

Anno V, nuova serie, n. 1, Roma 26 maggio 2013

«L'albero può perdere impunemente le foglie e persino i suoi rami maestri e, ancora, il suo tronco può essere abbattuto dalla folgore e raso al suolo: ma, se sotto le radici sono profonde e sane, se arrivano ancora ad attingere la loro linfa fin nelle ossa sacre dei morti allora l'albero ricrescerà» (Gonzague de Reynold)

“Ictu oculi”

Le nuove frontiere della “cultura di morte”

1. In genere, quando si parla di utopia politica, si citano i grandi romanzi di George Orwell e di Aldous Huxley e, di quest'ultimo, specialmente *Il mondo nuovo*. Huxley dipinge, non a caso ma estrapolando tendenze rilevabili già nella società inglese della prima parte del secolo XX, uno scenario futuro in cui l'umanità è retta da poteri tecnocratici totalitari e postreligiosi, che trattano i singoli allo stesso tempo da schiavi-soldati, da schiavi produttivi e da materiali di esperimento d'ingegneria sociale e biologica.

Forse questa terribile società futura è stata dipinta in termini eccessivamente foschi, ma sta di fatto che nei decenni successivi alle “profezie” dei due scrittori diverse di quelle ipotesi — “fantascientifiche”, ma non troppo per chi conosce l'anima gnostica delle rivoluzioni moderne — hanno preso corpo e si sono sviluppate.

2. Ne tento un breve inventario. Nella sfera della famiglia: il divorzio — sempre più “breve” — e l'equiparazione dei rapporti omosessuali ai rapporti matrimoniali, con annesso diritto di allevare un bimbo con due “padri” o due “madri”.

Nella sfera della sessualità, l'aborto — sempre più esteso come mesi di gestazione e ridotto quanto a età della gestante —, la “pillola” — sempre meno antifecondativa e sempre più abortiva — e il profilattico, la riproduzione *in vitro*, la manipolazione degli embrioni umani, la selezione eugenetica e la clonazione, gli “uteri in affitto”, ma anche la teoria del

[continua a p. 2]

SAGGI

- *Uno studio che prende le mosse dalla Rivoluzione “francese” l'origine remota delle odierne “fughe in avanti” del diritto e della giurisprudenza*

Giovanni Formicola

La Rivoluzione nel diritto dal 1789 a oggi

Le odierne “fughe in avanti” dei magistrati non sono frutto del caso ma i fenomeni di una corrente di pensiero antica, che vede la sentenza come arma “tattica” al servizio della strategia rivoluzionaria [a p. 4].

ARTICOLI

- *Un'analisi del pensiero sociale del grande rifondatore del conservatorismo americano*

Spartaco Pupo

Russell Kirk e la perdita della comunità dell'amore

La riflessione sul giusto equilibrio fra individuo e comunità è da sempre uno dei luoghi topici del pensiero conservatore. Alle sue origini in America si situano, infatti, conati di reazione contro l'industrializzazione e l'individualismo, allo stesso tempo anarchici e massificanti, che la civiltà moderna ha creato. Ne riparla, attraverso un'acuta lettura di Russell Kirk, un giovane studioso e docente di politica [a p. 15].

CONTRIBUTI

- *Che cosa lega la difesa della vita non nata alla dottrina sociale della Chiesa?*

Mons. Giampaolo Crepaldi

Difesa della vita innocente e dottrina sociale della Chiesa

La difesa della vita non nata si colloca all'interno di un quadro concettuale e normativo dominato dall'idea di natura ordinata e di finalità temporale e soprannaturale del creato. Questo il succo della riflessione del presule triestino, esposta nel recente convegno che ha preceduto la terza Marcia Nazionale per la Vita di Roma il 12 maggio scorso [a p. 20].

gender, la liceità della bestialità — leggi in tal senso, per quanto orripilante o risibile possa essere, sono state emanate in Spagna durante il doppio mandato del socialista José Luis Rodríguez Zapatero —, l'eutanasia e, “infine”, il suicidio assistito.

Nella sfera individuale, da ultimo, la diffusione endemica e onnipervasiva — grazie alle nuove tecnologie — della pornografia e la liberalizzazione delle droghe.

