

Dario Caroniti

# Studi sul pensiero politico americano

*Dalla nascita della nazione  
all'antiamericanismo cattolico*



---

*A Dario D'Amico*

Copyright © MMVIII  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Raffaele Garofalo, 133 a/b  
00173 Roma  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1744-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

1 edizione: maggio 2008

## INDICE

<b>Introduzione</b>	9
<b>Capitolo I</b> <i>La «Repubblica americana» nell'interpretazione di R. L. Bruckberger</i>	11
Gli Stati Uniti e l'Europa	16
Gli Stati Uniti e la modernità	19
Il fondamento dell'eccezione americana	27
La Dichiarazione di indipendenza	30
<b>Capitolo II</b> <i>Individuo e universalità nel trascendentalismo americano</i>	35
La critica di Tocqueville	38
«L'individualismo collettivo»	40
La «Boston quarterly review» contro Tocqueville	42
Il mito del «grande uomo»	47
L'«American idea»	51
<b>Capitolo III</b> <i>La «nazione» americana</i>	55
L'America «popolo di uomini»	56
La nazione organica	59
La costituzione organica	63
Elisha Mulford e «The nation»	69
Dio e lo stato	74

La libertà e l'ordine politico	77
Il problema della cittadinanza	81
La «teocrazia reale»	83

#### **Capitolo IV**

<i>L'americanismo cattolico: Una via americana al cattolicesimo</i>	87
---	----

Libertà politica ed eccezione americana	88
Gli Stati Uniti nuova <i>universitas christiana</i>	92
Isaac T. Hecker	94
Trascendentalismo e cattolicesimo	100
Hecker a Roma	104
La condanna dell'americanismo	107
La definitiva conciliazione	111
La secolarizzazione in America	117

<b>Indice dei nomi</b>	123
------------------------	-----

I saggi che sono qui raccolti e presentati al lettore sono, in parte e con qualche aggiunta, i testi di interventi tenuti a convegni di storia del pensiero politico. Pure affrontando argomenti tra loro diversi, essi trovano la loro organicità nell'oggetto della ricerca: l'esigenza di indagare i fondamenti e la natura delle «verità di per sé evidenti» proclamate dalla dichiarazione di indipendenza e affermatesi nella tradizione politica del popolo americano.

Si parte così dalle riflessioni di R. L. Bruckberger sulle origini storiche e ideali della repubblica americana. La sua analisi della Dichiarazione di indipendenza e dell'opera di Thomas Jefferson pone il problema della natura rivoluzionaria della politica americana, che segna una rottura, per certi versi radicale, con l'Europa del XVIII secolo. Al tempo stesso, tuttavia, la rivoluzione americana attua, secondo Bruckberger, una restaurazione di fatto dei principi fondamentali dell'ordine civile ed etico della tradizione europea.

L'Occidente conosce quindi, grazie agli Stati Uniti d'America, una forma di stato moderno marcatamente diversa rispetto a quella espressa dalla modernità europea. Quanto accade nel XVIII secolo in America diventa, secondo Bruckberger, l'inizio di un ripensamento dei caratteri della modernità, tanto più urgente alla luce delle aberranti evoluzioni che hanno condotto l'Europa continentale nel XX secolo a due guerre mondiali e all'affermazione del totalitarismo comunista e nazional socialista.

Se Bruckberger aveva notato che la Dichiarazione di indipendenza era stato il risultato di un compromesso tra il puritanesimo dei padri pellegrini e lo spirito riformatore e illuminato di Jefferson, il problema della riforma del calvinismo assume quindi un'importanza centrale nell'evoluzione della politica americana. Tanto più che la nascita di una cultura, sia letteraria che politica tipicamente americana e distinta da quella della madre patria inglese, la si ha grazie al movimento trascendentalista

della prima metà del XIX secolo. Movimento che fa della riscoperta della dignità della persona umana e della sua natura trascendente il perno della propria elaborazione dottrinaria, fondata su un'aspra critica al calvinismo ortodosso e alla sua visione negativa della natura dell'uomo.

Il saggio su «individuo e universalità nel trascendentalismo americano» è perciò una continuazione ideale delle riflessioni sui fondamenti della democrazia americana. L'individualismo, oltre che un fatto, è una teoria che si afferma negli Stati Uniti grazie anche al pensiero di autori come Ralph Waldo Emerson.

I suoi studi furono indirizzati soprattutto verso una comprensione, per così dire, interna dei problemi, e le aperture al pensiero europeo furono rivolte semmai a temi filosofici di vasto respiro, senza manifestare attenzione per le tematiche politiche. Ciò nonostante, la pubblicazione della «Democrazia in America» di Alexis de Tocqueville destò negli ambienti trascendentalisti vasti interessi, testimoniati, tra l'altro, da un'ampia recensione apparsa sulla *Boston Quarterly Review* nel 1840.

