

Saggi

# **L'affaire Guardini. Secolarizzazione e legittimità dell'età moderna in Romano Guardini**

## **The *affaire* Guardini. Secularization and Legitimacy of the Modern Age in Romano Guardini**

MIRKO ALAGNA

*Università degli Studi di Firenze*  
mirko.alagna@unifi.it

**Abstract.** This contribution proposes a reading of Guardini's *Das Ende der Neuzeit* aimed at revealing the theory of modernity that it presupposes. Guardini embodies a third way between *secularization* and *legitimacy*. On the one hand, he recognizes a single sphere of the modern that can be explained with the paradigm of secularization. On the other hand, he empties this paradigm of meaning regarding other aspects of modernity, and this by virtue of an original reading of Christianity as a relationship between Revelation and the world - and not as an immutable and defined conceptual block.

**Keywords:** Guardini, secularization, legitimacy, Christianity, modernity.

**Riassunto.** In questo contributo si propone una lettura de *La fine dell'epoca moderna* di Guardini volta a rilevare la teoria della modernità che presuppone. Guardini incarna una terza via tra *secolarizzazione* e *legittimità*: egli concilia da un lato il riconoscimento di un solo ambito del moderno spiegabile con il paradigma della secolarizzazione; dall'altro svuota di senso tale paradigma riguardo altri aspetti della modernità, e ciò in virtù di un'originale lettura del Cristianesimo come *relazione* tra Rivelazione e mondo - e non come blocco concettuale immutabile e definito.

**Keywords:** Guardini, secolarizzazione, legittimità, cristianesimo, modernità.

*Caveat*: il (sotto)titolo del presente contributo in realtà è troppo ampio, tanto da risultare paradossalmente reticente; una versione più precisa e corretta – ma cacofonica e graficamente sproporzionata – avrebbe avuto una formulazione di questo tipo: secolarizzazione e legittimità dell'età moderna in *La fine dell'epoca moderna* di Romano Guardini. Diviene così possibile intravedere le due mosse che stanno alla base di questo breve saggio: da un lato la concentrazione, l'autolimitazione dell'analisi a un preciso testo di Romano Guardini; ci si muoverà cioè all'interno del microcosmo di un singolo scritto, cercando di tenderlo e smontarlo al massimo abdicando da subito a ogni ambizione esaustiva di restituzione del pensiero di Guardini.

Dall'altro lato, si cercherà di leggere *in* quel testo e dedurre *da* quel testo una teoria della modernità; lo si analizzerà, cioè, *come se* fosse un testo di teoria della modernità, in dialogo implicito con quella batteria di riflessioni sul carattere inedito e autonomo o, all'opposto, derivato e dipendente dell'epoca moderna che proprio in quegli anni animava la riflessione filosofica. *Das Ende der Neuzeit* esce infatti nel 1950; appena un anno prima, nel 1949, era stato pubblicato *Significato e fine della storia* di Löwith e cinque anni dopo, nel 1955, ci saranno le Gifford Lectures di Bultmann da cui seguirà *Storia ed escatologia*, mentre passerà ancora un decennio per arrivare alla pubblicazione, nel 1966, de *La legittimità dell'età moderna* di Blumenberg. Questa panoramica serve per inquadrare il taglio al cui interno si vuole provare a collocare quella specifica riflessione di Guardini: se nella quarta di copertina dell'edizione italiana *La fine dell'epoca moderna* viene definito, anche correttamente, come “il libro che ha anticipato l'attuale dibattito sulla post-modernità”, in questo contributo si proverà invece a leggerlo come il libro che si inserisce o si può inserire perfettamente all'interno del contemporaneo dibattito su origine e caratteristiche della modernità e sulla sensatezza e pesantezza di categorie come quella di secolarizzazione. La ricostruzione delle epoche e delle loro immagini passate in rassegna da Guardini servirà quindi per enfatizzare giunzioni, separazioni, sopravvivenze, trasformazioni, contiguità e novità *tra* le varie epoche analizzate, evidenziando – lo svelo subito – una particolare strategia di neutralizzazione del paradigma della secolarizzazione.

## 1. L'epoca come immagine del mondo

Pensato come introduzione a un corso su Pascal, *La fine dell'epoca moderna*, per fortuna, è stato poi pubblicato come testo autonomo – come se Guardini stesso si fosse accorto che le questioni mobilitate in quello scritto meritavano il centro della scena e dell'attenzione. Di fatto è una

galleria di quattro fotogrammi relativi ad altrettante epoche, un tour in cento pagine dall'antichità al contemporaneo mostrando i tratti decisivi e caratteristici di ogni epoca; meglio ancora: sono esposti e illustrati i lineamenti dell'*immagine del mondo* di ogni epoca, le sue credenze e convinzioni diffuse, il set di assunti cognitivi percepiti come ovvi e nel quale si inscrivono e si indirizzano atteggiamenti, passioni, inquietudini, forme di organizzazione sociale e politica. In questo modo il testo riesce a collegare e a mostrare la relazione tra campi del sapere e dell'agire apparentemente diversissimi: cosmologia e politica, immagini della storia e vita quotidiana, concezioni della natura e forme della soggettività rivelano una loro coerenza interna, data sia da un reciproco condizionarsi, sia e soprattutto dalla condivisione di una stessa logica e una stessa grammatica, come se fossero accomunati da un'aria di famiglia che rende tutti questi ambiti reciprocamente riconoscibili e comprensibili.