L'unica pratica “libertaria” che pare ancora *sub judice* è quella della pedofilia: su di essa l'atteggiamento delle *élite* progressiste è ambiguo: da un lato la si condanna — ancorché addossandola *in toto* agli ecclesiastici e al celibato cattolico, mentre in realtà questo è un fenomeno di infima minoranza — e si perseguita con accanimento la cosiddetta pedopornografia, mentre dall'altro si fanno le prime aperture ai movimenti che predicano la liceità dei rapporti sessuali adulto-minore, di ogni “segno”.

Questo processo di emancipazione dell'individuo umano dai condizionamenti della morale e, ancor prima, della natura, avviene nella logica delle battaglie per i “diritti civili” ed è ormai posta sotto l'egida dell'ONU e degli Stati, incalzati dalle avanguardie abortiste e “Lgbt”.

3. A che cosa mirava e mira questa “cultura di morte”, come l'ha definita papa Giovanni Paolo II? Dove puntava e punta questa ideologia, ovvero insieme organizzato di giudizi sul reale, di segno totalmente rovesciato rispetto al buon senso e che arriva a fare della morte — dell'embrione, del “feto”, dell'anziano — o della “non vita” — che cos'altro è la ricerca ossessiva della sterilità dei rapporti sessuali, volontaria in quelli “etero” e intrinseca in quelli “omo” — il valore supremo?

Credo che l'unica spiegazione di tutto ciò sia il risorgere di quelle dottrine “gnostiche” e dualistiche — c'è un Dio buono e un Dio cattivo — che hanno afflitto la Chiesa dei primi secoli e il Medioevo — per chi non ricorda i catari di Albi, le autorità provenzali si sono premurate di autodefinirsi “Pays Cathare” — e la cui essenza era l'odio del creato visto come l'opera del dio malvagio, identificato con quello della Bibbia, la cui presenza e legge pesano sull'individuo come un giogo dal quale egli può e deve liberarsi purificandosi attraverso pratiche pseudo-religiose collettive che sfociano nell'autodistruzione. L'odio dello gnostico colpisce così non solo la vita, ma anche tutte quelle strutture che la natura ha predisposto per favorirne la vita e la crescita, *in primis* la famiglia. E, per contro, progetta di riplasmare l'umanità secondo leggi diametralmente opposte a quelle che vi riscontra impresse dal Creatore.

4. Dopo aver assistito, sgomenti, all'autentica frana apertasi negli anni 1960 e 1970 dalla “pillola” e dall'introduzione del divorzio, possiamo dire che nel secondo decennio del terzo millennio cristiano questo progetto, che si snoda come un processo dalle modalità multiformi e raffinate, basate specialmente sul lobbismo nei confronti dei parlamenti e dei governi nazionali e sovranazionali e che si avvale delle ingenti risorse messe a disposizione da più di un miliardario “filantropo”, da Rockefeller a Soros —, sembrerebbe essere arrivato al fondo, aver raggiunto il suo obiettivo finale.

La “cultura di morte”, che spinge il diritto all'autodeterminazione individuale fino a uccidere, ha infatti contaminato ormai in maggiore o minor misura non solo i Paesi “avanzati” dell'Occidente, ma molti Paesi dell'America meridionale, dell'Africa e un po' di tutto il globo. Oggi legislazioni che coprono più o meno ampiamente la gamma, dal divorzio al suicidio assistito passando per il matrimonio omosessuale, sono ormai in vigore nella maggior parte degli Stati del mondo e la nazione che non si è ancora dotata dell'intero arsenale di leggi in materia è visto come un *minus habens*, un retrogrado incallito che farebbe bene a mettersi al passo con i tempi, oggetto dell'ostilità di poteri internazionali tutt'altro che ideologicamente neutri. E la corsa — un'autentica corsa — è ad allinearsi.

Quali siano i frutti in termini di sfacelo della convivenza umana e di degrado delle vite dei singoli che germinano da questa “rivoluzione copernicana” del costume e della morale pubblica, sarebbe troppo lungo descrivere. Basta, credo, far caso a quanto riportano i *media* o, magari, solo sentire quanto accade nel vicinato, per rendersene conto.

