precoce, nei frammenti dell'«Etica»¹¹ giunge ad impressionante maturazione. Il fatto che Bonhoeffer avesse un'opinione così elevata della responsabilità umana ha ancora una volta a che fare con il suo background familiare e con la sua impronta teologica; dipende anche soprattutto da questo, che egli visse la strada come un cammino dell'emancipazione¹²». Il filo conduttore fortemente influente in tema etico per Bonhoeffer è questo: la domanda responsabile decisiva non è in che modo io possa, eroicamente, abbandonare la scena, bensì come debba sopravvivere una generazione futura.

«Questo include anche la disponibilità, nelle situazioni estreme, a essere pronti ad assumersi la colpa, in particolare quando le colpe maggiori fossero quelle di rimanere a guardare e non agire. Nel concetto dell'assunzione di colpa si evidenzia chiaramente come Bonhoeffer interpretasse l'azione sua e quella degli altri congiurati nella cospirazione di assassinio contro Hitler. Dietrich Bonhoeffer, che riteneva che ogni uccisione di un essere umano fosse colpevole, si trovò posto di fronte alla domanda se esistano situazioni nelle quali un comportamento responsabile è possibile soltanto se si è pronti ad assumersi la colpa. Bonhoeffer diede risposta affermativa alla domanda e accettò di subirne le conseguenze. Occorre avere ben presente questo procedere in direzione di una assunzione di colpa per senso di responsabilità quando si sente che la libertà non consiste nell'essere so-

¹¹ D. BONHOEFFER, *Etica*, Brescia, Queriniana, 1995.

¹² D. BONHOEFFER, DBW 8, Chr. Kaiser-Guttersloher Verlagshaus, Guttersloh 1998, pp.447, 511 e ss.

spesi nel mondo del possibile, bensì nell’agire con coraggio nel mondo reale¹³».

Tornando al padre della Riforma, singolari sono anche le affermazioni di Lutero riguardanti le tematiche del lavoro in ambito sociale, tutte le attività lavorative devono essere svolte correttamente, ciò avviene perché «tutte, in una stessa comunità, in quanto tutti sono cristiani allo stesso modo, tutti battezzati, tutti “sacerdoti”»¹⁴. Tutte le tecniche e buon senso, capacità umane, intelligenza collidono ad un fare che non è quello della fede:

Sebbene l’uomo, interiormente, secondo l’anima, sia sufficientemente giustificato per mezzo della fede, e abbia tutto quello che deve avere, egli resta non di meno in questa vita corporale in terra, e avere relazioni con le persone.¹⁵

Per Lutero la vita del cristiano non si esaurisce nella sfera del rapporto col divino, quello della grazia ma prende piede anche nella vita sociale cioè “corporale” della storia. Dove la fede è interrogazione costante di una scelta consapevole fatta idealmente e spiritualmente in ogni momento, si apre la dimensione etica del protestantesimo: il soggetto è chiamato da sé stesso all’azione nel mondo; in quanto soggetto prima e poi come comunità. Sempre secondo il riformatore le opere non servivano alla salvezza; dunque – poiché sono tuttavia necessarie – coadiuvano il sociale. «In tutte le opere l’intenzione del cristiano deve essere libera, diretta soltanto a servire ed ad essere utile ad altri, e non proporsi se non quello che è necessario ad altri»¹⁶.

La coscienza individuale acquista così tutta la sua centralità, perché è qui che si è interpellati dalla Parola e si giunge alla consapevolezza della propria soggettività libera, quando si decide di rispondere alla propria vocazione, impegnando la fede in una pragmatica di vita vissuta. Questo tipo di prospettiva è una categoria fortemente liberante del soggetto laddove il fedele è impegnato ad assumersi la responsabilità delle proprie scelte, questo non per disciplina, ma per una elaborazione della propria condotta quasi al di là di una contestualizzazione morale, soggettivistica, corporativistica e personalistica o collettivisti-

¹³ Dall’estratto della conferenza di Wolfgang Huber

¹⁴ Weimarer Ausgabe (WA), 7,849,4-6

¹⁵ Weimarer Ausgabe (WA), 7, 30, 11-15

¹⁶ Weimarer Ausgabe (WA), 7, 34, 29-31

ca, perché alla fine le riassume tutte; in questo intreccio di libertà e responsabilità, di deliberazione personale e di obbedienza a Dio, egli costruisce, pur tra inevitabili difficoltà e contraddizioni, la sua identità di soggetto spiritualmente autonomo.

Questa nuova modalità di vivere il contesto di fede e di rapportarsi al divino, si evidenzia chiaramente nella riflessione teologica di Lutero che, allontanandosi dalla tradizione scolastica, non si serve di “tecniche” e categorie filosofiche, tipiche della suddetta scolastica del quattordicesimo secolo, per creare delle teo-logie e in particolare onto-teologie, ma ritorna al centro del messaggio evangelico eliminando tutte le mediazioni possibili nel rapporto tra uomo e Dio addirittura per la sua “conoscenza”.

Ugualmente per quanto riguarda la comprensione di sé, da parte del soggetto non avviene direttamente in una dimensione filosofica, etico-morale o/e scientifica (pur riconoscendone il valore)¹⁷ ma si situa sul piano della fede e dell’esegesi biblica:

«Egli (il soggetto) può auto comprendersi se assume l’evento cristologico come chiave di intelligibilità della sua esistenza, poiché è nella vicenda del Cristo, nel suo intreccio di giudizio e di grazia, che prende coscienza della sua duplice condizione di peccatore e di giusto, e può rispondere alla domanda “Chi sono io?” in quanto si pensa come colui che Dio guarda, ma al tempo stesso giustifica in Cristo¹⁸»¹⁹.

In Lutero non è presente una dimensione naturale di libertà, come dato fenomenologico semplicemente presente nel mondo, ma è sem-

¹⁷ Particolarmente inspirante, è trovare nella Weimarer Ausgabe queste parole: «Il sole ha due cose: lo splendore e il calore. Non c’è re tanto forte da poter spostare o deviare il suo splendore. Invece il calore si può deviare e spostare. Allo stesso modo la fede deve restare sempre assolutamente immobile nei nostri cuori; l’amore invece si curva e si dirige a seconda che il nostro prossimo riesca ad afferrare e seguire»

¹⁸ Nelle *Tesi sull’uomo* (1536), Lutero, richiamandosi al testo di Romani 3,28, afferma che Paolo «dà in breve la definizione dell’uomo: l’uomo è giustificato per fede» (tesi 32), il che «significa asserire che l’uomo è reo davanti a Dio, ma che sarà giustificato per grazia» (tesi 33). (Cfr. S. ROSTAGNO, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*, Claudiana, Torino 2009, p. 114).

¹⁹ Protestantismo e democrazia, a cura di Paolo Naso, Claudiana, Torino 2014

pre una libertà data nella relazione della fede con il divino che da egli si promana²⁰.

Questa libertà però è sempre una “libertà per” e non una “libertà di”, il limite di non sopraffazione dell’altro si esprime come «Ciascuno deve fare non ciò che gli sembra giusto, ma vedere che cosa è utile e vantaggioso per il fratello»²¹.

Il problema della coscienza in ambito riformato tocca e incide un fulcro particolare della storia moderna che nel corso di quest’ultima “era” si è soprattutto posta queste domande, ad esempio:

Se si rivendica continuamente la libertà di coscienza, come si può vivere insieme, se l’azione dei singoli dipende dalle valutazioni personali e non dal rispetto delle leggi esistenti date a garanzia di una vita comune serena? Come conciliare il valore di libertà di coscienza e l’esigenza posta dalle norme esterne? In base a quali elementi decidere?

Per esercitare la libertà di coscienza va scartata a priori la tesi dell’obbedienza assoluta a norme esterne, sia dello stato, che pretende di porsi come «stato etico», sia della chiesa, che pretende di custodire la verità assoluta: tipiche espressioni di carattere autoritario. Queste due autorità chiedono solo obbedienza: basta rispettare gli ordini dell’autorità costituita e la («buona») coscienza è a posto. Che fare se la coscienza indica altro? Per rispondere troviamo un riferimento preciso in Lutero alla Dieta di Worms del 1521. Si ritiene che quelle famose parole, dette in presenza dell’imperatore Carlo V, dei principi elettori, dei principi del Sacro romano impero e dei delegati papali, sono alla base della società moderna, in quanto fanno emergere chiaramente il principio della libertà e della dignità individuale come dati fondamentali della modernità. Questo è vero, ma questo costituisce una conseguenza nel tempo più ampia e incisiva, di quella dichiarazione e di quell’avvenimento, che aveva un suo preciso e forte impatto nel momento in cui fu pronunciata²².

²⁰ Cfr. S. ROSTAGNO, op. cit. «... il modo che egli ha di partecipare a ciò che non può essere altro che il suo fondamento a priori, il suo bene, anzi il suo essere ...», p.54.

²¹ Wimarer Ausgabe 10/III, 5, 20-22.

²² E. BEIN RICCO, D. SPINI (a cura di), *La coscienza protestante*, Claudiana, Torino 2015, p. 50.

Ecco allora le parole di Lutero in risposta alla domanda se intendesse ritrattare quanto aveva scritto in contrasto con le tesi del Magistero:

«Poiché la Vostra Maestà e le vostre signorie domandano una risposta semplice, ne darò una senza corna né denti [cioè senza insidie e senza punte]: Se non sarò convinto mediante le testimonianze della Scrittura e chiare ragioni poiché non credo né al papa né ai concili da soli, perché è evidente che hanno errato e si contraddicono io sono vinto dalla mia coscienza e prigioniero della Parola di Dio [...]. Perciò, non posso né voglio ritrattarmi, poiché non è sicuro né salutare fare alcunché contro la coscienza. Dio mi aiuti. Amen»²³.

Il legame tri atriale tra soggetto, coscienza e divino in Lutero si manifesta luminosamente in queste semplici parole, che giocheranno e giocano un ruolo decisivo nel panorama politico, sociale e religioso dal 1600 ai nostri giorni, arrivando a toccare anche le disquisizioni in ambito filosofico e legale del potere, diritti civili e politici, nonché temi in ambito ambientale ed economico.

²³ Citato da M. MIEGGE, *Martin Lutero. La riforma protestante e la nascita delle società moderne*, Claudiana, Torino 2013, p.61.