Le immagini del mondo ricostruite da Guardini, cioè, non sono costrutti teorici sopraelevati da cui discendono a cascata effetti e conseguenze per i diversi ambiti di vita; assomigliano piuttosto a logiche condivise, a normalità date per scontate all'interno dei vari ambiti di esperienza, a forme accomunanti: la cosmologia 'immanente' della grecità classica – priva di un punto fermo esterno al *cosmos* da cui osservare la totalità e in cui arrestare il mutamento e il movimento continuo del mondo – *assomiglia*, è affine al quadro politico di quella stessa epoca, con il suo continuo sorgere e morire di strutture politiche apparentemente disinteressate a darsi una forma stabile nel tempo e a costruire una più ampia unità politica – andando così incontro al suicidio.<sup>1</sup> Questi due poli si spiegano, si comprendono l'un l'altro senza che l'uno sia la causa dell'altro: piuttosto, appunto, condividono la medesima assenza di un'aspirazione al totale e al definitivo; un'impensabile nell'immaginario greco che insieme *si esplica* e *si rafforza* tanto nella cosmologia quanto nell'esperienza politica. Lo stesso meccanismo accomunante, nella forma della condivisione di una stessa logica, si ripropone in grana più fina all'interno di quelle immagini parziali che formano il *Weltbild*; ad esempio, riguardo l'immagine dell'uomo nella modernità, così si esprime Guardini:

la natura del soggetto si fondava sulla consapevolezza che l'individuo aveva di essersi sciolto dai legami medievali e di essere divenuto autonomo, padrone di sé. *Filosoficamente* ciò si esprimeva nella teoria del soggetto considerato fondamento di ogni conoscenza; *politicalmente* nel concetto delle libertà civili; *vitalisticamente* nel pensiero che l'individuo porta in sé una forma interiore. (59, corsivo mio)

<sup>1</sup> Guardini, *Fine dell'epoca moderna*, 11-16. Da quest'opera sono tratte tutte le citazioni presenti nel corpo del testo, seguite dai relativi numeri di pagina.

Più che un'immagine teoreticamente definita di uomo che esercita dall'esterno la sua influenza su vari ambiti, ciò che viene descritto è il diverso esplicitarsi di un'unica logica, che permette appunto di vedere correlazioni, connessioni tra campi di esperienza diversi.

Impossibile ricostruire qui precisamente fisionomia, prestazioni e funzionamento del concetto di immagine del mondo in Guardini – sarebbe necessario dedicarci l'intero articolo. Mi limito a segnalare, come spunto per ulteriori ricerche, la centralità del piano cosmologico in Guardini; la ricostruzione della cosmologia delle diverse epoche occupa un posto d'onore e una considerevole quantità di pagine all'interno de *La fine dell'epoca moderna*. L'impressione è che Guardini consideri la rappresentazione cosmologica di un'epoca non la causa prima e il momento genetico di un'immagine del mondo che, poi, si riverbera anche altrove, quanto piuttosto il punto di maggiore visibilità dei tratti essenziali di quell'epoca. La chiusura del cosmo greco-classico, le sfere fisse con Dio al loro esterno nel medioevo, l'infinitismo moderno, la nuova chiusura dopo-moderna: nell'astronomia è possibile rintracciare con limpida chiarezza i punti essenziali dell'immagine del mondo di un'epoca – appunto non come cause, ma come cartina tornasole di elementi presenti anche altrove. Già qui emerge una prima, fumosa, indicazione sullo sguardo che Guardini rivolge alla modernità: concentrarsi su Giordano Bruno – e non su Ockham, come farà Blumenberg – gli consente di focalizzarsi primariamente sui caratteri assolutamente nuovi, inediti della modernità, e di periferizzare e lasciare in ombra, invece, sia i tratti di continuità sia le cause dell'implosione dell'immagine medievale del mondo. Già da questo elemento si comincia a intravedere il nucleo dell'*affaire* Guardini, ossia la sua irriducibilità ai due fronti (Löwith vs. Blumenberg) che solo apparentemente esauriscono la discussione sulla modernità.

## 2. Staticità e movimento delle epoche

I quattro fotogrammi presentati da Guardini sono asimmetrici e statici. Sono asimmetrici, anche in senso banalmente quantitativo, come a tracciare una climax di interesse dell'autore: poche pagine per l'antichità, una decina per il medioevo, poche decine per la modernità e più di metà testo dedicato all'epoca senza nome che segue la modernità e sta sorgendo ora. *La fine dell'epoca moderna* è un testo a trazione anteriore, uno scritto di *Zeitdiagnose*: il suo obiettivo è quello di mostrare che il contemporaneo segna un salto epocale, rappresenta una fuoriuscita dalla modernità; prima ancora di individuare le caratteristiche dell'epoca nuova, Guardini si prende il compito di far vedere *che* è un'epoca nuova: non una varia-

zione sul tema della modernità, ma la messa in discussione, l'erosione o la scomparsa dei suoi assunti fondamentali. Certo, da un punto di vista strettamente letterale quest'epoca senza nome è rimasta senza nome non solo in Guardini, prendendo l'etichetta di post-modernità; nel tempo però questo termine si è caricato di significati più precisi, specifici e francamente assenti in Guardini; in questo contributo, quindi, la si chiamerà dopo-modernità.

Sono statici, in quanto le immagini del mondo vengono descritte nel loro punto di massima chiarezza e coerenza interna, come se fossero sorte in forma già perfettamente consolidata e fossero prive di mutamenti, sentieri interrotti, processi di sviluppo interni. Antichità, medioevo, modernità e dopo-modernità vengono di fatto giustapposte, per quanto utilizzate sempre come controcanto l'una dell'altra per far meglio emergere le caratteristiche definitorie di ciascuna. L'unico fotogramma mosso è quello che riproduce un panorama ancora fluido, ossia la (sua) contemporaneità: "noi stiamo nel mezzo di questo processo e l'essere contemporanei di qualche cosa che diviene [...] ne rende fluida l'immagine" (74). La rigidità e la fisicità delle descrizioni di Guardini, che genera a volte l'impressione di una certa artificiosità, non deriva quindi dalla convinzione circa una sorta di rigidità ontologica delle epoche e delle loro immagini; le epoche *divengono* attraverso un *processo* – tanto per riprendere alcuni lemmi utilizzati nella precedente citazione –, e quindi si sviluppano aumentando via via coerenza e cogenza di quella logica e grammatica comune fino ad assumere quella fisionomia *lato sensu* unitaria che ci permette di distinguerle in quanto epoche. Guardandosi attorno Guardini ritrova invece quel momento magmatico, confuso e incerto che caratterizza la gestazione di una nuova epoca, in cui le vecchie ovvietà convincono sempre meno, la vecchia normalità spiega sempre meno cose, la vecchia grammatica è sempre più incomprensibile e staccata dal reale – e di converso si possono cominciare a intravedere, sfocati, embrioni di nuove ovvietà, normalità, grammatiche. Il punto, insomma, è che Guardini utilizza le immagini (anche eccessivamente) definite e nitide del passato proprio per far emergere la realtà e la novità della nuova epoca in divenire. Non si tratta solo della scelta di un focus di interesse; la questione, più profondamente, è che Guardini sembra implicitamente consapevole del fatto che a uno sguardo troppo ravvicinato nulla sembra mai cambiare drasticamente. Nella storia non si danno cesure nette, radicali e puntuali, ma solo svuotamenti, cambiamenti, slittamenti il cui carattere di novità anche estrema appare visibile a tutti solo quando la mutazione è avvenuta, e i ponti con il passato sono saltati; da vicino non cambia mai nulla, eppure un giorno ci si sveglia in un altro mondo. La stilizzazione del passato *serve* a Guardini proprio per distaccarsi dal suo presente quel tanto che basta da riuscire a individuare i pro-

