

Il volo di Dedalo ed Icaro: la politica come arte sapienziale tra simbolo e prassi

di Filippo Giorgianni

Abstract: La scienza politica nasce in seno alla filosofia greca caratterizzandosi come una scienza trascendente e, al contempo, sperimentale, vale a dire un'arte sapienziale a cavallo tra simbolo e prassi. Essa vede l'uomo e la politica come luogo di continua mediazione tra i poli che dualizzano la natura dell'essere umano. La ricerca di questo faticoso equilibrio tra poli entra però in crisi con la modernità che distorce tanto il simbolo quanto la prassi, giungendo alla demolizione ultima dell'umano (e del politico) nell'epoca post-moderna in cui sopravvive un simbolico puramente regressivo o "terziario".

Keywords: Scienza politica, simbolo, sperimentazione, mediazione, principio di polarità, *katéchon*.

1. La scienza politica come scienza (anche) sperimentale

Nella riflessione sul politico è stato autorevolmente fatto notare che "La storia è la politica sperimentale, cioè la sola valida; e come nella fisica cento volumi di teorie speculative scompaiono di fronte a una sola esperienza, allo stesso modo nella scienza politica nessun sistema può essere ammesso se non è il corollario più o meno probabile di fatti ben accertati"¹. Sul versante del commento politologico a tale espressione, si è dunque, per conseguenza, sottolineato che "sbagliare 'storia' significa sbagliare 'politica'"², ad intendere, secondo l'adagio latino "historia magistra vitae" (Cicerone, *De oratore*, II, 9, 36)³, che un errore ermeneutico di ricostruzione storiografica sui fatti e dunque un errore di giudizio su cosa sia accaduto storicamente comporti necessariamente un nuovo e diverso perpetrarsi dei medesimi errori nell'azione politica che si pone in essere nelle pur mutate condizioni storiche. A tal punto la politica è qualcosa di profondamente storico da doversi tenere in conto le profonde diversità presenti tra i vari popoli e nei diversi tempi, poiché "Ogni secolo [...] e ogni nazione manifestano un carattere particolare e distintivo che bisogna considerare attentamente"⁴, sicché quindi "La migliore 'costituzione',

¹ J. de Maistre, *Studio sulla sovranità*, II, 2, in Id., *Scritti politici*, Cantagalli, Siena, 1999, pp. 109-334 (p. 218).

² G. Cantoni, «Fermiamo il partito radicale di massa», a cura di Angelo Ceruti, in *Secolo d'Italia. Quotidiano del MSI-DN*, Roma 6 gennaio 1994, pp. 8-9 (p. 8), rinvenibile annotato anche in *Cristianità*, anno XXII, n. 225-226, gennaio-febbraio 1994, pp. 10-12 (p. 11).

³ Benedetto XVI, *Discorso ai giovani nella Cattedrale di Sulmona del 4 luglio 2010*, in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20100704_giovani-sulmona.html.

⁴ J. de Maistre, *Saggio su il Principio Generatore delle Costituzioni Politiche e delle altre istituzioni umane*, n. LXI, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 37-108 (p. 102).

per ogni stato, risulterà quella che adegua le esigenze materiali e quelle propriamente morali al carattere nazionale. Non esiste una formula universale valida per tutte le costituzioni, così come un mezzo universale per l'incremento della prosperità⁵. Tali enunciazioni sono frutto di una ben precisa visione della politica che muove dalle teorizzazioni politiche più risalenti della Grecia antica. Come ben spiegava Aristotele, infatti, la politica è prima di tutto una “*scienza*” ed una scienza che egli definiva addirittura “*architettonica*”⁶, in quanto si avvale delle altre scienze per giungere ad un fine universale che ricomprende le varie finalità di ognuna di esse. Inoltre, lo Stagirita aggiungeva che la scienza politica fa parte delle scienze che si interessano del bene pratico⁷, implicando dunque che essa sia una scienza empirica che non solo si occupa di conoscere un oggetto del reale, ma anche di modificare il reale medesimo attraverso una prassi⁸, vale a dire un agire, che la differenzia dalla pura speculazione teoretica. Da ultimo, Aristotele confermava gli assunti sopra enunciati laddove sottolineava che la politica presuppone l'esperienza tipica dell'uomo saggio – o maturo: lo *σπουδαίος* (*spoudaios*) – che abbia un bagaglio di certe conoscenze ripetute (e vissute) in materia politica, non facendosi governare dalle semplici passioni o impulsi come invece tendenzialmente avviene alle persone giovani o come avviene normalmente a quelle più attempate ma comunque immature⁹. Si badi sin d'ora come già lo Stagirita non isolasse peraltro la politica dalla conoscenza: per quanto essa non attenga all'ambito teoretico – come invece la metafisica e la fisica¹⁰ –, secondo Aristotele, in ogni caso la politica, pur comportando una prassi, presuppone anche una conoscenza *almeno basilare* dell'oggetto ultimo che essa persegue, vale a dire quel “*bene supremo*” che è la felicità¹¹ e che il filosofo greco si premurava altresì di indicare sinteticamente¹². La politica non è dunque una pura gestione prassistica, secondo Aristotele, bensì un'applicazione pratica di una conoscenza teoretica riguardante la verità sull'uomo che è posta in premessa e che la scienza politica deve necessariamente acquisire nelle sue linee fondamentali. In altri termini, si può dire che la scienza politica implichi una scienza metafisica sull'uomo o che la politologia presupponga un'antropologia. È stato fatto notare, d'altronde, che la politica come scienza sorge con la riflessione dei filosofi greci che possono dirsi “*mistici*” e dunque essa nasce in concomitanza¹³ con quella che può esser definita la “*scoperta dell'anima*” o del suo ordine

⁵ C. von Metternich, *Il mio testamento politico*, in Id., *Ordine ed equilibrio. Antologia di scritti*, a cura di Giulio De Rosa, Edizioni Scientifiche ed Artistiche, Torre del Greco (Napoli), 2011, pp. 105-114 (p. 109).

⁶ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, I, 1, 1094a, in Id., *Etica Nicomachea*, con testo greco a fronte, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 5.

⁷ Ivi, I, 2, 1095a, p. 7.

⁸ Ivi, I, 1, 1094b, p. 5.

⁹ Ivi, I, 2, 1095a, p. 7. Sullo *spoudaios*, cfr. anche E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, con saggio introduttivo di Augusto Del Noce, Borla, Roma, 1999, pp. 98-99.

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, VI, 1, 1026a, in Id., *Metafisica*, con testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2004, pp. 271-273.

¹¹ Id., *Etica a Nicomaco*, cit., I, 1, 1094a, pp. 3-5 e Id., *Politica*, VII, 1, 1323b, in Id., *Politica*, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 223.

¹² Id., *Politica*, cit., VII, 1-2, 1323a-1324a, pp. 221-224.

¹³ E. Voegelin, *op. cit.*, pp. 95-103.

e che, avvenuta dapprima a partire da Omero¹⁴ (ma anche dal patrimonio religioso israelitico), viene successivamente sviluppata dai filosofi mistici medesimi, specie nell'approfondimento filosofico che parte da Pitagora ed Eraclito (e perfino da Parmenide)¹⁵ fino a giungere all'acme in Platone¹⁶ ed Aristotele che svolgeranno le conseguenze politiche di una tale scoperta. L'anima, come “*sensorio del trascendente*”¹⁷, infatti, permette all'uomo di percepire intuitivamente la verità del divino e questa verità divina che è misura dell'uomo¹⁸ permette, a sua volta, all'uomo di ordinare anche la politica secondo il vero ordine¹⁹, poiché, così come la misura dell'uomo è la divinità, l'uomo stesso è misura della città, in un gioco di convergenza d'immagini tra macrocosmo (il mondo) e microcosmo (l'uomo)²⁰, in cui l'uomo non può governare la città secondo l'arbitrio capriccioso della forza, ma deve seguire i dettami della ragione che l'ordine trascendente gli indica. Platone, infatti, per parte sua, sottolineava come certamente politico e filosofo fossero figure diverse – con una preminenza invero del ruolo del politico –, ma notava al contempo come il politico fosse un uomo di scienza²¹ e che la scienza politica, pur teoretica per lui, fosse comunque non soltanto “critica”, ma anche “direttiva”, vale a dire volta a dare una guida concreta alla realtà degli uomini come avviene per un architetto che, dopo aver studiato come costruire, dia concreti ordini agli operai per la concreta edificazione²².

D'altronde, come fatto notare dal gesuita Pierre Hadot, il termine stesso *filosofia*, usato per la prima volta nel VI secolo a.C. e precisato nel suo significato solo da Platone²³ – ben oltre dunque la genesi effettiva della filosofia con gli Eleati –, ha implicato storicamente presso i Greci suoi inventori non solo una ricerca e un discorso sul vero, bensì anche un modo di vivere²⁴, sicché non si può slegare nella riflessione filosofica antica la dimensione della pratica da quella della conoscenza (e della scienza), nonché dalla dimensione dell'elevazione attraverso forme di *esercizio spirituale*²⁵. Non casualmente Platone osserverà che l'uomo politico deve essere un uomo che *esercita* le virtù, ricercando il bene per sé e per gli altri, al punto da

¹⁴ Id., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, con introduzione di Maurice Hogan, University of Missouri Press, Columbia (Mi., U.S.A.) e Londra (Inghilterra), 2001, p. 80.

¹⁵ Id., *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, con introduzione di Athanasios Moulikis, University of Missouri Press, Columbia (Mi., U.S.A.) e Londra (Inghilterra), 2000, pp. 275-276.

¹⁶ Id., *Order and History*, vol. I, cit., pp. 281-282.

¹⁷ Ivi, p. 281.

¹⁸ “*La divinità è per noi la misura di tutte le cose*”: cfr. Platone, *Leggi*, IV, 716c, in Id., *Le Leggi*, con testo greco a fronte, con introduzione e cura di Franco Ferrari e premessa e cura di Silvia Poli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2005, p. 363.

¹⁹ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 101 e 112.

²⁰ Ivi, pp. 95-96.

²¹ Platone, *Politico*, I, 257b, in Id., *Politico*, con testo greco a fronte, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano, 2015, p. 59.

²² Ivi, I, 259c-260c, pp. 65-67.

²³ P. Hadot S.J., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010, p. 13.

²⁴ Ivi, p. 55.

²⁵ Ivi, pp. 173-211.

potersi dire che vero politico è solo il filosofo che è appunto colui che si impegna nell'ascesi spirituale verso il bene²⁶, mentre va anche ricordato che, come scriveva Aristotele parlando significativamente del rapporto tra ἔθος (éthos: “abitudine”, “carattere”) e natura dell'uomo, fine del politico è favorire il bene spirituale nei singoli cittadini: “i legislatori rendono buoni i cittadini facendo contrarre loro buone abitudini, ed è questa l'intenzione di ogni legislatore”²⁷. In tal modo, la scienza politica alla sua genesi non nasce né soltanto come scienza per come la intenderebbe il riduzionismo positivista moderno né soltanto come speculazione teorica priva di dimostrazioni empirico-storiche, bensì come una teoresi che si fonda su basi spirituali di tipo perfino ascetico e che, al contempo, trova però conferme nell'esperienza della vita, nella sperimentazione storica. Senza storia non v'è scienza politica, sebbene ciò non significhi che essa si riduca al puro e semplice dato storico: “Questo è il punto centrale dal quale dipende il significato della teoria. La teoria non è una pura e semplice opinione intorno all'esistenza dell'uomo in società; essa è, invece, un tentativo di formulare il significato dell'esistenza, illustrando il contenuto di una determinata classe di esperienze. La sua argomentazione non è arbitraria, ma trae validità dal complesso di esperienze alle quali deve di continuo richiamarsi per un controllo empirico”²⁸.

Laddove si usi il linguaggio dell'ermeneutica simbolica si può dunque dire che la scienza politica, nella riflessione dei filosofi che per primi l'hanno fondata, stia a cavallo tra mito e azione, tra simbolo e prassi. In effetti, il simbolo è profondamente introiettato nell'essere umano ed egli non può farne a meno tanto da potersi dire che “L'uomo è continuamente circondato da simboli, ne vive immerso come nell'aria che respira”²⁹. Ciò è vero non soltanto in profondità perché lo stesso pensiero dell'uomo si struttura come simbolo³⁰ – in quanto il linguaggio, inscindibilmente legato al pensiero, si configura come simbolico –, ma anche politicamente perché, come notava Platone, le norme della città abbisognano di un assenso intimo dei cittadini: “non è la legge ma l'apporto educativo della lode e del biasimo a rendere ognuno docile e ben disposto verso le norme che verranno fissate”³¹. La stessa necessità di adesione del cittadino al potere è sintomo del bisogno di simboli a livello politico: l'adesione alla sfera del politico comporta, infatti, l'utilizzo di simboli che leghino il politico al singolo cittadino, in quanto il cittadino deve percepire simbolicamente in sé un'unità con il potere politico affinché quest'ultimo possa realmente sopravvivere. Se ogni singolo uomo non ha dentro di sé dei mezzi simbolici sufficienti che gli permettano di immede-

²⁶ Platone, *Gorgia*, LXII-LXXVIII, 506c-522e, in Id., *Gorgia*, con testo greco a fronte, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Roma-Bari, 2014, pp. 147-187.

²⁷ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, cit., I, 1103b, p. 49.

²⁸ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 97-98.

²⁹ S. Panunzio, *Contemplazione e simbolo (Summa iniziatica orientale-occidentale)*, vol. I, Volpe, Roma, 1975, p. 1 [l'autore aggiungeva però significativamente: “ma [l'uomo] – al giorno d'oggi – sempre più di rado se ne accorge”].

³⁰ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze, 1996, p. 20. Cfr. anche F. Giorgianni, *Origine simbolica ed estinzione del concetto di «Destra»*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIII, n. 1, Napoli gennaio-giugno 2015, pp. 59-84 (p. 82, nota 76).

³¹ Platone, *Leggi*, cit., V, 730b, p. 399.

simarsi con la comunità politica, quest'ultima va in pezzi. È per tali ragioni che lo storico delle civiltà Arnold Toynbee nel secolo scorso insisteva sul fatto che una civiltà non muore mai di 'omicidio', a causa di agenti esterni, ma sempre e comunque di 'suicidio', per un lento spegnersi³² cui gli agenti esterni danno soltanto un "colpo di grazia"³³. Non va, infatti, dimenticato che *simbolo* nel senso etimologico del termine – dal composto greco di σύν (*syn*) e βάλλω (*bállō*): συμβάλλω (*symbállō*, "legare") – significa "mettere insieme", rimandando figurativamente a due parti di un tutto, posto che nell'antichità il *symbolon* era costituito da un osso (o un oggetto di ceramica³⁴) spezzato in due parti che venivano a collimare una volta ricomposti dopo anni di reciproca lontananza³⁵. Coerentemente con il significato della parola *simbolo*, la politica non fa altro appunto che tenere insieme la comunità politica nei suoi vari 'cocci', ma se manca una volontà concreta dei singoli cocci della ceramica a stare insieme secondo principi comuni e se quei singoli non riconoscono più i principi fondanti della propria comunità, nessuna norma, per quanto vincolante tramite sanzione, può a lungo riuscire a perpetrare la comunità politica medesima senza addivenire a un suo smembramento improvviso e violento. È per tale ragione che più tardi l'impalcatura filosofica di San Tommaso d'Aquino considererà, ad esempio, la comunità politica – con le sue istituzioni – come momento *successivo* rispetto alla famiglia e ai corpi sociali³⁶, visti come cellule primarie che *compongono* la comunità politica (e non viceversa, quasi che quest'ultima fosse indipendente da essi come avviene invece nell'ottica contrattualista moderna³⁷). Similmente il diritto stesso, pur non coincidente con il politico ma comunque legato a doppio filo con esso³⁸, è, come quest'ultimo, simbolico³⁹; tuttavia, le parti del tutto che compo-

³² Causato dall'incapacità di riprodursi di due necessarie condizioni di sopravvivenza della civiltà: il mantenimento di determinati costumi fondativi diffusi nella società o il processo di "mimesi" che permette alle masse di riconoscersi nelle proprie "minoranze creative" e nei propri leader. Quando la mimesi si inceppa, tra l'altro, Toynbee notava che il problema non sussiste soltanto nei leader, ma è diffuso, toccando anche la fibra morale dell'uomo comune che, laddove divenuta deficitaria, non può produrre (né riconoscersi in) alcun leader né minoranza creativa che siano validi: cfr. A. J. Toynbee, *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*, vol. I, a cura di David Churchill Somervell, Oxford University Press, New York (N.Y., U.S.A.), 1987, p. 278.

³³ Ivi, pp. 272-273.

³⁴ R. Heyer et G. R. Saint-Arnaud, *Pluralismo, simboli e sintomo*, in E. Dieni; A. Ferrari; V. Pacillo (a cura di), *Symbolon / diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, il Mulino, Bologna, 2005, pp. 37-50 (p. 37).

³⁵ O. De Bertolis S.J., *Analogie insospettite tra diritto e arte*, in *La Civiltà Cattolica*, anno CLXI, n. 3835, Roma 3 aprile 2010, pp. 23-32 (p. 31).

³⁶ G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, a cura di Luigi Firpo, Guida, Napoli, 2000, pp. 31 e 36.

³⁷ G. Chalmeta, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Armando, Roma, 2000, pp. 101-102.

³⁸ Come già rilevato in altra sede: cfr. F. Giorgianni, *La teoria generale del diritto di fronte alle nuove sfide matrimoniali: considerazioni tra diritto e meta-diritto*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIV, n. 1, Napoli gennaio-giugno 2016, pp. 91-117 (pp. 94-95, 100 e 110).

³⁹ O. De Bertolis S.J., *op. cit.*, pp. 31-32, ma cfr. anche F. Giorgianni, *La teoria generale del diritto di fronte alle nuove sfide matrimoniali*, cit., p. 100.

no il simbolo giuridico sono determinanti per la sua individuazione poiché ontologicamente (e anche storicamente prima del mondo moderno) “*Il diritto non è necessariamente collegato ad una entità socialmente e politicamente autorevole, non ha per referente necessario quel formidabile apparato di potere che è lo Stato moderno, anche se la realtà storica che ci ha fino ad oggi circondato ostenta il monopolio del diritto operato dagli Stati. Il referente necessario del diritto è soltanto la società, la società come realtà complessa, articolatissima, con la possibilità che ciascuna delle sue articolazioni produca diritto*”⁴⁰. Né va dimenticato che, prima della moderna e progressiva introduzione della prospettiva giuridica assolutistica che identifica potere, diritto e legislazione, “*La più alta funzione del monarca è quella giudiziaria, e il giudice non crea la legge, la amministra*”⁴¹, sicché vale sempre il brocardo latino che recita “*ubi societas, ibi ius*”, ad intendere non soltanto che una società senza diritto è impensabile, ma anche e soprattutto che senza un fondamento sociale il diritto è pura lettera morta inapplicabile, pronta a sfaldarsi da un momento all’altro. I simboli, pur non afferendo alla sfera politica ed essendo autonomi da essa – addirittura precedendola a livello ontologico –, in quanto prodotti dallo spirito umano, sono propriamente ciò che garantisce le condizioni affinché la sfera politica medesima possa nascere, crescere e conseguire il fine precipuo per cui essa esiste. Detto altrimenti, con buona pace delle recrudescenze positiviste che stancamente ancora oggi ripropongono l’inconcludente, per quanto ricercato, apparato kelseniano sulla validità giuridica formale di norme ed istituzioni, bisogna riconoscere un fatto storico che smentisce tale apparato: dalla valenza liturgico-politica – fondativa della comunità nelle *poleis* elleniche – presente nelle raffigurazioni della tragedia greca⁴², passando per la valenza politica dei miti originativi delle civiltà presenti nelle figure di fondatori soprannaturali – da Eracle al Cristo⁴³ –, fino a giungere alla potenza dell’immaginario collettivo su cui hanno fatto leva i partiti moderni e quelli contemporanei⁴⁴, nonostante la crisi post-moderna dei significati (anche) politici, od ancora fino a giungere alle commemorazioni patriottiche delle democrazie odierne⁴⁵, non si può negare, senza sfociare in un’assoluta mancanza di senso della realtà e della storia – seppur ammantata di razionalismo –, che il politico con le sue istituzioni ha *sempre bisogno* (e *sempre fa leva* su) di un fondamento che è al di là della politica ed al di là del visibile: “[Eracle] *prosciuga paludi, costruisce canali e rende abitabili i deserti, abbattendo mostri e demoni. È il primo tra gli eroi sulle cui tombe è sorta la polis e nel cui culto essa si conserva. Ogni nazione ha il suo Eracle, e ancora oggi i sepolcri sono i centri da cui lo Stato*

⁴⁰ P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 15.

⁴¹ Ottone I d’Asburgo, *The Divine Right of Minorities*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno II, n. 3, Chicago estate 1958, pp. 273-284 (p. 280).

⁴² E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 106.

⁴³ E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, Adelphi, Milano 2014, p. 77.

⁴⁴ Perfino un riduzionista come Gustave Le Bon nelle proprie analisi di psicologia sociale e politica si accorgeva dell’enorme importanza delle immagini o delle formule verbali evocative utilizzate dai partiti per catturare il consenso delle masse: cfr. G. Le Bon, *Psicologia politica*, con prefazione di Domenico De Napoli, Ciarrapico, Roma, 1985, pp. 119-121.

