

DONOSO CORTÉS TRA METAFISICA E POLITICA: LA CRITICA DEL LIBERALISMO E DEL SOCIALISMO

Por GIOVANNI TURCO (*)

Se, al di là delle classificazioni, per le quali la biografia intellettuale di Juan Donoso Cortés (1) è stata ripartita in due grandi fasi (2), o meglio in tre (3), resta il fatto che la riflessione che ha caratterizzato la sua piena maturità –ovvero che segue la conversione (4)– è sfociata nel *Saggio sul Cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (5) (nonché in alcuni memorabili discorsi [6] ed in un denso epistolario in cui spicca la nota *Lettera al Cardinal Fornari* [7]), una

(*) Universidad de Udine.

(1) Per una considerazione d'insieme della figura umana ed intellettuale di Donoso, cfr. Suárez Verdeguer, F., *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Eunate, Pamplona 1997; un sintetico profilo è offerto da Cammilleri, R., *Juan Donoso Cortés, il padre del Sillabo*, Marietti, Genova 1998. Per un inquadramento complessivo della tematica di seguito affrontata cfr. Perrini, B., *Donoso Cortés: la concezione della storia e la sua polemica con i liberali e i socialisti*, Giuffrè, Milano 1980; Scarcelli, I., *L'impossibile misura: libertà e storia nel pensiero di Juan Donoso Cortés*, Pensa multimedia, Lecce 2006. Ampia bibliografia, fino al 1970, è presente in appendice a Donoso Cortés, J., *Saggio sul Cattolicesimo, il Liberalismo e il Socialismo*, trad. it., a cura di G. Allegra, Rusconi, Milano 1972, págs. 437-451.

(2) Cfr. Fagoaga, M., *El pensamiento social de Donoso Cortés*, Editora nacional, Madrid 1958, pág. 11.

(3) Cfr. Sánchez Abelenda, R., *La teoría del poder en el pensamiento de Juan Donoso Cortés*, Editorial universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1969, pág. 59.

(4) La conversione è databile (a partire dalla testimonianza stessa di Donoso) intorno al 1847.

(5) Donoso Cortés, J., *Ensayo sobre el catolicismo el liberalismo y el socialismo* [da ora in poi indicato solo come *Ensayo*], in *Obras completas de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, «recopiladas y anotadas, con la aportación de nuevos escritos», por H. Juretschke, vol. II, La Editorial Católica [B.A.C.], Madrid 1946 [da ora in avanti indicato solo come *Obras completas*], págs. 347-551).

(6) Tra i quali spiccano particolarmente il *Discurso sobre la dictadura* ed il *Discurso sobre Europa*.

(7) Una scelta significativa di testi è raccolta in Donoso Cortés, J., *Textos políticos*, Rialp, Madrid 1954; quasi integralmente tradotti in italiano, in idem, *Il potere cristiano*, a cura di L. Cipriani Panunzio, introduzione di G. De Rosa, Brescia 1964.

indagine sulle argomentazioni donosiane, tra metafisica e politica, per quanto riguarda la critica del liberalismo e del socialismo, non può non incentrarsi in modo tematico sul *Saggio* e sugli scritti ad esso sostanzialmente coevi (8), o meglio congeneri. È proprio in tali scritti, infatti, che, con un timbro inconfondibile, si intrecciano politica e metafisica, storia e teologia, antropologia filosofica e filosofia sociale. Ciò, a maggior ragione, se la considerazione – per essenziali esigenze di concentrazione e di metodo, come nel caso della presente riflessione – mira piuttosto che ad una ricostruzione storico-genetica del pensiero dell'autore estremegno, ad un sondaggio teoretico sulle ragioni che ne sorreggono le tesi.

1. LA VZA DONOSIANA

1.1 Nella prospettiva donosiana appare sullo sfondo che la filosofia politica presuppone l'antropologia filosofica e la filosofia morale, senza cui sarebbe impossibile la stessa intelligenza dell'agire umano e del suo rapporto con la comunità civile (9). Nondimeno l'essere dell'uomo presuppone ed implica l'essere in tutta la sua ampiezza ontologica. In altri termini, la filosofia morale – di cui nella visione classica e cristiana la filosofia politica costituisce un capitolo – presuppone ed implica la metafisica, la quale comporta la riflessione sul Principio supremo dell'essere, del conoscere e dell'agire (e quindi la teologia filosofica).

Al tempo stesso la riflessione sull'agire umano – e particolarmente in ordine alla finalità della comunità politica – mette capo alla considerazione essenziale del dipanarsi storico delle comunità umane (10) (pensata dall'interno della loro concretezza) (11). Così, lo studio della comunità politica sollecita la messa a tema della storia (ovvero della vita del genere umano nelle sue diverse manifestazioni) e della civiltà (che della comunità storica costituisce un determinato sviluppo perfettivo), e quindi della tradizione (religiosa, letteraria, politica, artistica) della cui eredità ogni civiltà è partecipe.

(8) Si intende, complessivamente, dal 1847 al 1853.

(9) Emblematicamente, Donoso osserva che «le istituzioni antiche e quelle moderne non sono espressione di due società diverse ma piuttosto espressione di due differenti umanità» (*Ensayo*, cit., pág. 393). Ove è chiaro che l'autore non vuole negare la permanenza della natura umana in quanto tale, ma intende ricondurre la stessa concezione delle istituzioni politiche alla visione dell'uomo che vi fa da sfondo.

(10) Donoso scrive (quasi a sintetizzare una visione d'insieme) che «le nozioni di uomo e di grazia, di società e di provvidenza sono strettamente collegate» (*ivi*, pág. 389).

(11) Donde la considerazione della condizione umana nella sua concretezza e del rilievo storico, morale e politico dell'esperienza del peccato originale (pur inferito per via di convenienza analogica e non come termine di dimostrazione). Tema, come è noto, ricorrente nella letteratura controrivoluzionaria.

Talché la filosofia politica risulta connessa alla metafisica, e questa a sua volta alla filosofia della storia (senza i cui principi l'esperienza politica come l'esperienza storica resterebbero inintelligibili). In tal senso, la considerazione metafisica della politica, che ne deriva, mira a pensare la comunità politica nei suoi principi primo-ultimi, e non si confonde con qualsivoglia «politica metafisica», ovvero con forme di giustificazionismo strumentalmente metafisico. Essa, cioè va intesa (filosoficamente) come riflessione intensiva sull'essenza, sulle cause e sul fine della comunità politica. Non, quindi, come nella seconda (erronea) accezione evocata, come ideologia, esplicantesi in un giustificazionismo aprioristico-razionalistico dell'empiria, tanto fattuale quanto eventuale.

In questa prospettiva, la filosofia (e la teologia) della storia è strettamente congiunta alla metafisica della politica, ovvero alla considerazione della natura della comunità politica in quanto tale, cioè all' «ordine» (12) iscritto nel suo essere, in virtù del quale si compongono «l'unità e la varietà» (13). A ciò è sotteso il riconoscimento che la realtà della storia, come quella della politica, non può prescindere dalla considerazione del Principio di ogni realtà, a maggior ragione se si prendono le mosse dai drammatici interrogativi, di natura epocale e verticale, posti dall'età delle rivoluzioni.

Donoso rileva incisivamente (ed al tempo stesso tematicamente), che «ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica» (14), ovvero analogamente che «l'affermazione politica non è che la conseguenza dell'affermazione religiosa» (15). Ove –come emerge dal percorso complessivo del *Saggio*– è chiaro che il «dipendere» non importa una consequenzialità immediata, ma rileva sotto il profilo del fondamento. Non comporta un riduzionismo che assorba le differenze tra i problemi, ma evidenzia il movimento essenziale della ragione che dal contingente si eleva al necessario. Insomma, la dipendenza delle questioni politiche da quelle teologiche non si dispone nella prospettiva dell'assimilazione ma nell'ordine dell'argomentazione. In altri termini, la dipendenza si esplica teoreticamente sotto il profilo ontologico e teleologico, senza cancellare distinzioni, che, pur non esplicitate, vi appaiono tuttavia sottese.

Così, la teologia della politica che in Donoso Cortés si profila come un *topos* argomentativo –ma che, particolarmente, si presenta come punto di con-

(12) Idem, *Carta al director de la «Revue des deux mondes»*, in idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 645.

(13) *Ivi*, pág. 637.

(14) Idem, *Ensayo*, cit., pág. 347.

(15) Idem, *Discurso sobre Europa*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 307. Lungo il medesimo asse Donoso afferma che «tra gli errori contemporanei non ve n'è alcuno che non si risolva in una eresia» (Idem, *Carta al cardenal Fornari*, in idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 613).

vergenza di una linea interpretativa (16)– si colloca idealmente al punto apicale di confluenza tanto della metafisica della politica quanto della filosofia della storia. D'altra parte, è innegabile che la teologia politica, o meglio la teologia della politica, in quanto specifico ambito di riflessione, costituisce una questione (con le relative disparità di accezione della stessa nozione) che grava sulla stessa possibilità di capire il pensiero di Donoso.

Per servire l'intelligenza delle argomentazioni donosiane, è ineludibile oltrepassare equivoci anzitutto semantici, o meglio concettuali. Donde l'esigenza di distinguere significati diversi ed inconfondibili. A ben riflettere, la teologia della politica può essere intesa *formaliter* e *materialiter*, ovvero come riflessione formalmente –quindi essenzialmente e sostanzialmente– teologica, oppure come considerazione solo materialmente –cioè indirettamente ed accidentalmente –teologica (17). Nel primo caso essa si configura come discorso su Dio,

(16) Vanno, emblematicamente, ricordate al riguardo le tesi espresse da Carl Schmitt, per il quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati (cfr. Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'*, trad. it., a cura di Miglio, G., e di Schiera, P., il Mulino, Bologna 1998, pag. 61; il testo a cui si fa riferimento è precisamente *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre de Souveranität*, I ed., Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922). In particolare su Donoso Cortés, cfr., *ivi*, págs. 75-86. Il marchese di Valdegamas è ridotto da Schmitt (cfr. *ivi*, particolarmente págs. 83-85) al «teorico della dittatura e del decisionismo» (Schmitt, C., *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, trad. it., a cura di Del Santo, P., Adelphi, Milano 1996, pag. 73). Anche se, va precisato, Schmitt distingue tra «dittatura commissaria» e «dittatura sovrana», la prima legittimata da un'autorizzazione superiore (cioè da un «organo costituito»), la seconda dal moderno *pouvoir constituant*, quest'ultima tipica della modernità (cfr. Schmitt, C., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, trad. it., Laterza, Bari 1975, pag. 158). Un'interpretazione complessiva è proposta dallo stesso autore in una silloge di saggi tematicamente dedicati al pensatore estremo: cfr. Schmitt, C., *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, cit., nell'ambito della quale egli riconosce esplicitamente la grandezza storico-dottrinale del pensiero donosiano (cfr. *ivi*, particolarmente págs. 104-105). Per una critica della interpretazione schmittiana di Donoso Cortés, cfr. Vegas, E., «Autoridad y libertad según Donoso Cortés», in *Arbor*, XXIV (1953), págs. 53-57; e Sevilla Andrés, D., «Donoso Cortés y la dictadura», in *Arbor*, XXIV (1953), págs. 58-72.

(17) Tale distinzione diverge (per le ragioni epistemologiche e contenutistiche, che ne fondano l'articolazione, e senza le quali il significato dell'espressione non giunge a perspicuità) da quella proposta da Merio Scattola, secondo il quale «teologia politica» è un'espressione composta che può avere tre significati distinti, corrispondenti alle tre diverse relazioni possibili tra i due termini che la costituiscono. Se prevale il primo di essi, si genera una «politica della teologia» che rimane subordinata al dettame religioso [...]. Se i due termini hanno forza uguale, avremo una riflessione sul nucleo teologico della politica e sul significato filosofico-politico, cioè ordinante, implicato in ogni teologia. Se infine predomina il secondo termine, viene prodotta una «teologia della politica», cioè una «teologia civile», alla quale si chiede di rafforzare il legame comunitario e l'ordinamento interno» (Scattola, M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, pag. 7). Al riguardo, si può osservare che sia la «politica della teologia» sia la «teologia civile» non vanno al di là di un compito estrinsecamente giustificatorio del potere, mentre nella seconda accezione indicata non appare definibile con nettezza l'afferenza epistemica della prospettiva di riflessione, che appare nel caso piuttosto storico-dottrinale che propriamente teologica.

considerato in se stesso ed in quanto principio di ogni ente, il quale discorso può a sua volta essere condotto in *prospettiva filosofica* o in *prospettiva teologico-rivelata* (cioè, in virtù delle sole possibilità della ragione oppure a partire dalla Rivelazione). Nel secondo caso, una teologia politica si configura (analogicamente, pur se impropriamente) come discorso che, in un particolare campo di indagine pone a tema un riferimento a Dio (nel senso che vi si rapporta come oggetto connesso ed implicato ad un determinato ambito di teorie o di fatti), ove la considerazione può svolgersi lungo una *direttrice dottrinale* (18) o lungo una *direttrice empirica* (19).

