

Angelo Arciero

## IL LUNGO 'RINASCIMENTO' E I DILEMMI DELLA MODERNITÀ. T.S. ELIOT, CH. DAWSON, V.A. DEMANT

Alla fine del secondo conflitto mondiale, le preoccupazioni suscitate nel teologo scozzese John Baillie dalla progressiva secolarizzazione della società si sarebbero sovrapposte alla precedente presa d'atto della reazione verificatasi contro il predominante razionalismo degli ultimi secoli,<sup>1</sup> a testimonianza delle concomitanti spinte contrapposte che, a partire dagli anni Venti, avevano scandito il «crepuscolo religioso» della Gran Bretagna, non «*un* periodo di declino» ma piuttosto «*il* periodo del declino» della religione nella sua funzione di «fenomeno sociale vitale».<sup>2</sup> Condivisa da chi, come Peter Sedgwick, ha identificato nella società inglese del primo dopoguerra uno dei paesi più secolarizzati del mondo occidentale,<sup>3</sup> tale constatazione non può essere però disgiunta dalla percezione, espressa da Thomas Stearns Eliot in *Thoughts after Lambeth* (1931), che questo decorso culturale dovesse essere collocato in un più sedimentato diagramma storico contrassegnato da una permanente condizione di crisi:

Religion can hardly revive, because it cannot decay. [...] The Universal Church is to-day, it seems to me, more definitely set against the World than at any time since pagan Rome. I do not mean that our times are particularly corrupt; all times are corrupt. I mean that Christianity, in spite of certain local appearances, is not, and cannot be within measurable time, "official." The World is trying the experiment of attempting to form a civilized but non-Christian mentality. The experiment will fail; but we must be very patient in awaiting its collapse; meanwhile redeeming the time: so that the Faith may be preserved alive through the dark ages before us; to renew and rebuild civilization, and save the World from suicide.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vd. J. Baillie, *What is Christian Civilisation?*, New York 1945, 40; Id., *Preface*, in *Revelation*, ed. by J. Baillie and H. Martin, New York 1937, XVI.

<sup>2</sup> S. Green, *Il crepuscolo della religione in Gran Bretagna (1920-1960)*, in *Storia religiosa della Gran Bretagna (XIX-XX secolo)*, a cura di H. McLeod, S. Mews, Ch. d'Haussy, Milano 1998, 121-122.

<sup>3</sup> Vd. P. Sedgwick, *Anglican Theology*, in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, ed. by D.F. Ford and R. Muers, Malden 2015, 178.

<sup>4</sup> T.S. Eliot, *Thoughts after Lambeth* (1931), in *The Complete Prose of T.S. Eliot: The Critical Edition*, ed. by R. Schuchard, 4: *English Lion, 1930-1933*, ed. by J. Harding and R. Schuchard, Baltimore 2015, 228, 240-241. D'ora in poi, i riferimenti agli scritti di Eliot saranno riportati diret-

In questa fase, contrassegnata da una pervasiva desacralizzazione e idealmente aperta dalla rappresentazione della crisi della tradizione occidentale offerta dallo stesso Eliot in *The Waste Land* (1922), si assiste infatti a un rinnovato impegno dei pensatori cristiani, sancito in quello stesso anno dalla pubblicazione del volume collettaneo *The Return of Christendom*.<sup>5</sup> In particolare, T.S. Eliot, Christopher Dawson e Vigo Auguste Demant, da diversi ambiti di indagine (critico-letterario, storico e teologico), avrebbero avviato un dialogo scandito da reciproche attestazioni di stima e sorretto dal condiviso richiamo agli insegnamenti della tradizione cristiana sulla base di complementari concezioni religiose.<sup>6</sup> La loro serrata interpretazione delle tensioni della modernità, di cui il totalitarismo rappresentava al tempo stesso il punto di massima incandescenza e un'occasione di riscatto, si sarebbe quindi tradotta, da un lato, nell'intento di reintrodurre in un tessuto culturale ostile, indifferente o incoerentemente conciliante, le proprie verità sull'essenza di Dio e dell'uomo e, dall'altro, nel costante appello ai valori cristiani e al principio di un ordine superiore, oggettivo e trascendente.

### 1. «When I say the Renaissance I mean»

Inscritto in una concezione provvidenziale della storia di matrice cattolica, il totalitarismo tende a configurarsi, nelle interpretazioni di Eliot,

---

tamente nel testo e contrassegnati dalla sigla CP seguita dal numero del volume e da quello delle pagine citate: [1: *Apprentice Years, 1905–1918*, ed. by J. Spears Brooker and R. Schuchard; 2: *The Perfect Critic, 1919–1926*, ed. by A. Cuda and R. Schuchard; 3: *Literature, Politics, Belief, 1927–1929*, ed. by F. Dickey, J. Formichelli, R. Schuchard; 4: *English Lion, 1930–1933*, ed. by J. Harding and R. Schuchard; 5: *Tradition and Orthodoxy, 1934–1939*, ed. by I. Javadi, R. Schuchard, J. Stayer; 6: *The War Years, 1940–1946*, ed. by D.E. Chinitz and R. Schuchard; 7: *A European Society, 1947–1953*, ed. by I. Javadi and R. Schuchard; 8: *Still and Still Moving, 1954–1965*, ed. by J. Spears Brooker and R. Schuchard].

<sup>5</sup> Ch. Gore et al., *The Return of Christendom. A Group of Churchmen*, London 1922. Sull'attività sociale dei movimenti cristiani in Gran Bretagna, vd., tra gli altri, *Civil Society in British History. Ideas, Identities, Institutions*, ed. by H. Josè, Oxford 2003; G.I.T. Machin, *Churches and Social Issues in Twentieth-century Britain*, Oxford 1998; P. Phillips, *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940*, University Park 1996; *Christian Thinking and Social Order: Conviction Politics from the 1930 to the Present Day*, ed. by M. Reeves, London 1999; B. Wollenberg, *Christian Social Thought in Great Britain Between the Wars*, Lanham 1997. Per una complessiva analisi dell'incidenza del pensiero cattolico nella cultura inglese, vd. R. Pezzimenti, *Storia e politica nei cattolici inglesi dell'Ottocento*, Roma 2016.

<sup>6</sup> Christopher Dawson si sarebbe infatti convertito dall'anglo-cattolicesimo al cattolicesimo nel 1908, T.S. Eliot avrebbe aderito all'anglo-cattolicesimo nel 1926, mentre V.A. Demant, dopo aver abbandonato le concezioni unitarie, sarebbe entrato a far parte della Chiesa d'Inghilterra nel 1918 attestandosi nell'ambito della tradizione anglo-cattolica. Per una generale ricostruzione del processo di conversione nel contesto culturale anglosassone vd. tra gli altri, P. Allitt, *Catholic Converts: British and American Intellectuals Turn to Rome*, Ithaca 2000; J. Pearce, *Literary Converts. Spiritual inspiration in an Age of Unbelief*, San Francisco 2000.

Dawson e Demant, come l'esito ineluttabile di un sedimentato processo storico che, caratterizzato dall'inarrestabile diffusione di una mentalità secolarizzata, era concepito come una dilatata estensione della modernità politica e filosofica propriamente intesa. Alla linea di continuità evolutiva riscontrata nel passaggio dalla tradizione classica greca e romana al medioevo cristiano, aveva fatto seguito, in tale prospettiva, la cesura prodotta dalla Riforma protestante, a sua volta collocata all'interno di un sia pur irregolare diagramma storico che dall'umanesimo rinascimentale si estendeva al liberalismo ottocentesco e ai suoi prolungamenti democratici fino a condensarsi in una fase di transizione assimilabile a una 'tarda modernità'. Il venir meno di una lineare demarcazione tra la fine dell'epoca moderna e la contemporaneità apriva quindi una soglia, uno spazio temporale di indistinzione, tra la modernità e il mondo moderno.