La religione cattolica nell'«armonico collettivo»

L'immagine del cattolicesimo nell'ideologia fascista

ANTONIO MESSINA

Abstract:

The relationship between the Catholic Church and the Mussolini regime remains a contentious topic among historians of the Fascist period. This paper challenges the view that the Fascists used religion only opportunistically, as an *instrumentum regni*, to further their political ends. The deeper ideological motivations that led Fascism to recognize the importance of religion can be found in the previous appropriation of the Roman tradition by the nationalists at the turn of the century. When the Fascists, like the nationalists, decided to incorporate *romanità* into their ideological, mythical and discursive universe, they also incorporated Catholicism, which they understood as an offshoot of that Roman ideal. By virtue of its totalitarian ambitions, its spiritualistic orientations and its peculiar philosophy of history, Fascism came to regard Catholicism as an integral part of the Roman tradition, to be immanent in the "new civilization" that it intended to create. In the work of Giovanni Gentile it found the definitive rationalization of an "ethical state" in which religion is immanent.

Keywords: *Ideology of Fascism, Catholicism, Ethical State, Romanità, Conciliation.*

L'analisi dei rapporti intercorsi lungo tutto il Ventennio fascista tra la Chiesa cattolica e il regime è tutt'ora oggetto di indagine storiografica da parte di quegli studiosi interessati a comprendere la natura e l'essenza dell'esperimento totalitario fascista. Oggetto di indagine sono stati i reali rapporti intercorsi tra le due istituzioni al di là del Concordato, i crescenti timori manifestati dal pontefice Pio XI nei confronti dei totalitarismi, le tensioni verificatesi sulla questione dell'educazione dei giovani e all'indomani della promulgazione delle

leggi razziali. Poca o scarsa attenzione è stata invece rivolta alle motivazioni ideologiche che indussero Mussolini e i fascisti a cercare un accordo con la Chiesa cattolica. La questione è stata spesso genericamente affrontata dagli storici come frutto di mero expediente tattico. Mussolini, secondo le opinioni più comuni, avrebbe rinnegato il suo tradizionale ateismo anticlericale con il preciso scopo di ingraziarsi le masse di una nazione profondamente cattolica. Dal momento che il fascismo è stato universalmente considerato come un movimento politico opportunista e privo di idee¹, non si è data altra spiegazione alla politica filo-cattolica del fascismo se non considerandola come il risultato di un machiavellico tentativo mussoliniano di accrescere il consenso attorno alla sua figura e a quella del suo regime².

Nella sua monumentale biografia su Mussolini, Renzo De Felice sembrerebbe considerare la Conciliazione come un'«operazione politica» volta a fare del fascismo il «naturale rappresentante dei cattolici italiani», rendendo quindi «inadeguata» l'esistenza politica del Partito popolare italiano, e al contempo un tentativo di fornire «alla politica mussoliniana una sorta di avallo da parte della Santa Sede»³. Il giudizio di De Felice concorda con quello di Massimo Broglia, secondo cui:

sia il governo fascista che il suo capo mai ebbero idee chiare in materia di rapporti con la Chiesa cattolica, né si mossero secondo una vera e propria linea di politica ecclesiastica: ancora una volta l'azione politica di Mussolini non era frutto di un disegno e di una consapevolezza ben individuati, ma era determinata da un successivo adeguamento e inserimento nella situazione in atto.⁴

¹ È stato sostenuto che «Tutto nel fascismo era frode [...] fraudolenta l'abilità e la politica di Mussolini. Il regime fascista era corrotto, incompetente, vuoto; Mussolini medesimo un fatuo millantatore, senza idee né finalità». (A.J.P. TAYLOR, *Le origini della Seconda guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 90).

² Così, ad esempio, scrive Augusto Simonini: «Ciò che balza comunque agli occhi a un certo punto dell'evoluzione ideologica di Mussolini è la strumentalizzazione del sentimento religioso e dell'apparato ecclesiastico operata in funzione del potere politico» (A. SIMONINI, *Il linguaggio di Mussolini*, Bompiani, Milano, 2004, p. 112).

³ R. DE FELICE, *Mussolini il fascista. L'organizzazione dello stato fascista 1925-1929*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 383-384.

⁴ Cit. in R. DE FELICE, *op. cit.*, p. 384.

Questi giudizi inducono naturalmente a pensare che Mussolini e i fascisti, attraverso la Conciliazione, intesero servirsi della religione come *instrumentum regni* per i loro scopi politici. I giudizi si fanno ancora più netti quando, alle già citate osservazioni sull'opportunismo mussoliniano, si aggiunge la considerazione che il fascismo fosse in realtà un'ideologia profondamente anticristiana e anticattolica, intenzionata a sostituirsi al cattolicesimo come religione politica degli italiani⁵.

Già nel 1924, in una intervista rilasciata su «La Stampa», Luigi Sturzo sosteneva che la dottrina fascista era «fondamentalmente pagana e in contrasto col cattolicesimo. Si tratta di statolatria e di deificazione della nazione», in quanto il fascismo «non ammette discussioni e limitazioni: vuole essere *adorato* per sé, vuole arrivare a creare lo *Stato fascista*»⁶. Facendo propria l'interpretazione sturziana, Emilio Gentile ha sostenuto che durante tutto il Ventennio fascista si determinò un conflitto ideologico insanabile tra la Chiesa cattolica e il regime, dovuto alla precaria coesistenza di due concezioni del mondo totalitarie, e quindi reciprocamente antitetiche, intenzionate a definire in modo esclusivo il significato e il fine ultimo dell'esistenza umana. Cosicché, secondo Emilio Gentile, «verso la Chiesa l'atteggiamento del fascismo fu ispirato al realismo politico più che al fanatismo ideologico», ed «i riconoscimenti privilegiati alla Chiesa cattolica erano dettati dal proposito di utilizzare la religione tradizionale come *instrumentum regni*»⁷.

È fuor di dubbio che il progressivo accostamento del fascismo alla religione cattolica, iniziato nel 1921 e culminato nel 1929 con la stipula dei cosiddetti Patti lateranensi, diedero a Mussolini e al fascismo un notevole prestigio, sia in Italia che all'estero⁸, ma questa considerazione non basta a spiegare la svolta di Mussolini dall'anticlericalismo

⁵ Cfr. E. GENTILE, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2010.

⁶ L. STURZO, *La politica dei clerico-fascisti*, in «La Stampa», 10 febbraio 1924, ora in ID., *Il partito popolare italiano*, vol. 3, Opera Omnia, Seconda serie, V, Roma, 2003, pp. 11-17.

⁷ E. GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 209-211.

⁸ «Con i Patti del Laterano Mussolini conseguì un successo – forse il più vero e importante di tutta la sua carriera politica – che da un giorno all'altro ne aumentò il prestigio in tutto il mondo» (R. DE FELICE, *op. cit.*, p. 382).

al filo-cattolicesimo, e diventa riduttiva se si vogliono comprendere le motivazioni ideologiche e razionali che spinsero i fascisti ad avvicinarsi alla Santa Sede.

In realtà «che il fascismo sia stato caratterizzato dall’opportunismo ovvero da uno stile, piuttosto che da un contenuto intellettuale, è un altro problema che si tende solitamente a sopravvalutare»⁹. Quando ci si propone di analizzare il contenuto dottrinale di un sistema ideologico, bisogna sforzarsi di comprendere le origini intellettuali e filosofiche che, al di là delle contingenze storiche, hanno condotto all’enunciazione di determinate idee. In quanto ricercatori «quel che dobbiamo sforzarci di raggiungere, è [...] la verità allo stato nascente, in quella “intuizione originale” chiarita così bene dal Bergson, nella scaturigine centrale – *Ursprung* – da cui, quali che siano le contingenze, l’idea è nata e si è affermata nella coscienza del pensatore»¹⁰.

Per comprendere il significato, la percezione e l’immagine della religione cattolica nell’universo ideologico fascista, e quindi le motivazioni che segnarono il passaggio di Mussolini dall’anticlericalismo militante ad una esaltazione della religione cattolica quale «ierofanía della romanità»¹¹, non si può prescindere da una analisi di quel peculiare retroterra culturale a cui il fascismo ha voluto richiamarsi.

Due tra i più influenti intellettuali italiani, identificati dai fascisti come precursori del proprio pensiero politico, furono Giuseppe Mazzini e Alfredo Oriani. Il primo ha sempre insistito sull’importanza della religione per una Italia che aspirava a diventare una nazione vitale. Pur essendo fortemente critico nei confronti del temporalismo papale, visto come un ostacolo all’unità nazionale, Mazzini sosteneva una «rigenerazione» dell’Italia per mezzo di «un grande principio religioso», auspicando una «chiesa» dai connotati politici, inflessibilmente unitaria, animata da una fede verso la sua missione secolare e fondata su una visione mistica e religiosa della nazione, quest’ultima concepi-

⁹ R. EATWELL, *Fascismo. Verso un modello generale*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1999, p. 55.

¹⁰ H. I. MARROU, *La conoscenza storica*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 241.

¹¹ Appare condivisibile l’affermazione di Emilio Gentile secondo cui «la Chiesa non era venerata dal fascismo in quanto depositaria di una verità divina rivelata, ma era riconosciuta e rispettata come una *ierofanía della romanità*, creazione della stirpe italiana e patrimonio essenziale della sua tradizione» (E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 128).

ta come una comunità di credenti uniti nel culto della «religione della patria»¹². Alfredo Oriani, convinto e fervente mazziniano, abbandonò presto le riserve di Mazzini sulla Chiesa cattolica per vedere nel Papato una grandiosa istituzione, l'ultima forma imperiale di Roma.

Vedova del papato, Roma non sarebbe che una grossa ed insignificante città di provincia; e invece la sua fiera e nobile testa sovrasta ancora al mondo. «Che cosa vi rappresenterebbero soli i re di Savoia? La loro montanara fortuna fra il Pantheon e San Pietro, il Colosseo e il Vaticano, non vi ha che un significato provvisorio: sono troppo antichi come conti della Savoia, troppo recenti come monarchi d'Italia, troppo estranei alla grande tradizione nazionale per dare davvero a Roma una incancellabile impronta di modernità».¹³

Appare qui un nuovo elemento, che sarà in seguito assimilato dalla letteratura dei nazionalisti rivoluzionari: non solo il Papato è visto come il solo vanto dell'Italia contro le massime nazioni, ma è anzitutto esaltato quale erede della grandezza di Roma. Nell'esaltare la grandezza della Roma papale, Oriani assegnava all'Italia una missione da compiere nel mondo, la necessità di portare a tutte le genti il suo «messaggio ideale»¹⁴.

L'affermazione del cattolicesimo quale elemento essenziale della romanità e quale fattore identitario della coscienza nazionale italiana, venne distintamente enunciato in *Cristo e Quirino. Il problema del cristianesimo*, pubblicato nel 1897 da Paolo Orano, in seguito uno tra i più influenti intellettuali impegnati nell'edificazione di una cultura fascista. La tesi di Orano è che il cristianesimo non va studiato in Palestina, ma a Roma, perché è nel mondo romano che il cristianesimo ha visto la luce ed è la cultura romana che lo ha cresciuto, plasmato e

¹² Cfr. A.J. GREGOR, *Totalitarianism and Political Religion: An Intellectual History*, Stanford University Press, 2012, pp. 137-167; E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, cit., pp. 8-11; G. BELARDELLI, *Il Ventennio degli Intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 252-257. Sulla religiosità di Mazzini in rapporto anche all'autorità ecclesiastica, cfr.: R. SARTI, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Laterza, Roma-Bari, 2005; G. BELARDELLI, *Mazzini*, il Mulino, Bologna 2011. Sull'appropriazione del pensiero mazziniano da parte dell'ideologia fascista, cfr.: S. LEVIS SULLAM, *L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

¹³ F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 278.