A sua volta, il primo ordine di considerazione può subire una deformazione di carattere razionalistico (ed, in definitiva, ideologico), risolvendosi in un giustificazionismo teologizzante, che pretende di immanentizzare l'assoluto ovvero (reciprocamente) di assolutizzare l'immanente (come si può rilevare, esemplarmente, nei messianismi rivoluzionari) (20). Mentre il secondo ordine di considerazione, subendo una simmetrica deformazione, si risolve in forme di riduzionismo empiristico-fenomenistico (che presuppongono come invalicabile l'immanenza dell'effettualità –al modo dei diversi tipi di sociologismo– e così si rendono incapaci di trascenderla, e quindi di spiegarla).

Date tali distinzioni, si può rilevare che la legittimità (epistemologica) della teologia politica, formalmente tale, corrisponde alla legittimità della stessa teologia (21), a cui, proprio perché tale, non è estraneo alcun ambito dell'esperienza (22). Mentre la legittimità della medesima considerata nella seconda

(18) A tale prospettiva pare di potere ascrivere l'analisi schmittiana. Ciò appare confermato dallo stesso autore, il quale al riguardo afferma: «tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di un'affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul piano teorico-giuridico e pratico-giuridico. Ciò si muove nell'ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica» (Schmitt, C., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. it., a cura di Caracciolo, A., Giuffrè, Milano 1992, pag. 83).

(19) In questo senso la teologia politica è, in sostanza, null'altro che una «sociologia dei concetti» (Schmitt, C., *Le categorie del politico*, cit., pag. 68). Su questa linea, lo stesso Schmitt fa notare, tra l'altro, che in certa misura «lo *ius revolutionis* della Rivoluzione francese rappresenta una conseguente continuazione deteologizzata dello *ius reformandi* della riforma protestante» (*ivi*, pag. 26); ed, analogamente, evoca come orizzonte di indagine «l'evidenza storica e sociologica [...] della mitizzazione degli impulsi e degli ideali di grandi masse» (idem, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, cit., pag. 14).

(20) Esempio al riguardo l'analisi di Voegelin, E., *Il mito del mondo nuovo*, trad. it., Rusconi, Milano 1976.

(21) Tale, sia intesa come *pars philosophiae* sia come *intellectus fidei* (o teologia propriamente detta).

(22) La questione tocca un dibattito che si è sviluppato particolarmente in rapporto alla polemica tra Carl Schmitt ed Erik Peterson, e su cui si sono registrati numerosi interventi. Riguardo alla negazione della validità di ogni teologia politica, fatta da Peterson, non appaio-

accezione precedentemente indicata (e tale, come evidenziato, solo *per accidens*), si converte nella stessa legittimità (epistemologica) dei due surrichiamati versanti di indagine.

Inoltre, al riguardo, non è senza rilievo, rimarcare che la teologia della politica, propriamente detta, non va confusa con la teologia della storia (23), pur se quest'ultima è strettamente connessa con la prima, sia quanto alla prospettiva comune (teologica) sia quanto all'oggetto, giacché la considerazione della vicenda storica è prevalentemente (e comunque imprescindibilmente) quella dell'esperienza politica. Ma, come è chiaro, connessione non è assimilazione.

Ora, come è stato rilevato (24), quando si riferisce alla teologia, Donoso Cortés assume il termine in senso soggettivo, piuttosto che in senso oggettivo. La teologia, in tal senso, è intesa come la scienza *di* Dio, piuttosto che la scienza *su* Dio. Egli scrive, infatti, che «la teologia per il solo fatto di essere la scienza di Dio, è l'oceano che contiene e abbraccia tutte le cose» (25). Di modo che l'intelletto divino, in quanto principio fontale di ogni cosa, ne reca in sé la ragion d'essere, l'ordine della finalità e la causa ultima dell'attività (26). La riconduzione delle questioni politiche alle questioni teologiche non riveste, pertanto, un carattere astrattamente deduttivistico, ma si caratterizza, anzitutto

no infondati alcuni rilievi di Schmitt, secondo il quale, tra l'altro, la critica di Peterson riguarda essenzialmente la teologia filoniana (quindi essenzialmente neoplatonica) ed eusebiana (anch'essa tributaria di un'impostazione neoplatonica, attraverso la dottrina origeniana), e da ciò pretende di estendersi ad ogni possibile teologia politica. D'altra parte, l'estraneità assoluta tra teologia e politica (non identica, ovviamente, al mero esercizio del potere), incontra, tra l'altro, la difficoltà dovuta al fatto che «è vero che la Chiesa di Cristo non è *di* questo mondo e della sua storia, ma essa è *in* questo mondo» (Schmitt, C., *Teologia politica II*, cit., pag. 40). Relativamente al dibattito sulla teologia politica, oltre alla bibliografia di riferimento contenuta nel testo di Schmitt appena menzionato, cfr. Peukert, H., et alii, *Dibattito sulla teologia politica*, Queriniana, Brescia 1971; Wiederhofer, S., *Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1976; Sfez, L., *Lenfer et le paradis: critique de la Théologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris 1978; Taubes, J. (a cura di), *Religionstheorie und politische Theologie*, Fink, München 1984-1987; Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990; Sartori, L. – Nicoletti, M. (a cura di), *Teologia politica*, Atti del Convegno, Trento 17-18/5/1989, EDB, Bologna 1991; R. Panattoni – Solla, G. (a cura di), *Teologia politica. 1: Teologie estreme?*, Marietti, Genova 2004.

(23) Costituisce, propriamente, una teologia della storia la «teologia civile» vichiana, il cui argomento è così indicato: «la qual condotta della provvidenza divina è una delle cose che principalmente s'occupa questa Scienza di ragionare; ond'ella per tal aspetto, vien ad essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina» (Vico, G., *Principi di scienza nuova* (ed. 1744), introduzione e note di P. Rossi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1982, pag. 87).

(24) Come si rileva dalla considerazione di Hans Juretschke, curatore di un'edizione delle opere di Donoso (cfr. *Obras completas*, vol. II, cit., pag. 350).

(25) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pag. 347.

(26) Nell'intelletto di Dio, tutte le cose «si trovano per quell'altissimo motivo che vuole gli effetti subordinati alle cause, le conseguenze ai principi, i riflessi alla luce, le forme agli archetipi» (*ibidem*).

to, per l'esigenza razionale del passaggio dal contingente al necessario, proprio affinché si compia l'intelligenza del contingente (storico-politico) (27).

La teologia è qui considerata dal pensatore estremegno «nella sua accezione più generale» (28), prescindendo dalla necessaria distinzione tra teologia naturale (o filosofica) e teologia soprannaturale (o rivelata). Donoso, in verità, mostra di non ignorare tale distinzione. Egli, tuttavia, appare riferirsi alla teologia nella sua unità (razionale-rivelata) fondativa e nella sua capacità esplicativa, come ambito del sapere ove attingere non solo la *ratio essendi*, ma particolarmente la *ratio cognoscendi*. Sicché quella di Donoso si profila come una metafisica della politica, piuttosto che una elaborazione teologica propriamente detta; ovvero come una riflessione tesa a penetrare esperienze e programmi, leggendoli nella prospettiva del loro fondamento; o, parimenti, come una considerazione del «che cos'è», che intende giungere coerentemente fino all'ultimo orizzonte di intelligibilità.

In tal senso ben si intende che –secondo la formulazione donosiana– «presso i popoli orientali e presso le repubbliche greche, e nell'impero romano come nelle repubbliche greche e nei popoli orientali i sistemi teologici servono a spiegare quelli politici: la teologia è la luce della storia» (29). La concezione della divinità, cioè, è essenziale per intendere la concezione della storia e della politica, e l'intelligenza di questa, a sua volta, richiede l'approdo al riconoscimento di quella, proprio come esigenza di penetrazione intensiva. D'altra parte, come è stato rilevato esplicitamente *per aliam viam*, «quel che la storia contemporanea porta alla più chiara evidenza è il primato, nella storia politica stessa, del problema teologico» (30).

In sostanza, l'approccio donosiano evidenzia da una parte la necessità di «pensare fino in fondo» la politica (31), ovvero di pensarla teoreticamente –sia dal punto di vista dei principi sia da quello della valutazione– e dall'altra la imprescindibilità della teoresi per ogni diagnosi delle patologie della comunità politica, nonché per l'individuazione di una autentica terapia. Tale consapevolezza in Donoso attinge tanto alla verticalità della metafisica quanto dall'orizzontalità dell'esperienza.

(27) Donoso osserva (sotto un profilo che si potrebbe dire di etica e di spiritualità dell'intelligenza) che «la scienza di Dio dà, a chi la possiede, forza e sapienza, perché ad un tempo aguzza l'ingegno e ne allarga gli orizzonti» (*ivi*, pág. 442).

(28) *Ivi*, pág. 350.

(29) *Ivi*, pág. 353.

(30) Noce, A. Del, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in Noce, A. Del – Spirito, U., *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, pág. 166.

(31) Donoso scrive che «possiede la verità politica chi conosce le leggi alle quali sono soggetti i governi; possiede la verità sociale chi conosce le leggi che governano le società umane; conosce queste leggi chi conosce Dio, e conosce Dio chi ascolta quel che lui dice di se medesimo e crede in ciò che ascolta [...] Ne segue che ogni affermazione concernente la società o il governo presuppone un'affermazione relativa a Dio, per cui ogni verità politica o sociale diventa necessariamente una verità teologica» (Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 349).

2. DIAGNOSI E TERAPIA

2.1. Alla luce della considerazione della *via* donosiana alla intelligenza della politica, acquista perspicuità il significato e l'argomentazione della diagnosi donosiana della crisi epocale dell'età delle rivoluzioni, anzi della Rivoluzione. Essa si spinge fino alle premesse remote delle tesi analizzate (si tratti del liberalismo o del socialismo, o degli esiti ulteriori che se ne delineano), evidenziandone i presupposti gnoseologici e metafisici. Ove l'esame delle argomentazioni conduce, peraltro, anche ad una sagace critica interna. Tale diagnosi non si presenta come un punto di vista, che pretende di affermarsi in vista di un obiettivo operativo (quale che sia), ma come una riflessione che consegue ad una penetrazione intellettuale della fondazione ultima delle tesi (e degli esiti) in questione.

In altri termini, Donoso Cortés coglie la radicalità filosofica (o meglio ideologica) della crisi della modernità, intesa come epoca (la quale presuppone la modernità come concetto). Essa proprio in quanto si caratterizza per la pretesa di portare a compimento una storia filosofica (32), tracciando il percorso di un'epoca «filosofica» –ovvero di «ricreazione» razionalistica della storia– non può essere intesa se non nelle sue premesse «filosofiche». In tal senso non si può intendere il parossismo della rivoluzioni senza capire lo spirito rivoluzionario, e non si può pensare lo spirito rivoluzionario senza coglierne le premesse ideologiche (ovvero le tesi che ne identificano la prassi) che ne costituiscono come la scaturigine. Percorso sintetizzato, tra l'altro, nell'icastica considerazione secondo la quale «dietro i sofismi vengono le rivoluzioni, dopo i sofisti è il turno del boia» (33).

L'essenza della crisi contemporanea, nella sua verticalità filosofica, deriva dalla negazione del principio di autorità, o meglio dalla negazione del suo fondamento come principio: «la vera causa del male grave e profondo che corrode l'Europa è che è venuta meno l'idea dell'autorità divina e umana» (34). Ciò che val quanto dire la negazione della trascendenza, della verità e del bene, che la rende inconfondibile con ogni mero potere. Ovvero, in definitiva, la negazione *simpliciter* della trascendenza, della verità e del bene, per se stessi.

La diagnosi donosiana –è opportuno rimarcare– non ha nulla del determinismo storicistico. La necessità della conseguenza, infatti, non è la necessità del conseguente. Le sue «profezie», come emergono particolarmente dai suoi celebri *Discorsi*, non sono altro che analisi penetranti di un processo in atto, di cui

(32) Sul concetto di «storia filosofica» (qui adoperato per analogia), cfr. Noce, A. Del, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pag. 72. Ove Del Noce osserva incisivamente che «la storia contemporanea [...] [è] storia filosofica, come storia della filosofia [razionalistica] che si fa mondo» (*ibidem*).

(33) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pag. 349.

(34) Idem, *Discurso sobre Europa*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pag. 306.

si scorgono (sia pure sullo sfondo) gli esiti contenuti virtualmente già nelle premesse. Nulla vi è, a ben vedere, di pessimismo fatalistico. Propriamente, nessun necessitarismo storicistico si insinua nei pur foschi squarci prospettici di Donoso. Sempre è presente (più o meno dichiaratamente) il riconoscimento della innegabile libertà dell'uomo e della insopprimibile libertà di Dio. Certo, in nessun caso e per nessuno è possibile porre la causa sottraendole la virtualità dell'effetto: il contrario sarebbe contraddittorio (35) e (come tale) impossibile. Ma, proprio per questo, ciò che conta è in primo luogo l'intelligenza delle cause, che come tali possono essere volute o rifiutate.

Pertanto, se il carattere delle rivoluzioni contemporanee è essenzialmente filosofico (e non meramente sociale o economico) –come Donoso Cortés argomenta analiticamente– è chiaro che la terapia non può che essere anzitutto filosofica (36). Le questioni economiche «non sono, né debbono, né possono essere le più importanti di tutte» (37). Ben si intende, quindi, che di fronte alle rivoluzioni –anzi, propriamente, di fronte al dispiegarsi del processo rivoluzionario– l'atteggiamento (meramente) conservatore si autocondanna alla sconfitta, giacché ne disconosce, appunto, la profondità filosofica.