Innestata dalla polemica contro Rousseau e dalle istanze antiromantiche avanzate agli inizi del Novecento in America da Irving Babbitt (a cui Eliot, suo allievo, e Dawson stesso avrebbero contestato la proposta di un umanesimo deprivato di un definito sostegno religioso), la più consistente matrice di questa interpretazione può essere rintracciata nelle riflessioni del capostipite del conservatorismo inglese, Thomas Ernest Hulme.<sup>7</sup> Contrapponendo due concezioni della natura umana, quella religiosa che asseriva la limitatezza e l'imperfezione dell'uomo soggetto al peccato originario, da un lato, quella umanistica che invece postulava lo sviluppo spontaneo della personalità umana, dall'altro, Hulme le trasponeva nella concreta distinzione tra due fasi storiche, la prima, compresa tra il medioevo e il rinascimento, la successiva, prolungatasi fino all'età contemporanea:

The importance of this difference between the two conceptions of the nature of man becomes much more evident when it is given an historical

---

<sup>7</sup> All'interno dell'estesa serie di studi dedicati a queste tematiche, per una generale ricostruzione critica delle coordinate teoriche e del contesto intellettuale in cui si sviluppa il confronto tra Eliot, Dawson e Demant, con riferimenti all'incidenza di Babbitt e Hulme, vd., tra i più recenti studi, B.G. Lockerd, *Introduction*, in *T. S. Eliot and Christian Tradition*, ed. by B.G. Lockerd, Madison-Teaneck 2014, 1-30. Tra i principali studi dedicati al contributo critico di Irving Babbitt e alla sua incidenza nel confronto tra romanticismo e classicismo vd. tra gli altri, Th. R. Nevin, *Irving Babbitt. An Intellectual Study*, Chapel Hill-London 1984; G.A. Panichas, *The Critical Legacy of Irving Babbitt. An Appreciation*, Wilmington 1999; *Irving Babbitt in Our Time*, ed. by G.A. Panichas and C.G. Ryn, Washington 1986. Sulla ricezione degli insegnamenti di Babbitt da parte di Eliot e Dawson, vd., tra gli altri, B.G. Lockerd, *Beyond Politics: T.S. Eliot and Christopher Dawson on Religion and Culture*, in *T. S. Eliot...*, 217-236. Sull'incidenza delle analisi di Hulme relative al confronto tra romanticismo e classicismo nel contesto culturale inglese vd., tra gli altri, M.H. Levenson, *A Genealogy of Modernism: A Study of English Literary Doctrine, 1908-1922*, Cambridge 1984, 36ss. Tra i più recenti studi dedicati a Hulme, vd. E.P. Comentale and A. Gasiorok, *T.E. Hulme and the Question of Modernism*, London 2016; H. Mead, *T. E. Hulme and the Ideological Politics of Early Modernism*, London 2015. Sulla contrastante ricezione di Rousseau nell'Inghilterra degli anni Trenta e Quaranta, vd. D. Dwan, *Modernism and Rousseau*, in «Textual Practice», 27/4 (July 2013), 537-563.

setting. When this somewhat abstract antithesis is seen to be at the root of the difference between two historical periods, it begins to seem much more solid; in this way one gives it body. The first of these historical periods is that of the Middle Ages in Europe from Augustine, say, to the Renaissance; the second from the Renaissance to now. The ideology of the first period is religious; of the second, humanist. The difference between them is fundamentally nothing but the difference between these two conceptions of man.<sup>8</sup>

In particolare, richiamandosi esplicitamente agli assunti di Hulme e sviluppandone i contenuti sul piano teologico, Demant in *God Man and Society* individuava gli antecedenti filosofici dell'«attuale» mentalità moderna nelle concezioni affermatesi nel periodo rinascimentale e successivamente radicalizzate da Cartesio e Kant, che avevano esaltato il primato dell'uomo e della sua autonomia morale fino a renderlo «the source of all values».<sup>9</sup> Avvalorate da insistiti riferimenti alle analisi storiche di Dawson, le riflessioni di Demant si traducevano sul piano politico nella convinzione che «the heresy of the modern world» consistesse nell'assolutizzazione dei principi di sovranità, libertà e indipendenza e che «the political history of that period» fosse stata «a struggle between various embodiments of the absolute will»,<sup>10</sup> soppiantata, nel sovrapposto transito dalla modernità alla contemporaneità, dalle dottrine filosofiche dello stato assoluto.<sup>11</sup>

Analoghe istanze caratterizzavano le più sistematiche indagini storiche di Christopher Dawson, che in *Civilization and Morals* (1925) analizzando il 'moderno' movimento democratico e liberale, ne metteva in rilievo la duplice valenza: «[it] may be regarded as a reflection of the old religion-culture or else as the first stage of a new one». Originatosi nella Francia e nell'Inghilterra del XVIII secolo sul lascito degli insegnamenti dei deisti, debitore anche dei fisiocratici e di Adam Smith, ma derivante in ultima analisi dalle teorie di Rousseau («its great prophet and true founder»), questo movimento, soggetto a un'inarrestabile diffusione e trasformatosi in una sorta di dogma incontrastato, non poteva essere interpretato semplicemente come una nuova espressione culturale e religiosa, «since it seems simply to carry on, in a generalized and abstract form, the religious and ethical teaching of the previously dominant religion».<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> T.E. Hulme, *Speculations. Essays on Humanism and the Philosophy of Art* (1924), London 1936, 49-50.

<sup>9</sup> Vd. V.A. Demant, *God Man and Society. An Introduction to Christian Sociology*, London 1934, 161-165.

<sup>10</sup> Ivi, 171.

<sup>11</sup> Vd. Ivi, 173-174.

<sup>12</sup> Ch. Dawson, *Civilization and Morals: Or, the Ethical Basis of Social Progress* (1925), in Id., *Enquiries into Religion and Culture* (1933), Washington 2009, 96, 97.

Convinto che il totalitarismo, prefigurato da Rousseau «and yet earlier and more unequivocally» da Hobbes<sup>13</sup> e interpretabile anche alla luce dell'accostamento tra la vecchia concezione autocratica del diritto divino dei re (di epoca moderna) e il nuovo assolutismo della dittatura di massa,<sup>14</sup> rappresentasse il prodotto della sopravvenuta perdita di identità della tradizione occidentale, Dawson in *Christianity and the New Age* (1931), identificava del resto i principali momenti di svolta della civiltà occidentale nel passaggio dalla cultura ellenistica all'Impero romano, nei mutamenti verificatisi tra il Quindicesimo e Sedicesimo secolo dopo la fine dell'epoca medievale e nelle tendenze in atto nei primi decenni del Novecento. Avvalorate anche in questo caso dal riconoscimento dell'efficacia delle interpretazioni di Hulme,<sup>15</sup> le analisi di Dawson si incentravano sulla convinzione che gli ideali di libertà dell'umanesimo rinascimentale, il razionalismo dogmatico, l'empirismo, lo scetticismo e il soggettivismo morale, nella loro unilaterale esaltazione della libertà umana, avessero finito non soltanto con l'incrinare la sfera spirituale dell'uomo, ma anche con l'alterare la stessa nozione di ragione, ridotta a un simulacro delle sue autentiche finalità:

Mediaeval man had attempted to base his life on the supernatural. His ideal of knowledge was not the adventurous quest of the human mind exploring its own kingdom; it was an intuition of the eternal verities which is itself an emanation from the Divine Intellect—*irradiatio et participatio primae lucis*. The men of the Renaissance, on the other hand, turned away from the eternal and the absolute to the world of nature and human experience. They rejected their dependence on the supernatural, and vindicated their independence and supremacy in the temporal order. But thereby they were gradually led by an internal process of logic to criticise the principles of their own knowledge and to lose confidence in their own freedom. The self-affirmation of man gradually led to the denial of the spiritual foundations of his freedom and knowledge. This tendency shows itself in every department of modern thought. In philosophy, it leads from the dogmatic rationalism of Descartes and the dogmatic empiricism of Locke to the radical scepticism of Hume and the subjectivism of later German thought.<sup>16</sup>

Agli inizi degli anni Cinquanta, Dawson in *Understanding Europe* avrebbe quindi elaborato una classificazione incentrata «into three main stages – Christian, pre-Christian, and post-Christian», ognuno dei quali suddivisibile «into two or three subordinate phases». In particolare, alle due manifestazioni (greca e romana) dell'epoca classica, avevano fatto seguito l'avvento del cristianesimo e il periodo medievale, e successiva-

<sup>13</sup> Vd. Ch. Dawson, *Religion and the Modern State*, New York 1935, 47, n. 1.