¹⁴ Cfr. A. ORIANI, *La Rivolta Ideale*, Licinio Cappelli editore, Bologna, 1933.

adattato al mondo occidentale. Nella sua trattazione, Orano negava che l'avvento del cristianesimo fosse stata la causa diretta della caduta dell'Impero romano. Secondo Orano «il Cristianesimo [...] assume una realtà storica quando si fa società, principio dominatore etico e in gran parte giuridico, ordinamento di famiglia, di chiesa, di stato, tipo di amministrazione [...]. L'Occidente non *accetta* il Cristianesimo e non si *trasforma* ad esso. L'Occidente *fa, fattura* quel *cristianesimo riuscito* che è poi la chiesa, il cattolicesimo, il papa, l'episcopato, il sacerdozio, il sistema clericale, la teologia, i sacramenti»¹⁵.

L'idea del cristianesimo quale prodotto ed elemento essenziale della romanità, così vivacemente sostenuta da Orano, ebbe un notevole influsso negli ambienti del nazionalismo rivoluzionario. Essa segnò una tappa fondamentale nel processo di revisione in senso spirituale-cattolico del nazionalismo¹⁶, intenzionato ad implementare la religione cattolica nella sua ideologia. Pressappoco negli stessi anni in cui si svolgeva quest'opera di revisione del nazionalismo classico, «Giovanni Gentile diede ad esso una giustificazione ideologica con la sua [...] concezione del cattolicesimo come elemento storico essenziale della nazionalità, necessaria ma inferiore fase di sviluppo verso una più alta visione filosofica nella quale la religiosità sarebbe apparsa intrinseca allo Stato stesso, come espressione essenziale della sua eticità»¹⁷.

¹⁵ P. ORANO, *Cristo e Quirino. Il problema del Cristianesimo*, Casa Editrice Italiana, Firenze, 1911, pp. 43-44.

¹⁶ Secondo Pietro Scoppola «Fu il Federzoni, soprattutto, che nella sua relazione al congresso nazionalista di Milano del 1914 spinse innanzi questo processo di revisione all'interno del nazionalismo» (P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in *Il regime fascista*, a cura di A. Quarone e M. Vernassa, il Mulino, Bologna, 1974, p. 198). Per un approfondimento del processo di revisione in seno al nazionalismo, culminato nell'implementazione del cattolicesimo nella tradizione nazionale, cfr.: R. D'ALFONSO, *Il nazionalismo italiano e le premesse ideologico-politiche del Concordato*, in M. MUGNAINI (a cura di), *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 62-63; S. BATTENTE, *Nazionalfascismo, cattolicesimo e questione romana in Alfredo Rocco. Dalla Grande guerra ai Patti lateranensi*, in «Italia contemporanea», n. 273, 2013, pp. 549-575; A. SCARANTINO, *Alla ricerca di una religione per l'uomo collettivo. Enrico Corradini tra neopaganismo, anticristianesimo e filo-cattolicesimo*, in «Mondo contemporaneo», n. 3, 2016, pp. 5-51.

¹⁷ P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, cit., p. 199.

La speculazione gentiliana s'intreccia indissolubilmente con la religione, vedendo in essa un elemento essenziale ed imprescindibile della comunità nazionale. Come ha scritto Ugo Spirito: «tutta la filosofia del Gentile è imperniata sul principio di una religione dello spirito»¹⁸; cattolico si ritenne essere Gentile, e la sua filosofia – in aperta opposizione al razionalismo positivistico – intendeva riportare la metafisica nel tempio della nazione, legando al rinnovamento politico una riforma religiosa di matrice cattolica e cristiana¹⁹. Sin dagli inizi del secolo il neoidealismo gentiliano aveva prefigurato i lineamenti di una nuova cultura italiana, ingaggiando un duro scontro con il positivismo, il materialismo e l'empirismo imperanti e opponendosi, sin dal congresso degli insegnanti delle scuole medie (1907), all'ipotesi di una scuola laica e agностica²⁰.

Questo retroterra culturale si era sedimentato in buona parte della cultura italiana quando, nel marzo 1919, vide la luce il fascismo²¹. Nei primi programmi fascisti non vi era alcuna presa di posizione specifica nei confronti della religione cattolica, ad eccezion fatta per i propositi di sequestro di tutti i beni delle congregazioni religiose. Ma la volontà di sequestro dei beni religiosi non si traduceva necessariamente nell'aspirazione ad abolire la religione in sé, ed essa sembrava più dettata da motivi di pragmatismo politico piuttosto che da un orientamento ideologico anti-religioso. Ciò che appare evidente è che nel clima degli sviluppi ideologici iniziali la «questione religiosa» non era ancora stata pienamente affrontata dai primi fascisti.

Pietro Scoppola ha cercato di scorgere un'ostilità del primo fascismo nei confronti del cristianesimo come diretta conseguenza di un «pragmatismo esasperato, insofferente di ogni freno, incompatibile con ogni principio di trascendenza»²². Per Emilio Gentile, Mussolini

¹⁸ U. SPIRITO, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, G.C. Sansoni Editore, Firenze, 1954, p. 79.

¹⁹ Sulla riforma religiosa che si proponeva di attuare Gentile con il suo idealismo, cfr. V. PIRRO, *Regnum Hominis. L'umanesimo di Giovanni Gentile*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2012.

²⁰ G. GENTILE, *Scuola laica (1907)*, in D. FAUCCI (a cura di), *Il pensiero politico-pedagogico di Giovanni Gentile*, Le Monnier, Firenze, 1972, pp. 81-113.

²¹ Per approfondire la posizione della cultura cattolica entro il più ampio processo di *nation building*, cfr.: L. GANAPINI, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica esterna in Italia dal 1871 al 1914*, Laterza, Roma-Bari, 1970; G. FORMIGONI, *L'Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, il Mulino, Bologna, 2010.

²² P. SCOPPOLA, *op. cit.*, p. 197.

diede al primo fascismo una «impronta antipregiudizialista e relativista», per cui si negava alle idee «verità e validità assoluta, perché di assoluto non vi era nulla»²³. Ma è pur vero che, come ha scritto Marcello Veneziani, «il relativismo fascista è da leggere in antitesi al determinismo non alla fede», in quanto Mussolini ricondusse codesto relativismo «alla lotta contro le ideologie, contro i positivismi e gli schematismi, contro i dogmatismi illuministici che sono nati proprio dalle religioni laiche, secolari e profane», dal momento che il fascismo «aspirò sul piano morale ai principi della fedeltà, dell'onore, dell'autorità e della gerarchia, che certamente non possono trovare germoglio in una concezione relativistica in senso morale o etico»²⁴. A questa considerazione bisogna aggiungere il carattere sempre più spiritualistico e idealistico del fascismo, che andava già delineandosi nel movimento diciannovista. Secondo Francesco Germinario, il *fascismo diciannovista* riconosceva allo «spirito» la capacità di orientare il mondo, insistendo sulla necessità dell'affermazione di una vera e propria «rivoluzione spirituale» contro il materialismo borghese e socialista:

Mentre il liberalismo e il socialismo erano presentati dal movimento fascista come movimenti materialistici che si appellavano ai bassi istinti dell'uomo [...] e dunque erano giudicati incapaci di promuovere un'effettiva rottura rivoluzionaria, rimanendo sul piano di una visione della politica ridotta al soddisfacimento dei bisogni materiali, la rivendicazione fascista di valorizzazione del mito e dell'azione si identificava con l'appello a quella dimensione umana trascendente o conflittuale con i meri bisogni materiali.²⁵

La verità è che tra il 1914 e il 1920 il pensiero di Mussolini stava subendo un'evoluzione ideologica progressiva, che doveva culminare nel 1921 con l'approdo alla romanità e con il riconoscimento dello «Stato etico» gentiliano quale fondamento teorico razionale della dottrina fascista. Per comprendere appieno la successiva politica religiosa del fascismo è quindi necessario tenere presente l'intersecazione di questi tre elementi: il precipuo carattere spiritualistico assunto dal fa-

²³ E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, il Mulino, Bologna, 1996, p. 206.

²⁴ M. VENEZIANI, *Fascismo e religione*, in «Intervento», n° 44-45, luglio-ottobre 1980, p. 34.

²⁵ F. GERMINARIO, *Fascismo 1919. Mito politico e nazionalizzazione delle masse*, BFS Edizioni, Pisa, 2011, pp. 78-79.

scismo, l'approdo di Mussolini alla romanità e, infine, l'avvicinamento a Gentile.

Il Mussolini socialista, ateo e anticlericale del primo decennio del Novecento prova un'avversione viscerale per Roma, considerata la patria dei preti, della borghesia e del parlamentarismo. Inizia a convertirsi al mito di Roma con l'abbandono del socialismo, ma «soltanto nel corso del 1921 la romanità divenne la principale fisionomia simbolica del fascismo, che l'adottò per definire la sua individualità politica, la sua organizzazione, il suo stile di vita e di lotta, e gli obiettivi stessi della sua azione»²⁶. E pare che sia proprio nello stesso anno che Mussolini lesse per la prima volta le opere di Gentile, «il pensatore che avrebbe fornito i presupposti filosofici razionali all'ideologia del Fascismo maturo»²⁷, rimanendone fortemente influenzato²⁸.

Le conseguenze di ciò furono dupli: da una parte spinsero Mussolini a identificare la dottrina fascista dello Stato con lo «Stato etico» di Gentile (uno Stato in cui è *immanente* la religione), dall'altra contribuirono al rafforzamento di un immaginario ideologico che si auto-rappresentava come innestato nel solco della «romanità», e di cui la religione cattolica era considerata parte integrante, così come era stato prefigurato da Orano e dai nazionalisti italiani nel primo decennio del secolo²⁹. I risultati di questa ridefinizione ideologica ebbero degli effetti performativi assai prevedibili. Alla fine del 1920 Mussolini dichiarò di ripudiare l'anticlericalismo e di vedere in Roma la «capitale di un immenso impero spirituale»³⁰, e nel 1921, in occasione del suo primo discorso alla Camera, affermò che «la tradizione latina e imperiale di Roma oggi è rappresentata dal cattolicesimo» e che «l'unica idea che oggi esista a Roma, è quella che si irradia dal Vaticano»³¹, dimostrando di aver assimilato gli argomenti resi noti dai nazionalisti revisionisti. Un anno dopo fu ancora più esplicito:

²⁶ E. GENTILE, *Fascismo di pietra*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 43.

