

ISSN 2421-4736

Veritatis Diaconia

*Rivista semestrale
di scienze religiose e umanistiche*

2017

Anno III
Numero 5



ISSN 2421-4736

MIGUEL AYUSO TORRES

Conservazione, reazione e tradizione Una riflessione sull'opera di Nicolás Gómez Dávila

1. Incipit.

UN'OCCHIATA alle caratteristiche intellettuali di Nicolás Gómez Dávila evidenzia come elemento comune quello della sua adesione “reazionaria”, peraltro mai smentita, se non addirittura professata, dall'autore. Però la sua intenzione di reclamare per sé tale qualifica non coincide esattamente con quella che ha spinto la maggior parte dei critici (per non dire tutti) ad accoglierla.

Talvolta non risulta facile distinguere il reazionario dal conservatore o dal tradizionalista. Ciò se si considerano dal punto di vista dei comportamenti come da quello delle idee o anche dei movimenti in cui queste (o quelli) si incarnano.

Il presente testo cercherà, in primo luogo, di chiarire queste differenze, senza nascondere le loro somiglianze: la dialettica classica, vale a dire perenne, tra due fenomeni che si somigliano mette in risalto gli elementi di differenza; mentre tra altri che si presentano come diversi, sottolinea ciò che li accomuna¹. Inoltre, a partire da alcuni elementi trovati nell'opera magmatica e singolare del grande scrittore e pensatore di Nuova Granada², si comprende con molta faci-

¹ Cfr. il mio *La contrarrevolución, entre la teoría y la historia*, lezione tenuta nel corso estivo dell'Università Complutense, effettuato presso El Escorial nell'agosto del 1993, ora in *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, a cura di Joaquim Veríssimo Serrao e Alfonso Bullón de Mendoza, Editorial Complutense, Madrid, 1995, p. 15 e ss. Successivamente è stato pubblicato in nel mio *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Ediciones Nueva Hispanidad, Buenos Aires, 2001.

² Antico nome della Colombia, luogo di nascita di Nicolás Gómez Dávila (Bogotá, 18 maggio 1913 - 17 maggio 1994).

lità come questo sforzo chiarificatore cerchi di profilare nel migliore dei modi la sua caratterizzazione intellettuale³.

2. *Controrivoluzione?*

Il punto di partenza deve essere la *rivoluzione*. Nonostante il suo significato etimologico e grammaticale, questo sostantivo ha raggiunto il significato di “pretesa di sovvertire l’ordine naturale e divino”⁴. Ciononostante, anche se tale pretesa si ritrova in ogni tempo, non possiamo non addentrarci in una distinzione. Così, nel “processo rivoluzionario”, si può evidenziare l’importanza della Rivoluzione francese oppure, se si preferisce, quella delle idee che ne furono alla base e che successivamente si espansero attraverso di essa. Di conseguenza, supporre un’azione anticristiana sistematica per mezzo dell’influsso sull’ideologia e sulle istituzioni politiche è, per usare le parole di Jean Madiran, «declinare al plurale il peccato originale»⁵.

Tale concretezza ci rende chiaro il concetto di *controrivoluzione*, che nasce come reazione proporzionata a questo attacco rivoluzionario e ad un’eresia sociale contrappone un rimedio sociale. Per questo, in un testo del maestro francese che ho già citato (e che cito spesso) si afferma che «la linea di demarcazione nascosta e reale tracciata dalla sinistra non riguarda la fede cristiana in se stessa, bensì la principale opera temporale della fede, a cui hanno potuto contribuire alcuni infedeli e da cui si sono potuti allontanare alcuni fedeli: la Cristianità». Perciò l’intento essenziale della rivoluzione è quello di distruggere la Cristianità o civilizzazione cristiana, vale a dire «la morale sociale del cristianesimo insegnata dalla tradizione cattolica e inserita nelle istituzioni politiche»⁶.

Quanto detto non pretende di negare che nella rivoluzione sia presente un intento anticristiano, né che operino elementi preternaturali. Coltivare la dottrina sociale della Chiesa consente alla nostra prospettiva strettamente filosofico-politica di non cadere in alcun tipo di pensiero riduttivo naturalista e, così, non possiamo sfuggire all’avvertimento di san Paolo secondo cui «la nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti

³ Al paragrafo 5 abbiamo scelto di citare l’unico testo facilmente reperibile di Nicolás Gómez Dávila, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1992. Le citazioni saranno tratte dall’edizione spagnola (Áltera, Barcellona, 2002).

⁴ JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *En torno a la palabra Revolución*, in «Verbo» (Madrid), n° 123 (1974), p. 277-282; MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Revolución, conservadurismo, tradición*, in «Verbo», n° 123 (1974), p. 283-296.

⁵ JEAN MADIRAN, *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions latines, Paris 1977, p. 17.

⁶ ID., *Notre politique, «Itinéraires»* (Paris), n° 256 (1981), p. 3-25; MIGUEL AYUSO, *¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?*, «Roca viva» (Madrid), n° 217 (1986), p. 7-15.

del male che abitano nelle regioni celesti» (*Ef* 6,12). Semplicemente, e nonostante l'incontestabilità di questa versione, pretende di riuscire – in accordo con le esigenze della precisione intellettuale – a cogliere l'essenza della rivoluzione (che riguarda la filosofia) con la descrizione delle sue peculiarità nell'età contemporanea (che riguardano la storia). Pertanto non sminuisce la gravità delle conseguenze negative per la fede presenti in tutti gli stadi del processo rivoluzionario; al contrario, sottolinea la differenza esistente tra l'aspetto della rivoluzione successivo a quella francese e gli altri attacchi che la fede ha ricevuto nel corso della storia.

Di fatto, il magistero proprio della Chiesa nell'età contemporanea ha avuto la caratteristica specifica di occuparsi, in maniera inusitata rispetto agli altri secoli, di questioni di ordine politico, culturale, economico-sociale, etc., offrendoci un intero corpo dottrinale incentrato sulla proclamazione del Regno di Cristo nella società umana come condizione essenziale per il suo giusto ordinamento e per la sua vita pacifica e in crescita. Il professor Francisco Canals, grazie al diretto insegnamento del gesuita Ramón Orlandis e, tramite costui, del gesuita Henri Ramière, che ha dato vita ad una scuola i cui frutti sono tuttora ben visibili, ha scritto queste parole luminose riferendosi alla Spagna: «Non si potrebbe, inoltre, pensare che non ci siano relazioni tra i processi politici degli ultimi anni e la caduta della fede cattolica tra gli Spagnoli. Se si sottolinea questa connessione, che a me pare moralmente certa, tra il processo politico ed il processo di scristianizzazione, non mi sembra che si possa essere accusati di confondere i piani o di interpretazione equivoca di ciò che riguarda intimamente il Vangelo e la vita cristiana. E ciò proprio perché il linguaggio profetico del Magistero illumina, con una luce soprannaturale proveniente da Dio stesso, qualcosa che risulta parimenti chiaro all'esperienza sociale e all'analisi filosofica delle correnti ed ideologie alle quali attribuiamo quell'intrinseco effetto scristianizzante. Ciò che lo studio e l'adattarsi al Magistero pontificio mettono in chiaro, eliminando ogni dubbio, è che i movimenti politici e sociali che hanno caratterizzato il corso dell'umanità contemporanea negli ultimi secoli, non sono solo opzioni di ordine ideologico e sociale o di preferenza per questo o quel sistema di organizzazione della società politica o della vita economica. [...] Essi consistono nel porre in essere l'immanentismo antropocentrico ed ateistico nell'esistenza di tutti, nella vita sociale e politica»⁷.