Il tema dei limiti della libertà individuale e la necessità di ancorare la democrazia su valori oggettivi che la volontà della maggioranza non può modificare animano in ambiente trascendentalista un dibattito serrato, che si risolve con la conversione al cattolicesimo di vari esponenti di spicco del movimento, ma anche con il rinnovarsi della critica antipapista di chi si è rifiutato di seguire questo percorso.

I discorsi di Emerson sui caratteri della nazione americana diedero anche l'avvio a una riflessione sulle tipicità dell'eccezionalismo americano, dalle quali ebbe origine una corrente nazionalista, nata all'interno del trascendentalismo, ma che continuò almeno fino a Woodrow Wilson. Essa utilizzò degli aspetti dell'idealismo tedesco e di alcune delle tematiche del nazionalismo europeo.

Gli esiti di essa differiscono tuttavia in modo enorme da quanto avvenne in Europa. In particolare, l'aspetto di maggior rilievo, posto in evidenza dal saggio su «la nazione americana», è che questo nazionalismo non riconosce la nazione stessa come un assoluto, ma la subordina a un ordine universale creato da Dio.

La volontà nazionale quindi, anche nelle espressioni più marcatamente idealiste di questa corrente, come ad esempio in Elisha Mulford, trova sempre un limite invalicabile nel diritto di natura e nei principi della Dichiarazione di indipendenza. La nazione americana non ha nei caratteri etnici il proprio fondamento, ma nel comune riconoscimento di un Dio creatore che ha dotato gli uomini di determinati diritti, tra cui la vita, la libertà e la ricerca della felicità.

Infine, nel saggio su «l'Americanismo cattolico», il tema centrale è lo studio dei motivi e delle idealità che hanno condotto gli Stati Uniti e la Chiesa cattolica a superare progressivamente una storica diffidenza. Anche qui il punto di partenza sono i dibattiti interni al trascendentalismo. In particolare, l'analisi dell'opera di Isaac Hecker consente di tracciare un percorso che, prima di essere la storia della sua personale conversione al cattolicesimo, è una riflessione sugli aspetti più importanti della cultura, della società e della politica americana.

Nato da una famiglia calvinista, Hecker, tramite la chiesa unitariana di William Hellyer Channing, si avvicina ai circoli trascendentalisti. Progressivamente egli riscopre il principio fondamentale della dignità umana, trovando nel trascendentalismo quei valori universali e quella fiducia nella natura umana che il calvinismo aveva oscurato. Questa riscoperta lo porta però verso la conversione al cattolicesimo. In lui, uno degli autori più controversi del cattolicesimo americano del XIX secolo, il pensatore dal quale si fa originare «l'eresia americanista», condannata da Leone XIII, dalla quale qualcuno fa iniziare il modernismo cattolico del XX secolo, troviamo tratta-

te tutte le tematiche di una possibile conciliazione tra Chiesa cattolica e la democrazia americana, ma anche tra cattolicesimo e modernità, in termini per nulla ostativi della tradizione. Si legge quindi nella sua opera una sorta di anticipazione di quanto affermato dalla «*Dignitatis Humanae*» del Concilio Vaticano II riguardo alla libertà di religione. Si trovano però anche le premesse ai discorsi di Joseph Ratzinger, oggi Benedetto XVI, sulla cultura moderna ma non secolarizzata del popolo degli Stati Uniti, indicata come modello per un'Europa in crisi.

## Capitolo I

### LA «REPUBBLICA AMERICANA» NELL'INTERPRETAZIONE DI R. L. BRUCKBERGER

Per padre R. L. Bruckberger la permanenza in America negli anni Cinquanta del XX secolo non fu esattamente una vacanza<sup>1</sup>. L'ordine domenicano, al quale apparteneva, lo aveva «spedito» negli Stati Uniti quasi per punirlo dell'amicizia che lo legava a un personaggio allora scomodo come il generale De Gaulle<sup>2</sup>. Giunto suo malgrado al di là dell'Atlantico, la punizione si tramutò nell'eccezionale opportunità di rivivere le esperienze di viaggio di altri grandi francesi suoi illustri predecessori, come Chateaubriand e Tocqueville. Sono però le impressioni di Montaigne sui selvaggi abitanti dell'America a

---

<sup>1</sup> Le sue riflessioni autobiografiche e le considerazioni sul viaggio e la permanenza negli Stati Uniti dal 1950 al 1958 sono raccolte in R. L. BRUCKBERGER, *Au diable le Père Bruck!*, Plon, Parigi 1986.