²⁷ A.J. GREGOR, *L'ideologia del fascismo*, Il Borghese, Milano, p. 152.

²⁸ *Ivi*, pp. 152-153.

²⁹ Gerhard Leibholz ha scritto che «l'atteggiamento amichevole del fascismo nei confronti della Chiesa [...] è manifestamente dovuto all'influsso di Gentile» (G. LEIBHOLZ, *Il diritto costituzionale fascista*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2007, p. 13).

³⁰ B. MUSSOLINI, *Opera Omnia*, vol. XV, Firenze, La Fenice 1958, p. 187.

³¹ *Ivi*, vol. XVI, p. 444.

Non antireligioso in genere, il fascismo non è anticristiano o anticattolico in particolare. Il fascismo vede nel cattolicesimo lo sfogo gigantesco e riuscito di adattare ad un popolo come il nostro una religione nata in Oriente fra uomini di altra razza e di altra mentalità. Il cattolicesimo è la sintesi fra la Giudea e Roma, fra Cristo e Quirino. È la religione praticata da secoli e secoli dall'enorme maggioranza delle popolazioni italiane. Universale, perché creato sull'armatura di un impero universale, il cattolicesimo fa di Roma uno dei centri più potenti della vita dello spirito religioso nel mondo. Come si vede, la posizione del fascismo di fronte al cattolicesimo è ben diversa da quell'anticlericalismo in voga nell'Italia mediocre dell'anteguerra.³²

Sin dal 1920, Gentile aveva sostenuto la necessità dello Stato di «guardare alla Chiesa come propria alleata»³³. Nel 1928 affermò che «lo Stato fascista italiano [...] o non è religioso, o è cattolico. Religioso non può non essere, perché l'assolutezza che esso conferisce al proprio valore e alla propria autorità non s'intende senza relazione a un Assoluto divino»³⁴. Di qui il progressivo intensificarsi dei rapporti tra Stato e Chiesa fino al Concordato del 1929, salutato con esultanza dalla stampa cattolica e fascista. La Conciliazione, come ha rilevato Tina Tomasi, non poggiava solo su motivi tattici di pura convenienza politica, ma bensì

sulla convergenza di alcuni principi fondamentali della pedagogia cattolica e di quella fascista, a cominciare dalla convinzione che educare significa guidare dall'alto, comunicare verità prestabilite. Il fascismo mutua inoltre da Gentile alcune idee gradite alla Chiesa, quali l'assunzione della educazione religiosa come efficace antidoto al materialismo, cioè alle ideologie sovversive, la predilezione per i contenuti letterari retorici, la diffidenza verso il pensiero scientifico, l'avversione alla coeducazione in vista della diversa destinazione sociale della donna, il rifiuto della pedagogia straniera impregnata di laicismo democratico.³⁵

Gli accordi del Laterano, dunque, poggiarono su una convergenza significativa tra il fascismo e la Chiesa cattolica: il comune orizzonte trascendentale e spirituale, il ripudio del materialismo, l'ostilità verso

³² *Ivi*, vol. XVIII, p. 318.

³³ G. GENTILE, *Discorsi di religione*, in G. Gentile, *Opere*, a cura di H. A. Cavallera, vol. XXXVII, Le Letere, Firenze, 1988, p. 30.

³⁴ ID., *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavallera, vol. I, Le Lettere, Firenze, 1990, p. 409.

³⁵ T. TOMASI, *Idealismo e fascismo nella scuola italiana*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 98.

il liberalismo e il bolscevismo e, infine, l’esistenza di principi condivisi quali l’obbedienza all’autorità, la tutela della famiglia, il rispetto dell’ordine e della disciplina, il valore assegnato alla gerarchia. Come ha scritto Alessandro Visani «è innegabile che tra Stato e Chiesa i rapporti fossero caratterizzati da una sintonia di fondo», aggiungendo:

Una parte della storiografia fino a non molto tempo fa (e a dire il vero in certi casi ancora oggi) ha posto l’accento sui “momenti di crisi”, sulle frizioni, sulle difficoltà relazionali [...]. I nuovi fascicoli provenienti dall’Archivio Segreto Vaticano permettono però agli storici accorti (se hanno voglia di avviare un serio lavoro sistematico che certo non può ridursi, come a volte accade, a qualche visita sporadica) di guardare alle cose con occhi diversi e confermare, con la forza dei documenti, quanto prima era magari possibile intuire [...]. E, allora, tanto per fare riferimento ai due casi più eclatanti, ecco che la “grande crisi del 1931” (in realtà durata una manciata di mesi) dietro le quinte appare molto diversa, con i due principali protagonisti desiderosi di un accordo e in questo assegnati a pieno dai rispettivi collaboratori, siano essi i “fiduciari personali”, i nunzi, gli ambasciatori, i segretari di Stato e i ministri. Il secondo momento di crisi, quello del 1938 [...]. La verità, circa la terribile storia delle leggi razziali e la posizione della Santa Sede è a disposizione degli studiosi che hanno voglia di guardare sul serio, superando tesi preconcette dure a morire e impostazioni politiche ed ideologiche che con la realtà non hanno nulla a che fare.³⁶

È indubbio che, per tutta la durata del suo pontificato, Pio XI nutrì una crescente avversione e diffidenza per i totalitarismi in generale ed il fascismo in particolare³⁷, ma al di là dei timori del pontefice verso la “statolatria”, proprio il primo dopoguerra segna il passaggio dall’ostilità dei cattolici verso lo Stato, alla comprensione dell’imprescindibilità del suo intervento: «alla fine degli anni trenta il linguaggio dell’ufficialità cattolica assume e anzi rivendica il ruolo di guida dello Stato, in termini non lontani – se non nelle coloriture e nelle finalità – da quelli dei sostenitori di uno “Stato etico” in precedenza temuto o detestato»³⁸.

In altre parole, nell’analisi della percezione che del cattolicesimo si ebbe nell’ideologia fascista, non bisogna trascurare la rilevanza, ai li-

³⁶ A. VISANI, *Genere, identità e razzismo nell’Italia fascista*, Roma, Aracne Editrice, 2012, pp. 87-88.

³⁷ Cfr. E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Torino, Einaudi, 2007.

³⁸ G. SANTOMASSIMO, *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*, Roma, Carocci, 2006, p. 90.

miti dell'emulazione, che l'immagine della Chiesa cattolica ebbe negli esegeti della «religione fascista», al punto da ricalcarne il modello organizzativo, la struttura, i riti e le liturgie:

Lo Stato fascista ha, di una Chiesa, il vincolo mistico e propriamente religioso. Esso esalta i principi del sacrificio e della rinuncia; professa una filosofia eroica della vita, un'etica antiedonistica, una concezione del mondo antiintellaiutista e antimaterialista; lavora per l'avvento di un ordine nuovo di carattere essenzialmente spirituale. Di una Chiesa, inoltre, lo Stato si attribuisce la missione edificante, educatrice, apostolica e caritativa. Esso si consacra ad un'opera di costante apostolato fra i tiepidi e gli ignoranti. Come il cattolicesimo, con i suoi ordini e congregazioni, lo Stato moltiplica le opere destinate ad aiutare i suoi membri o a conquistare quelli che esitano ancora a credere nei benefici del regime. Il partito ha il ruolo fondamentale di assicurare allo Stato questa «ecclesiasticità» adempiendo alla duplice funzione di elemento dinamico e zelatore dello Stato.³⁹

L'assorbimento di temi, caratteristiche, forme e ritualità proprie della religione cattolica all'interno della più ampia religione della patria, poneva il fascismo in linea di continuità diretta tanto col nazionalismo quanto con quelle istanze mazziniane e giobertiane presenti nella tradizione risorgimentale⁴⁰.

Così il fascismo cercò di integrare sincreticamente la religione cattolica nello Stato, sia per darsi un contenuto etico e morale, sia per portare efficacemente a compimento il suo progetto pedagogico e totalitario di rivoluzione antropologica: forgiare gli italiani per farne i «romani della modernità».

I fascisti erano persuasi che «storicamente la tradizione imperiale e latina discende agli italiani attraverso il cattolicesimo»⁴¹, e che «la latinità come valore nazionale e supernazionale si riconosce pienamente nel cattolicesimo»⁴², concependo quindi nella religione cattolica un elemento identitario imprescindibile della «civiltà italiana», una parte

³⁹ Marcel Prélot, cit. in E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 93.

⁴⁰ Già all'interno del movimento risorgimentale si stabilirono dei nessi tra discorso nazionale e religioso, nessi che presero «la forma di trasposizioni di morfologie simboliche e narrative dall'ambito della storia sacra all'ambito della storia nazionale» (A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino, 2000, p. 120).

⁴¹ N. TRIPOLDI, *Il fascismo secondo Mussolini*, Milano, Il Borghese, 1971, pp. 56-57.

⁴² A. PAGLIARO, *Religione*, in *Dizionario di Politica*, vol. IV, Roma, 1940, p. 40.

fondamentale e inestirpabile del «genio romano», e in quanto tale da proteggere e valorizzare. «Abbandonarlo – si legge nel *Dizionario di Politica* edito dal PNF nel 1940 – significherebbe porsi fuori da una solidarietà spirituale di alto valore, rinnegare sé stessi come storia, togliere al popolo una manifestazione categorica della sua vita e alla nazione un tratto essenziale della sua fisionomia»⁴³. Lo stesso Mussolini, nella relazione sugli accordi del Laterano che tenne il 13 maggio 1929 alla Camera dei deputati, affermò che l'Italia aveva il privilegio singolare, e doveva farne un motivo di orgoglio, «di essere l'unica nazione europea che è sede di una religione universale», ribadendo – con un esplicito riferimento al «pregevole» *Cristo e Quirino* di Orano, che si vantava di aver «letto nella prima e nella seconda edizione» – l'idea che il cattolicesimo fosse sostanzialmente un prodotto della romanità:

Questa religione è nata nella Palestina, ma è diventata cattolica a Roma. Se fosse rimasta nella Palestina, molto probabilmente sarebbe stata una delle tante sette che fiorivano in quell'ambiente arroventato, come ad esempio quelle dagli Esseni e dei Terapeuti, e molto probabilmente si sarebbe spenta, senza lasciare traccia di sé [...]. Il cristianesimo trova il suo ambiente favorevole in Roma⁴⁴.