⁴⁵ Come dimostrano i “patriottismi costituzionali”, le feste delle unità nazionali o riguardanti certi eventi storici ritenuti significativi, gli onori ai caduti e ai monumenti dei militi ignoti.

*trae il suo sacro fulgore*⁴⁶. Ciò perché, prima dell'egemonia del razionalismo moderno, si era consapevoli che le civiltà possono costruire le proprie istituzioni politiche e farle perdurare nel tempo unicamente intorno al sacro⁴⁷, comunque si intenda tale sacralità e pur non coincidendo le istituzioni politiche con essa. Sebbene gli interpreti si siano più volte interrogati sulle ragioni dell'evidente iato tra la struttura filosofico-politica del testo platonico dei *Nómoi* (Νόμοι) e quella della *Politéia* (Πολιτεία) dello stesso Platone, rinvenendo per tale iato giustificazioni biografiche, a ben vedere i due testi sono complementari e non in opposizione⁴⁸: tutta l'impalcatura di quella che solitamente ed impropriamente è tradotta col titolo di *Repubblica* non è altro che il momento descrittivo di una vera e propria città ultraterrena, antesignana greca dell'agostiniana Città sul Monte, rispetto all'elemento maggiormente prassistico del politico presente nelle *Leggi* platoniche che, pur senza negare la dimensione ultraterrena, si pone al livello dell'uomo reale⁴⁹. Si può dunque dire che la scienza politica – comprensiva del suo momento concreto di prassi politica attiva – sia divisa in una perenne ma non conflittuale tensione tra le figure mitologiche di Icaro e Dedalo che, tra l'altro, come si vedrà *infra*, possono ben compendiare la parabola della politica nella modernità. Fuor di metafora, si può dire che la politica sia divisa, come visto, tra l'individuazione simbolica di una destinazione metafisica e la gestione prassistica di concreti problemi del reale da risolvere e con i quali la destinazione metafisica ultima ha sempre da confrontarsi. Nascondere uno di questi elementi è sintomo di cecità e produce solo i drammi di cui si dirà più avanti. La figura metaforica di Dedalo ed Icaro è realmente icastica in tal senso: la politica, infatti, essendo un fenomeno temporale e storico, presuppone un'esperienza del reale che invita a volare a mezz'aria, a non avvicinarsi troppo al Sole come fa saggiamente Dedalo, a gestire prudentemente l'esistente, imparando dalla storia passata per non fare l'errore di pretendere dall'esistente stesso più di ciò che esso possiede; ma, al contempo, essa rimanda sempre a quel Sole, a quel volare di Icaro più in alto rispetto all'esistente, cercando di illuminare e conformare quest'ultimo

⁴⁶ E. Jünger, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁷ G. Vico, *La Scienza Nuova*, ed. del 1744, I, 114, in Id., *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730, 1744*, a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Bompiani, Milano, 2012, pp. 779-1264 (p. 895). Il conte Joseph-Marie de Maistre, per parte sua, scriveva icasticamente: “*Ovunque trovate un altare, là vi è civiltà*”: cfr. J. de Maistre, *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, trad. it., seconda edizione, tradotto da Lorenzo Fenoglio e Anna Rosso Cattabiani e a cura di Alfredo Cattabiani, con in appendice il trattato di Plutarco *Perché la giustizia divina punisce tardi* nella versione e con commento di Joseph de Maistre e traduzione di Costanza Coccia, Rusconi, Milano 1986, p. 80. Esempio di dimostrazione sociologica di un tale connubio tra sacro e civiltà (e dunque politica) è stato fornito dall'opera del Beato Giuseppe Toniolo che in un capitolo de *L'odierno problema sociologico* affronta il tema dell'utilità socio-politica della religione, riprendendo e analizzando gli studi di Hippolyte Adolphe Taine e Gabriel Tarde. Cfr. G. Toniolo, *L'odierno problema sociologico. Studio storico-critico*, con prefazione di Amintore Fanfani, Edizione del Comitato per l'Opera Omnia di G. Toniolo, Città del Vaticano, 1947, pp. 170-182. Su questi aspetti, cfr. anche J. Daniélou S.J., *L'orazione, problema politico*, Arkeios, Roma 1993, pp. 29-32.

⁴⁸ A. Laks, *L'utopia legislativa di Platone*, in E. Rudolph (a cura di), *Polis e cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 65-83 (pp. 69-72).

⁴⁹ Ivi, pp. 76-78.

alla più brillante luce solare per evitare di scadere in un mero rapporto di forza tra soggetti deboli e soggetti più forti che sfocerebbe in puro arbitrio, vale a dire in un conflitto per meri interessi in cui qualcuno domini violentemente su di un altro senza alcuna giustificazione reale che non sia l'esercizio della propria forza fisica o morale male utilizzate. Laddove, in effetti, vi sia la luce di una giustizia più alta che illumini i rapporti tra gli uomini, tali rapporti potranno essere più giusti, meno conflittuali, più adatti alle legittime esigenze di ogni essere umano⁵⁰. D'altronde, ogni uomo, pur accogliendo quasi sempre nella storia un immaginario collettivo tellurico, sicuro ed accogliente, che vede nella terra una madre da cui l'uomo proviene e a cui farà ritorno⁵¹, guarda sempre all'indeterminato dell'orizzonte quando è su di una costa, sentendo il richiamo del mare, simbolo dell'acqua, origine di ogni vita⁵² – nonché ricordo del liquido amniotico che ogni essere ha sperimentato attorno a sé nell'utero materno. È pur vero, peraltro, che tale tendenza verso l'orizzonte è appunto sempre e solo una tendenza: la giustizia non potrà mai essere del tutto realizzabile in questo mondo imperfetto, essendovi problemi talvolta troppo complicati perfino per essere compresi in ogni loro risvolto – tanto più che le capacità conoscitive dell'uomo sono pur sempre limitate⁵³ – o, quando comunque comprensibili, troppo intricati per essere risolti con una decisione meramente umana, senza provocare reazioni ed ostacoli, sicché non si potrà mai fare a meno della necessità di considerare la realtà nei suoi lati più oscuri e pragmaticamente irreformabili, decidendo per conseguenza di volta in volta di agire per ottenere il massimo possibile di giustizia da ogni situazione, senza pretendere più di ciò che la prudenza suggerisce sia raggiungibile⁵⁴. In tal modo, la politica si fa giudizio prudenziale⁵⁵, vale a dire letteralmente una pre-visione – un “vedere prima” ogni possibile scenario futuro – da operare prima dell'azione concreta, laddove la prudenza richiama non tanto e non sempre un'inerzia causata dalla volontà di non errare e quasi da

⁵⁰ Per il concetto di *giustizia* come *unicuique suum* (“a ciascuno il suo”), cfr. J. Pieper, *Sulla giustizia*, con prefazione di Giovanni Santambrogio, Morcelliana, Brescia, 2000, pp. 26-27 e 29-38.

⁵¹ C. Schmitt, *Terra e Mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, con un saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2006, pp. 11-12.

⁵² Ivi, pp. 12-13.

⁵³ G. Vico, *De antiquissima Itolorum sapientia, ex linguae Latinae originibus eruenda*, I, I, 1, in Id., *De antiquissima Itolorum sapientia*, con traduzione italiana a fronte, a cura di Manuela Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 15 e 17.

⁵⁴ “*La politica non è l'arte di imporre le migliori soluzioni, ma di impedire le peggiori*”: cfr. N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, trad. it., con introduzione e cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2007, p. 172.

⁵⁵ In altra sede si era già accennato a tale aspetto che è legato al concetto greco di φρόνησις (*phrónesis*), rimandandosi anche a bibliografia platonica ed aristotelica, nonché ad un ampio commento voegeliniano: cfr. F. Giorgianni, *La teoria generale del diritto di fronte alle nuove sfide matrimoniali*, cit., p. 110, nota 73. Per i testi, cfr. Platone, *Politeia*, VI, 505e-506b, in Id., *La Repubblica*, a cura di Franco Sartori e introduzione di Mario Vegetti, Laterza, Roma-Bari, 2014, pp. 220-221 ed Aristotele, *Etica a Nicomaco*, cit., VI, 8, pp. 237 e 239; cfr. anche E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, volume VI, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, con introduzione di David Walsh, University of Missouri Press, Columbia (Missouri, U.S.A.), 2002, pp. 151-156.

una codardia latente, quanto invece la capacità di comprendere cosa sia più opportuno fare nella situazione data, alternando quindi slanci di coraggio⁵⁶ e ritirate coscientose in base alla necessità del momento. In ultima analisi, allora, può dirsi che la politica, come ogni altra realtà storica e quindi umana, si trova sempre protesa verso un qualcosa che è *già* qui adesso, ma al contempo *non* è *ancora*, per utilizzare una celebre definizione⁵⁷.

2. Il potere come forza katechontica di mediazione

In tale contesto il potere politico mostra tutta la sua ambivalenza – e perfino la sua ambiguità –, in quanto ponte o mondo intermedio tra due mondi ulteriori e distinti. La politica è, come si dice, l'arte o il mondo del possibile⁵⁸, ma in verità sarebbe più corretto dire che la politica è contemporaneamente il mondo del possibile e quello dell'impossibile. E, ancora, essa è il mondo della decisione, ma anche quello opposto della mediazione. In effetti, il suo profilo prassistico comporta l'urgenza di prendere decisioni per la comunità cui essa si rivolge; anzi, la politica consiste esattamente nella dimensione decisoria⁵⁹, ma, nella misura in cui tali decisioni debbano confrontarsi con la realtà di ciò che è possibile operare o meno, essa dovrà fare i conti pure con la necessità di mediare tra più soggetti. Mediazione – che proviene dal latino *medium*, il quale indica simultaneamente e molto significativamente il “mezzo”, il “compromesso” ed il “luogo pubblico” – sta a significare etimologicamente l'utilizzo di *mezzi*, di strumenti che si interpongano tra i soggetti al fine di facilitarne la comunicazione ed impedirne il conflitto –, significando indirettamente anche che i mezzi adatti alla mediazione debbano andare incontro alle concrete e diversificate posizioni dei soggetti medesimi, stemperando dunque la nettezza di una decisione troppo semplificata, dura e unilaterale che non tenga conto della complessità del reale, delle diverse esigenze e problematiche che sono in gioco. La stessa martellante mania di semplificazione ed immediatezza che domina la comunicazione e la politica odierne e che sembra diffusa nella società è sintomo di una vera e propria malattia che non riesce a comprendere la sottigliezza e la necessità della politica come mediazione, come si dirà *infra*. L'essere umano, infatti, necessita di mediazioni continue a causa della sua stessa struttura ontologica, in quanto, a ben osservare, *tutto* è in lui mediazione: l'amore, il rapporto con la conoscenza, e perfino quello con la trascendenza, vale a dire tutte le sfere dell'anima e dello spirito⁶⁰ in cui l'uomo cerca contatti con un'alterità a lui esterna, per il solo

⁵⁶ M. de Corte, *La virtù della fortezza contro la violenza rivoluzionaria*, in H. Boissonet et Alii, *Forza e violenza*, Volpe, Roma, 1973, pp. 11-52 (p. 16).

⁵⁷ Coniata dal teologo luterano Cullmann: cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, E.D.B., Bologna, 2005, pp. 110-111 e 248.

⁵⁸ O. Spengler, *Anni della decisione*, a cura di Beniamino Tartarini, Editrice Clinamen, Firenze, 2016, p. 48.

⁵⁹ F. Giorgianni, *La teoria generale del diritto di fronte alle nuove sfide matrimoniali*, cit., p. 110.

⁶⁰ Sono, infatti, da distinguere anima e spirito, come fatto, ad esempio, dai Padri della Chiesa: cfr. Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, VIII, in J. P. Migne, *Patrologia Graeca et Cetera Graeca Scripta*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia) 1863, vol. XLIV, colonna 145,

fatto di essere l'umano un soggetto incarnato in un corpo, si esprimono attraverso un *mezzo* che è appunto il corpo stesso. Ogni sua più alta manifestazione spirituale – riflessione filosofica, musica, letteratura, cultura⁶¹, relazione umana, preghiera – passa e non può non passare attraverso la mediazione del corpo e degli altri mezzi (anche, ma non solo, tecnici) che il corpo produce – per esempio, gli strumenti musicali, la parola orale, lo scritto, etc. –, sicché l'uomo non può fare a meno di mediazioni, essendo in realtà perfino il contatto fisico – che apparentemente sembra essere quanto di più diretto possa esistere per un uomo – una forma di mediazione tra l'io e il mondo esterno attraverso il corpo ed i suoi sensi. Scriveva, infatti, Romano Guardini: “*questo io non riesco a vedere: un piano «spirituale» dell'uomo, per se stesso, separato da uno emozionale e da uno vitale. Non conosco un atto «puramente spirituale» nell'uomo. Tutto ciò che vi trovo è già per principio spirituale e corporeo insieme; il che vuol dire: umano*”⁶². Inoltre, poiché l'uomo, da bambino, è l'unico⁶³ essere vivente “*che non sa far niente, niente che non gli venga insegnato: né parlare, né camminare, né mangiare; insomma, facendo affidamento soltanto sulla sua natura, non sa fare altro che piangere*” (Gaio Plinio Secondo detto il Vecchio, *Naturalis historia*, VII, 4), e poiché dunque un uomo sin da bambino, ove non sia allevato, pulito, educato, istruito, rimane solo un morto prematuro e l'evento “morte” si può scongiurare solamente se *qualcuno*, se un soggetto *diverso*, gli *trasmette* ciò che ha e sa, per farlo sopravvivere, crescere, sviluppare, si può dire allora che l'uomo è l'unico essere intimamente tradizionale⁶⁴, laddove con *tradizione*

rinvenibile anche in Gregorio di Nissa, *L'uomo*, a cura di Bruno Sulmona, Città Nuova, Roma, 2000, p. 46; Agostino d'Ipbona, *De fide et Symbolo*, X, 23, in J. P. Migne, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia), 1863, vol. XL, colonne 193-194; Gregorio di Elvira, *Tractatus*, I, 24-26, in Id., *Tractatus Origenis de Libris S.S. Scripturarum*, a cura di don Pierre Batiffol e dom André Wilmart O.S.B., Picard, Parigi (Francia), 1900, p. 3.

⁶¹ Si scorpora qui la cultura dalla musica e dalla letteratura, in quanto si intende il termine (e dunque il concetto di) *cultura* in senso etimologicamente rigoroso e non nel significato tipico del linguaggio meramente comune, la cultura vera e propria essendo il vestito abituale dell'uomo che non ricomprende solo le forme di conoscenza superiore o di espressione artistica, bensì *ogni* aspetto della vita quotidiana umana, comprensiva del vestire, del modo di sentire, di vedere le cose, di affrontare i problemi, etc.: sul punto, cfr. G. Cantoni, «Europa de cultura christiana», in Id., *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*, SugarCo, Milano 2008, pp. 101-107 (pp. 104-105) e Giovanni Paolo II, *Discorso alla comunità universitaria di Lovanio del 20 maggio 1985*, n. 1, in https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_comunita-universitaria-lovanio.html.

⁶² R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia, 1997, p. 143.

⁶³ Invero ciò va precisato: gli animali, infatti, non sono del tutto privi di meccanismi di trasmissione elementare minima (cfr. E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano, 1991, p. 240); tuttavia, essi si affidano al richiamo dell'istinto, mentre ogni uomo, quando nasce, per istinto non sa assolutamente procacciarsi cibo, non sa pulirsi, non sa muoversi, non è educato a stare insieme agli altri uomini pacificamente, non sa (quindi manca dell'istruzione per) usare ciò che gli è intorno.

⁶⁴ F. Elías de Tejada y Spínola, *Libertà astratta e libertà concrete*, in Id., *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia politica*, a cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005, pp. 115-134 (p. 129) ed Id., *Costruzione della pace e associazioni intermedie*, in *ivi*, pp. 135-169 (p. 165).

si intende etimologicamente, dal latino *tradere*, appunto il “trasmettere”: “*La tradizione, infatti, non significa né immobilità né staticità: tradere è trasmettere ad altri ciò che si è ricevuto – contemplata aliis tradere –, provocando e alimentando un cammino di crescita, un processo di acquisizione della verità. Il processo di acquisizione della verità non significa «storicizzazione della verità», ossia che la verità sia relativa ad un tempo e ad un luogo. La verità non è filia temporis, come ha sostenuto lo storicismo in tutte le sue forme. Quel che muta e si accresce è il cammino della conoscenza e dunque l’approfondimento della verità da parte nostra: siamo noi che «cresciamo» nella verità, approfondendone la conoscenza e, dove essa ci oltrepassa, cercando di sondarne il mistero*”⁶⁵. Un essere sociale e tradizionale di tal fatta, che necessita naturalmente dell’apporto altrui per sopravvivere, implica dunque la necessità di mediazioni tra le persone. Gli stessi simboli – insiti nell’uomo – sono anch’essi mediazioni poiché sono mediazione anche il pensiero ed il linguaggio con i quali l’essere umano elabora e si esprime. Politica, diritto, educazione, morale, religione sono quindi le mediazioni necessarie e, al contempo, però insufficienti per poter esplicitare la relazionalità dell’essere umano. Si è detto che sono insufficienti in quanto la condizione dell’uomo è quella dello “*squilibrato*” di cui scriveva Michele Federico Sciacca⁶⁶. Infatti, è altrettanto vero che c’è nell’essere umano una continua tensione tra mediazione ed immediatezza, poiché ogni uomo è un soggetto unico ed irripetibile che chiede di essere considerato per ciò che è, ma soprattutto perché l’essere umano ha dentro di sé l’anelito di giungere (e di giungervi immediatamente) alla meta tutta intera di ciò che, attraverso la parzialità delle mediazioni, assapora solo in modo frammentario nel tempo e nello spazio: in amore vorrebbe poter condividere tutto con chi ama, vorrebbe poter conoscere tutti gli anfratti interiori di chi ama e farsi conoscere a sua volta; nella conoscenza vorrebbe poter giungere a risposte definitive ed esaurienti, senza la necessità di dover sempre più approfondire o rettificare le conoscenze parziali che già possiede e senza la necessità di doversi rivolgere dunque ad ulteriori esperienze di verifica o, più spesso, alla trasmissione degli altri – per via orale o scritta – al fine di implementare tale sua parziale conoscenza; e similmente si potrebbe dire di ogni altra attività umana. La mediazione, in verità, richiama quindi una dimensione pur sempre finita, limitata, che è la condizione dell’umanità, mentre l’uomo in questa dimensione finita vuole invece sempre più di ciò che c’è, ricercando un significato che non sia finito e limitato, bensì una soddisfazione che sia piena, infinita: “*La condizione umana è dunque sui generis, unica: non è finita né infinita, è insieme finita e infinita, sintesi che è già interno ‘dialogo’: la condizione umana è ‘drammatica’. L’uomo è ontologicamente ‘squilibrato’*”⁶⁷. Senza dimenticare l’esperienza del fallimento – gli amori infranti o non corrisposti⁶⁸, i dilemmi non risolvibili in modo definitivo sul senso della vita, le situazioni irrisolvibili –,

⁶⁵ M. A. Raschini, *L’organismo del sapere*, con prefazione e a cura di Pier Paolo Ottonello, Marsilio, Venezia, 2001, p. 192.

⁶⁶ M. F. Sciacca, *L’uomo, questo «squilibrato»*. Saggio sulla condizione umana, Marzorati, Milano, 1963.

⁶⁷ Ivi, p. 111.

⁶⁸ Per quanto vada ricordato che ogni vero amore è sempre reciproco, anche quando l’amato non è cosciente della propria corrispondenza e si ritrae, rifiutandosi: cfr. P. Evdokimov, *Le età della vita spirituale*, E.D.B., Bologna, 2015, p. 44.

l'uomo non può e non sa accontentarsi di 'successi' limitati né tantomeno del proprio desolante fallimento ed è proprio qui che si situa l'ambivalenza e l'ambiguità del politico che si rivela sì necessario per l'animo umano, ma, nel medesimo tempo, insufficiente e perfino quasi di intralcio per l'esplicarsi pieno dell'animo umano stesso. A ben vedere, invero, l'essere umano nel relazionarsi con gli altri tende sempre ad usare mediazioni consistenti nelle proprie barriere di difesa psicologica, nonché tende sempre ad usare mediazioni quando scende nel profondo della propria interiorità per sondare quanto di misterioso e confuso c'è in essa. L'essere umano, infatti, essendo sessuato, ha un carattere accentuatamente maschile o femminile a seconda del sesso⁶⁹, ma contemporaneamente ha dentro di sé tanto una parte maschile quanto una parte femminile – variabili da soggetto a soggetto –, nonché delle forze oscure ed inconse, tutti elementi di cui egli molte volte non ha piena contezza. Sono quegli elementi che l'ermetismo ha individuato⁷⁰ come solare (maschile) e lunare (femminile), uniti⁷¹ nel cosiddetto principio di polarità o dualità⁷², accanto ai quali si collocano, inoltre, gli elementi cosiddetti ctoni⁷³, terrestri, che sono appunto gli elementi oscuri celati negli anfratti più nascosti dell'essere umano e che annoverano tra loro tanto forze positive quanto forze inquietanti. Né va dimenticato che il principio di polarità stesso, oltre ad esprimersi nella storia di vita del singolo, si esprime negli eventi macroscopici della storia umana – che, d'altronde, non è altro che il teatro dell'agire di tutti i singoli uomini esistenti –, mostrando,

⁶⁹ Sul punto, cfr. F. Giorgianni, *La teoria generale del diritto di fronte alle nuove sfide matrimoniali*, cit., pp. 104-105, nota 47.