Di comune accordo la filosofia politica della controrivoluzione e la dottrina sociale della Chiesa sono consistite in una sorta di «contestazione cristiana del

⁷ FRANCISCO CANALS, *Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros*, «Cristiandad» (Barcelona) n° 670-672 (1987), p. 37-39. Cfr. anche ID., *El ateísmo como soporte ideológico de la democracia*, «Verbo», n° 217-218 (1982), p. 893-900.

mondo moderno». Oggi non sappiamo fino a che punto il senso storico – di entrambe, anche se in modo diverso – sia in fase di indebolimento, ma alla radice non significò altro che la consapevolezza che i metodi intellettuali – e perciò le sue conseguenze – del mondo moderno e della rivoluzione, erano estranei e contrari all'ordine soprannaturale, e non nel mero senso di un ordine naturale che disconosce la grazia, ma nel senso radicale per cui sono del tutto estranee sia alla natura che alla grazia⁸.

3. Nome e carattere della controrivoluzione

L'approccio finora tenuto ci permette di contemplare con una certa distanza le possibili obiezioni che possono opporsi al nome *controrivoluzione*. È certo che esso ha un'origine circoscritta alla Francia ed è stato inizialmente inteso dai rivoluzionari come insulto, venendo poi accettato come arma da coloro a cui si rivolgeva. È anche certo che non è mai stato accolto dai testi pontifici, a differenza di quanto spesso accaduto con altri termini riguardanti la stessa visione del mondo, forse perché presenta troppo frontalmente la sua dimensione negativa e di rifiuto, al di sopra di quella positiva o affermativa. Tuttavia, è più chiara di altre espressioni che, generalmente o in alcune ipotesi storicamente circoscritte, sono state usate come sinonimi dello stesso concetto, peraltro non immuni da precisazioni o distinzioni.

Parimenti, il termine *reazione* incorre nella stessa difficoltà, con lo svantaggio di essere più vago ed estraneo al fatto fondamentale dell'irruzione della rivoluzione nella storia.

Restaurazione, dal canto suo, fa risaltare maggiormente la dimensione di ricostruzione e recupero, contro quella puramente combattiva, ma è troppo legata a eventi storici concreti inseriti nella dinamica rivoluzionaria – questo tanto in Francia come in Spagna ed in Italia, quantunque in momenti diversi – per cui evoca eccessivamente la *conservazione* della rivoluzione⁹.

Con quest'ultima frase ho anche messo da parte – forse troppo in fretta, ma in ogni caso con consapevolezza – ciò che riguarda il pensiero *conservatore* o *con-*

⁸ JEAN MADIRAN, *L'hérésie du XX siècle*, Nouvelles Éditions latines, Paris 1968, p. 299; MIGUEL AYUSO, *El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia*, «Verbo», n° 267-268 (1988), p. 955-991; ID., *Una contestación cristiana*, «Roca viva», n° 281 (1991), p. 362-364.

⁹ RAFAEL CALVO SERER, *Teoría de la Restauración*, Rialp, Madrid 1952; AURELE KOLNAI, *Revolución y Restauración*, «Arbor», (Madrid) n° 85 (1953), p. 125-134. Francisco Canals, dal canto suo, ha contestato il «conservatorismo» che viene sostenuto in alcune di queste dimostrazioni «restauratrici». Cfr. alcuni articoli riuniti in *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona 1977. Cfr. anche FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional, Controcorrente*, Napoli 2001 (e.p.: Madrid 1954), specialmente il primo capitolo, intitolato *Il menendezpelaismo político*.

servativismo, che ha varie interpretazioni a seconda del punto di vista anglo-americano, latino o tedesco¹⁰.

Anche un termine tanto chiaro ed evocativo come quello di *tradizione* non è esente da malintesi, perché troppo spesso diventa necessario insistere sul fatto che la *vera tradizione* non è nemica del progresso, ma al contrario – come spiega chiaramente Michele Federico Sciacca¹¹ – «conserva rinnovando e rinnova conservando» diventando, a seconda dei casi, conservazione o progresso in accordo con le esigenze del diritto naturale.

Tali difficoltà aumentano quando si usa il concetto di *tradizionalismo*, al punto che Elías de Tejada si vide costretto a distinguere tra “tradizionalismo ispanico” e “tradizionalismo europeo”¹². Il primo è il nucleo intellettuale che ha impregnato la resistenza popolare al liberalismo, in difesa della società cristiana tradizionale; pensiero controrivoluzionario basato sulla filosofia e teologia scolastiche, possibile proprio per la loro ininterrotta permanenza in Spagna e soprattutto in Catalogna. Il secondo è un sforzo innovativo, che pretende di difendere la tradizione, ma è nato in un ambiente in cui per decenni si era verificato un vuoto della tradizione metafisica e teologica; un pensiero, dunque, mistificatore – nonostante la sua buona intenzione antirivoluzionaria – che, con il tempo, sfocerà nel cattolicesimo liberale, grazie allo sconcertante valore rivoluzionario degli argomenti “tradizionalisti”, resi accettabili grazie al clima collettivo del romanticismo¹³.

I suddetti distinguo, con la relativizzazione su questo punto delle dispute terminologiche, che si sfaldano di fronte alla nitidezza del concetto che cercano di definire, ci portano a quello che può chiamarsi «concetto analogo di contro-rivoluzione»¹⁴, che si costruisce a partire dalla sovrapposizione di tre concetti –

¹⁰ Sul complesso significato del termine nel mondo anglosassone, cfr. RUSSELL KIRK, *The Conservative Mind: From Burke to Eliot* [e. p. 1953], settima edizione, Regnery Publishing, Washington, D.C., 2001; ID., *Prospects for Conservatives*, 1954; PAUL GOTTFRIED, *The conservative movement*, Twayne, New York 1993; THOMAS MOLNAR, *Retos del conservatismo*, «Verbo» Razón Española (Madrid) n° 11 (1985), p. 285-290; FREDERICK D. WILHELMSSEN, *El movimiento conservador norteamericano*, «Verbo» (Madrid) n° 301-302 (1992), p. 109-123. Il mondo neolatino presenta meno difficoltà terminologiche, cfr. PHILIPPE BÉNÉTON, *Le conservatisme*, Paris, 1987. Finalmente, a titolo di esempio per il mondo germanico, cfr. G. K. KALTERBRUNNER, *Teoría del conservatismo*, «Razón Española» (Madrid) n° 4 (1984), p. 391-406; C. V. SCHRENCK-NOTZING, *Neoconservatismo alemán*, «Razón Española» (Madrid), n° 19 (1986), p. 193-200

¹¹ MICHELE FEDERICO SCIACCA, l. cit.

