

SUICIDIO DELLA MODERNITÀ

di **RAFFAELE IANNUZZI**

Senior Fellow Centro Studi Tocqueville-Acton

La libertà dei moderni è stata tradita. Non tradata. Messa sotto, non consegnata e comunicata. L'equivoco della modernità "cattiva" ha così avuto buon gioco. In sostanza, secondo uno schema di questo genere: la libertà è salva perché non esiste più "la" verità. Non esiste più l'assoluto etico e ancor meno la verità rivelata. La modernità diventa così "cattiva" e riesce a farsi mettere in "cattività": sta in questo gioco di parole la parabola discendente dell'età moderna.

Imprigionata in questa rete ideologica fatta di schematismi e pregiudizi, la modernità ha cessato di interessarsi all'uomo ed alla sua vita, concentrandosi invece sul "discorso" *su* di essa, su ciò che di essa si sarebbe potuto dire e/o pensare. Un discorso sull'uomo; si parla di qualcosa, nella migliore delle ipotesi di qualcuno. Ma quel qualcuno non è un soggetto, come vuole da sempre la modernità, ma un oggetto, una *res*, una cosa. Ermeneutica pura di qualcosa, su qualcosa. Così è stato disgregato il nucleo interno della libertà, dissociato arbitrariamente dalla verità. È stato rovesciato il pensiero evangelico: «La verità vi farà liberi». Ma non è tutto. Infatti, con quest'operazione, che la comunità scientifica ha chiamato ermeneutica, cioè racconto ed interpretazione, siamo giunti al di là del tessuto storico, antropologico e culturale presente da sempre nelle vicende storiche che hanno segnato la modernità.

L'idea che tutto sia interpretazione e che la modernità fosse, per così dire, "più" moderna, ingabbiata in questo "circolo ermeneutico", ha fatto sì che la storia venisse esiliata e che, al proprio posto, facesse la sua comparsa l'ideologia. Anche la vita concreta dei moderni ha fatto la stessa fine: esiliata. Da Cartesio fino all'illuminismo scozzese, fino a Tocqueville ed Aron, tanto per richiamare alcuni snodi storico-culturali decisivi, il Moderno ha riaccolto la vita dell'individuo con la società e la storia. Un tessuto complesso di elementi teoretici e critici. Di riti e miti. Strumenti necessari a cogliere l'orientamento fondamentale del mondo. È stato Kant a scrivere un saggio intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*. La modernità si è sviluppata così: ha immesso nella vita concreta degli uomini e delle donne il segno di uno sviluppo fino a quel momento impensabile, frutto della libera ricerca e delle attività umane. Ma libera ricerca di cosa? E per cosa? Per quale fine? Qual è lo scopo e il fine della ricerca? Ecco il punto. Libera ricerca della verità. La libertà è coinvolta pienamente con la vita solamente se si muove verso la ricerca la verità. Altrimenti, si riduce a strumento di arbitrio e disgregazione sociale, desocializzazione¹. Questa è la cornice teorica della modernità e il profilo pratico della vita moderna. Il resto è caricatura. L'essenza della modernità non è soltanto luce della *Raison*, della Dèa Ragione, ma anche contatto drammatico e magmatico con il Mistero. Un aspetto evidente appena entrati in contatto con Nietzsche, Cioran, Evola. *Et-et*: una compresenza.

Gli elementi esoterici, chiaroscurali della modernità non mettono in discussione l'area luminosa del suo divenire, lo sviluppo razionale e critico. Ma ci sono. In entrambe le versioni, la modernità è ricerca della verità. L'uomo moderno cerca la verità e, mentre la cerca, si scopre anche folle, come nella geniale letteratura di Erasmo e Shakespeare. La scommessa della vita è tutta qui: Pascal ne ha tirato le conseguenze. La «scommessa»,

¹ M. Fforde, *Desocializzazione. La crisi della post-modernità*, Cantagalli, Siena 2005.

osserva Pascal, è la fede come abbandono alla verità e, insieme, come ricerca dei fondamenti della vita e della realtà. L'anima è agostiniana e lo spirito è semplice. Benedetto XVI ha tracciato un profilo di uomo moderno, che include anche la sua persona e il suo itinerario verso Dio, un percorso agostiniano e pascaliano. Non a caso, nella sua visita negli Stati Uniti, Papa Benedetto ha messo in rilievo la «laicità positiva» della civiltà americana e, nel medesimo tempo, la salda religiosità del popolo americano. Le due cose stanno insieme nella sana modernità e gli Stati Uniti rappresentano un modo di porre e proporre la questione della modernità come spazio individuale e pubblico di ricerca della verità ed espressione della libertà.