Si potrebbe tuttavia essere tentati dal dire: “meno male: sono alla frutta...”. In effetti che cosa si può immaginare di ulteriore rispetto alla tappa del suicidio legalizzato, che, fra l'altro, è quanto di più emblematico del disegno gnostico cui ho fatto cenno? Nel Medioevo infatti i catari praticavano l'*endura*, ossia si lasciavano morire di fame e d'inedia per rinnegare la vita: oggi basta uno stato depressivo anche lieve per acquistare uno dei “pacchetti” di morte offerti a catalogo in Svizzera o in altri Paesi.

5. Purtroppo non è così. Vi sono almeno tre elementi di novità che vanno accuratamente considerati e messi in agenda come da capire e da combattere.

Il primo è che il disegno che finora si è avverato con modalità “liberali”, proponendo cioè le varie “conquiste” come facoltà, tramuti tali facoltà in obblighi. Anche nelle democrazie non vi è nessuna garanzia che determinati istituti rimangano opzionali: se il potere, da liberale, tende a farsi autoritario — e ciò non è solo possibile, ma probabile —, nella misura in cui il principio della tutela assoluta della vita innocente è stato cancellato e che le leggi permissive esistono, chi ci dà garanzia che determinate pratiche non vengano non più proposte, ma imposte? In Cina l'aborto in certi casi è già un obbligo di legge e solo grazie alla mancanza di libertà di stampa alle nostre cronache non arrivano le migliaia di drammi che si consumano in silenzio nel grande Paese asiatico: già il poco che filtra da noi ci rivela scenari di atrocità inimmaginabili. La Cina, è vero, è retta da un governo totalitario e materialista. Ma anche da noi vi sono tendenze, ancora allo stato embrionale ma non per questo meno reali, verso l'introduzione di “correttivi” alla democrazia parlamentare, considerata non perfettamente adeguata a creare regimi in grado di competere economicamente con i Paesi emergenti e a più forte *guidance*. Lo scenario di Orwell e di Huxley così anche da noi potrebbe rivelarsi non del tutto remoto.

Ma, oltre al prospettarsi di scenari in cui ciò che è libero diviene imposto, vi sono altre due mete legislative, emerse ancora timidamente ma di certo già

nell'agenda dei gruppi radicali, dei fautori della "cultura di morte" e dell'ideologia del *gender*.

La prima — il processo è magistralmente descritto dal giurista Mauro Ronco nel suo *La tutela penale della persona e le ricadute giuridiche dell'ideologia del genere* apparso su *Cristianità* (anno XXXIX, n. 359, Piacenza gennaio-marzo 2011, pp. 23-44) — è l'estremizzazione dell'ideologia del *gender*, secondo cui il matrimonio omosessuale non servirebbe a dare un presunto diritto a chi non l'ha, ma a configurare l'unione infecunda come modello. È stato lo "scienziato" Umberto Veronesi a definire la relazione omosessuale come la forma di amore "più pura": oggi, perché uomo e donna siano totalmente pari e indistinguibili, si propone l'unione "sgravata" da ogni incombenza generativa come ideale. La riproduzione umana non dovrebbe più essere affidata al legame "cieco" e casuale fra due esseri eterosessuati ma a strutture di "produzione" specializzate, con relativo controllo di qualità, gestito dalla "medicina". Il matrimonio *gay* o "asessuale" non "affianca" così il matrimonio eterosessuale, ma semplicemente è destinato a sostituirlo, dissolvendo — affiancando la sua azione sul costume ad altre potenti "leve" — il matrimonio vero e rimpiazzandolo con unioni di natura neutra. E si ripropone così il classico *modus agendi* alchemico-gnostico: il "*solve et coagula*", che decostruisce il reale in quanto "negativo" e costruisce sulle sue rovine l'astratto, il "canone inverso" del reale, ritenuto positivo.