¹² FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Joseph de Maistre en España*, Madrid, 1983.

¹³ FRANCISCO CANALS, Prólogo a JOSÉ MARÍA ALSINA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, 1985, p. IX- XXIII.

¹⁴ LUIS MARÍA SANDOVAL, *Consideraciones sobre la contrarrevolución*, «Verbo» (Madrid) n° 281-282 (1990), p. 238.

reazione, cattolicesimo e tradizione – in ciascuno dei quali esiste una gradazione e che sono gerarchicamente disposti tra di loro.

La *reazione* è, senza dubbio, la componente più evanescente tra quelle che fanno parte di tale concetto. Più che la semplice opposizione, cioè un *agere contra* – e non tutte le reazioni sono controrivoluzionarie – in essa troviamo qualcosa che Bernanos esprimeva affermando che essere reazionario significa semplicemente essere vivo, dal momento che solo il cadavere non reagisce contro i vermi che lo divorano. Formula che, come osserva Molnar, avrebbe potuto essere assunta come motto dai controrivoluzionari, visto che definisce magistralmente il compito che si sono proposti: rimanere in vita, portando i germi della vita all'interno del corpo agonizzante dello Stato¹⁵.

Proprio quest'ultima osservazione necessita una precisazione circa la natura di questa reazione. Qui dobbiamo riprendere la vecchia espressione del conte de Maistre, usata al termine delle sue *Considerazioni sulla Francia*, uno dei primi libri, se non il primo in assoluto, formalmente controrivoluzionario: «La controrivoluzione non sarà affatto una rivoluzione contraria, bensì il contrario della rivoluzione»¹⁶.

La controrivoluzione è la dottrina che, a differenza della rivoluzione, basa la società sulla legge di Dio; e, mentre la rivoluzione continua ad avanzare disfaccendo i legami sociali naturali, non cessa mai di tesserli instancabilmente; che costruisce invece di distruggere, che segue l'ordine con umiltà anziché pretendere di ricrearlo. È questa la reazione su cui si basa la controrivoluzione¹⁷.

Il cattolicesimo è la sua caratteristica più importante. Quanto prima esposto sulla regalità sociale di Cristo, cioè di stabilire la sua essenza immediatamente contro la distruzione della civiltà cristiana e successivamente contro l'attacco all'ordine soprannaturale, riguardano pienamente questo aspetto del problema del "concetto analogo della controrivoluzione". Se la prima caratteristica ci permette di separare la controrivoluzione da posizioni diverse che a volte possono sembrare anche abbastanza vicine, in questo caso – da quando abbiamo individuato il suo nucleo concettuale – dobbiamo precisare la sua specificità. Di fronte al sillogismo retorico sul quale era fondato il predominio della democrazia cristiana, cioè che, dopo aver sostenuto che la religione non si confonde con la politica perché si trova al di sopra di essa – con il preciso scopo di inde-

¹⁵ THOMAS MOLNAR, *La contrarrevolución*, versión española, Madrid, 1975, p. 112 [versione italiana: *La controrivoluzione*, Volpe, Roma 1970].

¹⁶ JOSEPH DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, a cura di Guido Vignelli, Il Giglio, Napoli 2010, p. 125.

¹⁷ JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Qué somos y cuál es nuestra tarea*, «Verbo» (Madrid) n° 151-152 (1977), p. 29-50, in cui raccogli testi molto chiari di Madiran, Ousset etc.

bolire la Chiesa controrivoluzionaria –, si conclude che i cristiani di oggi hanno l'obbligo di appartenere politicamente alla democrazia cristiana. La dottrina controrivoluzionaria, senza dubbio, ha sempre avuto come primo compito quello di preservare i diritti della Chiesa nella società cristiana, evitando ai suoi uomini i paradossi in cui finisce il cattolicesimo liberale: l'incarnazionismo estremo e di natura umanistica, che tende a concepire l'azione politica della sinistra come divina ed evangelica; e l'escatologismo usato per distogliere l'attenzione dalla difesa o dalla restaurazione concreta dell'ordine naturale e cristiano. Per la controrivoluzione, insomma, risulta ingiustificabile la fedeltà alla teologia politica cattolica espressa nella regalità sociale di Gesù Cristo¹⁸.

Siamo giunti ad una questione decisiva, in cui la convergenza tra un certo “cambio di fronte” della Chiesa e la scristianizzazione della società – questa in parte indotta dalla quella – ha causato un evidente indebolimento delle posizioni controrivoluzionarie. Penso che costituisca anche uno dei più importanti fattori nella sua “crisi di identità”. Ma torneremo sulla questione. Adesso, per concludere questo punto, voglio solo ricordare con Guerra Campos che la missione della Chiesa verso qualsiasi comunità politica, e verso chiunque sia il titolare della sovranità, è quella di predicare in nome di Dio che non solo gli atti e comportamenti dei cittadini, ma anche la stessa struttura costituzionale della “città”, devono essere efficacemente subordinati all'ordine morale¹⁹. Quindi, all'inverso, è la stessa fede, soprattutto quella dei “poveri”, ad essere esposta alle intemperie, non custodita. E questa è un dato ineludibile da parte della dottrina cattolica.

In terzo luogo, troviamo il collegamento e l'ispirazione nel passato istituzionale della Cristianità. Il mio maestro, il professor Rafael Gamba, ha illustrato perfettamente questo aspetto in polemica con la famosa opera di Maritain sulla “nuova Cristianità”²⁰. Egli parte riconoscendo che, in un certo senso, ci potrebbero essere altre forme di civiltà cristiana diverse dalla Cristianità, e che il Vangelo può fecondare società e Stati di aspetto diverso, al punto che sarebbe più corretto parlare di quella come di *una* civiltà cristiana, piuttosto che definir-la *la* civiltà cristiana. Ma aggiunge una seconda serie di argomenti che vanno nella direzione opposta.

¹⁸ FRANCISCO CANALS, *Política española: pasado y futuro*, cit., p. 211-230.

¹⁹ JOSÉ GUERRA CAMPOS, *La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia*, «Iglesia-Mundo» (Madrid) n° 384 (1989), p. 51-58; MIGUEL AYUSO, *La unidad católica y la España de mañana*, «Verbo» (Madrid) n° 279-280 (1989), p. 1421-1439.

²⁰ RAFAEL GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, p. 45 e ss.

Innanzitutto, la Cristianità era il migliore e più denso risultato raggiunto nella storia delle strutture sociali e politiche per ciò che attiene il messaggio biblico e il Magistero della Chiesa. Inoltre, e ad eccezione di quanto potrebbe accadere nel corso futuro della storia, dobbiamo riservare l'articolo determinativo "la" a quest'unica civiltà che realmente e veramente è esistita con un segno cristiano. Infine, si può anche affermare che una «nuova civiltà, una comunità su base cristiana, completamente diversa nella struttura e staccata dalla Cristianità storica sia semplicemente impensabile, perché il primo comandamento *comunitario* (che si riferisce al prossimo), è quello di "onorare il padre e la madre". Una "nuova Cristianità" come la immaginano Maritain, Mounier o altri, dovrà essere comunque una forma con cui il cristianesimo impronti di sé la società e i suoi membri, e non potrà mai dimenticare questo precetto e, assieme ad esso, il principio patriarcale e familiare nonché la *pietas* dovuta nei confronti della patria e della tradizione».