⁷⁰ J. Evola, *La Tradizione Ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua «Arte Regia»*, quarta edizione corretta con saggio introduttivo di Seyyed Hossein Nasr e appendice di Stefano Andreani, Edizioni Mediterranee, Roma, 1996, p. 61.

⁷¹ «[...] Dio dunque, che è solo e che al contempo è tutte le cose, assolutamente colmo della fecondità di entrambi i sessi [in greco: ἀρρενόθελος ὢν (“essendo androgino”)], sempre gravido della propria volontà, partorisce in continuazione qualsiasi cosa abbia voluto procreare. [...]». «Dunque tu, Trismegisto, dici che Dio è di entrambi i sessi?». «Non solo Dio, Asclepio, ma tutti gli esseri animati [...]»: cfr. Ermete Trismegisto, *Asclepius*, VI, 20-21, in *Corpus hermeticum*, con testo greco, latino e copto, a cura di Arthur Darby Nock, André Jean Festugière e Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano, 2005, p. 551.

⁷² “*Quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius ad perpetranda miracula rei unius*” (“Ciò che sta in basso è come ciò che sta in alto e ciò che sta in alto è come ciò che sta in basso per compiere i miracoli dell'unica realtà”): cfr. Id., *Tabula smaragdina*, 2, in *Hermetis Trismegisti Phoenicum Aegyptiorum Sed et aliarum Gentium Monarchae Conditioris [...] Tabula Smaragdina à situ temerariisque nunc demum pristino Genio Vindicata*, a cura di Wilhelm Christoph Kriegsmann, Lipsia (Germania), 1657, pp. 2-3.

⁷³ C. G. Jung, *Anima e terra*, in Id., *Opere*, vol. 10/1, *Civiltà in transizione: il periodo fra le due guerre*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, pp. 51-72 (pp. 54-55).

come nell'oscillamento di un pendolo⁷⁴, il prevalere di questo o quel polo⁷⁵ dell'animo umano – unità-pluralità, centro-periferia, aggregazione-disgregazione, ragione-emozione, contemplazione-azione, trascendenza-immanenza, oriente-occidente, immediatezza-mediazione, etc. – a seconda dei contesti, dei moti di azione e reazione interiore e storica, dei cicli di ascesi o caduta delle civiltà, sicché nella vita e nella storia umane si ritrova, sebbene per il tramite della lenta sedimentazione storica – che conosce salti rapidi solo apparenti⁷⁶ –, il medesimo salto che v'è dal giorno alla notte che, attraverso la continuità quotidiana del moto dello spazio e dello scorrere del tempo, e dunque attraverso le inseparabili fasi dell'alba, del mattino, del mezzogiorno, del pomeriggio e della sera, alterna luce ed ombra. Se il principio maschile/solare insito nella polarità consiste nella ragione, nella forza, etc., il principio femminile/lunare consiste nella fecondità, nell'accoglienza, in quella ciclicità che genera e dà la vita, etc. È vero che spesso questo principio lunare può essere confuso con quello tellurico, apparendo legato alle forze ctonie, ma è bene precisare qui che questi elementi, sebbene legati, sono pur sempre diversi tra loro. Infatti, com'è stato fatto notare⁷⁷, certamente il femminile intrattiene con la morte un oscuro legame, ma la morte non può essere propria del principio lunare in sé, quanto semmai di quelle forze inquietanti che dentro ogni essere umano sono sempre presenti e che nel femminile si legano però a doppio filo e in modo parassitario alla capacità tipica della sola donna di dare la vita, così come invece nel maschile esse si legano oscuramente e parassitariamente alla forza, divenendo dominio (*Gen. III, 16*)⁷⁸, quella violenza che è il doppio deforme della forza stessa, la sua

⁷⁴ Non potendo esistere nel mondo, se non eccezionalmente, un vero equilibrio tra i poli, bensì un *ritmo* di continuo “va’ e vieni”, essendo il puro equilibrio – quasi impensabile per l'uomo – solo quello divino (o, tutt'al più ed in via limitata e d'eccezione, di colui che sia giunto spiritualmente alle altezze di una vera e propria “*divinizzazione*”): cfr. R. Guardini, *op. cit.*, pp. 105-108, 115-117 e 123-124. Sul divino come coincidenza degli opposti senza alcuna medietà, cfr. Niccolò Cusano, *De docta ignorantia*, I, 4 e II, 4, in Id., *La docta ignorantia*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 2011, pp. 65-66 e 121. Sull'esperienza della divinizzazione o θήωσις (*théosis*), cfr. Giorgio del Monte Athos, *Theosis. The true purpose of human life*, Holy Monastery of St. Gregorios on Mount Athos, Monte Athos (Grecia), 2006, pp. 57-68.

⁷⁵ Su tali opposizioni polari che si oppongono senza identificarsi né contraddirsi e che sono contemporaneamente esclusione ed inclusione, differenziazione ed affinità, pluralità ed unità, cfr. R. Guardini, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁶ “*Sul piano storico ogni «precedente», soprattutto se di lunga durata, equivale ad un condizionamento e ad una sorta di ipoteca dalla quale non ci si affranca in modo rapido*”. È quanto accaduto, per esempio, nel trapasso dall'Evo cristiano medievale all'età moderna, trapasso che ha impiegato almeno tre secoli (dal Tre al Seicento) per maturare e trovare compimento nei bruschi sommovimenti rivoluzionari del Settecento e dell'Ottocento: per la citazione e questi punti, cfr. A. Tenenti, *L'età moderna. XVI-XVIII secolo*, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 13 e 15-19.

⁷⁷ In quanto la madre è disposta a morire per dare la vita al figlio che però, proprio venendo al mondo dal ventre della madre, viene sottoposto alla fatalità della morte che pure la madre medesima vorrebbe che lui potesse del tutto evitare: cfr. D. Mazzù, *Eco simbolica. Riflessioni metodologiche sul potere politico*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 69-72.

⁷⁸ Sul punto, cfr. Giovanni Paolo II, *Udiienza Generale del 18 giugno 1980*, n. 5-6, in [ht-](#)

misterica forma deteriore, il suo cattivo utilizzo⁷⁹. D'altronde, se nell'essere umano è presente un'Ombra, come la definiva Jung⁸⁰, vale a dire quel lato ctonio dell'anima umana consistente in “*quella parte per cui essa [l'anima] è attaccata alla natura, o in cui almeno appare nel modo più comprensibile il suo legame con la terra e il mondo*”⁸¹, non si può dire che quest'ombra consista solo in una potenza di morte. Se si va ad osservare e correttamente interpretare la mitologia greca – che simbolicamente racchiude in sé significati antropologici strutturali all'uomo di ogni tempo⁸² –, si noterà, in effetti, che Persefone è la divinità dell'oltretomba che rimanda alla morte, nonostante sia legata al ciclo della rigenerazione della terra e dei raccolti. Tuttavia, ella è divinità dell'oltretomba solo per costrizione, essendo stata rapita dalla divinità infera di Ade. Inoltre, la ciclicità lunare insita in Persefone è cosa diversa dal legame ctonio con la terra, in quanto nel mito greco il suo riferimento al ciclo lunare di fecondità è solo indiretto, essendo in verità la madre Demetra colei che sovrintende ai cicli di fecondità ed infedeltà, quest'ultima, tra l'altro, venendo introdotta solo come luttuoso effetto del drammatico ratto della figlia ad opera di Ade, quasi ad intendere un equilibrio di fecondità originario, turbato dalle forze di tenebra che introducono *ex post* un disordine che non era insito nella natura stessa della fecondità e che sembra richiamare *ante litteram* il concetto teologico di peccato originale. Inoltre, Ctonie nella mitologia non è la medesima persona di Demetra né di Persefone. Ella, anzi, è sì il nome della dea Gea (dal greco Γῆ, *Ghè*: “terra”), ma è il nome della terra nel disordine cosmico primordiale *prima* che essa venga rivestita della vegetazione, vale a dire prima che essa venga, in qualche modo, ricondotta ad un ordine cosmico. Quando si parla di Ctonie si tratta dunque di una materia informe, caotica, contenendo quindi in sé quell'ombra di morte che aleggia perennemente sulla vita e che solitamente si tende a sovrapporre al femminile, ma che è comunque distinta da esso. Il legame lunare/ciclico che il femminile ha con la rinascita della vita, pur passando attraverso la sofferenza e la morte, è qualcosa di differente dalla dimensione ctonia dell'ombra della morte: è anzi un *sorpasso* della morte stessa, una sfida all'ombra che la dimensione ctonia, oscura e perfino demoniaca della terra porta con sé. La Luna stessa ‘muore’ – scomparendo per tre notti dal cielo –, ma la sua morte non è un'estinzione, bensì una modificazione provvisoria del piano vitale che riporta la vita a rigenerarsi⁸³. In tal senso, il lunare/femminile è un portato spirituale che, pur misteriosamente (ma comprensibilmente) legato alla

[tps://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800618.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800618.html).

⁷⁹ Sulla differenza tra forza e violenza, cfr. J. Ousset, *Forza dell'azione politica*, in H. Boissonet et Alii, *op. cit.*, pp. 89-118 (pp. 89-91).

⁸⁰ Il quale, per di più, mostrava di saper collegarla anche alla dimensione socio-politica: cfr. C. G. Jung, *La lotta con l'Ombra*, in Id., *Opere*, vol. 10/2, *Civiltà in transizione: dopo la catastrofe*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, pp. 57-67 (p. 64).

⁸¹ Id., *Anima e terra*, cit., p. 55.

⁸² “*Il mito non è storia remota; è realtà senza tempo che si ripete nella storia*”: cfr. E. Jünger, *op. cit.*, p. 54.

⁸³ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di Pietro Angelini, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 155-156.

terra, se ne distanzia, elevandosi ad un livello celeste (appunto la Luna, che viene illuminata dalla luce solare⁸⁴ come l'uomo attivamente permette la fecondazione del principio passivo femminile⁸⁵) al fine di sorpassare e sconfiggere, per quanto possibile, lo stigma tellurico della morte. Non casualmente la Sacra Scrittura, della donna rappresentata nel racconto di cui a *Gen.* III, 15 e che la teologia cristiana poi racchiude archetipicamente in modo straordinario nella figura della Madonna – spesso associata alla mezza Luna nelle raffigurazioni tradizionali –, dice che la sua stirpe avrà inimicizia verso la stirpe demoniaca del serpente – essere che molto opportunamente a livello simbolico ha un legame diretto con la terra, poiché sprovvisto di zampe – e lei schiatterà la testa di quest'ultimo. La donna è quindi sì legata al tellurico, ma nella sua dimensione lunare – presente altresì nell'uomo – si trova radicalmente in contrasto ed in inimicizia con la terra stessa o, quantomeno, con quella parte oscura e demoniaca che essa terra porta con sé sin dalle origini del mondo e che costringe l'umanità ad un destino di morte⁸⁶. Il principio lunare non è quindi naturalmente incline ad essere ambigualmente in bilico tra la vita e la morte, ma semmai è naturalmente portato ad affrontare la morte ed elevare la vita oltre la morte medesima, scavalcando le forze ctonie più oscure che insidiano la vita, per mondare quest'ultima da esse e permetterle di avere almeno parzialmente l'ultima parola sulla mortalità.

Fuor di metafora ermetica, si vuol dunque dire che non è proprio del femminile essere legato alle forze ctonie, non più almeno di quanto non lo sia anche il maschile: se la donna è oscuramente legata alla morte o l'uomo, per esempio, alla violenza, ciò non è causato da una dipendenza strutturale del femminile o del maschile dalla morte o dalla violenza, bensì tali caratteri (la morte e la violenza) sono radicati in quelle forze oscure interiori che sono nascoste in *ogni* essere umano e che, se si mostrano maggiormente presenti nell'uomo e nella donna in base al sesso, caratterizzandosi in modo parzialmente diverso da persona a persona, comunque non sono presenti solo nell'uno o solo nell'altra, né vi sono presenti per il solo fatto di essere uomo o donna. È, questa, la dimensione del “demoniaco” o del male – di cui si dirà *infra* – che, pur svilendo i caratteri propri del maschile e del femminile e deturpandoli, è da essi ben distinta, e che, sebbene non coincidente

⁸⁴ Ivi, p. 157.

⁸⁵ Su questo aspetto, cfr. mirabilmente J. R. R. Tolkien, *Lettera a Michael Tolkien del 6-8 marzo 1941*, in Id., *La realtà in trasparenza. Lettere 1914-1973*, a cura di Humphrey Carpenter e Christopher Tolkien, Bompiani, Milano, 2001, pp. 56-63 (p. 58).

⁸⁶ Questo legame tra il serpente e la morte degli uomini è presente anche in racconti mitici e non biblici come nella versione classica (assiro-babilonese) in lingua accadica dell'Epopèa di Gilgameš nella quale il mitico re di Uruk, dopo la morte del caro amico Enkidu e dopo esser partito alla ricerca dell'immortale Utanapištim (in accadico letteralmente: “Colui che ha trovato la vita”) – corrispondente al Noè (נח, *Noach*) biblico – al fine di trovare un modo per evitare la morte, pur capendo che nessun uomo potrà mai essere comunque immortale, trova la pianta della giovinezza indicatagli da Utanapištim stesso, ma sulla via del ritorno la perde, perché mangiata da un serpente: cfr. *La Saga di Gilgameš. Epopea classica babilonese*, XI, 285-290, in *La Saga di Gilgameš*, a cura di Giovanni Pettinato e con postfazione di Silvia Maria Chiodi, Mondadori, Milano, 2004, pp. 132-133. Sulla morte e l'uomo, cfr. anche E. Jünger, *op. cit.*, p. 76.

con tutte le forze ctonie esistenti nell'animo umano, si annida e camuffa tra di esse. Ctonie sono, infatti, anche le forze come l'inconscio, la follia, i turbamenti, il riso⁸⁷, le paure, le esaltazioni, tutti elementi che convivono nelle profondità dell'uomo, accanto al demoniaco, e che hanno una caratterizzazione positiva o negativa a seconda della forza considerata e della manifestazione di ognuna di esse⁸⁸, ma che col demoniaco non tutte coincidono. Tra l'altro, esse e le conseguenti difese approntate dall'io nei loro confronti – di cui si dirà a breve – hanno una influenza anche sui caratteri maggiormente maschilini o femminili – maggiore o minore aggressività, preferenza per certi atteggiamenti o modi di vestire, etc. – che il soggetto assume nelle varie situazioni. La rilevanza politica di quanto appena visto è presto esposta: queste molteplici forze interiori – sia quelle polari che quelle ctonie – sono elementi di cui il singolo dovrebbe prendere coscienza nel percorso di consapevolezza e di crescita corporale, psicologica e spirituale, ma che troppo spesso non sono chiari invece nemmeno al singolo stesso che le ha dentro di sé, sicché per difendersi dalla loro presenza egli tende ad alzare dentro di sé delle barriere⁸⁹ che sono appunto mediazioni interiori e che impediscono il troppo riaffiorare di quelle forze che lo turbano. Ancora, egli tenderà, inoltre, ad utilizzare dei filtri nei rapporti con altri soggetti, in quanto (anche solo inconsciamente o parzialmente) consapevole che le reazioni di una persona non sempre sono le medesime di un'altra, dovendo quindi sapersi adattare a chi si ha di fronte, non potendosi rivelare tutto di sé stessi o delle realtà che meglio si conoscono, in modo da non turbare i rapporti con l'interlocutore: le ipocrisie per evitare conflitti, la dissimulazione, la ricerca di un'utilità, o anche soltanto la consapevolezza della mancata comprensione da parte dell'altro, il ritrarsi per paura della sofferenza che può giungere dal contatto con l'esterno, e perfino l'aggressività come forma di difesa e di ostentata forza apparente attuata da persone interiormente fragili, sono tutti esempi di un tale atteggiamento di mediazione. Tutti questi meccanismi difensivi – tra cui spiccano la presunzione, la tendenza a porsi al centro dell'attenzione, gli sbalzi d'umore e l'aggressività, l'ironia (che *non* è sinonimo del costruttivo e positivo umorismo) e finanche atteggiamenti remissivi e apparentemente virtuosi di donazione all'altro – celano le insicurezze di una psiche che ha una scarsa stima di sé, che tenta di autoassolversi rispetto a propri difetti e cerca forme precarie ed artificiali di compensazione per provare una parvenza di autostima⁹⁰ e contemporaneamente non dover affrontare i problemi – cosa che porterebbe ad una vera stima di sé –, ma, in realtà, tali meccanismi nascondono il vero io della persona a se stessa, nonché quello degli altri al soggetto che ne fa inconsapevolmente uso. Anche in ciò l'essere umano si mostra squilibrato: la sua interiorità tende a ricercare la più pura ed immediata trasparenza con gli

⁸⁷ Sul riso nello specifico si rimanda alle profonde riflessioni di M. F. Schepis, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 25-75 e 107-119.

⁸⁸ Per esempio, la follia può essere una patologia e dunque negativa, ma è necessario ricordare che vi è anche una dimensione positiva della follia, quando essa è sfogo momentaneo, libero e divertito, ma non strutturale e patologico.

⁸⁹ Per un sintetico inquadramento sui meccanismi di difesa, cfr. A. Cencini et A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, E.D.B., Bologna, 2016, pp. 237-279.

⁹⁰ Ivi, pp. 238-241.

altri, nell'intento di condividere tutto di sé e poter quindi essere pienamente unito con gli altri in un vincolo di reciproco riconoscimento ed amore, ma spesso egli è costretto a non rivelarsi, a non essere del tutto trasparente, per evitare incomprensioni o scontri con gli altri, quando le circostanze impediscono che questi ultimi comprendano oppure che accettino i lati più spigolosi della verità delle cose o, ancora, quando lui stesso teme questa possibilità, anche laddove essa sia solo immaginaria, vale a dire una sua paura immotivata. È qui che si colloca quella dimensione di vuoto metafisico interiore, di desolazione e sofferenza, che è la malinconia e che consiste nel desiderio continuamente non realizzato di raggiungere pienamente l'amore e la bellezza⁹¹, nella percezione – che è un portato tanto *parzialmente* greco (e romano) quanto *soprattutto* ebraico e cristiano⁹² – che la vita sia un esilio dalla propria vera patria celeste, nonché un esodo al di là dei limitati confini che sono intorno all'essere umano per ritornare a quella patria. Il dramma dell'umano sussiste non solo in questa tensione irrisolvibile tra il finito e l'infinito⁹³, ma altresì nel fatto che gli assolutamente necessari – almeno a un certo grado di consapevolezza del sé – mezzi di autodifesa si rivelano, al contempo, un intralcio alla piena unità tra le persone ed al raggiungimento della sospirata meta della bellezza e dell'amore – non casualmente, infatti, essi sono per la psicologia dei fattori patologici dell'anima. Per quanto sia paradossale, infatti, è evidente che la piena unità, vale a dire l'assenza di conflitto tra soggetti e la loro comunione, si potrebbe realizzare unicamente se tutti prendessero coscienza di se stessi, accettando la presenza delle forze interiori che ognuno di essi ha dentro di sé, accettandosi del tutto per ciò che si è ed accettando poi pienamente ciò che gli altri sono in ogni loro sfaccettatura. In altri termini, solo se ci si mostra tutti in modo trasparente a sé ed agli altri e si ha il coraggio di scen-

⁹¹ R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia, 2006, pp. 60-63.

⁹² Senza dimenticare l'espansionismo romano basato sulla sua concezione di *res publica*, si pensi al platonico mito della caverna e alla caratterizzazione delle fedi ebraica e cristiana che, muovendo dalla chiamata dell'essere umano da parte della Parola divina – che in ebraico non è resa con l'omologo ma statico termine greco Λόγος (*Lógos*, dal significato peraltro molteplice, sintetizzabile solo riduttivamente con “parola, ragione, racconto, pensiero”), bensì con il termine dinamico דָבָר (*Dabar*: “parola, storia, ragion d'essere, causa, cosa, atto, evento, verità”) che rimanda ad una parola che non è solo espressione vocale, ma anche *atto* concreto, qualcosa di efficace che incide sulla realtà, modificandola, e che nella sua componente noetica (sebbene, al contempo, attiva) è anche avvicicabile al (ma non coincidente col) greco νοῦς (*noûs*, “intelletto, comprensione”) –, si strutturano come perenne cammino di esodo e liberazione dalla staticità degli idoli, come continua ricerca di una patria che è celeste e non coincidente con alcunché di presente in terra. *En passant*, tra l'altro, andrebbe notato come questa ricerca di sorpasso dei confini, dei limiti e delle frontiere sia un portato strutturale della cultura europea (e delle sue proiezioni occidentali). Ad ogni modo, per questi punti, cfr. rispettivamente: Platone, *Politeia*, cit., VII, 512a-517c, pp. 229-232; *Lettera a Diogneto*, V, 4-10 e VI, 1-4, in *A Diogneto*, a cura di Enrico Norelli, Paoline, Milano 2015, pp. 89 e 96. Sul termine *dabar* e sulle fedi ebraica e cristiana, cfr. A. Manaranche S.J., *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 180-183; J. Ratzinger, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia, 2005, pp. 39-44; M. F. Schepis, *op. cit.*, pp. 107-112, 140 e Id., *Confini di sabbia. Un'ermeneutica simbolica dell'esodo*, Giappichelli, Torino, 2005, pp. 10-12, 43-48 e 61-67.