La modernità, come l'essere di Aristotele, si dice in molti modi. La *Dichiarazione d'Indipendenza* americana del 4 luglio 1776 è imbevuta di questi principi. In essa si riconoscono alcune verità auto-evidenti e il dominio della legge naturale, di ciò che, per natura, l'uomo pensa, sente, conosce e ritiene per vero. Non solo. In questo fondamentale testo antropologico e politico c'è scritto, nero su bianco, che gli uomini hanno diritto alla felicità. Non è un diritto che spinge all'arbitrio, ma è, al contrario, la conseguenza di ciò che naturalmente risiede nel cuore dell'uomo, il desiderio di felicità o, nel linguaggio di Tommaso d'Aquino, la tensione definita dai tre trascendentali: il vero, il bello e il buono. Il volto positivo della realtà e della vita. Un volto trinitario come trinitaria è la verità che salva. Quando il cattolicesimo agostiniano, pascaliano e tomista di Benedetto XVI avverte questa sensibilità nella cultura laica e religiosa americana, ciò significa che la modernità non soltanto non è distante dal cattolicesimo, ma che, in qualche modo, è ad esso omogenea. Non sovrapponibile, certo, ma omogenea nei principi costitutivi. Il che stimola a ripensare la tesi di Guardini sulla modernità, così risentita nei confronti del cristianesimo da provare un'avversione a pelle, insuperabile. Un odio quasi teologico. Se la modernità è la ghigliottina di Robespierre e l'ideologia dei *Droits de l'homme* secondo Babeuf, allora la tesi tiene. Ma se per modernità si intende la possibilità di ricercare liberamente la verità e vivere nella società, facendosi carico della responsabilità di creare e costruire un ordine corrispondente ai bisogni ed ai desideri naturali, presenti nel cuore dell'uomo, come dimostra il caso americano, allora il discorso cambia radicalmente.

Il Papa si interroga laicamente su queste problematiche, con un punto fermo di partenza, ma senza dogmatizzare gli esiti dell'indagine, mentre chi si autoproclama laico impedisce al Pontefice di parlare all'Università La Sapienza di Roma. Dopodiché, leggiamo il discorso di Benedetto XVI e lo troviamo infarcito di citazioni di pensatori laici *doc* come Rawls e Habermas, nella cornice di una nuova teorizzazione della ricerca della verità nello spazio pubblico. Una ricerca da fare tutti insieme, non secondo le direttive dei gruppi ideologici e delle minoranze attive contro la Chiesa. È il tema dominante in ogni università del continente europeo e degli Stati Uniti². Con Benedetto XVI, allora, possiamo ribadire che la modernità si dice in molti modi. Anche nel suo, che è anche il nostro. Così aumentano non solo le interpretazioni, ma anche e forse soprattutto le domande di senso, la vera novità della cultura postmoderna, come pure filosofi di aree culturali diverse come Finkielkraut, Glucksmann, Borghesi e addirittura Nancy, affermano. La verità è sinfonica.

D'altro canto, l'atteggiamento laicista e rozzamente relativista di molti pseudo-intellettuali italiani, da Flores d'Arcais ad Odifreddi, è totalmente altro dalla sana modernità e si indirizza piuttosto verso l'assolutismo ideologico. È il "Noi" di una comunità ideologica che si pronuncia arrogantemente su tutto, dalla biopolitica alla tecno-scienza. Certezze

² Cfr. *Il Papa laico. "Il caso Sapienza" e la lezione di verità di Benedetto XVI*, a cura di G. Quagliariello, Cantagalli, Siena 2008.

senza verità. Schiavi degli “assoluti terrestri”, come osserva Antiseri. Il peggio della vulgata della modernità. La vera anti-modernità. La caricatura della modernità dalla quale dobbiamo salvare la modernità.

In quest’atmosfera grigia e anti-moderna si decreta che la vita possa cessare quando lo decide l’uomo. Come se questa verità fosse all’ordine del giorno, da sempre, nella modernità, senza tenere in debito conto che la scienza nasce cosciente dei propri limiti e delle proprie possibilità. La scienza nasce con la coscienza morale dei suoi limiti. Questa è la sua laicità. All’interno di un diagramma di vincoli e possibilità, come ha affermato l’epistemologia di Edgar Morin. In questo clima da «santa Inquisizione laicista», si tranciano giudizi su Dio e sulla Chiesa, come se tutto potesse essere dato in pasto all’opinione pubblica. Questo complesso di comportamenti, divenuti *habitus* e costumi di massa, viene spacciata per «modernità», ma niente ha a che fare con la «sana laicità» dei moderni. Questi ultimi sono più vicini al Papa che ai salotti degli intellettuali laicisti. È la banalizzazione di ciò che è essenziale a distruggere la libertà, non il vincolo con l’altro, con il fratello o con la famiglia e neppure il vincolo appassionato con la Chiesa. La de-costruzione postmoderna della società, da un lato, è anti-moderna, un’operazione condotta interamente contro la sana modernità; dall’altro, è l’aspetto intellettuale della desocializzazione che sradica e conduce all’atomizzazione. Alla disgregazione della società, che non riesce a farsi vera comunità. Neanche quando viene qualificata come Nazione. Un fenomeno che intacca il vissuto quotidiano dei singoli, ma che si estende anche alle responsabilità professionali.

