

## Protestantesimo e modernità Soggettivismo religioso e soggettivismo politico nell'analisi di Balmes, de Maistre e Taparelli

Giovanni Turco

Almeno a partire dalle pagine di Ernst Troeltsch (per tacere delle note e discusse tesi di Max Weber) non cessa di ricevere attenzione la questione del rapporto teoretico tra il Protestantismo e la modernità (intesa in senso assiologico e non cronologico).<sup>1</sup> Si tratta di un tema (la cui penetrazione autentica richiede una considerazione verticale e non semplicemente orizzontale) che, lungi dall'aver esaurito il proprio interesse, ha mostrato vieppiù di costituire una questione filosofico-politica imprescindibile e decisiva<sup>2</sup> per l'intelligenza della modernità.<sup>3</sup> Tale campo di indagine<sup>4</sup> (ed il

---

Artículo recibido el 5 de agosto de 2011 y aceptado para su publicación el 5 de septiembre de 2011.

<sup>1</sup> Troeltsch (in un complesso quadro di considerazioni) ricorda, tra l'altro, che il Protestantismo "s'inscrì nell'evoluzione dello Stato tendente alla sovranità e la favorì poderosamente [...] addossando direttamente allo Stato svariati compiti spirituali e culturali" (E. TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, 56-57).

<sup>2</sup> Proprio ponendo a tema tale questione, è stato evidenziato che "il protestantesimo fa propria l'idea moderna di un mondo disincantato, in sé laico" (E. BEIN RICCO, *La modernità e il protestantesimo*, 237), prospettando, altresì, che "indubbiamente, la Riforma protestante ha dato un contributo decisivo alla definizione del concetto di individuo autonomo e alla costituzione del vocabolario dell'individualità moderna" (*Ibidem*, 244). Mentre si chiarisce che "il principio della soggettività è il principio stesso della modernità, [...] in essa il soggetto si riconosce e si afferma nella sua autonomia" (*Ibidem*, 221). Donde può essere inferito che l'autonomia del soggetto (nel segno della modernità) si traduce contemporaneamente nell'individualismo etico ed in quello politico.

<sup>3</sup> Il carattere di iato (teoretico, prima ancora che storico) rappresentato dal Protestantismo è stato esplicitato —in una indagine mirante ad intenderlo dal suo interno— in termini di "rivoluzione" (W. G. NAPHY, *La rivoluzione protestante. L'altro Cristianesimo*, 281), a partire dal presupposto ad esso immanente del libero esame (ovvero dell'immediatezza —e della solitudine— del rapporto tra l'individuo e la Bibbia). Con la conclusione che la sfida del Protestantismo "ha sostituito il meccanismo dell'autorità con la ricetta per il disordine" (*Ibidem*, 283).

dibattito cui ha dato luogo) affonda le sue radici nel secolo precedente (ed ancor prima sullo scorcio del XVIII), allorché, di fronte all'impatto dell'illuminismo e della Rivoluzione francese (ed ai mutamenti da essi derivati) si è presentata l'urgenza di intenderne in essenza la profondità e la novità (filosofica prima ancora che storica). Di essa sono, al contempo, documento di attitudine valutativa e testimonianza di scavo intellettuale tanto le riflessioni di Balmes, quanto quelle di Maistre e di Taparelli.

## I. La negazione della verità

Per Jaime Balmes<sup>5</sup> quella che si è compiuta nel XVI secolo con il Protestantismo non è propriamente una riforma ma una rivoluzione.<sup>6</sup> Si tratta precisamente della “rivoluzione religiosa”<sup>7</sup>. L'epoca che

<sup>4</sup> A testimonianza dell'interesse per il problema, si rinvia, esemplificativamente a J. MOLTMANN (a cura di), *Religione della libertà. Il protestantesimo nella modernità*, Morcelliana, Brescia 1992; S. N. EISENSTADT, *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Manelli 2006; AA. VV., *Le religioni e il mondo moderno*, I, *Cristianesimo* (a cura di D. Menozzi), Einaudi, Torino 2008; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La modernità e i mondi cristiani*, il Mulino, Bologna 2010.

<sup>5</sup> Per un inquadramento della figura intellettuale e del pensiero di Balmes, si possono consultare, tra l'altro, nell'ambito della vasta bibliografia: E. LA ORDEN, *Jaime Balmes político*, Labor, Barcelona 1942; I. GONZÁLEZ, *La cuestión social según Jaime Balmes*, Razon y fe, Madrid 1943; I. CASANOVAS, *Biografía de Balmes*, in J. BALMES, *Obras completas*, vol. I, La Editorial Católica, Madrid 1948; J. ZARAGÜETA, *Balmes filósofo social, apologista y político*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1945; V. FELIU EGIGIO, *El pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la historia*, Real Academia de Ciencias morales y políticas, Madrid 1952; H. AUHOFER, *La sociología de Jaime Balmes*, trad. cast., Rialp, Madrid 1959; D. MANFREDI CANO, *Jaime Balmes*, II ed., Publicaciones españolas, Madrid 1959; J. MENDOZA, *Bibliografía Balmesiana: ediciones y estudios*, Balmes, Barcelona 1961; AA. VV., *El otro Balmes*, Jurra, Sevilla 1974; J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Introducción a Antología política de Balmes*, La Editorial Católica, Madrid 1981; D. ROCA BLANCO, *Jaime Balmes*, Ediciones del Orto, Madrid 1997; R. PEZZIMENTI, *Storia e politica in Jaime Balmes*, Aracne, Roma 1999; E. V. DE MORA QUIRÓS, *La filosofía política de Jaime Balmes*, Universidad de Cadiz, Cadiz 2003. A testimonianza del permanente interesse per l'opera Balmesiana, è interessante segnalare due recenti traduzioni: J. BALMES, *European Civilization. Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on the Civilization of Europe*, Kessinger Publishing, Whitefish (Montana) 2010; Idem, *Vermischte Schriften. Religiösen philosophischen und literarischen Inhalts*, vol. I, Nabu Press, New York 2010.

<sup>6</sup> Il Protestantismo —osserva Balmes— “muestra bien a las claras que ha nacido de la revolución religiosa del siglo XVI” (J. Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*. In *Obras completas*, vol. IV, 9).

da esso ha preso l'avvio ed ha assunto la fisionomia può, perciò (senza alcun determinismo), essere considerata l'epoca della Rivoluzione<sup>8</sup>, in quanto (e nella misura in cui) ne è segnata in profondità dal punto di vista essenziale.

L'analisi di ciò che ne costituisce la più intima ragion d'essere ed al tempo stesso delle implicazioni —particolarmente sotto il profilo della formazione del fondamento delle istituzioni civili— è tema centrale che occupa l'opera destinata a più vasta eco del pensatore catalano. Tale analisi si dipana, per esplicita indicazione dell'autore, non all'ombra di riferimenti autoritativi, ma avendo riguardo al valore di verità delle argomentazioni, ovvero in termini di razionalità naturale.<sup>9</sup> La prospettiva di fondo dell'indagine balmesiana informa (e, almeno *a parte ante*, legittima sotto il profilo intellettuale) una ricerca tesa ad indagare la sostanza aletica delle questioni. Egli precisa, difatti, che le radici dello spirito del Protestantismo hanno un carattere che trascende le singole condizioni storiche. Non sono risolubili in esse: non bastano a spiegarle né i protagonisti né i contesti, né le istituzioni.<sup>10</sup> In tal senso, le loro scaturigini vanno ricercate nello spirito umano, ovvero in una virtualità possibile in quanto dipendente dalla libertà finita dell'uomo.

La difficoltà di individuare il fulcro del Protestantismo costituisce un indizio del suo carattere essenziale (ovvero della sua irriducibilità a particolari elementi accidentali). Le sue variazioni nel tempo segnalano —osserva Balmes— che il suo principio costitutivo non ha carattere costruttivo, ma piuttosto dissolvente.<sup>11</sup> Esso tende, infatti, a separare piuttosto che ad unire, ad isolare piuttosto che ad associare. Il mutamento inesausto di dottrine e di denominazioni si rivela all'opposto della stabilità della verità.<sup>12</sup> Esso più che risiedere in una dottrina positiva, appare da collocarsi nel solco dell'attitudine a porre in dubbio, a dissezionare, a decostruire.

Balmes giunge alla conclusione che il punto focale da cui il Protestantismo sorge, si afferma e si parcellizza è costituito dal principio del libero

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, 20; cf. *Ibidem*, 31.

<sup>8</sup> Cf. J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 65.

<sup>9</sup> “Nada nos importan Rousseau ni Bonald; lo que nos importa es la verdad” (*Ibidem*, 11).

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, 35-38.

<sup>11</sup> “El principio que le mueve y le agita no es un principio de vida, sino un elemento disolvente” (*Ibidem*, 17).

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 16.

esame (della Bibbia). È esso l'elemento costante che ne attraversa e ne informa le variazioni. È ciò che appartiene all'intimo di ciascuna sua espressione, e che accumuna — nondimeno opponendoli — i gruppi nati nel suo seno. Tale principio può essere individuato nella esclusiva ed invalicabile “privatizzazione del giudizio”<sup>13</sup> su ciò che attiene ai fondamenti della fede e conseguentemente su ogni aspetto dell'esistenza. In altri termini, la sostanza del Protestantesimo risiede nel soggettivismo religioso, ovvero nel criterio secondo il quale il soggetto — nell'atto di valutare, come di decidere — è misura di se stesso.

Tale presupposto — rileva Balmes — non è stato originato dal Protestantesimo, nel senso che non è stato propriamente questo a generarlo. Piuttosto è stato il “libero esame” a far scaturire — come da sorgente teorica — il Protestantesimo.<sup>14</sup> La considerazione merita di essere oggetto di specifica attenzione. Il pensatore catalano osserva che il “principio” in virtù del quale ogni punto di vista particolare può essere assolutizzato in modo autoassertorio, sicché il particolare può inverificabilmente assumere il luogo dell'universale, si trova alle origini di ogni setta. Anzi, è esso a dare origine alle sette (e, come potrebbe essere rilevato sotto altro versante, alle ideologie in quanto tali). In tal senso, il presupposto soggettivistico (del libero esame) è “il germe di tutti gli errori”<sup>15</sup>.

Da questa premessa deriva la negazione della verità, come misura del giudizio, ovvero l'impossibilità di pensare l'obiettività e la trascendenza della verità rispetto all'attività opinante. In questa prospettiva, la religione (cristiana) diviene, anzi null'altro è che “una opinione”<sup>16</sup>. Da ciò, parimenti, discende la negazione dell'autorità. Balmes, fin dall'esordio della sua riflessione, fa notare, perciò, che il Protestantesimo è riconducibile allo scetticismo (religioso)<sup>17</sup>, i cui effetti si prolungano nel tempo innescando un dinamismo di rescissione di vincoli religiosi e sociali.

Al principio del libero esame è consentanea una duplice connotazione, presente pur nel variare di posizioni dottrinali e di moduli istituzionali:

---

<sup>13</sup> Si tratta di “substituir a la autoridad pública y legítima el dictamen privado” (*Ibidem*, 17).

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, 47.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 9.

“l’odio per l’autorità della Chiesa e lo spirito di setta”<sup>18</sup>. Il primo è implicato dall’attitudine soggettivistica, che rifiuta ogni criterio ad essa sovraordinato ed il secondo ne risulta la conseguenza operativa. La negazione di una autorità universale —o analogamente dell’autorità nella sua universalità— scaturisce dall’assimilazione orizzontalistica del valore di ogni giudizio all’opinare, e precisamente all’opinare particolare: si tratta, nei termini in cui si esprime Balmes, “della erezione del giudizio a giudice unico”<sup>19</sup>.

Ora, considerare il soggetto opinante, anzi l’opinare in atto, come misura di se medesimo, significa anzitutto pensarlo come inadatto a confrontarsi con quanto va al di là delle proprie determinazioni. Onde il confronto con gli altri (ed in certo senso con l’intera realtà) non si compie se non in termini di potere. L’autoreferenzialità del soggetto si traduce nell’intolleranza nei riguardi di ogni altro e nella conseguente pretesa di sostituire ad ogni altro il proprio volere.<sup>20</sup>

L’attitudine soggettivistica, in quanto tale, rivela l’intrinseca tensione ad attivare una sequenza che non può che travolgere ogni traguardo precedentemente attraversato. Senza nulla risparmiare, né potere risparmiare, lungo il proprio cammino.<sup>21</sup> Ammesso il criterio soggettivistico risulta vana ogni opposizione alle sue conseguenze, che non si rivolga ad oltrepassare il principio donde esse scaturiscono. L’affermazione di tale criterio non può che porre le premesse della negazione di ogni tesi affermata a partire da esso.

Invano lo stesso protestantesimo ha cercato di porre un limite al principio del libero esame. La stessa logica del soggettivismo religioso ha finito per assoggettarlo alle sue conseguenze (ed alla loro stregua).<sup>22</sup> Esso si è trovato ad un bivio, come —può aggiungersi— ad un bivio si trova ogni prospettiva intellettuale tributaria del soggettivismo moderno: o essere principio della propria autoconfutazione, oppure essere disposto rinunciare al

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>20</sup> Riferendosi ai teorizzatori del Protestantesimo, Balmes rileva che essi “se proponían destruir la autoridad emanada de Dios y sobre las ruinas de ella establecer la suya propia” (*Ibidem*, 18).

<sup>21</sup> “No hay medio: las naciones civilizadas o serán católicas o recorrerán todas las fases del error, o se mantendrán aferradas al áncora de la autoridad o desplegarán un ataque general contra ella” (*Ibidem*, 26).

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, 48.

presupposto (per evitarne gli effetti). Altrimenti, la sua consequenzialità inesorabilmente trascina con sé ogni tesi inferita a partire da esso, in una progressione che nulla può conservare e tutto rende perituro. Quanto ai principi, infatti, non vi sono soluzioni mediane: o li si accoglie o li si respinge.<sup>23</sup> Tanto che gli ingegni più avveduti hanno colto in tale situazione un carattere di transizione, in bilico tra cattolicesimo ed irreligione.

Proprio alla luce di tali considerazioni, Balmes è attento ad analizzare le analogie tra soggettivismo religioso e soggettivismo politico, ovvero, in sostanza, tra protestantesimo e liberalismo.<sup>24</sup> Come tra vincolatività della verità e vincolatività dell'autorità. Egli rileva che la negazione della prima conduce alla negazione della seconda. Se la verità è il fondamento dell'autorità, l'autorità trova la sua ragion d'essere nella verità. La prima fonda ontologicamente la seconda, e questa deve custodire politicamente quella.<sup>25</sup> Così che quelle verità "sulle quali è stabilita la società come su saldissimo fondamento"<sup>26</sup> liberano dall'arbitrio e dal capriccio.

Analogamente, lungo la linea tracciata dal soggettivismo religioso si collocano le ideologie moderne, che nonostante un esibito positivismo rivelano un carattere radicalmente ipotetico.<sup>27</sup> L'antropocentrismo del libero esame vi si esplica —come può aggiungersi— in una indefinita varietà di opzioni, inevitabilmente confliggenti tra loro.

A ben vedere, dal soggettivismo religioso —osserva Balmes— possono essere tratte, nell'ordine delle relazioni umane, due conseguenze opposte e simmetriche: l'indifferenza ed il fanatismo.<sup>28</sup> Esse costituiscono le due polarità che ne conseguono ineludibilmente. Si tratta, secondo una analogia essenziale, delle due linee della modernità: rispettivamente, quella "forte" e quella "debole"<sup>29</sup>, ovvero, come parimenti può dirsi, delle "ideologie forti" e delle "ideologie deboli". In altri termini, vi si profila l'alternativa congenere del costruttivismo totalizzante e del decostruizionismo relativizzante.

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, 61 ss.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, 65.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, 69.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 70-106.

<sup>29</sup> Sul tema, si rinvia alla penetrante analisi di D. CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico modulare del personalismo contemporaneo*, particolarmente 5-21 e 148-158.

Si può rilevare, peraltro, che la loro presenza non necessariamente risulta in alternativa (tale da escludere, cioè, ogni forma dell'altra possibilità). Anzi, vi sarebbe da aggiungere, che esse sono destinate a coesistere, pur registrandosi storicamente il prevalere, in una prima fase, della modernità forte, e, successivamente, di quella debole. Questa, tuttavia, è implicita in quella. Mentre va segnalato il corrispondersi di entrambe lungo l'orizzonte del fanatismo dell'indifferentismo (come nell'assolutizzazione del neutralismo) o analogamente dell'indifferentismo del fanatismo (come nella neutralità verso qualsiasi assolutizzazione soggettivistica).

Infatti, il criterio soggettivistico non può che avere due vie di autolegittimazione: "o supporre [...] [il soggetto] ispirato dal cielo per la scoperta della verità, oppure assoggettare tutte le verità religiose all'esame della ragione: cioè, o l'ispirazione o la filosofia. Sottomettere le verità religiose al giudizio della ragione doveva condurre presto o tardi all'indifferenza; così come l'ispirazione personale o lo spirito privatizzato doveva generare il fanatismo"<sup>30</sup>. La possibilità dello svolgimento nell'una direzione o nell'altra è parimenti contenuta *in nuce* nella premessa. Le possibili conseguenze estreme dipendono, in definitiva, solo dalla coerenza interna del percorso.

Allorquando prevale la pretesa dell'ispirazione privata viene esibito un criterio inverificabile invocato per asseverare qualsiasi tesi e qualsiasi prassi, come per contrastare qualsiasi istituzione. È, questa, la via larga dell'orgoglio, insofferente di qualsiasi verifica obiettiva, che autolegittima ogni pretesa in nome della ispirazione divina (e di conseguenza in nome della Bibbia). Tale criterio può essere esibito simmetricamente anche contro chi lo invoca a proprio sostegno, da altri che vantano una diretta ispirazione. Si tratta —nota il pensatore catalano— di un principio con il quale una religione "dissolve se stessa"<sup>31</sup>.

Nel contesto di tali riflessioni, Balmes intende il significato del fanatismo in una accezione ampia, come "una viva esaltazione dell'animo for-

---

<sup>30</sup> "O suponerle inspirado del cielo para el descubrimiento de la verdad, o sujetar todas las verdades religiosas al examen de la razón: es decir, o la inspiración o la filosofía. El someter las verdades religiosas al fallo de la razón debía acarrear tarde o temprano la indiferencia; así como la inspiración particular o el espíritu privado había de engendrar el fanatismo" (J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 70).

<sup>31</sup> *Ibidem*, 75.

temente signoreggiato da qualche opinione o falsa o eccessiva”<sup>32</sup>. Secondo tale accezione il fanatismo può avere luogo in relazione a tutto quanto è di interesse per lo spirito umano: quindi tanto in materia di religione, quanto di politica, e finanche in materia di scienze o di letteratura. In tal senso, la passione risulta intimamente disordinata, diretta cioè al di fuori della rettitudine razionale del proprio oggetto, o rivolta ad esso in modo irrazionale o imprudente. Si tratta, in fondo, di “un sentimento religioso fuorviato”<sup>33</sup>. Così, la forza della religiosità, naturalmente radicata in ogni uomo, ove essa sia applicata ad oggetti impropri, diviene fonte di esiti funesti. Lungo questa traiettoria, infatti si combinano “una assoluta cecità del raziocinio e una irresistibile energia nella volontà”<sup>34</sup>.

Dall’analisi balmesiana si profila, altresì, una diagnosi suscettibile di essere dilatata. Infatti, la pretesa autoreferenziale dell’ispirazione privata è alla radice dei messianismi temporali e, in definitiva, delle diverse utopie (come di tutti i “fanatici dell’apocalisse”), nonché delle varie forme di autolegittimazione delle rivoluzioni (in termini storiologici e futurologici). In questa prospettiva l’azione rivoluzionaria (come emblematicamente nel caso degli anabattisti di Münster) pretende di autogiustificarsi *in fieri et in omnia*, senza alcun limite, nella sua radicale immanenza a se medesima, nell’identità del suo farsi e dei suoi fautori (ovviamente, fin quando essi vadano considerati tali, a giudizio di coloro i quali ne vantano la continuità). Di modo che dottrina e fatto, movimento e risultato, mezzi e fini, vengono identificati nell’immanenza reciproca, proprio nell’attuarsi medesimo. Senza alcuna possibilità di verifica obiettiva delle tesi o di valutazione dell’azione, le quali sono mostrate piuttosto che dimostrate (o analogamente indicate piuttosto che argomentate).

Diversamente —argomenta Balmes— quanto all’attività umana, se l’opinione è vera, collocata nei suoi limiti propri, l’eccesso potrà riguardare i mezzi per difenderla, e quindi il giudizio sul loro impiego, ma non l’oggetto (e quindi il fine obiettivo). Se l’opinione è vera e i mezzi legittimi, usati nelle debite circostanze, per grande che sia l’adesione emotiva che essa suscita, non si potrà propriamente parlare di fanatismo, ma piut-

---

<sup>32</sup> “Una viva exaltación del ánimo fuertemente señoreado por alguna opinión, o falsa o exagerada” (*Ibidem*, 81).

<sup>33</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>34</sup> “Absoluta ceguera del entendimiento y una irresistible energía en la voluntad” (*Ibidem*, 82).

tosto, in presenza di grande impegno e di notevoli sacrifici, di entusiasmo e di eroismo.<sup>35</sup>

Balmes ritiene, tuttavia, che la più perniciosa eredità del primato dell'opinione (nella linea del libero esame) sia da ravvisarsi nell'incredulità e nell'indifferenza religiosa, tipiche delle società moderne.<sup>36</sup> Lo svolgimento interno del soggettivismo religioso conduce coerentemente al deismo ed all'ateismo.<sup>37</sup> Lo "spirito di indipendenza"<sup>38</sup> che ne costituisce la matrice è, in definitiva, l'espressione del razionalismo<sup>39</sup>, per il quale la ragione in atto è misura di se stessa: essa cioè non ha alcuna misura nell'ordine dell'essere (come in quello dell'agire), anzi questo dipende da quella. L'ateismo ne costituisce l'esito più coerente in quanto la sovranità dell'individuo (o dello Stato) vi trova la sua più compiuta affermazione. Lo spirito di incredulità trova il suo sbocco consentaneo —osserva il pensatore catalano— nell'indifferentismo.<sup>40</sup>

Tale linea di sviluppo dal protestantesimo al naturalismo già si è preannunciata con il socinanesimo (pur se in tal caso questo si presentava ancora come un movimento religioso).<sup>41</sup>

Ora, cogliendo tali implicazioni, Balmes rimarca che l'analisi critica che egli conduce non ha e non vuole avere un rilievo soggettivo ma oggettivo, non vuole cioè indagare sulle intenzioni dei teorici del protestantesimo (o sulle particolari loro dottrine), ma sulla loro intima consistenza e sulle loro ultime conseguenze.<sup>42</sup> È vero, difatti, che vi sono uomini i quali "adottano talvolta un principio di cui rifiutano le conseguenze"<sup>43</sup>; mentre vi sono altri che "difendono chiaramente queste stesse conseguenze"<sup>44</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, 87.

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, 88.

<sup>38</sup> Carattere permanente dell'affermazione dell'errore —osserva Balmes— è "el odio a la autoridad" (*Ibidem*, 91). Esso, come può essenzialmente rilevarsi, è coestensivo all'odio contro la verità.