La Rivoluzione, come processo, non è dunque incoercibile, come non sono incontrovertibili le sue tesi. Nella misura in cui queste possono (e devono) essere –razionalmente– confutate, parimente la Rivoluzione può essere vinta (e non semplicemente arginata). Come non c'è errore che non possa essere riconosciuto come tale, così la battaglia per l'ordine politico (conforme, cioè, alla sua natura) richiede, in primo luogo, la necessaria intelligenza dei fondamenti essenziali dell'ordine stesso (in quanto tale) e la confutazione delle tesi razionalistiche che ad esso pretendono di sostituire un modello trasformativo autoassertorio.

La proposta di Donoso Cortés, proprio in ragione della teoresi fondativa e della diagnosi storico-politica che la sostanzia, può essere considerata come una terapia dell'intelligenza ed una pratica dei principi. Gli scritti della maturità lo attestano con nitidezza: nessun prassismo potrà ristabilire ciò che le rivoluzioni hanno abolito, nessun progettualismo potrà sostituire il riconoscimento dell'ordine (fondato sulla natura delle cose). Nessun programma di governo, come nessun ricorso al solo uso della forza possono essere risolutivi; anzi, per se stessi avranno un'efficacia molto limitata (38).

(35) Il che significherebbe porre (o pensare) la causa senza porla (o pensarla) come tale. O, altrimenti, volere (o pensare) l'effetto senza volerlo (o pensarlo) come effetto.

(36) Hanno un rilievo paradigmatico le espressioni di Donoso, secondo il quale «le rivoluzioni sono malattie dei popoli ricchi, dei popoli liberi [...] le profonde rivoluzioni furono sempre fatte da ricchissimi aristocratici» (idem, *Discurso sobre la dictadura*, in idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 193).

(37) Idem, *Discurso sobre Europa*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 312.

(38) Cfr. idem, *Discurso sobre la dictadura*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 200.

L'autentica via di uscita dalla crisi contemporanea è quella del riconoscimento e della riappropriazione del valore di ciò che è permanente e benefico in quanto è vero. Egli afferma incisivamente che «Dio ha fatto le nazioni curabili; ma non sono gli intrighi, bensì i principi, quelli che hanno la divina virtù di curare le nazioni inferme» (39). In tal senso, va rilevato un primato della parola (40): s'intende non della parola fine a se stessa, ma della parola che significa concetti, della parola come veicolo del retto giudizio, della parola come capace di comunicare la *noesis* al di là della *doxa*.

Oltre a ciò, un altro scenario si delinea all'analisi donosiana, quello propriamente teologico. Ove il carattere epocale della modernità e delle rivoluzioni richiede una lettura verticale, che tocca il rapporto dell'uomo e delle comunità umane con Dio. A questo riguardo, Donoso Cortés non ha dubbi: la via d'uscita all'implosione dell'immanentismo e del razionalismo moderno non può che avere un carattere teologale, oltre che razionale. In tal senso, egli scrive che «solamente i santi possono oggi salvare le nazioni, che non hanno altra malattia, a guardar bene, se non la mancanza delle virtù cristiane» (41). Anzi, ancor più nettamente, «il rimedio radicale contro la rivoluzione [...] non è che il cattolicesimo» (42), il quale coniuga insieme «sapienza e umiltà» (43).

2.2. Occorre, a questo punto, rilevare che la riflessione donosiana, se da una parte non può non presupporre il valore della ragione umana (di cui si alimenta ed in virtù della quale si articola), dall'altra è gravata da una questione posta dalla considerazione (dell'esercizio) della ragione nel pensatore estremegno. Infatti, non pochi luoghi del *Saggio* (e di altri scritti coevi) segnalano una certa sfiducia nelle capacità della ragione umana, a vantaggio della chiarezza della fede (44).

(39) Idem, *Carta a Maria Cristina*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 600.

(40) «La parola è stata e sempre sarà la regina del mondo» (*ivi*, pág. 599). Analogamente, in altro contesto, Donoso sottolinea l'importanza di una sistematica «terapia dell'intelligenza» mediante la stampa periodica (cfr. Idem, *Carta al conde di Montalembert*, 26/5/1849, in idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 209).

(41) *Ivi*, pág. 598.

(42) Idem, *Discurso sobre Europa*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 312.

(43) *Ibidem*.

(44) Sulla problematica, cfr. Schramm, E., *Donoso Cortés: Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Ibero-amerikanisches Institut, Hamburg 1935, págs. 109 ss. La questione è essenziale anche per altri autori, critici dell'illuminismo e della Rivoluzione. A testimonianza del rilievo anche filosofico-politico del problema è emblematico il caso del Lamennais, che dalla polemica contro il filosofismo trapassa a quella contro la filosofia, fino a concludere che «tutti i sistemi filosofici sfociano nel dubbio assoluto» (*Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, trad. it. in *I Controrivoluzionari*, Antologia di scritti politici a cura di Galli, C., Il Mulino, Bologna 1981, pág. 180). Tesi, che nella biografia intellettuale del bretone fa da sfondo gnosologico al suo passaggio a posizioni cattolico-liberali. L'aporeticità (con le relative conseguenze politiche) di tale giudizio fu colta e criticata anche da autori coevi (pur inizialmente estimatori del pensatore bretone) come il de Maistre (cfr. la lettera indirizzata a Lamennais il 18 ottobre 1820, ora in Goyau, G. [a cura di], *Le portefeuille de Lamennais 1816-1836*,

Esemplarmente Donoso, nel contesto di considerazioni non scovre di un velo di pessimismo antropologico (45) (da attribuirsi al rilievo della dottrina del peccato originale ed alla polemica antirazionalistica ed antinaturalistica) dichiara che «nella stessa misura in cui retrocede la fede diminuisce nel mondo la conoscenza della verità e [...] la società che dimentica Dio vede repentinamente i suoi orizzonti coprirsi di orride tenebre» (46). Ora, nell'orizzonte stesso in cui la riflessione va letta, può essere precisato che se la conoscenza della verità si riferisce all'ordine soprannaturale (47), ciò è certamente corretto; e se essa si riferisce a quella di ordine naturale la tesi è valida se essa riguarda particolarmente le verità su Dio ed il destino umano, a condizione che sia ricondotta alle condizioni di esercizio della ragione umana *lapsa* (cioè a seguito del peccato originale, e non per quanto riguarda la ragione in quanto tale) (48). Distinzioni che, tuttavia, non sono presenti nel testo donosiano.

Analogamente, può essere osservato allorché il marchese di Valdegamas afferma che «nella misura in cui Dio nega o concede [...] la fede, nega pure o concede la verità; non nega o concede [...] l'intelligenza» (49). Ma, aggiungendo che «nella prima [l'intelligenza] si annida l'errore, nella seconda [la fede] la verità» (50), pone un problema, che prima ancora di essere gnoseologico, è di esegesi del testo. Infatti, a voler intendere il testo *ut litterae sonant*, si

Renaissance, Paris 1930) ed il Jabalot (in un dossier ora in Le Guillou, M. J. – Le Guillou, L. (a cura di), *La condamnation de Lamennais*, Beauchesne, Parigi 1982, págs. 665-673).

(45) Dove è leggibile un certo agostinismo di fondo. A conferma del quale, tra l'altro, cfr. Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., págs. 487-488, e 531-532 (ove, a proposito della condizione umana, si legge della «cecità del suo intelletto e della fiacchezza della sua volontà»).

(46) *Ivi*, pág. 348. Egli prosegue, poi, affermando che «per questo la religione è stata considerata da tutti gli uomini e in ogni tempo la base indistruttibile delle società umane» (*ibidem*). Ove, come appare evidente l'asse si sposta dalla fede alla religione in quanto tale (ed il riferimento, che segue, a Platone è eloquente). In tal modo, o si verifica una certa confusione tra ambito soprannaturale (la fede) ed ambito naturale (la religione, in quanto tale, come costante della vita dei popoli); oppure si attribuisce la conoscenza della verità al solo ambito religioso (presupponendo, forse, una rivelazione originaria) escludendo (più o meno intenzionalmente e tematicamente) la possibilità del conseguimento di verità metafisiche (quindi anche su Dio e sull'anima umana). In entrambi i casi la possibilità dell'equivoco (se non proprio dell'aporia) è tutt'altro che remota. A meno che non si voglia semplicemente evidenziare che è proprio il contesto religioso (in quanto tale) quello che favorisce l'elevazione della mente ai più alti principi su Dio e sulla condizione umana. Il che è, in vero, altro, pur valido, discorso.

(47) Sulla distinzione tra verità accessibili alla ragione in quanto tale (naturale) e verità che vanno al di là della capacità della ragione umana (accessibili solo soprannaturalmente), cfr. d'Aquino, San Tommaso, *S.c.G.*, l. I, c. 3.

(48) Sulla visione cattolica dell'esercizio della ragione umana nella condizione storica dell'umanità (*post peccatum*), cfr. Idem, *S.c.G.*, l. I, c. 4.

(49) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 348.

(50) *Ibidem*.

è indotti a scorgervi un'ombra di fideismo (51) (il quale sembrerebbe ribadito da una espressione recisa come quella secondo cui «c'è incompatibilità tra l'uomo che ha perduto la sua condizione di grazia e la verità» [52]). Lungo tale asse si incontra una proposizione che sembrerebbe recisamente confermarlo, ove si asserisce della «impotenza radicale della ragione umana» (53).

Nondimeno, è possibile rilevare che lo stesso autore offre elementi per rettificare tale posizione (54). Egli, tra l'altro, scrive che, se dallo scetticismo non può che derivare lo scetticismo, «la scienza [nasce] dalla verità» (55). Ove si può arguire che vanno (sia pure implicitamente) distinti diversi ordini di verità, o almeno che, essendo la scienza opera dell'intelletto umano essa deve presupporre la sua essenziale capacità di verità, nei diversi campi nei quali essa (scienza) si applica.

Il riconoscimento della capacità conoscitiva dell'intelletto umano, in quanto tale si rileva, d'altra parte, allorché il pensatore estremegno evidenzia la perspicuità (pur nella inesauribilità del loro contenuto per l'intelletto creato) dei dogmi cattolici e quindi la loro convenienza per la ragione umana (56). Tanto da giungere ad affermare che «l'intelletto umano passa dall'uno all'altro come da una proposizione evidente a un'altra che non lo è meno, come da un principio alla sua legittima conseguenza» (57). Donoso Cortés, altresì, appare ben

(51) Ciò apparirebbe confermato (ove la verità sia intesa *simpliciter*) anche dall'asserzione secondo cui «la ragione non è stata concessa all'uomo per scoprire la verità ma per darsene spiegazione quando gli venga proposta e per vederla quando gli venga posta dinanzi» (*ivi*, págs. 540-541). Per una considerazione analoga, cfr. *ivi*, pág. 389.

(52) *Ivi*, pág. 379. L'autore aggiunge, inoltre –accentuando il pessimismo nei confronti della ragione nella presente condizione del genere umano– che «tra la verità, a partire dalla caduta dell'uomo, Dio ha posto una ripugnanza, un'avversione invincibile [...] Tra la ragione umana e l'assurdo, invece, esiste un'affinità segreta, una parentela strettissima. Il peccato li ha uniti in un matrimonio indissolubile» (*ibidem*).

(53) *Ivi*, pág. 527. Pur se, in verità, tale impotenza va riferita alla incapacità di elevarsi alle «leggi segretissime di tutte le cose» (*ibidem*); le quali, però non vengono meglio identificate (se cioè riferite all'ordine naturale o a quello soprannaturale).

(54) Va ricordato che il gesuita Taparelli d'Azeglio, in un'ampia (ed elogiativa) recensione al *Ensayo* di Donoso Cortés, ritiene che le tesi *ivi* sostenute, se intese nel contesto non cadono effettivamente nel fideismo: «le affermazioni del Marchese di Valdegamas, se paiono arrischiate o pericolose a chi le consideri stralciate dal testo e senza il corredo delle compagnie che le circoscrivono, nel corpo dell'opera suonano assai men male e lontano ci pare il pericolo dello scandalo e dell'errore» (*Civiltà Cattolica*, IV (1853), serie II, vol. II, pág. 187). Tanto più che, osserva il medesimo recensore, il linguaggio di Donoso riecheggia in buona misura quello dei Padri della Chiesa (di cui l'autore si è nutrito), presso i quali «il linguaggio teologico non avea ancora raggiunta quell'unità e perfezione che ebbe di poi» (*ivi*, pág. 183). Particolarmente a proposito della libertà, si osserva che «in tutto questo discorso inteso a dovere, e non ricercato con occhio livido, non vediamo, che una dottrina molto ortodossa» (*ivi*, pág. 185).

(55) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 368.

(56) Cfr. *ivi*, págs. 485-486.

(57) *Ivi*, pág. 485. Ove l'analogia donosiana (dell'evidenza, che, altrimenti, andrebbe distinta in evidenza *quoad se* ed evidenza *quoad nos*) si spinge quasi a trapassare (paradossalmente) in un certo razionalismo.

attento a distinguere la facoltà dell'intelligenza dal suo esercizio (e dalle condizioni morali e spirituali del suo esercizio), particolarmente ove egli osserva che la pratica ascetica, con la consuetudine della vita contemplativa, «aguzza l'ingegno e ne allarga gli orizzonti» (58).