Si pensi al lavoro di un manager in una grande azienda, al suo vincolo con la *mission* aziendale, con il *core business* dell’azienda, con i principi etici e deontologici del suo lavoro. Questa è l’etica della responsabilità, secondo Weber, che oggi moltissimi managers imparano, non a caso, nei monasteri italiani e inglesi. Non si tratta di un astratto ritorno al religioso o alla religione come spazio spirituale individuale e soggettivistico, bensì della necessità di andare a fondo con se stessi e con la propria vocazione umana e professionale. Uno scandalo assoluto per l’ideologia radical-libertaria. Che, infatti, seguendo fino in fondo se stessa, si rivela per quel che è: un neo-totalitarismo *radical-chic*. Così, la modernità, che ha fatto di tutto, dalla Rivoluzione francese in poi, per sradicare il principio dell’autorità e della tradizione come sinonimi della cultura dell’*Ancien Régime*, da superare anche con la violenza, si è poi, di fatto, rovesciata in una tradizione “in sedicesimo” e per giunta mascherata. Una truffa intellettuale, perché non si dà tradizione senza principio di autorità. Infatti, l’esito di quest’operazione è il passaggio puro e semplice dal lassismo intellettuale al permissivismo etico. La società permissiva è l’anticamera del gulag. Ne sanno qualcosa gli scrittori russi, da Solženicyn a Siniavsky, da Florenskij a Berdiaev; essi sanno cos’è il gulag. Il nuovo gulag ha il sapore della dittatura *soft* del relativismo etico e permissivistico. Ma si tratta pur sempre di un clima asfissiante: non si respira. Giovanni Paolo II osservò, nella *Centesimus annus*, che una democrazia priva di valori etici oggettivi e, dunque, in balia del relativismo etico, si rivela un totalitarismo mascherato, in cui vince il più forte e chi si inserisce meglio nel mondo massmediatico e/o culturale dominanti. La realtà di oggi.

In questo senso, allora, i postmoderni contemporanei sono assolutisti, non certo relativisti. Approfondiamo la questione. La modernità intende evitare lo scontro diretto con la verità, quasi si rendesse conto di essere troppo debole. Ma non può fare a meno di rapportarsi con la verità. In questo rapporto, essa coglie un verdetto inesorabile su se stessa, in un tribunale che ha dei giudici dalla parte degli imputati, dunque, non servono a niente i buoni avvocati. Urge, da parte sua, ricostruire in qualche modo un percorso che contami e riunifichi i mille pezzi della vita moderna, sapendo che l’io è sempre più solo, spaesato e smarrito. Sempre più solo e sempre più (apparentemente) “libero”. “Libero”, sì, ma per farne cosa, di

questa “libertà”? La questione della libertà, in un mondo consegnato al relativismo etico ed al permissivismo dei costumi, si rivela cruciale. Decisiva. Nel senso che difficilmente questo mondo riuscirà a garantire la libertà all’uomo. Libertà non solo come “libertà da”, assenza di vincoli, ma soprattutto “libertà per”, cioè libertà come responsabilità verso se stesso e verso gli altri. In un mondo cosiffatto, la domanda di Caino risuona come rovesciamento della morale umana, laica, e religiosa: «Sono forse io il custode di mio fratello?».

Lévinas ha descritto con efficacia la parabola della libertà come compito difficile da compiere, poiché essa si insinua tra i pochi spazi lasciati aperti dal potere e dal conformismo. La libertà, per poter essere una realtà attivamente a disposizione dell’uomo, deve farsi evento spirituale, andare oltre le contingenze, pur senza abbandonare la storia e il mondo. La libertà è per qualcosa e per qualcuno, cerca un senso, una verità da abbracciare e un volto da amare, al quale fare riferimento, con il quale dialogare e convergere, dibattere e scontrarsi. La «difficile libertà» è tutte queste cose insieme. Evento e azione drammatica: qui la filosofia ebraica di Lévinas finisce per confrontarsi, in un percorso ancora da costruire, con la teologia di von Balthasar.

Ma non riusciremo mai a capire il senso di questa nuova figura di libertà, che iscrive la cosiddetta libertà dei moderni in un nuovo orizzonte, senza cogliere il senso di una nuova parola-chiave: Cosmopoli. La Cosmopoli è la società tecnologica e post-ideologica contemporanea in cui le grandi religioni laiche – comunismo, nazismo, fascismo – non hanno più ragion d’essere. Essa è l’ultima metamorfosi della cristianità nella quale siamo storicamente e antropologicamente chiamati a vivere ed operare. Il suo profilo è mutevole e magmatico, abitato dai sommovimenti globali che coinvolgono profondamente il tessuto della vita umana. Un impasto di virtuale e reale, di “già” e di “non ancora”. Il tempo della Cosmopoli è il Terzo Millennio.