<sup>2</sup> Si trattava per Bruckberger della seconda volta in cui si trovava a dovere trascorrere un lungo periodo lontano dalla sua Francia. Pochi anni prima aveva seguito come cappellano militare la legione straniera nel Sahara e vi era tornato solo dopo la liberazione dal nazionalsocialismo. Decorato con la croce di guerra e la legion d'onore per la Resistenza, pagava con l'esilio l'amicizia col generale De Gaulle e l'invidia dovuta alla fama che aveva ottenuto coi successi editoriali e cinematografici. Interessanti sono le considerazioni che egli fa a proposito, *ivi*, pp. 14-16.

costituire per lui un punto di partenza, guida e ispirazione della sua opera sulla repubblica americana, pubblicata per la prima volta nel 1958 col titolo «La République Américaine» e poi, aggiornata e ampliata, riedita dalla Viking Press col titolo «Image of America»<sup>3</sup>.

Sa bene, Bruckberger, che il primo obiettivo che si deve porre chi in Europa scrive sugli Stati Uniti è quello di superare i luoghi comuni sulla rozzezza e la volgarità dei costumi americani. È per questo che egli si serve delle parole di Montaigne per dire che i presunti «selvaggi» alla fine non sono affatto tali, e che la stessa scoperta dell'America, continente così vasto e pieno di ricchezze, non può in alcun modo essere «privo di significati», molto più adesso, aggiunge Bruckberger, che ai tempi in cui Montaigne scriveva<sup>4</sup>.

### Gli Stati Uniti e l'Europa

Certo è che negli anni Cinquanta molti avevano iniziato a guardare agli Stati Uniti come all'unico argine all'espansione sovietica. Alcuni, come Thomas Molnar, ritenevano addirittura che essi potessero costituire l'ultima frontiera della «controrivoluzione»<sup>5</sup>. Il guaio è che erano gli stessi che, fino a pochi anni prima, avevano creduto alla possibilità che questo ruolo fosse stato ricoperto dal nazionalsocialismo e dal fascismo. Era paradossale dovere adesso sperare in quel paese che questa ipotesi aveva definitivamente seppellito.

Una differenza importante è che Bruckberger aveva iniziato a guardare con interesse agli Stati Uniti già durante la guerra. Cappellano militare della legione stranie-

<sup>3</sup> *Id.*, *La République américaine*, Gallimard, Parigi 1958; *Id.*, *Image of America*, The Viking press, New York 1959. L'edizione che sarà citata nel presente lavoro è quest'ultima e sarà abbreviata *Image*.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 3-5.

<sup>5</sup> TH. MOLNAR, *La controrivoluzione*, Volpe, Roma 1970, p. 183.

ra francese, egli si era meritato la legion d'onore per la resistenza al nazional socialismo. Aveva notato come i fascismi fossero il sintomo della malattia della cultura europea e non certo la medicina<sup>6</sup>. Mentre però la «disintegrazione» dell'Europa era arrivata a produrre dei mostri, come i fascismi e il comunismo, che avrebbero dovuto seriamente «tormentare la coscienza europea», l'America ad essi aveva posto rimedio, non solo dal punto di vista militare, ma anche da quello culturale, trovando proprio all'interno della tradizione europea le risposte utili a contrastarli.

Da qui il suo interesse per la cultura, le istituzioni e la società dei «selvaggi» americani e lo scopo dichiarato della sua opera, che lo spingono ad affermare, citando Tocqueville, «io volevo imparare dall'America degli elementi dai quali noi potessimo trarne profitto»<sup>7</sup>. Il noi indica qui la Francia, certo, ma soprattutto l'Europa, che non trova più al suo interno quella forza vitale che aveva caratterizzato il suo passato e che aveva funzionato come motore per la civilizzazione dell'intero pianeta. Esauritasi nel vecchio continente, essa è ancora vigorosa al di là dell'Atlantico, laddove si è realizzata una civiltà di filiazione europea.

La tesi qui espressa richiama alla mente quella dello storico olandese Henri Brugmans, il quale, nel 1955, aveva utilizzato il termine «Magna Europa» a proposito dell'America, ma anche di alcune aree dell'Africa, dell'Asia e dell'Oceania<sup>8</sup>. Un mondo umano, come afferma Giovanni Cantoni, «nato dall'espansione degli europei non solo in quel subcontinente dell'Asia che è l'Europa *vero nomine*», ma anche al di fuori di essa, come era avvenuto per la Magna Grecia, che era stata «la

---

<sup>6</sup> «Così come il fascismo, il comunismo non è la causa ma un sintomo della disintegrazione europea». *Image*, cit., p. 7.

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

<sup>8</sup> H. BRUGMANS, *Magna Europa*, in *Les cahiers de Bruges. Recherches européennes*, anno V (marzo 1955), pp. 108-115.

Grecia di fuori», ma anche «la Grecia in tutta la sua maturazione»<sup>9</sup>.

Il ragionamento di Bruckberger va ancora più avanti, affermando che una parte di questa Magna Europa, l'America, potrebbe rappresentare la salvezza dei caratteri essenziali della tradizione europea:

Se, Dio non voglia, l'Europa finirà per svanire, come accadde a Bisanzio, la sua tradizione, sostanzialmente immutata, vivrà in America. L'Arca di Noé fu costruita non per salvare tutti i viventi, ma la vita stessa<sup>10</sup>.