3. LA LIBERTÀ NELLA VERITÀ

3.1. Donoso Cortés, illustrando e facendo propria la visione classica e cattolica della libertà politica, evidenzia che è la verità ad essere il criterio teleologico e deontologico della libertà. Egli scrive incisivamente che «la libertà nella verità è santa, la libertà nell'errore è abominevole» (59). In questa prospettiva, la libertà nella verità è la libertà della verità e per la verità. La verità della libertà è la libertà della verità. Il bene della libertà risiede nella libertà del bene. La libertà è, certamente, un bene (ed in quanto tale è desiderabile), ma lo è in vista del bene che attua, che ne costituisce l'oggetto ed il fine, e quindi della giustizia, che ne legittima intimamente l'esercizio.

L'affermazione della libertà politica, in Donoso, si colloca, inequivocabilmente sulla linea della affermazione del libero arbitrio, al di là di ogni determinismo. L'uomo è autenticamente libero, e neppure l'onnipotenza di Dio ne intacca in radice tale qualità (60). Il senso della Provvidenza che soggiace alla teologia della storia nulla toglie al riconoscimento del libero arbitrio –presupposto della responsabilità morale– il quale è definito come «il capolavoro della creazione» (61). L'uomo è libero in quanto dotato di intelletto e volontà (62). La sua libertà trova nella finalità propria di tali facoltà il suo ordine e la sua misura (63). La libertà, cioè, non costituisce un fine in sé, essa è via in ordine al bene da conseguire. Senza finalità perde significato la stessa libertà, e neppure è pensabile l'agire umano stesso. Ciò che si dà nell'ordine etico, e quindi anche in quello politico, il cui criterio rimanda alla giustizia.

(58) Donoso approda qui ad una considerazione propriamente teologica. Egli si riferisce alla vita di grazia. In questo contesto precisa che «la scienza di Dio dà a chi la possiede forza e sapienza [...] Non so infatti di nessun uomo avvezzo a conversare con Dio e a esercitarsi nelle divine speculazioni, che in situazioni analoghe non si dimostri superiore agli altri per il vigore e la lungimiranza della sua ragione, o per la prudenza dei suoi giudizi, o per la profondità e acutezza del suo ingegno» (*ivi*, pág. 442).

(59) *Ivi*, pág. 365.

(60) Cfr. *ivi*, pág. 384.

(61) *Ivi*, pág. 397.

(62) Cfr. *ivi*, pág. 399.

(63) Cfr. *ibidem*. In verità, Donoso, in questo contesto, identifica semplicemente libertà con volontà (punto sul quale dovette registrare le critiche del Gaudel e le precisazioni del Taparelli d'Azeglio). In ogni caso, la perfezione dell'intelletto e della volontà (quindi la perfetta capacità della conoscenza della verità e della volizione del bene) costituiscono certamente perfezione del soggetto libero stesso e perciò della sua libertà.

Nella visione donosiana ciò che è la verità nell'ordine teoretico è il bene nell'ordine pratico. Come la verità è il bene dell'intelletto, così il bene è la verità dell'agire. Riprendendo il noto effato tomistico (64), il vero ed il bene si convertono reciprocamente (*verum et bonum convertuntur*). Talché, la libertà nella verità, della verità e per la verità, null'altro è se non la libertà nel bene, del bene e per il bene. Senza il quale o contro il quale la libertà stessa smarrisce e vanifica il proprio significato.

È chiaro che il concetto di verità va assunto, analogicamente, nel suo fondamento ontologico. La verità è, cioè, la realtà in quanto conosciuta, e resta quindi tale assumendo come contenuto ogni ambito della realtà. Donoso menziona, espressamente, «la verità politica, la verità familiare, la verità sociale e quella religiosa» (65). In radice, la verità esprime, infatti, il ciò che è: la verità politica, familiare, sociale, religiosa, null'altro indica se non la natura dell'ordine politico, familiare, sociale, e religioso. In quanto tali essi vanno riconosciuti come fondamento della comunità politica, e quindi (non oggetto, ma) «fondamento di ogni discussione» (66).

Alla radice di tali verità vi è la stessa natura umana, per essenza razionale e sociale, capace quindi della conoscenza del vero e della volizione del giusto. La naturale politicità umana, rimarca Donoso, si sviluppa a partire dalla famiglia, si attua attraverso il municipio, si compie nella comunità politica nel suo senso più ampio. Egli scrive, infatti, che «dal punto di vista politico, le famiglie tendono ad associarsi in gruppi di tipo diverso: ogni gruppo di famiglie va a costituire un municipio e questo è l'organo in cui si manifesta la partecipazione in comune al diritto di rendere culto al proprio Dio, di amministrarsi in maniera autonoma, di dar pane ai vivi e sepoltura ai morti [...] Dalla varietà dei municipi si forma l'unità nazionale, che a sua volta è simboleggiata da un trono e personificata da un re» (67).

3.2 Il significato (ed il valore) della libertà risiede, dunque, nella capacità di attuare (prudentemente) il bene, e nell'assicurare la possibilità (razionale) di compiere il bene, secondo giustizia e nell'ordine del bene comune. Ed, altresì, nel rimuovere (secondo prudenza e giustizia) gli ostacoli che a ciò si frappongono.

La visione classico-cattolica della libertà, che Donoso enuclea, esclude, così, tanto il dispotismo quanto le rivoluzioni (68), ovvero «lo spirito della tirannide e quello della ribellione» (69). Ove appare chiaro che le rivoluzioni non sono l'alternativa al dispotismo, ma solo un errore simmetrico ed opposto, ma

(64) Cfr. d'Aquino, Tommaso, *De Ver.*, q. I, a. 1; idem, *S. Th.*, I, q. 5, aa. 1-3.

(65) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 367.

(66) *Ivi*, pág. 368.

(67) *Ivi*, págs. 369-370.

(68) Cfr. *ivi*, pág. 360.

(69) *Ibidem*.

parimenti tale da negare omologamente la libertà autentica. Fondando tanto la libertà quanto l'autorità sull'ordine che deriva dalla natura delle cose (e quindi dalla naturale socialità umana) è contestualmente assicurato il valore tanto della prima quanto della seconda.

Donoso Cortés precisa che la libertà non si identifica con la sovranità (dell'individuo) (70). Con questa nozione si intende la pretesa di appartenere solo a se stessi (71), ovvero, propriamente, di non riconoscere superiori. L'uomo –ricorda il pensatore spagnolo– «non appartiene mai a se stesso in modo indipendente e sovrano» (72), tanto dal punto di vista metafisico quanto dal punto di vista etico. La libertà non esclude l'obbedienza (che non è la mera esecuzione). Anzi, rende possibile l'obbedienza, proprio in quanto atto cosciente e libero (quindi propriamente umano).

La libertà politica, quindi, non coincide affatto con l'autodeterminazione o con la coesistenza degli arbitrii (che pretende di circoscrivere solo estrinsecamente e formalmente un potere individuale autoreferenziale). Analogamente, la negazione della legittimità conduce alla negazione della stessa libertà responsabile, giacché non può che condurre all'autarchia del potere, senza altra misura che se stesso. Donoso scrive icasticamente che «è schiavo chi si assoggetta a un tiranno; è tiranno chi esercita un potere usurpato; è libero chi obbedisce volontariamente all'autorità legittima» (73).

La libertà, pertanto, trova la sua misura nella capacità di compiere ciò che è doveroso e di eleggere ciò che è giusto (74). Sotto un profilo ontologico, infatti, «la libertà perfetta è il risultato della perfezione simultanea della volontà e dell'intelletto» (75). Perciò, quanto sostiene l'intelletto e la volontà a conseguire il proprio fine non deprime propriamente la libertà, ma ne corrobora la tensione propriamente umana. Essa, quindi, non è tale in una (impossibile) assenza di vincoli (o di condizionamenti), né si identifica con l'indifferenza dell'ordinamento giuridico-politico (76).

(70) Cfr. *ivi*, pág. 400. Neppure –si può aggiungere– la libertà coincide con la sovranità dello Stato, che si identificherebbe così con il proprio potere, posto come unico criterio a se medesimo.

(71) Cfr. *ibidem*.

(72) *Ibidem*.

(73) *Ibidem*.

(74) Il filosofo gesuita Taparelli d'Azeglio, recensendo (favorevolmente) il *Saggio* donosiano rileva, al riguardo, la correttezza teoretica delle tesi dello spagnolo, ricordando che «il libero arbitrio non [...] [è] una facoltà distinta dalla volontà» (in *La Civiltà Cattolica*, IV (1953), cit. pág. 185) e che chi considera «la facoltà di scegliere tra il bene ed il male come essenziale alla libertà; confonde [...] un fatto universale nell'uomo viatore coi requisiti essenziali d'una perfezione che conviene a tutti gli esseri intelligenti» (*ivi*, pág. 186).

(75) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 403.

(76) «A quanti pensano che la libertà sia assenza di ogni sollecitazione alla volontà dell'uomo, risponderò che involontariamente cadono in uno di questi due assurdi: supporre che un essere ragionevole possa agire senza motivo, o supporre che un essere irragionevole possa essere libero» (*ivi*, pág. 400).

In definitiva, la questione della libertà è indissociabile dalla questione sul bene e sulla giustizia. La riflessione sulla libertà rinvia alla meditazione sul bene e sul male, che rispettivamente danno contenuto alla libertà, e senza cui la libertà resterebbe vuota ed astratta, ovvero neppure esisterebbe in atto nell'ordine dell'agire. E la meditazione sul bene e sul male conduce alla ricerca del fondamento dell'uno come dell'altro. Donoso, come è noto, rileva che, al riguardo, «le asserzioni della ragione coincidono con quelle cattoliche» (77).

3.3. In questa prospettiva, quindi, l'ordine di esercizio della libertà è vincolato all'ordine della valutazione del bene e del male. Ma l'ordine della valutazione, nelle relazioni che importano doveri, è l'ordine della giustizia, e quindi del diritto, inteso realisticamente come determinazione di ciò che è giusto. In questo quadro si iscrive la visione donosiana, per la quale la considerazione della libertà non è quella di un potere autoreferenziale dell'individuo, ma quella della responsabilità ordinata. Ove è chiaro che la questione della libertà è politica perché è anzitutto morale, ed in quanto tale interessa l'uomo nella sua interezza (naturale e soprannaturale).

Ma non solo. Va evidenziato, ulteriormente, che la considerazione donosiana della libertà si coniuga continuamente con la considerazione della solidarietà nel bene e nel male, o, specificamente, della responsabilità per le conseguenze del merito e della colpa. In altri termini, la riflessione sulla libertà è indissociabile da quella sulla responsabilità degli atti, che si prolunga al di là degli effetti immediati di essi, e si ripercuote, ove vi siano vincoli di solidarietà (oggettiva, prima ancora che soggettiva), al di là del soggetto donde promana, quindi anche sulle generazioni future. La serietà della libertà si misura anche da questo: essa annoda la solidarietà tra gli uomini –attraversando lo spazio ed il tempo– rendendoli oggettivamente (ed al di là delle loro stesse intenzioni) corresponsabili, in quanto partecipi delle sorti delle diverse comunità umane, fino a quella che per vastità comprende l'intero genere umano.

Ben si intende come si debba riconoscere che Donoso Cortés rimarca il valore della libertà, intesa come libertà responsabile. In questa visuale, infatti, il diritto pubblico che deriva dal riconoscimento del naturale ordine al bene dell'autorità politica (78), è, come egli scrive, «l'affermazione perpetua della vera libertà» (79). Con espressione inequivocabile egli afferma che «lì dove il Cattolicesimo domina, l'uomo è libero, e che il genio che presiede allo

(77) *Ivi*, pág. 420. Il male, cioè, in radice, si spiega solo in rapporto ad un uso disordinato della libertà, che infrange deliberatamente l'ordine stabilito dalla sapienza di Dio, da parte di quegli enti contingenti dotati di ragione e di libertà (cfr. *ivi*, págs. 429-430). Per cui è il male morale (ovvero il peccato) ad essere il male per eccellenza (cfr. *ivi*, pág. 433).

(78) Cfr. Donoso Cortés, J., *Carta al cardenal Fornari*, in *idem*, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 619. Si tratta, precisa Donoso del diritto pubblico delle nazioni cristiane (che riconosce in Dio il principio di ogni autorità).

(79) *Ibidem*.

sviluppo e alla crescita della civiltà attuale non è il genio della libertà, ma quello delle rivoluzioni» (80).

Contestualmente, Donoso rileva che il potere «è per sua natura limitato» (81) (anzitutto nell'ordine del fine, oltre che nell'ordine dell'esercizio) (82). Onde, egli critica l'assolutismo monarchico, ed ogni altra forma di assolutismo –espresso esemplarmente nel moderno principio di sovranità– giacché un potere che non riconosce superiori (e che come tale si autodivinizza) è irrazionale e disumano. Esso costituisce una forma di idolatria, contraria alla ragione come alla fede: «un Potere senza limiti è un Potere essenzialmente anticristiano, ed un oltraggio alla maestà di Dio e alla dignità dell'uomo. Un potere senza limiti non può essere mai né un ministero né un servizio; e il Potere politico, sotto l'impero della civiltà cristiana, non è altro che questo» (83).