Malgrado le rimostranze del pontefice, che aveva liquidato tali affermazioni come «eretici sulla essenza stessa del cristianesimo e del cattolicesimo»⁴⁵, tre anni dopo Mussolini ribadirà questa sua tesi allo scrittore tedesco Emil Ludwig: «se il cristianesimo non fosse giunto nella Roma imperiale sarebbe rimasto una setta ebraica. Questa è la mia profonda convinzione». Questa volta, tuttavia, il giudizio mussoliniano veniva mitigato dalla considerazione che, in fondo, si era trattato di un disegno «predestinato da una Provvidenza che dirige tutto»⁴⁶.

Nel corso degli anni i maggiori teorici e intellettuali fascisti continuarono ad esaltare il cattolicesimo come antica religione dei padri e moderno culto del littorio. Per Bottai «il sostrato spirituale della nostra razza, nelle sue più alte espressioni di pensiero e nelle sue più

⁴³ ID., *Politica*, in *Dizionario di Politica*, cit., vol. III, p. 451.

⁴⁴ B. MUSSOLINI, *Opera Omnia*, cit., vol. XXIV, p. 45.

⁴⁵ Cit. in A. GUASCO, *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all'alba del regime (1919-1925)*, il Mulino, Bologna, 2013, p. 56.

⁴⁶ E. LUDWIG, *Colloqui con Mussolini*, Milano, Mondadori, 1932, pp. 175-176.

umili manifestazioni di vita» era «innegabilmente cattolico», il che rendeva la Chiesa cattolica «fattore di vita nazionale non trascurabile da parte di chi della vita nazionale voglia farsi rigeneratore»⁴⁷. Nella *Dottrina del fascismo*, Mussolini e Gentile sottolinearono che «lo Stato non ha una teologia, ma ha una morale» e che il fascismo non intende creare un suo Dio o «cancellarlo dagli animi come fa il bolscevismo», riferendosi alla religione come «una delle manifestazioni più profonde dello spirito», e come tale rispettata, difesa e protetta⁴⁸.

Il fascismo aveva l'ambizione di presentare la sua dottrina come fondamentalmente spirituale, intendendo con spiritualismo «ogni dottrina che riconosce l'indipendenza e la preminenza dello spirito sulla materia» e che quindi abbracci «ogni sistema di metafisica che affermi l'esistenza di Dio e dell'anima quali sostanze immateriali»; per tali ragioni «spiritualista per eccellenza è la dottrina del Fascismo [...] che non intende l'esistenza umana se non come lotta in nome di principi etici superiori e per l'affermazione di motivi eminentemente spirituali», dove «l'uomo vi è considerato nel suo rapporto con una legge superiore e con una volontà che trascende l'individuo particolare per elevarlo “a membro consapevole di una società spirituale”»⁴⁹.

L'uomo nuovo fascista, il «romano della modernità», era concepito come un uomo guerriero e al contempo religioso, sublimato da un'etica del sacrificio, di palingenesi e di millenarismo fideistico. Esso doveva combattere e sconfiggere lo «spirito borghese», il più odiato nemico dell'uomo nuovo fascista, considerato per sua natura scettico e materialista:

Il borghese non crede in Dio. È incredulo. Dinanzi agli uomini, dinanzi a tutto, al finito o all'infinito, egli non può pensare che esista qualcosa di eterno, di superiore, di sovrumano, di mistico, di celestiale. Non è religioso: è ateo. [...] Iddio, per il borghese, è il benessere terreno. Il borghese vive nel bialle della carne.⁵⁰

I fascisti sostenevano la naturale complementarità e il connubio tra la «religione politica fascista» e il cattolicesimo nel solco della roma-

⁴⁷ G. BOTTAI, *Chiesa e risorgimento*, in «Il Popolo di Trieste», 27 gennaio 1922.

⁴⁸ B. MUSSOLINI, *Opera Omnia*, cit., vol. XXXIV, p. 131.

⁴⁹ B. MAGNINO, *Spiritualismo*, in *Dizionario di Politica*, cit., vol. IV, p. 336.

⁵⁰ S. GATTO, *Il Borghese*, in *Quaderni della Scuola di Mistica Fascista Sandro Italico Mussolini*, Padova, Cedam, 1941, pp. 115-117.

nità: «è necessario gridare forte agli stranieri che il Fascismo è cattolico perché è romano e che il cattolicesimo, a sua volta, è fascista perché è romano e universale»⁵¹. La religione cattolica era vista, in ultima analisi, come imprescindibile per la creazione dell'«unità morale» dello Stato fascista⁵².

Nel 1934 Armando Carlini, filosofo e intellettuale allievo di Gentile, pubblicò un saggio nel quale cercò di ravvisare nel pensiero di Mussolini il germe di un pensiero filosofico e religioso, proponendosi di criticare e confutare le tesi di chi, sino ad allora, aveva affermato che Mussolini della religione comprendeva «soltanto il lato umano e storico», perché in fondo egli era «un laico, un purissimo laico», rimanendo sempre «il seguace di Nietzsche»⁵³. Carlini contrastava queste asserzioni, riconoscendo nel pensiero di Mussolini un percorso ed un'evoluzione storica che lo aveva portato ad abbandonare il positivismo per assumere progressivamente una visione del mondo sempre più orientata in senso spiritualistico. Per Carlini, inoltre, «la grandezza di Roma antica è di aver dato, per prima, all'Occidente, i fondamenti della civiltà: la famiglia, il diritto, lo Stato» che in seguito la Chiesa cattolica restaurò e consolidò favorendo la «missione dello Stato come portatore di civiltà»⁵⁴.

Un'ulteriore interpretazione del cattolicesimo quale *ierofania della romanità* fu infine proposta nel 1940 da Giovanni Gentile, con un articolo intitolato *Roma eterna*⁵⁵, nel quale spiegava che la «prima Roma eterna» era stata «la Roma imperiale, creatrice del diritto, in quanto creatrice dello Stato. Dello Stato che comincia ad essere lo Stato, come il Tutto degli uomini, fuori del quale l'uomo nulla trova che abbia valore». A questa «Roma dello Stato s'appoggiò e ne trasse vigore e forma una nuova Roma», quella cristiana, dove «il vero Stato diven-

⁵¹ N. GIANI, *Le due Europe*, in «Dottrina Fascista», anno II, agosto-settembre 1938, p. 468.

⁵² «Inteso a riaffermare nella coscienza del popolo italiano i motivi del dovere, del disinteresse e della disciplina, il Fascismo doveva ritenere, e ritenne, il fattore religioso indispensabile, quale scaturigine dei motivi più alti della trascendenza, al risultato di una etica civile per cui si costituisce lo Stato in quell' "unità morale" che è dichiarata dal § 1 della Carta del lavoro». (C. COSTAMAGNA, *Dottrina del Fascismo*, Utet, Torino, 1940, p. 289).

⁵³ A. CARLINI, *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, Roma, 1942, pp. 11-12.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 210-211.

⁵⁵ G. GENTILE, *Politica e cultura*, cit., vol. II, pp. 158-164.

ta la Chiesa; il vero Cesare, il Vescovo di Roma, capo del nuovo impero: che è politico ma è anche e soprattutto religioso». In realtà, avvertiva Gentile, si trattava sempre della «stessa Roma imperiale, spiritualizzata e innalzata all'altezza della forma religiosa. Nella nuova Roma dei Papi, la Roma dei Cesari non muore; si trasforma ed eleva e dimostra la sua effettiva eternità». Le forme storiche e contingenti con cui Roma si presentava potevano variare, ma la sua «verità sostanziale è eterna». Quando «gl'italiani del Risorgimento» sentirono «la necessità di abbattere il potere temporale e quindi la necessità di una nuova Roma», si avvertì il timore di smarrire il senso di universalità di Roma. E così «la terza Roma cercava il suo verbo, per salvare Roma eterna, e salvare sé stessa», trovandolo nell'«Italia fascista, rivoluzionaria, l'Italia di Mussolini». Solo Mussolini, infatti, «ha sentito la grandezza del passato immanente ed eterno dell'Italia romana e cristiana» ed a questa Roma «ha assegnato una nuova missione storica; ha dato una idea, una dottrina, che è il motto della sua rivoluzione. Questa idea che vuol essere degna di Roma, una verità eterna, ossia un principio capace di compenetrare di sé la storia universale». Per Gentile l'Italia fascista, ricongiungendo il culto della «Roma dello Stato» con il culto della «Roma della Chiesa», doveva conferire agli italiani una missione eterna ed universale, fondendo in un'armonica sintesi le due Rome per creare le fondamenta di una nuova civiltà, «considerando il cattolicesimo parte costitutiva e inseparabile dell'identità italiana, nel comune richiamo alla romanità»⁵⁶. Qualche anno dopo, nel suo ultimo libro pubblicato postumo, Gentile tornò a criticare il «machiavellismo» di chi postulava il «valore strumentale» della religione, degradandola a mero «strumento di governo», e non comprendendone invece il suo alto valore di elemento costitutivo dello Stato⁵⁷. Senza la religione, ammoniva il filosofo, «non ci sarebbe moralità. Né quindi ci sarebbe lo Stato»⁵⁸, il quale quest'ultimo trae la sua legittimità morale da Dio: «perché nessun dubbio che il volere dello Stato è un volere divino, sia che s'intenda nella immediatezza della sua autorità, sia che più pienamente si assuma come l'attualità concreta del volere. C'è sempre Dio: il Dio del vecchio e del nuovo testamento»⁵⁹.

⁵⁶ E. GENTILE, *Il culto del littorio*, cit., p. 129.

⁵⁷ G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 90.

⁵⁸ *Ivi*, p. 92.

⁵⁹ *Ivi*, p. 68.

Conclusioni

La politica filo-religiosa del fascismo non fu frutto d'improvvisazione e nemmeno soltanto una machiavellica tattica mussoliniana volta a strumentalizzare la religione cattolica per i propri fini politici. Essa traeva origine da una molteplicità di sviluppi ideologici che, dipartendosi dal nazionalismo, avevano influenzato lo sviluppo dottrinale del fascismo. Le concezioni spiritualistiche ed idealistiche fatte proprie dal fascismo, unite alla preponderante influenza ideologica esercitata da Giovanni Gentile⁶⁰, fecero sì che Mussolini facesse gradualmente propria una concezione etica e morale dello Stato. E lo «Stato etico», così come concepito da Gentile, aveva bisogno della religione come parte essenziale della metafisica nazionale. Oltre a ciò, ai primi del Novecento, era stato avviato un processo di revisione in seno al nazionalismo che aveva condotto i suoi principali esponenti ad abbandonare le precedenti velleità anticlericali e antipapali per considerare la religione cattolica come parte essenziale della «civiltà romana» e, quindi, dell'identità nazionale.