Il paragone tra l'Europa di oggi e Bisanzio prima della caduta non giova a Bruckberger ad appesantire ulteriormente il quadro fosco già descritto dal suo amico Georges Bernanos, quando affermò: «la civiltà europea sta crollando e non stiamo mettendo nulla al suo posto»<sup>11</sup>. Gli è invece utile a trovare una possibile arca di Noè che consenta ai principi della civiltà occidentale di sopravvivere. È qui che Bruckberger si allontana dalle tesi spengleriane di tramonto dell'Occidente, nell'indicare l'America come la speranza:

O l'America è la speranza del mondo o non è nulla. Sono in tanti ad avere iniziato a perdere ogni speranza nell'Occidente. È per loro che sto scrivendo<sup>12</sup>.

Le tradizionali critiche al carattere sempliciotto, quasi volgare, della cultura americana potrebbero essere un ostacolo all'accoglienza delle sue argomentazioni. Così

---

<sup>9</sup> G. CANTONI, *Magna Europa. Dal «concetto» al «precetto» in una «pre-visione» imperiale*, in *Magna Europa: l'Europa fuori dall'Europa*, a cura di G. Cantoni e F. Pappalardo, D'Ettoris editori, Crotone 2006, p. 10.

<sup>10</sup> *Image*, cit., p. 5.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 7.

egli le utilizza, ma per tracciare un parallelo con la condizione storica in cui si trovava l'Occidente nel Nono secolo:

Ai tempi in cui Bisanzio, la vecchia roccaforte della cristianità e della civiltà occidentale, stava crollando – più per la crisi del suo ordine interno che per la spinta dei turchi – alcuni uomini, sulle sponde dell'Atlantico tra la Francia e l'Inghilterra, stavano fondando una società che poggiava sulla medesima antica eredità culturale e, nel farlo, stavano fondando l'Europa. Se i bizantini lo avessero allora riconosciuto, si sarebbero salvati. Invece essi preferirono disprezzare la villania dei franchi e continuare a odiare Roma, piuttosto che sopravvivere.

L'Europa come Bisanzio davanti a Carlo Magno, posta davanti alla scelta: o accettare la freschezza di una civiltà, senz'altro più arretrata culturalmente, ma viva e vitale, oppure perire. Questa vitalità, secondo Bruckberger, l'America la eredita dalla stessa spinta che aveva condotto gli europei a colonizzarla, e la conserva grazie a quel percorso storico che intraprende dopo la sua emancipazione politica e culturale. Nello stesso periodo - gli ultimi tre secoli - in cui l'Europa «era andata lentamente disgregandosi», si era andata formando al di là dell'Atlantico una società «fondata sugli stessi principi religiosi, politici e culturali che avevano costruito l'Europa»<sup>13</sup>.

### **Gli Stati Uniti e la modernità**

L'America, tuttavia, non è l'Europa, ma per lui «nessuna delle principali caratteristiche della civiltà europea sarebbe rimasta fuori» dalla costruzione di quella ameri-

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 5.

cana<sup>14</sup>. I diversi percorsi della modernità sono intervenuti a creare la differenziazione. Sta qui l'originalità dell'opera di Bruckberger, nel considerare il «conservatorismo» degli Stati Uniti non in contrasto con la modernità, ma un suo secondo prodotto.

Del tutto diverse sono, a questo proposito, le conclusioni alle quali giunge Russell Kirk. Questi, sempre negli anni Cinquanta, inizia una riflessione sulla cultura americana e la sua essenza conservatrice, grazie alla pubblicazione di opere come «The conservative mind. From Burke to Eliot» (1953), o «Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo» (1974)<sup>15</sup>. In esse troviamo argomentazioni apparentemente molto simili a quelle di Bruckberger, a partire dalla sottolineatura dell'origine europea della cultura americana, le cui radici affonderebbero nella filosofia ellenistica, nell'ordine giuridico romano e nei principi della civiltà cristiana.<sup>16</sup> Kirk, però, in linea con il conservatorismo di matrice burkiana, cerca sempre di fare una distinzione tra gli elementi tradizionali, che avrebbero contribuito alla grandezza degli Stati Uniti, e gli «inquinamenti» della tradizione, dai quali la nazione americana sarebbe riuscita a difendersi.

La modernità avrebbe sì agito, secondo Kirk, sul pensiero politico e la società degli Stati Uniti, mai però conquistandola pienamente. Emblematico è il modo in cui egli tratta l'influenza esercitata da John Locke. Per lui

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> R. KIRK, *The conservative mind. From Burke to Eliot*, Regnery Publ., Washington 1993 (prima edizione 1953); ID., *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo*, a cura di M. Respinti, Mondadori, Milano 1996 (la prima edizione inglese dell'opera è del 1974).