⁹³ R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, cit., pp. 76-78.

dere a fondo nell'abisso dell'io, nelle proprie 'discariche' interiori, sarebbe possibile accettarsi ed aiutarsi reciprocamente. Tuttavia, una tale meta non è del tutto realizzabile, in quanto essa presupporrebbe una condizione impossibile, vale a dire che tutti avessero l'intento *sincero* di non fuggire di fronte agli abissi interiori, non evitando quel faticoso fenomeno che è l'esercizio spirituale di conoscere⁹⁴, accettare e migliorare se stessi che, come visto *supra*, la filosofia greca aveva individuato quale fondamento del filosofare – e della scienza politica collegata alla filosofia – e che, in termini religiosi, si può ben chiamare “conversione” – in greco μετάνοια (*metánoia*)⁹⁵, traducibile in modo pieno solo con l'ampia locuzione: “radicale mutamento del cuore: del pensare, del giudicare e del sentire”. Tutto ciò comporta l'assurdità di un uomo diviso a metà tra la necessità di esser meno trasparente per essere più unito agli altri, meno in conflitto con essi, e, nel medesimo momento, l'opposta e più pressante necessità di essere trasparente per essere realmente e definitivamente più unito agli altri. Tale assurdità lascia così nello stato malinconico di vuoto di cui si è detto quell'essere umano che sia più sensibile⁹⁶ alla profondità della vita, in quanto la malinconia è il prezzo della nascita dell'eterno nell'uomo⁹⁷.

Detto ciò, va evidenziato come la politica non possa naturalmente incidere su tale processo interiore di “conversione” che conduca all'unità, essendo la conversione sì un presupposto necessario per il mantenimento di un migliore ordine tra le persone e quindi di un più ordinato vivere politico, ma comunque trattandosi di un presupposto che non dipende da decisioni o fattori politici, bensì spirituali e psicologici che attengono a piani ben più personali e profondi di ricerca, di meditazione, di esperienza e perfino di guarigione, sicché la sfera politica può limitarsi unicamente al profilo della mediazione tra soggetti, perpetrando proprio quei meccanismi di difesa e filtro che sono certamente necessari, ma insieme tragicamente e paradossalmente patologici e controproducenti per raggiungere il fine unitivo che è perseguito proprio dalla politica e che invece solo la sfera spirituale potrebbe, almeno in linea teorica, realizzare pienamente, rendendo gli uomini reciprocamente trasparenti. Vale dunque l'insegnamento del massimo filosofo ed aforista colombiano novecentesco, laddove notava che “l'uomo è un problema senza soluzione umana”⁹⁸. Il politico è allora moltepliciemente ambiguo, in quanto proteso tra due

⁹⁴ Non casualmente uno dei grandi principi basilari su cui svolgeva il proprio filosofare Socrate fu il “γνῶθι σεαυτόν” (*gnóthi seautón*, “conosci te stesso”) che Senofonte presenta come semplice conoscenza di sé, dei propri limiti e delle proprie potenzialità, mentre del quale Platone estende il significato anche alla presa di consapevolezza del divino che è dentro lo spirito umano. Sul punto, cfr. L. de Martinis, *Introduzione ai «Memorabili»*, in Senofonte, *Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate – Memorabili – Encomio – Simposio*, con testi greci a fronte, a cura di Livia de Martinis e con saggio introduttivo di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2013, pp. 189-227 (p. 203). Su tale principio come cardine della filosofia greca, cfr. G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2013, pp. 45-69.

⁹⁵ T. Costin, *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006, pp. 64-68.

⁹⁶ R. Guardini, *Ritratto della malinconia*, cit., p. 60.

⁹⁷ Ivi, p. 67.

⁹⁸ N. Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, vol. II, Procultura, Santa Fé de Bo-

sfere necessariamente diverse, per quanto collegate, e che sono presupposte nei due mondi suddetti (impossibile e possibile), vale a dire la sfera dello spirito e quella del tempo storico, la sfera del simbolico e quella della secolarità o mondanità. In effetti, dire che il politico si confronta con il possibile e l'impossibile, incarnandoli entrambi, oppure dire che esso rimanda ad una giustizia nei rapporti intersoggettivi applicabile e, al contempo, inapplicabile del tutto, equivale a dire che ogni forma di potere – ed a maggior ragione quello politico – non può fare a meno di confrontarsi con il problema del male. Provare ad unire le persone significa, infatti, sorpassare il conflitto tra di esse, affrontare il male da esse commesso o subito, per tentare di andare oltre quel male. Ciò comporta dunque non solo, con Aristotele, una conoscenza almeno basilare del bene, ma altresì una corretta conoscenza del male e della sua effettiva consistenza ontologica, potendosi dunque richiamare per il potere il concetto paolino di *katéchon* (τό κατέχων, “ciò che trattiene” o “ciò che frena”) di cui si parla nella seconda Lettera ai Tessalonicesi:

[...] *dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, venivo dicendo queste cose? E ora sapete ciò che lo trattiene dal manifestarsi nella sua ora. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene. Solo allora sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta, l'iniquo, la cui venuta avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri, e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. E per questo Dio invia loro una potenza d'inganno perché essi credano alla menzogna e così siano condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, ma hanno acconsentito all'iniquità (II Thess. II, 3-12).*

Il potere, nella misura in cui tende ad evitare o ricomporre i conflitti, è, per sua essenza, un contenitivo che frena il male e la divisione tra le persone da esso prodotta. Questo rapporto del potere con una realtà qual è il male che trascende l'aspetto meramente immanente e storico e che è indubbiamente spirituale così come il bene, permette di comprendere maggiormente il motivo per cui il potere stesso tenda ad intersecarsi con la sfera spirituale – e le autorità ad essa preposte –, pur essendo da essa diversa ed essendo invece attinente all'immanente, al mondano, vale a dire all'ambito temporale. Infatti, nel distinguere il potere politico da quello spirituale alla scuola dell'unico uomo nella storia che ha introdotto tale distinzione insita nel concetto di laicità⁹⁹, è stato notato che, nella misura in cui tale uomo abbia parlato di restituire la moneta – e solo la moneta – di Cesare a Cesare¹⁰⁰, il politico finisce con il legarsi esclusivamente ad una *parte* – e nemmeno al

gotá 1986, p. 124 [traduzione nostra].

⁹⁹ M. Cacciari, “Rappresenta la laicità di Gesù”, a cura di Carlo Brambilla, in *la Repubblica*, Milano, 5 novembre 2009, p. 34.

¹⁰⁰ “Ostendite mihi numisma census. [...] Cuius est imago haec et superscriptio? Dicunt ei: Caesaris. Tunc ait illis: Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo” (“[...] ‘mostratemi la moneta del tributo’ [...] ‘Di chi è l’effigie con l’iscrizione?’. Gli risposero: ‘Di Cesare’. Allora disse loro: ‘Rendete a

tutto – dell’aspetto corporale dell’essere umano, rimandando allo spirituale tutto il resto dell’uomo nella sua interezza:

obbedisci a Cesare fino a quando Cesare pretende da te quelle cose che in nullo modo pietati nocent. Se ti chiede un tributo, dallo – il tuo atto non avrà alcun effetto negativo sulla tua pietas. [...] Cesare chiede soltanto il nummus, una moneta. Che cosa Cesare non potrebbe richiedere? Ciò che è di Dio e da Dio. E dunque né corpo, né anima, né volontà. Solo in auro è posto il tributo che gli si deve. Numisma Caesaris in auro est. Così [San] Gerolamo [...]. Cesare si rappresenta sulla moneta – e sempre la rappresentazione deve collegarsi al rappresentato. La moneta rappresenta Cesare, e dunque tu non devi tanto dargliela, quanto restituirla. È a lui che appartiene. Dove trovi, invece, l’immagine di Dio? La cosa in cui Dio si rappresenta, quella devi restituire a Dio. E questa ‘cosa’ è tutto l’uomo: corpo, anima, volontà. A Cesare null’altro che l’aurum, la tassa che dobbiamo pagare per la nostra vita nel secolo. Necessaria, certo: con la moneta tu acquisti necessaria. Nessun astratto ascetismo in Gesù – ma la asimmetria che si afferma è radicale: a Cesare ciò che in nulla compete non solo a qualsiasi dimensione spirituale, ma altresì al corpo e alla volontà dell’uomo. A Dio l’uomo: Dei autem numisma homo est. In homine est Dei imago figurata. A Cesare neppure il corpo – ma solo ciò che materialmente lo nutre. Egli serve esclusivamente al suo mantenimento. Il corpo vivo è da Dio, e a Lui dobbiamo restituirlo insieme ad anima e volontà¹⁰¹.

Il politico, dunque, chiamato a gestire unicamente la mera relazione corporale o materiale tra gli uomini presenti nel mondo, è un contenitivo di quel male presente nel cosmo e che viene definito *mysterium iniquitatis*, ma presuppone altresì una vita spirituale dei cittadini poiché il male – che, pur essendo assenza di bene, ha una sua consistenza che è avvertibile nella presenza oscura dentro ogni persona –, essendo in ogni uomo, va combattuto spiritualmente in ogni singolo soggetto che partecipa dentro di sé al mistero ctonio dell’iniquità. La politica contiene sì il male, cerca di impedirlo, ma il male può essere potenzialmente debellato del tutto solo da decisioni che non sono politiche o su cui comunque la politica può naturalmente incidere¹⁰², ma in modo molto limitato, poiché, quand’anche essa volesse imporsi

Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio’ [...]”: cfr. *Matth.* XXII, 19-21; *Marc.* XII, 15-17; *Luc.* XX, 24-25, in *Vangeli e Atti degli Apostoli. Interlineare. Greco – Latino – Italiano*, a cura di Piergiorgio Beretta, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2005, pp. 205-207; 409; 699.

¹⁰¹ M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013, pp. 54-55. Dal canto suo, lo Scrittore Ecclesiastico ed apologeta Tertulliano scriveva: “*Quali saranno le cose di Dio che siano simili al denaro di Cesare? Si intende l’immagine e la somiglianza con lui. Egli comanda quindi di rendere l’uomo al Creatore, nella cui immagine e nella cui somiglianza era stato effigiato*”: cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 38, 1, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia) 1844, vol. II, colonna 453. Su questi punti, cfr. anche M. G. Recupero, *Pathos del martire, ethos del corpo. Una riflessione simbolico-politica*, in F. Ricci (a cura di), *Il corpo nell’immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2012, pp. 205-222 (p. 217).

¹⁰² È stato, infatti, opportunamente e brillantemente evidenziato che il potere politico (unitamente agli altri condizionamenti dell’ambito temporale) comunque ha la capacità di favorire od ostacolare l’esplicarsi della vita spirituale in base alle decisioni che esso intenda prendere: cfr. J. Daniélou S.J., *op. cit.*, pp. 21-34.

totalitariamente sulle coscienze, rimarrebbe sempre la silenziosa libertà del foro interiore dell'uomo di non conformarsi alla pressione del potere esterno. Persino la mera influenza esterna delle parole di un terzo, come il docente, non può realmente determinare il raggiungimento del bene da parte del discente, poiché il vero bene è presente nel discente stesso, come in ogni uomo, e le parole dell'insegnante possono solo indicarglielo¹⁰³, ma mai sostituirsi alla libera scelta di raggiungerlo da parte del discente, sicché nessun potere può pronunciare l'ultima definitiva parola sul male presente nell'uomo, per quanto esso si trovi nella necessità di doverlo gestire. Non per caso si è voluto qui richiamare la figura del *katéchon*, poiché essa mostra in sé quella tendenza tragica ed ambivalente (già accennata *supra*) di una forza che, pur contenendo il male, fa implicitamente il gioco di quest'ultimo. Come magistralmente spiegato da Massimo Cacciari¹⁰⁴, nelle parole di San Paolo la forza katechontica, mentre ritarda lo scatenarsi definitivo del male e del disordine nella storia e nei rapporti tra gli uomini, sembra essere una forza che, in qualche modo, ritarda altresì la venuta dell'ordine ultimo e definitivo che sarà la vittoria finale del divino sul caos del male e che dunque ritarda lo stesso instaurarsi definitivo ed *immediato* del bene, assecondando così il disegno demoniaco del male che aumenta il proprio tempo a disposizione nel mondo per allontanare dal divino gli esseri umani. L'ambiguità della forza katechontica del potere si mostra ancora di più nella drammaticità di cui si è detto in precedenza: essa è una forza di mediazione che crea dei meccanismi utili al contenimento del disordine, impedendo il conflitto, ma che, allo stesso tempo, segretamente pone le condizioni perché il conflitto permanga sempre latente, impedendo in ultima analisi, attraverso le proprie mediazioni, che vi sia un'effettiva e piena unità, quel vero e definitivo ordine spirituale tra gli uomini che essi intimamente e malinconicamente auspicano. Un adeguato realismo che ricomprenda tutta la realtà nella teorizzazione politica e nell'analisi politologica non può limitarsi agli aspetti razionalistici o sociologici del politico e nascondere l'esistenza delle predette forze ctonie in genere e, tra di esse, del male (o del demoniaco) in specie; una presenza, quella ctonia, che il potere politico è chiamato a gestire e, al contempo, è impossibilitato ad estirpare od inquadrare definitivamente. Ciò per un duplice motivo. Innanzitutto, la struttura stessa di questo mondo impedisce la realizzazione di un ordine definitivo come quello della Città sul Monte: a pena di cadere in un messianismo che finisce con il confondere il profilo politico con quello spirituale che, sebbene legati, sono distinti, la politica non può che prendere atto della necessità del *mysterium iniquitatis* e di tutte quelle altre presenze caotiche interiori che non sono facilmente riconducibili apparentemente ad un disegno di ordine ben definito. I suddetti inconscio, follia, turbamenti, riso, paure ed esaltazioni sono tutti elementi di natura diversa, ma che trovano il proprio luogo di convivenza in quella discarica che è la profondità dell'essere umano, dovendosi tenere altresì conto che essi, in base alla propria manifestazione, per quanto influenzati dal male, non hanno di per

¹⁰³ Come spiegato da Platone (cfr. Platone, *Politeia*, cit., VII, 518b-518c, p. 233), Sant'Agostino d'Ippona e San Tommaso d'Aquino. Per questi punti, cfr. C. Biondo, *Chi potrà insegnare agli ignoranti? Il "Maestro interiore" come maestro di verità*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIII, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2015, pp. 37-59 (pp. 45-51).

¹⁰⁴ M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 60-61.

sé una consistenza demoniaca e sono dunque elementi *strutturali* all'essere umano. La pretesa politica 'contenitiva' di affrontare ed addomesticare le forze ctonie, se, da un lato, si mostra necessaria e ineludibile, dall'altro lato, si mostra altresì come pretesa potenzialmente castrante di una porzione dell'interiorità che comunque fa parte a pieno titolo dell'uomo e che, se nei suoi tratti più oscuri e pericolosi del demoniaco – che vanno sapientemente addestrati dall'ascesi e gestiti dalla ragione – è da negare e combattere in quanto parassitaria e non originaria nella natura umana, è comunque un male perfino necessario da cui è possibile in modo misterioso ricavare un bene. Riprendendo la succitata figura della donna nel Genesi, pur ella schiacciando la testa al serpente, non è casuale che si aggiunga anche nel testo che il serpente le insidierà il calcagno, con un ordine di esposizione dei fatti descrittivi della figura che lascia intendere quasi che l'ultima parola sia, in qualche modo, sempre del serpente, nonostante questi abbia la testa schiacciata: “*lei ti schiaccierà la testa e tu le insidierai il calcagno*”. È questo il significato che il principio ordinatore della politica possiede e che si è visto, in altra sede, essere collimante con la spazialità e il concetto di Destra¹⁰⁵: tale principio ordinatore del politico è quello di ricondurre a sé le forze disgregatrici e “sinistre” che sempre permangono nella realtà e sempre permarranno fino alla fine del mondo, e di ricondurle a sé non per negare i conflitti da esse creati – cosa d'altronde impossibile, perché il conflitto interiore ed esteriore permane –, bensì per sorpassarli¹⁰⁶, integrandoli a sé in un bene più grande, come la Provvidenza riesce a fare con l'opera demoniaca che agisce distonicamente nel cosmo, armonizzandola infine al proprio disegno¹⁰⁷. Come veduto nella citazione *supra*, anche il testo paolino (*II Thess.* II, 11-12), del resto, dice espressamente che la potenza di inganno è provvidenziale, quale male necessario che Dio tollera e dal quale ottiene un bene maggiore che è proprio il ricongiungimento del creato a Sé alla fine dei tempi. La stessa pretesa della ragione di integrare le forze disgregatrici comporta, d'altronde, la necessità di aprire senza velo alcuno il vaso di Pandora presente in ogni essere umano, scendendo nella discarica dell'io in silenzio per gettarvi luci di consapevolezza di sé (e consapevolezza dell'altro) e comprendere cosa vi si nasconde, in modo da intraprendere così il percorso di crescita personale. Ciò implica dunque un certo grado di compromissione con le forze che si nascondono nella discarica medesima, un certo abbassamento delle difese della ragione che, nella sua pretesa contenitiva e difensiva, cerca di velare con la paura il confronto tra

¹⁰⁵ F. Giorgianni, *Origine simbolica ed estinzione del concetto di «Destra»*, cit., pp. 63-64.

¹⁰⁶ Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 226-230, in Id., *Evangelii gaudium*, con introduzione di S. E. mons. Marcello Semeraro, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013, pp. 231-234.

¹⁰⁷ Una figura letteraria molto pregnante in tal senso è presente nella mitologia tolkieniana, laddove Eru, il creatore del mondo e delle figure angeliche degli Ainur, dice indicativamente all'Ainu più potente e decaduto (equivalente alla figura teologica di Luciferò): “«E tu, Melkor, t'avvederai che nessun tema può esser eseguito, che non abbia la sua più remota fonte in me, e che nessuno può alterare la musica a mio dispetto. Poiché colui che vi si provi non farà che comprovare di essere mio strumento nell'immaginare cose più meravigliose di quante egli abbia potuto immaginare». [...] «[...] E tu, Melkor, scoprirai tutti i segreti pensieri della mia mente, e t'avvederai che essi sono soltanto una parte del tutto e tributari della sua gloria»”: cfr. J. R. R. Tolkien, *Il Silmarillion*, a cura di Christopher Tolkien, Bompiani, Milano, 2000, pp. 13-14.

il sé e le ferite che esso si porta dentro, sicché ciò che è necessario è di alzare ed al contempo abbassare le difese della ragione in un adeguato equilibrio.

Ciò permette di comprendere il secondo motivo per il quale il politico non può non convivere perennemente con le forze ctonie e con quella del mistero d'iniquità: non solo esse sono impossibili da debellare del tutto – o perché costitutive della natura dell'uomo o perché surrettiziamente legate alla sua natura (come il demoniaco) –, ma la stessa dimensione del politico e della ragione che sono chiamate a indagarle e gestirle tendono a farsi da esse corrompere. Nel medesimo momento in cui, infatti, l'io neghi a se stesso la volontà di scendere a fondo con le domande sul sé, nel silenzio, dandosi invece risposte comode, convenienti, provenienti da una falsa 'razionalità' strumentale, utilitaristica, che cerca di nascondere le proprie ferite per non affrontarle, la ragione si riduce a propria parodia, divenendo violenta e intollerante, cercando di reprimere ciò che cerca di nascondere a se stessa e rivelando così una caoticità non inferiore a quella delle forze che pretende di nascondere, negare, sradicare, in nome di un combattimento del male con i medesimi strumenti del male stesso. La coercizione violenta, infatti, come sosteneva Platone, non è il mezzo ideale per sorreggere la città – essendo il mezzo ideale l'adesione intima e volontaria dei cittadini al destino della comunità –, ma è comunque mezzo necessario a tal fine¹⁰⁸, mentre lo stesso Sant'Agostino ammetteva la perfetta liceità delle armi e della professione militare¹⁰⁹. In tal modo, può dirsi che il potere *contiene* il male in un duplice senso: tanto nel significato per il quale esso lo avvolge in un'ovatta che ne smorza gli effetti, quanto nel senso che esso tende ad inglobarlo in sé, facendolo suo proprio nell'azione politica, continuando a farlo sopravvivere ed utilizzandolo per finalità diverse da quelle tendenze caotiche che esso alimenta. È, quest'ultima, la dimensione anticristica del *katéchon* di cui parla Cacciari laddove, come detto, mostra la tendenza malata del *katéchon* stesso ad assecondare in certa misura l'Avversario, o, come rileverebbe Romano Guardini, è la dimensione demoniaca del potere¹¹⁰, che fa comprendere ancora di più come la politica sia certamente una scienza, ma, nella sua connaturata propensione alla prassi nonché nella sua altrettanto connaturata tensione tra opposti da dover sciogliere attraverso un giudizio prudenziale che si situa sull'ambiguo crinale tra finito e infinito, di come la politica sia perfino un'*arte* che, come l'essere umano, abbisogna di trovare un continuo e faticoso equilibrio tra i vari suddetti poli dell'essere umano (e specialmente tra mediazione e immediatezza) nella ricerca di ponti risolutivi tra gli uomini senza peraltro eliminare del tutto i muri tra questi ultimi. La figura della creazione dei ponti, che pure sembra molto efficace, è, in effetti, incompleta se presa da sola. Invero, il ponte richiama la comunicazione, ma ogni comunicazione, come ogni ponte, non è che un mezzo neutro il cui utilizzo dipende pur sempre dalla presenza od assenza di un'intenzione dialogica dei soggetti che sono alle due estremità del ponte medesimo. Se il contenuto della comunicazione

¹⁰⁸ Platone, *Politico*, cit., II, 276d-e; IV, 293d-e, pp. 123 e 179-181.