4. Verso un equilibrio

Ho cercato nelle pagine precedenti di porre una serie di considerazioni – svolte con quel minimo di linearità necessaria in tutta l'esposizione, anche se non è del tutto da disprezzare una certa dimensione circolare, per la presenza inevitabile di temi ricorrenti – che riguarda la problematica attuale della contro-rivoluzione. Qual è la situazione attuale delle dottrine e dei movimenti contro-rivoluzionari? Qual è il loro futuro?

Sarebbe eccessivo pretendere, alla fine di questa esposizione introduttoria, di rispondere a queste domande e ad altre che a loro sono connesse. Così, mi sembra opportuno, in ogni caso, di aggiungere una riflessione al bagaglio culturale che questo scritto mira a riunire e che forse potrebbe servire a trovare quelle risposte.

Rafael Gamba ha talvolta evidenziato come, dopo la distruzione dell'unità della Cristianità, gli elementi che in precedenza erano saldamente integrati non appaiono più come solidali²¹. Ogni giorno percepiamo chiaramente che la difesa delle nobili cause in cui il pensiero cristiano è coinvolto si svolge, nel migliore dei casi, partendo dalla separazione dalle proprie premesse ideologiche e politiche, se non da posizioni gravemente offuscate. Anche nelle esposizioni della dottrina sociale della Chiesa redatte da papa Giovanni Paolo II si coglie una tendenza ad accettare le strutture politiche esistenti, anche a rischio di incorrere nella grave contraddizione di accettare la democrazia pluralistica. In parallelo, anche il travaso di idee avvenuto tra la dottrina controrivoluzionaria e il pensie-

²¹ ID., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1954, che in molti passaggi illustra questo giudizio.

ro che – per usare le parole di Rene Remond – potremmo chiamare “bonapartista”, opera come fattore di frammentazione²².

Concludo da dove ho cominciato. La filosofia politica mostra la precisione dei postulati controrivoluzionari e della sua analisi storica, nonché la sua superiorità rispetto al pregiudizio del liberal-conservatorismo, delle democrazie cristiane e dei bonapartismi fascistizzanti o populistici. La dottrina sociale della Chiesa, nel suo senso più pieno, porta alla necessità di creare una città cattolica. Per mezzo di ambedue tali strumenti dobbiamo, tutti, fare uno sforzo perché non si perda il filo della tradizione controrivoluzionaria.

5. Nicolás Gómez Dávila tra conservazione, reazione e tradizione

È possibile utilizzare alcuni dei concetti esposti per ciò che riguarda la figura di Nicolás Gómez Dávila? Per cominciare, e come primo passo, l'autore in questione non è facile da leggere. Voglio dire che non è facile una sua lettura sistematica, poiché è stato soprattutto uno scrittore aforistico. Tra i contemporanei, il più vicino da accostargli mi sembra Gustave Thibon, che ho avuto il privilegio di incontrare e i cui testi non ho più smesso di studiare²³. Ma forse il nostro uomo è ancora più radicalmente aforistico del cosiddetto “filosofo contadino” francese. Negli aforismi risiede, senza dubbio, un segno che trafigge il lettore attento come la punta di una lancia. Ogni libro, è stato detto, è una lettera indirizzata a ciascun lettore, che non lo legge mai allo stesso modo, forse perché *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Pertanto, a ragione, il nostro uomo scrive che «senza un lettore intelligente non ci può essere un testo acuto»²⁴. Quest'ultimo, dunque, deve certamente svilupparsi con una scrittura concentrata che non chiamerei isolata, in quanto sono intrecciati, cementati (da qui nasce il “testo implicito”), perché la separazione esistente tra un aforisma e l'altro non può che ostacolare l'integrazione, permettendo la moltiplicazione delle letture attraverso la diramazione delle connessioni. Quindi solo su alcuni dei suoi testi si può costruire una interpretazione. Ma con quegli stessi testi se ne potrebbe creare un'altra. Infine, con ulteriori testi, sarebbe possibile raggiungere sia la prima che la seconda, oppure addirittura una terza. Dobbiamo tenere conto di quanto detto per considerare come relativa la mia lettura. Ma anche le altre.

Vi è un consenso generale nel considerare Gómez Dávila come un reazionario, addirittura un “autentico” reazionario, cioè una sorta di modello per i

²² RENÉ RÉMOND, *Les droites en France*, Paris, 1982, che distingue una destra liberale, una controrivoluzionaria ed un'ultima bonapartista.

²³ MIGUEL AYUSO, *El signo de Gustave Thibon*, «Verbo» (Madrid), n° 393-394 (2001), p. 241 e ss.

²⁴ «Sin lector inteligente no hay texto sutil» (ivi, p. 82).

reazionari. Così è stato intitolato anche uno dei suoi saggi²⁵. Tale reazione, dal tocco delicato, forse talvolta anche un po' cinico, emerge costantemente. Si consideri la sua affermazione che «quella di “appartenere ad una generazione”, piuttosto che una necessità, è una decisione che prendono le menti massificate»²⁶. Oppure attribuire alla crescente bruttezza del mondo di oggi più che alla sua immoralità l'invito a «sognare in un chiostro». O anche la considerazione lapidaria secondo cui «la presenza di un imbecille rattrista»²⁷. La denuncia della massificazione, della bruttezza e della stupidità del mondo moderno sono tipiche di un reazionario. Non è necessario che, come pure egli sostiene, abbiamo inizio le mattanze affinché l'uomo intelligente detesti le rivoluzioni²⁸. Già molto prima il rigore, il senso estetico e l'ingegno glielo hanno fatte rifiutare.

Però aforismi come i precedenti, che si possono incontrare qui e là, sono incompatibili con una interpretazione democratica, ma non necessariamente con una liberale. È vero che il rapporto dialettico tra liberalismo e democrazia non ha un unico aspetto, ma è decisamente bifronte, se non addirittura poliedrico²⁹. Perché secondo una lettura, nel liberalismo – una forma di naturalismo o di razionalismo – si trova la radice del male moderno, mentre la democrazia può essere considerata come una semplice demofilia o anche, in senso politico, come la partecipazione popolare. In qualche modo è quello che ha voluto esprimere Leone XIII, nella *Graves de communi*, per esempio, anche se senza molto successo³⁰. O anche quello che San Pio X, nonostante la lucidità singolare della sua denuncia veramente profetica del modernismo teologico, filosofico e sociale, non ha mai smesso di credere: poter utilizzare la democrazia contro il liberalismo. Una linea proseguita dal pontefice che lo ha beatificato e canonizzato, Pio XII³¹. Nel campo del pensiero è quello che voleva dire per esempio Chesterton, critico del liberalismo, che considerava come una saggezza pseudognostica, e cantore di una democrazia che esprimesse i più sani sentimenti del

²⁵ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico*, «Revista de la Universidad de Antioquia» (Medellín), n.° 240 (1995), p. 16 e ss.