<sup>16</sup> «I pensatori americani non traevano i principi d'ordine da un singolo filosofo, ma da quella che è stata chiamata la "grande tradizione", attinta dall'insegnamento ebraico, classico e cristiano, e verificata attraverso l'esperienza personale e nazionale dei loro avi britannici, e la loro stessa vita nelle colonie». *Ivi*, p. 308.

quasi tutti i politici americani protagonisti della rivoluzione si sentivano dei *whig*, e tributavano per questo il massimo rispetto a Locke, riconosciuto padre fondatore della posizione politica *whig*, anche soltanto per spirito di partito<sup>17</sup>. In più, Kirk afferma che non fu tanto il contrattualismo lockiano ad avere avuto larga popolarità, quanto la contrapposizione alle dottrine di Hobbes e quel giusnaturalismo classico del quale Locke si sarebbe servito per giustificare la ribellione *whig* contro l'assolutismo degli Stuart:

In realtà i riferimenti lockiani allo «stato di natura», ai versetti biblici e alle verità di per sé evidenti erano poco più che concessioni semicoscienti al clima culturale del 1689: a quel tempo tutti usavano quella stessa terminologia. Locke adattò quei termini alle sue tesi senza tante ipocrisie. Tutto sommato, quello che stava davvero cercando non era la conoscenza metafisica, ma un'accettabile spiegazione simbolica (forse si potrebbe dire un mito), che desse conto dell'esistenza dei diritti degli inglesi<sup>18</sup>.

Kirk è consapevole che il pensiero di Locke si inquadra nel processo rivoluzionario della modernità ed è anche perfettamente conscio della sua influenza sul pensiero politico americano. L'inserimento a tutto tondo all'interno della cultura *whig* gli consente però di concludere che alla fine è solo lo spirito di partito ad avere avuto una rilevante incidenza. Se però questo spirito, nel 1689 era rappresentato da Locke, nella metà del XVIII secolo, l'età della Rivoluzione e della costituzione americana, il massimo esponente di esso era ormai Edmund Burke<sup>19</sup>, nel quale Kirk osserva una maggiore rispondenza alle tesi dell'umanista cristiano Richard Hooker, in cui «la retta ragione di Tommaso si univa all'energia rinno-

---

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

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 303.

vatrice della Riforma»<sup>20</sup>. Ecco che una potenziale incidenza della rivoluzione moderna si tramuta, nella ricostruzione di Kirk, in una manifestazione di conservatorismo.

Del tutto conseguente è la trattazione kirkiana dell'evoluzione della *forma mentis* conservatrice: nella sua opera sulla storia del conservatorismo anglosassone egli contrappone sostanzialmente John Adams o John Randolph di Roanoke a chi, come Thomas Jefferson, sarebbe stato in qualche modo espressione di una visione progressista e moderna della società e delle istituzioni americane. Non è quindi un caso che «Le radici dell'ordine americano» si concludano con un paragrafo su Orestes A. Brownson. Convertitosi al cattolicesimo dopo una militanza di primo piano nei circoli trascendentalisti, questi nel 1865 aveva dato alle stampe un volume, «The American republic», nel quale affermava che al popolo americano è stata affidata dalla Provvidenza la missione di continuare e portare a compimento l'opera avviata dagli ebrei, dai greci, dai romani e dalla Cristianità, conciliando definitivamente libertà e diritto, autorità e libertà<sup>21</sup>. Gli Stati Uniti quindi come terminale del pensiero occidentale, che riescono a recuperare l'universalità (Brownson usa a proposito il termine cattolicesimo), tipi-

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 486; O.A. BROWNSON, *The American republic. Its constitution, tendencies and destiny*. La prima edizione dell'opera fu stampata a New York nel 1865. L'anno seguente fu ristampata dall'editrice P. O'Shea di New York. Essa fu poi tradotta in lingua francese: *La république Américaine*, tr. e intr. a cura di C. de Lubersac, Amyot, Parigi, 1870. Recentemente essa è stata ripubblicata a cura di A. D. Lapati, College & University press, New Haven, 1972; si trova anche in *Brownson's Works*, editi a cura di H. Brownson, 10 voll., Thorndike Nourse, Detroit, 1882-87, vol. xviii, p. I e ss. Qui citeremo l'ed. it. *La repubblica americana: costituzione tendenze e destino*, a cura di D. Caroniti, Gangemi, Roma, 2000. Per il pensiero politico di Brownson vedi D. CARONITI, *Problema sociale, nazione e cristianesimo: Orestes A. Brownson*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1998.

ca di esso nonostante gli influssi del protestantesimo dei *pilgrim's fathers* e del radicalismo dei risvegli. Una tradizione che sopravvive sotterraneamente e provvidenzialmente nel senso comune del popolo americano, salvo prendere consapevolezza di essa tramite una conversione generale quanto imminente al cattolicesimo romano.