¹⁰⁹ Agostino d'Ipbona, *Epistola CLXXXIX*, 4, in J. P. Migne, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia), 1865, vol. XXXIII, colonna 855.

¹¹⁰ R. Guardini, *Il potere*, in Id., *La fine dell'epoca moderna / Il potere*, Morcelliana, Brescia, 2015, pp. 117-217 (p. 122).

è negativo o aggressivo, la comunicazione in sé non potrà essere considerata un valore – o un vero dialogo – né comporterà alcuna vera azione volta a mettere in comune qualcosa – come invece presuppone l'etimo di *comunicazione* proveniente dalla combinazione di *communis* ed *actio* e che richiama appunto un'azione volta a porre qualcosa in comune. Se chi si avvicina al ponte è un nemico che vuole annichire l'altro, il ponte di per sé non faciliterà alcun dialogo, ma soltanto la distruzione. Il ponte allora deve sempre essere intrinsecamente un ponte levatoio, in quanto costruire ponti è *ex se* privo di un significato negativo o positivo, se non si chiarisce prima l'intenzione belligerante o dialogica del soggetto che ne è all'estremità, poiché se è vero che la loro costruzione permette strutturalmente la possibilità di comunicazione, è altresì vero che una 'comunicazione' malata può benissimo essere aggressiva. La questione che va posta dunque non riguarda la presunta necessità di costruire forzatamente e sempre dei ponti, ma semmai l'opportunità che essi vengano costruiti dopo che si sia osservata e valutata l'intenzione del destinatario di tale costruzione, in quanto se la sua intenzione è di solcare le pietre del ponte al fine di occupare, distruggere, eliminare l'altro, il ponte non deve essere assolutamente costruito e, laddove già esistente, deve anzi prontamente esser minato per impedire il passaggio di quello che si configura come un nemico. Quindi, a ben vedere, il ponte, così come la porta aperta delle case e delle città, presuppone sempre degli spazi chiusi – il fossato, il muro, il bastione, il confine geografico naturale – in cui l'afflusso sia comunque controllato, poiché, come visto, la perfetta trasparenza tra persone è in terra impossibile ad instaurarsi. D'altronde, anche un contemporaneo fautore della costruzione di ponti e dell'apertura di porte evidenzia in modo molto equilibrato che oggi (come sempre) *“La gestione simbolica delle ‘porte’ – delle soglie, dei passaggi, delle frontiere – è diventata cruciale. La porta deve custodire, certo, ma non respingere. La porta non dev’essere forzata, al contrario, si chiede permesso, perché l’ospitalità risplende nella libertà dell’accoglienza, e si oscura nella prepotenza dell’invasione”*¹¹¹. La comunità politica, come anche l'essere umano, va costruita dunque come una città fortificata sul monte, composta di più livelli diversificati¹¹² che partano dallo spazio aperto del mercato più vicino alle porte spalancate presenti nelle mura di cinta, ma che, passando per molteplici livelli intermedi, giungano a una cittadella o acropoli corazzata in cui rifugiarsi con pochi amici fidati in caso di pericolo, in un complessivo equilibrio – e in una gerarchia – che non può sbilanciarsi verso una totale chiusura od una totale apertura¹¹³. La costruzione di una tale città, oltre che una

¹¹¹ Francesco, *Udienza Generale del 18 novembre 2015*, in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151118_udienza-generale.html.

¹¹² D'altronde, non bisogna dimenticare che esistono anche i cosiddetti meccanismi protettivi di controllo che, pur potendo sempre degenerare in strutturati meccanismi di difesa, sono comunque fisiologici, flessibili e momentanei: cfr. A. Cencini et A. Manenti, *op. cit.*, pp. 241-243.

¹¹³ Com'è stato fatto notare, il concetto stesso di *limes* è sottoposto ad una tendenza oscillatoria di cui bisogna tenere conto: cfr. l'acuta analisi di F. Ricci, *Il senso etico del mondo tra limite e illimitato. I confini dell'isola o i limiti dell'oceano?*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIV, n. 1, Napoli, gennaio-giugno 2016, pp. 119-126 (pp. 121-122).

scienza, non è un'arte¹¹⁴ qualsiasi e alla portata di chiunque¹¹⁵, ma forse l'arte più complicata e, di certo, un'arte realmente sapienziale¹¹⁶. Ciò corrisponde pienamente con quell'equilibrio tra simbolo e prassi di cui si è detto, non potendo il politico arroccarsi in una rigida gestione di muri e confini, ma nemmeno potendo correre del tutto al di là delle frontiere al fine di volare verso un'impossibile condizione di apolidia priva di perimetri cittadini.

3. Lo smarrimento di Ctonie dall'ipertrofia del simbolo al pragmatismo post-moderno

Tuttavia, una scienza od arte di questa portata sembra oggi obliata e un tale oblio è venuto a prodursi come prodotto di un processo di scompenso o squilibrio rispetto al delicato bilanciamento di simbolo e prassi di cui si è detto. Quello che potrebbe essere definito il modello di scienza politica che si è descritto *supra* viene a declinare, infatti, con l'epoca moderna e non sembra trovare miglior fortuna con il cosiddetto post-moderno. Tale squilibrio si muove comunque in duplice e diversa direzione a seconda dell'epoca considerata (moderna o post-moderna). Se, come si è visto, si tratta di concepire il politico come una prassi che si proietta continuamente verso l'orizzonte del simbolo senza mai raggiungerlo, la scissione tra prassi e simbolo che va a caratterizzare la modernità è diversa da quella della post-modernità.

L'epoca moderna ha, infatti, messo in discussione la dimensione spirituale che era il fondamento della scienza politica antica e medievale, secolarizzando progressivamente elementi simbolici pregressi. Tale secolarizzazione peraltro, in un momento originario, prima di giungere all'egemonia della nietzschiana “*morte di Dio*”¹¹⁷ e dunque all'erosione di qualsiasi tipologia di significato umano – compresi gli “*idoli*” moderni¹¹⁸ –, non consisteva nell'elisione del simbolico, bensì nella sua

¹¹⁴ Quantomeno nel significato che al termine italiano *arte* proviene dalla parola τέχνη (*téchne*, “arte, tecnica, perizia, saper operare”) che Platone ha usato anche con riguardo alla politica laddove faceva dire a Socrate: “*chiamo politica l'arte che si riferisce all'anima*” cfr. Platone, *Gorgia*, cit., XIX, 464b, pp. 42 e 43.

¹¹⁵ Anzi, all'opposto, “*come dicono i cinesi, di governare sono degni soltanto coloro che preferirebbero esserne esonerati*”: cfr. A. K. Coomaraswamy, *La danza di Śiva*, Adelphi, Milano, 2011, p. 229.

¹¹⁶ Non casualmente per regnare adeguatamente sul suo popolo Salomone richiederà a Dio il dono della sapienza che nella prospettiva biblica coincide con un carattere proprio di Dio stesso, di cui la Sapienza è personificazione che collima col Verbo divino, e che richiama la primaria ricerca evangelica – del tutto spirituale (e non inframondana) – del Regno dei cieli (cfr. C. Balzaretto, *I libri delle Cronache*, Città Nuova, Roma, 2001, p. 99), intrecciando così il temporale e lo spirituale in modo indissolubile, per quanto incommensurabilmente distinti essi permangano. Sulla sapienza nella prospettiva biblica come forza creatrice ordinata all'azione e che regge il mondo, cfr. A. Vaccari S.J., *Il concetto della Sapienza nell'Antico Testamento*, in *Gregorianum. Rivista trimestrale di studi teologici e filosofici*, anno I, n. 1, Roma, 1920, pp. 218-251 (pp. 220-226).

¹¹⁷ A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di Giuseppe Riconda, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 44-45.

¹¹⁸ F. W. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 2008, p. 115. Coerentemente Nietzsche arriverà a scrivere: “*Temo che non ci sbarazzere-*

trasformazione e riduzione a una realtà meramente immanente. In altri termini, come accennato altrove¹¹⁹, la modernità ha teso a creare dei sucedanei della trascendenza con cui ha provato a placare la ricerca di senso dell'uomo, cosicché “*alla trascendenza raffigurata come un 'al di là' si sostituirebbe una trascendenza intra-mondana*”¹²⁰. Tali costruzioni di senso immanente hanno mutato il simbolico che, da insieme di elementi che rimandano ad un significato ulteriore che è al di là del visibile, è venuto sottilmente ad esser ridotto e distorto ad un insieme di elementi che trasporta nel visibile quanto dovrebbe rimanere al di là della vista. Le mete simboliche sono finite così per essere considerate delle mete realizzabili in terra attraverso l'azione dei governanti¹²¹ o comunque, almeno in un primo momento, addomesticabili dall'uomo al punto da poterne fare un sistema chiuso da descrivere e su cui poter riflettere¹²², anziché venir considerate come mete aperte e tendenziali, destinate ad un altro piano dell'esistenza, come furono la Città sul Monte o la Politéia platonica. Volendo tornare alla metafora di Dedalo ed Icaro, insomma, si può dire che la modernità nei suoi molteplici tentativi ha preteso di volare troppo alto come Icaro, cercando di realizzare già nel cosmo quanto dovrebbe invece essere solamente in una dimensione che oltrepassa il cosmo stesso. Questa tendenza, debitrice del più cieco razionalismo, ha preteso di individuare dettagliatamente con la ragione – e non invece con l'intelletto percepire come in uno specchio (*I Cor.* XIII, 12), in maniera parziale, tramite una conoscenza noetico-intuitiva – le complessità del reale e di poter dunque incidere su di esso in modo meccanico, come se si fosse in presenza non di una realtà vivente ed organica qual è il cosmo, dotato altresì di una dimensione insondabile che va al di là di ciò che è immediatamente percepibile coi sensi, bensì come se si fosse in presenza di un'astratta struttura artificiale ed impersonale di metallo ed ingranaggi sostituibili¹²³, liberamente modellabile dalla ragione e dai progetti da essa individuati, fatti calare dall'alto sul reale come una gabbia costrittiva

remo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica?: cfr. Id., *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, con nota introduttiva di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 2010, p. 44.

¹¹⁹ F. Giorgianni, *Origine simbolica ed estinzione del concetto di «Destra»*, cit., p. 69, nota 39, e pp. 73-75.

¹²⁰ A. Del Noce, *op. cit.*, pp. 43-44.

¹²¹ È il caso della riflessione hobbesiana rivolta esplicitamente ai governanti della propria epoca. Cfr. E. Voegelin, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, in Id., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, con introduzione di Francesco Alberoni, Rusconi, Milano, 1990, pp. 1-43 (pp. 30-31).

¹²² Come nel caso della riflessione di Thomas More sull'isola di Utopia: cfr. *ivi*, p. 31.

¹²³ Il meccanicismo, introdotto da Descartes come fondamento filosofico nel *Discorso sul metodo* e teorizzato a livello politico e giuridico in Hobbes, Machiavelli, Grozio e Bodin, è la cifra del moderno che nessuna linea filosofica egemonica successiva ha mai messo in discussione, facendola anzi propria: M. Meo, *Il corpo politico. Biopotere, generazione e produzione di soggettività femminili*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 17-26 e F. Elías de Tejada y Spínola, *La famiglia e il municipio come basi dell'organizzazione politica*, in Id., *Europa, tradizione, libertà*, cit., pp. 91-114 (pp. 111-112); Id., *Libertà astratta e libertà concrete*, cit. p. 117; Id., *Costruzione della pace e associazioni intermedie*, cit., p. 149; Id., *I Fueros come sistemi di libertà politiche concrete*, in Id., *Europa, tradizione, libertà*, cit., pp. 171-184 (pp. 174-176); cfr. anche M. Fioravanti, *Costituzione e popolo sovrano. La Costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, il Mulino, Bologna, 1998, pp. 49-52.

od uno strumento ortopedico, la cui figura più sintetica è il letto di Procuste¹²⁴. È, questo, il “*passaggio dalla politica come arte, come pratica di governo ispirata da ragione e da giustizia, ed affidata al reggitore delle cose comuni, animato dalle virtù della prudenza e della temperanza, alla politica come calcolo razionale, a fini di governo, dei bisogni e degli interessi, ispirato dalla necessità di conservare e sviluppare il potere, garantendo adeguate condizioni di sicurezza*”¹²⁵. In fondo al magma moderno dei succedanei del trascendente che sono le ideologie politiche, in altri termini, è sempre nascosta una tendenza progettuale di tipo rivoluzionario-utopistico che pretende di azzerare il reale per rifarlo secondo il modello precostruito dall’ideologia. Sebbene il concetto di *Rivoluzione*, infatti, non coincida con quello di *utopia* o con quello di *ideologia*, è peraltro vero che l’ideologia come concetto sorge in seno al clima riduzionistico che ha fatto da brodo culturale per il positivismo ottocentesco, vale a dire che sorge come concetto che intende intenzionalmente escludere una parte del reale – tutto quanto va al di là dello sperimentabile secondo il metro ed il metodo della scienza naturale –, comportando dunque una precisa visione (riduzionistica e distorta) della realtà che è appunto quella meccanicistica, la quale vede nel reale un materiale grezzo liberamente modellabile. Per quanto l’ideologia non si traduca quindi sempre in modo diretto ed esplicito in forme utopiche, è un fatto che questa sua genesi riduzionista comporti un latente utopismo, vale a dire la presupposizione che vi sia un modello – implicitamente utopistico – cui poter ricondurre la realtà, senza che quest’ultima possa opporre resistenze legate alla presenza di limiti metafisici di diritto naturale e/o divino. Non casualmente taluni scienziati della politica si sono espressi in modo netto con riguardo all’ideologia quale “*una falsa concezione della realtà. Il contenuto dell’ideologia è un sistema d’illusione costruito dalla mente che l’ideologo sostituisce alla realtà*”¹²⁶, oppure evidenziando che “*L’ideologia è l’esistere in stato di ribellione contro Dio e l’uomo. È la violazione del primo e del decimo comandamento, se vogliamo usare il linguaggio dell’ordine israelita; è il nosos, la malattia dello spirito, se vogliamo usare il linguaggio di Eschilo e Platone*”¹²⁷. L’utopia è dunque un sottotipo dell’ideologia e ne è il contenuto perennemente implicito, sebbene concettualmente non si possa dire che esse del tutto coincidano¹²⁸, in quanto non ogni ideologo individua sempre una chiara e ben definita utopia quale fondamento della propria ideologia, per quanto una pur vaga meta utopica da attendere sia da lui di fatto sempre presupposta. A sua volta, poi, l’utopia, così come l’ideologia, presuppone logicamente la Rivoluzione, anch’esso concetto del tutto moderno, diverso dalla semplice ribellione (che storicamente gli pre-esiste)¹²⁹ e inteso come

¹²⁴ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism Revisited. From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, con prefazione di William Frank Buckley junior, Regnery Gateway, Washington (D.C., U.S.A.), 1990, p. 7.

¹²⁵ M. Fioravanti, *op. cit.*, p. 48.

¹²⁶ D. Levy, *On Utopias and Ideologies: A Reply to Erik von Kuehnelt-Leddihn*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno XXIII, n. 1, Wilmington (De., U.S.A.), inverno 1979, pp. 59-65 (p. 61).

¹²⁷ E. Voegelin, *Order and History*, vol. I, cit., p. 24.

¹²⁸ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, con introduzione di Alberto Izzo, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 189-193.

¹²⁹ Sulla differenza tra la ribellione – che è una reazione, una difesa della consuetudine

“*condizione dello spirito*”¹³⁰ che mira all’azzeramento del reale – in modo violento (Rivoluzione propriamente detta) oppure a tappe (*reformismo*, che è diverso dalla semplice *riforma*) – ed al suo rimodellamento sulla base del progetto definito dall’ideologo (utopia) o sulla base delle aspettative, seppur vaghe, di quest’ultimo (ideologia priva di un’utopia determinata). Indicativa e radicale in tal senso è la frase di uno dei più rilevanti politici moderni del Settecento, Wenzel Anton von Kaunitz, che pure non era un teorico rivoluzionario di stampo utopistico e però evidentemente mostrava una propensione spiccata al riduzionismo ideologico ed al meccanicismo che ne è alla base e che culturalmente era predominante nella sua epoca: “*Per costruire una buona fabbrica, è necessario abbattere quella vecchia*”¹³¹. Se questo è ciò che ha caratterizzato il moderno, si comprende come una china di tal fatta abbia finito con lo sclerotizzare del tutto il rapporto tra simbolo e prassi al punto da rendere la prassi politica non più una sperimentazione che permette di correggere la teoria politica, bensì, all’opposto, riducendo la prassi medesima ad un mero strumento da piegare alla piena realizzazione del progetto ideologico. Di fatto ciò significa che nella politica moderna la prassi, pur apparentemente centrale nell’analisi politologica sulle procedure istituzionali, tende a scomparire, oscurata da un’ipertrofia del simbolo – o di quel che di esso nel moderno rimane attraverso le ideologie –, vale a dire dalla tendenza ad assolutizzare le mete di perfezione elaborate dalla ragione umana moderna. Questo oscuramento della prassi è evidente laddove si osservi che, nel succitato passaggio da una politica vista come arte ad una politica vista come impersonale e calcolata gestione di istituzioni, finisce con lo smarrirsi del tutto l’attenzione – invero fondamentale nella gestione del politico – verso la dimensione etica e spirituale del governante che nei dialoghi filosofici greci e soprattutto nella trattatistica medievale tanta importanza aveva rivestito, riversandosi molto concretamente sin dall’infanzia nell’educazione di coloro che sarebbero da adulti divenuti reggitori della sfera politica: in epoca moderna invece, dopo Machiavelli – che comunque individuava il prototipo di un governante calcolatore che, pur amministrando nell’interesse della comunità, cerca di conservare principalmente il proprio

acquisita, vale a dire una difesa dell’uso (o dell’ordine) politico contro l’abuso (il disordine) commesso dalla cattiva politica – e la Rivoluzione – che è invece disordine, cioè la demolizione dell’uso (dunque dell’ordine dato) insieme all’abuso –, cfr. J. Ortega y Gasset, *El Ocaso de las Revoluciones*, in Id., *Obras Completas*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid (Spagna), 1957, vol. 3, pp. 207-220 (p. 209) [trad. it. col titolo *La mentalità tradizionalista*, in C. Mongardini et M. L. Maniscalco, *Il pensiero conservatore. Interpretazioni, giustificazioni e critiche*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 115-126 (p. 117)]; ma cfr. anche H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino, 2009, p. 22 e V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, seconda edizione, Armando, Roma, 1992 pp. 145-150.

¹³⁰ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 208 [trad. it., p. 117].

¹³¹ F. Valsecchi, *Dispotismo illuminato*, in L. Bulferetti (a cura di), *Nuove questioni di Storia del Risorgimento e dell’Unità d’Italia*, Marzorati, Milano 1961, vol. I, pp. 189-239 (p. 190). Il paradigma moderno, che trova più compiuta sistematizzazione nel “*Cogito*” di René Descartes, si fonda sul brocardo razionalista: “*Ratio liberata facit omnia nova*”: cfr. C. Dawson, *Religione e progresso. Un’indagine storica*, con prefazione di Christina Scott, Lindau, Torino, 2012, p. 35. Sul riduzionismo meccanicista moderno, cfr. M. de Corte, *Fenomenologia dell’autodistruttore. Saggio sull’uomo occidentale contemporaneo*, Borla, Torino, 1967, pp. 177-178.

potere e non propriamente utilizzarlo per un puro servizio –, scompare del tutto tale attenzione che si riduce ad una periodica ed astratta constatazione della necessità di reggitori politici “virtuosi”, senza che però vi sia una concreta azione per la loro formazione etica.

Questa nuova visuale dell’orizzonte politico ha inciso indubbiamente anche sui rapporti tra sfera dello spirito e sfera del politico. Come *supra* accennato, tali sfere sono distinte come distinti devono essere i poteri ad esse preposti. Se è vero che nella storia essi sono spesso finiti col combaciare prima del cristianesimo – e specialmente prima della prassi nei rapporti tra la Chiesa d’Occidente ed i suoi interlocutori politici –¹³², come dimostrano molte figure simboliche presenti nelle più svariate culture¹³³, a partire dal ruolo del *pontifex* romano che era contemporaneamente autorità civile e religiosa¹³⁴, è altrettanto vero che il principio di laicità individuato nei Vangeli (che non è soltanto il portato di una visione teologica) ha comunque anche un fondamento completamente *razionale*, in quanto è necessario considerare la finalità per cui i due poteri (spirituale e temporale) sono posti in essere. Sia che ci si muova all’interno di un’ottica teista (e teocentrica) sia che ci si muova all’interno di un’ottica non teista di tipo moderno, in via razionale è possibile, in prima approssimazione, rinvenire comunque quale radice del potere spirituale la salvezza delle anime¹³⁵, la santità, vale a dire la più intima unione del singolo uomo col divino; e quale radice di quello temporale, una vita ordinata, tranquilla e, *per quanto possibile in terra*, felice¹³⁶, vale a dire la pace¹³⁷. Sicché questa diversità di fine tra le due sfere implica un’autonomia tra di loro, tale che i poteri ad esse preposti debbono essere necessariamente diversi, autonomi, in quanto diversi sono i mezzi che devono utilizzare, se, come visto, il potere politico deve solo contenere il male, mentre quello spirituale deve trasformarlo. Certamente possono anche rinvenirsi delle intersezioni tra le due sfere, sicché un’unità nella diversità, pur senza la confusione realizzatasi nella storia umana, è sempre presente. D’altronde, posto che esista la divinità dal punto di vista di almeno uno dei due poteri in gioco – quello spirituale –, il fine unico dell’uomo sarebbe glorificare la divinità medesima¹³⁸, e

¹³² R. Guénon, *Il Re del Mondo*, Adelphi, Milano, 2008, p. 22.