²⁶ «“Pertener a una generación”, más que necesidad, es decisión que toman mentes gregarias» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 27).

²⁷ «La presencia de un imbecil entrístece» (ivi, p. 27).

²⁸ «No es preciso que comiencen las matanzas para que el hombre inteligente deteste las revoluciones» (ivi, p. 33).

²⁹ MIGUEL AYUSO, *Liberalismo y democracia*, en *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Fundación Balmes-Razón Española, Madrid, 1995, p. 244 y ss.

³⁰ EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Catolicismo y República. Un episodio de la historia de Francia*, Gráficas Universal, Madrid 1932.

³¹ DANILO CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, p. 25 e ss.

popolo³². È anche vero che, d'altro canto, si potrebbe considerare il liberalismo come una sorta di governo limitato, che alcuni hanno addirittura avvicinato al *regimen*, pre-statale (nel senso di Stato moderno), mentre la democrazia si identificherebbe con la grossolanità bestiale della massa³³.

Questo ultimo punto è quello che, almeno in parte, sembra credere Gómez Dávila quando sostiene: «La discussione tra il reazionario ed il democratico è sterile perché non hanno niente in comune; al contrario, la discussione con il liberale può essere fruttuosa perché condividono varie idee»³⁴. E ancora più esplicitamente: «Ci sono due interpretazioni del voto popolare: una democratica, l'altra liberale. Secondo l'interpretazione democratica la verità consiste in ciò che la maggioranza decide; secondo l'interpretazione liberale la maggioranza si limita a scegliere una opinione. Interpretazione dogmatica e assolutista, l'una; interpretazione scettica e discreta, l'altra»³⁵.

E infine: «Hanno iniziato a chiamare democratiche le istituzioni liberali, e hanno finito chiamando liberale la schiavitù democratica»³⁶. Ma ciò non gli impedisce di rigettare il liberalismo proprio per la sua negazione della vera libertà. La libertà non può essere la regola di se stessa: «Il liberalismo è sfavorevole alla libertà, perché ignora le restrizioni che la libertà deve imporsi per non distruggere se stessa»³⁷.

Nel primo dei suoi sensi l'elitarismo liberale sarebbe anti-tradizionale (ma tutto l'elitarismo ha qualcosa di anti-tradizionale). Nel suo secondo senso, invece, ci porterebbe direttamente alla tradizione. Ma, in tutta onestà, questo secondo uso linguistico non sembra molto diffuso. In ogni caso, il liberalismo ai nostri giorni è indelebilmente associato alla democrazia. Questa sintesi liberal-democratica è essenzialmente il «relativismo assiologico» contra cui la reazione oppone un «oggettivismo assiologico»³⁸. «Dobbiamo continuare a ripeterlo:

³² Cfr. GILBERT KEITH CHESTERTON, *Ortodossia*, Lindau, Torino 2010.

DALMACIO NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, 1995.

³³ MARCEL DE CORTE, *De la dissociété*, Perrin, Paris 2002.

³⁴ «La discusión del reaccionario con el demócrata es estéril porque nada tienen de común; en cambio, la discusión con el liberal puede ser fecunda porque comparten varios postulados» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 101).

³⁵ «Existen dos interpretaciones del voto popular: una democrática, otra liberal. Según la interpretación democrática es verdad lo que la mayoría resuelve; según la interpretación liberal la mayoría meramente escoge una opinión. Interpretación dogmática y absolutista, la una; interpretación escéptica y discreta, la otra» (ivi, p. 130).

³⁶ «Se comenzó llamando democráticas las instituciones liberales, y se concluyó llamando liberales las servidumbres democráticas» (ivi, p. 48).

³⁷ «El liberalismo resulta desfavorable a la libertad porque ignora las restricciones que la libertad debe imponerse para no destruirse a sí misma» (ivi, p. 110).

³⁸ Cfr. ivi, p. 124.

l'essenza della democrazia è il credere nella sovranità della volontà umana»³⁹. Poiché solo occasionalmente si presentano ambedue isolatamente e quindi il confronto diventa possibile, ci soffermeremo molto brevemente su questo punto.

L'elitarismo, come risultato del disprezzo della massa, emerge continuamente dall'opera di Gómez Dávila. Pensate, per il secondo senso linguistico, alla sua dichiarazione schietta: «Una moltitudine cessa di essere ripugnante solo quando si riunisce per un motivo religioso»⁴⁰. Al punto che – ora con riferimento al primo senso – definisce la civiltà come «la disciplina che una classe sociale elevata, con la sua sola esistenza, impone ad una intera società»⁴¹. È vero che in alcune sue affermazioni appaiono anche altre sfumature: «Una volgarità non è tale perché è detta dal volgo. Al contrario, il volgo è tale quando dice qualcosa di volgare»⁴². Ciò crea una distinzione tra il popolo e la massa. È la civiltà di massa che presenta una volgarità insopportabile quando spoglia il popolo della sua dignità, che si trovava nella tradizione religiosa.

In questo modo si potrebbe far rientrare un elitarismo che non sia tale nel senso liberale. Perciò egli dice che «il genio a volte stanca, ma l'anima finemente educata non annoia mai»⁴³. Il male è dunque la mentalità e la dis-società moderna⁴⁴. E lo dimostra ampiamente. Quando stila il certificato di morte della civiltà a causa della rivoluzione industriale: «La civiltà è qualcosa che nasce con la rivoluzione neolitica e muore con la rivoluzione industriale»⁴⁵. Quando unisce alla mentalità moderna "l'orgoglio umano" gonfiato dalla "propaganda commerciale"⁴⁶. E quando sintetizza l'ideologia dell'uomo moderno «nell'acquistare il maggior numero di oggetti, fare il maggior numero di viaggi e copulare il maggior numero di volte»⁴⁷. Ma forse che tale degradazione del po-

³⁹ «Hay que repetirlo y repetirlo: la esencia de la democracia es la creencia en la soberanía de la voluntad humana» (ivi, p. 86).

⁴⁰ «Una muchedumbre sólo deja de repugnar cuando un motivo religioso la reúne» (ivi, p. 89).

⁴¹ «[La civilización es] la disciplina que una clase social alta le impone, con su sola existencia, a una sociedad entera» (ivi, p. 94).

⁴² «Lo vulgar no es vulgar porque sea dicho por el vulgo. Al contrario el vulgo es vulgo cuando dice lo vulgar» (ivi, p. 82).

⁴³ «La genialidad a veces cansa, pero el alma finamente educada nunca aburre» (ivi, p. 73).

⁴⁴ Véase sobre este aspecto de la obra de Vegas, mi artículo *Eugenio Vegas: deber y servicio de la política*, Verbo (Madrid), n° 239-240 (1985), y también en el volumen *In memoriam Eugenio Vegas Latapie*, Madrid, 1986.

⁴⁵ «La civilización es episodio que nace con la revolución neolítica y muere con la revolución industrial» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 50).