L'altra tendenza è ancor più spaventevole — "racapricciante", l'ha definita il cardinal Bagnasco nella sua prolusione all'ultima assemblea della CEI —: è l'aborto post-nascita, cioè l'infanticidio legalizzato, di cui le cronache — poche per verità — parlano già dall'anno scorso. Una tesi in questi giorni si affaccia e pare avviata a percorrere l'*iter* canonico di altre "conquiste" già affermatesi: se è lecito abortire, il che equivale — lo si confessa — a uccidere in utero un feto, per esempio perché malformato, perché ciò non può accadere di un neonato "incautamente" partorito a tempo debito ma fuori dai presunti *standard*?

Non mi dilungo ad analizzare queste due terrificanti prospettive perché sarebbe un compito complesso e in materia delicata che rimando a occasione più appropriata.

Solo segnale, atterrito, che l'*iter* della "cultura di morte" non è compiuto, che nuovi fronti si aprono, che chi combatte per la vita dovrà prepararsi a coprirli adeguatamente. E pare necessario, per prima cosa, esserne consapevoli; quindi, non dividersi: solo rimanendo uniti nella dottrina e nell'azione, evitando fughe in avanti, pigri e rivalità che portano solo acqua al mulino di chi odia la vita e ama la morte, si può pensare di difendere efficacemente quest'ultimo *limen* fra la civiltà dell'amore e la barbarie dell'odio.

Red.

t



La preghiera quotidiana di Papa Francesco in una spiritosa vignetta di Guido Clericetti, che riprendiamo dal settimanale cattolico *Tempi*

*“Il progressista crede
che tutto diventa presto obsoleto,
tranne le sue idee”*

(Nicolás Gómez Dávila)

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 19-4-2010
ISSN 2036-5675

Anno V, nuova serie

Direttore ed editore: *Oscar Sanguinetti*
Direttore responsabile: *Emanuele Gagliardi*
Webmaster: *Massimo Martinucci*
Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma
E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una *e-mail* con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un *bonifico* sul *c/c* n. **2746** presso la **Banca delle Marche**, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a *Cultura&Identità*".

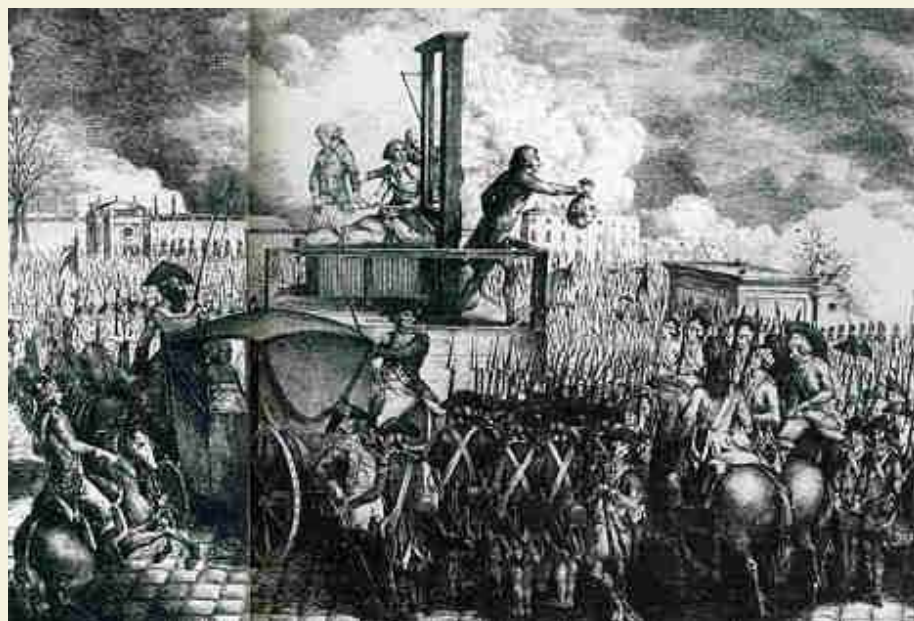
**I dati personali sono trattati a tenore
della vigente disciplina sulla *privacy*.**

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione dei testi avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli ai nostri *standard* editoriali.

© Copyright Cultura&Identità • Tutti i diritti riservati

Numero chiuso in redazione il 26 maggio 2013,
festa della Santissima Trinità.