4. LA LIBERTÀ DALLA VERITÀ

4.1. La concezione liberale della libertà politica è analizzata –e criticata– da Donoso Cortés nelle sue premesse gnoseologiche, antropologiche, etiche, e metafisiche. Essa presuppone dal punto di vista gnoseologico il razionalismo, dal punto di vista antropologico il naturalismo, dal punto di vista etico l'indifferentismo, e dal punto di vista metafisico il deismo. Essenzialmente, infatti, quanto interessa il pensatore estremegno è «ciò che [la scuola liberale e le scuole socialiste] pensano intorno al bene e al male, intorno all'uomo e a Dio, problemi ardui con i quali deve fare i conti la ragione nell'affrontare i grandi problemi religiosi, politici e sociali» (84).

Egli fa osservare che, assumendo come presupposto la libertà di discussione, o meglio l'immanenza della discussione come criterio della libertà –ciò che costituisce il «fondamento delle costituzioni moderne» (85)– si presenta contestualmente un dato di esperienza ed una ipotesi senza fondamento. Da una parte, cioè, si riconosce la fallibilità di ogni umano governo (ed umana legislazione), ma dall'altra si ritiene inappellabile il risultato della umana discussione, quale che ne sia l'esito. In tal senso la discussione sarebbe infallibile, almeno per come vanno ritenuti, in regime liberale, nel momento in cui sono proceduralmente compiuti ed efficaci, i suoi risultati.

(80) Idem, *Carta al director de la «Revue des deux mondes»*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 643.

(81) *Ivi*, pág. 649.

(82) In tal senso Donoso evoca la funzione dei parlamenti premoderni (ovvero di *ancien régime*), che, di fronte all'autorità politica [anche se egli usa come equivalente l'espressione «potere pubblico»], costituivano «un limite naturale alla sua espansione indefinita» (*ivi*, pág. 643).

(83) *Ivi*, pág. 638.

(84) Idem, *Ensayo*, cit., pág. 441.

(85) *Ivi*, pág. 365.

Ora, se la discussione è come tale fonte della verità, la natura umana, osserva Donoso, dovrebbe essere infallibile, cioè dovrebbe essere (almeno nell'atto della discussione e della deliberazione che ne consegue) immune dall'errore. Ma, argomenta il pensatore estremegno, «l'infallibilità non può sorgere dalla discussione se prima già non esiste in coloro che discutono, e non può trovarsi in questi ultimi senza trovarsi contemporaneamente in chi governa. Se l'infalibilità è un attributo della natura umana, essa deve necessariamente trovarsi nei primi come nei secondi, e se non è un attributo della natura umana, essa non starà né presso gli uni né presso gli altri» (86).

In sostanza, il liberalismo «diffonde lo scetticismo» (87) ed opera in direzione opposta alle esigenze dell'agire umano, che risulterebbe paralizzato dal perenne riproporsi di alternative irrisolte. Incapace di verità, l'uomo sarebbe incapace di decisione, e (quasi redivivo «asino di Buridano») sarebbe impossibilitato all'azione (88). Al riguardo è stato icasticamente fatto osservare che «secondo Donoso, il liberalismo, con le sue incongruenze e i suoi compromessi, vive solo nel breve intervallo in cui alla domanda «*Cristo o Barabba?*» è possibile rispondere con una proposta di aggiornamento o con l'istituzione di una commissione d'inchiesta» (89).

Donoso Cortés fa osservare che la fiducia incondizionata nella discussione come via alla verità, o almeno come condizione di ogni atto della comunità politica, va incontro ad una duplice autocontraddizione. Se, infatti, i partecipanti alla discussione (il cui modello è, qui, chiaramente quello parlamentare) danno luogo attraverso di essa alla decisione vera, devono essere ciascuno di essi, infallibilmente capaci. Ma, se ciò è vero, la discussione stessa perde di significato, giacché essa non può creare ciò che non vi è già in ciascuno degli interventori. Viceversa, se ciascuno (e quindi ciascun partecipante alla discussione) è radicalmente incapace della verità, la discussione stessa non potrà che essere inefficace ed infruttuosa. Insomma, in ciascuno dei due casi, la discussione, in quanto effetto, non può avere più di quanto vi sia nella sua causa (i partecipanti): o essa sarà inutile o sarà vana. Comunque, essa non può presentarsi come un atto demiurgicamente capace di generare l'essere (della verità) dal non essere: ovvero, in altri termini, la rettitudine della volontà generale dall'egoismo delle volontà particolari.

4.2. Propriamente, Donoso individua la radice del liberalismo, come del socialismo, nel razionalismo. Egli identifica il razionalismo come teoria e come prassi. In quanto teoria il razionalismo pretende di porre l'essere in dipendenza del conoscere, o meglio di porre la ragione (umana) come costitutiva della

(86) *Ivi*, pág. 366.

(87) *Ivi*, pág. 446.

(88) «L'uomo è nato per agire e la discussione perenne è contraria alla natura umana, giacché è nemica delle opere» (*ibidem*).

(89) Schmitt, C., *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, cit., pág. 37.

realtà, facendo della ragione il fondamento di se stessa. In tal senso la ragione, intesa nella linea del razionalismo, è misurante senza essere misurata; anzi presume di misurare ogni cosa senza avere come misura che se stessa, escludendo nell'ordine della prassi, o meglio facendosi essa stessa prassi, ogni altro criterio ulteriore e superiore alla ragione stessa. Efficacemente, Donoso definisce il razionalismo come la pretesa della «sovranità della ragione umana» (90), donde simmetricamente e conseguentemente la «sovranità della volontà» (91) e la «sovranità delle passioni» (92).

Il pensatore estremegno intende propriamente che il razionalismo considera la ragione come potere senza limiti (sovrano, precisamente, in quanto non ammette superiori). La ragione razionalisticamente intesa è una falsa ragione: smette di disporsi come attitudine contemplativa per configurarsi come tensione dominativa. Così, essa da facoltà della conoscenza diviene volontà di potenza. Allora, piuttosto che argomentare pone (o dispone). Piuttosto che via alla conclusione diviene strumento dell'opzione. Onde, coerentemente, secondo la prospettiva razionalistica, la ragione si contrae nel suo atto ed esso, a sua volta, in quanto tale, si identifica con l'attualità della volontà; la quale, escluso il primato della contemplazione, non può che trovare il proprio contenuto nelle preferenze emotive (nelle passioni, appunto). La sequenza donosiana è teoreticamente penetrante.

Nella prospettiva razionalistica la ragione sussume in sé tutto l'ordine del conoscere, dell'essere e dell'agire, escludendo il valore dell'intelligenza, come quello dell'esperienza, e parimenti il riferimento all'autorità come alla Rivelazione. Talché, si può osservare come la ragione razionalisticamente auto-referenziale non potrà propriamente neppure essere intesa come ragione umana, giacché altrimenti nella natura umana essa dovrebbe ontologicamente trovare la propria essenziale direttrice.

Altro è, però, «l'impero della ragione» (93), ovvero «la retta ragione» (94), altro è il razionalismo. Nel primo caso la ragione (umana) riconosce la realtà come tale, e quindi la natura delle cose ed il loro ordine essenziale (95), nel secondo essa è intesa come costitutiva dell'essere stesso. Donoso Cortés considera il razionalismo come un regresso della ragione (96), dovuto ad un disan-

(90) Donoso Cortés, *Carta al cardenal Fornari*, in idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 623.

(91) *Ivi*, pág. 624.

(92) *Ibidem*.

(93) *Ivi*, pág. 625. Donoso chiosa che la ragione è «di per sé aristocratica» (*ibidem*), in quanto distingue e valuta.

(94) *Ivi*, pág. 628.

(95) Si tratta dell'ordine, non convenzionale, ma reale, leggibile, ovvero intelligibile, nella realtà, che come tale è «l'ordine gerarchico, immutabile per sua natura, che Dio ha stabilito nelle cose» (*ivi*, pág. 628).

(96) Idem, *Carta al conde de Montalembert*, 4/6/1849, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 212.

coramento dalla realtà, donde –come nel caso della follia– una consequenzialità autofondativa, che si traduce in una volontà di potenza, o più propriamente, in una pretesa di «sovranità» (97). In tal senso la ragione, presupponendo «una sovranità completa e una indipendenza assoluta» (98), nei confronti di tutto ciò che è altro da sé, nell'ordine del conoscere dell'essere e dell'agire, si astrae da quanto ne costituisce principio e misura.

L'analisi donosiana ben intende che il razionalismo, coerentemente, comporta «tre negazioni simultanee: quella della rivelazione [...] quella della grazia [...] quella della provvidenza» (99). Ma, esse si quintessenziano in una sola negazione (che ne costituisce in ultima istanza la premessa implicita e la conseguenza logica) ovvero la negazione «di ogni legame tra Dio e l'uomo» (100). Una ragione sovrana è, infatti, una ragione *superiorem non recognoscens*, una ragione che rifiuta tutto ciò che la trascende. Perciò resta chiusa nella circolarità che pretende di rifondare il reale a partire dalla sua autorappresentazione, assumendo quindi una attitudine che pretende di sostituire il potere al conoscere.

È interessante rilevare che (quasi nel medesimo torno di tempo) Antonio Rosmini (101) ha colto, analogamente, l'essenza del razionalismo nel naturalismo gnoseologico antropocentrico, in virtù del quale si teorizza (e si pratica) nel conoscere «l'esclusione di ogni altro lume fuori del naturale» (102). Di tale attitudine, anzi di tale «principio» (103) (o meglio criterio) egli ha colto la radicale opposizione tanto alla razionalità naturale (104) quanto alla Rivelazione cristiana (105).

L'analisi di Donoso Cortés risulta segnatamente consentanea alla critica del liberalismo svolta da Louis Veuillot (amico ed estimatore di Donoso) e (più

(97) *Ibidem*.

(98) Idem, *Ensayo*, cit., pág. 240.

(99) *Ivi*, pág. 450.

(100) *Ibidem*.

(101) Cfr. Rosmini, A., *Il razionalismo teologico*, in *Opere di Antonio Rosmini*, Istituto di Studi Filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 1992. È interessante rilevare che il testo, scritto tra 1841 e 1842, è destinato alla pubblicazione nel 1854 (quindi è quasi coevo rispetto al *Saggio* donosiano).

(102) *Ivi*, pág. 35.

(103) *Ibidem*. Rosmini sottolinea (al di là di ogni lettura riduttiva del problema) che il razionalismo non si esaurisce in un metodo (sia pure aporetico), ma si sostanzia nel presupposto del metodo stesso (che, essendo erroneo, non può che comportare l'erroneità del metodo stesso). Egli precisa, infatti, che «se l'impotenza del metodo non conduce di necessità all'errore; l'errore al contrario conduce di necessità a' metodi impotenti» (*ibidem*).

(104) «Colui che d'una parte dichiara voler ammettere tutto ciò che gli dice d'ammettere la ragione naturale, e dall'altra pretende, prima ancora di averla ben consultata, d'escludere ogni altro lume superiore che s'associa colla ragione e la rinforza, manifestamente si contraddice» (*ivi*, pág. 36).

(105) «Il nemico che a' nostri tempi insidia più pericolosamente la Chiesa Cattolica è il Razionalismo» (*ivi*, pág. 35, maiuscolo nel testo).

tardi) da Felix Sarda y Salvany (che con Donoso condivide, oltre alla critica del liberalismo, la radicazione ispanica). Il liberalismo vi si profila come un problema non immediatamente politico-temporale ma come una questione essenzialmente assiologica. In esso il razionalismo si attualizza ed al tempo stesso lo oltrepassa, per inverarsi in ulteriori forme (teoriche e pratiche). Significativamente Veuillot scrive della «gnosi liberale» (106) che conduce coeentemente (ed ineludibilmente) alla «secolarizzazione della società» (107). Analogamente, Sarda y Salvany evidenzia che alla base dei principi del liberalismo –i quali si sostanziano nella sovranità (dell'individuo, della società e della nazione), che non riconosce, quindi, altro criterio al di là della propria volontà– vi è il razionalismo (individuale, politico e sociale) (108), da cui è teorizzato che la ragione –autonomizzata dall'esperienza e dalla realtà– non debba avere altro criterio che se stessa.

4.3. Il liberalismo per se stesso esclude ogni rapporto costitutivo (anche se può riconoscerlo sotto un profilo sociologico) tra questioni teologiche e questioni politiche. Le questioni morali non avrebbero alcun rilievo fondante in politica: esse non potrebbero che tradursi o in una alternativa di opinioni ovvero di preferenze, oppure in un problema politico-organizzativo.

Di modo che, scrive Donoso Cortés, per il liberalismo, «se il governo è legittimo il male è impossibile e, al contrario, se il governo non lo è, il male è inevitabile» (109). Ove è chiaro che la legittimità liberale equivale alla legalità (e questa all'attualità dell'applicazione delle procedure convenzionalmente fissate) in cui essa si risolve e si esprime. In tal senso, lo stesso agnosticismo metafisico non può che comportare, a rigore, la negazione del male (anzitutto di quello compiuto, essendo riconosciuto come tale). Mentre lo stesso liberalismo scorge, tuttavia, il male nel momento in cui «il governo sfugge ai borghesi e ai filosofi e cade in mano ai re o alle classi popolari» (110).