⁴⁶ Cfr. ivi, p. 50.

⁴⁷ «Comprar el mayor número de objetos, hacer el mayor número de viajes y copular el mayor número de veces» (ivi, p. 50).

polo in plebe non opera anche sulle *élites*? La rivolta delle masse è stata preceduta e istigata dalla diserzione delle *élites*. Di passaggio lo sostiene anche il nostro autore: «Non c'è più una classe superiore, né il popolo: ci sono solo plebei poveri e plebei ricchi»⁴⁸. Di fronte all'affermazione spesso ripetuta che “ogni nazione ha i capi che si merita”, San Pio X ha insistito al contrario che il popolo è quello che vogliono i suoi capi. Lo ha già affermato il cronista Pietro Martire d'Anghiera⁴⁹: «Se il re gioca, sono tutti giocatori; se la Regina studia, tutti studenti»⁵⁰. Ma forse questo era vero prima della istituzionalizzazione della mentalità moderna e oggi lo è di meno. Oggi, a quanto pare, è solo il male che si diffonde tramite le istituzioni, mentre il bene incontra sempre maggiori difficoltà.

Così, l'elitarismo liberale di fronte alla democrazia plebea, non solo ammette un'interpretazione (liberal)conservatrice, ma anche tradizionalista, in cui la tradizione incarna il classico e quindi il perenne. Vediamo le sue impronte ovunque nell'opera del nostro autore. In ordine alla difesa della civiltà: «Il nemico della civiltà è meno l'avversario esterno che l'usura interna»⁵¹. Come nel profilare il proprio lavoro: «Il compito della civilizzazione consiste nel ribadire i vecchi luoghi comuni»⁵². Ma anche sulla crescita personale umana: «Le influenze non arricchiscono che gli spiriti originali»⁵³.

E ancora: «Il piacere del giovane dovrebbe quello di accogliere; il piacere dell'adulto, quello di scegliere»⁵⁴. Non stiamo assistendo ad una tradizione opposta al plagio (come avrebbe detto Eugenio d'Ors⁵⁵)? *Innovetur nihil nisi quod est traditum*. Questo è ciò che sostiene come un paladino: «Per rinnovare non è necessario contraddire, basta approfondire»⁵⁶. O quando trova che la differenza tra l'“organico” e il “meccanico” negli eventi sociali è di natura morale: «L'“organico” è costituito da innumerevoli atti umili; il “meccanico” è un atto decisivo di superbia»⁵⁷. Anche nella confessione che «le verità non muoiono,

⁴⁸ «Ya no hay clase alta, ni pueblo; sólo hay plebe pobre y plebe rica» (ivi, p. 53).

⁴⁹ Pietro Martire d'Anghiera (Arona, 1457 - Granada, 1526) storico spagnolo di origine italiana.

⁵⁰ Cit. in EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Importancia de la política*, in «Verbo» (Madrid), n° 53-54 (1967), p. 253.

⁵¹ «El enemigo de la civilización es menos el adversario externo que el interno desgaste» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 21).

⁵² «En reiterar los viejos lugares comunes consiste la tarea propiamente civilizadora» (ivi, p. 21).

⁵³ «Las influencias no enriquecen sino a los espíritus originales» (ivi, p. 25).

⁵⁴ «El gusto del joven debe acoger; el del adulto, escoger» (ivi, p. 21).

⁵⁵ EUGENIO D'ORS, *Nuevo Glosario*, Madrid, 1947-1949, III, p. 474.

⁵⁶ «Para renovar no es necesario contradecir, basta profundizar» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 27).

⁵⁷ «Lo “orgánico” resulta de innumeros actos humildes; lo “mecánico” resulta de un acto decisivo de soberbia» (ivi, p. 21).

ma a volte appassiscono»⁵⁸, risiede un palpito d'amore verso la tradizione. Da qui la necessità di proteggere le verità con devozione.

Quindi, lo vediamo non solo allontanarsi dal mondo democratico, ma anche da quello liberale. Per quanto riguarda il primo punto, sembra non mettere in dubbio l'esistenza del dispotismo democratico: «È soltanto quando nella condotta umana predominano gli elementi antidemocratici che le democrazie non si trasformano in dispotismo»⁵⁹. Di conseguenza, «lo Stato liberale non è l'antitesi dello stato totalitario, ma un errore simmetrico»⁶⁰. E poi, per quanto riguarda il secondo punto: «Il liberale si sbaglia sempre, perché non distingue tra le conseguenze attribuite ai suoi propositi e le conseguenze che i suoi propositi realizzano effettivamente»⁶¹. Pertanto, «il terrorista è un nipote del liberale»⁶²: le idee non si fermano dove vorrebbero coloro che le creano, ma hanno un proprio dinamismo. Di qui la tensione (se non l'opposizione) tra l'ideologia e la virtù della prudenza. Chesterton non diceva che libertà, uguaglianza e fraternità fossero "idee", bensì «antiche virtù cristiane impazzite»⁶³.

La caratteristica del reazionario non consiste, dunque, nel limitarsi a reagire, come una specie di riflesso salutare contro le malattie del mondo moderno, ma è quella di chi agisce così perché è stato già colpito dalla malattia. Il reazionario è quindi, in un certo senso, l'opposto del conservatore. Il grande scrittore peruviano José de la Riva-Agüero (1885-1944) lo ha detto non senza spirito: c'è ben poco da conservare e tanto invece contro cui reagire!⁶⁴ Questo non implica che il reazionario non sia sanamente conservatore, rispetto a ciò che è necessario conservare. O anche che un certo conservativismo non possa essere il presupposto di una certa reazione. A questo proposito, il suo giudizio su Burke è significativo: «Burke poteva essere conservatore. Il progresso del "progresso" lo obbligò ad essere reazionario»⁶⁵. Ma il paradigma del conservatore si è creato proprio su chi conserva ciò che non deve essere conservato. Jaime Balmes (1810-1848), il filosofo catalano del senso comune, a proposito del partito conservatore (ma che può essere applicato anche all'uomo conservatore) ha detto

⁵⁸ «Las verdades no mueren, pero a veces se marchitan» (ivi, p. 56).

⁵⁹ «Es tan sólo mientras predominan en la conducta del individuo los elementos antidemocráticos que las democracias no culminan en despotismo» (ivi, p. 40).

⁶⁰ «El estado liberal no es la antítesis del estado totalitario, sino el error simétrico» (ivi, p. 123).

⁶¹ «El liberal se equivoca siempre porque no distingue entre las consecuencias que atribuye a sus propósitos y las consecuencias que sus propósitos efectivamente encierran» (ivi, p. 27).

⁶² «El terrorista es nieto del liberal» (*ibid.*)

⁶³ GILBERT KEITH CHESTERTON, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁴ LUIS ALBERTO SÁNCHEZ, *Conservador, no; reaccionario, sí*, Mosca Azul, Lima 1985.