¹³³ Ivi, pp. 18-22.

¹³⁴ Ivi, p. 19 e R. Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale*, Adelphi, Milano, 2014, p. 110.

¹³⁵ P. Bellini, *Suprema lex ecclesiae: salus animarum*, in R. Coppola (a cura di), *Incontro fra canoni d’oriente e d’occidente*, Cacucci, Bari, 1994, pp. 317-347 (pp. 330-331 e 337).

¹³⁶ La stessa esistenza della comunità politica in generale è giustificata già da Aristotele con il tentare di giungere il più possibile a un “vivere in modo felice e bello”: cfr. Aristotele, *Politica*, cit., III, 9, 1281a, 1-5, pp. 88-89.

¹³⁷ “La pace di tutte le cose è la tranquillità dell’ordine”, laddove “l’ordine è la disposizione di realtà uguali e disuguali, ciascuna al proprio posto”: cfr. Agostino d’Ippona, *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1, in Id., *La Città di Dio*, trad. it., terza edizione, a cura di Luigi Alici, Bompiani, Milano, 2010, p. 964.

¹³⁸ Basti pensare che la religione cattolica, ad esempio, insegna che l’uomo, ogni uomo, esiste ed è creato *unicamente per conoscere, amare e servire Dio*. Cfr. Pio X, *Catechismo Maggiore*, Ares, Milano, 2006, n. 351, p. 87; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, n. 1719 e 1721, pp. 484 e 485; F. Pollien O.Cart., *Cristianesimo vissuto. Consigli fondamentali dedicati alle anime serie*, Marietti, Torino, 1958, parte I, cap. XX e

sua unica felicità sarebbe imitare la vita dei Santi¹³⁹ o comunque dei maestri dello spirito¹⁴⁰, per cui ben si comprende come pace – “*pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis*” (Iob. XIV, 27) –, felicità e santità giungerebbero a coincidere e dunque il fine del potere temporale e quello del potere spirituale finiscano per incrociarsi, nonostante siano diversi e distinti in modo netto. Ma è indubbio che comunque, nonostante tali incroci, le due finalità siano diverse: mantenere un ordine tra le persone che compongono la comunità politica e salvare le anime di quella comunità sono due finalità effettivamente differenti e distinte che necessitano di esser perseguite con mezzi tra loro *oggettivamente* diversi, sebbene esse siano finalità non separate e non separabili, posto che, come visto *supra*, la sussistenza di un ordine interiore (la pace proveniente dalla vita spirituale) comporta ripercussioni positive sull'ordine civile, contribuendo alla mera assenza di conflitti e alla più ampia armonia sociale, mentre, a sua volta, l'azione politica può con le proprie scelte favorire od ostacolare la vita spirituale.

Nella misura in cui l'ambito politico nella modernità pretenda di escludere l'aspetto spirituale dal proprio orizzonte, sostituendo ad esso delle mete immanenti, il politico stesso finisce con lo spiritualizzarsi e col divenire logicamente e necessariamente totalitario, in quanto, se la meta trascendente può anche essere imposta con la violenza nel mondo fenomenico, ciò peraltro non è una necessità insita nella meta stessa – ma ne è anzi una perversione, poiché, sebbene possa in parte favorirlo, nessuna costrizione può imporre del tutto lo sviluppo spirituale all'interiorità

parte II, cap. XIII, pp. 60-61 e 107-108; Ignazio di Loyola S.J., *Esercizi Spirituali*, 23.

¹³⁹ Per quanto riguarda la Tradizione ecclesiale cristiana, ciò è ben espresso con l'insegnamento: “*Cercherai ogni giorno la presenza dei Santi, per trovare conforto nelle loro parole*”: cfr. *Didachè*, IV, 2, in *Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, a cura di Giuseppe Visonà, Paoline, Milano, 2000, p. 301. Ancora più nettamente il Padre della Chiesa San Giovanni Climaco ammoniva con riguardo alla necessità della paternità spirituale: “*Si sono illusi dunque quanti confidano in se stessi e pensano di non aver bisogno di nessuno che li guidi*”: cfr. Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, I, 14, in Id., *La scala del Paradiso*, a cura di Rosa Maria Parrinello, Paoline, Milano, 2007, p. 203.

¹⁴⁰ Un esempio non cristiano tra i molti possibili è la necessità di trovare un Maestro nel percorrere la Via dello Zen da parte di coloro che ancora non godono dell'illuminazione, poiché non esiste meditazione *zazen* senza un rapporto diretto tra Maestro (*zenji*) e discepolo, dovendosi ricordare che la stessa Via può essere concepibile solo come cammino esperienziale vissuto, non essendo spiegabile a parole né essendo realmente conoscibile tramite dottrine scritte. Cfr. E. Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 22-26 e J. Brosse, *Satori. Dieci anni di esperienza con un maestro zen*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1994, pp. 189-190. Cfr. anche G. De Rosa S.J., *Cristianesimo e Zen. Opposizioni e convergenze*, in *La Civiltà Cattolica*, anno CL, n. 3567, 6 febbraio 1999, pp. 213-226 (pp. 216-222). Né va dimenticata, in ambito filosofico, l'importanza che nello stesso Platone riveste l'oralità e dunque l'insegnamento non scritto tramite l'Accademia, come lo stesso filosofo lasciava diverse volte intendere ampiamente nel *Fedro* e nella *Lettera VII*: cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, ventiduesima edizione, con i testi greci di tutti i passi citati, Bompiani, Milano, 2010, pp. 77-111. Cfr. anche Platone, *Fedro*, 274b-278e, in Id., *Fedro*, con testo greco a fronte, con introduzione di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari, 2016, pp. 115-127 ed Id., *Lettera VII*, 341b-344d, in Id., *Lettere*, con testo greco a fronte, a cura di Margherita Isnardi Parente, Mondadori, Milano 2014, pp. 65-135 (pp. 109-117).

dell'uomo che rimane sempre libera¹⁴¹ e l'imposizione stessa finisce dunque col confondere e sovrapporre due piani collegati ma totalmente differenti quali quello trascendente e quello immanente –, mentre invece è intrinseco delle mete ideologiche il loro dover essere imposte nella parte del reale che di esse è oggetto, proprio in quanto esse sono immanenti e, secondo i loro fautori, realizzabili già nello stesso mondo fenomenico dell'immanente¹⁴². Detto altrimenti, se una meta di perfezione che è “futura”¹⁴³ – o, più correttamente, atemporale in quanto irrimediabilmente fuori del tempo – non è realizzabile in terra, essa può essere solo *liberamente* perseguita da singoli e comunità come meta *tendenziale*, *mai* del tutto raggiungibile e quindi non imponibile perché sarebbe del tutto inutile (se non addirittura controproducente) imporla, posto che, per utilizzare delle parole risalenti al XIII secolo, “*Ci sono degli increduli, come i Giudei e i pagani, i quali non hanno mai abbracciato la fede. E questi non si devono costringere a credere in nessuna maniera perché credere è un atto volontario*”¹⁴⁴; ma, se una meta di perfezione che la ragione ha individuato è considerata da quest'ultima come effettivamente realizzabile in terra, sarà logicamente necessario eliminare tutti gli ostacoli che ne impediscano la realizzazione al fine di rendere finalmente realizzata la meta stessa, quand'anche tali ostacoli fossero le persone con la loro libertà di muoversi in direzione opposta rispetto a quella meta. Si può dire dunque che, per una vera e propria eterogenesi dei fini, la tendenza rivoluzionaria insita nelle ideologie moderne genera, nonostante le intenzioni originarie di ognuna di

¹⁴¹ Nell'atto di fede (nonché nel percorso spirituale che ne deriva) è coinvolta primariamente la volontà, non potendo dunque la fede in qualunque credo essere frutto di una coazione di qualsiasi tipo: l'atto di fede o è libero o non è. Ciò, riprendendo il principio esposto da Sant'Aurelio Agostino – “*Credere non potest nisi volens*”: cfr. Agostino d'Ippona, *In Ioannis Evangelium*, XXVI, 2, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia) 1845, vol. XXXV, colonna 1607 –, è spiegato da Tommaso d'Aquino O.P., *Summa Theologiae*, I, q. 111, a. 1, ad 1; II-IIae, q. 1, a. 6, a. 3; II-IIae, q. 10, a. 8, co., mentre, per parte sua, San Bernardo di Clairvaux scriveva: “*fides suadenda, non imponenda*”: cfr. Bernardo di Clairvaux O.Cist., *Sermones in Cantica Cantorum*, LXVI, 12, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia) 1854, vol. CLXXXIII, colonna 1101. Per tali motivi, lo stesso San Tommaso teorizzava la tolleranza verso gli altri culti – cfr. Tommaso d'Aquino O.P., *op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 11, co. –, richiamando pittorescamente l'insegnamento agostiniano in materia di tolleranza della prostituzione: cfr. Agostino d'Ippona, *De ordine*, II, 4, 12, in J. P. Migne (a cura di), *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia), 1843, vol. XXXII, colonna 1000.

¹⁴² Icasticamente ciò è sintetizzabile con l'aforisma seguente: “*Il cristiano intollerante pecca contro la sua stessa dottrina, poiché insegna che la fede è dono della grazia. Il razionalista, invece, non può essere tollerante, poiché afferma che solo la passione intorbida le evidenze della ragione. Le persecuzioni sono conseguenza del morbo razionalista, anche quando l'inquisitore è domenicano e non un rappresentante in missione*”: cfr. N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, cit., p. 187.

¹⁴³ In modo politicamente pregno di significato San Paolo dirà che i credenti non hanno alcuna città in terra, ricercando soltanto quella ultraterrena: “*Οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν* [“Non abbiamo infatti quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura”]” (*Hebr.* XIII, 14): cfr. A. Merk (a cura di), *Novum Testamentum graece et latine*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1992, p. 739.

¹⁴⁴ Tommaso d'Aquino O.P., *op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 8, co.

esse, vera e propria oppressione¹⁴⁵.

Questa tendenza totalitaria del moderno – che ha trovato ripetutamente e drammaticamente sfogo nelle Rivoluzioni moderne e suo tragico ed ultimo coronamento negli eventi storici del Novecento – comporta un'evidente confusione: se la sfera trascendente, infatti, non convive con una sfera immanente, ma viene sostituita da quest'ultima, significa anche che la sfera ed il potere spirituali vengono fagocitati dalla sfera e dal potere politici. Non è casuale che la modernità, incubata almeno dal XIV secolo, detoni ed inizi nel Cinquecento con un evento rivoluzionario come il protestantesimo che, sin dalle teorizzazioni luterane, finisce con l'asservire la vita delle comunità ecclesiali protestanti – e spesso, per emulazione anche delle Chiese cattoliche nazionali¹⁴⁶ – alle decisioni del potere politico¹⁴⁷ che, nelle visioni teologiche protestanti più radicali – come quella calvinista – si fa addirittura rigido garante e realizzatore dell'instaurazione dell'ordine spirituale, facendo *del tutto* combaciare la comunità politica con quella dei credenti¹⁴⁸, cosa totalmente impensabile, ad esempio, per un filosofo medievale europeo come l'Aquinate¹⁴⁹. Non soltanto dunque la prassi si atrofizza in nome della sua schiavizzazione da parte del simbolo, ma altresì si perpetra con il moderno un'ulteriore sovrapposizione tra elementi diversi che è frutto della insana sovrapposizione tra simbolo e prassi, i quali, pur inscindibilmente legati nella scienza politica, costituiscono dimensioni differenti di quest'ultima, parti diverse di un tutto. Anzi, la parte simbolica del politico non è nella disponibilità del politico stesso, poiché esso non crea i simboli (come invece quasi avviene con la modernità), ma è soltanto acquisita dalla scienza politica che la prende in prestito dalle sue fonti originative – religiose o filosofiche. Ebbene, queste due forme di confusione, tra l'altro, sono intimamente collegate, a ben vedere: in effetti, se, come si è detto, la sfera temporale si situa a cavallo tra una prassi politica e una dimensione pre-politica che individua ma non crea le mete simboliche di giustizia da perseguire nella prassi e se la dimensione politica in origine si fonda dunque sulla sfera spirituale – sia essa intesa come riflessione teologica oppure anche solo filosofica, non scisse entrambe dall'aspetto pratico-ascetico ad esse collegate – che invece crea le mete medesime, si comprende come la sclerotizzazione del giusto equilibrio tra simbolo e prassi comporti necessariamente la commistione – che non è la mera fisiologica intersecazione – della sfera politica con

¹⁴⁵ V. Mathieu, *op. cit.*, pp. 194-195. È quello che Augusto Del Noce definiva “*suicidio della Rivoluzione*”: quando si prova a realizzarla, la Rivoluzione si fagocita da sé, rimanendo irrealizzata. Cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della Rivoluzione*, cit., p. 6.

¹⁴⁶ G. Leziroli, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico. La religione come limite del potere (cenni storici)*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 130.

¹⁴⁷ A. Tenenti, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 120-121.

¹⁴⁹ “[...] possiamo parlare di un dominio, o di un'autorità preesistente. E qui bisogna considerare che il dominio e l'autorità sono state sancite dal diritto umano, mentre la distinzione fra fedeli e increduli deriva dal diritto divino. Ora, il diritto divino, che si fonda sulla grazia, non toglie il diritto umano che si fonda sulla ragione naturale. Perciò la distinzione tra fedeli ed increduli di suo non abolisce il dominio e l'autorità degli increduli sui fedeli [...]. Il dominio di Cesare era precedente alla distinzione tra fedeli ed increduli; esso perciò non era abolito per la conversione di alcuni alla fede”: cfr. Tommaso d'Aquino O.P., *op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 10, co.; II-IIae, q. 10, a. 10, ad 2.

quella spirituale: se la prassi politica da sperimentazione di mete trascendenti e tendenziali diviene un'appendice pedissequamente realizzativa di simbologie immanenti ed assolutizzate, è naturale che la simbolica immanente debba allora sostituire la dimensione spirituale del politico e che la relativa prassi si indirizzi verso una negazione o persecuzione di tale dimensione – insieme alla persecuzione delle autorità ad essa preposte – in quanto quest'ultima, con la sua stessa esistenza, metterebbe in crisi la meta immanente che ci si è prefissati di realizzare nella prassi. Questo è anche il significato più profondo della tanto abusata citazione marxiana dell'*Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel* in cui si osservava che la religione sarebbe “*oppio del popolo*”¹⁵⁰: tale critica sarebbe falsa se la si intendesse molto riduttivamente nel senso che la religione comporterebbe un disinteresse assoluto per i problemi di questo mondo fenomenico, in quanto la fede nel trascendente non comporta una fuga dal mondo, ma semmai un modo diverso e distaccato, ma pur sempre pieno, di viverlo¹⁵¹, poiché la relazione con l'Alterità implica comunque una maggiore consapevolezza dell'importanza delle relazioni con l'alterità umana – e dunque anche della sfera politica che è la massima sfera di relazioni umane –, ma l'osservazione marxiana, dal punto di vista del tutto interno e puramente rivoluzionario di chi pretende di instaurare un regno di perfezione immanente, è più che lecita, in quanto la fede nel trascendente esclude in modo radicale ed inconciliabile qualsiasi possibilità che si possa perseguire un disegno di perfezione immanente. In tal modo, la politica moderna si fa “*chiesa*”¹⁵², ma questo non è solo un problema riguardante le Chiese propriamente dette che con essa si trovano a doversi relazionare e scontrare: è un problema, prima di tutto, filosofico-politico che rimette in discussione i fondamenti della filosofia politica e perfino della filosofia *tout court*, in quanto la deriva che si è qui analizzata si conclude col ridurre la filosofia a riflessione strumentale al potere politico e quindi agli interessi di coloro che, di volta in volta, lo detengono, finendo col ridurre la filosofia a quella che Platone definiva “*filodossia*”¹⁵³, vale a dire la deformazione della filosofia, e dunque fi-

¹⁵⁰ K. Marx, *Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in A. Ruge et K. Marx (a cura di), *Annali franco-tedeschi*, a cura e con introduzione di Gian Mario Bravo, Massari, Bolsena (Viterbo), 2001, pp. 117-135 (p. 118).

¹⁵¹ J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 42 e Francesco, *Lumen fidei*, n. 51.

¹⁵² Come fatto notare dallo storico Christopher Dawson, infatti, lo Stato moderno “[...] minaccia la libertà della Chiesa e la coscienza individuale perché esso stesso sta assumendo alcune caratteristiche di una Chiesa e non si accontenta più di limitarsi alla vita esteriore, alla sfera del poliziotto e dell'avvocato. Esso pretende l'intera vita e diventa così un competitore della Chiesa”: cfr. C. Dawson, *La religione e lo Stato moderno*, a cura di Paolo Mazzeranghi, D'Ettoris, Crotone, 2007, p. 84. Sul punto, cfr. anche E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 33-54; G. Dalla Torre, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, A.V.E., Roma 2002, pp. 21-22 ed O. Cullmann, *Dio e Cesare*, A.V.E., Roma, 1996, p. 78.

¹⁵³ Platone, *Politeia*, cit., V, 475e-480a, pp. 190-195. Sulla filodossia, cfr. anche E. Voegelin, *What is History?*, in Id., *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. XXVIII, *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, a cura e con introduzione di Thomas A. Hollweck e Paul Caringella, Louisiana State University Press, Baton Rouge (La., U.S.A.) e Londra (Inghilterra), 1990, pp. 1-51 (pp. 29-31).

nendo con il riversarsi della filosofia nella sua irriducibile avversaria elaborata dai sofisti che non sono veri filosofi. In tal modo, la stessa politica muta strutturazione e si snatura: se la politica è, infatti, per sua intrinseca struttura, una forma di gestione, allocazione o riordinamento di risorse che sono necessariamente preesistenti (tanto materiali quanto spirituali), in quanto decisione prudentiale riguardante elementi spirituali, culturali, sociali, economici e naturali cui essa pure partecipa, che accompagna, ma che da essa non dipendono in maniera diretta e determinante, si può dire, a ben vedere, che “*essa non è in se stessa creatrice, ma deve creare lo spazio in cui qualcosa sia possibile*”¹⁵⁴, facendo comprendere quanto sia insita nel politico la consistenza concreta del concetto di sussidiarietà. Ebbene, il politico nella modernità tende a quello che può essere definito “panpoliticismo”, vale a dire alla pretesa di politicizzare tutte le sfere del reale, sostituendosi ad ognuna di esse in modo totalitario e pretendendo in modo squilibrato di divenire una realtà davvero “creatrice”. È più che evidente che tali squilibri finiscano col rimuovere anche la consapevolezza del male nella storia: se, come si è detto, ogni potere non può non confrontarsi con il mistero del male e, per conseguenza, non può non tenere in considerazione la complessità degli archetipi interiori presenti dentro ogni essere umano con i suoi conflitti, irrisolti ma comunque da risolvere, tra principio attivo/solare/maschile, principio passivo/lunare/femminile e forze ctonie, l’assolutizzazione delle mete simboliche immanenti non permette la considerazione di tali simboli, il confronto con essi, e comporta dunque un completo obliarsi della presenza ctonia nell’uomo e nella storia, nella ingenua illusione che essi possano sparire nella condizione edonica della meta ideologica immanente che verrebbe realizzata tramite l’azione politica. D’altronde, la strutturazione dell’ideologia è una forma di razionalizzazione che la psiche utilizza per adattare la realtà alle proprie inclinazioni senza dover analizzare i propri moti interiori¹⁵⁵ al fine invece di adattare essi al reale (come sarebbe corretto), sicché l’ideologia proprio presuppone un’assenza di introspezione spirituale e psichica. È quello che potremmo definire lo smarrimento di Ctonie, in nome del volo folle di Icaro, vera figura di riferimento che sintetizza la tendenza moderna del politico. In tal modo, se a livello fisiologico il potere è intrinsecamente in bilico tra il trattenere il male ed il favorirlo, nella patologia instaurata nell’epoca moderna si è in presenza invece di un potere sempre più inclinato verso il proprio lato anticristico che trova piena realizzazione in quell’*unicum* storico che è appunto il concetto moderno di totalitarismo, fenomeno politologico che non ha avuto eguali nella storia politica pre-moderna e che trova la propria parabola nello sviluppo del cosiddetto “*Stato totale*” dall’assolutismo ai regimi totalitari del Novecento¹⁵⁶. Lo squilibrio tra prassi e simbolo nel politico moderno avrebbe potuto continuare potenzialmente a perpetuarsi in maniera indefinita, nella misura in cui si osservi che la condizione dello spirito che lo ha posto in essere è, per sua struttura, un proces-

¹⁵⁴ Frase di Jeanne Hersch, citata senza fonte in J. Daniélou S.J., *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁵ A. Cencini et A. Manenti, *op. cit.*, pp. 270-271.