SAGGI



In uno studio che prende le mosse dalla Rivoluzione francese l'origine remota delle odierne "fughe in avanti" del diritto e della giurisprudenza rispetto alla politica

La Rivoluzione nel diritto dal 1789 a oggi

di Giovanni Formicola

1. François Furet (1927-1997), oltre trent'anni fa, nel 1978, e quindi da vera e propria "avanguardia" fra gl'interpreti non dichiaratamente contro-rivoluzionari della Rivoluzione francese, affermava che «il 1793 è già tutto nell'89»¹. Egli faceva così giustizia di ogni pretesa di distinguere all'interno della Rivoluzione una fase "buona" (l'"Ottantanove"), e una "cattiva" (il terroristico "Novantatré"), così come si pretenderebbe di distinguere fra gl'ideali dell'Ottobre e le degenerazioni del socialismo reale. E se ciò vale per il "Novantatré", vale anche in un certo senso e a modo suo per tutto il tempo segnato dalla Grande Rivoluzione in Francia.

Quindi, sebbene esso si sia manifestato attuandosi gradualmente nel tempo — conformemente

■ Testo, rivisto dall'autore, della relazione svolta il 20 aprile 2013 alla Scuola di Formazione *La moderna crisi del diritto e dello Stato*, promossa da Alleanza Cattolica e tenutasi presso l'Eremo del SS. Salvatore di Camaldoli (Napoli) dal 18 al 21 aprile 2013.

¹ FRANÇOIS FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, trad. it., Laterza, Bari 1980, p. 205.

alla natura della Rivoluzione, che ha ritmo di processo e non di salto —, è corretto parlare di "Ottantanove del diritto", un «diritto nuovo»² che tutt'ora egemonizza dottrina giuridica, produzione normativa e prassi giurisdizionali, ancorché in modo ovviamente peculiare.

2. Naturalmente, per poter parlare di "diritto nuovo" è opportuno e doveroso dire prima qualcosa del "diritto vecchio". Ossia della concezione giuridica detta medievale, risultante dalla sintesi fra quella classica e il cristianesimo³, che vedeva nel diritto un limite al potere, che quindi era concepito come tutt'altro che *legibus solutus*. Esso era sta-

² Probabilmente il primo a usare tale endiadi per stigmatizzare la Rivoluzione nel diritto è stato Leone XIII (1878-1903) nell'enciclica *Immortale Dei*, del 1° novembre 1885. La locuzione ricorre frequentemente nel *corpus* leoniano: cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *La dottrina sociale di Leone XIII*, Fede & Cultura, Verona 2010, in particolare le pp. 84-90.

³ Secondo Carl Schmitt (1888-1985), uno dei più grandi giuristi e filosofi del diritto del XX secolo, di quel «fenomeno specificamente europeo», che è la scienza giuridica, «padre è il rinato diritto romano, [...] madre la Chiesa di Roma» (Ex captivitate salus. *Esperienze degli anni 1945-47*, trad. it., Adelphi, Milano 1987, pp. 71-72).

to eroso da un lavoro plurisecolare, le cui origini teoriche sono nelle tesi dei legisti tardo-medievali, che assecondano e tentano di giustificare le tendenze all'assolutismo dei re, mentre quelle pratiche risiedono nell'azione di questi ultimi. Lavoro che ha i suoi snodi fondamentali nelle opere di Marsilio da Padova (1275-1342), Jean Bodin (1529-1596)⁴, Ugo Grozio (Huig van Groot; 1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679) e specialmente nella politica della monarchia francese.

Questa concezione del diritto riceve quindi un colpo mortale dalle idee rousseauiane, e non perché particolarmente originali o efficaci, ma per la loro diffusione e trasformazione in ideologia, e dalla Rivoluzione detta "francese".