cessi in atto e riconoscerne il carattere inedito, strutturale, appunto epocale. L'immagine monolitica della modernità è certo semplificante, eppure è condizione necessaria per "riconoscere dove il tempo moderno volge alla fine e che cosa si annuncia nell'epoca che sopravviene e che non ha ancora un nome nella storia" (54); l'epoca ancora innominabile si staglia *per differentiam* rispetto a ciò che l'ha preceduta: è ragionevole quindi descrivere i tratti quasi idealtipici del moderno, senza invischiarsi in quel processo senza soluzione di continuità di piccoli mutamenti che solo alla fine rivelano la loro radicalità.

Un testo così denso si presta a letture diverse, condotte proprio sotto chiavi di interpretazione differenti. Non (solo né tanto) l'enfaticizzazione di passaggi diversi, quanto (soprattutto) la rilettura degli stessi passaggi da differenti angolazioni. Per ricostruirlo *come se* fosse una teoria della modernità, per arrivare cioè ad argomentare la modalità eccentrica con cui Guardini usa chirurgicamente il paradigma della secolarizzazione e contemporaneamente lo priva di significato rispetto ad altre questioni, è necessario dapprima procedere in maniera obliqua, rintracciando e ricostruendo in primo luogo l'idea di politica (e di politica cattolica) che emerge da *La fine dell'epoca moderna* e secondariamente confrontando quel testo con la *Zwischenbetrachtung* weberiana. Radicamento nel mondo e autonomia di ogni epoca, trasformazione del religioso, emersione di nuove fonti e nuove forme di religiosità: questi elementi – visibili analizzando il portato politico del testo e confrontandolo con le riflessioni weberiane – saranno la base su cui si potrà affrontare il tema della secolarizzazione in Guardini, apprezzando a pieno la sua assoluta originalità.

### 3. Politica (e politica cattolica) in Guardini

"Scompare quell'accento religioso che un tempo era messo sullo Stato; quel carattere di grandezza fondato su di una consacrazione in qualche modo divina" (96): questa considerazione a suo modo lapidaria non si limita a descrivere il processo di autonomizzazione dell'agire politico e delle sue strutture dalla legittimazione religiosa. È possibile utilizzarla come punto d'appoggio per rilevare alcuni tratti della concezione di politica di Guardini; a questo fine può essere utile proporre una ritraduzione chirurgica, sostituendo le aggettivazioni *religioso* e *divina* con un unico attributo: trascendente. Independentemente cioè dalla specifica caratterizzazione cristiana, ciò che Guardini sta tratteggiando sono gli effetti dell'immanentizzazione dell'appartenenza a gruppi umani, ossia, appunto, della perdita di trascendenza dei gruppi umani, e *a fortiori* di quelli politici. Effetti, a suo avviso, devastanti: "le strutture non perdono la loro forza,

quando non sono considerate che nel loro contenuto empirico? Lo Stato, ad esempio, ha bisogno del giuramento. È la forma che lega di più l'uomo, quando egli fa una dichiarazione o si impegna ad un'azione" (97): ciò a cui ci si lega tramite giuramento è però sempre qualcosa che scavalca, travalica la concreta relazione tra soggetti, la ancora a una trascendenza che ne è insieme fondamento e garanzia;

che avviene quando [...] il giuramento non include più questo rapporto con Dio? In tale caso esso significa semplicemente che chi presta giuramento sa chiaramente che sarà punito con la galera, se non dice la verità: una formula che ha ormai ben poco senso e certo non ha efficacia (97).

Il punto è che un'istituzione politica autofondata, basata solo su se stessa e sulla sua efficienza, non ha per Guardini la stabilità necessaria per garantirsi la "possibilità di durare" (97), in quanto è costitutivamente in balia delle contingenze e delle opportunità momentanee. Certo, il cattolico Guardini chiama questa trascendenza con nome proprio – e solo quella è a suo avviso vera, efficace e normativamente auspicabile –, ma il suo ragionamento è più ampio: "la legge dello Stato è più che il semplice complesso delle norme che regolano una condotta pubblicamente approvata; al di là della legge si trova un che di intangibile che s'impone alla coscienza, quando la legge sia stata violata" (97). Lo Stato non può essere un mero artificio, una macchina mirabile che trae la sua legittimità dalla capacità di garantire una coesistenza pacifica; e non può esserlo perché ciò sarebbe autocontraddittorio: non si tratta cioè di una preferenza normativa personale, ma del fatto che se fosse mero artificio, pura macchina, allora non funzionerebbe, non sarebbe nemmeno in grado di assicurare nel lungo periodo una convivenza serena. Senza quell'intangibile che trasforma la violazione esteriore di una norma nel sentimento interiore del delitto e dell'errore, rimangono solo la coazione, il controllo, la minaccia a garanzia della tenuta dell'ordine sociale e del rispetto diffuso delle sue leggi. Ossia: "dal momento che gli uomini non si sentono più uniti dal di dentro, vengono organizzati dal di fuori. Ma a lungo andare si può esistere sotto costrizione?" (98). Trascendenza è quindi quel vincolo che lega gli uomini tra di loro in quanto lega ciascuno di loro, dall'interno, con un'ulteriorità dotata di valore, un'appartenenza soggettivamente sentita che motiva determinati atteggiamenti indipendentemente da sanzioni, polizie e prigionieri.