¹⁵⁶ Sul punto, cfr. C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 105-106. Su tali aspetti riguardanti l’esorbitanza della statualità, cfr. anche R. M. Pizzorni O.P., *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d’Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, pp. 809-811.

so *permanente*¹⁵⁷ che si autoalimenta, ma tale processo per perpetrarsi abbisogna di una fiducia nelle mete immanenti, necessita che l'uomo sia sensibile alla volontà di una palingenesi della storia che tale processo intende sfruttare, ma che l'essere umano al crepuscolo della modernità non è più capace di mostrare in modo energetico ed unitario come avveniva in precedenza. Il subentrare della succitata e corrosiva critica nichilista nietzschiana ha investito qualsiasi tipo di fiducia: non solo la fede nel trascendente, già colpita dalla crisi moderna, bensì anche la fiducia moderna verso gli "idoli" immanenti che era il frutto di tale crisi. Dopo, infatti, aver riconosciuto la legittimità ad ogni significato trascendente, il tentativo ripetuto di instaurare significati che fossero succedanei rispetto al trascendente e il loro altrettanto ripetuto fallimento ha sfibrato la fiducia dell'uomo nei confronti di tali tentativi. Inoltre, la stessa corrosione nietzschiana non era che la logica conseguenza della critica moderna che, una volta investita la trascendenza, non poteva non fagocitare anche se stessa, posto che, in assenza di fondamenti trascendenti, qualsiasi fondamento sostitutivo si trovava con l'essere precario in quanto convenzionale e dunque sindacabile e sostituibile a sua volta. Non casualmente, infatti, lo stesso Nietzsche, più che teorizzare il nichilismo, sembra quasi annunciare l'arrivo ineluttabile di qualcosa che già pare in atto. Gli stessi totalitarismi, seppur si fondavano su ideologie ben definite e non dunque su di un rifiuto nichilistico di qualsiasi senso (anche solo ideologico), hanno mostrato il vero e più assoluto trionfo dell'annullamento dell'uomo e dunque della perdita dei significati. Il totalitarismo non è che il fallimento ultimo dello Stato moderno che pure sembrava essere la punta di diamante della modernità concretamente realizzatasi ad opera delle ideologie. In concomitanza con tali fallimenti, si concepisce dunque il concetto di post-modernità, intesa come sorpasso del moderno che intende prescindere dalle narrazioni ideologiche¹⁵⁸. La divaricazione tra simbolo e prassi addiuvine allora ad una nuova tappa: il sorpasso del moderno avrebbe potuto avvenire realmente solo se si fosse impostato il discorso politico a partire da un ricupero della lezione proveniente dalla scienza politica pre-moderna, tornando ad una politica sapienziale ed 'artistica' che ponesse tra parentesi il meccanicismo moderno e la sua concezione di politica.

In realtà, l'ottica nichilista non ha naturalmente comportato alcunché di simile, rimanendo la riflessione politica ancora all'interno dell'alveo filosofico-politico e giusfilosofico degli ultimi due secoli. La concezione del politico che nel post-moderno, tanto nella prassi quanto nell'ambito dello studio politologico, si è imposta è stata dunque una concezione che ha dato semplicemente per scontata e indiscutibile la cornice liberaldemocratica e positivista maturata in precedenza, senza riconsiderare minimamente i fondamenti teoretici della politica che ne erano alla base e che pure avevano mostrato di essere franati dopo il XX secolo. Di fronte al

¹⁵⁷ V. Mathieu, *op. cit.*, pp. 101-108; T. Molnar, *The Counter-Revolution*, Funk & Wagnalls, New York (N.Y., U.S.A.) 1969, p. 185; Id., *La Gauche vue d'en face*, Éditions de Seuil, Parigi (Francia), 1970, pp. 99-100. Cfr. anche M. de Corte, *Fenomenologia dell'autodistruttore*, cit., p. 153.

¹⁵⁸ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2004, pp. 5-7.

declino delle ideologie politiche moderne, ciò che è rimasto ad imporsi progressivamente negli ultimi decenni del Novecento a partire dagli anni Sessanta¹⁵⁹ è stato di conseguenza una visione aziendalistica della politica, volta a gestire l'esistente secondo ritmi di produttività, efficienza ed economia, prescindendo sempre più da qualsiasi visuale di ampio respiro e lungo periodo che fosse ispirata a principi diversi da quelli meramente procedurali ed economici, nel timore che essi potessero essere un prodotto ideologico. Come ha fatto notare Giulio Maria Chiodi¹⁶⁰, nell'assenza di linee-guida dettate da un qualsiasi significato (trascendente o immanente che sia), si addivene ad un triplice ma unitario fenomeno: A) la tecnica, come produzione quasi automatica e comunque "cieca" di tecnologie, privata di finalità che la trascendano, tende a sostituirsi alla cultura umana (e perfino alla scienza)¹⁶¹, rischiando molto concretamente di divenire totalmente fuori controllo, fino a giungere alla ripetuta distruzione dell'essere umano; B) il governo si riduce, per conseguenza, ad una risoluzione di problemi meramente tecnico-produttivi che però si trova manchevole di qualsiasi obiettivo reale, divenendo semmai gli obiettivi il mero *pretesto* utilizzato per giustificare il riprodursi continuo di quello che può definirsi "burocratismo" o "buroproceduralismo"¹⁶² e che non fa altro che perpetrare quel meccanismo di difesa che la psicologia conosce sotto la definizione di "pensiero magico"¹⁶³ e che risponde alla seguente logica: "pensare è uguale a fare: si può modificare la realtà solo pensando ad essa senza un'azione fisica intermediaria e adeguata. Ci incontriamo, dibattiamo il problema, facciamo le commissioni, poi stiliamo il documento; alla fine il tutto viene archiviato e il problema resta intatto, ma intanto noi siamo convinti di aver fatto quanto dovevamo"¹⁶⁴; C) in tale cornice, divenendo la partecipazione alle decisioni da parte dell'uomo comune sempre più limitata ed essendo quello buroproceduralistico un meccanismo che tende a deresponsabilizzare chi ne fa parte, l'uomo viene preso in considerazione solo in modo astratto, *seriale*, decontestualizzato ed impersonale, come individuo di una massa indistinta¹⁶⁵ verso il quale non vi sono obblighi di responsabilità cui rendere conto. Il mutamento del tipo umano delle società post-moderne che ne risulta, non più dedito alle divisioni ideologiche ed all'impegno socio-politico, è così l'uomo-termite, un soggetto che abita immensi ed alienanti¹⁶⁶ formicai urbani e che si trova dedito unicamente al soddisfacimento consumistico delle proprie necessità di sopravvivenza e benessere: "Il processo tendenziale è in direzione di una regressione al biologico e al biopatico, che sono condizioni riducibili a significanti puri, ossia incapaci di produrre significanza. Individualismo, massificazione e affermazione di uguaglianza tra individui si coniugano vicendevolmente. Uguaglianza, nel quadro dell'individualismo di massa, coincide con indiffe-

¹⁵⁹ T. Molnar, *The Counter-Revolution*, Funk & Wagnalls, New York (N.Y., U.S.A.), 1969, p. 150. Cfr. anche F. Giorgianni, *Origine simbolica ed estinzione del concetto di «Destra»*, cit., p. 79.

¹⁶⁰ G. M. Chiodi, *Il mito politico come coscienza collettiva*, in *Hermenutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 139-170.

¹⁶¹ Ivi, pp. 140-141.

¹⁶² Ivi, pp. 141-142.

¹⁶³ A. Cencini et A. Manenti, *op. cit.*, p. 266.

¹⁶⁴ Ivi, p. 267.

¹⁶⁵ G. M. Chiodi, *op. cit.*, pp. 142-143.

¹⁶⁶ J. Daniélou S.J., *op. cit.*, p. 26.

renza; indifferenza agisce qui nel doppio significato descrittivo e morale, ossia di non differenziazione e di disinteresse alla singolarità. Decisivo in proposito è il ruolo svolto dalla comunicazione di massa, che coltiva l'opinionismo sociale, ostile alle competenze critiche in quanto tali, ed è omologante i vari modelli comportamentali. Col linguaggio di Aristotele si può focalizzare il quadro: i media fungono da moderni retori, i prodotti di mercato da moderni analitici, la finanza rappresenta i moderni dialettici¹⁶⁷. In altri termini, l'essere umano si appiattisce sul perseguimento di finalità primordiali di tipo biologico e, tutt'al più, sentimentalistico, prevalendo una diffusa sfiducia verso le soluzioni politiche alle situazioni di degrado sociale, in quanto ad esse soluzioni non si crede più. In un tale contesto il simbolico semplicemente si smarrisce, passando dall'ipertrofia moderna ad un desolante rachitismo nel post-moderno, vale a dire una sua totale assenza. Ciò significa che, dopo l'eccesso moderno di Icaro, si assiste alla preponderanza schiacciante dei calcoli di Dedalo, nella quale la politica si riduce a mera gestione dell'esistente, senza che vi sia una progettualità di lungo periodo od una impostazione di principio forte e coerente¹⁶⁸. Tuttavia, poiché la forza del simbolo e la sua importanza non può essere del tutto negata nella vita dell'uomo – perfino in quell'uomo che sembra disinteressarsene, ma, che per la sua stessa intrinseca natura, non può farne completamente a meno –, e poiché dunque l'ansia palinogenetica (pur in maniera incoerente, confusa e frammentata) sopravvive al fondo dell'anima umana, la politica contemporanea è, al contempo, costretta ad utilizzare un simbolico di infimo livello per sostenere la propria visione gestionale del politico. Come evidenziato da Chiodi, si tratta della tipologia di mito politico cosiddetta “terziaria” in cui “il mito vive di una simbolica molto impoverita e si potrebbe dire occasionale, dettata dalla sopravvivenza, dalla semplice ricerca di benessere e di vantaggi materiali o dalle suggestioni del momento. Con più esattezza, dovremmo dire che del mito rimangono soltanto parvenze caricaturali, frammentate, sbriciolate e artefatte. Il sentimento di appartenenza si estingue, saltano i confini tra popoli, costumi ed ideologie. [...] [Il mito terziario] non è un mito a tutto tondo, bensì è generico e si presenta sporadicamente, a brandelli, più sotto la forma di attrazioni occasionali e circostanziali che non di vissuto interiormente orientato”¹⁶⁹. In particolare, anche a causa della sudditanza dei politici nei confronti della cronaca giornalistica e delle sue tempistiche fatte di sciami informativi momentanei cui dare risposte frettolose e poco ponderate¹⁷⁰ – anziché nei con-

¹⁶⁷ G. M. Chiodi, *op. cit.*, p. 143.

¹⁶⁸ La grande politica è degradata in piccola politica, come sintetizza qualcuno: cfr. Francesco, «Avere coraggio e audacia profetica». Dialogo di Papa Francesco con i gesuiti riuniti nella 36^a Congregazione Generale, in *La Civiltà Cattolica*, anno CLXVII, n. 3995, Roma, 10 dicembre 2016, pp. 417-431 (p. 423).

¹⁶⁹ Ivi, p. 163.

¹⁷⁰ “Non produciamo soltanto una quantità enorme di dati, ma pretendiamo anche di analizzarli in diretta. La pressione mediatica ha portato i giornalisti a voler prendere il posto degli storici nell'istante stesso in cui la storia si dispiega. [...] per gli storici del futuro questa dinamica comporterà un'ulteriore difficoltà: si troveranno una specie di storia già scritta, ma scritta senza che si sia aspettato il tempo necessario a distinguere i macrofenomeni, senza prospettiva. A differenza della storia, il giornalismo ha fretta. È sempre sottoposto allo stress del tempo. Il problema dei giornalisti è che hanno la tendenza a voler scrivere la storia in tempo reale. E questo è molto pericoloso, perché piuttosto che cercare di occuparsi di sistematizzare il presente in istantanee accurate, molti giornalisti vogliono prendere il posto degli storici senza avere il tempo che serve alla cronaca per diventare Storia. [...] questa preoccupazione credo abbia

fronti della storia che necessiterebbe invece dai politici, lentezza, studio e visione di insieme, vale a dire un *occhio epocale*¹⁷¹ capace di comprendere la più generale ritmica della storia, le svolte di portata storica proprie dell'epoca che si vive e quindi quali azioni prolungate e ragionate porre in essere –, nella contemporaneità si osserva un appiattimento su di un messianismo di breve periodo, in cui forze diversissime (tanto di governo quanto di opposizione) tendono a cercare di intercettare il consenso elettorale in modo estemporaneo e cavalcare dunque provvisoriamente l'ansia di rinnovamento palinogenetico degli elettori, sulla scorta dell'illusione da esse propagandata secondo la quale sarebbe possibile cambiare verso subitaneamente alle situazioni di degrado e difficoltà civile con risposte politiche *immediate* da esse fornite, un'illusione che naturalmente è del tutto priva di realtà, laddove si consideri il carattere di mediazione tipico della politica che non può essere forzato dall'eccesso di immediatezza senza snaturare la politica a stato barbarico dove pulsioni soggettive si esprimono e scontrano senza controllo o filtro di mediazione alcuna¹⁷², nonché laddove si consideri il carattere profondamente storico della scienza politica, di cui si è detto *supra*, e dunque considerando che la storia umana necessita sempre di una progettualità e di un'opera di sviluppo d'ampio respiro, tenendo anche conto di eventuali incognite non prevedibili. Tale necessaria progettualità deriva, infatti, dalla constatazione che, così come anche la natura dell'uomo, la storia non conosce salti, bensì solo lunghe sedimentazioni che talvolta mostrano sì rapidamente i loro effetti, ma che perfino in questi casi sempre celano le proprie cause più remote e vere non nell'azione a tali effetti cronologicamente più vicina, bensì in una continuità con un passato anche molto lontano, ma solo apparentemente insospettabile, tanto da potersi dire, riprendendo l'inquadramento ermeneutico tipico di Vico, che *historia non facit saltus*¹⁷³. Il fenomeno del messianismo di breve periodo poc'anzi descritto è naturalmente una semplificazione delle complessità storica e politica che non tiene conto che nella comprensione della storia “*Ciò che non è complicato è falso*”¹⁷⁴. La stessa tendenza odierna alla perdita di ogni

già avuto un effetto visibile devastante sulla politica: ha accelerato i tempi e ha praticamente cancellato la politica a lungo termine. E difatti a nessuno interessa più il lungo termine, ormai. I politici pensano soltanto al breve termine, alle prossime elezioni o al prossimo avvenimento pubblico, al prossimo annuncio o alla prossima legge finanziaria. Non c'è nessun tentativo di costruzione di una politica che abbia una prospettiva: cfr. Antony Beevor, *Parola di storico: sarà la fretta a uccidere la democrazia*, a cura di Andrea Coccia, in *Linkiesta*, 20 settembre 2016, rinvenibile in <http://www.linkiesta.it/article/2016/09/20/parola-di-storico-sara-la-fretta-a-uccidere-la-democrazia/31823/>.

¹⁷¹ G. M. Chiodi, *op. cit.*, p. 139.

¹⁷² Tutta la retorica politica (di qualsiasi segno) non casualmente gravita intorno alla semplificazione: delle norme, delle istituzioni, della politica stessa, in una generale de-intermediazione che vuole azzerare ogni distanza tra potere e uomo comune, a partire dalle riforme costituzionali, passando per la demolizione dei corpi sociali intermedi, finendo al rapporto diretto ed informale tra politici – o comunque potentati (come quelli economico-finanziari) – e cittadini.

¹⁷³ A. Battistini, *L'ingegno di Vico: «Historia non facit saltus»*, in *Filologia Moderna*, volume VIII, Pacini, Pisa, 1986, pp. 7-20 (p. 19).

¹⁷⁴ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, vol. I, Instituto Colombiano de Cultura, Santa Fé de Bogotá, 1977, p. 107 [traduzione nostra].

formalità – tanto a livello personale (con lo smarrimento delle distanze verbali tra estranei) quanto istituzionale – è indice di questa propensione all'immediato che dimentica le imprescindibili complessità. Le formalità sono, infatti, ovatte che ogni tipologia di potere utilizza per frapporre delle necessarie mediazioni fra sé (e dunque il detentore del potere medesimo) ed i soggetti con cui esso si relaziona, come dimostrano, *ex multis*: la liturgia dei processi, dotata di un linguaggio che richiama i riti religiosi, dotata di precise forme e perfino di propri 'paramenti' come le toghe o talvolta le parrucche; le uniformi e le vesti di rappresentanza che i capi di Stato utilizzano in certe occasioni; i cerimoniali diplomatici che vengono osservati nel protocollo pontificio e statale; le circonlocuzioni di cortesia con cui ci si rivolge alle cariche istituzionali; etc. Non è un caso che nell'epoca attuale per tutti questi esempi si assista ad un impoverimento nella prassi, con la propensione a diradare tali forme nel vissuto concreto delle istituzioni, specialmente (ma non solo) di quelle politiche, in una complessiva prevalenza di ciò che è apparentemente ed immediatamente più "utile" e "concreto" sul momento. Tuttavia, tale propensione all'immediatezza non ha alcuna logica di riferimento, in quanto, se è pur vero che l'equilibrio da ricercare tra mediato ed immediato nell'uomo non si può risolvere in un eccesso di distanza tra cittadino comune e potere, è altrettanto vero che una certa distanza è doverosa e comunque insita nel potere *ex se* considerato, poiché la dimensione di quest'ultimo è intrinsecamente quella della mediazione, come visto *supra*, o, detto in altri termini, poiché il principio fondamentale che sta alla base della *stessa esistenza* di ogni istituzione e dunque di ogni potere è quello della terzietà della mediazione: il potere di un giudice, ad esempio, esiste unicamente in quanto la sua sussistenza ha come sola finalità quella di frapporsi tra due soggetti in conflitto (attuale o potenziale) per evitare che essi risolvano il proprio scontro secondo metodi diretti e definitivamente/distruttivamente conflittuali, potendo così il giudice mediare tra di essi con la propria frapposizione. Ma v'è di più: tale frapposizione del giudice può essere utile e valida solo se costui si dimostra ontologicamente *distante* dalle parti in conflitto, rimanendo *terzo*, neutrale e non accusabile di parzialità e favoritismi verso l'uno o l'altro soggetto. Le formalità attraverso cui simbolicamente si esprime questa distanza non sono altro che modalità esteriori con le quali si cerca di trasmettere alle parti in gioco una concreta percezione che il detentore del potere giudiziale sia effettivamente un soggetto del tutto *altro*, totalmente alieno, rispetto a loro e che dunque il suo giudizio è rispettabile, non essendo posto al medesimo livello di quello di ogni altro uomo, e ciò in virtù della propria scienza giuridica che è superiore a quella comune, né essendo coinvolto personalmente nella situazione oggetto del giudizio. L'assurda 'logica' dell'immediatezza che pretenderebbe di azzerare la distanza che le formalità pongono tra l'uomo comune ed il potere (e dunque i suoi detentori) non fa altro che implicitamente abbattere la stessa terzietà del potere rispetto ai cittadini comuni, abbassandolo al livello di questi ultimi e dunque rendendolo meno rispettabile, meno credibile, meno autorevole: in ultima istanza, meno se stesso. In altre parole, essa finisce logicamente con l'investire la stessa esistenza del potere, poiché, se per la propensione all'immediatezza la mediazione è intrinsecamente negativa, allora sarà necessario e logico abbattere anche il potere medesimo, in quanto in sé e per sé esso è già una mediazio-