Conseguentemente al suo indifferentismo assiologico ed etico, il liberalismo manifesta il suo «errore fondamentale [...] nell'annettere importanza soltanto alle questioni di governo, che, paragonate con quelle di ordine religioso e sociale non hanno alcuna importanza» (111). Per il pensatore estremegno, le

(106) Veuillot, L., *L'illusion libérale*, (I ed. 1866) Dismas, Paris 1986, pág. 27.

(107) *Ivi*, pág. 82. Si tratta per Veuillot della radice della rivoluzione, che consiste essenzialmente nella «rupture avec [...] Dieu» (*ibidem*), cui conduce (per la dinamica propria del soggettivismo) «le principe du libre examen protestant» (*ibidem*).

(108) Sarda y Salvany, F., *El liberalismo es pecado*, Livreria católica, Barcelona 1884, pág. 6.

(109) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 444.

(110) *Ivi*, pág. 445.

(111) *Ivi*, pág. 448. Egli continua la riflessione, soggiungendo che, proprio l'indifferentismo assiologico, mentre costituisce l'essenza del liberalismo ne presenta il punto di radicale debolezza, in quanto di fronte alle questioni fondamentali si autopreclude la possibilità di argomentare in termini di principio: «questo serve a spiegare il motivo per il quale il liberalismo si eclissa quando i socialisti e i cattolici propongono al mondo i loro terribili problemi e le loro soluzioni diametralmente opposte» (*ibidem*).

«questioni di governo» (a cui fa riferimento) sono, non le esigenze del governo in senso proprio (ovvero della direzione della comunità politica in vista del bene comune), ma i problemi tecnico-organizzativi: quelli afferenti ad una concezione della politica ridotta all'utilitarismo autoreferenziale della ragion di Stato.

Ora, proprio l'impossibilità di trattare le questioni che riguardano la comunità umana ponendo tra parentesi l'essenza dell'uomo e la finalità della politica, fanno emergere, per il liberalismo, «la sua smisurata incapacità e radicale impotenza non già a risolvere ma solo a impostare i problemi fondamentali dell'uomo» (112). Non può essere assunta decisione politica, infatti, che non richieda una considerazione di ciò che è bene e di ciò che è male, di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto. Ed anche la pretesa di escludere il giudizio di valore presuppone un giudizio di valore (ma proprio per questo senza alcun fondamento). La libertà liberale, insomma, si caratterizza per l'ateleologicità e l'anomicità.

Sulla medesima linea, il liberalismo si caratterizza per il suo fondamentale individualismo. Donde la negazione della solidarietà obiettiva (nell'ambito religioso ed in quello politico) tra diversi soggetti, vincolati da legami naturali e/o volontari (113) (anche al di là di immediati confini spazio-temporali) pur ammettendo, però, la legittimità della trasmissione della ricchezza. L'uguaglianza che ne promana conduce al dissolvimento della naturale solidarietà tra le generazioni (e quindi della tradizione familiare) (114). La negazione dei vincoli obiettivi onde si radica la famiglia (e delle responsabilità che vi si originano) si proietta, inoltre, nella negazione della proprietà, in quanto la permanenza (e la cura) dei beni, che come la terra durano al di là dello spazio della vita umana, richiedono la durata del rapporto di proprietà al di là del breve volgere della vita di un individuo (115). Per quanto paradossale possa apparire —è la conclusione di Donoso Cortés— il liberalismo pone le premesse dell'abolizione della proprietà privata, o prossimamente dell'abolizione della continuità della tutela giuridica (e quindi della trasmissibilità) del diritto di proprietà (116).

(112) *Ibidem*. Onde Donoso Cortés chiosa che la scuola liberale «sistemata in codesta regione senza nome, si è assunto il compito di governare senza Dio» (*ivi*, pág. 449).

(123) Cfr. *ivi*, págs. 491-492. Donoso Cortés nota una contraddizione nella posizione liberale, allorché essa ammette contestualmente sia la permanente identità delle nazioni (con se medesime) sia la possibilità della monarchia ereditaria (anche se solo nella forma costituzionale).

(114) Cfr. *ivi*, pág. 492. «La famiglia è come un albero dalla fecondità prodigiosa, destinato a produrre perpetuamente l'idea di nobiltà» (*ivi*, págs. 492-493).

(115) «La terra, che non muore, può appartenere solamente ad associazioni che posseggano per natura la caratteristica della continuità, tali la comunità religiosa e la famiglia» (*ivi*, pág. 493).

(116) Cfr. *ivi*, págs. 493-494. La considerazione obiettiva della durata delle cure necessarie al fruttificare dei terreni, richiede la solidarietà tra le generazioni. Donde l'affermazione secondo cui «i liberali non hanno mai capito che la terra a rigor di logica, non può essere oggetto di appropriazione individuale, ma solo sociale» (*ivi*, pág. 493).

Ora, il liberalismo –pur presentandosi tematicamente del tutto alieno da ogni considerazione dei doveri della comunità politica verso Dio, anzi deliberatamente escludendoli– contiene implicitamente ma realmente una «teologia», la quale è l'espressione del suo razionalismo. In altri termini –si tratta di uno dei punti più caratterizzanti dell'analisi di Donoso– il liberalismo, pur negando valore alla teologia, non può non presupporla. Anche se, appunto, tutta la sua impostazione ne espunge ogni rilievo fondante.

La teologia implicita nel liberalismo è il deismo, ove Dio «regna ma non governa» (secondo il paradigma delle monarchie costituzionali). Dio resterebbe permanentemente estraneo alle vicende degli uomini, e quindi alla storia e alla politica. Dio avrebbe solo una sovranità costituente (delle leggi dell'universo), ma non la sovranità attuale (117), che invece spetterebbe alla ragione umana. Il pensatore spagnolo sottolinea che il liberalismo sottende (obiettivamente, ed al di là di ogni rilievo soggettivo) una teologia, ovviamente laicizzata (118). Esso, infatti, non può sottrarsi alla questione della distinzione tra bene e male, proprio asserendo certe soluzioni come da adottarsi, ed altre come da riprovarsi (anche se il solo principio della libertà liberale è identificato col bene).

Donoso Cortés osserva che nel liberalismo si sono sviluppate due distinte tendenze, quella, per così dire, moderata (o liberale propriamente detta), e quella democratica. Ma rileva che la prima è, rispetto alla seconda, solo «più timida» (119), e perciò di fronte all'incalzare del socialismo finirà per essere travolta. Egli, dunque, non oppone liberalismo a liberalismo: non ritiene una forma accettabile e l'altra criticabile. Egli, cioè, non vede tra i due volti del liberalismo una differenza di specie ma solo di grado, non ritiene che essi siano separati nell'essenza ma solo nello sviluppo.

Si intende, così, che gli sforzi permanentemente perseguiti dal liberalismo di raggiungere un equilibrio (politicamente e socialmente) di poteri e di forze, di maggioranze e di opposizioni, appare destinato all'insuccesso, proprio per la stessa natura di tale equilibrio, in quanto cioè di carattere esclusivamente quantitativo, ovvero meccanico, di pesi e contrappesi. Un tal genere di equilibrio, proprio in virtù delle sue caratteristiche, è destinato a restare artificioso e pericolante, instabile e precario, «poiché contraddice la natura della società e quella dell'uomo» (120).

(117) Cfr. *ivi*, pág. 445.

(118) Cfr. *ivi*, págs. 467-468.

(119) *Ivi*, pág. 445.

(120) *Ivi*, pág. 450. Donoso aggiunge sarcasticamente che «solo di una forza la scuola liberale non ha escogitato la controforza: quella della corruzione» (*ibidem*).

5. LA LIBERTÀ SENZA VERITÀ

5.1. Come la libertà liberale ha le sue (implicite o esplicite) premesse gno-seologiche, antropologiche, etiche e metafisiche, così analogamente va evidenziato per quanto riguarda la libertà nella visione del socialismo. Questo costituisce, a giudizio di Donoso una forma di panteismo che per sua stessa logica interna si trasfonde in un conseguente ateismo: panteismo ed ateismo, infatti (dal momento che ove tutto è Dio nulla è Dio) «sono un'identica cosa espressa in due modi differenti» (121).

Tale panteismo, però, non esclude, ma anzi ricomprende in sé, come momento del suo svolgimento, un manicheismo storiologico-metafisico –quale a giudizio di Donoso Cortés è, segnatamente, quello di Proudhon– ove «Dio è il male e l'uomo è il bene» (122), o anche, secondo una formulazione più scaltrita, ove «il bene e il male coesistono localmente e sostanzialmente nell'uomo e in Dio» (123). Tale manicheismo conduce ad una soteriologia di carattere radicalmente immanentizzato e secolarizzato che si sostanzia nella pretesa –già preconizzata emblematicamente da Francis Bacon– di instaurare il «*regnum hominis*».

Anche il socialismo ha, quindi, la sua teologia implicita, radicalmente immanentizzata. Anzi, «le scuole socialiste [sono] essenzialmente teologiche» (124). Di qui la loro «superiorità» rispetto al liberalismo, nel senso che in esse trovano sviluppo premesse virtualmente già contenute nel liberalismo. Ma la cui «grandiosità», avverte Donoso, è più apparente che reale.

Le premesse e la sostanza teoretica del socialismo sono nel razionalismo. È, appunto, come è stato osservato, la «profonda penetrazione [...] della dialettica interna del razionalismo» (125) che consente a Donoso Cortés di cogliere il fondamento teorico che è come l'asse di svolgimento che dal liberalismo conduce al comunismo (e oltre). Talché, «Stato e nuove forme religiose vengono create dalla ragione proclamatasi autonoma» (126), ovvero derivano dall'affermazione sempre più radicalizzata del razionalismo (127).

(121) *Ivi*, pág. 403.

(122) *Ivi*, pág. 412. È interessante osservare che Donoso coglie, qui un punto che verrà illustrato accuratamente dagli studi successivi sulla gnosi, e sul suo carattere di soteriologia immanentizzata. Nei «movimenti gnostici di massa» la tensione tra il principio del bene e il principio del male, propria del messianismo delle rivoluzioni –anzi della Rivoluzione, come categoria– è caratteristica che ne sostanzia tanto il rifiuto della creazione e della natura degli enti, quanto la pretesa di «ricreare» *ab imis* il mondo e la storia, quanto, ancora, il giustificazionismo della violenza che ne accompagna l'attuazione. Sulla questione, cfr. Voegelin, E., *La nuova scienza politica*, trad. it., Borla, Torino 1968.

(123) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 413.

(124) *Ivi*, pág. 468

(125) Leturia, P., *L'ateismo comunista previsto e confutato negli ultimi scritti di Donoso Cortés (1848-1853)*, in «La Civiltà Cattolica», LXXXVIII (1937), vol. 4, quad. 2095, pág. 305.

(126) *Ivi*, pág. 309.

(127) Cfr. *ivi*, pág. 310.

Il razionalismo costituisce lo sfondo teorico (e l'assunzione pratica) tanto del liberalismo quanto del socialismo. Il secondo prosegue, nel senso del compimento, il razionalismo del primo. In tal modo, il socialismo risulta più coerente, nella medesima linea, del liberalismo stesso. Questo, infatti, è «il più ricco di antinomie fra le correnti razionaliste [...] Ognuno dei suoi principi, infatti, è seguito dal contropincipio che lo annienta» (128).

Donoso evidenzia alcune antinomie latenti nel liberalismo e che per loro logica interna, sono suscettibili di condurre al socialismo. Esse riguardano la giustificazione stessa del liberalismo nel rapporto di identità-separazione tra rappresentanza elettiva e sovranità popolare. Il liberalismo, infatti, «proclama il sovrano intervento delle assemblee politiche negli affari dello Stato, e successivamente il diritto dei collegi elettorali a pronunciarsi in ultima istanza, ciò che contrasta con l'intervento sovrano delle assemblee politiche. Sostiene che il diritto alle decisioni ultime risiede nel corpo elettorale, e poi accetta in modo più o meno esplicito il supremo diritto all'insurrezione, che chiaramente contrasta con il precedente. Proclama il diritto delle masse all'insurrezione, il che è come proclamare la loro onnipotenza sovrana, e poi emette la legge del censo elettorale, che finisce con l'emarginare la cosiddetta sovranità delle masse» (129).

Questi rilievi critici evidenziano che il pensatore spagnolo coglie i fondamentali problemi intrinseci dell'immanentismo della sovranità e della rappresentanza, e le antinomie che ne derivano. Osservando, cioè, gli sforzi del costituzionalismo liberale di determinare regole e metodi, sia pure solo procedurali, all'esercizio della volontà sovrana (della nazione o del popolo), che per se stessa (come evidenzia lucidamente Rousseau) si identifica solo con il suo volere in atto (non avendo, appunto, altro criterio che il suo proprio volere), si incorre in aporie e contraddizioni insuperabili restando nel circolo della stessa immanenza della sovranità. In definitiva (come pare obiettivamente di potere rilevare) è il problema stesso della sovranità (modernamente intesa), come potere che non ammette superiori – e che perciò non può avere alcun limite che non provenga da se medesimo – che Donoso Cortés mostra di avere colto nella sua radice e nelle sue potenziali implicazioni.