<sup>14</sup> Id., *The New Leviathan* (1929), in Id., *Enquiries...*, 12-13.

<sup>15</sup> Vd. Id., *Christianity and the New Age*, in J. Maritain, P. Wust, Ch. Dawson, *Essays in Order*, London 1931, 159.

<sup>16</sup> Ivi, 160-161.

mente, in una consequenziale concatenazione storica, prima un'età contrassegnata dai conflitti religiosi e dalla cultura umanistica (dal Sedicesimo al Diciottesimo secolo), poi quella delle rivoluzioni e del trionfo della secolarizzazione (dalla fine del Settecento all'Ottocento) e infine il momento della disintegrazione dell'Europa, causa ed effetto delle due guerre mondiali: «in the bitter intensive struggle of parties and ideologies the deeper spiritual foundations of Western culture were forgotten or rejected until the movement which had begun with the worship of liberty and the Declaration of the Rights of Man ended in the concentration camps of the totalitarian state and the mass suicide of total war».<sup>17</sup>

Esprimendo più volte la sua consonanza con Dawson e Demant e sulla base di costanti riferimenti alle teorie di Babbitt e Hulme, anche Thomas Stearns Eliot nel corso della sua attività avrebbe più volte ricondotto le proprie analisi critico-letterarie a una concezione storica basata sulla centralità dei mutamenti culturali e filosofici prodotti dalla fine dell'unità cristiana e sulle interconnessioni esistenti tra la modernità propriamente intesa e le sue successive manifestazioni. Una significativa testimonianza in tal senso è offerta dalle *Clark Lectures*, una serie di conferenze svolte nel 1926 presso il Trinity College di Cambridge, in cui Eliot individuava nella dissoluzione dell'ordine medievale e nella fine dell'unità religiosa il momento in cui la speculazione filosofica disinteressata aveva lasciato spazio alle controversie politiche e religiose favorendo una nuova concezione della politica, fondata sul culto del successo e tale da prefigurare i successivi sviluppi della società contemporanea: «the success of ideas was to come to depend more and more upon the suffrage of a larger and larger semi-literate public. Success meant what pleased or impressed the greatest number of persons at any moment. We are already in full democracy» (*CP II*, 634). Nella recensione dello stesso anno al secondo volume della *History of Medieval Philosophy* di Maurice de Wulf, Eliot, dopo aver dichiarato di condividere il rifiuto di una convenzionale concezione della modernità come momento di rottura rispetto al passato, assimilava questa epoca a una sorta di diaframma storico, non interpretabile in termini di progresso o decadenza ma piuttosto «as a dissociation of the medieval mind and the formation of new types» da cui aveva preso avvio un mutamento rivoluzionario non privo di analogie con quello in atto nel proprio tempo (*CP II*, 872). A un sistema di pensiero, quello del Sedicesimo secolo caratterizzato da un atteggiamento «of anarchism, of dissolution, of decay» (*CP II*, 508), aveva fatto seguito nel secolo successivo una sempre più intensa commistione tra politica e religione (vd. *CP III*, 570) determinata anche da ripercussioni in cui si avvertiva la perdurante incidenza della mentalità rinascimentale: «Perhaps the final problem for historical students is a problem of imagination – that is, to reconstruct for ourselves so fully the

---

<sup>17</sup> Ch. Dawson, *Understanding Europe*, London and New York 1952, 44.

mind of the Renaissance and the mind of the pre-Renaissance, that neither of them shall be dead for us – that is to say, unconscious parts of our own mind – but shall be conscious and therefore utilizable for our future development» (CP II, 850).

Se, sul piano filosofico, Cartesio, «the great typical figure of modern “heresy” in the generalized sense of that word» (CP III, 507), era il principale esponente di una «true Copernican revolution which occurred centuries before Kant was born» (CP II, 635), Hobbes (come evidenziato nel saggio *John Bramhall* del 1927) era invece riuscito a convertire sul piano politico una concezione deterministica della natura, proponendo un'esaltazione sfrenata della volontà umana. Collocandosi in quella fase di transizione identificata da Eliot con il termine 'Rinascimento' («When I say the Renaissance I mean for this purpose the period between the decay of scholastic philosophy and the rise of modern science»), Hobbes aveva infatti elaborato una teoria assolutista incongruente, in quanto legittimata esclusivamente sulla base di motivazioni emotive e non razionali, non dissimile da quella della Russia post-rivoluzionaria e in cui si poteva ravvisare un riflesso delle teorie scientifiche moderne e contemporanee: «Hobbes's philosophy is not so much a philosophy as it is an adumbration of the universe of material atoms regulated by laws of motion which formed the scientific view of the world from Newton to Einstein» (CP III, 144). Soffermandosi a più riprese nel corso delle sue indagini sulle riverberazioni della mentalità rinascimentale, Eliot non proponeva in ultima analisi un'indiscriminata confutazione delle istanze della ragione, ma piuttosto una denuncia delle contraddizioni del secolarismo di cui nel saggio *Religion and Literature* (1935) avrebbe stigmatizzato soprattutto la tendenza ad attribuire le cause di ogni male a fattori di ordine sociale ed economico e quindi a privilegiare i mutamenti collettivi di natura materiale. L'unità organica tra religione e società, realizzata in epoca medievale, era stata infranta in successione dalla Riforma protestante, dalle dottrine cartesiane, dal determinismo di Hobbes e dal trionfo delle dottrine liberali, ponendo fine al connubio tra fede e scienza e favorendo la secolarizzazione di una civiltà contemporanea «that it is simply unaware of, simply cannot understand the meaning of, the primacy of the supernatural over the natural life» (CP V, 225).

Un ulteriore e indiziario elemento di raccordo tra le analisi di Dawson ed Eliot è rappresentato in tal senso dai loro sia pur incidentali riferimenti alla funzione storica di Nietzsche. Nel corso delle sue analisi sull'età elisabettiana, «a part of the movement of progress or deterioration which has culminated [...] in the present regiment of Europe» (CP II, 508), Eliot infatti non si limitava a contrapporre Machiavelli a Hobbes,<sup>18</sup> ma individuava in quest'ultimo i sintomi di una mentalità analoga a

<sup>18</sup> Vd. a questo proposito, le analisi contenute nel saggio *Niccolò Machiavelli* (1927), in cui Eliot insisteva sulla singolarità politica del Segretario fiorentino affermando tra l'altro: «He does

quella di Nietzsche (cfr. *CP III*, 148), che a sua volta nel saggio *Shakespeare and the Stoicism of Seneca* (1927) era stato presentato come una «date variant» della dissoluzione dell'intelletto manifestatasi nell'età rinascimentale (cfr. *CP III*, 255) fino ad assumere, come afferma Peter Holbrook, il punto focale delle sue riflessioni:

It is important to realize just how far Eliot goes in this association of 'the Elizabethans' with the 'present regiment' of liberal decadence. For Eliot, modernity originates in the Renaissance, especially in figures of scepticism and relativism such as Montaigne and Machiavelli. Another important and objectionable figure from the period is Hobbes. [...] What Eliot locates in Hobbes is another Renaissance anticipation of modern liberal individualism. The Renaissance looks forward to Nietzsche. [...] What Eliot associates with Shakespeare and Nietzsche is the ethic of secular individualism and relativism.<sup>19</sup>