⁶⁵ «Burke pudo ser conservador. Los progresos del "progreso" obligan a ser reaccionario» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 110).

con ironia: «il conservatore conserva, anche, la rivoluzione»⁶⁶. In buona sostanza, ecco in cosa consiste il conservatorismo: nella conservazione di ciò che non dovrebbe essere mantenuto, nella conservazione di ciò che ha infranto la tradizione. La reazione, al contrario, comporta la lotta contro la rivoluzione, contro quella rivoluzione che sembra non essere mai soddisfatta di nulla, ma anche contro quella che sembra contentarsi in una qualsiasi delle sue fasi e che infine si consolida, naturalmente in equilibrio instabile. La storia politica e intellettuale del mondo ispanico, anche se non solo di questo, mostra fin troppo bene come ci siano stati periodi (rivoluzionari) chiamati moderati o conservatori, che alla fine hanno permesso il trionfo della rivoluzione più che quelli (rivoluzionari) radicali⁶⁷. Oggi, *rivoluzionario* significa poco più che «un individuo secondo cui la volgarità moderna non sta trionfando con la sufficiente rapidità»⁶⁸.

In tal modo vediamo anche come il reazionario Nicolás Gómez Dávila si avvicina molto al tradizionale, se si vuole al tradizionalista, a condizione che la tradizione non ristagna in puro conservatorismo. Ma, soprattutto oggi, la tradizione tende a farsi strada più attraverso reazioni decise che eleganti conservazioni. Il suo saggio sul vero reazionario ci dà molti indizi in questo senso⁶⁹. Si potrebbe dire che, usando sinonimi imperfetti, che progressista radicale e progressista liberale – cioè rivoluzionario e conservatore – colpiscono il reazionario in modi diversi, perché il primo sostiene che la ragione è necessità, mentre il secondo dice che la ragione è libertà. In fondo, pensa Gómez Dávila, le critiche emergono da diverse visioni della storia.

Per il progressista radicale la ragione è la sostanza della necessità e la necessità è il processo in cui la ragione si realizza. La storia non è la somma di semplici fatti, ma il manifestarsi della ragione, e anche quando il progressista ritiene che la lotta sia il motore della storia, ogni superamento è da lui considerato un atto necessario. La norma ideale emerge dal corso stesso della storia. E, per la stessa ragione, la radice dell'obbligo etico consiste nello spingere la storia verso i suoi propri fini perché, agendo nel senso della storia, la ragione individuale coincide con la ragione universale.

Il liberale progressista, invece, si pone nella contingenza: per lui la libertà è la sostanza della ragione e la storia è il processo in cui l'uomo si realizza in libertà. Quindi non c'è un processo necessario, bensì l'ascesa della libertà umana

⁶⁶ JAIME BALMES, *Escritos políticos*, tomo III (volumen XXV de las Obras Completas), Bib. Balmes, Barcelona, 1926, p. 241.

⁶⁷ MIGUEL AYUSO, *El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España*, «Anales de la Fundación Elías de Tejada» (Madrid), n° 4 (1998), p. 79 y ss.

⁶⁸ «[Un] individuo para quien la vulgaridad moderna no está triunfando con la suficiente rapidez» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 80).

⁶⁹ N. GÓMEZ DÁVILA, *El reaccionario auténtico*, loc. cit., da cui traggio i concetti successivi.

verso la piena padronanza di sé. La storia è un materiale inerte plasmato da una volontà sovrana, in modo che l'atto rivoluzionario compendia l'obbligo etico, poiché rompere le catene che la legano è l'atto essenziale della libertà che si realizza.

Ma la storia, osserva il Nostro, non è né necessità né libertà, ma deriva dalla sua integrazione flessibile. Essa non si sviluppa come un processo dialettico unico ed autonomo, che prosegue nella dialettica della vita la dialettica della natura inanimata, ma come una pluralità di processi numerosi come gli atti liberi e legati alla diversità dei loro presupposti esistenziali.

Se il progressista guarda verso il futuro come il conservatore guarda verso il passato, il reazionario non cerca né nella storia di ieri né nelle prospettive del domani il paradigma delle sue aspirazioni. Non applaude ciò che deve giungere con la prossima alba né si ripiega sulle ultime ombre della notte. La sua dimora si trova nello spazio luminoso in cui le essenze lo interpellano con la loro presenza immortale. Il reazionario sfugge alla schiavitù della storia perché cerca nella giungla umana le tracce dei passi divini. Gli uomini e le azioni sono, così, un corpo servile e mortale animato da ispirazioni esterne. Essere reazionario, in breve, è sapere che non possiamo che scoprire ciò che crediamo di inventare. È ammettere che la nostra immaginazione non crea, ma si limita a mettere a nudo corpi teneri. Non consiste nell'abbracciare cause o nel difendere determinati scopi, ma nel sottomettere la nostra volontà a una necessità che non soffoca, aprire la nostra libertà a un'esigenza che non vincola.

In cosa si radica il cuore di questa distinzione? Sicuramente, ci sono molte ragioni per la reazione: «Il reazionario non è un pensatore eccentrico, ma un pensatore incorruttibile»⁷⁰. E la radice di questo pensiero «non è la sfiducia nella ragione, ma la sfiducia nella volontà»⁷¹. Ma forse dovremmo indagare ancora su questo punto. Farò solo un profilo filosofico e tratterò alcune idee politiche.

Per quanto riguarda il profilo filosofico, che supera l'ambito di queste pagine, vediamo, da un lato, il rifiuto del razionalismo in nome della ragione, tipico della filosofia classica (e cristiana), ma che si estende ad alcune delle più importanti correnti di questa, in particolare all'aristotelismo e, a partire dallo questo, al tomismo. Ed anche allo stoicismo. Il rifiuto del razionalismo si estende anche all'Illuminismo, che è una delle matrici del liberalismo: «Il vizio del *Aufklärung* non consiste nella "astrazione", ma nell'adesione cieca e fanatica ad alcuni principi che l'Illuminismo chiama "ragione"»⁷²). E non nasconde la sua distan-

⁷⁰ «El reaccionario no es un pensador excéntrico, sino un pensador insobornable» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 41).

⁷¹ «[...] no es la desconfianza en la razón, sino la desconfianza en la voluntad» (ivi, p. 43).

⁷² «El vicio del *Aufklärung* no es la "abstracción", es la adhesión ciega y fanática a ciertos postulados que llama "razón"» (ivi, p. 143).

za da Aristotele: «Il vizio della scolastica medievale non consiste nell'essere stata *ancilla theologiae*, ma *ancilla Aristotelis*»⁷³. O dallo stoicismo: «Io non desidero una serenità conquistata stoicamente, ma una serenità ricevuta cristianamente»⁷⁴. La preferenza agostiniana e francescana è palpabile, d'altra parte, in più pagine. E molti dei suoi aforismi non si comprenderebbero bene senza queste legittime preferenze. Anche se all'autore di questo saggio, aristotelico confesso, si potrà scusare il fatto di ricordare che l'Aquinate unisce ad Aristotele – ma anche al miglior Platone – i Padri della Chiesa, in particolare Agostino. E che il suo motto potrebbe essere *Sapientia cordis*. Purché non si considerino come contrari i termini, nulla impedisce di seguire il nostro autore, quando dice, a proposito di Dio, che «non dovrebbe essere oggetto di speculazione, ma di orazione»⁷⁵. O, a proposito della tradizione: «Sono i gesti, piuttosto che le parole, che trasmettono veramente le tradizioni»⁷⁶.