5.2. Donoso chiarisce insistentemente che il socialismo deriva dal liberalismo, svolgendone con coerenza le virtualità del principio di sovranità e del presupposto del razionalismo. Mirando a distinguere ed insieme a connettere liberalismo e socialismo, il marchese di Valdegamas afferma incisivamente che «tutte le scuole socialiste sono, dal punto di vista filosofico, razionaliste, dal punto di vista politico, repubblicane; dal punto di vista religioso, atee» (130).

(128) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 450.

(129) *Ibidem*.

(130) *Ivi*, pág. 449.

Ove è chiaro che l'autore si riferisce alla opzione repubblicana non in quanto particolare forma di regime politico, ma in quanto, nella sua accezione moderna, ideologicamente negatrice del principio di autorità.

Parimenti, il socialismo condivide con il liberalismo la negazione della solidarietà umana in campo politico e religioso. Tale negazione risulta vieppiù radicalizzata –fa osservare il pensatore estremegno– se si considera che essa si svolge nella negazione stessa della qualificazione morale, fino a concludere (coerentemente) dall'individualismo all'ugualitarismo ideologico (131). Tali posizioni concludono coerentemente nella negazione della famiglia e della proprietà. Anche queste conclusioni, osserva Donoso, costituiscono una conseguenza delle premesse dell'individualismo liberale (132). Donde ancora –dalla negazione della solidarietà umana a partire da quella che anima la famiglia– la negazione della nazione, come continuità di vincoli (culturali, politici, religiosi) che attraversano e connettono le generazioni (133).

Nell'una come nell'altra negazione si esclude il rilievo di un amore, che per la sua stessa logica, va oltre la pretesa autosufficienza dell'individuo (e del suo volere-potere). Ciò, anche se il socialismo finisce con l'affermare una solidarietà del genere umano –almeno come solidarietà obiettiva, per così dire, di destino– come totalità collettiva. La contraddizione non sfugge al marchese di Valdegamas, il quale osserva che la convinzione della uguaglianza del genere umano e della sua interna coesione, senza una fondazione metafisica, risulta smentita dall'esperienza, ed in definitiva, appare un oggetto di fede piuttosto che un dato di ragione.

Così, la diagnosi donosiana conclude che il socialismo deriva dal liberalismo ed, al tempo stesso, è destinato a superarlo in quanto maggiormente coerente (134). In altri termini, il socialismo svolge i principi del razionalismo, a cui attinge il liberalismo stesso, e ne realizza le conseguenze che il liberalismo stesso si rifiuta di ammettere. Il che –nell'analisi Donoso Cortés– non ridon-

(131) Cfr. *ivi*, págs. 492-493.

(132) «Quando i socialisti, dopo aver negato la famiglia, in conseguenza implicita dei principi liberali e la facoltà di acquistare da parte della Chiesa (sulla quale concordano liberali e socialisti), negano la proprietà come conseguenza ultima di tutte queste premesse, non fanno altro che condurre felicemente a termine l'opera ingenuamente iniziata dai pensatori liberali» (*ivi*, pág. 494).

(133) «Seguendo l'identico ragionamento, è necessario negare alla nazione quel che si nega alla famiglia, e cioè, anzitutto, che abbia qualcosa a che vedere con il suo passato e con il suo futuro, e successivamente che abbia diritto a rivendicare una parte delle glorie passate o ad attribuirsi una parte di quelle future» (*ivi*, págs. 494-495).

(134) Cfr. *ivi*, págs. 495-496. «La scuola liberale altro non ha fatto che porre certe premesse che hanno dato le conseguenze socialiste, e le scuole socialiste non hanno fatto altro che trarre queste conseguenze da quelle premesse [...] Vista così la rivalità fra le due scuole, non è difficile concludere che la vittoria tocca di diritto alla più audace, e la più audace è indubbiamente quella che, non fermandosi a mezza strada, accetta con i principi le loro conseguenze» (*ibidem*).

da a merito, ma piuttosto a demerito del socialismo, il quale dalla coerenza nell'errore non può che ricavare una ulteriore radicalità dello stesso (135). Come si verifica, anzitutto, di fronte allo scetticismo liberale, «il socialismo è forte perché è una teologia», pur se una teologia del tutto immanentizzata (136).

Nell'analisi donosiana, come al deismo corrisponde il liberalismo, così al panteismo corrisponde il repubblicanesimo, ed all'ateismo corrisponde il comunismo (137). Precisamente, come è stato segnalato, «il socialismo anarchico [...] deriva o deriverà il suo ateismo dal laicismo liberale moderato; mentre il comunismo [...] trae origine dal panteismo dei radicali» (138). Donoso denomina semplicemente socialismo il primo e comunismo il secondo (139).

Anche l'ateismo socialista risulta da una parte derivato dal razionalismo liberale e dall'altra più coerente di esso nella linea delle negazioni che esso contiene in nuce (140). Si può osservare, al riguardo, che da una forma di ateismo pratico si passa ad una forma di ateismo teorico, ovvero che l'ateismo vi compare come la coerente conclusione dell'indifferentismo. Donoso Cortés precisa, inoltre, che liberalismo e socialismo sono accomunati dalla medesima assunzione futurologica, nel senso che per entrambi si verifica la pretesa ideologica di rappresentare una discontinuità radicale nella storia (141), consistente in una cesura con il passato ed in un salto qualitativo tale da prospettare una sorta di autoreddenzione.

Per entrambi (liberalismo e socialismo) –le cui radici vanno in ultima istanza scorte nel soggettivismo del Protestantesimo (142)– il naturalismo di fondo risulta negatore dell'idea stessa di peccato, ed a maggior ragione del peccato originale (143). Ed il naturalismo tanto del liberalismo quanto del socialismo trova la sua premessa nel razionalismo. Per l'uno come per l'altro l'origine del male è estrinseca all'uomo: è posta nelle istituzioni o nella società, la cui rige-

(135) «Essere logici e coerenti nell'errore è solo una maniera particolare di essere illogici e incoerenti» (*ivi*, pág. 496).

(136) Donoso scrive che «il socialismo è forte perché è una teologia, ed è distruttore perché la sua è una teologia satanica. Il socialismo, in quel che contiene di teologico, prevarrà sul liberalismo, che è antiteologico e scettico; ma, in quel che contiene di satanico è destinato a soccombere davanti al cattolicesimo che è teologico e divino» (*ivi*, pág. 446).

(137) Cfr. Donoso Cortés, J., *Discurso sobre Europa*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., págs. 172-174.

(138) Leturia, P., *L'ateismo comunista previsto e confutato negli ultimi scritti di Donoso Cortés (1848-1853)*, cit., pág. 305.

(139) Cfr. Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 399.

(140) Cfr. *ivi*, pág. 451.

(141) Cfr. *ivi*, págs. 458-459.

(142) Cfr. *ivi*, pág. 501.

(143) «Sia il liberalismo che il socialismo credono nella bontà sostanziale e intrinseca dell'uomo, che è chiamato a diventare l'agente libero e intelligente di quell'azione sovvertitrice» (*ivi*, pág. 459).

nerazione-rivoluzione (pur compiuta paradossalmente da uomini che in esse vivono e operano) sarebbe per se stessa la sua palingenesi.

Proprio il naturalismo antropologico pone le premesse della negazione dell'autorità della ragione (che nell'uomo regola il dinamismo delle tendenze) sostituendo la spontaneità alla razionalità. Il naturalismo stesso, quindi, finisce per pensare come superflue, anzi dannose, non solo le virtù ma anche le istituzioni (144). La libertà che ne consegue risulta una libertà senza alcuna verità, la libertà come liberazione da ogni vincolo e da ogni criterio.

5.3. Come i testi donosiani evidenziano, l'analisi del socialismo proposta dal pensatore spagnolo si riferisce effettivamente, oltre che a Proudhon, ad autori quali Saint Simon, Fourier, Owen (145) e Blanc. Un riferimento a Marx appare solo evocativamente, a proposito della prospettiva della lotta di classe. Si tratta dei teorici del socialismo che dovevano sembrare a Donoso Cortés i più significativi a metà Ottocento, ma anche di quelli che consentono di leggere come in filigrana una visione complessiva della realtà che fa da sfondo al programma di trasformazione sociale.

In questo contesto, è da rilevare non tanto l'impegno nella critica interna delle tesi socialiste, particolarmente quelle di Proudhon (del quale mette in luce, in specie, l'illogicità dell'unione personale del bene e del male, sostanzializzati [146]), ma la enucleazione del rapporto tra premesse metafisico-teologiche ed elaborazioni ideologico-politiche.

È soprattutto nei confronti di Proudhon che si appunta la critica di Donoso. Egli nota come questi abbia evocato diverse e contrastanti visioni del divino, giungendo a posizioni obiettivamente tra loro contraddittorie. Ma le contraddizioni stesse si svolgono lungo una traiettoria che le accomuna e le riconnette. Essa null'altro è se non lo svolgimento del razionalismo, da cui parimenti germinano «deismo, panteismo, umanitarismo, manicheismo, fatalismo, scetticismo, ateismo; e fra i razionalisti il più logico e coerente è quello che nello stesso tempo è deista, panteista, umanitario, manicheista, fatalista scettico ed ateo» (147).

Ecco perché Donoso Cortés osserva che nelle teorie proudhoniane –come esemplarmente secondo la prospettiva del razionalismo– «si trovano accanto

(144) «Fine supremo del socialismo è creare una nuova atmosfera sociale, nella quale le passioni possano muoversi liberamente, e all'uopo comincia col distruggere le istituzioni politiche, religiose e sociali che le opprimono» (*ivi*, pág. 461).

(145) Owen è, per Donoso Cortés, il più coerente tra i socialisti, in quanto giunge a negare, col libero arbitrio, la responsabilità collettiva e quella individuale, pur se anch'egli non si astiene –contraddittoriamente– dal fare riferimento al bene ed al male, come criteri di valutazione (cfr. *ivi*, pág. 509), raccomandando la giustizia e la benevolenza (cfr. *ivi*, pág. 510).

(146) Cfr. *ivi*, pág. 414. Né si spiegherebbe non solo la possibilità di distinguerli come tali, ma anche la stessa possibilità di una vittoria finale del principio del bene su quello del male (cfr. *ivi*, pág. 421).

(147) *Ivi*, págs. 457-458.

contraddizioni e coerenza: la seconda è autentica mentre le prime sono solo apparenti» (148). Il razionalismo costituisce la comune matrice che tali posizioni presuppongono, e di cui costituiscono una delle diverse espressioni. Proudhon si presenta, in definitiva, allo sbocco del razionalismo, svolto e radicalizzato viepiù nel corso di tre secoli (149). Di Proudhon, Donoso rileva sovente le contraddizioni e le aporie, oscillanti tra un radicale pessimismo antropologico ed una asserita autoredenzione dell'uomo, l'una assunzione ovviamente incompatibile con l'altra (150). Onde la lapidaria conclusione donosiana, secondo la quale «il mondo non cadrà sotto il dominio delle idee socialiste senza prima rinunciare a quello della logica» (151). Le contraddizioni proudhonianne, proliferate a partire da una comune premessa (la considerazione pur non essendo donosiana, ne fa emergere una soggiacente consapevolezza naturale) verificano, così, a loro volta, la legge logica detta dello Pseudo-Scoto, secondo cui *ex falso sequitur quodlibet* (152) ed in essa trovano «spiegazione».

6. LA NEGAZIONE DELLA LIBERTÀ

6.1. In uno sguardo d'insieme sulla visione donosiana, è stato osservato che «il liberalismo si limita a trasformare le forme politiche, mentre intento del socialismo è la trasformazione radicale della società [...] L'ultimo passo lo compie il comunismo [...] tramite la confisca di tutte le libertà a vantaggio dello Stato» (153). In altri termini, il passaggio dalla rivendicazione della libertà dalla verità alla affermazione della libertà senza verità conduce coerentemente –nella linea della rigorizzazione nihilista del razionalismo moderno– alla negazione *tout court* della libertà, assorbita dalla volontà-libertà dello Stato, che «accentra in sé tutti i diritti e assorbe tutti gli individui» (154). Difatti, lo Stato (moderno e quello teorizzato dal comunismo in ispecie) presentandosi come tale da escludere ogni istanza altra e superiore rispetto alla sua sfera ed ancor più come lo strumento più efficace del compimento dello stesso cammino della storia, non può che escludere «ogni idea di libertà negli individui» (155). Rispetto al quale all'uomo non resta che l'asservimento o l'annientamento.

(148) *Ivi*, pág. 457.

(149) Cfr. *ivi*, págs. 347-348.

(150) Cfr. *ivi*, págs. 465-466. Tra l'altro, Donoso fa notare che la pretesa di teorizzare la necessità di una proprietà non ereditaria, costituisce una contraddizione, in quanto essa in tal caso non sarebbe neppure una vera proprietà (*ivi*, págs. 507-508).

(151) *Ivi*, pág. 503.

(152) Sulla legge dello Pseudo-Scoto – formulata anche con l'aforisma *ex absurdis sequitur quodlibet* – si rinvia alle rigorose argomentazioni di Malatesta, M., *Logistica*, vol. II, L.E.R., Roma-Napoli, 1978, págs. 147-158.

(153) Cammilleri, R., *Juan Donoso Cortés, il padre del Sillabo*, cit., pág. 109.

(154) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 503.