È questo il cuore del concetto di autorità, così centrale nel pensiero politico di Guardini: niente in comune con l'autoritarismo – che anzi sorge proprio come caricatura dell'autorità in conseguenza della sua distruzione – quanto piuttosto "incarnazione essenziale della grandezza" (32),

proprio quella grandezza (trascendente) al cui interno e sulla cui base è possibile costruire un ordine sociale e istituzioni politiche.<sup>2</sup> Una lettura dell'autorità che non ha nulla di antitetico con il concetto di libertà, in quanto va concepita "non come una catena, ma come una relazione con l'assoluto" (32); sono stati i moderni a immaginare la libertà *sans phrase* come il calco teorico della libertà *di movimento*, e quindi a porla in contraddizione con l'autorità. Nella prospettiva di Guardini, invece, l'autorità è il lato visibile di quel legame interiore che connette ciascuno con una dimensione trascendente, un'appartenenza più grande e più alta, e in questo modo rende possibile insieme l'individuazione del singolo – che appunto si forma unitariamente come soggetto – e la sua relazione con gli altri.<sup>3</sup> Non è un caso che il passaggio posto come incipit di questo paragrafo sia collocato verso la fine di *Das Ende der Neuzeit*, dopo decine di pagine dedicate a descrivere e criticare il rischio dopo-moderno della massificazione, dell'asservimento spontaneo e conformistico, della fusione in collettivi al cui interno ogni singolo scompare (persino il capo a ben guardare non è una personalità, un'individualità creatrice, ma il complemento della massa, fatto della sua stessa natura).<sup>4</sup> Un mondo e un'epoca in cui il singolo "si inserisce spontaneamente nell'organizzazione, che è la forma della massa, ed obbedisce al programma, poiché è questo il modo secondo cui si regola l'uomo senza personalità" (61). Un mondo e un'epoca in cui ogni tensione conoscitiva verso l'uomo incappa in una foresta di categorizzazioni e generalizzazioni: "lo si afferra con la statistica, gli si assegna un posto nelle organizzazioni, lo si utilizza per determinati scopi [e] tutto ciò si riferisce a un fantasma. E persino quando l'uomo patisce violenza [...] non è a lui che si dirige l'intenzione della violenza" (80); l'impressione è che qui Guardini stia descrivendo tutti quei tentativi, scientifici e politici, di arrivare all'uomo inanellando categorie: si cerca l'uomo e si trova il proletario, il borghese, il tedesco, l'ebreo e via di questo passo, tanto che anche la vittima è distrutta nella completa indifferenza verso la sua singolarità, ma in quanto tassello intercambiabile di un gruppo.

Impossibile quindi scambiare la difesa guardiniana dell'autorità, della trascendenza, della grandezza dello Stato per statolatria, reazione antimoderna, foga anti-individualista; piuttosto, Guardini fronteggia due estremi: quello dell'individualismo estremo e atomistico, che tollera solo Stati minimi da un lato, e quello della fusionalità spersonalizzante della massa irraggimentata in macro-organizzazioni dall'altro. L'autorità e l'autorevo-

---

<sup>2</sup> Cf. Nicoletti, "Introduzione", 10.

<sup>3</sup> Cf. Guardini, *Significato del dogma*, 89-98.

<sup>4</sup> Cf. la ripresa di Guardini, e in particolare proprio del testo qui analizzato, compiuta da Papa Francesco, enciclica *Laudato si'*.



lezza dello Stato non sono solo fonte di legittimità, ma anche di responsabilità: lo Stato deve essere, con un gioco di parole, all'altezza della sua grandezza. Allo stesso tempo ogni singolo mantiene una relazione diretta con il trascendente nella propria coscienza, fissando un limite per ogni autorità esterna. Guardini insomma non scioglie la polarità tra singolo e collettività, ma mette in guardia da derive unilaterali e dialettizza questa stessa relazione: la coscienza del singolo sfida lo Stato costringendolo a tenere fede alla grandezza che incarna, e di nuovo lo Stato torna verso il singolo chiedendo l'approvazione della sua coscienza interiore.<sup>5</sup>

E i cattolici? Ciò che in realtà è estremamente interessante, dal punto di vista che si sta sviluppando in questo contributo, non è tanto la *politica dei cattolici* ma la *politica cattolica*, la politica *more* cattolico (indipendentemente dal fatto che chi la agisca sia cattolico o meno).<sup>6</sup> Scrive Guardini – riferendosi a una questione specifica, ossia il mantenimento in tempi dopo-moderni di alcuni caratteri dell'immagine moderna della natura – che ciò che si vuole preservare e difendere di fronte a un mutamento epocale non deve essere “semplicemente salvato, come accade nelle varie ‘riforme di vita’, isolate e sterili, ma conquistato entro gli stessi elementi di novità, sviluppato a partire da essi” (73). Due aspetti emergono macroscopicamente: in primo luogo è bandito ogni isolazionismo, ogni ‘stile di vita’, ogni soluzione privata e personale. Anche qui non è in gioco una preferenza comunitaria dell'autore, ma la presa d'atto tanto del fatto che ogni individuo è sempre fatalmente in relazione con altri e può solo illudersi di ‘salvarsi da solo’; quanto della sterilità di tali strategie individualistiche, che nella migliore delle ipotesi nascono e muoiono con l'individuo stesso, senza riuscire a reggere i tempi lunghi della storia. In secondo luogo è bandito ogni nostalgismo, reazione, passatismo, ogni tentazione di fuggire da questo mondo – che sia nella forma individualistica dell'*exit* o in quella del rimpianto del passato. Ciò che si vuole preservare non va nemmeno ‘salvato’ o ‘ri-conquistato’, ma proprio ‘conquistato’ *ex novo*, sviluppato e creato all'interno delle nuove condizioni, nella nuova grammatica e nella nuova logica; in realtà cioè non c'è nulla che permane immutato attraversando le epoche, ma beni e valori che ogni epoca declina e significa a modo proprio: per questi bisogna lottare, non per mantenere inerzialmente la loro vecchia e anacronistica versione. Da cattolico questo è perfettamente comprensibile: il mondo è insieme luogo di peccati e peccatori e però anche creazione divina; è cioè qualcosa di cui non si misconoscono orrori e deficienze, ma che non può essere assolutamente disprezzato e rifiutato, in quanto pur sempre opera divina e spazio della

<sup>5</sup> Cf. Morganti, “Agire etico e responsabilità”, 96-103.