Quando nei primi anni '20 il fascismo implementò il tema della romanità nel proprio universo ideologico, mitico e discorsivo, non poté che inglobare anche il cattolicesimo, considerato niente di più che una propaggine della romanità. Seguendo l'esempio dei nazionalisti, che nei decenni precedenti avevano rappresentato il cattolicesimo come erede e prodotto della civiltà romana, innestandolo nel tronco della tradizione italiana, Mussolini e i fascisti presentarono la religione cattolica come *ierofanía della romanità*. In questo modo essa assurgeva a patrimonio inestricabile della civiltà «romana» e «italiana», e quindi parte integrante del sistema valoriale dello Stato totalitario fascista.

Benché ci fossero fascisti che considerassero «la politica di Mussolini verso la Chiesa dal '21 in poi come un mero espediente tattico, un machiavellico servirsi della religione come *instrumentum regni*, che sarebbe cessato quando non sarebbe più stato necessario»⁶¹, non era in questo modo che essa era stata intesa dagli intellettuali fascisti più consapevoli. Mussolini *in primis* vedeva nel cattolicesimo, «creato

⁶⁰ Cfr. A.J. GREGOR, *Giovanni Gentile. Il filosofo del fascismo*, Lecce, Pensa Multimedia, 2014.

⁶¹ R. DE FELICE, *op. cit.*, pp. 386-387.

sull’armatura di un impero universale», l’erede della tradizione latina e imperiale di Roma. In considerazione del fatto che in passato Mussolini era stato un irriducibile ateo, molti hanno dubitato della sincerità di queste affermazioni. Ma allora bisognerebbe dubitare della sincerità di tutto quanto Mussolini ha detto e scritto dal 1914 in poi, considerando il fascismo stesso come un movimento privo di idee, creato con il solo scopo di favorire la carriera politica di un dittatore. In realtà è ormai assodato che il pensiero mussoliniano subì una drastica evoluzione dal 1914 in poi⁶², raggiungendo la piena maturità ideologica tra il 1921 e il 1925. Significativo è inoltre il fatto che Mussolini, durante la breve esperienza politica della Repubblica Sociale, quando poteva addurre tutte le ragioni possibili per sconfessare il Concordato con la Santa Sede, fece ribadire nelle bozze del progetto costituzionale redatto da Carlo Alberto Biggini che «la religione cattolica apostolica e romana» rimaneva «la sola religione della Repubblica Sociale Italiana»⁶³.

L’aspirazione totalitaria del fascismo, che si traduceva nella volontà di risolvere «per intero ogni forma di attività umana da quella economica a quella religiosa»⁶⁴, non si arrestò neppure dinanzi al passato. La «Roma dei Cesari e dei Papi» diventava motivo di azione per il presente e il futuro, l’emblema del glorioso «passato mitico» della nazione rinata nella nuova «Roma di Mussolini». La tradizione, mitizzata e trasfigurata dall’ideologia fascista, acquisiva in questo modo un potente stimolo all’azione, una trainante forza motrice per un movimento politico che ambiva ad eternare il tempo e la storia.

In conclusione, in virtù delle sue ambizioni totalitarie, dei suoi orientamenti spiritualistici e della sua peculiare filosofia della storia, il fascismo arrivò a considerare la religione cattolica, in quanto parte integrante della tradizione latina e romana, come immanente alla «nuova civiltà» che esso intendeva creare. Più che da motivi dettati da interessi esclusivamente tattici o strategici, la politica religiosa del fascismo e il suo accordo con la Chiesa derivarono dalle concezioni ideo-

⁶² Cfr. Z. STERNHELL, *Nascita dell’ideologia fascista*, Milano, Baldini&Castoldi, 2002; E. GENTILE, *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, il Mulino, Bologna, 1996.

⁶³ Cfr. G. NEGRI e S. SIMONI (a cura di), *Le costituzioni inattuate*, Colombo, Roma, 1990, p. 69.

⁶⁴ G. GENTILE, *La filosofia del fascismo*, in G. GENTILE, *Politica e cultura*, a cura di Hervé A. Cavallera, vol. II, Le Lettere, Firenze, 1991, p. 179.

logiche fasciste e dal ruolo che queste assegnavano al cattolicesimo all'interno dell'«armonico collettivo»⁶⁵.

Sottolineare l'importanza rivestita dalla religione nell'universo ideologico e culturale del fascismo non significa sostenere che tutto il mondo intellettuale italiano degli anni Venti e Trenta fosse un unico e compatto monolite con le stesse idee in materia religiosa. Ugo Spirito e Julius Evola, per esempio, due intellettuali tra loro radicalmente diversi, ma che hanno avuto in comune un rapporto ambiguo e controverso con il fascismo, sono l'emblema di una parte del mondo culturale italiano che ha espresso, da posizioni differenti, forti critiche al Concordato e alla politica filo-cattolica del fascismo. Ciò che si vuole evidenziare è che, al di là delle singole posizioni espresse da varie personalità politiche e intellettuali, il fascismo ha cercato – come dottrina, ideologia e sistema politico – di implementare il cattolicesimo nel proprio universo culturale, di raffigurarlo e di presentarlo come un elemento della tradizione e della romanità e, quindi, di assegnargli un posto ben preciso all'interno dell'«armonico collettivo» fascista.

⁶⁵ L'espressione «armonico collettivo», adoperata da Mussolini nel 1941, è stata ripresa da Emilio Gentile per definire un «corpo politico unitario e omogeneo, moralmente unito dalla fede della religione totalitaria», entro cui la religione tradizionale fungeva da corollario (E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 74). Per quanto riguarda i rapporti tra il fascismo e il cattolicesimo, Emilio Gentile ha osservato che «una realtà storica dovrebbe essere certa, e senza possibilità di equivoco: Mussolini non ha mai tentato di soppiantare il cattolicesimo e sostituirlo con una religione fascista, ma ha sempre cercato, per mezzo della lode e di trattative, di concessioni e restrizioni, lusinghe e aggressioni, di utilizzarlo come strumento della propria politica totalitaria e imperiale» (E. GENTILE, *Catholicism and Fascism. Reality and Misunderstandings*, in *Catholicism and Fascism in Europe 1918-1945*, a cura di J. Nelis, A. Morelli, D. Praet, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2015, p. 25).

RIFLESSIONI

Benjamin Constant e le basi del Costituzionalismo Liberale

DANILO BRESCHI

Mai illudersi che di un grande pensatore sia stata detta l'ultima parola. Non sicuramente se si tratta di autore assurto al rango di "classico", perché questo è il senso dell'aggettivo-sostantivo ora evocato: ad ogni nuova generazione si rinnoveranno il fascino e la potenza del pensiero dell'autore "classico" e delle verità da questi espresse. Il ragionamento vale ancor di più se qualche scritto inedito salta fuori, rivelandosi una vera e propria opera sistematica, una *summa* teorica compiuta. È questo il caso di Benjamin Constant e dei suoi *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*¹, imponente manoscritto redatto nel 1806 quale frutto di idee maturate nei circa dieci anni precedenti e la cui esistenza era rimasta ignota fino al 1961. Nel 1980 Etienne Hofmann, lo studioso che più di altri ha contribuito ad un'autentica *Constant-Reinassance* che data proprio da quell'anno, ne ha curato una pubblicazione corredata di un vasto apparato di note e indicazioni filologiche.

Il titolo dell'opera potrebbe ingannare, essendo pressoché analogo a quello del volume uscito nel 1815 e da noi italiani conosciuto per aver avuto varie edizioni ed essere stato il principale testo di riferimento per numerosi interpreti del pensiero politico-costituzionale di Constant. La differenza fra i due testi è la stessa che corre fra una madre e un figlio, nel senso che è dal grosso manoscritto del 1806, ricopiato dall'autore nel 1810 ma lasciato inedito, che lo scrittore di Losanna trasse molte pagine per costruire quel testo del 1815, come del resto molti altri *pamphlets* e conferenze. Una sorta di "magazzino" strapieno di un ottimo materiale di riser-

¹ B. CONSTANT, *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo. Versione del 1806*, a cura di S. De Luca, prefazione di E. Hofmann, trad. it. di S. De Luca e C. Bemporad, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pp. LXVI+570.

va, buono da utilizzare a piccole dosi per confezionare «scritti più agili, capaci di incidere sulle questioni politiche più urgenti». Così scrive Stefano De Luca, lo studioso cui dobbiamo la cura di questa traduzione italiana, che rappresenta ancora, a distanza di dieci anni dalla sua pubblicazione per i tipi della Rubbettino, un autentico evento per gli esegeti nostrani del pensiero e dell'opera di Constant come per tutti i cultori della storia del pensiero politico europeo e mondiale, se è vero che – come ha scritto Tzvetan Todorov – siamo di fronte all'«anello mancante» tra lo *Spirito delle leggi* di Montesquieu (1748) e *La Democrazia in America* di Tocqueville (1835-40).

In effetti, inoltrarsi nella lettura delle quasi seicento pagine di questo trattato rafforza la convinzione che Constant meriti un'attenzione e un riguardo maggiori di quanto abbia sinora goduto. Con quest'opera egli anticipava temi e riflessioni del liberalismo otto-novecentesco. Per certi versi, lo faceva con un linguaggio se possibile ancor più chiaro e con argomentazioni ancor più penetranti di un Tocqueville o di un John Stuart Mill. Con meno brillantezza, ma forse con maggiore solidità ed incisività di quanto non riuscì poi con il suo stesso, pur celeberrimo, discorso del 1819 sulla *Libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*. Disponiamo finalmente del laboratorio in cui prese forma e sostanza la teoria politica constantiana e in cui si trovano pienamente esplicitati molti temi accennati nelle opere pubblicate in seguito durante l'età della Restaurazione.

Il titolo del trattato del 1806 già dice, infatti, quale sia l'argomento centrale: l'individuazione e la chiarificazione concettuale di alcuni termini del lessico politico che la storia passata e soprattutto recente ha alterato e mistificato nel loro significato. Leggiamo infatti in apertura: «quando certe idee sono state associate a determinate parole, si ha un bel ripetere e dimostrare che tale associazione è abusiva: la ripetizione di quelle parole rimanderà per lungo tempo a quelle idee». Una parola su tutte ha subito una siffatta associazione indebita: libertà.

Il periodo storico in cui questa mistificazione si è tradotta in una politica equivoca ed una prassi infine aberrante è appena alle spalle di Constant ed è quella Rivoluzione francese da lui valutata in modo articolato e con giudizio differente a seconda della fase considerata. È allo scrittore di Losanna che più si deve, infatti, la distin-

zione tra l'Ottantanove e il Novantatre, tra una fase (proto)liberale e costituzionale ed una liberticida e terroristica, inaugurando una interpretazione "dualista" dell'evento rivoluzionario francese che sarà destinata a lunga fortuna storiografica.