Si comprende bene, allora, in che senso e modalità il postmoderno esprima contenuti reali ed oggettivi, tensioni collettive tutt’altro che derubricabili, e non sia soltanto una retorica dell’infondatezza dell’essere e dell’agire. Anche se una certa dose di artificialità ideologica con la conseguente costruzione artificiale e artificiosa di significati è riconoscibile in esso. Ma non è tutto il postmoderno, pur sempre abitato dalle domande degli uomini. Circola, certamente, nel postmoderno una fragilità teorica costitutiva, sulla quale, tuttavia, anziché indugiare per condannare, occorrerebbe ragionare con rigore critico-analitico. Con quell’atteggiamento laico e critico che contraddistingue la ricerca autentica e l’etica del ricercatore vero. La realtà, anche quando non corrisponde a canoni retorici, ideologici, estetici ed analitici consueti, non per questo cessa di essere un oggetto meritevole di adeguata attenzione. Anzi, qualcosa di più di un oggetto, una cosa viva, una realtà vivente. Certo, con il postmoderno raggiungiamo un elevato tasso di aporeticità costitutiva, ben più radicale di quella moderna.

Quando diciamo “aporeticità” intendiamo sottolineare, con l’etimologia della parola (= vicolo cieco), che rischiamo seriamente di infilarci in un vicolo cieco. Ma un vicolo cieco è un cordone sanitario del pensiero, che può rimanere fermo su un asse dogmatico, poiché non riesce a vedere altro oltre se stesso. Un pensiero sterilizzato. Anestetizzato. Che non pensa ad altro che ai suoi meccanismi: autoreferenziale. Senza alcun rapporto con la vita e con la realtà. Dunque, distante anche dalla libertà come responsabilità e ricerca della verità. La realtà viene, di conseguenza, anestetizzata e rischia di non far emergere il suo dramma interno. Rischia, in ultima analisi, di non apparire più moderna, nel senso sin qui indicato. Apparente paradosso: ciò che contraddistingue, a questo punto, la postmodernità è che il suo sviluppo fino alle estreme conseguenze lo distanzia assolutamente dalla modernità. Si tratta, ripeto, di un vicolo cieco che tocca da vicino miliardi di uomini e donne, perché la

società post-ideologica e tecnologica che chiamiamo Cosmopoli è una società di singoli (Fabrizio Gualco). Nel tempo della Cosmopoli si riaffaccia l'idea della storia come storia personale, come storia vissuta da persone e fra persone. Come speranza di vita. Le fedi fondate sull'impersonale non dominano più l'universo mondo, ma lasciano spazio alla riemersione di elementi personali, fattori chiamati a sostenere la creatività e il senso spirituale di edificazione della società.

Dunque, in questo nuovo tempo, c'è anche questo. C'è quel che da più parti viene chiamato "Humanity 2.0", frutto del "Web 2.0", una rete di partecipazione ed interazione *on-line* con larghe ricadute sul mondo *off-line*. In questo mondo di partecipazioni contraddittorie, Toni Negri teorizza la moltitudine come collettivo antitetico alle realtà dei singoli e la soggettività personale si erge come punto di riferimento e baricentro, anche pratico, della Cosmopoli post-ideologica e post-moderna. Il post-moderno è post-ideologico (anche se le ideologie non sono affatto morte), con qualche curvatura ancora ideologica, e figlio di un illuminismo insoddisfatto (Scola). Una cosa è certa: se il postmoderno fa degradare la modernità laica e seriamente interessata alla ricerca della verità, allora è la libertà ad essere interpellata. E un problema di libertà è sempre un problema che presenta due facce, una teorica ed un'altra pratica. Dunque, una sfida teorica e antropologica, prima ancora che storica.

Si rompe una condizione ontologica ancora vigente nella modernità, anche questo è certo: la libertà cessa di essere l'interfaccia naturale dell'autorità, come voleva Burke, nel senso specularmente contrario a quello teorizzato da Hobbes («*Auctoritas, non veritas, facit legem*»). Nel senso dirimente del nesso avvincente e costitutivo con la verità dell'io e della storia. Non è il potere a creare la verità, ma è quest'ultima a mettere in moto il meccanismo di ricerca e, dunque, di libertà teso a porre le condizioni più umane del vivere insieme. L'umanizzazione della storia. La modernità, in definitiva, tradisce se stessa e, con questo suicidio, pone fine ad un'epoca, l'evo moderno appunto, senza che al di là di essa, si profili un carattere storico distinto, altro, in grado di produrre una «differenza ontologica» (Heidegger). L'idea di uomo veicolata dalla modernità, nient'affatto nichilista, si disintegra di fronte ad una tendenza ideologica e subculturale che si rivela anti-moderna.