(155) *Ivi*, pág. 505.

È interessante notare che il pensatore estremegno coglie nella continuità della Rivoluzione (come processo che caratterizza la modernità, assiologicamente intesa) un esito finale che giunge, al di là del comunismo stesso, al nichilismo (teorico e pratico) in cui il razionalismo della modernità conclude (ed esaurisce) la propria parabola. Sotto tale orizzonte l'assolutizzazione della libertà, intesa come libertà negativa, ovvero come libertà autoreferenziale (senza altro criterio che se medesima) conduce alla negazione della libertà stessa.

Come l'ateismo è implicito nel panteismo e ne costituisce una conseguenza, così –nell'analisi di Donoso– la negazione della libertà costituisce l'ultimo, conseguente, svolgimento della libertà razionalisticamente intesa, ovvero della libertà che, escludendo ogni fondamento, fa della sua attualità criterio e misura di se medesima. Precisamente, l'immanentismo panteistico (identificando la divinità col divenire storico e naturale) conduce alla negazione della soggettività umana ed alla «negazione insolente della libertà umana» (156). Analogamente, ove si teorizzi la sovranità come potere del popolo, ci si trova in presenza di una posizione atea, che facendo del popolo il dio di se stesso, nega inevitabilmente (almeno nell'atto in cui essa pretende di compiersi) la realtà di Dio.

Ora –come si esprime il marchese di Valdegamas– «l'ateismo della legge e dello Stato, o la secolarizzazione totale dello Stato e della legge, che in definitiva è la stessa cosa espressa in modo diverso, è una teoria inconciliabile con quella che giustifica la pena» (157). Insomma, la secolarizzazione dell'ordinamento rende incomprendibile il concetto stesso di pena: l'ordine giuridico resta privo di fondamento, che non sia puramente convenzionale, e come tale si configura come risultato di un mero esercizio del potere, il quale può far proprio qualsiasi contenuto, onde la libertà stessa resta alla mercé del potere del momento.

D'altra parte, la stessa negazione del peccato costituisce una forma di naturalismo, che, negando la possibilità del peccato nega, con la responsabilità, la libertà stessa (e coestensivamente si traduce in ateismo pratico). La negazione del male, come possibilità della volontà, presuppone la stessa negazione del valore morale dell'agire. Onde Donoso giunge a concludere che «la negazione del peccato sfocia nel nichilismo» (158), da cui la libertà stessa è svuotata (ed in sostanza annichilita).

Nella medesima prospettiva, la negazione del vincolo morale tra il passato ed il futuro comporta conseguentemente la negazione della responsabilità (e della solidarietà) del soggetto verso se stesso. L'individuo, contratto nella puntualità dell'atto, per il quale il soggetto si presenta a sé e ad altri, si vanifica

(156) Idem, *Carta al cardinal Fornari*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 623.

(157) Idem, *Ensayo*, cit., pág. 523.

(158) *Ivi*, pág. 512.

ontologicamente (159). Insomma, precipita nel nulla di significato e di valore, o meglio è ridotto al nulla. Onde non è eccessivo scorgere che il pensatore estremegno si avvede, in certo modo, che il nihilismo assiologico conduce al nihilismo ontologico (e quindi all'impossibilità di pensare tanto il soggetto, quanto la comunità).

La conclusione di Donoso si porta alle radici stesse della negazione della libertà umana. Egli afferma, infatti, che «tutte le dottrine razionaliste sfociano necessariamente nel nihilismo» (160). Il razionalismo, cioè, ponendo l'essere alle dipendenze del conoscere (161), ne fa un prodotto dell'attualità del conoscere, ovvero ne esclude la consistenza ontologica propria al di fuori dell'atto conoscitivo (ciò che simmetricamente accade anche per il contenuto e la finalità dell'agire). Lungi dal valorizzare il soggetto, lo riduce ai propri atti, che, sorgendo dal nulla di sé e d'altro, non può che risolversi nel nulla.

6.2. Donoso Cortés avverte con nitidezza che il socialismo, ed a maggior ragione il comunismo, sono del tutto incompatibili con il cattolicesimo. Lo sono sul piano metafisico, come su quello morale e su quello politico. La soteriologia immanentizzata del socialismo postula l'autoredenzione, e quindi l'autodivinizzazione dell'uomo (e parimenti dello Stato, della classe, o delle diverse entificazioni mitopoietiche, che ne costituiscono succedanei più o meno espliciti). Egli coglie con acutezza l'alternativa tra il Dio che si fa uomo e l'uomo che si fa Dio.

Il pensatore spagnolo intende che proprio tale immanentismo storiologico-politico (ed il panteismo vitalistico-rivoluzionario che vi fa da sfondo) conduce alla negazione di ogni libertà. Secondo l'espressione stessa di Donoso, «il panteismo politico, quello sociale e quello religioso [...] danno vita a quel dispotismo ideale cui aspirano con immensa forza tutte le scuole socialiste» (162). Egli evidenzia, particolarmente in rapporto alla libertà, la virtualità nihilista del razionalismo, e quindi il nihilismo del potere, che ne deriva (163). Il nihilis-

(159) Quando all'uomo, nella sua stessa consistenza singolare, «negare la sua unità e la sua solidarietà equivale a negare che nei diversi momenti della sua vita egli sia una stessa persona. Se non vi è un vincolo che unisca il tempo passato al presente e il presente al futuro, ne consegue logicamente che l'uomo esiste solo nel momento presente, e in tal caso è evidente che la sua esistenza è più fenomenica che reale» (*ivi*, pág. 513).

(160) *Ibidem*.

(161) L'analisi donosiana incontra al riguardo quella di un attento studioso della virtualità nihilistica dell'immanentismo moderno, che, *per aliam viam*, ne verifica e conferma la conclusione (cfr. Fabro, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, Studium, Roma 1969, págs. 1001-1100).

(162) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 461.

(163) È stato rilevato che per Donoso, come per Görres e Bonald, «la centralizzazione operata dall'assolutismo e dal giacobinismo – e dunque lo Stato moderno, che ad essi appare essenzialmente come dittatura – è un'opera del razionalismo» (Schmitt, C., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, cit., pág. 263), a cui è congenero «l'informe *pouvoir constituant*» (cfr *ivi*, pág. 158).

mo, lungi dal realizzare la libertà, conduce a ciò che Donoso vede all'orizzonte come un esito consequenziale – ancor più che come una minaccia imminente – ovvero la «costituzione di un dispotismo, il più gigantesco ed assoluto che sia mai esistito a memoria d'uomo» (164). Insomma la Rivoluzione si converte per la sua stessa logica nel dispotismo, e questo ne costituisce, non un inconveniente od un tradimento ma, l'esito coerente.

In altri termini, si può osservare che lo stesso panteismo politico (che fa da sfondo alla rivoluzione, almeno nel senso della premessa dell'inevitabile progressiva unidirezionalità della storia) non può non condurre alla tirannia della «religione civile», e con essa alla estinzione di ogni libertà. Tali sono appunto i presupposti del totalitarismo (165). Talché come la polarità del socialismo di Proudhon è l'anarchia, quella del comunismo è il dispotismo (166). Ma entrambe svolgono la medesima matrice.

Donoso non ha posto a tema la possibilità di un dispotismo del relativismo (ovvero, in certo senso dell'anarchismo) ma ne ha visto le premesse. Esso proprio perché sganciato da ogni riferimento obiettivo non può che concludere nell'arbitrio di un potere, individuale o collettivo che sia. Ne emerge il potenziale liberticida dell'attività assimilata alla pura volontà di potenza, per se stessa autodeterminantesi ed autovalutantesi.

D'altra parte, proprio la visione della storia ricondotta alla dialettica della lotta di classe, assume quest'ultima come una unità collettiva (entificata) che risolve in sé le concrete soggettività umane, e finisce per spogliarle della loro concreta libertà. La solidarietà che vi è presupposta dà luogo ad una totalità «che assorbe tutti gli uomini, i quali, invece di costituirla, la servono» (167).

Donoso Cortés, in definitiva, rileva che la negazione della libertà tanto in ordine alla soggettività quanto in rapporto alla comunità politica risulta coestensiva. La prima conduce alla seconda e la seconda porta con sé la prima: «l'idea del governo e l'idea della società sono correlative a quella della libertà umana. La negazione dell'una comporta necessariamente la negazione delle altre» (168). La negazione della libertà comporta la negazione dell'autorità, e viceversa. Come il riconoscimento dell'una è correlativo a quello dell'altra.

6.3. L'analisi donosiana non è mera descrizione (la quale a sua volta non è comunque possibile senza intelligenza dell'oggetto descritto). Non mira alle

(164) Donoso Cortés, J., *Discurso sobre la dictadura*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., pág. 197.

(165) È stato osservato che in Donoso è presente «la precisa consapevolezza che è proprio la pseudo-religione dell'umanità assoluta ad aprire la strada ad un terrore disumano» (Schmitt, C., *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, cit., pág. 110).

(166) Cfr. Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 488.

(167) *Ivi*, pág. 487.

(168) *Ivi*, pág. 509.

generalizzazioni empiriche, ma ai concetti. Essa non è né distaccata anatomia di movimenti politici (169), né romantica rappresentazione di un necessario mutamento (170). Semmai la prospettiva di Donoso Cortés potrebbe definirsi come diagnosi teoretica della modernità (171), tra metafisica e politica. Una diagnosi che prelude ad una terapia, come potrebbe aggiungersi.

Donoso ha il senso drammatico della libertà umana, che nel suo esercizio è posta continuamente al bivio. Tale inevitabile polarità è posta alle radici stesse della esperienza umana. Essa rileva tanto dal punto di vista soprannaturale quanto da quello naturale. Tra le opposte istanze è ineludibile prendere posizione, in una alternativa che attraversa l'ampiezza dello spazio e la durata del tempo. A maggior ragione è impossibile sottrarsi all'alternativa quando sono in gioco i principi: la storia e la vita non consentono dimissioni, ma eventualmente solo adesioni o defezioni, e la defezione è essa stessa una decisione.

Al tempo stesso, la realtà su cui si esercita la valutazione –di cui ciascuno mai può fare radicalmente a meno– è per se stessa intelligibile. Le opinioni o i sofismi, pur asseverati, condivisi o prevalenti, non possono cambiare in nulla la realtà delle cose: «l'uomo [...] può affermare tutto o negare tutto; può salvarsi o perdersi, mai però potrà cambiare la natura delle cose, che è immutabile» (172).

L'impossibilità logica e pratica dell'avalutatività assiologica ne risalta in forma stringente. L'impossibile indifferenza per la finalità (in ogni ordine di considerazioni) è denunciata da Donoso con accenti vibranti. Tra valori e disvalori, o meglio –nei termini in cui pone l'alternativa il pensatore estremegno– con Dio o contro Dio, nessuno può esimersi dal giudizio e quindi dalle conseguenze che esso importa.

In termini di intonazione agostiniana, che quasi ne suggellano icasticamente il pensiero –tra metafisica e politica, ma anche tra etica ed ascetica– egli rimarca il carattere agonistico della vita e della storia, di fronte al quale continuamente la libertà è posta: «di questa milizia sono soldati tutti coloro che sono nati. E non dirmi che [...] non sai per chi parteggiare, ché nel momen-

(169) Donoso afferma che sarebbe del tutto erroneo, ridurre l'obiettivo del liberalismo ad un mutamento di governo e quello del socialismo ad una trasformazione economica (cfr Donoso Cortés, J., *Discurso sobre Europa*, in Idem, *Obras completas*, vol. II, cit., págs. 172-178).

(170) Carl Schmitt, ricorda che «Donoso considera il romanticismo un movimento rivoluzionario diretto contro le forme tradizionali» (Schmitt, C., *Romanticismo político* (I ed. 1919), trad. it., Giuffrè, Milano, pág. 11. Non è senza rilievo, del resto, che lo stesso autore abbia definito il romanticismo come «occasionalismo soggettivizzato; il soggetto romantico, cioè, considera il mondo come occasione e pretesto per la sua produttività romantica» (*ivi*, pág. 21). Ciò che rileva parimenti anche nell'ambito politico.

(171) Intesa in senso concettuale e non ridotta a schema meramente temporale. In tal senso essa è determinazione essenziale e non cronologica, unità di principio e non di divenire.

(172) Donoso Cortés, J., *Ensayo*, cit., pág. 469.

to stesso in cui me lo dici hai già preso posizione; e non dirmi neppure che vuoi tenerti neutrale, perché nel momento stesso in cui pensi di esserlo già non lo sei più, né puoi dichiarare che te ne starai in disparte con indifferenza, poiché nel momento stesso in cui hai pronunciato tali parole, già hai fatto la tua scelta» (173).

(173) *Ivi*, pág. 411. Donoso rende incisivamente i caratteri etico-teologici dell'alternativa: «ogni parola pronunciata dall'uomo obbedisce all'ispirazione di Dio o a quella del mondo [inteso in senso giovanneo] e proclama inevitabilmente, in modo implicito o esplicito ma sempre con chiarezza, la gloria dell'uno o il trionfo dell'altro [...] Non sprecare le tue energie nel cercare un asilo sicuro che ti protegga dai rischi della guerra, perché ti stancherai inutilmente: questa guerra ha le dimensioni dello spazio e la durata del tempo» (*ibidem*).