Se quindi volessimo identificare l'obiettivo polemico del trattato constantiano non faticheremmo a trovarlo nel pensiero e nell'azione politica giacobina, tanto esso è dichiarato con forza dallo stesso autore sin dalle prime pagine. Ed è Rousseau il padre di molti fraintendimenti del concetto di libertà, identificato con sovranità. Si è liberi se sovrani, e se tale sovranità è per di più assoluta. Ma è proprio in tale assioma, ad avviso di Constant, che risiede l'errore che ha generato ogni male, facendo scrivere a molti suoi protagonisti le pagine più buie di quella Rivoluzione francese che egli intende invece recuperare nelle aspirazioni ideali iniziali, depurandole degli elementi degenerativi.

L'errore di Rousseau e di chi, come i giacobini, se ne è fatto seguace e interprete sin troppo pedissequo consiste nell'aver confuso tra il potere e chi lo detiene. Vale a dire che «è il grado della forza e non i depositari di questa forza che bisogna accusare», è insomma «l'arma e non il braccio che bisogna colpire». Il potere è il vero nemico, secondo un'idea che iscrive immediatamente Constant fra i più genuini teorici del liberalismo. L'intenzione che ha mosso Rousseau è stata generosa e condivisibile, volendo questi rimuovere l'ingiustizia presente nel mondo, il sopruso e l'oppressione derivante dal dominio dell'uomo sull'uomo. Ha però sbagliato bersaglio, ci dice Constant, e nello stesso errore sono incappati i giacobini: «la loro collera si è diretta contro i possessori del potere e non contro il potere in sé stesso» ma, così facendo, «invece di distruggerlo hanno pensato soltanto a spostarlo». La società è stata così investita di un potere altrettanto assoluto di quello del sovrano spodestato, ma poi il suo esercizio, inevitabile se si vuole effettivamente governare, ha richiesto il trasferimento del potere sotto forma di delega alla maggioranza dei cittadini, i quali, a loro volta, hanno finito per consegnarlo nelle mani di qualche uomo, fino al singolo dittatore (quel Napoleone che è, al momento della stesura, l'avversario principale di un Constant di fatto estromesso dalla vita politico-parlamentare).

Se tutti dominano tutti e quel che devo fare è ciò che voglio fare, allora sono libero. Di un simile sillogismo si è nutrita l'illusione

rousseauiana e su di essa è stata costruita l'utopia politica esposta nel *Contratto sociale*. Un'esposizione che peraltro appare vaga e confusa nei suoi contorni e nei meccanismi interni di funzionamento, tanto da indurre il suo stesso autore ad esprimere perplessità sulla praticabilità di una democrazia "pura", fondata sull'autogoverno di tutti su tutti per tutti. Le pagine di Constant lo mostrano con un'efficacia superiore a quella di molta letteratura anti-rousseauiana succedutasi negli ultimi due secoli. Ed è proprio dalla critica alle tesi di Rousseau, a cui sono dedicati il primo libro del trattato, che Constant pone le basi della sua teoria politica liberal-costituzionale, fondata su alcuni "principi" fondamentali «applicabili a tutte le forme di governo», anche se certe istituzioni, precisa lo stesso scrittore di Losanna, sono più idonee e altre meno.

Il primo principio è l'esistenza di diritti individuali ben distinti dai diritti sociali. I primi sono le libertà che il singolo ha di pensare e agire, parlare e scrivere, senza che le pubbliche autorità si introducano con divieti ed obblighi. L'intervento dello Stato e delle sue istituzioni deve essere sempre circoscritto e intento a favorire la risoluzione pacifica delle controversie che possono sorgere fra i singoli cittadini. Le materie su cui può sorgere il contenzioso costituiscono soltanto il "patrimonio" messo in comune dai membri di un'associazione, membri che mantengono al contempo una quota di "patrimonio" personale non condiviso e inalienabile da qualsiasi autorità sociale (termine con cui Constant denomina un potere pubblico limitato). Proprio sull'alienabilità dei diritti Rousseau ha posto le premesse per una "democrazia totalitaria", avrebbe detto Jacob L. Talmon.

Meno coerente di Hobbes, il ginevrino ne ha però condiviso in sostanza l'idea di una cessione completa da parte di ogni individuo dei propri diritti a vantaggio della comunità, in cui ritrovarsi più liberi perché depurati da qualsivoglia interesse particolare. In conclusione, siamo sempre di fronte a teorie assolutistiche che ignorano l'importanza del *limite*, che a Constant preme invece sottolineare facendone il cardine del suo liberalismo.

Non basta però dividere il potere fra organi separati e distinti se poi resta la possibilità di una fusione di quegli organi cosicché dalla somma delle singole quote di potere da loro detenute risulta l'originario potere integrale e assoluto, strumento di dispotismo a vantaggio di qualsivoglia disegno di dominio politico. Espedienti di

ingegneria istituzionale nulla possono fino in fondo se prima non si stabilisce un principio fermo, irremovibile, quello da cui nasce il liberalismo contemporaneo, alla cui genesi il contributo fornito da Constant si rivela con quest'opera davvero fondante (come ha mostrato ancora Stefano De Luca in una monografia del 2003, non a caso intitolata *Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero*, Lungro di Cosenza). Il principio in questione è enunciato in modo esemplare. Se è vero che ogni autorità che non deriva dalla volontà generale (intesa, diversamente da Rousseau, come somma delle volontà individuali) è illegittima, perché nessun singolo, gruppo o partito può arrogarsi la sovranità che non sia stata concessa mediante delega temporanea e parziale, non è altrettanto vero che un'autorità siffatta è legittima solo in virtù di quella derivazione democratica. Contano prima di tutto l'estensione e le materie sulle quali tale autorità si esercita. La totalità dei cittadini, o coloro che da questa sono investiti dell'esercizio della sovranità, non possono «disporre in maniera sovrana dell'esistenza degli individui». Il perché è presto detto: vi è infatti «una parte dell'esistenza umana che resta necessariamente individuale e indipendente e che è, di diritto, sottratta a ogni competenza sociale». Ancor più della titolarità, conta dunque l'esercizio dell'autorità sociale.

Nasce qui la limitazione della sovranità, la cui giurisdizione «finisce là dove inizia l'indipendenza dell'esistenza individuale». Quest'ultima è definita, come già accennato, dalle libertà di pensiero e parola, e quindi di stampa, di culto, di proprietà, e via elencando. Trova così conferma la piena adesione constantiana ai principi originari della prima fase della Rivoluzione francese, tra le cui conquiste irrevocabili dobbiamo anzitutto annoverare la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789. Numerose sono le pagine contenenti aggiustamenti e correzioni agli articoli di quell'importante documento, così numerose da comporre quasi per intero il *corpus* centrale del trattato del 1806 (che, nel suo complesso, consta di ben diciotto libri, ciascuno dei quali diviso in vari capitoli). Meritano segnalazione le parti dedicate alla proprietà e alle imposte, dove scopriamo un autore che ha piena padronanza delle teorie elaborate dai maggiori economisti del proprio tempo, su tutti Adam Smith, abbondantemente citato e commentato. Ma sono soprattutto le considerazioni svolte attorno al principio della

libertà di pensiero quelle che, forse più di altre, giustificano la collocazione di Constant e della sua opera tra Montesquieu e il suo *Spirito delle Leggi* e Tocqueville e la sua *Democrazia in America*.

Opera, quest'ultima, che trova anticipazioni di idee e intuizioni in alcuni passaggi dove prende corpo una raffinata analisi sui rischi di una nuova forma di dispotismo presenti in sistemi politici e sociali fortemente influenzati dagli orientamenti dell'opinione pubblica. Una forma segnata dall'antico sogno coltivato dai detentori del potere di ogni parte del mondo: dominare l'uomo fin dentro ai suoi pensieri. Ma è allora qui che la libertà di stampa, alimento indispensabile di ogni opinione che intenda farsi pubblica e critica, assurge al rango di diritto fondamentale, tanto di libertà quanto di garanzia. Libertà di manifestare il proprio pensiero con parole e con scritti, ma anche garanzia di pubblicità e quindi mezzo, più o meno indiretto, di controllo nei confronti del pubblico potere.

Alcune considerazioni svolte in merito reclamano di essere per lo meno citate in ordine sparso, in modo da indurre il lettore colto, oltre che lo studioso delle dottrine politiche, a cimentarsi con il trattato constantiano del 1806. Ad esempio, in alcune pagine si ribalta quella tesi che oggi appare quasi come un luogo comune storiografico, secondo cui l'opinione pubblica illuministica avrebbe corroso prima, abbattuto poi, le istituzioni dell'Antico Regime. È un'interpretazione che nasce più dalla volgarizzazione, e quindi semplificazione, che dall'attenta lettura di alcuni lavori, invero più articolati, che sono stati dedicati al tema da illustri studiosi come Robert Darnton, Keith M. Baker e lo stesso François Furet quando riscopriva negli anni Settanta l'opera di Augustin Cochin sull'azione sotterranea delle *sociétés de pensée* e la nascita dello "spirito del giacobinismo". Interpretazione comunque affascinante e che ha non pochi addentellati nella fenomenologia storica del processo rivoluzionario d'oltralpe. D'altronde, già ai primi dell'Ottocento si sosteneva che nel 1789 la monarchia francese fosse stata rovesciata dalla libertà di stampa. È questo l'esempio che Constant fa suo allo scopo di confutare la tesi di chi intendeva screditare all'indomani del "decennio rivoluzionario" la lotta alla censura e l'affermazione della libera circolazione delle idee a mezzo stampa.

"Non è la libertà di stampa che ha creato il disordine delle finanze, vera causa della Rivoluzione", sentenza lo scrittore che nel

saggio *De la force* (1796) aveva invece sottolineato come “sono le idee che creano la forza, facendosi sentimento, passione, entusiasmo” e come ad esse sole fosse stato affidato il dominio del mondo. Il tono perentorio dell'affermazione del 1806 è utilizzato al fine di valorizzare la funzione correttiva e riformatrice che può svolgere una stampa libera e la conseguente pubblicità di ogni decisione e atto politico. Con argomenti che ritroviamo curiosamente oggi in uno strenuo difensore dei sistemi liberal-democratici, il Nobel Amartya Sen (*La democrazia degli altri*, tr. it. Milano 2004), nell'anno di grazia 1806 Benjamin Constant rileva quanto la trasparenza e la pubblicità degli atti dei governanti ne condizionino l'operato, legandolo al vaglio del consenso dei cittadini e riducendo così le scelte antipopolari. «Se la libertà di stampa fosse esistita», egli osserva, «da un lato le detenzioni illegali sarebbero state meno numerose, dall'altro non si sarebbe potuto esagerarne il peso».