<sup>6</sup> Cf. anche Zucal, “Visione cattolica”, 49-99.

Sua maestà.<sup>7</sup> Questa ambivalenza sancisce sia l'inevitabilità della politica, sia la necessità di una politica all'altezza dei tempi, delle sfide e della logica che i tempi incarnano. L'ancoramento a Dio è garanzia di una resistenza, di una distanza dalle dinamiche mondane, ma tale ancoramento non può tradursi in diserzione o nostalgia: anche il mondo è opera divina, ogni epoca è nel Suo progetto, e quindi ovunque ci sono rischi da evitare e potenzialità da cogliere, agendo nel mondo così come esso è per sviluppare i suoi migliori frutti.<sup>8</sup> Non è un caso che, in un'ottica (nemmeno troppo) diversa, tale impostazione sia ritraducibile anche nella forma del "pensare nella congiuntura ma liberi da essa"<sup>9</sup>, parole di Tronti (assiduo lettore di Guardini). Per agire nei tempi senza essere in balia dei tempi Guardini individua tre elementi, tre virtù imprescindibili per il politico (di professione) che agisce in epoca dopo-moderna: la serietà, ossia la consapevolezza "di cosa è realmente in gioco in mezzo a tutte le chiacchiere sul progresso e sulla penetrazione del mistero della natura" (90); il coraggio, grazie al quale si "prende posizione di fronte al caos minacciante" (90); e la libertà, in una sua particolare declinazione: una libertà "interiore dalle catene della violenza, [...] dal potere suggestionante della propaganda, [...] dalla sete del potere" (90); una libertà ascetica basata su autodominio, autosuperamento e autorinuncia. In fondo non siamo lontanissimi dalla triade weberiana di passione, senso di responsabilità e lungimiranza<sup>10</sup>.

#### 4. Nuove Considerazioni intermedie

L'aggancio con Weber consente di introdurre una seconda chiave di lettura del testo di Guardini. *La fine dell'epoca moderna* è (anche) una risposta alla *Zwischenbetrachtung* weberiana, nell'ottica della consonanza, della correzione e della specificazione. L'accordo di fondo tra i due testi è evidente: ciò che Guardini descrive – a volte con un lessico che ricorda quello weberiano – è il processo di autonomizzazione dei singoli ordinamenti di vita dalle pretese egemoniche, organizzative e gerarchizzanti dell'etica religiosa – le singole sfere, cioè, si distanziano, rompono il tutto unitario di cui facevano parte sotto il mantello dell'etica religiosa e si sviluppano in autonomia, secondo proprie logiche e propri valori. Rispetto al capolavoro weberiano manca solo l'eroticità, per il resto c'è tutto: conoscenza intellettuale, economia, politica e, in posizione più marginale, este-

<sup>7</sup> Cf. Nicoletti e Zucal, *Tra coscienza e storia*.

<sup>8</sup> Cf. Zucal, "Guardini e il Cristo silenzioso", 159-168.

<sup>9</sup> Cf. Tronti, *Ricerca del popolo perduto*. L'espressione è contenuta nell'articolo/intervista di Borghesi, "Alla ricerca del popolo perduto."

<sup>10</sup> Cf. Weber, *Politica come professione*, 101.

tica. Si parte con la scienza, che “afferma la sua indipendenza di fronte a quell’unità di vita e azione che era stata determinata dalla religione” (34) e pretende accesso diretto al reale e alle sue leggi concepite come autonome – di fronte alla natura sorgono quindi le scienze naturali, di fronte alla tradizione si sviluppa la critica umanistica, di fronte alla vita sociale nascono le scienze dello Stato e del diritto. Ciò che Weber presenta come disincantamento, e quindi tensione tra pretese di comprensione del mondo come meccanismo causale o come cosmo dotato di senso, viene riprodotto da Guardini come differenza tra un’epoca in cui la conoscenza intellettuale aspirava a “costruire un universo” (22) e a mostrare legami e correlazioni che sostanziano “l’unitaria pienezza del mondo” (28) di contro a un’altra in cui la scienza si interroga su meccanismi, regole e leggi di funzionamento di ogni singolo settore del mondo. “Un processo analogo si svolge nella vita economica” (34), con una specificazione in più: da un lato “si sviluppa un nuovo settore di cultura: l’economia che segue le proprie leggi” (35) e dall’altro “il desiderio di guadagno diviene libero e trova in se stesso il proprio significato” (34). La differenza può sembrare minima, ma nel primo caso troviamo la semantica della *Eigenlogik*, ossia la pretesa che l’economia sia governata da leggi economiche, logiche proprie e intrinseche; nel secondo caso, invece, ciò che rileva è che l’economia non ha solo leggi proprie, ma anche *valori* propri: obiettivi tutti economici eppure autonomamente forniti di senso. Ritraducendo il tutto in lessico weberiano nel primo caso assistiamo alla razionalizzazione di un ordinamento di vita, e nel secondo alla sua sublimazione.<sup>11</sup> Stesso copione per quanto riguarda la politica, che “appare sempre più come qualcosa che ha in sé le proprie norme” (35), come esplicitato da Machiavelli e Hobbes. L’aspetto interessante è che la prova di questa autonomizzazione mobilitata da Guardini richiama esattamente un punto evidenziato da Weber: il fenomeno dello scontro tra due soggetti che hanno entrambi ragione, accampando ambedue la pretesa del *Rechthaben*. Scrive infatti Guardini che la politica è sempre stata lotta, ma se calata all’interno di un’immagine unitaria governata da un’unica etica, allora “quando una ingiustizia era commessa, lo era con una cattiva coscienza” (35); ma una volta autonomizzata, allora “l’ingiustizia viene compiuta non solo con la coscienza tranquilla, ma con il singolare sentimento di un ‘dovere’” (35). Di fatto l’impressione è che si stia fotografando proprio quel “fenomeno dell’aver ragione” in piena buona fede, da parte di ognuno dei due gruppi o dei due detentori del potere che si affrontano in una lotta violenta<sup>12</sup> che a occhi religiosi non può che sembrare assurdo, vergognoso e offensivo – ma che è

<sup>11</sup> Cf. D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini*.