Il laicismo, caricatura ideologica della «sana laicità», è anti-moderno ed ideologico. Un'ideologia del Novecento tra le altre ideologie di questo tragico ed affascinante secolo. Il modello politico che sintetizza plasticamente questa antimodernità, scaturente paradossalmente da una caricatura della modernità, è la democrazia totalitaria. Una statolatria laicista, votata, come nichilismo comanda, alla conferma del motto schmittiano già richiamato: «La decisione si fonda sul nulla». L'ipotesi di lettura della fase estrema dell'età moderna, delineata dal pensiero cattolico-liberale di Del Noce e dal liberalismo politico di Matteucci, aderisce realisticamente a questo inizio di secolo. Dopo l'età della rivoluzione, anch'essa compromessa con la genesi dei totalitarismi – il giacobinismo in questo senso è la matrice primaria di ogni totalitarismo –, la modernità non ha fatto altro che instaurarsi come feticcio ideologico. Con ciò, si è oggettivamente posta la questione, un vero e proprio mantra, del dover essere moderni ad ogni costo. Ne è scaturito un profilo di determinismo ideologico e di politicamente corretto estremizzati. Il laicismo radical-libertario è la *summa* di un processo di disintegrazione della modernità, con l'aggiunta dell'assolutizzazione dell'individuo, che va al di là e talvolta contro la sfera mercantile e il diritto naturale. I due termini che conducono al di fuori dell'alveo liberale e sanamente laico della modernità. Matteucci ha descritto questa serie complessa di passaggi. Quando l'uomo moderno si rivolta contro la sfera mercantile, contro il mercato come luogo della cooperazione fra gli individui, e addirittura contro il diritto naturale, il portato della

tradizione e dell'autentica libertà, allora vengono a porsi oggettivamente le condizioni del totalitarismo. È questo lo scenario del nostro presente. Questa trama di avvenimenti è destinata a disegnare il profilo della storia e del futuro dell'Occidente. Si realizza, così, una disgregazione strutturale del Moderno. Questo è lo spazio storico occupato dal postmoderno. Che diventa un condensato totalitario, soprattutto nella sua forma radical-libertaria, portatrice di germi totalitari. Sia la tradizione liberale che quella cristiana diventano i virus positivi in grado di salvare il corpo malato della modernità. La figura del Papato secondo Benedetto XVI, come apertura al mondo e creazione di un linguaggio laico e critico delle degenerazioni della modernità, è il modello al quale ispirarsi, in questa difficile fase storica. Si tratta, allora, sulla scorta di questo modello teorico e spirituale, di produrre idee-virus in questa direzione, con l'esplicito obiettivo di rafforzare la modernità, sottraendola all'aggressione del cancro nichilista. Questo è il vero "pensiero critico". È critico quel pensiero che indaga sistematicamente l'origine dei fenomeni storici, culturali e antropologici senza censurare quelle risposte che non siano *a priori* inscrivibili nel suo orizzonte di partenza, nella sua "zona di comfort".

Crollato il Muro di Berlino, brindisi generale. Grazie a Dio, abbiamo detto. Finalmente è caduto il comunismo. Settant'anni di sanguinario regime comunista. L'Anticristo al potere, qualcuno ha detto: finito. Poi qualche fine intellettuale ha chiosato: con il comunismo, in realtà, cade anche il socialismo ottocentesco e novecentesco nella sua veste socialdemocratica. Il mantra del post-'89 è ben noto: le fedi ideologiche non ci sono più, così abbiamo detto e ripetuto, ora basta solo prendere di petto i problemi fondamentali delle società occidentali, con la clava del mercato, la sostanza filosofica del personalismo, qualche regoletta di fondo per tenere insieme la baracca. Abbiamo disseminato sul campo i nostri cantori, abbiamo celebrato il *requiem* di tutto il Novecento. Dunque, in conclusione: non ci sono più ideologie e siamo tutti più laici e più liberi.

Nascono, però, due problemi:

1) Siamo liberi, sì, ma cosa ci facciamo con questa libertà? Cosa ne facciamo di questa libertà?

2) A cosa serve una libertà non più legata alla verità? Esiste realmente la possibilità di fondare la libertà, sia come libertà attiva, sia come semplice libertà di azione, senza attraversare il territorio della verità sull'uomo? Della verità dell'io?

Questo è il punto, prima filosofico, e quindi, *post festum*, politico del nostro presente. La «religione civile» non è una soluzione o, almeno, rischia di produrre una deriva ideologica specularmente opposta ai costruttivismi novecenteschi³. Teniamo presente, sullo sfondo di quest'analisi, la mappa dell'agire politico collocabile tra l'ideale e il disincanto, nel senso weberiano, che significa lucidità e capacità di usare la ragione rispetto ad uno scopo determinato. Permane un'intrinseca specificità della politica recuperabile attraverso il concetto schmittiano del «Politico», fattore legato alla scoperta del nesso tra la modernizzazione e la coesione sociale. La politicità del pensiero deve assumere tratti non tanto post-ideologici, poiché si rischia di ricadere nel determinismo astratto e reattivo, quanto trans-ideologici, analogamente al modello della trans-politica di Del Noce. Ma anche questo momento analitico non è sufficiente. Perché, a questo punto, occorre andare ancora più a fondo e scoprire le ragioni di un possibile scacco della politica e di un possibile

³ Cfr. M. Cangiotti, *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia 2002.

rientro in grande stile di un'ideologia di tipo nuovo, appunto l'ideologia della «fine delle ideologie». La *pars destruens* deve porsi come antefatto storico-culturale.