La novità dell'approccio di Bruckberger sta invece nel separare la tradizione dei valori occidentali dalla sua storicizzazione. È stato quindi possibile, a suo parere, che una cultura intrisa dallo spirito della modernità abbia potuto produrre delle istituzioni nuove, addirittura rivoluzionarie, non perdendo tuttavia l'essenza della tradizione stessa. La società americana è per lui al tempo stesso conservatrice e rivoluzionaria, e lo può essere grazie a quei percorsi della sua storia che egli cerca nella sua opera di tracciare.

L'utopismo, per esempio, sarebbe stato nell'Europa continentale il fondamento della rivoluzione politica e sociale. In America invece esso avrebbe agito in modo inverso, grazie alle diverse possibilità che i coloni inglesi avevano trovato nel nuovo continente. Per realizzare l'utopia, secondo Bruckberger, è necessaria la *tabula rasa* delle vecchie istituzioni politiche e sociali, e l'inseguimento della distruzione di esse ha condizionato la storia della modernità europea orientandola, in ultima istanza, verso l'abbattimento e il definitivo oscuramento dei principi stessi che avevano animato la spinta utopica.

Qui egli sviluppa un concetto che già Tocqueville aveva esposto, quando aveva distinto la rivoluzione americana da quella francese per l'assenza del feudalesimo nella società americana, e che, proprio agli inizi degli anni Cinquanta del XX secolo era stato approfondito da Louis Hartz, il quale aveva fondato l'eccezionalità americana rispetto all'Europa sullo sviluppo del liberalismo senza feudalesimo, su Locke senza l'antagonismo di Fil-

mer<sup>22</sup>. Bruckberger non si limita a riprendere questi temi, ma attribuisce nuovi significati al fatto che l'America fosse una *tabula rasa*, dove non c'era che da plasmare la nuova società in base ai principi:

Se la rivoluzione consiste nel tramutare l'Utopia in realtà, la Rivoluzione americana iniziò nel diciassettesimo secolo con lo sbarco dei Padri pellegrini a Plymouth. Quel che essi riuscirono a compiere è esattamente quel che, un secolo e mezzo dopo, i giacobini francesi avrebbero cercato di fare se si fossero trovati ad applicare a qualche isola deserta la società che provarono a realizzare con la Rivoluzione francese, creando la *tabula rasa* mediante il terrore.<sup>23</sup>

Quando Bruckberger si trova a valutare l'incidenza di Locke sul pensiero politico americano, parte dal presupposto, molto simile a quello sopra accennato di Kirk, che i rivoluzionari avrebbero scelto, più che il suo pensiero *in toto*, i «Due trattati sul governo» del 1690 perché si prestavano, meglio di altri testi della tradizione politica inglese, a supportare la rivoluzione che avevano messo in atto<sup>24</sup>. Atteggiamento esattamente inverso a quello dei rivoluzionari europei per i quali il testo rivoluzionario è il prerequisito della rivoluzione stessa, come nel caso de «Il capitale» per i marxisti.

Scovare nelle radici storiche e culturali di una tradizione politica la giustificazione della rivoluzione non significa tuttavia diminuirne la portata rivoluzionaria. Tanto che Bruckberger non nasconde affatto i contenuti «moderni» di Locke che affascinarono gli americani, tra i quali l'idea che, prima che le società esistessero, gli uo-

<sup>22</sup> L. HARTZ, «American political thought and the American revolution», in *American political science quarterly*, vol. XLVI, Giugno 1952, n. 2, pp. 323-324. Vedi anche G. BUTTÀ, *Dalla rivoluzione alla costituzione*, Edas, Messina 1981, pp. 12-13.

<sup>23</sup> *Image*, cit., p. 16.

<sup>24</sup> M. P. ZUCKERT, *Launching liberalism. On Lockean political philosophy*, University Press of Kansas, Lawrence 2002, p. 45.

mini poterono scegliere in tutta libertà le istituzioni e le leggi alle quali sottoporsi<sup>25</sup>. Un concetto semplice ed essenziale, neppure del tutto originale, ma che dava modo agli americani di giustificare la rivoluzione contro la madre patria, costituendo, al tempo stesso, un nuovo ordine politico fondato su quella «legge di natura» che il Creatore avrebbe «scolpito nel cuore degli uomini»<sup>26</sup>.

L'idea di un Dio che ha dotato gli uomini di determinati diritti, che non possono essere violati da un tiranno a pena di una rivoluzione, è, secondo Bruckberger, un concetto così semplice che tutto il popolo avrebbe potuto comprenderlo e farlo proprio. In questo, a suo parere, poggia la forza del successo «dell'utopia americana»:

Un abisso divide una filosofia così semplice dalle complesse ramificazioni di quella di un Hegel o di un Marx. Tuttavia, è proprio in questa semplicità che si trova la genuina onestà dell'utopia americana. È esattamente il fatto che essa possa essere compresa da ciascuno a costituire la forza. Non può certo essere di aiuto il sospetto che una dottrina politica sofisticata possa essere apprezzata e intesa soltanto da specialisti<sup>27</sup>.