Da parte sua, in *Christianity and the New Age*, Dawson metteva invece in rilievo come Nietzsche, restato fedele agli ideali della cultura rinascimentale, fosse stato l'espressione di una rivolta «against the blasphemies of an age which degraded the personality and denied the power of the spirit in the name of humanity and liberty», perché senza accogliere le istanze dell'umanesimo aveva espresso il senso tragico della sua conaturata e originaria ambivalenza: «the tragedy of Nietzsche is the tragedy of the end of humanism, since it only reveals with exceptional clearness the ultimate consequences of the antinomy that was inherent in the humanist tradition from the beginning».<sup>20</sup>

## 2. *The Modern Dilemma*

Tali coordinate avrebbero orientato l'accesso, ma non prevenuto, contraddittorio di Eliot, Dawson e Demant con le diverse espressioni della mentalità moderna, oggetto di critiche intransigenti finalizzate però alla ricerca di una possibile ricomposizione, mai tale da incrinare il primato della fede religiosa. Emblematico in tal senso il titolo (*The Modern Dilemma*) di una serie di conferenze svolte presso la BBC da Dawson nel no-

---

not belong with Aristotle, or with Dante, in political theory; he attempted something different. He does not belong with Napoleon, and still less with Nietzsche. His statements lend themselves to any modern theory of the State, but they belong with none» (*CP III*, 111). Analoghe considerazioni sarebbero state avanzate nel saggio *John Bramhall*. Per una più dettagliata analisi delle interpretazioni dedicate da Eliot a Machiavelli e più in generale sulla sua concezione delle dinamiche storiche prodotte dalla rottura dell'unità religiosa e sulle sue prolungate ripercussioni, vd. A. Arciero, *T.S. Eliot. Alle origini del pensiero politico*, Soveria Mannelli 2011, 155-226.

<sup>19</sup> P. Holbrook, *Eliot's rejection of Shakespeare*, in Id., *Shakespeare's Individualism*, Cambridge 2010, 161-162.

<sup>20</sup> Dawson, *Christianity...*, 159.

vembre 1931 e da Eliot tra il marzo e l'aprile del 1932,<sup>21</sup> come pure quello delle trasmissioni radiofoniche tenute nel decennio successivo da Demant (*What is Happening to Us?*), animate dagli interrogativi aperti dal contrasto tra la tradizione cristiana, da un lato, e le concezioni democratiche e liberali, la mentalità scientifica asservita al mito del progresso, le istanze fideistiche dei regimi totalitari e, più in generale, le questioni aperte dal rapporto tra individualismo e collettivismo, dall'altro. L'insistenza sull'autonomia delle comunità locali, vero e proprio contrappeso all'invadenza dell'autorità statale,<sup>22</sup> rispondeva in tal senso al tentativo di individuare un'alternativa all'atomismo liberale e al culto del potere dei regimi totalitari, senza scivolare in una rassegnata nostalgia o in un recupero anacronistico di un modello medievale. «There can be no return to the synthesis attempted by the theology of the Middle Ages, which proved so fragile owing to its envisaging too narrow a universe»,<sup>23</sup> affermava ad esempio Demant alla fine degli anni Trenta e analoghe considerazioni avevano orientato le argomentazioni di Eliot che, nelle *Clark Lectures* del 1926 aveva sottolineato la precarietà di un accordo tra fede e ragione talmente perfetto da non poter essere indefinitamente sostenuto da una mente umana che «when it comes to a terminus, hastens to look up the next train for almost anywhere» (*CP II*, 651).

A tali istanze corrispondeva del resto la volontà di ristabilire un'identità culturale europea, ritenuta la più concreta, se non l'unica, alternativa alle tensioni del totalitarismo, interpretate non come un processo irreversibile ma come un evento inscritto in una ricorrente condizione di crisi. Alle ricordate considerazioni espresse da Eliot in *Thoughts after Lambeth*, si associavano del resto quelle espresse da Dawson alla vigilia del secondo conflitto mondiale («to the Christian the world is always ending, and every historical crisis is, as it were, a rehearsal for the real thing»)<sup>24</sup> e quelle di Demant, che nel 1941 faceva riferimento a una crisi talmente intensa da risultare transitoria se rapportata a una concezione provvidenzialistica della storia: «The pain and tribulation of a crisis like this must be taken, not only as retribution, with all the tragic puzzles

---

<sup>21</sup> Sulla progettazione di questa serie di conferenze, organizzata nell'ambito delle iniziative culturali della BBC negli anni Trenta, e a cui avrebbe partecipato anche il filosofo John Macmurray, vd. A. Lawrie, *The BBC, Group Listening, and 'The Changing World'*, «Media History», 25/3 (2019), 279-291. Sulla rilevanza di questo ciclo di trasmissioni in relazione alle posizioni critiche assunte da Eliot nei confronti della tradizione umanista, vd. lo studio comparativo di L. Surette, *The Modern Dilemma. Wallace Stevens, T.S. Eliot, and Humanism*, London 2008.

<sup>22</sup> Su questo aspetto, vd. tra gli altri, M. Grimley, *Civil Society and the Clerisy: Christian Élités and National Culture, c.1930–1950*, in *Civil Society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, ed. by J. Harris, Oxford 2005, 231-247.

<sup>23</sup> V.A. Demant, *The Religious Prospect*, London 1939, 200.

<sup>24</sup> Ch. Dawson, *Beyond Politics*, London 1939, 136.

which that involves, but as corrective».<sup>25</sup> Il tentativo di riaffermare i fondamenti spirituali dell'esistenza umana e di ristabilire un corretto equilibrio tra fede e ragione si inseriva dunque in una prospettiva interpretativa che a, partire dalla ricerca di una verità non contingente, era in grado di far risaltare il dualismo tra la dimensione terrena e quella trascendente. Soltanto ridimensionando il primato dell'economia, della politica e della scienza (variamente ricondotto al diffondersi nella modernità di un indiscriminato culto del successo) era infatti possibile interrogarsi sulla natura e sul destino dell'uomo, addentrandosi in quella sfera del pre-politico in cui Eliot rintracciava il più intimo legame intellettuale con Dawson e Demant (vd. *CP VIII*, 91).

Nella prima conferenza della ricordata serie *The Modern Dilemma (Christianity and Communism*, 16 marzo 1932) Eliot individuava quindi nella questione religiosa la radice delle numerose difficoltà che affliggevano l'epoca moderna e pur riconoscendo la pressione del problema economico, lo subordinava a quello morale e a quello religioso. Precisando di non rivolgersi esclusivamente a chi condivideva, anche soltanto potenzialmente, tali convinzioni, Eliot in modo apparentemente provocatorio invitava coloro che rifiutavano pregiudizialmente i suoi assunti a rivolgersi alla Russia, espressione di una diversa forma di religione, in grado di offrire ai propri adepti una causa sia pur erronea per cui sacrificarsi e quindi non contrastabile solamente sulla base di considerazioni materiali. Nel rilevare i limiti dei paesi occidentali – una partecipazione politica ridotta al solo momento elettorale, l'inefficacia delle ideologie tradizionali (conservatrici, liberali e progressiste), l'impossibilità di inventare una nuova religione in grado di competere con quella comunista – Eliot poneva quindi ai propri lettori un'irriducibile alternativa più volte riproposta nel corso degli anni Trenta: «There can only be the two, Christianity and communism: and there, if you like, is your dilemma. For dilemma is defined in the *Concise Oxford Dictionary* as “a position which leaves only a choice between equal evils”, and I fear that the majority of us do not want to choose either; at least, we do not want to go very far in either direction» (*CP IV*, 424).