ne e tutte quelle che sono le forme mediatricie esteriori che utilizza non sono altro che semplici e necessari strumenti con le quali esprimere la propria forza di mediazione: se la mediazione delle forme è negativa, se ne dovrà dedurre allora coerentemente che anche l'origine di tali forme, in quanto mediazione, è negativa e tale origine è appunto il potere stesso. Abbattendo tali forme, si coinvolge così necessariamente anche la percezione che il potere è cosa altra rispetto ai conflitti che esso è chiamato a risolvere e dunque lo si delegittima. Il simbolo evoca e la forma ne è il garante: dove scompare tale garanzia termina qualsiasi evocazione. Non casualmente, infatti, proprio chi nell'impovertito dibattito pubblico attuale si fa portatore di forme radicali e messianiche di immediatezza e scarnificazione delle istituzioni e dei suoi detentori, risolve la propria attività politica in una semplice denuncia di presunti o reali casi di gestione inefficiente, opaca e/o disonesta del potere, nella quale quest'ultimo agli occhi del cittadino termina dunque con l'essere abbassato a strumento del perseguimento di interessi di parte, anziché essere, all'opposto, un elemento intrinsecamente *super partes*. In tal modo, appresso alla forma del potere, viene a smarrirsi anche l'inscindibile sua sostanza ed è indicativo che ciò avvenga in una temperie culturale in cui si tende più in generale a negare ogni declinazione del principio di polarità, pretendendo di andare al di là della forma e della sostanza in favore dell'indeterminazione concettuale, al di là della destra e della sinistra in favore dell'ibridazione politologica, al di là del sesso maschile e del sesso femminile in nome del cosiddetto *queer* (punto di arrivo della moltiplicazione dei "generi"). Ebbene, ostaggio della retorica dell'immediato, dimentica dell'insegnamento sulla complessità storica, nonché della inesistenza dei salti storici, la politica post-moderna perde così la sua solidità e progettualità di lungo termine, rimanendo nella palude dell'indeterminato, di una sorta di *queer* filosofico-politico, piegando la dimensione simbolica alle esigenze del momento, alla pura volontà di gestione del potere, producendo così delle fugaci e malferme basi del proprio consenso, pronte a cadere una volta che la flebile illusione su cui esse fanno leva finisce per scontrarsi con la dura realtà di una storia che non può essere cavalcata rapidamente come invece si può cavalcare l'ansia di rinnovamento presente nell'uomo. In tal modo, paradossalmente, di fronte ai fallimenti delle presunte 'soluzioni' immediate, la sfiducia verso il politico continua a crescere in un uroboro vizioso per il quale nuove forze politiche, vituperando i fallimenti di quelle vecchie, gonfiano fugacemente l'*illusione* dei cittadini con la promessa di ciò che nemmeno esse nel breve periodo possono mantenere, e ciò col fine di avvicinare i cittadini alla politica e garantire così a se stesse un galleggiamento nell'agone politico, ottenendo però alla fine una maggior *disillusione* nei confronti di quest'ultimo da parte dei cittadini stessi, contribuendo dunque ad allontanarli nuovamente in attesa di altri messia pronti ad illuderli debolmente un'altra volta, oppure finendo per allontanarli dalla politica in modo completamente definitivo qualora essi fossero del tutto rassegnati e non più disposti a credere a nuovi messia. Ora, gli eventi storico-politici contingenti che l'osservatore contemporaneo vede svolgersi davanti a sé in diretta necessiterebbero di imparare dalla storia per poter essere valutati ed affrontati: solo se si possiede una piena consapevolezza e dunque un vero senso della storia, si comprende appieno come un evento, una persona, un gruppo, un progetto istituzionale o legislativo si inserisca

nel dispersivo tessuto storico, potendo influenzarlo (in positivo o negativo) anche per decenni o secoli e, se si possiede tale consapevolezza, è possibile pre-vedere adeguatamente gli scenari futuri che l'evento, la persona, il gruppo o il progetto possono comportare. Laddove l'uomo odierno (tanto comune cittadino quanto volto politico) perda il senso della storia e qualunque tipo di memoria, perché immerso nel fluire continuo e confuso di informazioni momentanee e fugaci presto dimenticate, egli diviene quello che José Ortega y Gasset definiva un *barbaro* "verticalmente"¹⁷⁵, vale a dire un alienato scollegato con il passato: "L'individuo diventa così dipendente dalla moda e dalle condizioni del mercato ed è ben lontano dall'immagine di autonomia che mostra esteriormente. Inoltre la perdita della memoria storica e la fine della fiducia nel progresso e nei suoi miti portano le persone a rifugiarsi nel presente, mentre il passato è dimenticato e lontano e il futuro incerto e rischioso: l'esperienza individuale è vissuta nel presente assoluto, nella dimensione sincronica piuttosto che diacronica, nel tentativo di cogliere il maggior numero di possibilità e di occasioni a livello sociale e cognitivo"¹⁷⁶. Un uomo di tal fatta finisce con lo smarrire il giudizio politico nell'ansia verso l'immediato, divenendo incapace di capire cosa succede davanti ai propri occhi anche quando egli è in presenza di eventi storici di portata potenzialmente epocale¹⁷⁷, limitandosi a commenti di circostanza o balbettamenti¹⁷⁸, e rimettendoci in termini di profondità ed analisi e dunque di capacità di operare scelte politiche determinanti. Il giudizio politico, in altri termini, quando non viene del tutto negato dalla rassegnazione instillata da una vaga sensazione di impotenza storica, retrocede, degradandosi a mero tifo sportivo fomentato dal

¹⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Studio Editoriale, Milano, 2001, p. 114. Similmente Pier Paolo Ottonello parla oggi di "barbarie civilizzata": cfr. P. P. Ottonello, *La barbarie civilizzata*, Marsilio, Venezia, 1998, pp. 55-56. Esplicitamente di nuova barbarie contemporanea e di involuzione di civiltà parlava anche San Giovanni Paolo II: Giovanni Paolo II, *Discorso al Collegio degli scrittori de La Civiltà Cattolica del 5 aprile 1982*, n. 3, in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1982/april/documents/hf_jp-ii_spe_19820405_civilta-cattolica_it.html. Richiamando l'esempio della caduta dell'impero romano d'Occidente, anche S. Em. l'allora Cardinale Jorge Mario Bergoglio ricordava le invasioni barbariche, attualizzando all'oggi: cfr. J. M. Bergoglio S.J., *Il nuovo Papa si racconta. Conversazione con Sergio Rubin e Francesca Ambrogetti*, Salani, Firenze, 2013, p. 159.

¹⁷⁶ P. Corvo, *I mondi nella valigia. Introduzione alla sociologia del turismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 82. Sul punto, cfr. anche T. Pitch, *La società della prevenzione*, Carocci, Roma, 2008, pp. 41-45.

¹⁷⁷ Come avvenuto recentemente nei confronti del voto sulla secessione della Gran Bretagna dall'Unione Europea, un evento che in termini di lungo periodo può incidere in profondità sul futuro del suolo britannico ed europeo, ma che i politici d'Europa hanno sottovalutato, limitandosi a commenti sprezzanti o superficiali, volti a rispondere alle necessità del momento.

¹⁷⁸ Balbettamenti da cui appunto proviene etimologicamente il termine *barbaro*. Va, infatti, ricordato che la condizione del barbaro – che è una condizione originaria che ogni essere umano ha insita dalla nascita, come intravisto *supra* nella citazione di Plinio il Vecchio, e dalla quale si può affrancare solo tramite l'educazione e l'istruzione fornitagli dagli altri uomini già adulti e civilizzati (cfr. F. Le Play, *Textes choisis*, a cura di Louis Baudin (1887-1964), Dalloz, Parigi (Francia) 1947, pp. 79-82) – è quella di colui che sa solo ripetere: "bar bar", vale a dire appunto del "balbuziente": cfr. A. Mordini di Selva, *Verità del linguaggio*, con prefazione di p. Raimondo Spiazzi O.P., Volpe, Roma, 1974, p. 27.

perseguimento di interessi economici e di potere personali (o di gruppo) o, al contempo, fomentato dai messianismi. Tale tendenza messianica di piccolo cabotaggio, per di più, mostra tutta la continuità che v'è tra moderno e post-moderno poiché non è altro che una confusa recrudescenza utopistica di stampo magmatico, seppur sganciata da utopie concrete e ben definite¹⁷⁹, per quanto, come visto, essa produca soltanto un'ulteriore distruzione disillusoria. Ciò che resta del politico è, a questo punto, la più bassa forma del pragmatismo che si riduce alla mera ricerca di mezzi utilitaristicamente più efficaci per una semplice sopravvivenza politica da parte di chi riesce a ritagliare per sé (anche attraverso la tendenza messianica) uno spazio nella sfera della politica attiva, svincolata ormai da qualunque riferimento a principi reali di giustizia attentamente considerati od elaborati: “*Né territorio, né consuetudini, né religione, né idealità-guida hanno più valenza; se di tanto in tanto se ne mostrano ancora delle parvenze è perché essi sono ridotti a funzioni strumentali, per interessi completamente estranei a quei fenomeni. Anche la conoscenza delle cose viene privata di ogni reale epos, di ogni ethos, e, al limite, perfino di ogni pathos, dal momento che viene ridotta e canalizzata a mere funzionalità materiali e circostanziali*”¹⁸⁰.

La politica – che di per sé, come visto, è un mondo più vasto rispetto alla mera azione politica –, laddove restringe la propria dimensione a quella di strumento di promozione propagandistica delle azioni politiche, si riduce appunto ad essere soltanto azione politica: ogni azione, in altri termini, finisce col non avere alcuna finalità politica di ampio respiro, ma viene posta in essere esclusivamente e strumentalmente per ragioni pubblicitarie, rimanendo un'azione quasi fine a se stessa e non finalizzata alla realizzazione di una soluzione ponderata volta a contrastare adeguatamente un problema. Nel vuoto complessivo di significati, quanto resta dunque del simbolico è realmente una pura regressione al biologico e al biopatico perché, tutt'al più, il circolo vizioso che ne risulta, quando non porta alla pura rassegnazione, può portare solamente ad un risentimento aggressivo, incapace di costruire e pronto ad esplodere violentemente nei confronti di chi riduce la politica ad un uso strumentale del simbolico al fine di sopravvivere nell'agone politico, tanto più che il bisogno di senso, sempre latente nell'uomo, può pericolosamente giungere a sbocchi indesiderabili, tra cui perfino la copertura dei vuoti ad opera di totalitarismi¹⁸¹. Tra l'altro, in un'epoca in cui prende sempre più piede il letteralismo¹⁸² (che è una forma di barbarica semplificazione ermeneutica), non sorprende che l'uomo non sappia più leggere ed interpretare finemente tanto i testi quanto la realtà storica nel suo svolgimento¹⁸³: la realtà che, come i testi, necessiterebbe di una lettura sistema-

¹⁷⁹ M. Gauchet, *I volti dell'altro*, in *MicroMega. Almanacco di Filosofia*, anno XVIII, n. 5, Roma novembre-dicembre 2003, pp. 329-340 (p. 339).

¹⁸⁰ G. M. Chiodi, *op. cit.*, p. 164.

¹⁸¹ Ivi, pp. 165-166.

¹⁸² Che passa attraverso il fondamentalismo religioso e l'impoverimento filosofico, esegetico e teologico. Sul letteralismo come patologia dell'anima, si rimanda, pur con alcune riserve, a J. Hillman, *Saggio su Pan*, Adelphi, Milano, 1977, pp. 91-93.

¹⁸³ Non va dimenticato, infatti, che l'ermeneutica non riguarda unicamente i testi, bensì, anche osservando l'etimologia greca – dal composto di ἑρμηνεύειν (hermenéuein, “interpretare, tradurre, spiegare, esporre, esprimere”) e dell'originario verbo τεκεῖν (tekéin,

tica, viene presa, si potrebbe dire, “alla lettera”, vale a dire solo nella sua dimensione esteriore (fenomenica) e perfino epifenomenica in una complessiva incapacità di *trascendere* rispetto ad essa, non sapendo l'uomo leggere al di là delle forme prese in sé stesse, ritenendole dunque inutili, non sapendole armonizzare con la sostanza e volendo dunque giungere a quest'ultima esclusivamente attraverso la negazione delle prime, quando invece la realtà, come visto, non può prescindere dalle forme senza snaturare il suo stesso essere (fatto anche di forme). Se v'è, in effetti, un nemico dell'interpretazione è invero la semplificazione che non tiene conto della complessità di ciò che si va ad osservare ed interpretare: si può dare significato a un fatto soltanto se lo si osserva a tal punto attentamente da poterne vedere tutte le sfaccettature e quindi da poter tenere conto di queste ultime e del loro complessivo rapporto in un sistema che le ricomprende al momento dell'espressione di un giudizio di valore su di esse. Laddove si isoli uno solo (od alcuni) tra gli elementi dell'insieme che si osserva, si tenderà a prendere “alla lettera” quanto si è isolato, assolutizzandolo, a scapito di quanto invece non si è veduto, rimanendo incapaci di vedere e valutare quanto non è visibile ad una lettura fugace, o quanto non si è comunque visto, nonché di vedere il sistema che gli elementi vanno a formare, valutandolo nel suo complesso. Tale “letteralismo” ermeneutico rientra nella più generale crisi della capacità contemplativa tanto dell'uomo moderno quanto di quello post-moderno, entrambi protesi verso un attivismo spasmodico mirante all'utile, laddove con il termine *contemplazione* va specificato intendersi etimologicamente un “*fermarsi a vedere*”¹⁸⁴, un “guardare attentamente”, tenendo conto che

Se non ci si ferma, non si vede: tutt'al più si guarda fuggacemente rimanendo sempre in superficie, come se nulla ci fosse da vedere, come se nulla meritasse di esser visto, come se tutto mancasse di valore e fosse insignificante: «non ti curar di lor, ma guarda e passa»¹⁸⁵. Il non fermarsi a vedere è l'attitudine spirituale di chi non sa vedere per un'ignoranza o una testardaggine cui non voglia rimediare, o per fatuità e presunzione; nell'uno come nell'altro caso è ignavia intellettuale e morale dovuta alla disattenzione e alla negligenza, al disprezzo di quanto si ammira. Ma chi non vede non conosce; chi non conosce non sa. Non fermarsi a vedere significa condannarsi a un perpetuo turismo di massa [...]. Senza contemplazione non c'è il sapere, muore la scientia perché cessa

“partorire, trarre fuori, generare”), che è alla base dei verbi τεκνóειν (teknóein, “fornire figli, generare, partorire”) e τεχνάσθαι (technáosthai, “lavorare con arte o abilità, escogitare, inventare, industriarsi”) e del sostantivo τέχνη (téchne, “arte, abilità, professione, lavoro, stratagemma, modalità”) – si sostanzia in un più generale “trarre fuori significati” dal reale, che si configura come una vera e propria “arte della comprensione”: cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, con testo tedesco a fronte, a cura di Massimo Marassi, Bompiani, Milano, 2000, p. 297. Non va dimenticato che in greco ἑρμηνεύς (hermenéus, “interprete, traduttore”) è anche “colui che chiarisce ciò che è oscuro”: cfr. G. Chiurazzi et G. Vattimo, *Ermeneutica*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Dom-Fic, Bompiani, Milano, 2006, pp. 3547-3557 (pp. 3547-3548).

¹⁸⁴ M. F. Sciacca, *La contemplation como fundamento del saber. Marta y Maria*, in *Verbo. Revista de formación cívica y acción cultural según el derecho natural y cristiano*, anno XII, n. 113, Madrid (Spagna), marzo 1973, pp. 227-242 (p. 227).

¹⁸⁵ In italiano nel testo originale. In verità, citazione dantesca più esatta sarebbe: “*non ragioniam di lor, ma guarda e passa*” (*Inf.* III, 51).

il pensiero. Di fronte alla pianta si ferma il botanico per 'vederla' od 'osservarla' al fine di studiare la sua vita – classificarla, descriverla, conoscerla –; si fermano il filosofo e il teologo per 'riflettere' sui problemi del mondo e di Dio; si fermano tutti nel proprio lavoro se vogliono che le proprie opere siano valide. Fermarsi a vedere significa 'scoprire', conoscere ciò che non si conosceva e che, se conosciuto, è nuova conoscenza; è un sapere che cresce e si rinnova. Ridurre lo spazio della contemplazione – che esige un ambiente favorevole e non ostile di silenzio e tranquillità; che esige tanto amore per ciò che si vuole vedere e per il proprio osservare o per la ricerca, e pertanto tanta disponibilità, dedizione, sacrificio e umiltà – è sminuire lo spazio della conoscenza ed è anche annullamento del sapere. Tutto questo a beneficio degli slogan volgari secondo cui la contemplazione è 'perdita di tempo', 'egoismo antisociale', etc.¹⁸⁶

Con il concreto risultato che la stessa prassi di azione diventa incerta perché chi non sa adeguatamente fermarsi a vedere non può nemmeno adeguatamente agire sul problema che (non) osserva. Tali rischi, dei quali si vedono tutti i segnali e che sono molto concreti e non astratti, possono essere scongiurati solo prendendo consapevolezza della necessità di sorpassare la politica moderna ridotta a calcolo impersonale, che con le sue influenze grava ancora come una pesante ipoteca sulla scienza politica post-moderna, non per operare una stanca ed inattuale ripetizione, bensì un creativo e riattualizzante recupero della perenne lezione che precede la modernità, al fine di tornare all'arte politica in tutta la sua ampiezza: spirituale, psicologica, teorica e prassistica. Tale recupero porterebbe nell'analisi politologica, tra le altre cose, alla considerazione degli squilibri spirituali e psichici a livello macrosociale, permettendo di calibrare le risposte sociali, normative ed istituzionali sulla base dell'osservazione della preponderanza di questo o quel polo interiore dell'essere umano, come, per esempio, nel caso di una società troppo polarizzata sul principio femminile¹⁸⁷ che abbisogna dunque di contro-bilanciamenti maschili o viceversa¹⁸⁸, oppure società troppo uniformate che, secondo il principio alchemico (attivo anche a livello storico-sociale) del *solve et coagula*¹⁸⁹, richiedono risposte

¹⁸⁶ M. F. Sciacca, *La contemplacion como fundamento del saber*, cit., pp. 227-228 [traduzione nostra].

¹⁸⁷ Come avviene nel caso delle società contemporanee, specie (ma non soltanto) occidentali. È stato fatto notare, infatti, da Claudio Risé, docente di psicanalisi che ha studiato la crisi odierna della paternità, che “*al centro di questa 'società senza padri', viene posto un principio femminile-materno: l'appagamento del bisogno (e la creazione del bisogno, anche inutile, da appagare), motore principale della società dei consumi occidentale. Il risultato di tutto ciò è che, per la prima volta nella storia dell'uomo, in Occidente l'individuo maschio entra nell'età adulta senza che gli venga trasmesso il sapere istintuale e della cultura materiale maschile, in un mondo dominato da un principio materno, e dove la figura del padre è marginale, e tutto ciò che si riferisce alla paternità è considerato un disvalore. Ne risulta una grave crisi di identità, che riguarda sia il rapporto col proprio genere, quello maschile, sia quello con la propria appartenenza culturale, di discendenza e territoriale, dato che il padre è il rappresentante e tutore dell'ordine simbolico legato alla discendenza*”: citato C. Risé, *L'identità maschile? È ora che si svegli!*, a cura di Antonello Vanni, in *la Padania. La voce del Nord*, Milano, 1 giugno 2001, p. 21.

¹⁸⁸ L'esempio portato da Chiodi, in tal senso, è indicativo: l'assetto della Repubblica di Weimar, poi regredito nel regime nazionalsocialista, propendeva a dare risposte troppo ispirate al principio femminile in un contesto sociale che tendeva a polarizzarsi nettamente intorno a quello maschile: cfr. G. M. Chiodi, *op. cit.*, p. 166.

¹⁸⁹ Principio che invece la tendenza politica moderna e post-moderna mostra di intendere

all'insegna della maggior pluralità sociale, anziché dell'unità, e così via, rinvenendo sempre adeguati punti di equilibrio polare. Considerare indifferenti o sorpassati – e, tutt'al più, attinenti alla sola sfera privata – il profilo ascetico (e tutto ciò che ne deriva¹⁹⁰), l'introspezione psicologica e psicanalitica, nonché la teorizzazione sui fondamenti del politico, ritenendo che la cornice liberaldemocratica attuale sia indiscutibile ed autosufficiente, unitamente alla pretesa di isolare il momento della prassi, come avviene nell'egemone analisi politologica odierna, intenta a descrivere soltanto procedure istituzionali, più recenti fenomeni sociologico-politici, ricostruzioni storiche, etc., significa continuare a non voler guardare in faccia il problema a causa di una ὕβρις (*hybris*: “tracotanza”) intellettuale che, non volendo ammettere l'errore moderno, non riconosce che sia irrealista la convinzione secondo cui lo spirito, la psiche e le scienze ad essi preposte non abbiano nulla da dire in merito alla sfera politica ed all'equilibrio tra Dedalo ed Icaro che necessita di essere finalmente ristabilito.

in modo opposto: la tendenza è quella di dissolvere i tessuti sociali esistenti per coagularli in modo indeterminato in insiemi più grandi privi di coesione, sulla base di confusi progetti ideologici, secondo quel meccanicismo razionalista di cui si è detto *supra*.

¹⁹⁰ Non va dimenticato che l'ascesi è solo *una parte* della spiritualità (e dei relativi esercizi), quest'ultima componendosi, in diverse tradizioni religiose (come il Nobile ottuplice sentiero buddhista che si ramifica in tre livelli di virtù: *sīla*, *samādhi* e *prajñā*, o l'induismo che distingue tre *mārga* con relativi tipi diversi di *yoga*: *Karma*, *Bhakti* e *Jnāna*), di tre momenti: purificazione, illuminazione, unione. Per qualche esempio di queste tre vie nella spiritualità e nella mistica specificamente cristiane, cfr. Basilio Magno di Cesarea, *De Spiritu Sancto*, IX, 23, in J. P. Migne, *Patrologia Graeca et Cetera Graeca Scripta*, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia) 1857, vol. XXXII, colonna 110; Pseudo-Dionigi Aeropagita, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 4, 373 C - 376 A, in Id., *Gerarchia ecclesiastica*, in Id., *Tutte le opere*, con testo greco a fronte, a cura di Piero Scazzoso ed Enzo Bellini, con introduzione di Giovanni Reale e saggio integrativo di Carlo Maria Mazzucchi, Bompiani, Milano, 2010, p. 201; Id., *De divinis nominibus*, IV, 5, 700 D-701 A, in Id., *Nomi divini*, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 411 e 413; Tommaso d'Aquino O.P., *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 24, a. 9, co.; Bonaventura da Bagnoregio O.F.M., *Itinerarium mentis ad Deum*, IV, 4, in Id., *Itinerario della mente in Dio / Riconduzione delle Arti alla Teologia*, Città Nuova, Roma, 1996, p. 75 ed Id., *De triplici via*, prologo, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia*, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1898, pp. 3-27 (p. 3).