La sua convinzione è che quindi la Rivoluzione americana abbia rappresentato in tutto e per tutto un atto di rottura con la tradizione istituzionale e sociale inglese, ma si sia fondata su principi e sentimenti radicati nella stessa tradizione culturale dalla quale voleva emanciparsi. Gli americani volevano rompere con l'Inghilterra e l'Europa perché, come ci insegna John Pocock, ritenevano ormai irrimediabilmente corrotta la madre patria<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Vedi a proposito J. DUNN, *The political thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 56-62.

<sup>26</sup> *Image*, cit., p. 26.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>28</sup> J. POCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il Mulino, Bologna 1980, vol. II.

Sentivano che il Creatore aveva scelto il popolo delle colonie per manifestare in terra la sua gloria. Lo aveva eletto in modo privilegiato come il nuovo Israele col quale fondare una nuova alleanza.

Si trattava del medesimo sentimento rivoluzionario col quale il protestantesimo aveva attentato definitivamente all'unità della cristianità. Come notò Bossuet, nel momento in cui Lutero, Zwingli e Calvino credettero di avere il «privilegio» di modificare, a proprio arbitrio, le regole della tradizione che avevano ricevuto, essi posero le premesse per una atomizzazione della fede cristiana, perché «ciò che è stato permesso a Valentino, lo è parimenti ai valentiniani, i marcioniti hanno la stessa potestà che Marcione; e gli autori di una eresia non hanno maggior facoltà d'innovare dei loro settari»<sup>29</sup>.

L'introduzione del principio individualista nel cristianesimo portò a seppellire l'idea stessa di universalità, che era alla base sia dell'ordine spirituale della Chiesa sia dell'ordine politico dell'impero. Per evitare tuttavia ulteriori disgregazioni i riformatori e i loro seguaci furono costretti, come nota Voegelin, o ad «attribuire ai fondatori delle chiese riformate la presenza visibile della Verità», oppure a ridurre il cristianesimo a un codice di etica sociale, lasciando invece alla politica il compito di ritrovare fattori unificanti – nel progresso, nella nazione, nella classe o nella razza – facendo dei leader ideologici una sorta di nuovi paracliti, fondatori di movimenti di massa che sfociarono sistematicamente in «nuovi *corpora mistica*»<sup>30</sup>.

Da qui la crisi europea che tanto preoccupava Bernanos e Bruckberger, che originava quindi dall'«errore» di avere posto l'uomo, anziché Dio, come misura di tutte le

<sup>29</sup> BOSSUET, *Storia delle variazioni delle chiese de' Protestanti di Mons. Bossuet vescovo di Meux*, Torino 1829, vol. I, p. 166.

<sup>30</sup> E. VOEGELIN, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, a cura di D. Caroniti, Gangemi, Roma 2004, p. 52.

cose, aprendo la strada, da una parte alla disgregazione etica e sociale e, dall'altra ai tentativi autoritari o totalitari, atti a ritrovare fattori unificanti.

Al di là dell'Atlantico invece, l'esaltazione dello spirito individuale e il rapporto diretto tra uomo e Dio, dopo avere motivato gli americani a distaccarsi dall'Inghilterra, li avviò verso la fondazione di un nuovo ordine politico fondato su sentimenti e principi radicati nella più antica tradizione europea, atto a riscoprire e donare linfa vitale all'idea di universalità, questa volta dei principi, sui quali si fondarono la dichiarazione di indipendenza, la costituzione e l'essenza stessa della nazione americana.

### **Il fondamento dell'eccezione americana**

Potrebbe essere utile fare qui un parallelo con quanto sostenuto da Voegelin nelle conclusioni della «Nuova scienza della politica», quando cerca di risolvere la contraddizione tra la fondazione degli Stati Uniti ad opera dei rivoluzionari puritani e il fatto che la democrazia americana rappresenti più saldamente nelle sue istituzioni «la verità dell'anima» oltre che «lo strato tradizionale più antico e più saldamente consolidato» dell'attuale civiltà occidentale<sup>31</sup>. La soluzione sta per lui nella periodizzazione dei diversi eventi rivoluzionari:

Quando la rivoluzione è avvenuta in tempi lontani, essa è stata determinata da una varietà meno radicale dello gnosticismo e, nello stesso tempo, la resistenza delle forze della tradizione è stata più efficace. Quando la rivoluzione è avvenuta in tempi più recenti, essa è stata determinata da una varietà più radicale dello gnosticismo e l'ambiente tradizionale risultava già corroso più in profondità dal generale progresso della modernità. [...] La rivoluzione americana, benché i suoi dibattiti fossero più fortemente influenzati

---

<sup>31</sup> *Id.*, *La nuova scienza della politica*, Borla, Roma 1999, p. 226.

dalla psicologia dell'illuminismo, ebbe tuttavia anch'essa la buona sorte di giungere a conclusione nel clima istituzionale e cristiano dell'*ancien régime*<sup>32</sup>.