Felice è pure l'intuizione che le violenze della folla parigina siano frutto di un'opinione pubblica tenuta sotto torchio e quindi silenziata troppo a lungo: “Non è infine la libertà di stampa ad aver provocato i misfatti e i deliri di una rivoluzione di cui riconosco tutti i mali; è la lunga privazione della libertà di stampa che aveva reso il popolo francese credulo, inquieto, ignorante e proprio per questo spesso feroce”. Infatti, dal momento che «per secoli non si era osato reclamare i diritti del popolo, il popolo non ha saputo quale senso attribuire a queste parole pronunciate all'improvviso nel mezzo della tempesta». Cosicché possiamo convenire infine con Constant quando ammette che «in tutti gli atti che vengono chiamati “eccessi della libertà”, io riconosco soltanto gli effetti dell'educazione alla servitù».

Se gli *arcana imperii* alimentano il mistero e incentivano l'accumulazione di azioni nefande perché invisibili e quindi irresponsabili, l'ignoranza genera paura crescente e rabbia anch'essa montante, nonché una pericolosa disponibilità al fanatismo di chi ragiona per categorie binarie e polarizzanti. La prima crepa che si apre tra le pareti dei palazzi del potere presto rovina così in un'alluvione di violenze e atti di giustizia sommari e vendicativi. Non solo. Il passo constantiano ricorda quanto la libertà (civile e politica) per essere effettiva richieda esercizio, possibilmente di tutti i cittadini, singolarmente presi, e questo esercizio è lunghi dall'essere facile acquisizione, quasi innata dotazione. Richiede

bensì una cultura all'altezza, ed è forse questo ciò che chiamiamo *civismo*. È inoltre noto come gli odierni teorici della democrazia valorizzino il ruolo auto-correttivo e propulsivo garantito ai sistemi politici liberal-pluralisti proprio dalla libertà di stampa, dall'esercizio del diritto di critica e dalla manifestazione pubblica del dissenso. È proprio quanto viene argomentato da Constant, il quale mostra anche in questo caso tutta la freschezza e tutta la lungimiranza del proprio ragionamento, guadagnandosi definitivamente con i *Principi di politica* del 1806 il titolo di “classico” del pensiero politico occidentale, senza se e senza ma.

Autori

Francesco Bonicelli (1991): insegna storia e filosofia. Dopo le lauree magistrali in Scienze Storiche e in Scienze Internazionali e un dottorato in Linguistica presso l’Università Comenio di Bratislava, ha avuto numerose esperienze di studio e ricerca storica a San Pietroburgo, Iasi, Bratislava, Poznan. I suoi articoli sono apparsi su numerose riviste di settore: dal blog Nuovatlantide.org a Ungherianews, Nuova Storia Contemporanea, Studi Ungheresi, Il Foglio, Humanitas (Università Herzen San Pietroburgo). Tra le sue pubblicazioni: *Lo strano matrimonio fra Unione Sovietica e militari argentini*, Lecce 2016; *The Italian Communist Party and the Polish political crisis*, Lecce 2016; *Alexander Dubcek, Socialismo dal volto umano*, Lecce 2016; *Teleki Pal*, Lecce 2016; *Le problematiche nei rapporti fra religioni e istituzioni politiche nel Commonwealth australiano*, Lecce 2018.

Danilo Breschi (1970): è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso l’Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT), dove insegna anche Elementi di politica internazionale, Fondamenti di politologia, Diritti umani e Teorie dei conflitti. Componente del Consiglio di Amministrazione della Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice (Roma) e del Comitato scientifico dell’Istituto Storico per il Pensiero Liberale (ISPLI), è direttore scientifico de «Il pensiero storico. Rivista internazionale di storia delle idee» (Aracne editrice). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Meglio di niente. Le fondamenta della civiltà europea*, Firenze 2017; *Mussolini e la città. Il fascismo tra antiurbanesimo e modernità*, Milano 2018; *Quale democrazia per la Repubblica? Le culture politiche nell’Italia della transizione 1943-1946*, Milano 2020. Ha curato e introdotto nuove edizioni dell’*Utopia* di T. Moro (Firenze 2018) e della *Leggenda del Grande Inquisitore* di F. Dostoevskij (Firenze 2020). Altri scritti si trovano nel suo blog: danilobreschi.com.

Raffaele Ceroni (1988): è dottore in Scienze Religiose. Dopo gli studi presso l’Istituto superiore di scienze religiose di Ascoli Piceno dell’Università Pontificia Lateranense di Roma, ha insegnato all’Istituto Comprensivo G. Ciabattoni di Offida (AP). È appassionato di ecumenismo, diritti civili in ambito delle religioni e dialogo interreligioso.

Stelio Fergola (1981): è giornalista professionista e si occupa di Storia moderna e contemporanea. Laureatosi in Scienze Politiche e Relazioni Internazionali con una tesi dal titolo *Dall’illusione del benessere alla stagnazione: l’URSS negli anni di Breznev*, ha lavorato per il quotidiano il Roma di Napoli. Nel 2016 dirige il giornale online Azione Culturale. Dal 2017 è direttore e co-fondatore del giornale, nonché del progetto editoriale e culturale Oltre la Linea. Tra le sue pubblicazioni: *La cultura della morte. Aborto, eutanasia e nuovo vangelo progressista* (Monsagrati 2017).

Gianluca Giansanti (1993): si è laureato in Relazioni Internazionali presso il Dipartimento di Scienze Politiche di Roma Tre. Studioso di russo e tedesco, cultore delle dottrine politiche, della filosofia e della storia medievale, moderna e contemporanea. Ha collaborato per due anni con La Repubblica e con svariate testate locali. È Direttore editoriale della rivista di agitazione culturale “L’Intellettuale Dissidente”.

Filippo Gorla (1982): insegna Filosofia della storia e Storia moderna presso la Facoltà di Lettere dell’Università degli Studi eCampus ed è membro del gruppo di ricerca interdisciplinare MaTriX. I suoi ambiti di studio sono la filosofia della storia, la storia del pensiero politico, la storia delle religioni, la storia delle istituzioni politiche e la storia delle istituzioni militari. Tra le sue più recenti pubblicazioni: F. Gorla, *Messina baricentro mediterraneo, le ragioni storiche di una vocazione*, «Galileo», 232 (supplemento), 2018, pp. 26-29; F. Gorla, *La rappresentazione mitopoietica della Grande guerra nel Dizionario di politica* (1940). *Primi elementi per una filosofia della storia del fascismo italiano*, «Il Pensiero storico. Rivista italiana di storia delle idee», 2, 2017; F. Gorla, *Il primo dopoguerra in Europa e la crisi della democrazia rappresentativa di matrice liberale. Il fascismo italiano come caso di studio: un percorso attraverso le voci del Dizionario di politica* (1940), in G. Ambrosino – L. De Nardi (a cura di), *Imperial. Il*

ruolo della rappresentanza politica informale nella costruzione e nello sviluppo delle entità statuali (XV-XXI secolo), Verona 2017, pp. 249-268.

A. James Gregor (1929–2019): è stato Professore Emerito di Scienze Politiche all’Università di Berkeley, in California. Ha pubblicato trenta volumi accademici che trattano del fascismo come fenomeno storico e come concetto delle scienze sociali. È stato Fellow del Center for Advanced Studies in Social Science presso la Hebrew University di Gerusalemme e docente a contratto presso il Dipartimento di Stato degli Stati Uniti. È stato insignito del titolo di Cavaliere dell’Ordine al merito dal governo della Repubblica Italiana. Tra le sue pubblicazioni: *Mussolini’s Intellectuals. Fascist Social and Political Thought*, Princeton 2006; (trad. it.: *Gli intellettuali di Mussolini. Il pensiero sociale e politico del fascismo*, Lecce 2016); *Fascism and History. Chapter in concept formation*, Cambridge 2019.

Antonino Infranca (1957): si è laureato in Filosofia presso l’Università di Palermo (1980), si è specializzato in Filosofia presso l’università di Pavia (1985), ha conseguito il Philosophical Doctor (Ph. D.) presso l’Accademia Ungherese delle Scienze (1989) e il dottorato in Filosofia presso l’Università di Buenos Aires (2017). Nel 1989 ha ricevuto la Medaglia Lukács per la Ricerca Filosofica. Tra le sue pubblicazioni: *Giovanni Gentile e la cultura siciliana* (Roma 1990), *Dialogo* (in italiano, Roma 1998; in portoghese, San Paolo 2003; in spagnolo, Buenos Aires 2004), *L’Altro Occidente. Sette saggi sulla realtà della Filosofia della Liberazione* (in spagnolo, Buenos Aires 2000; in francese, Parigi 2004; in italiano, Roma 2010; in portoghese, San Paolo 2014), *Lavoro, Individuo, Storia. Il concetto di lavoro in Lukács* (Buenos Aires 2005, 2 edizioni; III ed., Caracas 2006; in italiano, Milano 2011; in portoghese, San Paolo 2015) e *I filosofi e le donne* (in spagnolo, Buenos Aires 2006; in italiano, Roma 2010; in portoghese, São Paulo 2017).

Daniele Lanza (1979): è professore associato presso la cattedra di filologia romanza della facoltà di lingue straniere dell’università statale di Astrakhan, nonché direttore del centro di studi e cultura italiana della medesima facoltà. È laureato in scienze politiche e in economia

internazionale. La sua attenzione è volta alla globalizzazione e alle aree emergenti - i paesi del BRICS - tra cui la Russia.

Proprio in Russia, presso l'università pedagogica Herzen ha conseguito un dottorato in storia della cultura con tesi finale sulle forme dell'identità nazional e sovranazionale nella storia dell'Unione Sovietica. I suoi interessi spaziano dalla storia moderna delle relazioni internazionali e geopolitica alla storia della cultura e dell'arte, con attenzione particolare all'antropologia e all'analisi dell'identità etnica come componente della psiche e dell'agire.

Antonio Messina (1989): laureato in Scienze Storiche all'Università di Catania, con una tesi sul socialismo arabo di Gamal Abd el-Nasser, è attualmente Ph.D. Student in Scienze Politiche (XXXVI ciclo) presso l'ateneo catanese. Ricopre il ruolo di caporedattore del semestrale «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee», da lui fondata; è socio della Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea (SISSCO) e dell'Istituto euro-arabo di Mazara del Vallo. È membro del comitato scientifico della rivista «La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales». I suoi principali interessi concernono la filosofia politica, la geopolitica, e la storia delle dottrine politiche, con particolare riferimento alla storia intellettuale dei regimi autocratici. Tra le sue pubblicazioni: *L'economia nello stato totalitario fascista* (Ariccia 2017); *Giovanni Gentile. Il pensiero politico. Scritti e discorsi 1899-1944* (Roma 2019).

IL PENSIERO STORICO
Rivista internazionale di storia delle idee

I. N. 1 – dicembre 2016

ISBN 978-88-255-3973-8, formato 17 × 24 cm, 188 pagine, 22 euro

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2016
dalla tipografia «The Factory S. r. l. »
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Gioacchino Onorati editore S. r. l. – unipersonale»
di Canterano (RM)