<sup>39</sup> "La religión cristiana, tal como la conciben los protestantes, es una especie de sistema filosófico más o menos razonable, pues que examinada a fondo pierde el carácter de divina" (*Ibidem*).

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, 107.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, 89.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, 93.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

Sotto il profilo delle responsabilità soggettive non è corretto accostarli, ma dal punto di vista della consequenzialità obiettiva è necessario segnalarne la continuità. In altri termini, se l'accostamento empirico impone la distinzione, quello teoretico richiede la connessione.

Talché può essere rilevato che, in una visione d'insieme, la causa delle variazioni del protestantesimo coincide, sotto il profilo teoretico-teologico, con la ragione della sua autodissoluzione.<sup>45</sup> La sua genesi, infatti, è nell'ordine della negazione (e non dell'affermazione). Essa rileva anche nell'ordine sociale e storico, producendo conseguenze che si riflettono sulla vita dei popoli.<sup>46</sup> In particolare, ciò acquista particolare evidenza nel contesto della filosofia e della politica.<sup>47</sup> La progressiva estenuazione dell'incidenza del protestantesimo ha cause endogene: le sue metamorfosi conducono coerentemente (e non casualmente) all'indifferentismo.<sup>48</sup> L'intrinseca aporeticità (del presupposto) ne determina la decomposizione: l'invecchiamento ne manifesta la caducità.<sup>49</sup>

La questione del rapporto tra protestantesimo e modernità è, in sostanza, per Balmes, la questione della lettura teologica dell'ordine politico. In tal senso, intendere le radici teologiche dell'antiteologia indifferentistica significa penetrare intellettualmente la sua natura. Infatti, come nessuna società può fare radicalmente a meno della religione, così nessuna politica può esimersi completamente da premesse (e conseguenze) teologiche (positive o negative che siano). La dimensione religiosa ha radice nella natura umana e quindi è consentanea alla sua essenziale socialità. In questa prospettiva "la religione è una vera necessità"<sup>50</sup> —metafisicamente e moralmente— per gli uomini (quindi anche nel loro vivere associati in comunità politiche). "La società —scrive Balmes— se non è religiosa sarà superstiziosa; se non crede cose ragionevoli, crederà cose bizzarre; se non ha una religione derivata dal cielo, ne avrà una forgiata dagli uomini"<sup>51</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, 105.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, 112.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*, 105.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, 107.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 114.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>51</sup> "La sociedad, si no es religiosa será supersticiosa; si no cree cosas razonables, las creará extravagantes; si no tiene una religión bajada del cielo, la tendrá forjada por los hombres" (*Ibidem*).

Pertanto, “la religione non scompare mai interamente”<sup>52</sup>. Il protestantesimo ha avuto durata e tuttora vive della vita e della verità degli elementi (quasi “vestigia”<sup>53</sup>) di cristianesimo che esso conserva, non del presupposto soggettivistico che lo ha generato (ed al contempo lo nega).

Come è noto, l’analisi di Balmes pone a tema, specificamente, il protestantesimo (comparato col cattolicesimo<sup>54</sup>) nel suo rapporto con la civiltà<sup>55</sup> (considerando, quindi, la questione della libertà e del bene comune). Ora, la libertà, ricondotta, dal pensatore catalano, all’assenza di costrizione relativa all’esercizio di una determinata facoltà, va considerata appunto in ordine agli oggetti (cui si dirige), alle sue condizioni (di esercizio) ed alla sua causa (ovvero al soggetto cui inerisce).<sup>56</sup> In questo quadro l’esercizio della libertà non trova nell’autorità un ostacolo, ma semmai un vantaggio, in quanto l’autentica autorità è ordinata al compimento dello sviluppo di coloro sui quali essa si esercita lungo l’asse dell’attualizzazione della loro natura<sup>57</sup>, ovvero secondo l’ordine (superiore all’opinare ed all’optare) della ragione e della giustizia.<sup>58</sup> L’autorità politica (il potere civile) non è un me-

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>54</sup> Balmes afferma esplicitamente che il cattolicesimo è “el verdadero cristianismo” (*Ibidem*, 228).

<sup>55</sup> Egli evidenzia nondimeno che il suo sguardo non ha la pretesa di individuare nessi meccanicamente causali, propri della sociologia positivista. Difatti, annota che “la ciencia propiamente dicha vale poco para la organización de las sociedades, y en los tempo modernos, que tan orgullosa se manifiesta por su pretendida fecundidad, será bien recordarle que atribuye a sus trabajos lo que es fruto del transcurso de los siglos, del sano instinto de los pueblos y a veces de las inspiraciones de un genio, y ni el instinto de los pueblos ni el genio tiene nada de parecido a la ciencia” (*Ibidem*, 132).

<sup>56</sup> Balmes riflettendo sulla questione della libertà di pensiero, distingue anzitutto tra la libertà in foro interno — che come tale non può essere limitata dall’esterno — e la libertà di manifestazione del pensiero, che come tale ricade nel campo della considerazione dell’ordine delle relazioni giuridico-politiche (le quali rinviano al criterio della giustizia e del bene comune). D’altra parte, va evidenziato che il pensiero è libero quando si svolge autenticamente come tale, quando, cioè, è conforme alle sue stesse leggi, ovvero alla norma della retta ragione e del senso comune (nell’apprensione dell’ente); è libero quando si rivolge al suo oggetto, ovvero alla verità, nella responsabilità morale donde sorge e che ne consegue. Pertanto, la libertà autentica è fondata nell’ordine della verità e del bene. Sul punto, Cf. *Ibidem*, 122-124.

<sup>57</sup> Infatti, “el derecho divino, bien entendido [...] lejos de ensanchar desmedidamente las facultades del poder, las encierra en los límites de la razón, de la justicia y de la conveniencia pública” (*Ibidem*, 502).

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, 152-153.

ro potere fisico, ma un è un “poder moral”<sup>59</sup>, quindi è tale in quanto “poder legítimo”<sup>60</sup>. Questo è intrinsecamente limitato dalla sua essenza e dal suo fine.<sup>61</sup> La libertà è, altresì, inalveata dagli “abiti sociali”<sup>62</sup> e dalla “coscienza pubblica”<sup>63</sup>, in vista delle finalità che sono ordinatamente conformi alla natura del soggetto libero. E tanto l’autorità quanto gli abiti sociali hanno l’ordine etico —quindi il bene comune<sup>64</sup>— come fondamento obiettivo e razionalmente perspicuo.<sup>65</sup> La società, cioè, non può sussistere senza ordine e l’ordine non è tale senza giustizia.<sup>66</sup> Neppure il diritto umano può reggersi senza il diritto naturale<sup>67</sup>, ovvero senza trovare fondamento nell’ordine stesso della natura delle cose (metafisicamente intesa).<sup>68</sup> La quale, in ultima istanza trova in Dio la sua fonte ed il suo fondamento.<sup>69</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, 504.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> L’autorità politica “debe ser obedecida cuando manda en el círculo de sus atribuciones” (*Ibidem*, 597). La sua limitazione è essenzialmente intrinseca (non estrinseca come nel meccanicismo della separazione dei poteri) in considerazione del “círculo de razón y justicia” (*Ibidem*, 673).

<sup>62</sup> *Ibidem*, 288.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Il pensatore catalano scrive che “los pueblos no son para los reyes, los reyes son para el bien de los pueblos” (*Ibidem*, 586).

<sup>65</sup> In tal senso, “la intolerancia es en cierto modo un derecho de todo poder público; que así se ha reconocido siempre, que así ahora todavía” (*Ibidem*, 359).

<sup>66</sup> La società “no podía subsistir sin orden, ni el orden sin justicia” (*Ibidem*, 505). Cf. anche *Ibidem*, 539-540.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*, 508.

<sup>69</sup> “Todo poder viene de Dios, pues que el podere es un ser, y Dios es la fuente de todo ser; el podere es un dominio, y Dios es el señor, el primer dueño de todas las cosas; el poder es un derecho, y en Dios se halla el origen de todos los derechos; el poder es un motor moral, y Dios es la causa universal de todas las especies de movimiento; el poder se endereza a un elevado fin, y Dios es el fin de todas las criaturas” (*Ibidem*, 504). Inoltre, osserva ancora Balmes, “si el hombre que lo ejerce [el poder civil] no hace estribar en el cielo la legitimidad de su mando, todos los títulos serán impotentes para escudar su derecho. Este derecho será radicalmente nulo, y con nulidad imposible de revalidar. Suponiendo que la autoridad viene de Dios, concebimos facilmente el deber de someternos a ella: esta sumisión en nada ofende nuestra dignidad; pero en el caso contrario vemos la fuerza, la astucia, la tiranía, nada de razón, nada de justicia; necesidad quizás de someterse, obligación ninguna” (*Ibidem*, 532). D’altra parte, siccome l’esercizio dell’autorità politica comporta l’esercizio di diritti che si estendo fino a quello sulla vita e la morte, tale diritto non può che venire da Dio, in quanto nessuno “tiene derecho sobre la propia [vida], la cesión que de ella hacen es radicalmente nula [...] El derecho de vida y

Pertanto, è la verità (tanto nell'ordine essenziale quanto in quello esistenziale) ad essere criterio della libertà.<sup>70</sup> In rapporto ad essa, non va confusa la tolleranza con l'indifferentismo. La prima presuppone un giudizio assiologicamente negativo su quanto è tollerato, mentre il secondo (particolarmente in materia religiosa) costituisce, secondo l'espressione balmesiana, una "*falsa tolerancia*"<sup>71</sup>. Ciò che si oppone ai principi del diritto naturale (incluso in materia religiosa, come nel caso di culti che comportino sacrifici umani oppure oscenità) non può essere tollerato. La tolleranza universale di dottrine e religioni, che equipari verità ed errore, costituisce —dichiara Balmes— un "*error*"<sup>72</sup> e una "*regla sin aplicación*"<sup>73</sup>. La tolleranza assoluta renderebbe impossibile ogni diritto politico, ogni diritto penale ed ogni pratica di governo.<sup>74</sup>

Se la coscienza è criterio a se medesima, chiunque delinque può invocare come giustificazione radicale le proprie convinzioni.<sup>75</sup> Negando l'obiettività della verità nel campo morale, sarebbero distrutte le basi stesse della moralità. Allo stesso modo, facendo della coscienza individuale la misura di se medesima, nessuno opererebbe mai contro coscienza e pertanto sarebbe costantemente giustificato in ogni suo atto. Così, se fosse ingiusto il castigo nei confronti di chi opera secondo la propria coscienza soggettiva (cioè secondo la propria opinione), ciascuno dovrebbe essere

---

muerte no puede, por consiguiente, dimanar de un pacto; el hombre no es propietario de su vida, la tiene solo en usufructo [...] luego carece de facultad para cederla, y todas las convenciones que haga con este objeto son nulas" (*Ibidem*, 535).

<sup>70</sup> Presupponendo il riconoscimento della dignità (ontologica) dell'uomo e del diritto (Balmes lo rileva in rapporto alla democrazia, ma può dirsi parimenti anche per le altre forme di governo) la libertà autentica è quella "conforme a razón y a justicia" (*Ibidem*, 670). In tal senso, egli distingue due diverse concezioni della democrazia, riconducibili a quella classica e a quella moderna. Le radici di quest'ultima vengono individuate nel Protestantesimo.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 347.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 351.

<sup>73</sup> *Ibidem*. Egli prosegue osservando che, propriamente, nessun regime può professare e praticare la tolleranza assoluta: "la intolerancia ha sido siempre y es todavía un principio reconocido por todo gobierno y cuya aplicación, más o menos severa o indulgente, depende de la diversidad de circunstancias, y sobre todo del punto de vista bajo el cual mira las cosas el gobierno que la ha de ejercer" (*Ibidem*, 352).

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*, 352-353.

<sup>75</sup> "Si establecemos el principio de que la justicia humana no tiene derecho a castigar cuando el delincuente ha obrado en fuerza de sus principios, no solo deberían endulzarse esas penas, sino abolirse" (*Ibidem*, 353).

lasciato libero di operare in qualsiasi direzione (come potrebbe essere invocato, coerentemente, dai fatalisti e dagli utilitaristi) e quindi avrebbe diritto a commettere qualsiasi crimine.<sup>76</sup>

Analogamente, presupposto il soggettivismo (religioso, etico e politico), l'omicida o il terrorista dovrebbe essere lasciato libero di seguire il proprio giudizio, ed ogni negazione dell'ordine familiare, politico, religioso avrebbe diritto ad essere diffusa.<sup>77</sup> Ciò che vale tanto sotto il profilo degli atti, quanto sotto quello delle dottrine.<sup>78</sup>

In sostanza, argomenta il pensatore catalano, il soggettivismo (che costituisce la radice del liberalismo) giunge ad affermare una sorta di (impossibile) "*impecabilidad*"<sup>79</sup> dell'esercizio del pensiero. Viceversa, di fronte a tale forma di razionalismo, occorre ribadire che per volere occorre conoscere, e che per volere il bene è necessario pensare (non in qualsiasi modo, ma) bene.<sup>80</sup>

Ma non solo. Balmes rileva che dal Protestantesimo deriva tanto l'assolutizzazione dell'esercizio della libertà quanto quella dell'esercizio del potere (dove —in termini teoretici— tanto l'autoimmanenza assiologica e quanto l'illimitatezza operativa dell'una come dell'altro). Dalle sue premesse discendono sia la conseguenza della vanificazione essenziale dell'obbligo politico, sia la conseguenza del dispotismo.<sup>81</sup> In un pendolarismo in cui ciascun estremo richiama l'altro: "*la anarquía conduce al despotismo, el despotismo engendra la anarquía*"<sup>82</sup> (con possibilità —si potrebbe chiosare— di forme effettuali che contengono l'una e l'altra delle alternative).

Se l'anarchia consegue al soggettivismo (assiologico), la tirannia (termine che appare preferibile a quello di dispotismo) deriva dalla condizione del potere, privo, appunto, di sostanza assiologica (ove si può cogliere,

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, 354.

<sup>77</sup> "Ningún gobierno puede sostenerse si se le niega el derecho de reprimir las doctrinas peligrosas al orden social [...] No se ataca tampoco por esto la libertad del hombre, porque la única libertad digna de este título es la libertad conforme a razón" (*Ibidem*, 363).

<sup>78</sup> "Hay doctrinas que amenazan la existencia misma de la sociedad, y, por tanto, ésta se halla en la necesidad y en el derecho de combatir sus autores" (*Ibidem*, 358).

<sup>79</sup> *Ibidem*, 359.

<sup>80</sup> "Para querer bien es indispensable conocer bien" (*Ibidem*).

<sup>81</sup> Balmes fa riferimento anche ad una analoga polarità: "el desenfreno de la licencia y las ilimitadas facultades del poder supremo" (*Ibidem*, 718).

<sup>82</sup> *Ibidem*, 675.

peraltro, l'opposizione protestantica tra interiorità ed exteriorità). In entrambe, il particolare (dell'individuo o del potere) pretende di essere misura a se stesso. In fondo, il primo (proprio in quanto tale) prospetta come necessità la seconda<sup>83</sup>, e viceversa. Come analogamente accade con l'irreligione<sup>84</sup> (la quale, per se stessa, tende prevalentemente a dar luogo alla tirannia).<sup>85</sup> Quanto alla prima possibilità, Balmes annota che il Protestantismo (originariamente e non accidentalmente) ha proclamato il "*derecho de insurrección*"<sup>86</sup> di fronte alle autorità civili (come analogamente era stato rivendicato di fronte a quelle religiose).<sup>87</sup> Relativamente alla seconda, essa (che già si manifesta con l'attribuzione ai principi della supremazia religiosa<sup>88</sup> e con l'incipiente assolutismo che ne è promanato<sup>89</sup>) si concretizza con Hobbes nella teorizzazione dello Stato (moderno), ovvero del Leviatano, "*como un ídolo monstruoso al que todo debe sacrificarse*"<sup>90</sup>, senza altro limite che l'efficacia della sua forza.<sup>91</sup>

Il Protestantismo, con la sua negazione dell'autorità —dogmatizzando l'opinione-opzione soggettivistica<sup>92</sup>— lascia la verità sulla libertà senza alcun riferimento obiettivo<sup>93</sup> e perciò depotenzia ogni istituzione.<sup>94</sup> Con il luteranesimo si profila la tesi secondo la quale il cristiano non è suddito di alcuno<sup>95</sup>, donde la sua totale (interna) libertà. In tal modo, ove

---

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, 677.

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem*, 715.

<sup>85</sup> Tale conseguenza si dà proprio in quanto esso rifiuta ogni limite (che non sia puramente cratologico) al proprio potere (Cf. *Ibidem*, 716). Infatti, ove sia estenuato il tessuto dei vincoli morali tra i soggetti, non resta che "el imperio de la fuerza" (*Ibidem*) —con i diversi strumenti di controllo sociale (Cf. *Ibidem*, 717)— che pretende di sostituirsi al senso della giustizia.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 591. Balmes conclude che il Protestantismo "fué desde su cuna un elemento de revoluciones y trastornos" (*Ibidem*).

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem*, 594.

<sup>88</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>89</sup> Cf. *Ibidem*, 670.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 541.

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>92</sup> "Erigiendo en dogmas el examen particular y el espíritu privado" (*Ibidem*, 293.)

<sup>93</sup> Il pensatore catalano fa osservare che "toda idea necesita realizarse en una institución [...] las revoluciones mismas guiadas por el instinto que las conduce a conservar más o menos enteros los principios que las producen, tienden desde luego a crear esas instituciones donde se puedan perpetuar las doctrinas revolucionarias" (*Ibidem*, 302).

<sup>94</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, 501.

la regola di condotta viene assunta come equivalente all'ispirazione privata —per se stessa inevitabilmente autoreferenziale ed inverificabile— il criterio morale diviene l'opinare, come diritto che dà a se medesimo volta per volta i suoi contenuti.<sup>96</sup> Al soggettivismo del giudizio corrisponde l'individualismo della volontà: donde il rifiuto del valore delle istituzioni ed una attitudine decostruttiva.<sup>97</sup>

La Rivoluzione (intesa nel suo significato categoriale) presenta, proprio quanto alla libertà, un esito simmetricamente (e solo apparentemente) paradossale. Vi si registra, infatti, al tempo stesso —argomenta il pensatore catalano— la più precaria fragilità e la più violenta prepotenza del potere. Talché questo “tutto sacrifica alla sua sicurezza ed alla sua vendetta”<sup>98</sup>, facendo prevalere “il predominio degli interessi del potere pubblico su tutti gli interessi privati”<sup>99</sup> [là dove, in questo contesto, il potere pubblico acquista il significato non di potere politico (ossia ordinato al bene comune), ma di potere sovrano (ovvero privo di alcun superiore)]. Quando, cioè, il potere è considerato come autoreferenziale, il diritto cessa di esserne il fondamento e la misura (e ciascun soggetto resta senza alcuna garanzia).<sup>100</sup>

Balmes mostra, così, consapevolezza dell'irriducibile significato della modernità (pur se la sua attenzione si sofferma prevalentemente sulla sua connotazione epocale). Come emerge, tra l'altro, allorché segnala che “*la sociedad moderna parece que debió heredar la corrupción de la antigua, supuesto que se formó de los fragmentos de ella, y esto en la época en que la disolución de costumbres había llegado al mayor exceso*”<sup>101</sup>. D'altra parte, egli ricorda che in tale contesto ha avuto larga influenza (sotto le più diverse forme) l'utilitarismo.<sup>102</sup> La modernità si caratterizza, in definitiva, per la progressiva e sempre più radicale secolarizzazione, alla quale corrisponde

---

<sup>96</sup> Al riguardo, Balmes nota l'incoerenza in cui il Protestantismo cade, allorché si impegna a svolgere una predicazione, che, col suo contenuto, non può che contraddire il primato dell'ispirazione e, quindi, del giudizio privati (Cf. *Ibidem*, 293-294).

<sup>97</sup> Cf. *Ibidem*, 329.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 224.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Cf. *Ibidem*, 224-225. Balmes rileva che di fronte all'autoreferenzialità del potere, gli individui sono come “gotas de agua confundidas en las oleadas de una tormenta” (*Ibidem*, 225).

<sup>101</sup> *Ibidem*, 281.

<sup>102</sup> Cf. *Ibidem*, 282.

la dilatazione del controllo sociale e dei sistemi repressivi da parte del potere statale. Il rapporto tra la prima e la seconda non è affatto casuale: nella misura in cui la coesione sociale non riposa sul fondamento morale non può che essere surrogata dal meccanicismo della coercizione.<sup>103</sup>

## II. La negazione dell'autorità

Joseph de Maistre<sup>104</sup> dedica attenzione al Protestantesimo, considerandone i caratteri essenziali, in rapporto (diretto e indiretto) alla consi-

<sup>103</sup> “Así que han menguado en los pueblos modernos la influencia de la religión y el ascendente de sus ministros han aparecido de nuevo en cierto modo los antiguos *censores* en la institución que llamamos *policía*; cuando faltan los medios morales es indispensable echar de mano de los físicos; a la persuasión se substituye la violencia” (*Ibidem*, 284). Si tratta di una diagnosi che si presenta analogamente nel pensiero di Donoso Cortés (Cf. J. DONOSO CORTÉS, *Discurso sobre la dictadura*, 197-198; sulla questione si rinvia anche a G. TURCO, *Donoso Cortés tra metafisica e politica: la critica del liberalismo e del socialismo*, 105-138).

<sup>104</sup> Su Joseph de Maistre esiste una bibliografia molto ampia. Per un inquadramento complessivo della figura e del pensiero si rinvia, tra l'altro, a M. HUBER, *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1958; M. HACKENBROCH, *Zeitliche Herrschaft der göttlichen Vorsehung: Gesellschaft und Recht bei Joseph de Maistre*, Bouvier, Bonn 1964; R. TRIOMPHE, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Droz, Genève 1968; L. MARINO (a cura di), *Joseph de Maistre tra illuminismo e restaurazione*, Centro Studi Piemontesi, Torino 1975; J. Y. LE BORGNE, *Joseph de Maistre et la Révolution*, Université de Bretagne occidentale, Brest 1976; M. RAVERA, *Joseph de Maistre: pensatore dell'origine*, Mursia, Milano 1986; R. A. LEBRUN, *Joseph de Maistre: an intellectual militant*, McGill - Queen's University Press, Kingston - Montreal 1988; J. ALBERT, *Joseph de Maistre. État et religion*, Téqui, Paris 1990; J. - L. DARCEL (a cura di), *Joseph de Maistre: philosophie et rhétorique*, Champion, Paris 1996; F. LAFAGE, *Le Comte Joseph de Maistre, 1753-1821. Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*, L'Harmattan, Paris-Montréal 1998; O. BRADLEY, *A Modern Maistre. The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*, University of Nebraska Press, Lincoln 1999; H. DE MAISTRE, *Joseph de Maistre*, II ed., Perrin, Paris 2001; P. MATYASZEWSKI, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Redakcja Wydawnictw katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublino 2002; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Politische Theologie der Gegenauflklärung. Saint Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*, Akademie Verlag, Berlin 2004; J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Droz, Genève 2004; D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Bari-Roma 2005; T. SERRA, *La critica alla democrazia in Joseph de Maistre e Louis de Bonald*, Aracne, Roma 2005; P. BARTHELET (a cura di), *Joseph de Maistre, L'Âge d'homme*, Lausanne 2005; S. BERARDI, *La teocrazia universale di Joseph de Maistre. Tra rivoluzione e restaurazione*, Anicia, Roma 2008; R. ALBANI, *Joseph de*

derazione della Rivoluzione francese. Lo fa in diversi contesti della sua riflessione. In modo tematico, egli ha dedicato un breve (ma denso) scritto all'analisi critica del Protestantismo.<sup>105</sup> Tale testo, proprio per questo motivo, merita un particolare rilievo nell'indagine sul rapporto tra soggettivismo religioso e soggettivismo politico.