La «corrosione» dell'ambiente tradizionale europeo che si è trovato ad affrontare le varie rivoluzioni nazionali, da quella francese alla tedesca (ma si potrebbe aggiungere quella italiana), ha generato, secondo Voegelin, non solo una maggiore difficoltà nel resistere ad essa, ma ne ha del tutto minato la risposta. Molto spesso essa si è manifestata come una controrivoluzione che presentava caratteri sovrapponibili a quelli della rivoluzione stessa<sup>33</sup>.

Il cattolicesimo tradizionalista francese era stato l'ambiente nel quale Bruckberger si era formato e del quale, per molti versi era espressione<sup>34</sup>. L'apprezzamento verso la democrazia americana aveva dovuto quindi fare i conti con i fondamenti teorici della controrivoluzione e, in particolare, con il modo in cui Joseph de Maistre e Louis de Bonald avevano contrapposto al processo rivoluzionario la sacralità delle istituzioni politiche e sociali dell'*ancien régime*<sup>35</sup>. Essa le avrebbe a loro parere preservate dal dibattito filosofico inquinato delle idee moderne<sup>36</sup>.

Di fatto però si generò una scissione tra la legge di Dio e la razionalità, minando la possibilità di comprende-

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 225-226.

<sup>33</sup> *Id.*, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, cit., pp. 106-107. Vedi più specificamente l'introduzione pp. 21-28.

<sup>34</sup> Sul tradizionalismo e, in particolare, quello di cultura francese, vedi P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, Milella, Lecce 1997, pp. 7-74.

<sup>35</sup> Vedi in particolare J. DE MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Il Falco, Milano 1982, p. 60; L. DE BONALD, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Le Clère Parigi 1802.

<sup>36</sup> Vedi P. PASTORI, *Rivoluzione e potere in L. De Bonald*, Olschki, Firenze 1990, pp. 233 e ss.

re la volontà del creatore e, quindi, la legge morale e l'idea stessa di bene attraverso la riflessione razionale. Si ricadeva così in quello che la Chiesa cattolica aveva considerato l'errore più grave della Riforma: avere minato i fondamenti razionali della fede. Si ponevano inoltre le condizioni per l'appello a figure di «guaritore-salvatore» dotate di una forza soprannaturale ma assolutamente secolarizzate<sup>37</sup>.

Agli inizi del XIX secolo, Felicité de Lamennais cercò, nella prima fase delle sue riflessioni politiche, di restaurare l'ordine religioso, sociale e politico-istituzionale, partendo dal senso comune dei popoli cattolici. Avendo contro di lui le principali potenze politiche dell'epoca, che rifiutavano apertamente il modello di restaurazione proposto da Lamennais, e trovandosi contro anche buona parte dei vertici della stessa Chiesa cattolica, che trovavano pericolosa la confusione dei piani politici e spirituali conseguenti al tradizionalismo mennaisiano, l'unico ancoraggio che gli restava era, a quel punto, il ricordo delle tradizioni primordiali che si sarebbe conservato nella cultura popolare a dispetto della corruzione della classe dirigente<sup>38</sup>. Solo i soggetti più semplici, rimasti estranei alla rivoluzione culturale, sarebbero per lui i portatori di una saggezza recondita, fondata su degli arcani. Il recupero della tradizione, posta la non razionalità della legge di Dio, non poteva che passare da una Chiesa provvidenzialmente e immanentemente assistita che si ponesse direttamente a capo di quello che era stato «l'esercito della santa fede». Il problema conseguente non era tanto la pericolosità di puntare sul sanfedismo come unica salvezza, quanto la necessaria clericalizzazione della socie-

---

<sup>37</sup> Vedi a proposito P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*, cit., p. 74.

<sup>38</sup> F. DE LAMENNAIS, *Essais sur l'indifference en matiere de religion*, Tournachon-Molin, Parigi 1820.

TOCQUEVILLE, 11, 15, 17, 23, 37-46, 50, 53, 54, 87, 115, 116.  
TOMMASO D' AQUINO, 21.  
TONELLO, 59n.  
URBINATI, 45n, 48n., 59n.  
VALENTINO, 26.  
VIRTANEN, 42n, 45n.  
VOEGELIN, 26-28, 119, 58n.  
WEBER, 118.  
WILSON, 11, 61, 72.  
WULF, 54.  
ZOLLA, 35, 47, 42n., 48n., 50n.  
ZUCKERT, 32, 24n.  
ZWINGLI, 26.