Partiamo da un dato elementare: il vuoto non esiste né in natura né nella storia. Vico *docet*. Tutto il pensiero politico moderno, da Bodin a Tocqueville, risponde ad una sola domanda: com'è possibile l'ordine sociale? Questo problema rimane anche oggi sul campo e sostenere che, data la disintegrazione delle ideologie, oggi disponiamo di maggiori *chances* per affrontarlo adeguatamente, significa – appunto! – fornire una risposta di tipo ideologico, cioè aprioristica. Ogni ideologia, nel suo tessuto concettuale, è fatta di apriorismi, che omologano le domande e rendono scontate le risposte. Dal punto di vista ideologico, il pensiero serve solo a registrare la presunta verità, ora del Partito, ora dello Stato. Dunque, continuare a brandire le armi intellettuali liberali, neoliberali, liberiste, libertarie e pretendere di essere al passo con i tempi, *à la page*, senza aver prodotto, onerosamente come si conviene in un'operazione intellettuale, la prova fattuale della bontà di questo esercizio è certamente un atteggiamento aprioristico, dunque ultimamente ideologico. È, invece, necessario produrre un pensiero critico, sempre nel senso weberiano del termine, cioè teso a riconquistare un punto di vista più ampio, verificabile e, per ciò, corrispondente alla verità empirica e storica.

Del Noce si occupava dello stesso problema in termini “transpolitici”, mediante la ricerca di singoli passaggi storici e culturali, attento a cogliere il quadro d'insieme e le trasformazioni intervenute in ogni passaggio. Se ci guardiamo indietro e valutiamo la fecondità del tempo post-ideologico, vediamo che vi è molto lavoro da fare ancora per poter dire, con Shakespeare, alla fine: «Ben scavato, vecchia talpa!».

Oggi si percepisce, anche senza grande impegno analitico, che la politica non è diventata altro che una mera questione di orientamenti tecnici e pragmatici⁴, come si usa impropriamente dire nella migliore delle ipotesi (perché ben altro è il pragmatismo fondato sulla razionalità progettuale: e ciò lo si può cogliere in un filosofo teoretico come Preti o nei testi di un sociologo della politica come Mannheim), quando non si arriva addirittura a definirla una sorta di circo retorico-mediatico, in cui si scontrano personaggi che propongono programmi dentro il contesto di un vero e proprio «pensiero unico». Le considerazioni di De Benoist sul «pensiero unico» sono corrette e perfettamente integrabili nel quadro del nostro ragionamento.

Si rifletta anche sulla tecnocrazia. In realtà, l'elemento tecnocratico immanente alla politica riposa su un nichilismo compiuto delle società occidentali, che riduce l'esperienza individuale e l'agire politico ad una formalizzazione di atti e comportamenti indipendenti da qualsiasi riferimento etico ed ontologico. La fine della dimensione creaturale della persona, posta da Guardini a salvaguardia della modernità come progetto umanistico, ha prodotto l'autoreferenzialità della norma rispetto alla realtà e la soluzione dei problemi umani sulla base di procedure “fisiologiche” immanenti al sistema dato di riferimento (sociologico, giuridico, antropologico, economico, culturale, religioso). La problematica non ha salvato neanche la Chiesa, come dimostra la critica di Benedetto XVI ai sacerdoti come «burocrati del Sacro». Il funzionalismo sistemico è la deriva meccanico-istituzionale del nichilismo compiuto. Non più tragico, ma spento, grigio, direi anti-nietzscheano. Non si dà più il nichilismo tragico di Nietzsche, ma si perpetua un adattamento ai mondi sistemici frapposti tra l'agire individuale e la vita come dramma e avventura alla ricerca del vero, del bello e del buono. Ecco in cosa consiste la violenza del nichilismo che si associa oggettivamente al radicalismo libertario, anche quando quest'ultimo usa la categoria di “valore”: nella

⁴ Cfr. N. Irti, *La tenaglia. In difesa dell'ideologia politica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

decomposizione della struttura ontologica e creaturale dell'io. La radice originaria della Weil e la «*vita activa*» della Arendt qui si ricongiungono. Il progetto postmoderno si ricolloca nella storia come ideologia, impedendo alla stessa condizione postmoderna, nel suo vissuto quotidiano, di produrre elementi di rinascita antropologica, etica e culturale⁵. Con la conseguente censura della «nostalgia dell'assoluto», implicita in ogni tragitto esistenziale degno di questo nome⁶.