Per una sua sintetica descrizione mi servo della lezione di due maestri. Scrive lo storico del diritto Francesco Calasso (1904-1965): «il punto di distacco più appariscente della concezione moderna del rapporto tra Stato e diritto, da quella che ne ebbe il pensiero giuridico medievale, è il seguente: mentre noi oggi, assuefatti a vedere nello Stato la sola e unica fonte del diritto, siamo portati a considerare il diritto come una creazione dello Stato (statualità del diritto), e, per conseguenza, poniamo lo Stato sopra il diritto, questa concezione fu estranea del tutto alla scienza giuridica medievale: la quale anzi capovolve quel rapporto, considerando lo Stato come una creazione del diritto, e ponendo perciò stesso il diritto al disopra dello Stato»⁵. Aggiunge Juan Vallet de Goytisolo (1917-2011), grande giurista spagnolo, a proposito dell'ordinamento dell'"Ancienne France", che «da questo proveniva il pluralismo del regime [...], non soltanto territoriale e municipale, ma anche per stati e corporazioni»⁶, per effetto del quale — come sostiene un altro grande giurista, il francese Georges Ripert (1880-1959) —, «il re di Francia non ha

mai avuto il potere legislativo o, almeno, un potere paragonabile a quello del parlamento moderno [...], era obbligato a condividere la sovranità»⁷. La conferma dell'ambizione assolutistico-centralistica dei re di Francia, del successo solo parziale dei loro sforzi e quindi della permanenza di limiti cospicui al potere monarchico, nonché della spinta decisiva data dalla Rivoluzione nel senso desiderato dalla monarchia francese⁸, viene, *ex parte adversa*, da quanto scrive segretamente al re, non ancora detronizzato e imprigionato, un entusiasta — in prospettiva assolutistica — Honoré Gabriel Riqueti, conte di Mirabeau (1749-1791), a meno di un anno dall'inizio della Rivoluzione: «Confrontate il nuovo stato di cose con l'antico regime; di là nascono le consolazioni e le speranze. Una parte dei provvedimenti dell'Assemblea Nazionale, la più cospicua, è evidentemente favorevole al governo monarchico. Non conta niente, dunque, essere senza parlamento, senza paesi di Stati, senza corpi del clero, dei privilegiati, della nobiltà? L'idea di formare un'unica classe di cittadini sarebbe piaciuta a [Armand-Jean du Plessis, cardinale e duca di] Richelieu [1585-1642]: un simile appiattimento facilita l'esercizio del potere. Decenni di monarchia assoluta non avrebbero fatto per l'autorità regia quanto ha fatto questo unico anno di Rivoluzione»⁹.

Dunque, il "diritto vecchio" era plurale nelle fonti e trascendente — cioè non mera espressione formale e positiva della volontà del sovrano — nel fondamento. «Il medioevo conosce soggetti politici forniti della massima latitudine potestativa, e non sono infrequenti poteri esercitati tirannicamente. In questa civiltà, tuttavia, la coscienza collettiva serba la nozione — diffusa e mai smentita — della incompiutezza del potere politico, intendendo con un siffatto sostantivo che qui il suo titolare non è sorretto da una psicologia totalizzante; al contrario, egli si occupa soltanto di ciò che attiene direttamente alla conservazione dell'ordine pubblico

⁴ Secondo il giurista Paolo Grossi, che commenta Bodin, «la legge dell'età nuova appartiene alla dimensione della volontà e non della attività conoscitiva del Principe, è pertanto qualcosa di auto-referenziale, che si autogiustifica all'interno della psicologia del soggetto volente, identificandosi puramente e semplicemente con ciò che al soggetto piace» (PAOLO GROSSI, *La legalità costituzionale nella storia del diritto moderno*, Discorso all'Accademia dei Lincei, dell'11 giugno 2009, alla pagina <http://www.lincci.it/files/convegni/Discorso_Prof_Grossi_2009.pdf>, consultata il 30-4-2013, p. 4).

⁵ FRANCESCO CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Giuffrè, Milano 1965, pp. 259-260.

⁶ JUAN BERCHMANS VALLET DE GOYTISOLO, *L'influsso della Rivoluzione francese sul diritto pubblico e privato attuale*, relazione al convegno *Contro l'Ottantanove. Miti, interpretazioni e prospettive*, tenutosi a Roma il 25 febbraio 1989, inedita, p. 3; alla pagina <http://www.allenzacattolica.org/temi/rivoluzione_francese/goytisoloj.htm>, consultata il 30-4-2013.