Per Maistre la relazione tra protestantesimo e modernità (intendendo quest'ultima come equivalente del razionalismo) non è affatto di natura meramente cronologica. Tale rapporto è piuttosto essenziale e costitutivo. Senza intendere lo "spirito" del Protestantismo non può intendersi quello della Rivoluzione. Esso corrisponde a quello che lo scrittore savoiardo denomina "*esprit d'insurrection*"<sup>106</sup>. Proprio in quanto tale, in sostanza, lo "spirito" del protestantesimo è lo "spirito" della Rivoluzione. Il primo anticipa, sotto il profilo religioso, ciò che la seconda compie, sotto il profilo politico.

Nella diagnosi demaistriana, ciò che caratterizza da un punto di vista essenziale l'attitudine del soggettivismo religioso, che si prolunga e si attua in quello politico, è l'essere universalmente dissolutore — ovvero attivamente negatore — di qualsiasi autorità.<sup>107</sup> Anzi, del principio stesso di autorità, ovvero (come potrebbe essere precisato) del carattere trascendente dell'autorità in quanto tale. Infatti, Maistre, cogliendo l'essenza del protestantesimo nel "principio" del libero esame — ovvero nell'illimitato "*droit d'examiner*"<sup>108</sup> — vi rinviene l'insurrezione della ragione individuale

---

*Maistre e il problema della sovranità*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009; M. FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, Garnier, Paris 2010; C. ARMENTEROS - R. A. LEBRUN (a cura di), *The new enfant du siècle: Joseph de Maistre as a writer*, St. Andrew's Studies in French History, St. Andrew's 2010; C. ARMENTEROS - R. LEBRUN (a cura di), *Joseph de Maistre and the legacy of enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford 2011.

<sup>105</sup> Cf. J. DE MAISTRE, *Sur le protestantisme*, 311-330.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 311. "Depuis l'époque de la Réformation, il existe en Europe un esprit d'insurrection qui lutte d'une manière, tantôt publique, tantôt secrète, mais toujours réelle, contre toutes les souverainetés et surtout contre les monarchies" (*Ibidem*).

<sup>107</sup> "Le grand ennemi de l'Europe qu'il importe d'étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l'ulcère funeste qui s'attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche; le fils de l'orgueil, le père, de l'anarchie, le dissolvant universel, c'est le protestantisme" (*Ibidem*).

<sup>108</sup> *Ibidem*, 325. È questo il punto su cui insiste l'analisi di Maistre: "la grande base du protestantisme étant le droit d'examiner, ce droit n'a point de limites; il porte sur tout et ne peut recevoir de frein. Aussi, il n'y a pas de factieux, il n'y a pas d'ennemi de la religion

contro la ragione generale.<sup>109</sup> Anzi, la pretesa autofondante del razionalismo moderno che coincide con la più pesante caduta<sup>110</sup> ed assurdità<sup>111</sup> della ragione stessa.<sup>112</sup>

Tale fulcro teorico, per il conte savoiardo, è quanto di più deleterio si possa ipotizzare<sup>113</sup>, in quanto introduce un criterio, il quale non può che travolgere ogni fondamento capace di assicurare permanenza e stabilità alle istituzioni umane. Tale criterio-anticriterio è per se stesso negatore di ogni certezza. Facendo dipendere ogni convinzione unicamente dal proprio opinare, in definitiva, non si aderisce ad alcun principio se non come risultato di una propria opzione.<sup>114</sup> In tale condizione intellettuale Maistre individua l'essenza —ovvero il “*caractère primitif*”<sup>115</sup>— del Protestantismo, e lo fa con un rinvio molto significativo ad una espressione di Bayle, il quale dichiarandosi protestante, sostiene di essere tale nel senso più ampio del termine, in quanto cioè protesta contro ogni verità.<sup>116</sup> In considerazione di questo carattere essenziale, il Protestantismo, per Maistre non può essere considerato, a stretto rigore, neppure una religione.<sup>117</sup>

Sotto tale orizzonte, il Protestantismo si rivela propriamente come soggettivismo religioso, operando una sostituzione radicale del giudizio particolare a quello universale.<sup>118</sup> Perciò —osserva Maistre— si tratta di

---

et des lois qui n'ait vanté le protestantisme. Il n'y a pas de facteur de l'exécrable Révolution dont nous sommes les témoins qui n'ait vanté celle du XVI<sup>e</sup> siècle” (*Ibidem*).

<sup>109</sup> “Qu'est-ce que le protestantisme ? C'est l'insurrection de la raison individuelle contre la raison générale; et par conséquent c'est tout ce qu'on peut imaginer de plus mauvais” (*Ibidem*, 311).

<sup>110</sup> “Jamais la raison humaine ne fit un plus grand effort, ni une chute plus lourde que dans l'établissement du protestantisme” (*Ibidem*, 317).

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem*, 318.

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 311.

<sup>114</sup> In tal senso, la stessa adesione alla Bibbia costituisce un effetto del proprio opinare e non un dato originario ed originante. Maistre giunge, perciò, ad affermare che, propriamente il soggettivismo religioso “il se soumet a rien, il ne croit a rien, et s'il fait semblant de croire à un livre, c'est qu'un livre ne gêne personne” (*Ibidem*, 313).

<sup>115</sup> Cf. *Ibidem*, 313.

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*, 311.

<sup>117</sup> Cf. *Ibidem*, 329.

<sup>118</sup> Maistre usa in questo caso l'aggettivo “*catholique*”, anzitutto nel suo significato originario di “universale”.

una eresia religiosa che è al tempo stesso un'eresia civile.<sup>119</sup> Infatti, essa è tale da scatenare l'orgoglio contro ogni autorità.<sup>120</sup> Il soggettivismo religioso trapassa in quello politico, e questo, a sua volta, nella impossibilità di fondare obiettivamente qualsiasi vincolo gerarchico.<sup>121</sup> Donde la conclusione secondo la quale esso costituisce il nemico mortale di ogni sovranità (“*constitue ennemi mortel de toute souveraineté*”)<sup>122</sup> —quindi di ogni ordine civile<sup>123</sup>— giacché nessun ordine politico può sussistere senza autorità. In altri termini, il protestantesimo è antisovrano per natura (“*il est anti-souverain par nature*”)<sup>124</sup> e nemico mortale di ogni ragione nazionale (“*il est ennemi mortel de toute raison nationale*”)<sup>125</sup>, cioè di ogni tradizione civile e religiosa, a cui sostituisce la ragione individuale, ovvero il soggettivismo individualistico.

In sostanza, lo “spirito” del Protestantesimo è nemico per essenza dell'autorità civile e religiosa (“*le protestantisme est ennemi par essence de la souveraineté civile et religieuse*”).<sup>126</sup> Ove, è da precisare che nel linguaggio demaistriano il termine sovranità indica l'autorità in atto, nel suo essere potere (legittimo) di ultima istanza. La sovranità nel suo significato demaistriano non pare, quindi, potersi identificare semplicemente con la sua definizione (moderna) bodiniana<sup>127</sup>, come potere inderivato ed illimitato, *superiorem non recognoscens*. Per Maistre, infatti, il fondamento della sovranità (ovvero dell'autorità politica nella sua sommità) è trascendente, la sua realtà è naturale, il suo limite intrinseco è la legittimità, il suo crite-

---

<sup>119</sup> “De là vient le caractère particulier de l'hérésie du XVI<sup>e</sup> siècle. Elle n'est point seulement une hérésie religieuse, mais une hérésie civile, parce qu'en affranchissant le peuple du joug de l'obéissance et lui accordant la souveraineté religieuse, elle déchaîne l'orgueil général contre l'autorité” (*Ibidem*, 312)

<sup>120</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>121</sup> Cf. *Ibidem*, 313.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> Maistre scrive che il Protestantesimo “est né rebelle, et l'insurrection est son état habituel” (*Ibidem*, 312), ed ancora che, proprio per questo, il suo carattere che più colpisce consiste nel fatto che “il ne se soumet à rien” (*Ibidem*, 313).

<sup>124</sup> *Ibidem*, 317.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ibidem*, 329.

<sup>127</sup> Non pare, perciò, condivisibile, a giudizio di chi scrive, l'interpretazione ripresa da J. Y. Planchère (voce *Souveraineté*, in *Dictionnaire*, in J. DE MAISTRE, *Œuvres*, 1292-1293).

rio è la giustizia.<sup>128</sup> Nel contempo è opportuno esplicitare che, in sostanza, la ragione nazionale (diversamente dalla sua accezione immanentistica) equivale alla tradizione storica (e quindi alla sedimentazione di abiti e di attitudini a partire dalla quale vive la coesione civile).

Insomma, il Protestantismo —nella diagnosi demaistriana— pone le premesse dell'individualismo moderno. Esso è, per se stesso, tale da respingere ogni tradizione religiosa e civile.<sup>129</sup> Rispetta l'autorità civile solo nella misura in cui se ne avvantaggia, e non esita a rovesciare quei poteri che hanno il solo torto di opporglisi.<sup>130</sup> Anzi, evidenziandone una consequenzialità interna, il conte savoiaro osserva che nel secolo XVIII, lungo la sua traiettoria, i *philosophes* hanno teorizzato la sovranità popolare ed il diritto di insurrezione, al pari dell'esecuzione incondizionata di ogni disposizione del potere.<sup>131</sup>

Proprio a tal riguardo si può notare che Maistre coglie una connotazione essenziale della dialettica della modernità, sia relativamente al potere sia riguardo alla ragione (in una corrispondenza tra aporia della ragione ed aporia del potere, che merita di essere rimarcata). Egli, infatti rileva che la pretesa della (più radicale) emancipazione della ragione umana si risolve nella sua caduta più pesante.<sup>132</sup> In altri termini, l'autoreferenzialità

<sup>128</sup> Cf. particolarmente J. DE MAISTRE, *Du pape*, 141-143 e 148-163.

<sup>129</sup> Cf. Idem, *Sur le protestantisme*, 313. Maistre adopera al riguardo tanto il termine "*tradition*", quanto l'espressione "*dogmes nationaux*" (*Ibidem*). Inoltre, aggiunge Maistre, il Protestantismo "*il a divisé politiquement l'empire du christianisme*" (*Ibidem*, 314).

<sup>130</sup> Cf. *Ibidem*, 314.

<sup>131</sup> "Ces hommes qui ont sans cesse dans la bouche les mots de *contrat social*, de *pacte primitif*, de *résistance légitime*, etc.; ces hommes qui permettraient une révolution pour abolir la dîme ou les droits féodaux, soutiennent l'obéissance passive lorsqu'il s'agit du plus grand et du plus précieux de tous les droits. Si Henri IV avait voulu imposer un denier par livre sur la taille sans le consentement du peuple, ils prouveraient doctement que ce peuple avait droit de résister; mais s'agit-il de porter sur le trône une secte odieuse et funeste, de mettre la religion dominante à la seconde place, de donner à sa rivale un moyen habituel et presque invincible de séduction et de conquête, d'élever un mur de séparation entre le souverain et la grande majorité de ses sujets, d'allumer dans l'État un incendie inextinguible? tout cela n'est qu'une bagatelle. Les défenseurs rigides du droit du peuple changent tout à coup de rôle" (*Ibidem*, 315-316).

<sup>132</sup> "C'est une chose bien remarquable que jamais la raison humaine ne fit un plus grand effort, ni une chute plus lourde que dans l'établissement du protestantisme" (*Ibidem*, 317). "Jamais la raison humaine ne fit un plus grand effort et jamais elle ne fut plus absurde que lorsqu'elle mit la discussion à la place de l'autorité" (*Ibidem*, 318).

della ragione coincide con la sua evacuazione, ovvero l'assolutizzazione della ragione (umana) si trasmuta nel suo annichilimento. Se la ragione è misura di se medesima, essa non ha misura, ma se non ha misura non ha valore nel suo fondamento né nel suo esercizio: il suo procedere non potrà che distendersi tra un nulla iniziale ed un nulla finale. Analogamente, il potere (politico), se coincide con il suo stesso esserci (ovvero con il suo attuarsi, tanto individuale quanto collettivo) non può che essere al tempo stesso precario e vessatorio: fragile quanto al fondamento, tirannico (anzi, totalitario) quanto all'effettualità, con cui finisce per identificarsi.

Vi è, quindi, una connessione tra l'autoimmanenza del giudizio individuale e quella della sovranità popolare, tra l'autopostulatorietà dell'opzione come criterio e quella della volontà come diritto. Lungo il medesimo asse si situano gli stessi *philosophes* (illuministi) che teorizzano il contratto sociale ed il patto originario, giacché anch'essi presuppongono la derivazione volontaristica di ogni società (negando quindi la naturalità dell'autorità).<sup>133</sup>

In questa prospettiva —rileva Maistre— ogni potere è sempre incerto e periclitante.<sup>134</sup> Esso è sottoposto, infatti, ad un consenso che (sempre revocabile) non può che coincidere con l'atto medesimo che lo pone e che perciò si esaurisce nella sua puntualità. In linea con tali premesse —portandole alle loro ultime conseguenze— “non vi sarà più alcuna convinzione comune, neppure vi sarà più alcun tribunale” (“*il n'y aura plus de croyance commune, plus de tribunal*”).<sup>135</sup> Il soggettivismo religioso, con il suo conseguente soggettivismo politico laicizza radicalmente le basi del potere (il quale viceversa è saldo a condizione che il suo fondamento sia trascendente<sup>136</sup>). Le sue premesse si radicano nella stessa attitudine di fondo del Protestantesimo, il quale —commenta Maistre— non consiste che in “*une négation*”<sup>137</sup> (il non essere cattolico), dalla quale (coerente-

<sup>133</sup> Cf. *Ibidem*, 315-316.

<sup>134</sup> Si finisce, così, per “allumer dans l'État un incendie inextinguible” (*Ibidem*, 316).

<sup>135</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>136</sup> “Les racines de toute grande institution sont placées hors de ce monde” (*Ibidem*, 329).

<sup>137</sup> *Ibidem*. “Le protestant est un *homme qui n'est pas catholique*, en sorte que le protestantisme n'est qu'une négation. Ce qu'il a de réel est catholique. À parler exactement, il n'enseigne point de dogmes faux, il en nie de vrais et il tend sans cesse à les nier tous, en sorte que cette secte est toute en moins” (*Ibidem*).

mente) discende possibilità della negazione di tutti i dogmi (fino, quindi, al naturalismo ed all'ateismo) e di conseguenza la negazione dello stesso valore della Bibbia, sospeso all'opinione del credente.

Nell'analisi di Maistre l'avvento del Protestantesimo rappresenta, perciò, un evento drammatico. Si tratta di un avvenimento da cui ha preso l'avvio un'epoca del genere umano, la quale indica una linea di demarcazione con la civiltà che lo precede.<sup>138</sup> Esso reca in sé un potenziale corrosivo che giunge fino alla pretesa di conservare le leggi pur sostenendo il principio a partire dal quale rovesciarne la fonte.<sup>139</sup> In tal modo sono poste le basi non solo per la distruzione di ogni suo edificio civile, ma anche la sua autocontraddizione. Al riguardo si fa riferimento al caso del giansenismo, il quale è da una parte obiettivamente derivato dal calvinismo e dall'altro costituisce un preludio al razionalismo. Ed il giansenismo è considerato da Maistre tra le forze propulsive della Rivoluzione francese: nemico quindi della Chiesa e della Francia, al tempo stesso.<sup>140</sup>

In questa chiave, Maistre rileva una affinità sostanziale tra Protestantesimo e giacobinismo, tra soggettivismo religioso e volontarismo politico. La rivoluzione francese ha avuto nei confronti del protestantesimo una sorta di "tenerezza filiale" ("*tendresse filiale*").<sup>141</sup> D'altra parte, "il Vangelo insegnato dalla chiesa protestante non ha mai fatto paura a Robespierre" ("*L'évangile enseigné par l'église protestante n'a jamais fait peur à Robespierre*").<sup>142</sup> Al riguardo due dati meritano di essere evidenziati: alle persecuzioni anticristiane della rivoluzione non sono stati associati i protestanti; d'altra parte, i protagonisti della rivoluzione politica hanno elogiato la rivoluzione religiosa del XVI secolo.<sup>143</sup> Insomma, "il protestantesimo è positivamente [...] il sanculottismo della religione" ("*le protestantisme est positivement [...] le sans-culottisme de la religion*").<sup>144</sup> L'uso che esso fa

<sup>138</sup> Cf. *Ibidem*, 317.

<sup>139</sup> Cf. *Ibidem*, 318.

<sup>140</sup> Cf. *Ibidem*, 319.

<sup>141</sup> "Je prie donc les observateurs de réfléchir sur l'affinité vraiment frappante qui vient de se manifester aux yeux de l'univers entre le protestantisme et le jacobinisme. Depuis le premier instant de la Révolution, les ennemis du trône ont montré pour le protestantisme une tendresse *filiale*. Tous les yeux ont vu cette alliance et personne ne s'y est trompé, pas même les protestants étrangers" (*Ibidem*, 323).

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Cf. *Ibidem*, 325.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 330. Maistre prosegue indicando che "l'un invoque la *parole* de Dieu;

della Bibbia è analogo a quello che vien fatto dei diritti dell'uomo. In entrambi i casi ogni principio di autorità è disperso e "distribuito" alla moltitudine.<sup>145</sup>

Ben si intende, quindi, l'osservazione secondo la quale nell'analisi demaistriana lo spirito della modernità accomuna il protestantesimo ed il filosofismo, sotto il profilo dell'odio del principio di autorità.<sup>146</sup> Il rifiuto dell'autorità vede convergere tanto il fideismo, quanto l'empirismo (scientifico) ed il razionalismo (illuministico). Di modo che l'unità della modernità consiste essenzialmente in una attitudine negatrice.<sup>147</sup> È stato scritto, infatti, che "*la modernité est essentiellement protestante*"<sup>148</sup>: è il Protestantesimo divenuto universale.<sup>149</sup> Il che, ovviamente, non vuol dire che la modernità si identifichi *simpliciter* con il Protestantesimo (storico), ma che il soggettivismo (protestantico) è coestensivo al razionalismo che la caratterizza. In questa prospettiva è emblematica la risposta data da Bayle al cardinale de Polignac, segnalata come rivelativa di un atteggiamento intellettuale da Maistre: l'essere protestante si identifica, per Bayle, con il protestare contro ogni verità, e —aggiunge lo scrittore savoiano— con il protestare contro ogni autorità<sup>150</sup> (dal campo religioso a quello politico).

In sostanza, come è stato posto in rilievo, ciò che caratterizza —nella diagnosi demaistriana— l'attitudine protestante è "*l'éthos de désobéissance*"<sup>151</sup>, che lo penetra. Sicché la "sovranità" del giudizio finisce per espropriare lo stesso primato di Dio e per consegnare ogni verità religiosa (ma anche morale e politica) all'arbitrio del "magistero" individuale, ovvero di

---

l'autre, *les droits de l'homme*; mais dans le fait c'est la même théorie, la même marche et le même résultat. Ces deux frères ont brisé la souveraineté pour la distribuer à la multitude" (*Ibidem*).

<sup>145</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>146</sup> Cf. J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 282.

<sup>147</sup> "De sorte qu'il est permis de considérer qu'il en est de la modernité comme de la philosophie des Lumières: son unité tient dans son refus du catholicisme" (*Ibidem*).

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> Cf. J. DE MAISTRE, *Lettre sur l'éducation publique en Russie*. In *Œuvres complètes*, vol. VIII, 214-215.

<sup>151</sup> J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 285.

un magistero senza magistero<sup>152</sup> (giacché, in questo caso, nulla vi è di *magis* rispetto all'opinare individuale). Il contenuto stesso della Rivelazione finisce per essere una variabile del giudizio di ciascuno, tanto che la stessa Bibbia (e la determinazione del suo significato) ne diviene un risultato piuttosto che un principio.<sup>153</sup> Essa non può che restare muta di fronte alla all'autoreferenzialità dell'interpretazione (sia pur presentata come frutto di particolare ispirazione)<sup>154</sup>: il messaggio si converte in parola o, altrimenti, la parola (viva) si muta in scrittura (inerte). La prima si trasmette nella sua palpitante significatività (come le è consentaneo); mentre la seconda (quasi simulacro di se medesima) può ricevere solo significato (e vita) dall'esterno.<sup>155</sup>

Dio stesso — a partire dal contenuto della relazione che la coscienza particolare pone in essere — finisce per costituire un effetto della coscienza stessa. Come analogamente può essere inferito per l'ordine civile. Infatti, come l'autorità per eccellenza è quella di Dio (da cui ogni autorità particolare ripete il suo valore)<sup>156</sup>, così la negazione dell'autorità, dispiegata nella sua compiutezza, giunge alla negazione di Dio stesso.<sup>157</sup> Il rifiuto dell'autorità conduce, in sostanza, alla negazione di Dio. L'angoscia religiosa giunge, così, paradossalmente (ma conseguentemente) alla laicizza-

---

<sup>152</sup> Cf. *Ibidem*, 289.

<sup>153</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>154</sup> "Ces novateurs [...] substituèrent le jugement particulier au jugement catholique; ils substituèrent follement l'autorité exclusive d'un livre à celle du ministère enseignant plus ancien que le livre et chargé de nous l'expliquer" (J. DE MAISTRE, *Sur le protestantisme*, 312).

<sup>155</sup> Sul primato della parola viva nella Rivelazione e nella diffusione del Cristianesimo, si rinvia alle pagine di J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. In *Œuvres*, 374-375; Idem, *Lettre sur l'état du christianisme en Europe*. In *Œuvres complètes*, vol. VIII, 485-519.

<sup>156</sup> Ciò vale a partire dall'autorità del papa. È interessante notare che il rifiuto di riconoscere l'autorità del papa (con tutto ciò che questo implica sotto il profilo temporale) conduce secondo Maistre (che critica il Gallicanesimo) al Protestantesimo. Gli stessi articoli gallicani sono, perciò, essenzialmente protestanti (al di là ovviamente delle intenzioni dei loro estensori) e pongono le basi dell'immanentismo politico moderno, stabilendo, in effetti, la supremazia del concilio sul papa. Donde la conclusione che i quattro articoli gallicani costituiscono le premesse (obiettive) delle teorie rivoluzionarie (Cf. J. DE MAISTRE, *De l'Église gallicane* (I ed. 1818). In *Œuvres complètes*, vol. III, 5-332.