In questo orizzonte nichilistico postmoderno, le pulsioni all'assoluto permanenti nell'io vengono frustrate al punto che non è più possibile parlare di coscienza storica e responsabilità etica se non in chiave retorica. Altro che fine delle ideologie! Le ideologie non hanno storia. Marx andrebbe riletto, su questo punto, con particolare attenzione. Certo è che, in questo bailamme ideologico di massa, non può emergere il senso della ricerca filosofica della verità. Nei termini ben posti dalla Zambrano, «la ricerca di un'etica della storia o di una storia da vivere in modo etico»⁷. La geniale analisi di Giovanni Paolo II, contenuta nell'enciclica *Centesimus annus*, data alle stampe praticamente all'indomani del crollo del Muro di Berlino, partiva proprio dalla visione antropologica errata del socialismo e del comunismo di Stato, per profilare, infine, una visione di critica non tanto del sistema economico, etico e culturale dell'Occidente, quanto della deriva nichilistica e relativistica della cultura di massa occidentale. «L'errore fondamentale del socialismo – osserva Giovanni Paolo II – è di carattere antropologico. Esso, infatti, considera il singolo uomo come un semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale, di modo che il bene dell'individuo viene del tutto subordinato al funzionamento del meccanismo economico-sociale, mentre ritiene, d'altro canto, che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonoma scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male. L'uomo così è ridotto ad una serie di relazioni sociali, e scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale, il quale costruisce mediante tale decisione l'ordine sociale. Da questa errata concezione della persona discendono la distorsione del diritto che definisce la sfera di esercizio della libertà, nonché l'opposizione alla proprietà privata. L'uomo, infatti, privo di qualcosa che possa “dir suo” e della possibilità di guadagnarsi da vivere con la sua iniziativa, viene a dipendere dalla macchina sociale e da coloro che la controllano: il che gli rende molto più difficile riconoscere la sua dignità di persona ed inceppa il cammino per la costituzione di un'autentica comunità umana. [...] Se ci si domanda poi donde nasca quell'errata concezione della natura della persona e della “soggettività” della società, bisogna rispondere che la prima causa è l'ateismo. È nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona»⁸.

Senza un chiaro e netto riferimento religioso, etico, oggettivo e legato all'etica e al diritto naturale, anche la democrazia viene meno, cede nei suoi gangli strutturali, col rischio di decadere in un totalitarismo larvato, mascherato, celato dagli inganni formalistici e procedurali. Giovanni Paolo II continua: «Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed

⁵ M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005, p. 55.

⁶ Cfr. G. Steiner, *La nostalgia dell'assoluto*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

⁷ M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 24.

⁸ Cfr. *Centesimus annus*, n. 13.

il relativismo scettico siano la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia⁹.

Il gioco intellettuale dei filosofi postmoderni è far passare il primato della «democrazia senza valori» rispetto alla filosofia come ricerca della verità. Infatti, Rorty, con questa posizione, ha inaugurato l'età post-filosofica. Chiusa la filosofia in una bottiglia, senza neanche infilarci dentro un messaggio da far viaggiare nelle acque del fiume della vita, l'unico tribunale della certezza neo-progressista e relativistica è stato, più o meno, il seguente: non esiste la filosofia, esiste soltanto la democrazia. Non più «tutto il potere ai Soviet», ma «tutto il potere alla chiacchiera democratica». Questa deriva apre ampi margini al costruttivismo tecnocratico privo di fondamenti etici, dunque autoreferenziale. In realtà, lo spettro del costruttivismo antropologico, oggi dilagante, conferma la visione realistica del Papa e Benedetto XVI, con l'attacco ai fondamenti del relativismo, non fa altro che sviluppare creativamente il percorso critico del suo predecessore. Il paradigma critico di Giovanni Paolo II ha favorito la determinazione concettuale delle tesi di Tremonti sulla globalizzazione imperfetta, in quanto dominata dal «mercatismo»¹⁰.

Tesi, queste, vicine a quelle, già citate, di De Benoist. Esse hanno un fondamento di verità, ma la causa originaria della disgregazione dell'*ethos* comunitario ed economico-civile-politico deve essere ricercata in ciò che, agli albori dell'Occidente e del mercato in quanto tale, permaneva nella coscienza di chi propugnava la *lex mercatoria* e si faceva latore del grande progetto di modernizzazione capitalistico (quella borghesia così tanto esaltata da Marx ed Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* del 1848): il nesso tra la *ratio* mercantile, scientifica e civile-politica e la cristianità come propulsore laico della civiltà¹¹. Laico, cioè cristiano. D'altro canto, il limite di una magistrale opera sui fattori genetici del capitalismo di Luciano Pellicani consiste proprio nel considerare il mercato come un «agente di secolarizzazione» capace di innescare la «rivoluzione permanente» della modernità – verità sacrosante, sia sul piano sociologico che su quello storico – ma il tutto contro la Chiesa e la cristianità, quasi che queste ultime siano state permanentemente resistenti e impermeabili al mercato ed al capitalismo¹².