<sup>12</sup> Weber, *Intermezzo*, 328.

la conseguenza logicamente coerente della razionalizzazione e sublimazione dell'attività politica.

Insomma, “scienza, politica, economia, arte, pedagogia si svincolano sempre più consapevolmente dai legami con la fede, ma anche da un’etica universalmente obbligatoria, e si costruiscono in modo autonomo partendo dalla propria singola natura” (35): questa frase potrebbe essere il bignamino tanto della *Zwischenbetrachtung* quanto del secondo capitolo di *Das Ende der Neuzeit*. Tre però sono i punti di distanza tra questi due testi, e non si tratta (sempre) di questioni marginali: in primo luogo per Guardini questo processo di separazione e autonomizzazione delle sfere è la storia della modernità, e solo della modernità. Ciò che in Weber descrive una parabola lunga e non conclusa, una tensione che parte già con l’epoca assiale (e quindi con il sorgere delle religioni di redenzione *tout court*) e arriva fino a noi, per Guardini è invece la descrizione di ciò che è successo nell’epoca moderna. È la scienza *moderna* a iniziare il percorso di separazione e autonomizzazione, mentre la conoscenza intellettuale *more* medievale era perfettamente coerente e inserita all’interno di un’immagine unitaria del mondo, che anzi contribuiva a costruire e riflettere. Machiavelli e Hobbes non sono un capitolo della più ampia storia di tensione tra politica ed etica religiosa, ma segnalano il punto di inizio di quella tensione. In secondo luogo “per quanto ogni settore ritrovi in se stesso il proprio fondamento, si stabilisce fra essi [...] una relazione reciproca, che ha in essi la sua origine ed insieme li regge. È la “cultura” come complesso dell’opera umana, indipendente davanti a Dio ed alla Rivelazione” (45-46): la modernità, cioè, non è solo l’epoca centrifuga della separazione dei singoli settori d’esperienza, ma anche quella centripeta, in cui i singoli settori si riannodano tra loro in modo inedito, non più sotto l’egida dell’unico Dio, ma come elementi dell’unica cultura umana. Il punto è che la modernità che emerge da queste frasi è irriducibile al processo di sfaldamento dell’unità medievale e di perdita della trascendenza, in quanto è anche creazione di una nuova unità culturale e ha in sé una ‘religiosità’ non cristiana: “anche questa cultura acquista carattere religioso. In essa si rivela il mistero del mondo” (46). La lotta tra Medioevo e Modernità è insomma (quasi) sullo stesso piano, senza degradazioni e abbrutimenti. Da ultimo, Guardini è ben più esplicito del Weber della *Zwischenbetrachtung* nel rilevare che all’interno di questo processo anche la religione diventa sfera tra le sfere: “nasce un cristianesimo che imita in uno strano modo questa ‘autonomia’. Come si sviluppa una scienza puramente economica, una politica puramente politica, così si sviluppa anche una religiosità puramente religiosa” (94). La religione reagisce nervosamente, enfatizzando i suoi tratti di estraneità al mondo proprio per poterci meglio convivere: diviene cioè dottrina e prassi pura-

mente religiosa, abdicando a informare di sé anche le pratiche non religiose – appunto l'economia, la politica, la conoscenza<sup>13</sup>.

## 5. Tra secolarizzazione e legittimità

Fedeltà e radicamento nell'epoca, novità e 'religiosità' dell'epoca moderna, la modernità come vettore di trasformazione del cristianesimo (e non sua ritraduzione profana). Come conciliare queste tesi con il paradigma della secolarizzazione? A mio avviso, appunto, è quel paradigma che va parzialmente accantonato per comprendere Guardini. Tale mossa non è però affatto scontata o indolore: le ultime venti pagine di *Das Ende der Neuzeit* sembrano riproporre in maniera sostanzialmente ortodossa i meccanismi della secolarizzazione; si parla infatti di 'slealtà' dell'epoca moderna (per quattro volte), di 'usufrutto' (una volta), persino esplicitamente di 'secolarizzazione' (due volte). In quel contesto Guardini sta contestando la presunta paternità moderna di valori come la dignità individuale, il rispetto reciproco, l'aiuto scambievole; la modernità infatti li considera possibilità innate, che sotto la sua egida si sono finalmente svelate e sviluppate. Non è così, dice il cattolico Guardini: si tratta di attitudini legate a doppio filo alla Rivelazione, dipendenti dalla grazia divina, discendenti da quell'adozione di tutti e ciascuno a figli di Dio. È insomma il cristianesimo che crea la persona – amata e unica agli occhi di Dio – mentre la modernità, con le sue sole forze, potrebbe apprezzare solo la personalità – ossia lo straordinario talento incarnato in qualcuno. “La persona può essere affermata e coltivata per qualche tempo anche quando tale fede si è spenta, ma poi gradatamente queste cose vanno perdute” (100), e questo è il destino dopo-moderno, in cui il rapido tracollo di quei valori dimostra come già da tempo si aggirassero come fantasmi, privi di sostegno. La diagnosi epocale di Guardini, su cui non ci si concentra in questo contributo, è a mio avviso opinabile<sup>14</sup>, ma di sicuro centra perfettamente alcuni tratti, tra cui la previsione che “si considereranno sentimentalismi i valori cristiani secolarizzati” (105).

Il punto che vorrei provare a enfatizzare, però, è che questa diagnosi di secolarizzazione è estremamente puntuale, precisa e specifica. Guardini, insomma, parla di secolarizzazione e mobilita quella galassia concettuale *solo ed esclusivamente* in riferimento ai valori derivanti dal concetto – è il

<sup>13</sup> Cf. anche Weber, *Intermezzo*, 343.