Convinto dell'impossibilità di una conversione collettiva al cristianesimo, Eliot era in effetti intenzionato soprattutto a dimostrare la necessità di un'organizzazione cristiana della società che, realizzata parzialmente nell'Europa moderna, richiedeva nell'epoca contemporanea una mentalità diversa da quella medievale o conservatrice, in grado di sfruttare le conquiste della civiltà e di recuperare il sostrato spirituale dell'esistenza umana. Secondo Eliot, infatti, anche i 'non cristiani' avrebbero potuto cooperare a questo ideale, prendendo atto che le inevitabili restrizioni

<sup>25</sup> V.A. Demant, *Christian Strategy*, in *Malvern, 1941. The Life of the Church and the Order of Society. Being the Proceedings of The Archbishop of York's Conference*, London 1941, 123.

derivanti da questo nuovo modello, se confrontate con la libertà garantita dalla società liberale e secolare (troppo spesso confusa con la licenza), avrebbero in realtà incrementato le loro possibilità di scelta e la loro opportunità di conseguire gli autentici beni della vita umana, in virtù della loro natura antiperfettistica.

Sviluppando, sul piano politico, le considerazioni espresse nelle *Clark Lectures* del 1926 relative alla transizione dall'epoca medievale a quella moderna e al sopravvenuto predominio della psicologia sull'ontologia e del nominalismo sul realismo (cfr. *CP* II, 636), Eliot nel successivo intervento della serie *The Modern Dilemma (Religion and Science: A Phantom Dilemma)*, si soffermava in effetti sul controverso rapporto tra fede e scienza. Negando che il comunismo, pur fondato sul rifiuto del sovrannaturale, fosse una dottrina conciliabile con la scienza e attribuendo alla formula 'dittatura del proletariato' il valore di una sottile e seducente asserzione religiosa, egli rimarcava come l'espressione 'religione scientifica' fosse una vera e propria contraddizione in termini (sia a causa delle componenti emotive insite nel perseguimento di ogni scopo, sia per la conaturata incapacità della scienza di fissare obiettivi desiderabili). Sulla base di tale premessa, Eliot nel corso della conferenza sosteneva quindi che l'incidenza distruttiva esercitata dalle indagini scientifiche sulla fede non era una diretta conseguenza della scienza stessa ma delle, sia pur inconsapevoli, implicazioni delle teorie elaborate dai filosofi della modernità come Bacone – da lui definito nel saggio del 1929 *The Genesis of Philosophic Prose: Bacon and Hooker*, «one of the authors we must read in order to understand the modern world» (*CP* III 648) – e Cartesio che, come affermato nella recensione del 1928 a *Three Reformers* di Maritain, aveva segnato «the triumph of the mathematical specialist in philosophy; and the mathematical specialist, the biological specialist, and the emancipated theologian have taken turns in dominating philosophical thought for two hundred years» (*CP* III, 508). Secondo Eliot, infatti, nessuna invenzione era infatti in grado di condizionare l'atteggiamento degli uomini nei confronti delle religioni rivelate se non in presenza di un'atmosfera culturale di per sé contraria o favorevole alla religione, e analoghe considerazioni potevano essere estese alle disposizioni mentali di ogni singolo scienziato. Occorreva quindi utilizzare nel modo migliore le innovazioni della civiltà moderna, rifiutando due conclusioni speculari, ossia che la scienza costituisse un ostacolo per la religione o, alternativamente, che la scienza potesse essere assunta come un sostegno della fede religiosa.

Dopo essersi soffermato (in *The Search for Moral Sanction*, 30 marzo 1932) sui risultati conseguiti dalle discipline psicologiche e biologiche, nel conclusivo intervento per la serie *The Modern Dilemma (Building Up the Christian World)* Eliot, precisava nuovamente come la cura del mondo da lui auspicata non consistesse nella conversione dei singoli, nonostante

l'anima individuale costituisse l'unità di valore fondamentale e l'elemento discriminante tra il cristianesimo, da un lato, e il comunismo e qualsiasi altra religione dell'umanità, dall'altro. Così, dopo aver invitato i sostenitori del comunismo a un attento studio della dottrina di Comte (il tentativo di stabilire una religione dell'Umanità) li esortava a prendere atto delle «ingenious follies» di questa filosofia, evidenziando le paradossali implicazioni delle concezioni sociali cristiane: «The Christian view of society is, if you like, a paradox, for it is an organism in which each part has an equal value to the whole; but out of this paradox you can escape only into anarchism, on the one hand, or the opposite heresy, communism, on the other. And that gives you a further paradox; for anarchism and communism respectively, in suppressing half of the value of life, suppress the whole» (CP IV, 465). In effetti, la conversione di massa contestata da Eliot e da lui distinta da altre forme di aggregazione collettiva, non implicava un'adesione generalizzata al cristianesimo ma si basava sulla convinzione che ogni individuo potesse essere un cristiano fino a che avesse conservato il senso di un'identità personale, sociale, economica e morale.

Contrario all'ipotesi di un ritorno al passato, ritenuto un obiettivo impossibile o addirittura indesiderabile, Eliot riteneva che la soluzione da lui auspicata fosse più difficoltosa che impossibile, in quanto richiedeva un correlato impegno: conservare gli attuali benefici dell'uomo contemporaneo recuperando al tempo stesso i suoi originari valori spirituali: «Our task, then, is not antiquarianism; it is just the permanent task of making the permanent truths live in us in our own brief and particular moment of time» (CP IV, 466). Diventava quindi essenziale, per ogni teoria costituzionale, superare le convenzionali obiezioni relative al disinteresse delle religioni nei confronti delle ingiustizie sociali, ristabilendo quell'equilibrato rapporto tra la sfera terrena e quella sovrannaturale che, come affermato nelle *Clark Lectures* del 1926, era stato incrinato dal conflitto tra i Riformatori protestanti e i loro avversari: «They were all too absorbed in controversy to have time for speculation. Politics cannot wait. It is in such an age that the legal mind, rather than the theoretical mind, flourishes in theology» (CP II, 633).

Nel corso delle sue indagini sui processi formativi dell'Europa, anche Dawson, esaminando le alternanti fasi di declino e progresso della civiltà occidentale, ne evidenziava l'attuale condizione di incertezza, determinata dal primato assegnato al culto del successo per poi identificare nel recupero dei valori religiosi e morali della tradizione cristiana l'unica alternativa a una crisi sostanzialmente priva di precedenti.<sup>26</sup> In effetti, il 4 no-

---

<sup>26</sup> Per una più approfondita analisi di questi temi e più in generale sul contributo teorico di Dawson, vd. B.J. Birzer, *Sanctifying the World. The Augustinian Life and Mind of Christopher Dawson*, Front Royal 2007; *Eternity in Time. Christopher Dawson and The Catholic Idea of History*, ed. by S. Caldecott and J. Morrill, Edinburgh 1997; C. Scott, *A Historian and His World. A Life of*

vembre 1931, in *The Common Heritage of Europe* (intervento inaugurale delle conferenze svolte per la BBC e raccolte l'anno successivo in *The Modern Dilemma: The Problem of European Unity*) Dawson interpretava il complesso movimento dei cambiamenti in atto alla luce del seguente assunto: «Life necessarily implies change, but this does not mean that change always implies life. There is always a limit to the amount of change of which an organism is capable, and this is no less true of the social than of the physical organism».<sup>27</sup> Pur non essendo minacciata da una superiore civiltà, la società contemporanea era tuttavia esposta al pericolo di una decadenza generata dall'incapacità di controllare e adattarsi ai cambiamenti innescati dalla scienza e tale da rendere inefficaci sia le soluzioni reazionarie che quelle rivoluzionarie, fondate rispettivamente sul rifiuto o sull'accettazione indiscriminata del progresso. Apparentemente più praticabile, quest'ultima posizione implicava un'integrale rottura con il passato, ma postulando la creazione di un nuovo ordine meccanicistico finiva con il risultare più inverosimile di quella che invocava un ritorno al passato: «a man can change his way of life and adapt himself to new circumstances, but he cannot become a new person; and the same is true of societies and civilisations. Nor is it possible to construct a purely material civilisation based only on economic factors, for every society is essentially a human order and it must take account of the facts of human nature no less (but rather far more) than of the facts that are external to human life».<sup>28</sup>