<sup>157</sup> Cf. J.-Y. PRANCHÈRE, voce *Autorité*, nel *Dictionnaire*. In J. DE MAISTRE, *Œuvres*, 1127.

zione di ogni orizzonte teoretico e pratico. Sicché l'autoimmanenza del giudizio accomuna tanto al primato del giudizio individuale, quanto quello del giudizio collettivo (si tratti di materia religiosa come di materia politica). Il Protestantesimo —argomenta Maistre— non può che giungere (se vuol essere coerente con se medesimo) a negare progressivamente tutti i dogmi della fede cristiana.<sup>158</sup> Tanto che egli giunge a rilevare che il Protestantesimo —proprio in virtù del suo razionalismo— non può essere considerato neppure una religione.<sup>159</sup>

La diagnosi demaistriana conclude che l'ateismo dei Lumi porta a compimento l'itinerario di separazione-opposizione tra fede e ragione (ove alle ragioni della fede subentra la fede nella ragione), il cui esordio (con il presupposto del libero esame) ha già in sé il razionalismo (moderno), o altrimenti "*la soumission de la foi à la raison*"<sup>160</sup>. Sicché i Lumi risultano tributari del soggettivismo religioso.<sup>161</sup> Il fideismo, cioè, si capovolge naturalmente in razionalismo<sup>162</sup>, proprio in quanto il libero esame costituisce, esso stesso, un criterio razionalistico (come, infatti, nella prospettiva razionalistica la ragione è l'unica misura di se medesima, così in quella fideistica la fede si fonda su una opinione-opzione, i cui argomenti non possono che essere autopostulatori, ovvero misura di se medesimi, e perciò privi di alcuna misura).

---

<sup>158</sup> "La nature et la marche du protestantisme le conduisent invinciblement à nier tous les dogmes chrétiens les uns après les autres, c'est ce qui est démontré à l'évidence, et par les raisonnements métaphysiques et par l'expérience" (J. De Maistre, *Sur le protestantisme*, 329). Maistre evidenzia che il giansenismo si colloca lungo la traiettoria del protestantesimo. Esso costituisce, in sostanza, una forma di calvinismo. Il giansenismo costituisce, quindi, un antecedente causale della Rivoluzione (francese). Lo spirito d'insurrezione e di orgoglio lo accomunano al Protestantesimo ed alla Rivoluzione. Lo scrittore savoiano vede in esso (che, in particolare, risulta responsabile della diffusione di un certo atteggiamento repubblicano ed anticattolico in seno al parlamento di Parigi) un figlio di Baio, un fratello di Calvino, un complice di Hobbes ed un padre dei rivoluzionari. Cf. J. DE MAISTRE, *De l'Église gallicane*. In *Œuvres complètes*, vol. II.

<sup>159</sup> "A cet égard, ce n'est pas une véritable religion. Il ne relie pas les hommes: il les divise et les précipite dans le chaos" (P. GLAUDES, voce *Protestantisme*, nel *Dictionnaire*. In J. DE MAISTRE, *Œuvres*, 1.259).

<sup>160</sup> J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 283. Infatti, "le protestantisme avait opposé à la foi en l'autorité le principe du droit d'examen" (*Ibidem*).

<sup>161</sup> Cf. J. DE MAISTRE, *Lettre sur l'éducation publique en Russie*, 354.

<sup>162</sup> Cf. J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 291.

Talché l'approdo al naturalismo risulta logicamente ineludibile. Il Protestantismo, rimarca lo scrittore savoiaro, si svolge conseguentemente nel socinanesimo (considerato nella sua accezione paradigmatica)<sup>163</sup> e quindi nell'indifferentismo<sup>164</sup> e nel nihilismo.<sup>165</sup> Al di là, ovviamente, di ogni considerazione relativa all'influenza diretta delle tesi dei fratelli Socini.<sup>166</sup> Esso conduce, cioè, proprio in virtù del principio del libero esame alla negazione del valore trascendente della Rivelazione (quindi alla negazione del Cristianesimo stesso)<sup>167</sup>, giacché il suo accoglimento ed il suo contenuto risultano un effetto dell'immanenza dell'opinare.

Se ne evince che la modernità è nihilista, in radice, in considerazione del suo carattere negativistico<sup>168</sup> e, come può aggiungersi, del vuoto fondativo che connota intrinsecamente il giudizio che fa agio esclusivamente su se medesimo e che perciò non può non collocare l'affermazione e la negazione sullo stesso piano (sotto il profilo assiologico). Maistre sottolinea che, in definitiva, ogni protestante si definisce per se stesso per ciò che nega (l'essere cattolico) piuttosto che per ciò che afferma (riconducibile, nota lo scrittore savoiaro, a ciò che resta in lui di cattolico).<sup>169</sup> Di più. La diagnosi demaistriana giunge a segnalare tale essenza nihilista, indicando

---

<sup>163</sup> "Le protestantisme ayant donc, partout où il régnait, établi presque généralement le socinianisme, il est censé avoir anéanti le christianisme dans la même proportion" (J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg*. In *Œuvres*, 768).

<sup>164</sup> Maistre afferma che "l'homme ou le corps qui examine et rejette une opinion religieuse ne peut, sans une contradiction grossière, condamner l'homme ou le corps qui en examinerait et en rejetterait d'autres. Donc, tous les dogmes seront examinés et, par une conséquence infaillible, rejetés, plus tôt ou plus tard" (J. DE MAISTRE, *Sur le protestantisme*, 325).

<sup>165</sup> Cf. J. DE MAISTRE, *Lettre sur l'état du christianisme en Europe*. In *Œuvres complètes*, vol. VIII.; Idem, *Quatre Chapitres sur la Russie*. In *Œuvres complètes*, vol. VIII, 312-354.

<sup>166</sup> Cf. J.-Y. PRANCHÈRE, voce *Socinianisme*, nel *Dictionnaire*. In J. DE MAISTRE, *Œuvres*, 1.291.

<sup>167</sup> "Il était aisé de prévoir que l'abolition du catholicisme menait droit à celle du christianisme, et que le système des Réformateurs en dernière analyse se réduisait à la singulière prétention de vouloir tout à la fois maintenir les lois d'un empire et renverser le pouvoir qui les fait exécuter" (J. DE MAISTRE, *Sur le protestantisme*, 318).

<sup>168</sup> "Négation protestante de l'autorité de l'Eglise, négation empiriste de la raison métaphysique, négation philosophiste de la foi en Dieu" (J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 284).

<sup>169</sup> J. DE MAISTRE, *Sur le protestantisme*, 329.

una *rienisme protestante*” ed un *“rienisme moderne”*<sup>170</sup>, e cogliendo, in sostanza, il nesso obiettivo che li connette. Dal punto di vista teoretico, infatti, il nihilismo della coscienza chiusa nella solitudine del suo circuito ed il nihilismo dell’essere svuotato di sostanza propria, e posto alle dipendenze della coscienza, si corrispondono, nel senso che il primo contiene la virtualità del secondo.

In questa prospettiva si profila la consapevolezza della questione dell’autorità come questione dell’essere. La negazione dell’autorità corrisponde alla negazione della realtà, e viceversa; come, analogamente, la negazione della trascendenza dell’autorità corrisponde alla negazione della trascendenza del Principio (metafisico). Insomma, tanto sotto il profilo teologico quanto sotto quello politico, “una stessa volontà di autonomia individuale e collettiva”<sup>171</sup>, la quale pretende di essere norma e fine di se medesima, si manifesta come intrinsecamente nihilistica.<sup>172</sup> L’autorità, infatti, presuppone la verità (e quindi l’ordine ontologico) come proprio fondamento.<sup>173</sup> Nessuna autorità — annota Maistre — può pretendere di rendere vero ciò che è falso, e se pretendesse di farlo cesserebbe in ciò di avere diritto all’obbedienza.<sup>174</sup>

Non è da trascurare, peraltro, che la tesi della continuità essenziale tra Protestantesimo e rivoluzione (francese)<sup>175</sup>, lungi dal caratterizzare il solo

<sup>170</sup> Cf. J. DE MAISTRE, *Correspondance*. In *Œuvres complètes*, vol. XIII, 28, 189, 290.

<sup>171</sup> J.-Y. PRANCHÈRE, *L’autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 21.

<sup>172</sup> Sul significato del nihilismo moderno, si possono consultare, tra l’altro, V. DESCOMBES, *Philosophie par gros temps*, Minuit, Paris 1989; C. CASTORIADIS, *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990.

<sup>173</sup> Sul punto si veda J.-Y. PRANCHÈRE, voce *Raison*, nel *Dictionnaire*. In J. DE MAISTRE, *Œuvres*, 1.263-1.264.

<sup>174</sup> Maistre scrive che “la vérité est faite pour notre intelligence comme la lumière pour notre œil” (J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg*. In *Œuvres*, 721. Egli precisa che “l’homme qui est fils de la vérité est si bien fait pour la vérité, qu’il ne peut être trompé que par la vérité corrompue ou mal interprétée” (*Ibidem*, 752). Tanto che “nulle erreur ne peut être utile, comme nulle vérité ne peut nuire” (*Ibidem*, 625). Analogamente, l’esercizio dell’autorità trova nella prudenza politica il proprio criterio obiettivo, e non viceversa: lo scrittore savoiano scrive che “toute sévérité inutile est criminelle, et toute sévérité est innocente si elle est nécessaire” (J. DE MAISTRE, *Sur le protestantisme*, 316).

<sup>175</sup> Sull’analisi della rivoluzione francese nel pensiero controrivoluzionario si rinvia a G. TURCO, “La crítica contrarrevolucionaria francesa frente al hecho de la Revolución”, 12, 52-57.

Maistre, è presente in Cordercet (cui fa riferimento lo stesso scrittore savoiaro), ed è rinvenibile negli scritti di Benjamin Constant, di Madame de Staël, di Hegel, di Comte, di Leroux e di Michelet.<sup>176</sup> La sue premesse sono già indicate da Bossuet<sup>177</sup>, che —insieme a Charron<sup>178</sup>— è tra le fonti prossime delle pagine del conte savoiaro.

Analogamente alla sviluppo delle valutazioni demaistriane (al di là della considerazione di possibili derivazioni dirette) diversi altri autori, tra i quali vanno segnalati particolarmente Louis de Bonald, Carl Ludwig von Haller e (con minore originalità François-René de Chateaubriand) hanno evidenziato il nesso essenziale tra soggettivismo religioso e soggettivismo politico.

Louis de Bonald condivide la sostanza dell'analisi demaistriana e ne sviluppa alcuni aspetti. Anche per lo scrittore francese il Protestantesimo ha inaugurato una rivoluzione (tale in termini epocali e categoriali) che tocca le questioni religiose come quelle politiche (nonché, il capo morale come quello legale). La solidarietà, del resto, che connette aspetti religiosi ed aspetti politici dell'esistenza umana rende inevitabile che gli uni si trasfondano sugli altri.<sup>179</sup> Lo scrittore francese rimarca che l'essenza stessa del Protestantesimo, il cui presupposto è costituito dal principio del libero

---

<sup>176</sup> Come è stato obiettivamente constatato, “qu'ils se félicitent du rôle de la Réforme dans l'histoire de la liberté, comme Guizot ou Quinet, ou qu'ils reprennent contre elle les accusations du magistrat savoisien, comme Barbey d'Aurevilly ou Hello, ces penseurs seront tous redevables à Maistre d'avoir été l'un des premiers à placer le protestantisme aux fondements de la modernité, en lui imputant la responsabilité de deux bouleversements décisifs: l'avènement de la démocratie en Europe et la naissance d'une société sécularisée” (P. GLAUDES, voce *Protestantisme*, 1.260).

<sup>177</sup> Bossuet rileva che l'attitudine (propria del soggettivismo protestanico) è esiziale per l'autorità e per ogni forma di legittimità [J. B. BOSSUET, *Oraison funèbre de Henriette de France*. In *Oraisons funèbres* (I ed. 1689), Garnier, Paris 1961].

<sup>178</sup> Maistre si distacca, tuttavia, da Charron su alcune questioni. Lo scrittore savoiaro, infatti, identifica direttamente l'infallibilità della Chiesa con quella del papa; e rimarca che la lettura soggettivistica della Bibbia non è solo inutile, bensì è dannosa (addirittura costituisce un “veleno”). Tesi, entrambe, non presenti in *Les Trois Vérités* (I ed. 1593) di Charron.

<sup>179</sup> Cf. L. DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontré par le raisonnement et par l'histoire* (I ed. 1796). In *Œuvres complètes*, vol. I, Migne, Paris 1859, 629-644. Per una considerazione complessiva dello scrittore francese si rinvia, tra l'altro, a M. TODA, *Bonald*, Clovis, Étampes 1997; per una ricognizione delle tesi centrali della sua critica della rivoluzione francese, si segnala L. DE BONALD, *La vraie révolution* (I ed. 1818), Clovis, Étampes 1997.

esame, si risolve —svolgendosi su se medesimo— nel naturalismo (sociniano)<sup>180</sup>, nell'indifferentismo<sup>181</sup> ed in ultima istanza nell'ateismo<sup>182</sup> nelle sue forme anzitutto politico e pubblico.<sup>183</sup> Esso pone, altresì, le basi del fanatismo tipico della pretesa dell'ispirazione individuale<sup>184</sup> (e parimenti di quella collettiva) anche ove essa sia laicizzata (e risolta in una soteriologia immanentizzata).

Il Protestantesimo —nella diagnosi bonaldiana— contiene le premesse della rivoluzione (francese), che dal terreno religioso si trasfondono su quello politico e da questo si riverberano su quello<sup>185</sup>, in una comune negazione del valore dell'autorità (religiosa e politica).<sup>186</sup> In tal senso, la rivoluzione francese costituisce prima ancora che una rivoluzione politica, una rivoluzione religiosa<sup>187</sup>, testimoniata, tra l'altro, dalla pretesa di introdurre una netta separazione— che Bonald definisce “*impossible*”<sup>188</sup> —tra religione e politica. Le tesi di Lutero e di Calvino si

---

<sup>180</sup> Il socinanesimo espunge dall'ambito religioso quanto si sottrae alla presa dimostrativa della ragione umana, facendo consistere in essa il discrimine capitale di ciò che attiene al credere ed all'agire. In ciò esso dimostra di essere erede e continuatore del soggettivismo protestante che fa perno sull'autoreferenzialità dell'opinare. Bonald rileva che “ce principe est évidemment le même que celui de la Réforme qui veut que chacun soit juge du sens de la loi [...] Il n'était pas difficile de prévoir que le calvinisme se perdrait dans le socinianisme, puisque le calvinisme et le socinianisme partent du même principe et doivent aboutir au même résultat” (*Ibidem*, 661).

<sup>181</sup> Cf. *Ibidem*, 663.

<sup>182</sup> Cf. *Ibidem*, 318-336. In particolare —osserva Bonald— allorché il sacrificio (ed il culto pubblico) è abolito (come appunto nel Protestantesimo) effettivamente si inaugura la cesura dei rapporti propriamente religiosi tra l'uomo e Dio, e quindi si introduce l'ateismo: “le sacrifice perpétuel fut aboli [...] donc l'athéisme social ou public fut constitué” (*Ibidem*, 624).

<sup>183</sup> Si tratta di quella che Bonald definisce come “la révolution du christianisme à l'athéisme” (*Ibidem*, 323), ed in particolare dell'irreligione che si sostanzia in una “révolution du christianisme à l'athéisme extérieur et social, ou à l'abolition de tout culte public” (*Ibidem*, 322).

<sup>184</sup> “La guerre actuelle n'est, à le bien prendre, que l'effet du fanatisme des opinions qui ont pris naissance dans le sein de la Réforme, et qui suivent nécessairement de ses principes” (*Ibidem*, 658).

<sup>185</sup> Cf. *Ibidem*, 653.

<sup>186</sup> Idem, *Écrits sur l'Europe*, Éditions de Paris, Paris 2006, 67.

<sup>187</sup> Cf. L. DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontré par le raisonnement et par l'histoire*, 652.

<sup>188</sup> Idem, *De la chrétienté et du christianisme* (I ed. 1824). In *Écrits sur l'Europe*, 314.

prolungano essenzialmente in quelle di Rousseau e di Voltaire.<sup>189</sup> Anzi, secondo Bonald, la stessa filosofia moderna è una “*petite-fille du luthéranisme*”<sup>190</sup>, proseguendo nella linea da esso tracciata come una “*réforme dans la réformation*”<sup>191</sup>

Il Protestantismo ha introdotto, quindi, un principio dissolutore della relazione politica<sup>192</sup>, che —immanentizzando il potere politico (tanto nell’individuo quanto nel popolo)— dalla negazione dell’autorità religiosa giunge alla negazione dell’autorità politica<sup>193</sup>, dal rifiuto del principio unificatore religioso giunge al rifiuto di quello politico. In definitiva, il soggettivismo religioso ha introdotto l’individualismo moderno<sup>194</sup> ed il volontarismo politico<sup>195</sup> (dove il conseguente positivismo convenzionalistico) che ha preteso di entificare la volontà popolare (o generale).<sup>196</sup>

A sua volta, Carl Ludwig von Haller rileva che i corifei del Protestantismo, da una parte (coerentemente col presupposto del libero esame) introdussero nella chiesa uno “spirito democratico”<sup>197</sup>, mentre dall’altra, per salvaguardare qualche forma di unità ecclesiale, hanno dovuto contraddittoriamente “assoggettarsi alle definizioni di un’assemblea, dopo aver dichiarato di non riconoscere alcuna autorità superiore”<sup>198</sup>. Donde la conseguenza di un convenzionalismo politico (omologo a quello ecclesiale) che il pensatore svizzero segnala senza ambagi: “la rivoluzione portata dalla Riforma contro ogni autorità ecclesiastica [...] [è] fra le cause che

<sup>189</sup> Cf. L. DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontré par le raisonnement et par l’histoire*, 623-624.

<sup>190</sup> Idem, *Écrits sur l’Europe*, 66.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Cf. L. DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontré par le raisonnement et par l’histoire*, 625.

<sup>193</sup> Cf. L. DE BONALD, *Trois études sur Bossuet, Voltaire et Condorcet* (I ed. 1814), Clovis, Étampe, 1998, 65-66.

<sup>194</sup> “La réforme [...] ne voyait la société que dans l’individu” (Idem, *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830 et textes inédites*, 78).

<sup>195</sup> “Les protestants et ceux qui suivent leurs doctrines, [...] placent [la souveraineté] dans le peuple et dans les lois qui sont l’expression de ses volontés, et qui constituent un ordre ou plutôt une apparence de société tout à fait arbitraire” (*Ibidem*, 79).

<sup>196</sup> Cf. *Ibidem*, 79-82.

<sup>197</sup> C. L. VON HALLER, *La restaurazione della scienza politica* (I ed. 1820), 196. Il pensatore svizzero qualifica come “assurdo” (*Ibidem*) tale spirito democratico e premette che esso è direttamente connesso allo “odio per la gerarchia (ossia per il governo) delle cose sacre” (*Ibidem*).

<sup>198</sup> *Ibidem*, 197.

più efficacemente contribuirono a promuovere e propagare questa erronea idea di un contratto sociale ed a facilitarne l'adozione"<sup>199</sup>.

D'altra parte, il Protestantesimo, trovandosi nell'impossibilità di riconoscere un principio di autorità che vada al di là del giudizio dei singoli fedeli, ha finito per "far ricorso all'autorità secolare"<sup>200</sup>, dilatandone così il potere, nella linea di una autoimmanenza che si proietta (direttamente) anche sulle questioni religiose. Parimenti, dovendo "evitare tutto ciò che presentava anche solo l'ombra della gerarchia"<sup>201</sup>, il Protestantesimo finiva per introdurre una sorta di "democrazia spirituale"<sup>202</sup>. Questa, però, proprio per essere tale (contraddittoriamente con le proprie premesse) non può che costringere ciascuno a rinunciare al primato del giudizio individuale, "avendo riconosciuto allora al di sopra di sé la maggioranza dei suoi simili"<sup>203</sup>. Così, presupponendo fittiziamente una sorta di contratto sociale, "ci si serviva di questo fragile appoggio come di un'idea o finzione di cui si eludevano le conseguenze"<sup>204</sup>.

Talché Haller evidenzia una singolare (eppure essenziale) eterogenesi dei fini, quanto all'esito cratonomico del soggettivismo, ovvero alla sostituzione del potere all'opinione, proprio in forza del primato dell'opinione: "così la folle impresa di non far dipendere gli uomini che dalla loro propria ragione [...] non poteva avere e non ebbe altro effetto che mettere la ragione di Voltaire e quella dei suoi adepti in luogo della ragione di tutti i dotti e di tutti i saggi anteriori"<sup>205</sup>. Paradossalmente la pretesa della totale indipendenza di giudizio si traduce nell'imposizione del "dominio sulle menti"<sup>206</sup>, ovvero nel fideismo richiesto dal razionalismo.<sup>207</sup>

Nondimeno, può essere aggiunto che Chateaubriand, accennando alla consentaneità tra scetticismo religioso e scetticismo politico<sup>208</sup>, ha

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, 195.

<sup>200</sup> *Ibidem*, 198.

<sup>201</sup> *Ibidem*, 199.

<sup>202</sup> *Ibidem*. La quale, annota von Haller "si presenta come la più assurda di tutte" (*Ibidem*).

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> Von Haller chiosa che i fautori del razionalismo (volterriano) "esigevano la fede nei loro principi con maggiore arroganza e fanatismo che giammai abbia fatto altra setta nel mondo" (*Ibidem*).

<sup>208</sup> Egli annota che "da quando gli uomini cominciano a dubitare in materia di reli-

diagnosticato che “l’influenza politica della Riforma si troverà nelle rivoluzioni”<sup>209</sup>.

### III. La negazione dell’ordine

La riflessione filosofico-giuridica di Luigi Taparelli d’Azeglio<sup>210</sup> circa il Protestantismo si incentra sul rapporto tra soggettivismo religioso e ordine giuridico-politico. Per il filosofo gesuita il fulcro che consente di intendere essenzialmente il Protestantismo è il “principio” del libero esame. Esso, ponendo l’oggetto dell’assenso alle dipendenze del soggetto che opinante, inverte il rapporto tra pensiero e realtà. Di modo che è la realtà ad essere misurata dal pensiero, piuttosto che il pensiero ad essere misurato dalla realtà. Ma non solo. Se il soggetto è (nel suo attuarsi) criterio di se medesimo, l’opinare è null’altro che un optare, e questo consiste

---

gione dubitano in materia di politica” [F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Saggio sulle rivoluzioni* (I ed. 1797).

<sup>209</sup> *Ibidem*, 301.