Per quanto riguarda le idee politiche, se prendiamo come esempio il potere, gli sembra che la caratteristica del reazionario sia non di diffamarlo, ma di diffidare profondamente di esso⁷⁷. Contro l'argomento anarchizzante del liberalismo, secondo cui in tutto il potere c'è qualcosa di malvagio e di corruttore, sostiene che esso è posto da Dio per disciplinare l'uomo e che, attraverso di esso, l'uomo raggiunge la perfezione⁷⁸. Ma è anche facile che diventi un mezzo di abuso. Così, il potere è uno strumento di ordine che può finire per imporre il disordine, anche se si tratta sempre di un disordine "ordinato". Questo è uno dei grandi paradossi del pensiero reazionario: non possono reagire contro i poteri esistenti, in nome della difesa di un ordine, al cui servizio dovrebbero porsi. Quindi il potere non è qualcosa di meccanico, ma umano, forse troppo umano, che costringe a cercare il suo incanalamento (e talvolta anche il suo contenimento) non in fattori meccanici, ma umani: «La separazione dei poteri è la condizione per la libertà. Non la separazione formale e fragile tra poteri esecutivo, legislativo e giudiziario; ma la separazione di tre poteri strutturati, concreti e forti: il potere monarchico, il potere aristocratico e il potere popolare»⁷⁹.

⁷³ «El vicio de la escolástica medieval no está en haber sido *ancilla theologiae*, sino *ancilla Aristotelis*» (ivi, p. 153).

⁷⁴ «No quiero serenidad estoicamente conquistada, sino serenidad cristianamente recibida» (ivi, p. 99).

⁷⁵ «Dios no debe ser objeto de especulación, sino de oración» (ivi, p. 53).

⁷⁶ «El gesto, más que el verbo, es el verdadero transmisor de las tradiciones» (ivi, p. 110).

⁷⁷ Cfr. ivi, p. 47.

⁷⁸ MIGUEL AYUSO, *La cabeza de la Gorgona*, cit.; DANILO CASTELLANO, *La verità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

⁷⁹ «La separación de poderes es la condición de la libertad. No la separación formal y frágil de poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial; sino la separación de tres poderes estruc-

Questa è l'idea classica del sistema misto, intesa nella sua profondità. E che esalta la monarchia. Anche se i monarchi spesso deludono: «Alcuni monarchi, talvolta intere dinastie, sono stati così mediocri che sembrano essere presidenti»⁸⁰.

In conclusione, Nicolás Gómez Dávila è un reazionario, che reagisce contro il mondo moderno (in senso non cronologico, ma assiologico), contro la rivoluzione che lo ha causato, pur conservando ciò che non è stato (ancora) distrutto dell'ordine naturale e storico della civiltà cristiana e che tutela con cura delle tradizioni che ne derivano. Reazione, conservazione e tradizione si incontrano in un solco che è quello della Chiesa cattolica e della civiltà da essa resa feconda: «Si può sopportare il peso di questo mondo solo prostrandosi in ginocchio»⁸¹. Il fatto è che la religione è ben più che una ragione o una morale: «La religione non è la conclusione di un ragionamento o l'esigenza di un'etica, né uno stato d'animo, né un istinto, né un prodotto sociale. La religione non ha radici nell'uomo»⁸². Il dogma cattolico «constata un fatto misterioso, non cerca di abbozzarne una spiegazione»⁸³. Perciò bisognerebbe rifuggire dalla tentazione degli ecclesiastici di tutti i tempi: «far passare le acque della religione nel seccaccio della teologia»⁸⁴. Tuttavia, la modernità introduce un nuovo fattore. E se la Chiesa primitiva poté adattarsi al mondo ellenistico fu perché la civiltà antica era di natura religiosa, mentre «nel mondo attuale, la Chiesa se scende a patti si corrompe»⁸⁵. Perché l'uomo moderno ha cambiato «l'imitazione di Cristo con la parodia di Dio»⁸⁶. E ha sistematizzato la tendenza perenne di giustificare il peccato, che allontana da Dio più che il peccato stesso⁸⁷. Proprio i cristiani progressisti hanno una particolare responsabilità, perché «stanno convertendo il cristianesimo in un agnosticismo umanitario con vocabolario cristiano»⁸⁸. In-

turados, concretos y fuertes: el poder monárquico, el poder aristocrático y el poder popular» (ivi, p. 133).

⁸⁰ «Los monarcas, en casi toda dinastía, han sido tan mediocres que parecen presidentes» (N. GÓMEZ DÁVILA, *Sucesivos escolios*, cit., p. 114).

⁸¹ «El peso de este mundo sólo se puede soportar postrado de hinojos» (ivi, p. 30).

⁸² «La religión no es conclusión de un raciocinio, ni exigencia de la ética, ni estado de la sensibilidad, ni instinto, ni producto social. La religión no tiene raíces en el hombre» (ivi, p. 45).

⁸³ «[El propio dogma católico] constata un hecho misterioso, no esboza explicación del hecho» (ivi, p. 54).

⁸⁴ «Transportar las aguas de la religión en el cedazo de la teología» (ivi, p. 46).

⁸⁵ «En el mundo actual, la Iglesia se corrompe si pacta» (ivi, p. 132).

⁸⁶ «la Imitación de Cristo por la parodia de Dios» (ivi, p. 31).

⁸⁷ Cfr. ivi, p. 51.

⁸⁸ «Están convirtiendo el cristianismo en un agnosticismo humanitario con vocabulario cristiano» (ivi, p. 136).

fatti si mostrano indulgenti verso errori come il puritanesimo, che considerano come «il comportamento più adatto all'uomo decoroso nel mondo di oggi»⁸⁹. Frase che assume una luce particolare attraverso la sua affermazione secondo cui «le anime che il cristianesimo non pota, non maturano mai»⁹⁰.

Gómez Dávila è allo stesso tempo tagliente e delicatamente scettico. Tagliente come quando afferma: «Il mondo moderno non ha altro sbocco che il Giudizio Universale. Facciamola finita»⁹¹. Ed è dolcemente scettico quando sottolinea che lo scetticismo intelligente «è quello che dubita perché possiede come criterio tre o quattro certezze»⁹². Perciò, nel frattempo, in attesa del Giudizio Universale, asserito in tali certezze, c'è che «fare ciò che dobbiamo fare è il contenuto della Tradizione»⁹³.

⁸⁹ «[El puritanismo es] la actitud propia al hombre decente en el mundo actual» (ivi, p. 109).

⁹⁰ «Las almas que el cristianismo no poda nunca maduran» (ivi, p. 54).

⁹¹ «El mundo moderno no tiene más solución que el Juicio Final. Que cierren esto» (ivi, p. 152).

⁹² «Es el que duda porque posee como criterio tres o cuatro evidencias» (ivi, p. 87).

⁹³ «Hacer lo que debemos hacer es el contenido de la Tradición» (ivi, p. 55).