<sup>14</sup> Su tutto, appare contestabile la descrizione della soggettività dopo-moderna, che anzi sembra rispondere alle caratteristiche tipiche, estremizzate, della soggettività moderna. Insomma, proprio da questo punto di vista Guardini, inconsapevolmente e controintenzionalmente, fornisce argomenti per una descrizione del presente come *ipermodernità*, e non come *postmodernità*.

caso di dirlo: cristiano – di persona. Non è poco, ma non è nemmeno tutto. Nessun accenno alla secolarizzazione compare mai durante la descrizione di tutte le altre caratteristiche dell'immagine moderna del mondo; anzi, in quelle occasioni a dominare incontrastata è la semantica della 'novità', della 'genesì', della 'comparsa', della 'nascita' la cui occorrenza è strabordante per tutte le prime 70 pagine del testo. La 'natura' come la immaginano i moderni – come fondamento accogliente e materno, norma creatrice da imitare e dominare; la 'soggettività' come forma umana che si dispiega libera secondo talenti e disposizioni; la 'cultura', già accennata, come insieme dell'opera umana, la cui "*origine* [...] coincide con i fondamenti della scienza moderna" (45, corsivo mio): tutto questo non ha precedenti, non è la trasformazione di qualcosa di preesistente, non ha una sostanza cristiana che permane nel tempo secolarizzandosi e che viene usurpata. Al contrario, "il Medioevo *non conosce* questo concetto [quello di soggettività] nel suo specifico significato, così come *non conosce* quello di natura" (43, corsivo mio); a un certo punto "*ha inizio* un'esperienza dell'io che ha nuovi caratteri" (43, corsivo mio) e "il mondo *cessa* di essere creazione e diventa 'natura'; l'opera umana non è più un servizio reso in obbedienza a Dio, ma 'creazione'; l'uomo che prima era adoratore e servitore, *diviene* 'creatore'" (45, corsivo mio). La genesi della modernità ha luogo nella forma dell'inedito, del nuovo: i suoi contenuti sono quindi legittimi, in quanto autenticamente moderni. Più ancora, come si è già iniziato a vedere, questi tre cardini della modernità sono anche in grado di sviluppare una *propria* religiosità: la natura ha "il carattere misterioso di causa originaria e fine ultimo. Essa è 'Dio-natura' ed oggetto di religiosa venerazione" (40) e anche la personalità trova "il suo prolungamento in un elemento religioso. Il genio appare pieno di mistero e si ricollega all'immagine della divinità" (44). Tutt'altro che parassitare il senso cristiano, la modernità gli si oppone arrivando addirittura a elaborare una trascendenza che non ha nulla in comune con quella della Rivelazione.

La fede nel progresso, usualmente considerata metamorfosi dell'escatologia o della Provvidenza cristiana, secondo Guardini è in realtà "balanzosamente derivata dalla logica della natura e dall'opera umana" (75). Anch'essa è cioè pienamente moderna, e dipende da situazioni e caratteristiche squisitamente moderne – come una certa immagine della natura e una certa valutazione dell'opera umana. Il cattolico Guardini, coerentemente, critica il progresso, ma non in quanto usurpazione sleale di contenuti cristiani (come i valori legati alla persona), ma perché si tratta di un'illusione, di una falsità. Tra Rivelazione e progresso c'è completa estraneità, tutt'altro che subdola e scorretta continuità; tant'è che finché le critiche al progresso si alzano dal fronte cristiano rimangono senza effetti, perché "provengono dalla Rivelazione, provengono cioè *dal di fuori* della

cultura stessa; e perciò hanno ragione, ma rimangono storicamente inefficaci” (76, corsivo mio). È un dialogo tra estranei, che nemmeno parlano la stessa lingua: non la recriminazione di un furto.

Se la secolarizzazione presuppone una sostanza identica che attraverso diverse forme, ciò che Guardini descrive sembra in realtà implicare il movimento opposto, in cui le forme permangono ma veicolando sostanze ormai diversissime. Proprio la religione, e quella cristiana in particolare, è emblematica: per quanto ancorato alla Rivelazione, anche il cristianesimo ha bisogno di una specificazione epocale; nel testo di Guardini, cioè, vediamo un cristianesimo *medievale*, uno *moderno* e uno *dopo-moderno*. Se il nucleo della Rivelazione permane, sempre diversa è invece la sua declinazione, i suoi accenti, la sua relazione con il mondo e con l'agire umano. Abbiamo già accennato alla mutazione subita e agita dal cristianesimo a contatto con la modernità, ma quel restringimento e quel 'nervosismo' sono solo la punta dell'iceberg: più in profondità, proprio i tempi moderni “pongono particolari questioni per la fede cristiana” (50); nell'immagine moderna del mondo non solo si restringe lo spazio d'azione del cristianesimo, ma cambiano anche le esigenze, i bisogni e le inquietudini a cui il cristianesimo sente di dover rispondere: “in questa *atmosfera* acquistano nuova intensità le questioni sempre attuali sul senso dell'esistenza, sulla salvezza e la dannazione, sul giusto rapporto con Dio, sull'esatto ordinamento di vita” (51). Questioni sempre attuali, certo, che però acquistano rilevanza e centralità proprio sulla scorta dei *nuovi* problemi sollevati dall'epoca moderna. Riforma e Controriforma si appigliano a problemi teologici, ma testimoniano in realtà “che la trasformazione generale esige di essere assunta anche all'interno dell'esistenza cristiana” (52): ciò che rileva è che la modernità non traduce profanamente né parassita il cristianesimo, ma anzi contribuisce a plasmare un cristianesimo diverso, autenticamente moderno. In modo simile, per quanto ancora magmatico, la transizione alla dopo-modernità sfida il cristianesimo e gli apre nuovi orizzonti – a partire dall'enfatizzazione della persona (nella sua specifica differenza dalla personalità talentuosa) e dalla riscoperta dell'esigenza comunitaria<sup>15</sup>.