<sup>210</sup> Per una visione d’insieme del pensiero del padre Taparelli d’Azeglio, si rinvia a R. JACQUIN, *Le Taparelli d’Azeglio. Sa vie, son action, son œuvre*, Letheilleux, Paris 1943; A. MESSINEO, *Il Luigi Taparelli d’Azeglio e il Risorgimento italiano*, in “La Civiltà Cattolica”, LXXXIX (1948), vol. 3, 373-386; e *Ibidem*, 492-502; L. FORONI, *La figura e il pensiero del padre luigi Taparelli d’Azeglio S. J.: profilo*, AGE, Reggio Emilia 1950; A. PEREGO, *Forma statale e politica finanziaria nel pensiero di Luigi Taparelli d’Azeglio*, Giuffrè, Milano 1956; AA. VV., *Miscellanea Taparelli*, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, Roma, 1964; T. MIRABELLA, *Il sistema politico-economico-sociale del Luigi Taparelli d’Azeglio*, Montaina, Palermo 1965; B. NERI, *Il pensiero giuridico e filosofico di padre Luigi Taparelli d’Azeglio*, Romeo, Reggio Calabria 1969; M. R. DE SIMONE, *Stato e ordini rappresentativi nel pensiero di Luigi Taparelli d’Azeglio*, in “Rassegna storica del Risorgimento”, LXIII (1976), 2, 140-151; L. DI ROSA, *Luigi Taparelli. L’altro d’Azeglio*, Cisalpino, Milano 1993; G. DIANIN, *Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera al tempo del rinnovamento neoscolastico per l’evoluzione della teologia morale*, Glossa, Milano 2000; A. A. CHAFUEN RISMUNDO, *I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli d’Azeglio*, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore, in E. COLOMBATTO - A. MINGARDI (a cura di), *Il coraggio della libertà. Scritti in onore di Sergio Ricossa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, 109-144; T. C. BEHR, “Luigi Taparelli d’Azeglio, S. J. (1763-1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought As a Science of Society and Politics”, in *Journal of Markets & Morality*, VI (2003), 1, 99-115; G. BONVEGNA, “Luigi Taparelli d’Azeglio e la questione della nazionalità”, in *Annali Italiani. Rivista di Studi Storici*, II (2003), 3, 13-29; T. BURKE, “The Origins of Social Justice: Taparelli d’Azeglio”, in *Modern Age*, LII (2010), 2, 97-106.

in un atto di libertà regolata dalla libertà, cioè privo di alcuna regola che non sia quella che eventualmente la libertà (in atto) ha dato a se medesima.

La riflessione di Taparelli relativamente all'analisi del Protestantesimo nel suo rapporto con l'ordine civile è intenzionalmente di carattere propriamente filosofico.<sup>211</sup> La sua specificità è, infatti, quella di essere attinta “dalla natura della cosa e non dalla sua accidentalità”<sup>212</sup>. Le variazioni interne all'ambiente alla cultura protestante, lungi dal modificarne l'identità essenziale, costituiscono semmai la testimonianza di esigenze ineludibili da essa insoddisfatte.<sup>213</sup>

D'altra parte, l'analisi taparelliana ha ben presente che la riflessione sul diritto naturale non si identifica con le teorizzazioni del giusnaturalismo razionalistico, sorto nell'alveo del Protestantesimo (come nel caso delle dottrine di Grozio e di Pufendorff).<sup>214</sup> Il giusnaturalismo protestanico si afferma nel contesto della frammentazione (razionalistica) del sapere. In tale contesto il diritto naturale si laicizza, proprio in dipendenza del pregiudizio razionalistico.<sup>215</sup> Viceversa, il diritto —evidenzia Taparelli— ha

---

<sup>211</sup> La questione della Riforma protestante —scrive padre Taparelli— “la riguardo con quell'occhio filosofico, che discerne la sostanza dagli accidenti, le cause dagli effetti, l'universale dai particolari” (L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I, XIX).

<sup>212</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, VIII edizione riveduta, V dell'ultima corretta e accresciuta dall'autore, Edizioni della Civiltà Cattolica, Roma, 1949, 300.

<sup>213</sup> Il pensatore gesuita (mostrando consapevolezza della distinzione tra autenticità delle esigenze e assunzione dei presupposti, scrive che “udiamo ogni giorno alzarsi dal seno della Riforma nuovi richiami degli eruditi in favor delle verità che furono ai padri loro oggetto di tante grida e di tante calunnie; e la lor buona fede, come muove a stupore per la novità della impresa, così li colma di gloria pel coraggio con cui affronta i pericoli” (*Ibidem*, 59).

<sup>214</sup> L'equivoco dell'identificazione tra concezione classico-cristiana del diritto naturale e giusnaturalismo razionalistico (protestantico) nasce —a giudizio del pensatore gesuita— da un errore epistemologico: quello, cioè, “nato dal confonder il crear la scienza collo isolar la scienza” (*Ibidem*, 213).

<sup>215</sup> “Presso i protestanti codesta divisione [del sapere umano] fu di assoluta necessità; giacché avendo attribuito a ciascun uomo il dritto d'interpretar *colla SUA ragione* il Vangelo furono astretti a farsi una morale indipendente dal Vangelo non potendo chi giudica dipendere da chi è giudicato; e la fecero sì bene, che il Vangelo divenne per loro un libro superfluo. Ecco perché essi sogliono riguardarsi come i fondatori del dritto naturale: perché lo isolarono, e lo resero *ateo*, dice autor non sospetto di cattolicismo soverchio, il Saint Simon” (*Ibidem*).

il vero, cioè l'ordine delle cose come proprio criterio. Il fondamento del diritto è di carattere metafisico-assiologico<sup>216</sup>, e non di tipo razionalistico o convenzionalistico: “ogni *dritto* è fondato su di un qualche *vero* che ne forma il *titolo* e che lega l'altrui volontà mostrandole che ella è obbligata”<sup>217</sup>.

L'essenza intellettuale del Protestantesimo — rileva il giusfilosofo gesuita — è “lo spirito privato, ossia la piena libertà delle coscienze, che fa libero a ciascuno l'opinare a capriccio, come intorno alle teorie religiose così intorno alla pratica morale”<sup>218</sup>. Perciò il soggettivismo mette capo all'irrazionalismo del sentimento, dal quale discende tanto il relativismo che equipara ogni effetto dell'opinare (individuale o collettivo che sia), quanto la pretesa di fare del proprio sentire l'asse di ogni attività. Difatti, “in quanto a quel *sentimento* interno, che costituì già per fra Martin Lutero il *criterio del vero* biblico, esso apre la porta a tutte le stravaganze, ed avvilisce lo stesso moral sentimento imparentandolo coi delirii dei fanatici”<sup>219</sup>. D'altra parte, il soggettivismo, per se stesso, tende a radicalizzarsi dall'autoimmunizzazione del soggetto particolare (con Cartesio) all'autoreferenzialità del soggetto assoluto (con Fichte); mentre si disperde nell'effettualità delle diverse forme di utilitarismo e di irrazionalismo. In particolare, sotto il profilo filosofico-politico, Taparelli d'Azeglio non teme di asserire che il Protestantesimo è “prima radice del Liberalismo”<sup>220</sup>.

Pensato teoreticamente, il soggettivismo religioso presenta i caratteri del razionalismo gnoseologico-metafisico: “il principio del Razionalismo [è] essenziale alla indipendenza di ragione protestante”<sup>221</sup>. Sotto il profilo della filosofia pratica, esso mette capo parimenti al razionalismo giuridico-politico e questo al nichilismo giuridico-politico. Da ciò la negazione di ogni fondamento ontologico ed etico della vita civile. Da tale premes-

<sup>216</sup> Cf. Idem, *Il protestantesimo e l'unità sociale*, in “La Civiltà Cattolica”, serie I, 267.

<sup>217</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 293-294. Analogamente, “la verità dell'autorità dicesi legittimità [...] Dunque il miglior dei governi è in ciascun paese il legittimo” (*Ibidem*, 294).

<sup>218</sup> L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 5

<sup>219</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 331.

<sup>220</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 593.

<sup>221</sup> *Ibidem*, 6.

sa— rimarca il giusfilosofo gesuita —deriva la negazione del diritto stesso, ridotto ad una variabile delle preferenze soggettive.<sup>222</sup> L'assolutizzazione dell'opinione e dell'opzione (considerate misura di se medesime) conduce all'impossibilità dell'ordine giuridico, dell'unità e della sua stabilità della comunità politica (che non sia meramente convenzionale), nonché della fiducia tra concittadini.

Taparelli fa notare che “non trovandosi scienza che non istudii l'essere di qualche oggetto nelle sue relazioni coll'umano intelletto, variata comunque la dottrina dell'essere e quella dell'intelletto [...] ogni altra scienza dovrà necessariamente seguirne gl'impulsi e pigliar nuovo aspetto”<sup>223</sup>. La considerazione filosofica pone, cioè, la questione fondamentale dell'essere e del conoscere, nonché del loro rapporto. Ora, va appunto rilevato che è consentaneo alla prospettiva protestantica isolare la religione rispetto alla metafisica ed alla morale, separando le diverse scienze l'una dall'altra.<sup>224</sup> Come, parimente, può dirsi, analizzando il soggettivismo, della relazione tra il soggetto e la realtà (e dell'essere rispetto all'agire). Di modo che alla autoreferenzialità del soggetto corrisponde la fenomenizzazione della realtà, ovvero il suo ridursi ad effettualità. Con la conseguenza della corrispondenza tra impostazione razionalistica e riduzione positivista.

Il Protestantesimo conduce, altresì, alla separazione tra morale e diritto, la prima intesa come il campo della assoluta interiorità ed il secondo assunto come il terreno della pura exteriorità. Taparelli scrive che “si trovarono dunque i protestanti condotti insensibilmente a separare del tutto il diritto dalla morale, abbandonando questa alle aspirazioni della coscienza privata e dando il diritto in balia alla legge sociale. Così diritto è tutto ciò che la legge a me non divieta”<sup>225</sup>. Nella prospettiva del soggettivismo, infatti, la morale si riduce al raggio delle inverificabili preferenze (individuali o collettive che siano), sempre per se stesse mutevoli e provvisorie.<sup>226</sup> Mentre il diritto si riduce al potere dato o lasciato dalla legge, o reciprocamente alla legge del potere (individuale o collettiva che sia).<sup>227</sup> Il

<sup>222</sup> Cf. *Ibidem*, 5.

<sup>223</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>224</sup> Cf. *Ibidem*, 213-214.

<sup>225</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>226</sup> In tal senso la morale è ridotta “alle ispirazioni della coscienza privata” (*Ibidem*).

<sup>227</sup> Secondo questa prospettiva il diritto è dato “in balia alla legge sociale. Così diritto

soggettivismo religioso mette capo, in sostanza, al soggettivismo etico ed al positivismo giuridico.<sup>228</sup>

In questo quadro la scissione-opposizione tra legge e coscienza è netta ed insanabile.<sup>229</sup> Seguire l'una non comporta, perciò (se non accidentalmente), aderire all'altra; mentre sovente l'obbedire all'una può comportare il disattendere l'altra. Donde "il divorzio tra fra la coscienza religiosa e il diritto legale"<sup>230</sup>. Ma, ricorda Taparelli, proprio questa separazione fu, secondo Stahl, "il grande assunto della Riforma"<sup>231</sup>. La separazione (che è tutt'altro dalla distinzione) tra diritto e morale misconosce il dato obiettivo della umanità del diritto, il suo riferirsi ad atti umani, i cui principi si radicano, appunto, nella natura umana. Il diritto è— precisa il filosofo gesuita —"parte della scienza morale"<sup>232</sup>, in quanto scienza teoretica dell'agire umano (in tutta la sua estensione). La considerazione giuridica priva di quella dell'agire umano, in quanto tale, risulta impossibile, proprio quanto alla intelligenza del suo oggetto.<sup>233</sup>

La separazione tra morale e diritto (la prima ridotta al campo delle preferenze, il secondo identificato con la legge), lungi dal fissare le due sfere in una posizione di reciproca neutralità, conduce ciascun soggetto (nella sua concretezza) ad un inevitabile conflitto tra coscienza e legge, tale da lacerarlo in se stesso. Sicché egli si troverà nella condizione di essere obbligato a compiere atti conformi alle legge, ma contrari alla coscienza, oppure viceversa di infrangere la legge (o pretendere di disapplicarla positivamente) per secondare la propria coscienza (ovvero il proprio convincimento). Si tratta di una questione tipica della modernità (intesa con-cettualmente) e che nei termini stessi della modernità risulta irrisolvibile.

---

è tutto ciò che la legge a me non divieta" (*Ibidem*).

<sup>228</sup> Tale separazione —argomenta padre Taparelli— conduce all'ateismo della legislazione, come la separazione della Chiesa dallo Stato costituisce l'ateismo politico; in entrambi i casi —precisa— si giunge a forme di empietà istituzionalizzata (Cf. Idem, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I, XXV).

<sup>229</sup> Cf. *Ibidem*, 6.

<sup>230</sup> *Ibidem*.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>233</sup> "Non potendo il diritto vigoreggiare se non negli atti umani, e dovendo per conseguenza trovare le supreme sue cause in que' principi medesimi, che all'operare umano somministrano la base e la direzione" (*Ibidem*).

D'altra parte, l'isolamento del soggetto (assimilato al suo opinare) rispetto a tutto ciò che è altro da lui —esemplarmente espresso nella opposizione moderna tra privato e pubblico— comporta anche la separazione tra il rilievo individuale e quello sociale del culto, ovvero (secondo la visuale propria del Protestantesimo) tra l'uomo interiore e quello esteriore, o tra il culto interiore e quello esteriore. Da ciò la conseguente negazione della necessità del culto pubblico. Viceversa —fa notare Taparelli— l'esercizio del culto pubblico è non solo un'esigenza (naturale) ed un dovere (morale) di ciascun essere umano (proprio in quanto essere razionale e morale<sup>234</sup>), ma è anche un dovere della società. Questa, infatti, ha nell'ordine del diritto il suo criterio regolatore essenziale<sup>235</sup>, nonché la premessa della sua intima unità: “la religione esterna [...] non è soltanto un interesse sociale, ma supposto l'interno senso di pietà, ella è una necessità essendo impossibile alla società ancor più che all'individuo il non manifestare ciò che pensa”<sup>236</sup>. Né può essere accolta la contrapposizione luterana tra culto interno e culto esterno<sup>237</sup>, giacché propriamente l'uno non esclude l'altro, anzi il primo si prolunga nel secondo e lo richiede, conformemente alla stessa natura umana.

Il giusfilosofo gesuita precisa che la comunità politica è essenzialmente una “congiunzione d'intelligenza e di volontà”<sup>238</sup> e “le intelligenze umane non possono comunicar fra di loro senza segni esterni”<sup>239</sup>. La società politica “per natura [...] è cooperazione di esseri intelligenti [...], ella dee dunque ai medesimi e alla loro associazione sempre maggior perfezione [...]: or la perfezione delle intelligenze è la *verità*, che fuor della religione [...] non potrebbe aversi né sì estesa né sì ferma. La perfezione dell'associazione non può aversi senza il *vincolo* religioso [...]: dunque una società che possiede il tesoro di questo *Vero*, di questa *unità*, non dee to-

---

<sup>234</sup> “L'uomo è fatto per operare secondo ragione, questa è la sua natura” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 33)

<sup>235</sup> Il giusfilosofo gesuita intende il diritto classicamente come determinazione di giustizia. Ove esso sia sinonimo di dottrina, occorre che a nulla abbia riguardo se non al giusto: “il dritto otterrà la vittoria sopra la forza, purché sia fermo a parlare coraggiosamente ciò che conosce infallibilmente” (*Ibidem*).

<sup>236</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 132.

<sup>237</sup> Cf. Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 333.

<sup>238</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 133.

<sup>239</sup> *Ibidem*, 132.

llerare di esserne spogliata”<sup>240</sup>. È, quindi, il riconoscimento obiettivo della verità il criterio ordinatore della compagine civile in ordine alle diverse obbligazioni naturali, anche per ciò che attiene alla religione. Onde egli inferisce che “l’esistenza della società cristiana fu dunque non pur doverosa nella coscienza individuale, ma lecita e legittima nella legislazione sociale”<sup>241</sup>.

Quindi è la natura stessa della comunità politica a richiedere l’esercizio del culto pubblico<sup>242</sup>, considerando il riconoscimento di Dio —tanto da parte dei singoli quanto da parte della comunità— come questione teoretica (ovvero come riconoscimento della verità dell’Essere per essenza e Causa prima, da cui ogni ente dipende<sup>243</sup> nell’essere e

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, 517. Sulla base del primato del vero come fondativo dell’ordine giuridico-politico, Taparelli, riprendendo una tesi del pensatore catalano, osserva: “Balmes [...] considera egregiamente che, l’intelletto potendo errare per colpa volontaria, la società ha diritto in tal caso a punirlo e che questa punizione s’infligge anche dai più tolleranti in mille materie” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 253).

<sup>241</sup> *Ibidem*, 267. Anche in questo contesto l’autore rinvia ad una considerazione di Balmes.

<sup>242</sup> Relativamente al dovere del culto pubblico da parte della comunità politica in quanto tale, padre Taparelli puntualizza la differenza tra tolleranza e indifferentismo. L’autorità politica può rettamente praticare una prudente, o addirittura doverosa, tolleranza nel caso in cui “gran parte della società si fosse sottratta ad ogni vincolo religioso” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 520). È chiaro che la tolleranza —nella luce della prudenza politica— presuppone un giudizio assiologico negativo su ciò che si tollera, nonché una motivazione a sostegno della tolleranza, tale in ragione di qualche bene da conservare (che altrimenti risulterebbe compromesso o negato) o di qualche male (più grande) da evitare (che altrimenti ne potrebbe derivare). La tolleranza, quindi, non pone sullo stesso piano il bene ed il male, né rinuncia a (o ritiene impossibile) discernere l’uno dall’altro. La tolleranza —in questo quadro— non va confusa con la libertà (ed ancor meno con la libertà esercitata col solo criterio della libertà). Taparelli distingue, inoltre, “la tolleranza *politica* dalla *dogmatica* e dalla *religiosa*. Tolleranza *dogmatica* appellerei l’assurdo indifferentismo di chi crede potersi transigere tra le varie opinioni [...] Tolleranza *religiosa* la sentenza di coloro che professano andar salvi eternamente anche quei che dissentono ostinatamente dalla Chiesa di Cristo. Tolleranza *politica* o *civile* la condiscendenza dell’autorità sociale nel permettere o nel non punire il dissentimento manifestato da alcuni dei suoi membri in materia di religione sociale” (*Ibidem*, 520). È interessante notare che tali considerazioni rinviano in nota alle tesi di Balmes (espresse ne *El protestantismo comparado con el catolicismo*).

<sup>243</sup> Sicché l’operare conseguente al riconoscimento della verità della fede per un principe cattolico non può essere considerato atteggiamento persecutorio nei confronti di soggetti dissenzienti, ma —chiarisce Taparelli— “un procedere giusto e ragionevole, e sarebbe empietà e crudeltà l’operare altrimenti *con tanto lor danno e a lor dispetto*” (*Ibi-*

nell'operare)<sup>244</sup> e non come effetto di una qualsivoglia opzione. Infatti, “la società essendo *cooperazione di uomini al bene comune*, non può non essere ordinata [...] *al bene sommo*, obbietto naturale della umana volontà, ma gli uomini non possono *cooperare* al bene sommo se non facendo che tutta la società tenda a possederlo. Or a far sì che esseri ragionevoli tendano al bene non vi è altro mezzo che il farlo conoscere e riverire; far conoscere il bene sommo vuol dire lodarlo [...]; farlo riverire vuol dire far sì che tutti i membri della società dipendano da Dio [...] Lode e sacrificio sono dunque i primi fra' mezzi sociali di cooperare al sommo bene comune”<sup>245</sup>. In altri termini, è l'ordine al bene comune, come fine proprio della comunità politica, a richiedere, in termini di giustizia, di riconoscere (quindi, di onorare) il Bene assoluto (e perciò fine ultimo). Sicché, conclude Taparelli, “secondo natura il culto esterno è necessità, è bisogno, è dovere dell'individuo; è interesse, necessità, dovere della società la cui unità consistere dee principalmente nella congiunzione d'intelligenza e di volontà”<sup>246</sup>.

L'abolizione del culto pubblico, iniziata col Protestantesimo e propugnata dall'indifferentismo (liberale), lungi dal configurarsi come un incremento di (autentica) libertà, è piuttosto —afferma il pensatore gesuita— “una solenne professione della dissoluzione dei vincoli sociali”<sup>247</sup>. Né può essere adeguata o sufficiente la sostituzione del culto pubblico (ovvero della comunità politica, in quanto tale) con un culto meramente esterno<sup>248</sup>, oppure —potrebbe aggiungersi— con la somma o la socializzazione dei culti privati. Un culto puramente esterno, privo di fondamento

---

*dem*, 521). In questo caso, il reggitore politico non pretende di essere arbitro del contenuto della fede, ma —continua il pensatore gesuita— “difende [i suoi sudditi] da chi vorrebbe tradirli [...] il regolatore del loro credere non men che del suo è [infatti] nella Chiesa” (*Ibidem*), dalla quale tanto agli uni quanto all'altro è proposta la Rivelazione (sul punto, Cf. Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 281-282). Anche in riferimento a tali considerazioni viene, più volte, fatta menzione delle riflessioni di Balmes.

<sup>244</sup> “In fatti ogni essere limitato *ha* questo essere ma non è l'essere, come in metafisica evidentemente dimostrasi. Se *ha* l'essere, lo ha ricevuto da una causa; dunque col conoscere un essere limitato si conosce che esiste questa causa” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 133).

<sup>245</sup> *Ibidem*, 132.

<sup>246</sup> *Ibidem*, 133.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> Cf. *Ibidem*, 513.

intellettuale e morale, sarebbe una “pantomima”<sup>249</sup>, incapace, come tale di generare alcuna autentica “concordia d’intelligenze, d’interessi, di operazioni”<sup>250</sup>.

Per il giusfilosofo gesuita la linea tracciata dal soggettivismo religioso si prolunga, quindi, coerentemente fino alle più radicali espressioni del razionalismo e dell’indifferentismo. In sostanza, il Protestantesimo è generatore dell’individualismo moderno.<sup>251</sup> L’individualismo —fa notare Taparelli— può svolgersi nelle più diverse direzioni: dall’individualismo dei singoli a quello dei gruppi, da quello delle individualità a quello delle collettività.<sup>252</sup> In ogni caso, l’individualità vi è asserita —nell’autoimmanenza con la quale appartiene a se medesima— come principio di medesima. In questa visuale, ben si intende che le diverse forme di individualismo sono accomunate da un (più o meno esplicito) fondo nihilismo-attivistico: “l’individualismo *nazionale* [...] formò l’arte diplomatica ad inganno e prepotenza [...]; l’individualismo *religioso* stabilì la *religion dello stato*; l’individualismo *politico* suggerì ad Hobbes quella idea di *sovranità* [...] per cui al regnante è lecito il libito”<sup>253</sup>.

È interessante rilevare che —nella diagnosi taparelliana— il principio protestanico consente di penetrare la sostanza teorica comune alle correnti del risorgimentalismo italiano.<sup>254</sup> Rispetto al progetto di una italianità derivata dal paradigma del razionalismo moderno, Taparelli prospetta un’alternativa concettuale inequivocabile: o l’ordine giuridico e quindi l’unità sociale si fonderà sulla giuridicità naturale, in ragione del riconoscimento della verità (quindi del bene) come regola obiettiva (la quale,

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Taparelli individua la discriminante filosofico-politica tra Cattolicesimo e Protestantesimo nella contrapposizione tra “universalismo e individualismo” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 342). Tra essi il pensatore gesuita segnala un radicale antagonismo: “*spirito cattolico e riforma* ossia *indipendenza individuale* sono i protagonisti di questa lotta” (*Ibidem*, 441).

<sup>252</sup> Potrebbe aggiungersi che può darsi un individualismo delle minoranze, come uno delle maggioranze.