In tale prospettiva, neanche la Russia sovietica, apparentemente un modello sociale fondato sul primato dell'economia e quindi tale da suffragare le ipotesi rivoluzionarie, poteva essere considerata un sistema esclusivamente materialistico, in quanto si ispirava a ideali di ordine morale (la giustizia sociale, l'uguaglianza) fino ad assumere i lineamenti di una nuova ortodossia. Nel rilevare le differenze esistenti tra la cultura della Russia e quelle dell'Europa occidentale, Dawson insisteva al tempo stesso sulla necessità di un ritorno, non rivoluzionario o reazionario ma costruttivo, ai principi originari della civiltà europea che, a sua volta, doveva essere sorretta da un'unità sociale in grado di riconciliare e coordinare la nuova organizzazione materiale con le tradizioni spirituali al fine di evitare il rischio di una decadenza. Sul piano più strettamente politico occorreva quindi abbandonare il falso dilemma tra nazionalismo e cosmopolitismo, ricorrendo a una soluzione alternativa, quella dell'ideale dell'unità europea intesa come una comunità spirituale composta da po-

---

*Christopher Dawson 1889-1970*, London 1984; A. Schwarz, *The Third Spring: G.K. Chesterton, Graham Green, Christopher Dawson, and David Jones*, Washington 2005; J.T. Stuart, *Christopher Dawson: A Cultural Mind in the Age of the Great War*, Washington 2022.

<sup>27</sup> Ch. Dawson, *The Modern Dilemma: The Problem of European Unity*, London 1932, 35.

<sup>28</sup> Ivi, 39-40.

poli che, formati dagli stessi influssi culturali, si richiamavano a quattro tradizioni comuni, quella cristiana (in grado di incidere anche sul tessuto di una società secolarizzata), quella dell'umanesimo, quella scientifica e quella politica ereditata dal mondo greco e romano. In particolare, soffermandosi sulle tradizioni democratiche e rintracciandone la radice nei principi aristocratici e la valenza politica nella difesa dei diritti individuali, Dawson ne contestava la tendenza a considerare il benessere economico come il fine ultimo della società, evidenziandone le differenze con le concezioni cristiane che al contrario assumevano come obiettivo primario la ricerca del regno di Dio. Le contraddizioni del sistema democratico erano in effetti dimostrate dalla stessa crisi contemporanea, non originatasi in una condizione di povertà ma all'interno della società più ricca mai esistita, incapace però di subordinare la ricerca dei beni materiali al perseguimento di quelli spirituali.

Il dilemma moderno era quindi incentrato sulla scelta tra gli ideali religiosi e quelli secolari, tra una concezione spirituale e una materialistica della vita umana e in questo senso Dawson metteva in risalto i nessi di contiguità tra il totalitarismo e lo stato moderno, nella consapevolezza che la progressiva politicizzazione della società e della cultura, unita all'accentramento economico e amministrativo e alla crescente pressione esercitata sulla sfera individuale, non fosse un fenomeno esclusivo delle nuove dittature del ventesimo secolo, ma derivasse dalla degenerazione dei principi dello stato liberale e in particolare dalla tendenza a negare la valenza sociale del cristianesimo. Il richiamo alle convergenze tra totalitarismo e democrazie liberali non si traduceva però in una loro indiscriminata equiparazione o in una negazione del carattere di originalità del totalitarismo. La nuova epoca, al contrario, non doveva semplicemente fronteggiare la minaccia delle orde primitive e barbariche, ma la sfida di un movimento dotato di risorse tecniche e scientifiche la cui azione non era più diretta contro una società decadente, a cui era però offerta l'alternativa di una salvezza garantita dalla Chiesa, ma operava sul tessuto di un mondo vigoroso, privo di pietà nei confronti dei deboli, dominato dal culto del successo e in cui si era generata una nuova religione, vera e propria inversione della morale cristiana e paragonabile solamente all'apocalisse.<sup>29</sup> Queste analisi a loro volta erano avvalorate dal riferimento ai principi di una legge naturale che, messa in discussione nel corso della modernità sul piano teologico e politico, non poteva essere concepita come a «readymade code of rules which everyone everywhere admits» ma doveva essere commisurata ai mutamenti del senso morale:

The revolt against Natural Law did not only spring from the otherworldliness of Luther and the Reformers. It found an even more powerful

---

<sup>29</sup> Vd. Ch. Dawson, *The Judgment of the Nations* (1942), Washington 2011, 90, 100.

support in the worldliness of the Renaissance statesmen and thinkers. Already before the Reformation Machiavelli had produced his *Intelligent Man's Guide to Politics* which studies the art of government as a non-moral technique for the acquisition and maintenance of power, thus depriving the state of its religious character as the temporal organ of divine justice and making the interests of the state the supreme law by which all political acts must be judged.<sup>30</sup>

In effetti, già in *The Modern Dilemma*, dopo aver individuato il significato più autentico del cristianesimo nella mediazione tra l'ordine spirituale e la realtà terrena, Dawson ne riconosceva la capacità di realizzare un progressivo equilibrio tra il permanente e il transitorio, finalizzato alla redenzione degli uomini, alla loro liberazione dalla schiavitù delle forze materiali e alla ricostituzione dei tradizionali vincoli spirituali. Ancora una volta, l'ammirazione per la sintesi medievale tra fede e ragione, non impediva a Dawson di rilevare come nella sua reazione alla sfida della cultura rinascimentale la Chiesa non fosse riuscita a preservare la propria unità, e la conseguente divaricazione tra la sfera privata (in cui era stata relegata la fede) e quella pubblica, incanalandosi su una progressiva secolarizzazione. Tuttavia, l'eredità del cristianesimo, preservata inconsapevolmente all'interno della civiltà occidentale e di cui i movimenti liberali, democratici e umanitari avevano assorbito gli ideali sociali e morali, era ancora in grado di recuperare la propria incidenza originaria, a condizione di rinnovare la propria unità e il senso della propria missione terrena: «The Christianity of the future must be a social Christianity that is embodied in a real society, not an imaginary or invisible one».<sup>31</sup> A questa perentoria affermazione si associavano sia l'insistenza sulla necessità di ristabilire il valore universale di una chiesa indipendente, di cui il cattolicesimo rappresentava l'espressione più autentica, sia il riconoscimento di quei legami di reciprocità tra il cristianesimo, l'Europa e la Chiesa Cattolica ritenuti indispensabili allo sviluppo di una civiltà occidentale che tuttavia non potevano essere oggetto di una indiscriminata identificazione.<sup>32</sup> Rifiutando l'ipotesi di un ritorno al cristianesimo motivato da considerazioni di ordine politico e la condanna degli sterili tentativi di creare una religione artificiale di tipo sociale e politico, Dawson prefigurava gli stessi assunti elaborati da Eliot nel saggio *Notes towards a Definition of Culture* (1943) e ancora una volta subordinati alla luce di una scansione storica fondata sui dilatati confini della modernità:

In Greece there appears to have been a development of the philosophical mind with which the religious consciousness failed to keep pace: hence the problems of the Greek dramatists, and the eventual hypertrophy of scepticism. For the less speculative Romans, what happened was

<sup>30</sup> Ivi, 95.

<sup>31</sup> Ch. Dawson, *The Modern Dilemma...*, 110.