A ben guardare si potrebbe dire, in modo un po' *tranchant*, che in Guardini non è rintracciabile un cristianesimo *puro* che rischia poi di subire la secolarizzazione. Esiste piuttosto una Rivelazione, punto centrale e fisso, e un mondo in cui tale Rivelazione ha avuto luogo e su cui continua a mostrare i suoi effetti. Cristianesimo è il nome di questa relazione bipolare: una relazione sempre modificata e modificabile, in quanto se il polo della Rivelazione è fermo e stabile, quello del mondo è in costante mutamento. Il cristianesimo medievale non è *il* cristianesimo nella sua

<sup>15</sup> Cf. Guardini, *Fine dell'epoca moderna*, 65-66.

forma pura: è forse più potente, ovvio e orgoglioso della sua versione moderna, ma non è più autentico; anch'esso infatti è frutto della relazione tra Rivelazione e mondo, quel mondo specifico in cui si innesta, ossia mondo germanico:

assai significativo per l'atteggiamento spirituale del Medio Evo è [...] l'apporto germanico. [...] Caratteristico di tale influsso ci appare il dinamismo interiore, l'aspirazione all'infinito [...]. È un movimento che non si può spiegare unicamente attraverso i rapporti cristiani con Dio, poiché i primi secoli ancora lo ignorano. In quei secoli agisce ancora l'autolimitazione dell'epoca antica e l'esperienza della realtà trascendente di Dio si esprime piuttosto attraverso la libertà interiore e il sentimento di responsabilità davanti all'esistenza (18).

Parlare di secolarizzazione del cristianesimo, insegna Blumenberg, significa postulare sia la continuità storica di una sostanza attraverso diverse epoche, in diverse forme e sotto diversi 'padroni', sia la genesi cristiana di quella sostanza, senza cioè che essa derivi da altre fonti e sia (stata) poi recepita o inglobata dal cristianesimo. Con queste coordinate, è evidente che in Guardini si può parlare di secolarizzazione solo ed esclusivamente in riferimento al concetto di persona e ai valori ad esso collegati. Per tutto il resto è fuori luogo mobilitare il paradigma di secolarizzazione in quanto il cristianesimo stesso non è un blocco solido e concettualmente definito, ma il nome dato a una relazione mutevole per definizione. Il cristianesimo è un ponte tra Rivelazione e mondo, e chiaramente si sposta allo spostarsi del mondo: era una cosa nel(l'immagine del) mondo antica, un'altra nel mondo medievale, un'altra ancora nell'epoca moderna, e deve essere qualcosa di diverso ora, nell'era dopomoderna. Deve esserlo proprio perché il suo compito è collegare, mettere in correlazione l'esperienza del mondo così come essa è con il punto fermo e definitivo della Rivelazione. In questo panorama teorico dominano trasformazioni e rideclinazioni, mentre è praticamente impossibile parlare di usurpazioni.

Questo spiega anche l'insistenza con cui Guardini – per quattro volte in un testo di cento pagine<sup>16</sup> – sottolinea l'esigenza di giudicare ogni epoca secondo i suoi stessi parametri – o, in negativo, l'impossibilità di giudicare un'epoca con i valori della precedente. Riporto un unico passaggio, a titolo di esempio: di fronte ai rischi e alle difficoltà dischiusi dall'immagine dopo-moderna del mondo,

l'individuo deve chiaramente rendersi conto che non deve partire dal suo istintivo sentimento, sentimento i cui criteri appartengono ancora al passato.

<sup>16</sup> Cf. Guardini, *Fine dell'epoca moderna*, 61; 63-64; 65; 67.



Egli deve piuttosto superare se stesso con uno sforzo risoluto e aprirsi a ciò che forse minaccia la sua stessa natura, così come è stata plasmata dalla storia (63-64).

Ciò che Guardini sta qui indicando non è solo quel coraggio politico a cui abbiamo già fatto riferimento, quel radicamento nella congiuntura pur mantenendosi libero da essa; il punto è che quel coraggio si fonda, da cattolico, sia sull'impossibilità di svalutare completamente il mondo, sia sulla scelta di concepire il cristianesimo non come blocco diverso dal mondano, ma come legame tra mondo e Rivelazione. Un cristianesimo staccato dal mondo, privo di legami con l'epoca concretamente esistente, con i suoi bisogni e le sue inquietudini, non solo sarebbe inefficace, ma più profondamente non sarebbe cristianesimo, in quanto non collegherebbe più niente. Ogni epoca va quindi presa sul serio, abitata e agita cercando teste di ponte su cui fondare un rapporto con la Rivelazione sempre diverso; non la si può condannare muovendosi da un mondo che non c'è più: compito del cattolico, piuttosto, è lavorare per rendere presente ed effettiva la Rivelazione in quel mondo.

## Bibliografia

- Borghesi, Luisa. "Alla ricerca del popolo perduto." *L'osservatore romano*, 6 novembre 2019.
- D'Andrea, Dimitri. *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Pisa: Carocci, 2005.
- Guardini, Romano. *La fine dell'epoca moderna*. Trad. di Marisetta Paronetto Valier. Brescia: Morcelliana, 2015.
- Guardini, Romano. *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*. In *Opera omnia*, VI, *Scritti politici*. Brescia: Morcelliana 2018: 89-98.
- Morganti, Carlo. "Agire etico e Responsabilità davanti a Dio: lo Stato in Romano Guardini." *Lessico di etica pubblica*, 2 (2014).
- Nicoletti, Michele e Silvano Zucal, eds. *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini*. Brescia: Morcelliana, 1999.
- Nicoletti, Michele. "Introduzione". In Guardini, Romano, *Opera omnia*, VI, *Scritti politici*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Tronti, Mario. *Alla ricerca del popolo perduto. Per una critica della sinistra*. Roma: Nutrimenti, 2019.
- Weber, Max. *La politica come professione*. In *La scienza come professione. La politica come professione*. Trad. di Francesco Tuccari. Torino: Einaudi, 2004.

- Weber, Max. *Intermezzo*. In *Sociologia della religione*, vol. 2. Trad. di Karl Benedikter e Martin Benedikter. Torino: Comunità, 2002.
- Zucal, Silvano. “Visione cattolica nel suo tempo”. In Romano Guardini. *La visione cattolica del mondo*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- Zucal, Silvano. “Romano Guardini e il Cristo silenzioso dell’apostata”. In Renata Badii e Enrica Fabbri, eds. *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*. Milano – Udine: Mimesis, 2013.