<sup>253</sup> *Ibidem*, 451.

<sup>254</sup> Riguardo a ciò Taparelli ricorda che là dove il diritto costituisca una variabile della volontà umana, e quindi sia pensato come modificabile a piacimento, anche i legami politici non potranno che restare, per se stessi, fragili e precari. Parimenti, egli afferma che la negazione del fondamento assiologico della nazione ne dissolve la stessa unità (*Ibidem*, 484).

proprio per essere tale, è universale ed in grado di prevalere sulle volontà particolari) oppure l'individualismo razionalistico non potrà che sostituire al vero il potere dell'opinione-opzione individuale o collettiva che sia. Donde la negazione tanto del diritto quanto della politica, e parimenti l'impossibilità di fondare l'unità italiana, basandola sull'assunzione del razionalismo.

La riflessione filosofica di Taparelli ha il suo fulcro proprio in questa valutazione fondamentale: là dove sia introdotto il criterio soggettivistico, che fa della coscienza individuale (o collettiva) la misura di se medesima, tutto l'ordine giuridico risulta impensabile, in quanto privo di fondamento obiettivo. Infatti, ogni consenso collettivo, esposto al mutare continuo delle determinazioni particolari (e determinazione provvisoria esso stesso) non può essenzialmente andare al di là dell'atto con cui è posto, della materia su cui è posto, delle individualità —anzi dei voleri— da cui è posto<sup>255</sup> (mentre —come può aggiungersi— finisce per presupporre ciò che nega, presentandosi come fondativo, pur escludendo il fondamento).

La nozione di libertà che ne consegue —diversamente dalla classica libertà responsabile<sup>256</sup> come conformità libera all'ordine del reale<sup>257</sup>— risulta tale da identificarsi con l'atto stesso dell'opzione soggettivistica. Talché ogni responsabilità che impegni il soggetto (nella sua sostanzialità) in modo permanente, vincolandolo moralmente ai doveri che derivano dall'ordine delle relazioni, viene considerata una violazione della libertà (come autodeterminazione). In altri termini, se il soggetto, o meglio

---

<sup>255</sup> Taparelli scrive incisivamente: “qual società potrebbe sussistere un giorno solo abolita codesta unità [del diritto]? Se tu credi lecito ciò che io condanno, io lecito ciò che condanni tu stesso; se anzi possiam cangiare da un giorno all'altro il nostro decalogo e credere oggi lecito ciò che ieri pareva scellerato; qual fiducia sarà più possibile fra concittadini, o senza fiducia qual vita civile? (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 5).

<sup>256</sup> Taparelli insiste sulla distinzione tra le sue opposte concezioni della libertà. Egli scrive, infatti, che “nella società cattolica esisteva il vero principio della libertà” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 438).

<sup>257</sup> Per l'uomo “il suo ben, la sua felicità, è vivere nell'ordine; [...] sempre egli può conformarsi a quest'ordine, poiché ha nel suo operare natural libertà; sempre può conoscerlo, poiché ha ragione: e la ragione gl'imporrà con evidente comando di custodir la unità individuale, la domestica, la sociale-politica, la universale-religiosa, giacché natura formò il corpo per l'anima, gli sposi per la famiglia, la società per l'ordine, la intelligenza pel vero” (*Ibidem*, 375).

l'individuo, si presenta come misura di se stesso (quindi dei propri atti) e della sua felicità, anche la sua libertà si presenterà come misura di se stessa, identificandosi con l'opzione (indipendente da ogni criterio che la trascenda). Di modo che i doveri ed i vincoli morali e politici non possono che avere la cogenza delle stesse opzioni e durare finché esse durano. Ciò che rileva dall'ambito religioso a quello morale, dal campo giuridico a quello politico. In questa prospettiva, il pensatore gesuita pone in luce una essenziale continuità concettuale tra la *libertà di religione* (che fa della libertà il criterio della religione, e non viceversa), introdotta col Protestantismo, la *libertà di famiglia*, che parimenti è correlativa alla libertà di divorzio, la *libertà politica*, presupposta dal contratto sociale e inverata da esso in termini di sovranità, fino alla *libertà individuale*, come autodeterminazione (assoluta), tale da implicare (coerentemente) anche la possibilità del suicidio come diritto.<sup>258</sup>

Da tale nozione di libertà deriva il carattere cratologico dello Stato moderno, cioè l'identificarsi di questo con l'autonomia del potere (sovrano), il quale determina (su base convenzionale) i suoi fini ed i suoi mezzi. In questa prospettiva, il bene pubblico<sup>259</sup> (diverso, come tale, dal bene comune, il quale, precisa Taparelli, "altro non è se non il più alto grado possibile della giustizia che protegge e della equità che promuove colle forze di tutti il bene di ciascuno"<sup>260</sup>) coincide con il volere in atto del potere statale, il quale è inteso come regola di a se medesimo. In altri termi-

---

<sup>258</sup> "Per ragioni analoghe toccherà al vincolo maritale la stessa sorte che al vincolo politico; essendo quasi ugualmente assurdo dire *vivrò perpetuamente colla tal persona* in società domestica o in società politica. La revocabilità del *mandato* per cui secondo le dottrine del patto sociale [...] si dipende da un sovrano e la revocabilità del *consenso* per cui si è legato ad un coniuge, sono fondate sul principio medesimo: *niuno può essere obbligato a vivere infelice*. Col qual principio si giunge perfino a sciogliere la unità individuale, giacché sul medesimo è appoggiato dagli epicurei l'orribil dritto del suicidio" (*Ibidem*). In questa prospettiva, infatti, la felicità non è coestensiva al conseguimento della finalità propria della natura umana, ma si identifica con l'opinione-opzione soggettivistica dell'individuo.

<sup>259</sup> Cf. *Ibidem*, 594.

<sup>260</sup> Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 432. Va notato, in verità, che il linguaggio taparelliano adopera come fungibile "bene comune" e "bene pubblico", anche se la prima risulta esplicitamente richiamata (Cf. *Ibidem*, 445). In questo caso, quindi, il "bene pubblico" può avere due diverse ed opposte accezioni: quella classica, ovvero quella etico-metafisica, e quella moderna, ovvero quella prassistico-statistica.

ni, simmetricamente alla opzione come criterio dell'opzione non potrà che aversi il potere come criterio del potere.<sup>261</sup> L'indipendenza individualistica si traduce nell'indipendenza cratologica.

In questo contesto, il giusfilosofo gesuita pone a tema, particolarmente, la questione dell'ordine giuridico-politico in rapporto al soggettivismo razionalistico. Lo fa —come egli si esprime— “mostrando positivamente impossibile ogni unità sociale, tosto che nelle moltitudini ottenga assenso efficace il principio protestante”<sup>262</sup>, cioè il principio che fa dipendere essenzialmente dall'opzione-opinione il parametro di valutazione (tanto nel campo religioso quanto in quello morale e politico). L'indagine taparelliana si concentra particolarmente sulla impossibilità di fondare l'ordine (e quindi l'unità) giuridico-politica, ove esso attinga al razionalismo (identificato come lo spirito del Protestantesimo<sup>263</sup>) e quindi al naturalismo<sup>264</sup> o, in altri termini, alla “emancipazione della ragione”<sup>265</sup> (rispetto a tutto quanto sia altro dal proprio attuarsi).

Il razionalismo, come viene ribadito a più riprese, intende la ragione come autoreferenziale<sup>266</sup>, per cui il soggetto che la esercita diviene misura di se medesimo.<sup>267</sup> Di modo che la ragione è intesa come escludente tanto l'ordine dei principi quanto quello dell'esperienza, tanto la normatività che deriva dalla realtà quanto quella che discende dall'autorità. Il suo svolgersi discorsivo diviene criterio di se medesima. La sua indipendenza

---

<sup>261</sup> “Dacché il dispotismo eterodosso, reso l'uomo indipendente da Dio, francheggiò da ogni vincolo i governanti, liberissimi divennero costoro nel fabbricarsi a talento il fine del governo; e in nome del bene pubblico poterono tiranneggiare a lor talento la povera società gittata in balia della costoro indipendenza. Con questo titolo i regoli protestanti di Germania tiranneggiarono e Chiesa, e signori, e plebei; Enrico VIII fabbricò la Chiesa stabilita; Calvino diede libertà di bruciare chi non consentiva alle sue dottrine, e i terroristi del 1793 crearono la Dea ragione e l'ente supremo col soccorso della ghigliottina” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 593).

<sup>262</sup> Idem, *Il protestantesimo e l'unità sociale*, 264.

<sup>263</sup> Taparelli scrive che “codesto terribile avvenimento [...] [ha] cangiato lo spirito di tutta la società europea” (Idem, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I, XVIII).

<sup>264</sup> Cf. *Ibidem*, 429-431.

<sup>265</sup> *Ibidem*, XVIII.

<sup>266</sup> Si tratta in questo caso —come precisa il filosofo gesuita— non della ragione come facoltà, ma della “regola suprema secondo cui dee guidarsi questa facoltà” (*Ibidem*, 35).

<sup>267</sup> “Il principio protestante [...] si riduce finalmente a quella brevissima formola: ‘Ogni uomo è giudice supremo del Vero, e ne ha norma infallibile l'individual sua ragione’” (*Ibidem*, 39-40).

significa essenzialmente l'indipendenza dalla verità, ovvero dalla conformità alla natura delle cose. Donde l'emancipazione del soggetto (opinante) si identifica con la sua autonomia rispetto alla necessità di aderire all'ordine del reale ed ai doveri che ne derivano.

Puntualizzando la distinzione tra razionalità e razionalismo, Taparelli delinea l'alternativa tra la ragione che argomenta "secondo la verità delle cose"<sup>268</sup> e la ragione che opina "secondo la propria testa"<sup>269</sup>. Nel primo caso, essa riconosce l'ordine ontologico come fondamento dell'ordine giuridico-politico. In virtù di essa ciascuno viene obbligato dalla verità delle cose e quindi dai doveri che ne derivano. Mentre nel secondo caso, ogni ordine giuridico non potrà che essere identificato o con l'immediatezza del volere (di singoli o di gruppi) o con un potere estrinseco ed estraneo, in sostanza con la stessa coazione. Ma nessuna di tali possibilità dà luogo ad un autentico ordine giuridico-politico. Questo, infatti, risulterà inevitabilmente provvisorio ed almeno virtualmente conflittuale, in quanto risultato effettuale della molteplicità di opzioni reciprocamente escludentisi.

È chiaro, quindi, che posta l'identità —razionalistica— tra la ragione (in atto) ed il suo fondamento, ne deriva l'impossibilità di individuare la base ontologica dell'ordine giuridico-politico. In questo caso, infatti, non possono esservi elementi di obiettiva normatività e vincolatività, tali da essere autenticamente comuni (e perciò tali da trascendere aleticamente il giudizio particolare, di singolo o di gruppi). Da ciò —argomenta Taparelli— s'inferisce necessariamente la distruzione, anzi "l'impossibilità del dritto, di quella forza unificante, senza cui la società stessa diviene impossibile"<sup>270</sup>.

Infatti, non vi è diritto senza la conoscenza di ciò che è giusto, ovvero di ciò che è proprio di ciascuno. Ma la sua determinazione è possibile solo allorché si conosca (teoreticamente) la realtà del fatto e del dovuto<sup>271</sup>, cioè

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, 39. Se la ragione si conforma alla realtà —precisa Taparelli— operare secondo ragione significherà agire "secondo la Ragione divina" (*Ibidem*).

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> *Ibidem*, 40.

<sup>271</sup> Difatti, "l'ossequio dell'intelletto sarà sempre natural tributo dovuto unicamente al vero" (*Ibidem*, 50). Infatti, precisa il giusfilosofo gesuita, "che cos'è dritto? È poter morale nato dall'*idea* di un ordine obbligatorio: dunque tolta l'unità d'*idea*, è tolta l'unità nella nozione del dritto" (*Ibidem*, 56).

in considerazione della verità delle cose. Onde —prosegue il pensatore gesuita— “chi non vede essere impossibile il dritto, se ammettete che ciascun privato trovi nella propria ragione la norma del vero? Ogni dritto [...] [difatti] presuppone come condizione di sua esistenza una doppia verità d’idea e di fatto, la cui cognizione concorde rende possibile l’associazione delle volontà”<sup>272</sup>. In altri termini, la negazione della verità, ovvero il soggettivismo gnoseologico ed etico<sup>273</sup>, rende impossibile il riconoscimento di ciò che è, tanto in ordine al *quod facti* quanto in ordine al *quod iuris*. Senza verità il diritto (e l’ordinamento giuridico-politico) diviene un nome suscettibile di qualsiasi significato, in ogni caso vuoto quanto alla sostanza.

La contingenza del giudizio individuale (o dell’individualismo di gruppo), chiuso nel circolo tracciato da se medesimo<sup>274</sup>, riduce alla sua stregua l’ordine giuridico e lo rende insuscettibile di determinazione e di comunicazione. In sostanza, “sotto la grandine dell’individualismo [...] niun dritto [può] [...] più sussistere; giacché ogni dritto [...] dalla verità soltanto può acquistare la sua gagliardia”<sup>275</sup>. Dal che, vanificato il diritto, e quindi la molteplicità dei diritti che lo attualizzano (come per il diritto di proprietà), risulta dissolto “ogni legame di società”<sup>276</sup>, che nel diritto trova il proprio *ubi consistam*.

Tuttavia, argomenta Taparelli, non potendo la naturale politicità umana essere posta nel nulla, una volta negata la verità del diritto (ovvero il diritto fondato nella natura delle cose) si profila l’alternativa del suo simulacro: “l’*Opinione* madre tirannica della [...] *Legalità*”<sup>277</sup>. La prima sostituisce (simulando) la verità, la seconda sostituisce (simulando) la giuridicità. Negata la doverosità della verità non resta che la tirannia dell’opinione, “la quale in sostanza altro non è che la prevalenza della forza

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, 40.

<sup>273</sup> “L’alterazione dell’idea del dritto è dunque necessaria conseguenza di quelle dottrine che alla facoltà giudicatrice tolgono ogni norma esterna” (*Ibidem*, 43).

<sup>274</sup> “Quando la ragione ha smarrito il principio anche sol nelle quistioni più pratiche e concrete, ella corre senza pure avvedersene a distruggere con logica sterminatrice le verità più astratte ed universali” (*Ibidem*).

<sup>275</sup> *Ibidem*, 43-44.

<sup>276</sup> *Ibidem*, 44. “Dunque [conclude Taparelli] col protestantesimo è impossibile formare l’unità fondamentale del dritto” (*Ibidem*).

<sup>277</sup> *Ibidem*, 48.

brutale sopra l'intelligenza"<sup>278</sup>, in quanto l'opinione, per se stessa, non può vantare, in ultima istanza, come argomento per prevalere sulle altre se non il proprio potere.<sup>279</sup> Il relativismo dell'opinione ed il positivismo della legalità non possono che avere come conseguenza la condizione nella quale, per sopperire all'assenza del diritto (autentico), non resta che l'arbitrio della forza o la tirannia del fatto compiuto.<sup>280</sup> Né la sopravvivenza sociologica di convinzioni diffuse potrà essere un autentico elemento di fondazione dell'ordine giuridico. Ciò che è socialmente prevalente non è per questo vero e giusto, ed anche se esprime convinzioni rette "potrà produrre delle fazioni ma non mai l'unità sociale"<sup>281</sup>.

Inoltre, vi è da rilevare che il prevalere dell'opinione (senza altro argomento che se se stessa, ovvero senza alcun argomento) vanifica l'ordine politico in quanto sostituisce il particolare al comune, o, altrimenti, il privato al pubblico (o meglio al politico). Così che viene svuotato l'ordine giuridico, facendo sottentrare il voluto al dovuto o, parimenti, il libito al lecito.<sup>282</sup> Né costituisce una autentica garanzia di legittimità dell'ordinamento il criterio del prevalere delle maggioranze numeriche. Il numero, per se stesso, registra un dato meramente quantitativo e non riflette in sé alcun criterio di giustizia, tale da ordinare la vita sociale e dirimere le controversie.<sup>283</sup> Assunto l'individualismo come principio, la società si ridurrebbe (da comunità umana) ad agglomerato di individui<sup>284</sup> (attualmente o potenzialmente estranei e confliggenti)<sup>285</sup>, si profilerebbe

---

<sup>278</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>279</sup> Scrive, infatti, Taparelli: "Qual dritto avrebbe l'intero popolo d'impormi le sue idee?" (*Ibidem*, 50). Analogamente può porsi la questione: quale diritto avrebbe la maggioranza di imporsi sulla minoranza?

<sup>280</sup> Cf. *Ibidem*, 45.

<sup>281</sup> *Ibidem*, 46.

<sup>282</sup> Cf. *Ibidem*, 50 ss.

<sup>283</sup> "Adottato il principio della prevalenza numerica, si ottiene il vantaggio che il dritto si congiunge essenzialmente colla forza. Il che val poi quanto dire che la forza si identifica col dritto" (*Ibidem*, 51). Analogamente, "tolto ai giudizi l'intrinseco valore di verità, tutto il valore estrinseco si riduce al numero" (*Ibidem*, 56). Ma, siccome il numero non ha per se stesso alcun diritto, "tutte le leggi fondate sul numero, non legano la coscienza, dunque la loro infrazione non è delitto [...] e può esser dovere" (*Ibidem*, 57).

<sup>284</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>285</sup> Si noti che nella prospettiva che ritiene (teoreticamente) vana la conoscenza del giusto, sarà parimenti impossibile il riconoscimento dell'utile. Se l'uno costituisce il risultato dell'opinione-opzione, non potrà che esserlo pure l'altro. Anche l'utile presupp-

inevitabile “il dispotismo della moltitudine”<sup>286</sup>, la permanente rivalità dei partiti, e l’incombere (almeno eventuale) dell’anarchia.<sup>287</sup>

Infine, è significativo che nella riflessione di Taparelli (particolarmente nel suo *Saggio teoretico di dritto naturale*) siano numerosi i riferimenti tanto alle analisi di Balmes quanto a quelle di Maistre. In entrambi i casi il giusfilosofo gesuita mostra chiaramente di condividerne le valutazioni, rimandando esplicitamente ad esse, sia a motivo dell’autorevolezza degli autori, sia a scopo di documentazione. In particolare, i riferimenti balmesiani rinviano al suo *El protestantismo comparado con el catolicismo*.<sup>288</sup> Essi hanno a tema le grandi questioni trattate dal pensatore catalano, dalla considerazione della fecondità civilizzatrice del cattolicesimo<sup>289</sup>, e dei vincoli nell’esercizio dell’autorità politica<sup>290</sup>, alla critica delle tesi di Guizot<sup>291</sup> e del Protestantesimo (particolarmente nelle sue valenze teoriche e storiche).<sup>292</sup>

Parimenti, è palese l’apprezzamento del giusfilosofo gesuita per le riflessioni demaistriane, che egli attinge, in ispecie, sia a *Les soirées de Saint-Pétersbourg* sia al *Du pape* sia a *De l’Église gallicane*. I numerosi riferimenti hanno riguardo ad alcune tra le principali tesi dello scrittore savoiano —del quale non esita a dichiarare che gli “è sì proprio lo schizzare [...] lampi di verità profondissime”<sup>293</sup>— da quelle riguardanti la filosofia (e

---

pone, cioè, la verità. Negata la quale non resta che l’arbitrio (Cf. Idem, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte II, 19).

<sup>286</sup> Idem, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I, 52.

<sup>287</sup> Cf. *Ibidem*, 52-53. “Quando non v’è più né ordine, né verità, né dritto se non nelle proporzioni numeriche dei proseliti di questa o quella setta, di questa o quella fazione, allora è chiaro che ogni mutazion di governo importa mutazion di principio” (*Ibidem*, 54).

<sup>288</sup> Al padre Taparelli si deve anche una recensione di *El protestantismo comparado con el catolicismo* (in “La Civiltà Cattolica”, serie I, vol. 6, 354).

<sup>289</sup> Il pensatore gesuita richiamando la tesi secondo cui “il cattolicesimo è sostenitore tanto della giusta libertà dei sudditi, quanto della legittima autorità dei superiori” (Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 432), rinvia alle considerazioni di Balmes. Analogamente fa, segnalando che la Chiesa “per insegnare a pregare insegna a meditare, e insegnando a meditare ammaestra [...] a filosofare” (*Ibidem*, 577). Per ulteriori riferimenti, Cf. *Ibidem*, 63, 379, 445, 477, 523, 570; Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 352, 474, 485.

<sup>290</sup> Cf. *Ibidem*, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. II, 33, 82, 229.

<sup>291</sup> Cf. Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 496.

<sup>292</sup> Cf. *Ibidem*, 493,

<sup>293</sup> *Ibidem*, vol. II, 491.

teologia) della storia<sup>294</sup> a quelle relative al linguaggio umano<sup>295</sup>, da quelle dedicate alla polemica antirazionalistica (ed in ispecie antilluministica)<sup>296</sup> a quelle incentrate sulla essenzialità della religione per la società<sup>297</sup>, sul valore dell'autorità<sup>298</sup> e sulla critica del contrattualismo.<sup>299</sup>

#### IV. L'autofagia della modernità

La considerazione dell'essenza della modernità (nel suo significato non cronologico, ma assiologico) si presenta, al tempo stesso, come focalizzazione teoretica e chiave euristica. Si tratta, cioè, di una questione filosofica, che, proprio in quanto tale, costituisce *la* via per la penetrazione intellettualmente delle implicazioni e degli esiti della modernità medesima<sup>300</sup>, e senza la quale essi risulterebbero sostanzialmente inintelligibili. Tale problematica è ben diversa, quindi, da ogni tentativo di tipificazione o comunque da ogni intento descrittivo, i quali —ponendo tra parentesi l'indagine teoretica— non potrebbero che condurre ad una sorta di nominalismo della modernità (susceptibile, come tale, di comprendere i più diversi significati). Anzi, a rigore, non potrebbe che renderne equivoca la stessa identificazione del *terminus a quo* e del *terminus ad quem*, i quali presuppongono proprio per essere tali un criterio essenziale.

<sup>294</sup> Cf. *Ibidem*, vol. I, 45, 86, 142.

<sup>295</sup> Cf. *Ibidem*, 22, 170; vol. II, 348.

<sup>296</sup> Cf. *Ibidem*, vol. I, 105, 188, 310; vol. II, 257.

<sup>297</sup> Cf. *Ibidem*, vol. I, 131, 316, 336, 574; vol. II, cit., 206, 280, 282.

<sup>298</sup> Cf. *Ibidem*, vol. I, 222, 294, 300, 325, 423; vol. II, 32.

<sup>299</sup> Cf. *Ibidem*, vol. I, 336; vol. II, 491.

<sup>300</sup> Di ciò mostra piena consapevolezza Taparelli, allorché osserva essere "l'ammodernarsi non è mutazione materiale ma morale" (L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I, XVI). La modernità nella sua accezione teoretica, quindi, non è da intendersi come identificabile con i mutamenti scientifici o tecnologici, ma nella sua sostanza concettuale e categoriale (ovvero assiologica). Onde, precisa il filosofo gesuita, "allo spirito dunque delle società mirano i riformatori, non alle forme organiche materiali; morale non materiale è l'ammodernarsi che si vanta e si tenta per tutto Europa" (*Ibidem*, XVII). In definitiva, la modernità coincide con il naturalismo ed il razionalismo, nelle sue diverse forme (Cf. *Ibidem*, 431). Perciò comporta l'esclusione di ogni influenza sociale del Cristianesimo, "a misura che il soprannaturale pretende trasformare l'umana natura" (*Ibidem*, 432): donde "una piena esclusione del soprannaturale da tutta la società" (*Ibidem*, 436).