⁷ Cit. *ibid.* p. 7. «[...] dalle viscere stesse di una nazione che aveva appena abbattuto la monarchia si vide uscire a un tratto un potere più esteso, più minuzioso, più assoluto di quello che mai fosse stato esercitato da uno dei nostri re» (ALEXIS CLÉREL DE TOCQUEVILLE (1805-1859), *L'antico regime e la rivoluzione*, trad. it., Einaudi, Torino 1989, parte I, libro III, capitolo 8, p. 302)

⁸ Cfr. «La teoria della sovranità illimitata del re in Francia [...] aveva condotto alla lotta contro i diritti feudali — per lo meno sotto il loro profilo politico — in favore della sovranità assoluta. [...] Questa tendenza [...] trova [...] durante la Rivoluzione la sua espressione più completa» (BERNARD GROETHUYSEN (1880-1946), *Filosofia della Rivoluzione francese*, trad. it., il Saggiatore, Verona 1967, p. 290)

⁹ Cit. in A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, parte I, libro I, capitolo 2, p. 57.

consentendo a forze plurali e diverse di manifestarsi e realizzarsi nella società civile. L'esempio offerto dal diritto è illuminantissimo: il Principe medievale — sia esso personaggio laico o ecclesiastico, oppure una città libera — non individua nell'occuparsi del diritto, nel produrlo, l'essenza della sua funzione suprema. La sua volontà, espressa in una legge o in uno statuto cittadino, concerne solo oggetti limitati e sempre in stretta connessione con l'ordine pubblico della civitas o del principato. Il Principe medievale è solo occasionalmente legislatore, essendo riservata alla comunità la continua produzione del diritto. Fonte prevalente, infatti, è e resta per tutto il medioevo la consuetudine, cioè usi germinati dal basso, osservati in seno alle comunità e interpretati in modo provveduto da giuristi teorici e pratici»¹⁰.

Pertanto, il potere del re in Francia — ma in tutta Europa —, prima della Grande Rivoluzione, era ancora limitato. In basso dai diritti storici: consuetudinari, personali, corporativi, municipali, locali, territoriali — i cosiddetti “privilegi” (*lex privata*, adattata al caso concreto); in alto, dall'esistenza di norme superiori, secondo la lezione sopra ricordata di Calasso: il diritto naturale, regola di quello positivo¹¹.

3. Idee di libertà e di uguaglianza (ultimamente *da e con Dio*) e una concezione dell'Uomo definito dalla sua ragione astratta e divinizzata, pretesa infallibile, innescano un processo — ogni passaggio del quale qui non è possibile ripercorrere — che dal tramonto del cosiddetto Medioevo — che in realtà è l'età della cristianità, cioè della civiltà cristiana — ci porta fino ai giorni nostri¹². Esso ha agito e agisce in tutti gli ambiti dell'esistenza, pubblici e privati, promettendo una nuova terra e un nuovo cielo dove regneranno pace, giustizia e felicità assolute, come frutti di altrettanto assolute libertà e uguaglianza: un “mondo nuovo” per un “uomo nuovo” da far nascere sulle ceneri di quello “vecchio” con una Rivoluzione radicale, con la “R” maiuscola¹³.

¹⁰ P. GROSSI, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹¹ Cfr. HEINRICH ROMMEN (1897-1967), *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., a cura di Giovanni Ambrosetti (1915-1985), Studium, Roma 1965.

¹² Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della “fabbrica” del testo e documenti integrativi*, trad. it., presentazione e cura di Giovanni Cantoni, Sugarco, Milano 2009.

¹³ Va qui notato soltanto come, non avendo mantenuto le sue promesse, questo processo rivoluzionario si stia concludendo — essendo partito dall'esaltazione della potenza della ragione resa autonoma da qualunque autorità, finanche da quella del fatto — nella negazione alla stessa ragione di ogni possibilità non già di conoscere la verità, ma anche solo di pensarne l'esistenza (cfr. GIOVANNI PAOLO II (1978-2005), *Lettera*

IN USCITA IL 7 GIUGNO



Oscar Sanguinetti

Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee

Prefazione di Antonio Donno

In appendice:

ORESTES AUGUSTUS BROWNSON, *De Maistre sulle costituzioni politiche*

Biblioteca del pensiero conservatore
D'Etteris Editori, Crotone 2013, 282 pp., € 17,90

Il conservatorismo americano è un filone di pensiero ormai consolidatosi e irrobustitosi fino a diventare un movimento di cultura e di politica che domina la vita civile statunitense. Nascosto per molti decenni sotto l'egemonia *liberal* — termine che coincide all'incirca con il nostro “liberalsocialista” — e kennediana, è riaffiorato agli inizi degli anni 1950 grazie all'acume del grande pensatore e *talent scout* intellettuale statunitense Russell Amos Kirk (1918-1994).