La verità è un'altra: la teorizzazione dell'idea del libero mercato e l'esaltazione della capacità imprenditoriale dell'uomo nascono in seno alla Chiesa, da uomini come il religioso provenzale Pierre de Jean Olivi, dal francescano senese Bernardino degli Albizzeschi e dall'allievo fiorentino di quest'ultimo, il domenicano Antonino Pierozzi¹³. Da un'angolazione più direttamente convergente con la dottrina della *Centesimus annus* giunge a

⁹ *Ibid.*, n. 46.

¹⁰ Cfr. G. Tremonti, *Rischi fatali. L'Europa vecchia, la Cina, il mercatismo suicida: come reagire*, Mondadori, Milano 2005, pp. 29-34.

¹¹ R. Stark, *The victory of reason. How Christianity led to freedom, capitalism and Western success*, Random House, New York (N.Y.) 2005.

¹² Mi riferisco ad un libro che è ormai un classico della sociologia italiana, L. Pellicani, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2006.

¹³ P. Zanotto, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 40.

conclusioni analoghe anche il teologo americano John Neuhaus¹⁴. Ecco, allora, che, dopo le ideologie, cioè dopo la «fine delle ideologie», è emersa l'ideologia della «fine delle ideologie». In realtà, il nichilismo postmoderno elevato a mega-ideologia di massa e senza contraddittorio possibile, un nuovo totalitarismo fondato su un pensiero unico sacralizzato. Il postmodernismo è in sé un'ideologia, come osserva Antonio Moresco: «Il postmodernismo, che si presenta come una posizione anti-ideologica che libera dalla precedente ideologia “moderna”, è in realtà un'altra e altrettanto paralizzante ideologia»¹⁵. Un totalitarismo “soff”, ma forse neanche così “soff”. In questo contesto, il laicismo relativistico è sia la caricatura della sana laicità sia il prototipo del nichilismo compiuto, ormai né tragico, né filosofico. Sciolto nella palude mefitica del nulla. La morte della liberaldemocrazia come cultura civile e «religione della libertà». Le crisi istituzionali vengono soltanto dopo, come esiti strutturali di una deriva oggettivamente nichilistica. È così dappertutto in Occidente e quando a questi fenomeni viene posto un argine è sempre di natura etica e religiosa, si veda l'esempio di Sarkozy in Francia e di Bush in America. D'altra parte, la critica dell'occidentalismo nichilistico è figlia di una vasta e articolata genealogia. In essa domina un dato: la politica, prima di agire come catalizzatrice di senso e consenso, deve guardarsi indietro, per trovare il suo linguaggio e la sua verità. Ha sempre bisogno della cultura, intesa come rapporto tra il particolare ed il tutto. Della dimensione ontologica della vita. In ciò si radica una biopolitica adeguata all'oggetto. Dunque, alla vita.

Tratto da Raffaele Iannuzzi, Il suicidio della modernità, Cantagalli, Siena, 2008, pp.200, formato 13,5x21, € 14,00

¹⁴ *Solidarietà e profitto. La sfida del capitalismo cristiano*, Leonardo, Milano 1994.

¹⁵ A. Moresco, *Il vulcano. Scritti critici e visionari*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 74.



CHI SIAMO

Il Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton nasce dalla collaborazione tra la **Fondazione Novae Terrae** ed il **Centro Cattolico Liberale** al fine di favorire l'incontro tra studiosi dell'intellettuale francese Alexis de Tocqueville e dello storico inglese Lord Acton, nonché di cultori ed accademici interessati alle tematiche filosofiche, storiografiche, epistemologiche, politiche, economiche, giuridiche e culturali, avendo come riferimento la prospettiva antropologica ed i principi della Dottrina Sociale della Chiesa.

PERCHÈ TOCQUEVILLE E LORD ACTON

Il riferimento a Tocqueville e Lord Acton non è casuale. Entrambi intellettuali cattolici, hanno perseguito per tutta la vita la possibilità di avviare un fecondo confronto con quella componente del liberalismo che, rinunciando agli eccessi di razionalismo, utilitarismo e materialismo, ha evidenziato la contiguità delle proprie posizioni con quelle tipiche del pensiero occidentale ed in particolar modo con la tradizione ebraico-cristiana.

MISSION

Il Centro, oltre ad offrire uno spazio dove poter raccogliere e divulgare documentazione sulla vita, il pensiero e le opere di Tocqueville e Lord Acton, vuole favorire e promuovere una discussione pubblica più consapevole ed informata sui temi della concorrenza, dello sviluppo economico, dell'ambiente e dell'energia, delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni, della fiscalità e dei conti pubblici, dell'informazione e dei media, dell'innovazione tecnologica, del welfare e delle riforme politico-istituzionali. A tal fine, il Centro invita chiunque fosse interessato a fornire materiale di riflessione che sarà inserito nelle rispettive aree tematiche del Centro.

Oltre all'attività di ricerca ed approfondimento, al fine di promuovere l'aggiornamento della cultura italiana e l'elaborazione di public policies, il Centro organizza seminari, conferenze e corsi di formazione politica, favorendo l'incontro tra il mondo accademico, quello professionale-imprenditoriale e quello politico-istituzionale.