<sup>32</sup> Vd. ivi, 111.

rather the failure of the religious pattern to develop with their expanding political organization. In the mediaeval world a European synthesis of religion and philosophy, of faith and free enquiry, of devotion and art, appeared to reach, with a precarious tension between Church and State, its nearest approximation. And it was in the disintegration of a culture, that, with the Renaissance, began the efflorescence of what the nineteenth century, already somewhat retrospectively, was to call "culture." (CP VI, 344)

Se le osservazioni di Eliot erano condotte dalla prospettiva di un letterato intenzionato a far risaltare le relazioni esistenti tra i diversi ambiti dell'esistenza umana, e se gli studi di Dawson avevano privilegiato una ricostruzione metastorica delle dinamiche culturali e religiose dell'Europa, le riflessioni di Vigo Auguste Demant, ne rappresentavano la premessa e, a un tempo, il prolungamento teologico.<sup>33</sup> Sacerdote della Chiesa di Inghilterra e professore di *Teologia morale e pastorale* a Oxford, Demant attribuiva infatti alla Chiesa una precisa responsabilità sul piano terreno, determinata dalla sua competenza sulle questioni relative alla natura del governo, alla libertà della persona, alla giustizia economica e alla ripartizione della proprietà secondo finalità legittimate dalla stessa essenza del cristianesimo.

Interpretando la secolarizzazione del proprio tempo come la conclusione di un processo avviato quattro secoli prima, Demant ne individuava il tratto qualificante nella separazione istituita tra i vari ambiti del sapere umano (arte, politica, cultura, storia), ognuno dei quali soggetto alle leggi di una ragione assoluta e di un progresso destinato a realizzarsi indipendentemente da qualsiasi azione degli individui. Questo atteggiamento umanistico condizionava a suo avviso anche coloro che, pur credendo ancora nell'esistenza di Dio, lo riducevano a un'entità immanentizzata con l'unico scopo di legittimare e purificare il proprio impegno terreno.<sup>34</sup> Imputando alla Chiesa di essersi limitata a consacrare l'autonomia della società finendo però con l'assimilarsi ad essa, o alternativamente di aver divorziato dalla società rinunciando al proprio ruolo di guida, Demant rilevava come questi due errati atteggiamenti avessero agevolato l'ascesa dei moderni stati totalitari, vere e proprie creazioni umane di una religione non cristiana in cui potevano essere incluse non solamente le dittature

---

<sup>33</sup> Per una ricostruzione del percorso intellettuale di Demant vd. I.S. Markham-Ch. Faulstich, *V.A. Demant in Context; Assessment and Critique*, in V. A. Demant, *The Penumbra of Ethics. The Gifford Lectures of V.A. Demant with Critical Commentary and Assessment*, ed. by I.S. Markham and Ch. Faulstich, Eugene (Oregon) 2019, 3-71, 303-337. Sul pensiero di V.A. Demant, vd. anche A. Arciero, *Echi rosminiani. Società e politica nelle riflessioni di V.A. Demant*, in «Res Publica», 6/2013, 51-77; Id., «Il dogma e la dottrina»: *Vigo Auguste Demant e il confronto tra totalitarismo e liberalismo*, in *Storia cultura politica e relazioni internazionali. Studi in onore di Giuseppe Ignesti*, a cura di T. Di Maio e G. Malgeri, Soveria Mannelli 2015, 15-48.

<sup>34</sup> Vd. V.A. Demant, *The Church and Society Today*, in «The Listener», 28, n. 717 (8 Oct. 1942), 470.

e i regimi a partito unico, ma persino le società democratiche se dominate dalla tendenza ad asservire la scienza, la religione, l'educazione e le attività ricreative all'esigenza di un'artificiale coesione sociale. Come Eliot – che in *The Idea of a Christian Society* (1939) riconosceva a tutti il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo, riservando il diritto alla beatitudine ultraterrena a chi era in grado di vederlo –, anche Demant insisteva sulla compatibilità tra la fede (che grazie alla rivelazione consentiva di accedere all'ordine divino) e la ragione (a cui era invece riservata una più limitata ma comunque veritiera comprensione dell'ordine naturale). Soltanto in questo modo sarebbe stato possibile costruire una società cristiana in grado di fronteggiare i distinti, ma potenzialmente convergenti, pericoli innescati dal liberalismo, espressione di un relativismo dialettico, e dal totalitarismo che aveva segnato il trionfo del determinismo storico: «Both the eviscerated liberal societies and the violent dictatorial ones represent conflicting movements of a phase in which it was virtually disbelieved that man is a real kind».<sup>35</sup>

In effetti, secondo Demant, la spiegazione dei processi di secolarizzazione doveva essere rintracciata nella libertà che Dio aveva concesso all'uomo, ma che quest'ultimo (in un eccesso di superbia e condizionato dal peccato originale) aveva deformato, svincolando la scienza da qualsiasi finalità etica, ignorando che il mondo era il risultato di un disegno divino e svuotando la nozione di democrazia liberale di quei contenuti morali comprensibili solamente se ricondotti all'esistenza di Dio. La distinzione tra scopi e comportamento, da un lato, e presupposti e convinzioni interiori, dall'altro, si traduceva nello scarto esistente tra la dottrina di una data epoca (la quale si svolgeva sul piano della consapevolezza) e i suoi dogmi, che invece, rientrando nell'ambito della coscienza, ne costituivano lo schema di riferimento attraverso cui diventava possibile un'interpretazione della realtà. Esplicitamente mutuata da T.E. Hulme, la differenza tra dottrina e dogma costituiva, sempre secondo Demant, la modalità attraverso cui potevano essere ricostruite e interpretate le dinamiche evolutive del 'liberalismo', le sue controverse relazioni con il cristianesimo e le ragioni del loro sopravvenuto contrasto.<sup>36</sup>

Svincolatosi progressivamente dall'originaria aderenza ai principi del diritto naturale, il liberalismo aveva sostituito al criterio di verità la ricerca di un compromesso, postulando il primato della politica, favorendo l'affermazione delle concezioni soggettivistiche e relativistiche, antepo- nendo al rispetto della persona le istanze dell'individualismo, deprivando la nozione di libertà dei suoi fondamenti costitutivi (il senso di uno scopo e il rispetto della dignità umana) e, infine, affermando la superiorità del divenire rispetto all'essere. Il riconoscimento della natura duale

<sup>35</sup> V.A. Demant, *Theology of Society: More Essays in Christian Polity*, London 1947, 71.

<sup>36</sup> Vd. Id., *The Religious Prospect...*, 22-23.

dell'essere umano, entità partecipe del divenire ma caratterizzata dalla presenza di un elemento eterno tale da giustificare la prevalenza dei propri diritti su quelli della società, aveva lasciato spazio nell'epoca moderna a un dogma antitetico, che negando la realtà dell'essere o riducendola a una funzione del divenire, aveva trasformato gli uomini in «a fragmentary part of the collective whole»<sup>37</sup>. Di fronte a questo sviluppo, ritenuto inevitabile in una società che aveva abdicato alla propria eredità cristiana ma a cui la Chiesa doveva comunque opporsi in virtù della sua aderenza al principio di libertà, non era sufficiente intraprendere un'azione di contenimento e opposizione, ma occorreva impegnarsi per superare questa nuova fase storica e cercare di costruire una nuova organizzazione sociale, più solida di quella liberale.

Nel rivendicare, contro le tendenze accentratrici del totalitarismo, la separazione esistente tra religione, politica ed economia, Demant specificava come proprio questo criterio avrebbe consentito di istituire tra questi tre ambiti una reciproca collaborazione, preservando quella dimensione di libertà che l'ingannevole unificazione attuata dalle nuove tirannie aveva al contrario soffocato. Politica, religione ed economia, pur nella loro distinta identità, convergevano in un punto di unità, quello dell'uomo, creatura divina, che in ognuna di queste sfere poteva realizzare i suoi bisogni, a condizione di rispettarne l'autonomia e l'indipendenza nell'organizzazione della propria vita sociale.