In particolare, Balmes<sup>301</sup> mostra consapevolezza dell'esigenza di cogliere la connotazione intellettuale donde germinano i mutamenti politici e la responsabilità delle dottrine in ordine agli esiti storici che ne conseguono, osservando che "i popoli non vivono di solo pane, vivono anche di idee, di massime, le quali [...] comunicano grandezza [...] o li debilitano [...] li condannano [...] all'abbruttimento"<sup>302</sup>. Infatti "dall'ordine delle idee dipende l'ordine dei fatti e [...] quando si agitano questioni sulle grandi verità, queste questioni riguardano i destini dell'umanità"<sup>303</sup>. Insomma, le patologie storiche hanno presupposti intellettuali, che li producono o li fomentano.<sup>304</sup>

Tale esigenza di indagine (secondo una indicazione di Taparelli d'Azeglio) in analogia con quelle studiate dalle diverse scienze, non può che riguardare la realtà (anche se si tratta della realtà delle dottrine e di

---

<sup>301</sup> Il pensiero di Balmes è stato oggetto di diverse interpretazioni. Esse, in sostanza, appaiono sovente dipendenti dalla valorizzazione di alcuni aspetti —che andrebbero viceversa tenuti distinti— a scapito di altri. Tra essi, in ispecie, l'elaborazione filosofica, la trattatistica storico-apologetica, la pubblicistica politica. A riguardo è stato evidenziato che il pensiero filosofico Balmesiano si svolge, segnato da un certo eclettismo, lungo un asse metafisico, caratterizzato dalla conoscenza e dalla preferenza per le tesi tomistiche, manifestando una "concepción armonica y completa del verdadero humanismo [...] Balmes ha tenido tan profundo sentido armónico del hombre y de las cosas". (E. SERRANO VILLAFANE, *Balmes filósofo*, in AA. VV., *El otro Balmes*, 32-22). Nel contempo l'opera apologetica —come è stato rilevato— manifesta "una verdadera filosofía de la historia, en la que demuestra contra Guizot, la acción perenne y bienhechora de la Iglesia en la libertad, en la civilización y en el adelanto de los pueblos" (*Ibidem*, 43). Quanto alla pubblicistica politica, invece, è stato notato che vi soggiace una certa intenzione concordista, la quale, nel confronto con gli avvenimenti coevi "rechaza a ambos, Carlismo y liberalismo" (F. ELÍAS DE TEJADA, *Balmes en la tradición política de Cataluña*, *Ibidem*, 335). Pertanto, accertata tale poliedricità, appare, a giudizio di chi scrive, eccessivo e corrivo (e soprattutto non suffragato da adeguati supporti documentali) risolvere la complessità del pensiero di Balmes, considerandolo *tout court* come collocabile nell'alveo del filone contro-rivoluzionario.

<sup>302</sup> "Los pueblos no viven de solo pan, viven también de ideas, de máximas que, convertidas en jugo, o les comunican grandeza, vigor y lozanía, o les debilitan, los prostran, los condenan a la nulidad y al embrutecimiento" (J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 104).

<sup>303</sup> "Del orden de las ideas depende el orden de los hechos, y [...] cuando se agitan cuestiones sobre las grandes verdades se interesan en esas cuestiones los destinos de la humanidad" (*Ibidem*, 105).

<sup>304</sup> "Todos los males [...] andan siempre acompañados de algún error que o los produce o los fomenta" (*Ibidem*, 148).

quella delle loro implicazioni) e non la mera accidentalità. E la realtà non può che essere pensata —per averne autentica intelligenza— se non penetrandone i principi.<sup>305</sup> Parimenti, anche le questioni riguardanti l'agire umano possono essere intese in profondità, solo se pensate metafisicamente, cioè intensivamente e verticalmente<sup>306</sup>, oltre che (come per ogni autentica riflessione filosofica) disinteressatamente e liberamente, ovvero —secondo una incisiva espressione di Louis de Bonald— “*dans une entière liberté d'esprit*”<sup>307</sup>. D'altra parte, pensare teoreticamente la realtà (particolarmente quella del diritto e della politica) significa pensarla assiologicamente: proprio per pensarla (fino in fondo) si impone l'intima esigenza di valutarla. Di fronte alle questioni fondamentali (ovvero indagate in rapporto al fondamento) non vi può essere neutralità di sorta (come testimonia, con vivida incisività, la riflessione demaistriana). La critica e la polemica, che possono accompagnare la valutazione, se razionalmente fondate ed argomentate, ne costituiscono una implicazione (più o meno partecipata) ma (per se stesse) non una deviazione.<sup>308</sup>

Tanto Balmes quanto Taparelli e Maistre, svolgono una diagnosi intensiva delle premesse religiose del soggettivismo politico, ovvero del Protestantismo come presupposto teoretico del liberalismo. Ciò che non equivale alla volontà di individuare un immediato nesso genetico, ma alla tensione mirante a cogliere il rapporto logicamente inferenziale, che consente di connettere l'uno all'altro. Né la loro considerazione può essere assimilata ad una critica interna alla modernità, tale, cioè, da dividerne le premesse pur divergendo da taluni esiti svolti a partire da queste, giacché ne sono appunto gli assunti preliminari ad essere posti, per se stessi, in questione. In ispecie, sia il pensiero di Balmes<sup>309</sup> sia quello di Mais-

---

<sup>305</sup> Cf. L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 4.

<sup>306</sup> Il filosofo gesuita scrive che si tratta (tale dichiara essere stato il suo intento) di “applicare alle teorie morali la metafisica” (*Ibidem*, 4).

<sup>307</sup> L. DE BONALD, *Lettres à Joseph de Maistre* (I ed. 1851) [lettera del 22/3/1817], Colvis, Étampes 1997, 92.

<sup>308</sup> Come è stato evidenziato, nella prospettiva demaistriana, “il n'y a pas ici de neutralité possible [...] La *définition* même du protestantisme *doit* être polémique” (J.-Y. PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 288).

<sup>309</sup> Balmes è stato esplicitamente critico nei confronti del liberalismo. Numerosi testi ne mostrano la distanza intellettuale e l'opposizione nei confronti della prospettiva liberale. Per Balmes i limiti del potere politico vanno attinti al suo fondamento, e non al

costituzionalismo liberale. Difatti, egli scrive che “el secreto de la monarquía europea, es decir cristiana, consiste en que el soberano, aun en las monarquías absolutas, tiene limitado el poder por la moral, por las costumbres, por la conciencia pública [...] Por estas consideraciones se echa de ver cuán lastimosamente se falsea la historia moderna cuando no se quiere reconocer esta importante verdad, obstinándose en no ver el poder limitado sino allí donde existen asambleas que de continuo le vigilan y censuran” (J. BALMES, *La fuerza del poder y la monarquía*, in “La Sociedad”, I (1843), 97 ss. Ora in *Obras completas*, vol. VI, 257). Il problema politico vi si profila come il problema dell’ordine della comunità (piuttosto che come il problema del conflitto delle libertà, come nella visione liberale). Balmes annota che “tan pronto como la sociedad se aparta de su regla, ya sea dejando extraviar las ideas relativas al orden moral [...] se siente fuera de su juicio, le falta la unidad que armonizaba todas sus partes, y se agita también entre mortales agonías” (Idem, *Consideraciones filosófico-políticas*, in “La Sociedad”, I (1843), 529 ss. Ora in Idem, *Obras completas*, vol. VI, 343). La libertà umana, lungi dall’essere principio di se medesima (limitata solo esternamente, come nella prospettiva liberale), trova nella natura umana e nella giustizia il criterio del suo esercizio: “la libertad, si ha de ser digna de tal nombre, ha de suponer dirigido por la razón el ejercicio de los derechos otorgados por la ley [...] tomando por única regla la justicia” (*Ibidem*, 349). Balmes, perciò, critica il positivismo legalistico tipico degli ordinamenti liberali, come una forma di anarchia che si converte in tirannia legalizzata: “con los sistemas modernos la anarquía vive sometida a regla, la tiranía se ejerce por medio de leyes” (*Ibidem*, 353). Il giudizio di Balmes sulle rivoluzioni non lascia dubbi sulla sua valutazione. Esse hanno, anzitutto, una radice intellettuale e morale. La circolazione delle idee (diversamente dal paradigma liberale) può essere, per lo scrittore catalano, la fonte della dissoluzione della società, se con essa “se destruyen las creencias religiosas, se extravían las ideas morales [...] aflojando de esta suerte todos los lazos sociales y domésticos” (Idem, *Todavía hay tempos peores que los de revolución*, in “La Sociedad”, I (1843), 549 ss. Ora in *Obras completas*, vol. VI, 360). Balmes, d’altra parte, diagnostica che il parlamentarismo (liberale) moderno conduce ad un sistema che oscilla tra disarticolazione sociale e strapotere di gruppi di natura economica ed ideologica (Cf. Idem, *Examen de la máxima “El rey reina y no gobierna”*, in “El Pensamiento de la Nación”, I (1844), 177 ss. Ora in *Obras completas*, vol. VI, cit., 511-524). Quanto all’esercizio delle libertà, Balmes scrive che “la política debe estar subordinada a la moral, y [...] de semejante ley non puede tampoco eximirse la prensa que se ocupa de los negocios públicos” (Idem, *Nuestros principios, el gobierno y “El Globo”*, in “El Pensamiento de la Nación”, I (1844), 401 ss. Ora in *Obras completas*, vol. VI, 709). Diversamente, la libertà propria del regime liberale —annota— “nos ha conducido consecutivamente del despotismo de unos pocos a la anarquía, y de la anarquía al despotismo” (*Ibidem*, 716). Nondimeno, va registrato che Balmes respinge nettamente ogni assimilazione del suo pensiero a quello (cattolico-liberale e, successivamente, democratico) di Lamennais (Cf. Idem, *Vindicación personal*, in “El Pensamiento de la Nación”, III (1846), 513 ss. Ora in *Obras completas*, vol. VII, 783). A parere di chi scrive, risulta perciò smentita dai medesimi testi Balmesiani la tesi secondo la quale “Balmes [...] ha giustificato il suo cattolicesimo liberale” (R. PEZZIMENTI, *Storia e politica in Jaime Balmes*, 163).

tre<sup>310</sup> sia quello di Taparelli d'Azeglio<sup>311</sup> risultano irriducibili al paradigma liberale. Essi riflettono piuttosto —pur con varietà di riferimenti, di accenti e di sviluppi— la prospettiva del realismo metafisico classico-cristiano, donde si dipanano (con maggiore o minore profondità, originalità o fedeltà) le considerazioni relative al diritto ed alla politica. Risulta esemplare al riguardo la considerazione di Taparelli, secondo la quale misura della libertà è la giustizia<sup>312</sup> (e non viceversa) e “l'ordine pubblico è

---

<sup>310</sup> Le tesi demaistriane appaiono chiaramente, anche solo di primo acchito, irriducibili al paradigma liberale. Al riguardo, anche chi ha ritenuto di potere asserire “la permanence de certains thèmes d'allure libérale dans les différentes phases de la pensée maistrienne” (J.-Y PRANCHÈRE, *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, 87) ha però dovuto concludere che questa “n'a donc qu'une portée limitée” (*Ibidem*). Ma non solo. Il medesimo autore segnala che “Maistre pourra réarticuler certains thèmes d'allure «libérale» sur des principes en rupture radicale avec le libéralisme [...] les accents «libéraux» de Maistre tiendront à cela même qui le séparera radicalement de tout libéralisme” (*Ibidem*, 93). In realtà, è chiaro che “la liberté individuelle telle que le libéralisme l'entend n'est selon Maistre rien d'autre que la facilité offerte aux individus de céder à la tentation” (*Ibidem*, 94-95), ciò che esclude, quindi, ogni liberalismo sostanziale; mentre il presunto tono liberale di alcune riflessioni demaistriane a null'altro corrisponde, in sostanza, se non alla considerazione dei limiti, corrispondenti al fondamento, ovvero al carattere etico della politica (con le implicazioni che ne conseguono).

<sup>311</sup> Taparelli, lungi dall'accreditare come condivisibile qualche forma di liberalismo, precisa che mentre “il legittimista vuole che lo stato successivo nasca dall'azione naturale dei diritti che vigeano nel momento precedente: il liberale vuol calpestare i diritti vigenti per creare dal niente gl'immaginati e spesso gl'immaginarî miglioramenti” (L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 593). Inoltre, il giusfilosofo gesuita afferma —divaricando inequivocabilmente la propria valutazione rispetto alla prospettiva liberale— che “l'autorità non avrà mai dritto di cangiare le naturali relazioni, ma solo di dichiararle autorevolmente [...] la dichiarazione autorevole deve essere fondata sul vero come legge [...] il suddito vi si dee conformare perché l'autorità è ordinatrice della società” (*Ibidem*, 432). Si aggiunga —oltre ai numerosi testi segnalati in precedenza— la evidente considerazione antiliberale circa l'impossibilità di riconoscere pari diritti alla verità come all'errore (Cf. Idem, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I, XXVIII). Non si vede, perciò, a giudizio di chi scrive, quali argomenti possano obiettivamente suffragare l'interpretazione che vede in Taparelli un autore ascrivibile alla corrente del liberalismo cattolico (Cf. D. ANTISERI, *Il liberalismo cattolico italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010) o al personalismo liberale (come per HERITIER, *Il personalismo liberale italiano cattolico nell'Italia del XIX secolo*, in AA. VV., *Storia del liberalismo in Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010).

<sup>312</sup> Cf. Idem, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 498.

ordine morale”<sup>313</sup> (lungi dall’essere essi separati, come nella visione liberale).

La diagnosi di Balmes, di Maistre e di Taparelli non ha di mira le intenzioni di Lutero, di Calvino o di altri tra i teorici del Protestantesimo. Né si rivolge ai loro scritti per svolgere una esegesi idonea a rinvenirne le premesse dirette ed immediate della modernità (intesa assiologicamente). Essi mirano a cogliere l’essenza e lo svolgimento del “principio” che caratterizza intimamente il Protestantesimo (rappresentato dal “libero esame”), da cui dipendono in radice tutte le diverse dottrine che ne sono derivate. Rivelerebbe, quindi, una netta incomprendimento della prospettiva che ne caratterizza l’analisi, l’obiezione di chi intendesse opporvi la considerazione delle singole tesi dei diversi teorici del Protestantesimo, delle loro (dichiarate o implicite) finalità, o delle loro preferenze in campo politico.

Neppure l’analisi di Balmes, Maistre e Taparelli intende restringersi ad una filologia storica o ad una sociologia religiosa. Essa trascende entrambe le prospettive in quanto ha come obiettivo l’indagine sui principi — “*la verdad pura*”<sup>314</sup>, secondo l’espressione balmesiana o “l’amor del vero”<sup>315</sup>, secondo l’effato taparelliano— di cui la storia è, al tempo stesso, segno ed esperienza. In Balmes, in Maistre, e particolarmente in Taparelli, la diagnosi ha un carattere teoretico. Mira a cogliere la logica interna (particolarmente sotto il profilo giuridico-politico) delle dottrine, piuttosto che i percorsi particolari delle loro diverse formulazioni (ed attuazioni).

Del resto, quanto al carattere originario della modernità in relazione al Protestantesimo, è illuminante il giudizio di Hegel, il quale, proprio dichiarando la sua adesione al luteranesimo e ad esso attraverso la filoso-

---

<sup>313</sup> Taparelli prosegue, indicando “che l’ordine morale è ordine delle azioni, che l’ordine delle azioni, benché si eserciti nella materia, non è cosa materiale, che per conseguenza chi ordina le azioni non è padrone di quella materia, ma ordinatore di quella operazione” (*Ibidem*, 499). Tesi, che, come appare, è del tutto estranea al liberalismo.

<sup>314</sup> J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, cit. 590. Il pensatore catalano asserisce che ricercando la verità (essenziale, assiologica e storica) espressa “con lenguaje mesurado, pero severo y firme” (*Ibidem*), occorre “guardarse de presentar a los espiritus la verdad a medias” (*Ibidem*).

<sup>315</sup> L. TAPARELLI D’AZEGLIO, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, 59.

fia<sup>316</sup>, afferma che “ciò che [...] Lutero intraprese fu una grande rivoluzione”<sup>317</sup>.

L'analisi della riflessione sulle premesse religiose della modernità politica —o, analogamente, sull'essenza della modernità rivelata dal Protestantesimo— fa emergere una obiettiva correlazione tra le argomentazioni di Balmes, di Maistre e di Taparelli (e con essi di taluni autori coevi, eppure distinti per formazione culturale e per attitudini intellettuali). Non si tratta, come si potrebbe osservare indagando sulla contiguità temporale, di una mera prossimità cronologica, né di una ipotetica derivazione diretta dell'una prospettiva dall'altra, o da comuni matrici. Ponendo in questi termini la questione si può giungere a qualche determinazione circoscritta agli aspetti empirici, idonea ad individuare rapporti sotto il profilo storico, ma si resterebbe comunque al di qua della considerazione teoretica.

È interessante rilevare, piuttosto, che le argomentazioni dell'uno come degli altri si integrano sotto il profilo teoretico (pur essendo certamente sovrapponibili per taluni aspetti), andando obiettivamente a comporre un quadro che delinea come il dipanarsi coerente di una analisi omogenea, la quale appare capace di focalizzare aspetti coesenziali ed interconnessi. In tal senso le riflessioni di Balmes, di Maistre e di Taparelli appaiono integrabili, quasi come momenti argomentativi di un medesimo discorso. Ove è chiaro, tuttavia, che le rispettive posizioni intellettuali non risultano semplicemente assimilabili, né che siano assenti attitudini, metodi e sviluppi senz'altro differenti.

In questa prospettiva, l'esame critico del soggettivismo religioso conduce a rilevare come la sua stessa logica interna comporti la negazione parimenti della verità, dell'autorità e dell'ordine (giuridico-politico). Ciò che rileva, omologamente, tanto sotto il versante religioso quanto sotto quello politico. Va riconosciuto, infatti, che è proprio la negazione della verità, ovvero della normatività della natura delle cose in ordine al valore del conoscere e dell'agire, che conduce coerentemente alla negazione dell'autorità e quindi alla negazione dell'ordine. Senza verità non ha fondamento né l'autorità né l'ordine (giuridico-politico). L'autorità e l'ordine

---

<sup>316</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Briefe an und von Hegel*. In *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Meiner, Hamburg 1981.

<sup>317</sup> Idem, *Vermischte Schriften aus Berliner Zeit*. In *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart 1942, Bd.20, 6.

senza verità sono inintelligibili ed irrazionali (ovvero risulterebbero negati dalla loro stessa affermazione). L'autorità come l'ordine hanno i diritti che derivano dalla loro verità, cioè dalla loro natura (e quindi dal loro valore).

D'altra parte, la verità (che è la realtà stessa in quanto conosciuta) ha autorità ed è ordinatrice proprio in quanto tale, ovvero in quanto è rivelativa e dichiarativa della realtà. La verità stessa ha un certo ordine, quello del pensiero in rapporto all'essere, ed esprime l'autorità che deriva dalle relazioni, e quindi dai doveri, richiesti dalla natura delle cose (cioè dal riconoscimento di ciò che è proprio di ciascuno). A sua volta, l'autorità e l'ordine hanno intrinsecamente la verità che è loro propria in quanto tali, e senza la quale essi si ridurrebbero ad un mero simulacro (ovvero ad un apparire estraneo all'essere). Senza verità, l'una e l'altro sarebbero indiscernibili.

Diversamente, l'autoreferenzialità del soggetto —che equivale all'autoreferenzialità del potere— rende impossibile tanto la trascendenza quanto l'obiettività, intrinsecamente proprie, parimenti, della verità, dell'autorità e dell'ordine. Analogamente, rende essenzialmente impossibile il riconoscimento del criterio ed il fondamento della comunicazione, in virtù dei quali tanto l'autorità quanto l'ordine hanno legittimità, e quindi non sono riducibili ad opzioni o rappresentazioni (pena l'autoestinzione, o meglio l'autoevacuazione).

Senza verità (ontologica e logica) l'autorità (che nella verità trova il suo limite intrinseco) si trasforma in mero dominio, anzi in sovranità (che è potere privo di superiori e perciò privo di limiti), e l'ordine si muta in convenzione, la quale, senza nulla che la trascenda, si identifica con la mutevole effettualità dell'opzione (che, non sottomessa ad alcun argomento, risulta priva di alcun vincolo). Senza verità l'autorità e l'ordine si mutano in una variabile del potere (come tale senza alcun limite che non sia del tutto dettato da ragioni di efficacia). Ed il potere senza verità, ovvero senza filtro assiologico si identifica tanto con l'attivismo di se medesimo quanto con il fenomenismo di se medesimo, ovvero si svuota esso stesso di contenuto e di finalità, per ridursi ad arbitrio ed a finzione (giungendo, in quanto tale, a negarsi mediante la sua stessa affermazione).

Tali implicazioni teoretiche hanno rilievo sotto il profilo teologico e sotto quello politico. Anzi, dal primo si proiettano sul secondo. In tal

senso la riflessione di Balmes, di Maistre e di Taparelli, offre un perspicuo contributo di lettura intensiva, evidenziando che il soggettivismo religioso è costitutivo di quello politico. Il secondo ha nel primo la sua premessa (non semplicemente storica, ma propriamente teoretica). Il primo consente di intendere in profondità il secondo. In questo contesto, se il secondo ha costituito una sorta di *via inveniendi* per coglierne la radice nel primo, simmetricamente il primo si palesa come una sorta di *via iudicii* per pensare il secondo.

In sostanza, il soggettivismo religioso risulta teoreticamente costitutivo del soggettivismo morale e politico. Il soggetto — o meglio l'individuo — come criterio di se medesimo, ovvero del proprio pensare e del proprio agire, fa emergere il "principio" della precedenza dell'agire (o meglio dell'attività) sull'essere, di modo che ogni trascendenza di finalità si mutano nell'immanenza dell'effettualità. L'essere finisce per dipendere dall'attività; il fine diviene il risultato; il soggetto stesso si fa prodotto (o autoprodotta). Talché, come l'autoreferenzialità del soggetto svuota ontologicamente il soggetto medesimo (identificandolo con il proprio autodeterminarsi nell'opinione-opzione), oltre a porlo in balia del potere che dal soggettivismo medesimo è reso incommensurabile. In questi termini, si può riconoscere il profilarsi dell'autofagia della modernità.