### 3. *Un dibattito 'conclusivo'*

Intravedendo nel totalitarismo, punto focale delle loro indagini, un'occasione di riscatto, Eliot, Dawson e Demant si sarebbero costantemente impegnati in un'azione pratica finalizzata alla riabilitazione intellettuale del cristianesimo e in un dialogo con diverse confessioni religiose e con il mondo laico prolungatosi anche dopo il secondo conflitto mondiale. Eliot che, come direttore editoriale del «Criterion», aveva più volte sollecitato la loro collaborazione alla rivista, avrebbe infatti partecipato con Demant sia alla Conferenza di Malvern del gennaio 1941 sia alla stesura del volume collettaneo del 1945 *Catholicity: A Study in the Conflict of Christian Traditions in the West*, concepito come un'inchiesta finalizzata a una riconciliazione tra le posizioni cattoliche e protestanti. In precedenza, Dawson e lo stesso Eliot avevano invece offerto il loro sostegno al *Moot*, associazione promossa da J.H. Oldham dopo la Conferenza di Oxford del 1937 allo scopo di avviare una discussione sulle questioni educative, sociali economiche e culturali tra intellettuali di diversa ispirazione

---

<sup>37</sup> Ivi, 57.

religiosa e politica e a cui sarebbe intervenuto, sia pur occasionalmente, anche Demant.<sup>38</sup>

Proprio in occasione della prima riunione del *Moot* (aprile 1938), si registrava una inaspettata divergenza tra le posizioni di Eliot e Dawson. Facendo riferimento alle possibili forme di organizzazione sociale (la distinzione tra Chiesa, comunità e stato, una dittatura della Chiesa, o la contrapposizione tra le istituzioni ecclesiastiche e quelle terrene), Dawson individuava la soluzione definitiva di tale questione in «a totalitarian Christian Order» che, identificandosi nell'avvento del regno di Dio, avrebbe però richiesto un'azione a lungo termine.<sup>39</sup> A tale affermazione, come riportato nel resoconto ufficiale dell'incontro, avrebbe fatto seguito la drastica reazione di Eliot («the best thing a Christian totalitarian state could do would be to abdicate») motivava dalla distinzione tra una concezione totalitaria della comunità e quella proposta dal Cristianesimo, non fondata su relazioni gerarchiche ma sul riconoscimento delle organizzazioni locali, la cui funzione era pericolosamente messa in pericolo dalle attuali tendenze economiche: «There was a great psychological danger in welding people together without local distinction. It could let loose terrible demonic forces in mass-hysteria which was given pseudo-religious sanction».<sup>40</sup> L'interlocutoria precisazione di Dawson<sup>41</sup> non sarebbe stata sufficiente a indirizzare su contenuti più concilianti la discussione, come testimoniato dalle perplessità avanzate di W.H Moberly e dalle ulteriori indicazioni di Eliot.

T.S. Eliot replied that there was no single formula. There was bound to be a number of different attitudes to specific questions. We had to take such action as seemed right on this, even though we might feel it would make little real difference. We must get to know what is going on, for people do not know might come to want totalitarian conditions without knowing what they were asking for. We might get totalitarian conditions by certain definite and obviously acceptable reforms of specific abuses.<sup>42</sup>

Una più equilibrata incisiva e convincente, seppur differita, risposta ai dubbi dell'autore della *Terra desolata* sarebbe stata però avanzata da

---

<sup>38</sup> Per le trascrizioni delle minute degli incontri organizzati dal *Moot*, vd. *The Moot Papers. Faith, Freedom and Society 1938-1944*, ed. by K. Clements, London 2010. Sull'attività dell'associazione vd. M. Grimley, *Civil Society and the Clerisy...*, 231-247; J. Kurlberg, *Christian Modernism in an Age of Totalitarianism. T.S. Eliot, Karl Mannheim and the Moot*, London 2019.

<sup>39</sup> Vd. *The Moot Papers...*, 52-53.

<sup>40</sup> Ivi, 54-55.

<sup>41</sup> «Christopher Dawson agreed with this but stated that it was a fact and not simply a danger we had to face. Ordinary local life is absorbed and could never again be what it was. The nation used to be a federation of communities. Italy was the only totalitarian state in which this type of nation still existed and in which totalitarianism had still some relation to the Rechtsstaat». Ivi, 55.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Dawson circa due decenni più tardi, quando rivendicando al cristianesimo la totalitaria ambizione di proclamare la propria autorità sull'intero complesso della vita umana, depurava tale pretesa da ogni valenza politica, indicando nella distinzione tra Chiesa e Stato e tra l'ordine temporale e quello spirituale il fattore decisivo della irriducibilità del cattolicesimo alle forme di dominio politico di tipo secolare:

Of course, if it is totalitarian to claim authority over the whole of human life, then Christianity is totalitarian and so are all the other world religions. But this is a misuse of terms, for totalitarian is essentially a political concept and implies a totalitarian state, whereas the fundamental distinction which Christians make between Church and State and spiritual and temporal authority is the opposite of totalitarian and is perhaps the only ultimate defense of man's spiritual freedom against the totalitarian challenge and the growing pressure of the secular state.<sup>43</sup>

Un'affermazione, quest'ultima, sicuramente convergente con le posizioni di Eliot che, dopo aver escluso Roma dall'elenco di città scelte per raffigurare in *The Waste Land* la disgregazione della civiltà occidentale, nel 1933 in *Catholicism and International Order* aveva fornito una più esplicita motivazione di tale scelta: «I believe that the Catholic Church, with its inheritance from Greece and from Israel, is still, as it always has been, the great repository of wisdom» (CP IV, 536). Il richiamo all'esigenza di una conciliazione tra fede e ragione, compromessa dal venir meno dell'unità religiosa costituiva in tal senso l'unica alternativa alle irrisolte tensioni di una prolungata modernità aperta dalla Riforma protestante, contraddistinta dalle riverberazioni di una lunga 'Rinascenza' e di cui l'Ottocento («an age which enjoyed the benefits, and wasted the stores, of preceding epochs»; CP II, 749) rappresentava un momento di condensazione proteso verso la contemporaneità: «We have to adapt our minds to a new age – new certainly to this extent, that the nineteenth century gave us a very inadequate preparation for it» (CP III, 287).

*Breve sintesi:* Negli anni tra le due guerre mondiali – inserendosi nel dibattito tra classicismo e romanticismo e nella polemica contro Rousseau avviata da Irving Babbitt e soprattutto da T.E. Hulme –, T.S. Eliot, Christopher Dawson e V.A. Demant avviano un'indagine sui rapporti tra religione e politica articolata su una condivisa visione storica. Attribuendo alla fine dell'unità religiosa la valenza di una cesura tra l'epoca classica e medievale, da un lato, e quella moderna dall'altro, Dawson, Eliot e Demand elaborano la concezione di un 'lungo Rinascimento' le cui riverberazioni si erano prolungate fino alla tarda età moderna culminando nella crisi della tradizione occidentale e nell'esperienza dei totalitarismi.

---

<sup>43</sup> Ch. Dawson, *Civilization in Crisis* (1956), in Id., *The Historic Reality of Christian Culture: A Way to the Renewal of Human Life*, New York 1965, 87.

*Parole chiave:* Rinascimento, modernità, crisi, religione, politica, totalitarismi

*Abstract:* In the years between the two world wars –adding themselves in the debate between classicism and romanticism and in the polemic against Rousseau started by Irving Babbitt as well as by T.E. Hulme–, T.S. Eliot, Christopher Dawson and V.A. Demant elaborate a religious and political survey articulated on a shared historical vision. Attributing to the end of religious unity the value of a caesura between the classical and medieval era, on the one hand and the modern era, on the other, Dawson, Eliot and Demand develop the conception of a 'long Renaissance' whose reverberations had extended into the late modern age culminating in the crisis of the Western tradition and the experience of totalitarianisms.

*Keywords:* Renaissance, modern age, crisis, religion, politics, totalitarianism