Emerge, così, dalle riflessioni di Balmes, di Maistre e di Taparelli che per intendere la modernità (ovvero il razionalismo che ne è costitutivo), occorre intenderne le radici teologiche. In questa visuale, la modernità risulta intelligibile proprio in quanto costituisce una risposta ad una questione teologica. Si tratta di una risposta al problema soteriologico trasformato in problema psicologico. Esso viene risolto autonomizzando il soggetto e così isolandolo, facendo quindi della sua relazionalità ontologica ed etica (con Dio, con gli altri e con se stesso) una proiezione dello schermo della coscienza (ovvero rendendo fenomenica ed effettuale quella e questa). Analogamente si compie sotto il profilo politico, con la riduzione dell'obbedienza al consenso o all'esecuzione e, parimenti, dell'autorità al potere o al dominio. Così, il consenso risulta, insieme, una forma di potere ed un risultato del potere. Ed il potere una forma di esecuzione ed il suo risultato. Sotto tali versanti si compie un analogo svuotamento ontologico ed una analogia eterogenesi dei fini.

Da tale orizzonte di analisi si evince, altresì, che la sostanza teologica della modernità (teoreticamente intesa) contiene *in nuce* l'essenza della

secolarizzazione, intesa —secondo la penetrante formula rosminiana— come umanizzazione del divino e divinizzazione dell'umano<sup>318</sup> —ovvero come “religione dell'immanenza” (e soteriologia immanentizzata). Così, la secolarizzazione costituisce la “verità teologica” della modernità ed al tempo stesso il suo nihilismo soteriologico, risolto nella libertà come liberazione (ontologica prima ancora che politica, e politica proprio in quanto ontologica), ovvero come esclusione (attiva) di ogni vincolo e quindi di ogni fondamento. Ove l'immanentizzazione della coscienza risulta propeudetica ed omologa all'immanentizzazione della religione e della politica. L'indagine sul significato teologico della modernità apre, in definitiva, alla lettura in profondità dei suoi caratteri politici<sup>319</sup>, i quali altrimenti, ad una analisi meramente descrittiva, resterebbero incomprensibili nella loro originalità. In tal senso, si profila (anche attraverso le considerazioni di Balme, di Maistre e di Taparelli) la possibilità di intendere il liberalismo come un aspetto della secolarizzazione del protestantesimo, o, in altri termini, come l'espressione coerente del razionalismo politico. Ben si intende, perciò, l'osservazione secondo la quale “tutta la cultura protestante è ipotecata dal razionalismo anche se quest'ipoteca può portare a percorrere vie diverse”<sup>320</sup>.

In sostanza, il soggettivismo, e quindi l'individualismo, religioso comporta come esito la secolarizzazione<sup>321</sup> ovvero, dal punto di vista teoretico, l'inattuabilità del fondamento.<sup>322</sup> Tale secolarizzazione risulta dalla con-

<sup>318</sup> Cf. A. ROSMINI, *Frammenti di una storia dell'empietà*, Borla, Torino 1968.

<sup>319</sup> Per una analisi in tal senso si rinvia, esemplarmente, a E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, trad. it., II ed., Rusconi, Milano 1976; Idem, *La nuova scienza politica*, trad. it., Borla, Torino 1968; Idem, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, trad. it., Astra, Roma 1980.

<sup>320</sup> D. CASTELLANO, *Ordine etico e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011, 21.

<sup>321</sup> In sostanza, la considerazione della religione sotto il prisma del soggettivismo conduce (coerentemente) alla sua immanentizzazione e quindi alla sua secolarizzazione. È stato, infatti, rilevato che “il Protestantismo ha abbandonato il dogma alla soggettività e la soggettività si è sostituita al dogma ed ha oggettivato nelle manifestazioni culturali, politiche, emozionali ... della storia il contenuto della religione” (C. FABRO, *La teologia dogmatica e l'interiorità protestante*, in AA. VV., *Teologia e spiritualità*, Vita e Pensiero, Milano 1952, 51). Ciò, fino alla sua autoestinzione nell'ateismo (esemplificativamente, Cf. Idem, *Dal Protestantismo all'ateismo nella denuncia di un teologo polacco del Cinquecento*, in “Divinitas” XXIX (1985), 86-90).

<sup>322</sup> “Se uno dei fattori più responsabili dell'ateismo contemporaneo è stato senza dub-

versione (paradossale, ma coerente) del soprannaturalismo in naturalismo (premessa implicita del liberalismo stesso)<sup>323</sup>, ed insieme fa emergere il naturalismo come “verità” del soprannaturalismo.<sup>324</sup> Talché tanto il naturale quanto il soprannaturale si fenomenizzano, svuotandosi ontologicamente, come risultati (o prodotti) del soggetto —individuale o collettivo che sia— identificato con l’attuarsi della sua attività (così deontologizzato e fenomenizzato anch’esso). La “sovranità del soggetto” è la “sovranità della ragione in atto”, non della ragione come facoltà, né della razionalità come criterio intrinseco (o come conformità all’ordine razionale), ma come “potere del cogitare”, che si capovolge in un “cogitare del potere”. D’altra parte, il fideismo, facendo dell’opinare del soggetto (ed anche di una sua eventuale ispirazione privata) la base del suo assentire, si rivela come una possibilità del razionalismo; mentre a sua volta il razionalismo, facendo della ragione in atto il criterio di se medesima, si affida ad una forma di fideismo. Nondimeno il fideismo costituisce una forma di razionalismo come conseguenza della “sovranità del soggetto” e del suo opinare-optare. In entrambi i casi razionalismo e fideismo, in luogo di argomenti presuppongono una opzione “autonoma” rispetto agli argomenti. Sicché, può essere rilevato (paradossalmente) che il razionalismo finisce per presupporre il volontarismo (del *cogito-volo*, o altrimenti del *cogitare sicut volo*). Donde l’emergere di un fondo irrazionalistico del ra-

---

bio il soggettivismo della filosofia moderna, bisogna risalire più in là [...] al soggettivismo della Riforma protestante” (C. FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico*, prima edizione nella serie delle *Opere Complete*, EDIVI, Segni 2007, 45-46). D’altra parte, è da notare che la stessa negazione del riferimento normativo al giudizio del soggetto nel campo della fede ha condotto al “«cristianesimo della ragione e senza misteri» che si mostrò come il prologo e la preparazione dell’ateismo positivo e costruttivo delle filosofie dell’Ottocento e soprattutto del Novecento” (Idem, *Introduzione all’ateismo moderno*, vol. II, Studium, Roma 1969, 1100).

<sup>323</sup> Sul punto possono essere segnalate, tra l’altro, le considerazioni di J. LORTZ, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, vol. II, trad. it., III ed., Paoline, Roma 1980, 164-165.

<sup>324</sup> A tal riguardo è stato osservato: “Lutero, che aveva fatto del problema della giustificazione un problema del tutto psicologico, aveva conseguentemente ridotto il problema della grazia al problema della fede e operando questa riduzione distruggeva ogni concetto di soprannaturale [...] La fede fiduciale, atto dell’uomo per l’uomo, rappresenta proprio il tentativo di una soprannaturalizzazione del naturale, o se vogliamo (il che in fondo è lo stesso), di portare sulla linea nostra naturale Dio stesso” (A. PIOLANTI, *Dio nel mondo e nell’uomo*, II ed. riveduta e aggiornata, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 642), ovvero di naturalizzare il soprannaturale.

zionalismo, ma anche di un razionalismo come premessa dell'autocomprensione dell'irrazionalismo.

Come è stato osservato, va riconosciuto che nel Protestantesimo la coscienza "si è trovata ridotta unicamente a se stessa"<sup>325</sup>. Donde l'esito (logico) per cui, dal punto di vista dottrinale, "il Protestantesimo è finito inevitabilmente nell'anarchismo"<sup>326</sup>, ed il fideismo si è risolto nel razionalismo. Difatti, già "il principio fondamentale kantiano del *Bewusstsein überhaupt* [...] contiene ormai i germi della risoluzione del dogma in «sapere teoretico»"<sup>327</sup>. Lungo tale linea, gli esiti razionalistici, con Reimarus, Lessing e Herder, saranno ancor più espliciti e netti, eliminando "dalla religione biblica e dal Cristianesimo ogni carattere soprannaturale e rivelato"<sup>328</sup>, fino ad Hegel, per il quale la fede costituisce uno stadio di conoscenza inferiore alla filosofia. Anzi, è particolarmente con Hegel che il capovolgimento del fideismo nel razionalismo giunge a compimento. Hegel, appunto "si credeva autentico erede e continuatore del principio dell'interiorità luterana: questa aveva continuato la sua china fatale affondando nell'oggettività ed exteriorità del laicismo, della storia, della politica ... eliminando ogni residuo di rivelazione e di dogmi per una concezione prettamente mondana e temporale dell'esistenza [...] Perciò l'ateismo materialista di Feuerbach e il materialismo dialettico di Marx —meglio di qualsiasi altra scuola hegeliana— colgono l'eredità dei principi hegeliani, qualunque sia stata la convinzione personale di Hegel sulla natura del Cristianesimo"<sup>329</sup>. Anche se non si può fare a meno di considerare che —lungo una linea di sviluppo diversa eppure omologa quanto ai risultati— "il «soggettivismo» individualista del Protestantesimo originario si semplifica e chiarifica nella sua logica interiore più in Schleiermacher che non in Hegel"<sup>330</sup>, svuotando il contenuto della fede in una modificazione del sentimento (di dipendenza), quanto a ciascuno ed in un determinato momento. Tale prospettiva ha trovato, peraltro, una certa sua qual compiutezza di espressione in que-

---

<sup>325</sup> C. FABRO., *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, II ed., Marietti 1820, Genova-Milano 2004, 65.

<sup>326</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>330</sup> *Ibidem*, 83.

lla corrente di pensiero che si suole denominare (non casualmente) con accostamento di termini tra il teoretico ed il politico, la “teologia liberale”<sup>331</sup>.

D'altra parte, l'osservazione balmesiana secondo la quale il soggettivismo religioso dà luogo tanto allo scetticismo quanto al fanatismo —cioè che nel terreno politico può dirsi della pendolarità tra indefferentismo e totalitarismo— individua una reciprocità-antinomicità propria del circuito dell'immanenza. In esso, infatti, ciascun atto e ciascuna istituzione sono passibili di essere presentati (a partire dalle medesime premesse) come del tutto gratuiti e convenzionali o pienamente autogiustificati e necessari; come prigionieri di una finitudine senza luce di valore o come tali da identificare (in sé) finito e infinito. Come può dirsi del costruttivismo e del decostruzionismo, omologhi nei presupposti e suscettibili di rovesciamento reciproco. Ove, peraltro, entrambe le polarità appaiono suscettibili (nel loro diverso rapportarsi reciproco) di rappresentare nel medesimo contesto la dialettica del recondito e del palese.

Così, nell'autoreferenzialità individualistica, il soggetto stesso si svuota (ontologicamente) e si disperde (eticamente), come ogni suo atto ed ogni sua realizzazione. Nell'atto di affermarsi si nega. La sua autodeterminazione rivela sua indeterminazione. La *raison* (illuministica) si riverbera nel *belief* (humiano), che, identificando la realtà con la sua percezione, fenomenizza tanto l'oggetto quanto il soggetto (non esclusa la stessa comunità politica, con le sue relazioni e responsabilità). Come, il razionalismo —che non è la razionalità— trova il suo rovesciamento nello scetticismo.

Da tali premesse deriva una circolarità autofagica che preclude l'intelligenza del fondamento nell'ordine assiologico come in quello giuridico-politico. La “sovranità del soggetto” risulta speculare alla “sovranità della ragione”, alla “sovranità dello Stato” ed alla “sovranità del legislatore”. In tal casi si attua, parimenti, la “sovranità dell'opzione”, che non riconosce altri argomenti che il proprio optare. In ciascuno di essi, il soggetto si riduce al suo potere, il quale si presume privo di superiori e perciò

---

<sup>331</sup> “Di qui [da Schleiermacher] alla Teologia liberale che esorcizza ogni elemento teologico e dissolve la Teologia e la Rivelazione nella filosofia, nella storia critica del testo, in tutto quel complesso di strumenti che formano la moderna ermeneutica del *Verstehen*, non fu che un passo” (*Ibidem*, 84).

privo di limiti. Il soggetto, come il diritto e la politica vi si estenuano, così, in una variabile del potere, prigioniera dell'effettualità, ed insuscettibile di autentica comunicazione.

Dr. Giovanni Turco  
*Università degli Studi di Udine*  
 giovturco@libero.it

## Referencias bibliográficas

### Primarias

BALMES, J. (1949). *El protestantismo comparado con el catolicismo*. In *Obras completas*, vol. IV, Madrid: BAC.

BEIN RICCO, E. (1994). *La modernità e il protestantesimo*. In Idem (a cura di), *Modernità politica e protestantesimo*. Torino: Claudiana.

DE BONALD, L. (1988). *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830 et textes inédites*. Paris : Duc-Albatros.

—(1997). *La vraie révolution* (I ed. 1818). Étampes: Clovis.

—(1998) *Trois études sur Bossuet, Voltaire et Condorcet* (I ed. 1814). Étampes: Clovis.

DE MAISTRE, J. (2007). *Sur le protestantisme* (I ed. 1798). In Idem, *Œuvres*, texte établi, annoté et présenté par P. GLAUDES. Paris : Laffont.

DONOSO CORTÉS, J. (1946). *Discurso sobre la dictadura*. In Idem, *Obras completas*. Madrid: BAC.

NAPHY, W. G. (2010) *La rivoluzione protestante. L'altro Cristianesimo*, trad. it., RAFFAELLO CORTINA. Milano.

TROELTSCH, E. (1968). *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno* (I ed. 1906). Firenze: La Nuova Italia.

TURCO, G. (2010). Donoso Cortés tra metafisica e politica: la critica del liberalismo e del socialismo. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, XVI.

### Secundarias

AA. VV. (1964). *Miscellanea Taparelli*. Roma: Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.

- AA. VV. (1974). *El otro Balmes*. Sevilla: Jurra.
- AA. VV. (2008). *Le religioni e il mondo moderno*, I, *Cristianesimo* (a cura di D. MENOZZI), Torino: Einaudi.
- ALBANI, R. (2009). *Joseph de Maistre e il problema della sovranità*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- ALBERT, J. (1990). *Joseph de Maistre. État et religion*. Paris: Téqui.
- ANTISERI, D. (2010). *Il liberalismo cattolico italiano*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- ARMENTEROS, C. - R. LEBRUN, A. (a cura di). (2010). *The new enfant du siècle: Joseph de Maistre as a writer*. St. Andrew's Studies in French History.
- (2011). *Joseph de Maistre and the legacy of enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation.
- AUHOFFER, H. (1959). *La sociología de Jaime Balmes*. Madrid: Rialp.
- BALMES, J. (1950). *La Sociedad*, I (1843). In *Obras completas*, vol. VI. Madrid: BAC.
- BARTHELET P. (a cura di), (2005). *Joseph de Maistre*. Lausanne: L'Âge d'homme.
- BEHR, T. C. (2003). Luigi Taparelli d'Azeglio, S. J. (1763-1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought As a Science of Society and Politics. *Journal of Markets & Morality*, VI.
- BERARDI, S. (2008) *La teocrazia universale di Joseph de Maistre. Tra rivoluzione e restaurazione*, Roma: Anicia.
- BONVEGNA, G. (2003). Luigi Taparelli d'Azeglio e la questione della nazionalità. *Annali Italiani. Rivista di Studi Storici*, II.
- BOSSUET, J. B. (1961). *Oraison funèbre de Henriette de France*. In *Oraisons funèbres* (I ed. 1689), Paris: Garnier, Paris 1961.
- BRADLEY, O. P. (1999) *A Modern Maistre. The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- BURKE, T. P. (2010). The Origins of Social Justice: Taparelli d'Azeglio. *Modern Age*, LII.
- CASANOVAS, I. (1948) *Biografía de Balmes*. In J. BALMES, *Obras completas*, vol. I. Madrid: BAC.
- CASTELLANO, D. (2007). *L'ordine politico-giuridico modulare del personalismo contemporaneo*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- (2011). *Ordine etico e diritto*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

CASTORIADIS, C. *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990.

CHAFUEN RISMUNDO, A. A. (2002). I precursori italiani del personalismo economico: una riflessione sugli scritti di Luigi Taparelli d'Azeglio, Antonio Rosmini e Matteo Liberatore. In E. COLOMBATTO - A. MINGARDI (a cura di), *Il coraggio della libertà. Scritti in onore di Sergio Ricossa*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

DARCEL J. - L. (a cura) (1996). *Joseph de Maistre: philosophie et rhétorique*. Paris: Champion.

DE BONALD, L. (1997). *Lettres à Joseph de Maistre* (I ed. 1851) [lettera del 22/3/1817]. Étampes: Colvis.

DE CHATEAUBRIAND, F.-R. (2006). *Saggio sulle rivoluzioni* (I ed. 1797). Milano: Medusa.

DE MAISTRE, H. (2001) *Joseph de Maistre*. II ed. Paris: Perrin.

DE MAISTRE, J. (1859) *Œuvres complètes*. Paris: Migne.

—(1867). *Du pape* (I ed. 1819). Paris: Joseph Albanel.

DE MORA QUIRÓS, E. V. (2003) *La filosofía política de Jaime Balmes*. Cadiz: Universidad de Cadiz.

DE SIMONE, M. R. (1976). Stato e ordini rappresentativi nel pensiero di Luigi Taparelli d'Azeglio. in *Rassegna storica del Risorgimento*, LXIII.

DESCOMBES, V. (1989). *Philosophie par gros temps*. Paris: Minuit.

DI ROSA, L. (1993). *Luigi Taparelli. L'altro d'Azeglio*. Milano: Cisalpino.

DIANIN, G. (2000). *Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera al tempo del rinnovamento neoscolastico per l'evoluzione della teologia morale*. Milano: Glossa.

EISENSTADT, S. N. (2006). *Sulla modernità*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

FABRO, C. (1952). La teologia dogmatica e l'interiorità protestante. In AA. VV., *Teologia e spiritualità*. Milano: Vita e Pensiero.

—(1969). *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II. Roma: Studium.

—(1985). Dal Protestantesimo all'ateismo nella denuncia di un teologo polacco del Cinquecento. *Divinitas* XXIX.

—(2004). *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, II ed. Genova-Milano: Marietti.

—(2007). *Dio. Introduzione al problema teologico*, prima edizione nella serie delle *Opere Complete*. Segni: EDIVI.

FELIU EGIGIO, V. (1952). *El pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la historia*. Madrid: Real Academia de Ciencias morales y políticas.

FISICHELLA, D. (2005). *Joseph de Maistre pensatore europeo*. Bari-Roma: Laterza.

FORONI, L. (1950). *La figura e il pensiero del padre luigi Taparelli d'Azeglio S. J.: profilo*. Reggio Emilia: AGE.

FROIDEFONT, M. (2010). *Théologie de Joseph de Maistre*. Paris: Garnier.

GARCÍA ESCUDERO, J. M. (1981) *Introducción a Antología política de Balmes*. Madrid: BAC.

GONZÁLEZ, I. (1943) *La cuestión social según Jaime Balmes*. Madrid: Razon y fe.

HACKENBROCH, M. (1964) *Zeitliche Herrschaft der göttlichen Vorsehung: Gesellschaft und Recht bei Joseph de Maistre*. Bonn: Bouvier.

HEGEL, G. W. F. (1942) *Vermischte Schriften aus Berliner Zeit*, in Idem, *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Frommann.

—(1981) *Briefe an und von Hegel*. In Idem, *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Hamburg: Meiner.

HERITIER, P. (2020). Il personalismo liberale italiano cattolico nell'Italia del XIX secolo. In AA. VV., *Storia del liberalismo in Europa*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

HUBER, M. (1958). *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus*. Basel-Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn.

JACQUIN, R. (1943). *Le p. Taparelli d'Azeglio. Sa vie, son action, son œuvre*. Paris: Letheilleux.

LA ORDEN, E. (1942). *Jaime Balmes político*. Barcelona: Labor.

LAFAGE, F. (1998). *Le Comte Joseph de Maistre, 1753-1821. Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*. Paris-Montréal: L'Harmattan.

LE BORGNE, J. Y. (1976). *Joseph de Maistre et la Révolution*. Brest: Université de Bretagne occidentale.

LEBRUN, R. A. (1988). *Joseph de Maistre: an intellectual militant*. Kingston-Montréal: McGill - Queen's University Press.

LORTZ, J. (1980). *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, vol. II, III ed. Roma: Paoline.

MANFREDI CANO, D. (1959) *Jaime Balmes*, II ed. Madrid: Publicaciones españolas.

MARINO L. (a cura di), (1975). *Joseph de Maistre tra illuminismo e restaurazione*. Torino: Centro Studi Piemontesi.

MATYASZEWSKI, P. (2002). *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*. Lublino: Redakcja Wydawnictw katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

MENDOZA, J. (1961). *Bibliografía Balmesiana: ediciones y estudios*. Barcelona: Balmes.

MESSINEO, A. (1948). Il P. Luigi Taparelli d'Azeglio e il Risorgimento italiano. *La Civiltà Cattolica*, LXXXIX.

MIRABELLA, T. (1965). *Il sistema politico-economico-sociale del p. Luigi Taparelli d'Azeglio*, Palermo: Montaina.

MOLTMANN, J. (a cura di), (1992). *Religione della libertà. Il protestantesimo nella modernità*. Brescia: Morcelliana.

MOROZZO DELLA ROCCA, R. (2010). *La modernità e i mondi cristiani*. Bologna: il Mulino.

NERI, B. (1969). *Il pensiero giuridico e filosofico di padre Luigi Taparelli d'Azeglio*. Reggio Calabria: Romeo.

PEREGO, A. (1956). *Forma statale e politica finanziaria nel pensiero di Luigi Taparelli d'Azeglio*. Milano: Giuffrè.

PEZZIMENTI, R. (1999) *Storia e politica in Jaime Balmes*. Roma: Aracne.

PIOLANTI, A. (1994). *Dio nel mondo e nell'uomo*, II ed. riveduta e aggiornata. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.

PRANCHÈRE, J.-Y. (2004). *L'autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*. Genève: Droz.

RAVERA, M. (1986). *Joseph de Maistre: pensatore dell'origine*. Milano: Mursia.

ROCA BLANCO, D. (1997). *Jaime Balmes*. Madrid: Ediciones del Orto.

ROSMINI, A. (1968). *Frammenti di una storia dell'empietà*. Torino: Borla.

SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (2004). *Politische Theologie der Gegenauflklärung. Saint Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*. Berlin: Akademie Verlag.

SERRA, T. (2005). *La critica alla democrazia in Joseph de Maistre e Louis de Bonald*. Roma: Aracne.

TAPARELLI D'AZEGLIO, L. (1854). *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, parte I. Roma: Tipografia della Civiltà Cattolica.

—(1949). *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, VIII edizione riveduta, V dell'ultima corretta e accresciuta dall'autore. Roma: Edizioni della Civiltà Cattolica.

TODA, M. (1997). *Bonald*. Étampes: Clovis.

TRIOMPHE, R. (1968). *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Genève: Droz.

TURCO, G. (1990). La crítica contrarrevolucionaria francesa frente al hecho de la Revolución. *Aportes*, V.

VOEGELIN, E. (1968). *La nuova scienza politica*. Torino: Borla.

—(1976). *Il mito del mondo nuovo*. Milano: Rusconi.

—(1980). *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*. Roma: Astra.

VON HALLER, C. L. (1995). *La restaurazione della scienza politica* (I ed. 1820), a cura di M. SANCIPRIANO. Torino: Utet.

ZARAGÜETA, J. (1945). *Balmes filósofo social, apologista y político*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.