Si deve a lui la riscoperta della figura di Orestes Brownson, l'eclettico convertito, che per un lungo periodo nel corso del secolo XIX fu in buona misura uno dei più potenti fari intellettuali per il nascente cattolicesimo americano, ma anche per la cultura nazionale in senso lato.

Yankee purosangue — nasce nel Vermont nel 1803 —, giunto poco oltre la trentina si emancipa dall'allora *politically correct*, dal conformismo intellettuale protestante e umanitarista — quando non socialista ed esoterista — che impera a Boston e negli altri centri culturali della costa orientale e di cui egli ha fatto esperienza profonda e diversificata, fino a meritarsi l'appellativo, che però non pare condivisibile, di “banderuola”, e si fa cattolico. Già ministro del culto protestante, grande oratore, riversa nella sua nuova appartenenza lo zelo proselitistico della vecchia militanza e offre alla causa cattolica le armi affilate di un intelletto fuori del comune, lucido e penetrante in qualunque questione dottrinale e politica esso affronti.

Autore di diversi libri, Brownson è principalmente un apologeta battagliero, un efficace propagandista, un predicatore trascinate, un organizzatore culturale instancabile, un giornalista dalla penna tagliente e un editore accurato.

I suoi maggiori contributi sono indirizzati a liberare il cattolicesimo del suo Paese dall'ipoteca irlandese, a ridefinire in senso conservatore le radici, la costituzione, la missione dell'ordine americano nato alla fine del secolo XVIII, a difendere la Chiesa da accuse e da calunnie già allora abbondanti.

Muore nel 1876 a Detroit, nel Michigan. Figura per molti versi singolare, egli fissa, ciononostante le coordinate del pensiero conservatore cattolico d'ispirazione burkeana negli Stati Uniti dell'Ottocento e influenza in larga misura il movimento che vedrà la luce nella seconda metà del secolo XX.

Tale processo, fra l'altro, spinge verso l'assoluta libertà per l'uomo di legiferare, sia in campo morale, sia in campo giuridico, fino al totale assorbimento del primo da parte del secondo, con una coincidenza fra legge morale e giuridica non più di stampo "integristico-religioso", ma di stampo laicistico-razionalistico, quindi con il riconoscimento al momento giuridico di un primato assoluto. L'Uomo emancipato, infatti, non può incontrare alcun limite alla propria volontà, né in un ordine storico, né in un ordine trascendente siccome stabilito da Dio; ma poiché, per ovvi motivi, non può essere fonte della legge la volontà del singolo, sorge il mito della "volontà generale", la volontà dell'Uomo-Umanità, che come *demos* esercita il proprio potere: la democrazia. «Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si domanda non è precisamente se i cittadini approvano o respingono la proposizione, ma se questa è conforme o no alla volontà generale che è la loro»¹⁴. Questa ha una caratteristica particolare: «Quando nella formazione della volontà generale (C. s. [= Contratto sociale], IV, II) "prevale il parere contrario al mio, ciò prova soltanto che io mi sono sbagliato, e ciò che io stimavo essere la volontà generale non lo era. Se avesse prevalso il mio avviso particolare, io avrei fatto una cosa diversa da ciò che volevo, e allora non sarei stato libero". In conclusione (C. s., II, VI) "le leggi non sono altro che i registri delle nostre volontà"; e la forza sociale che costringa il cittadino ad obbedire alla volontà generale [cfr. C. s. I, VI] "lo costringe ad essere libero"»¹⁵. Quindi, «lo Stato democratico del Rousseau è illimitatamente sovrano e onnipotente (C. s. II, IV): "Finché i sudditi non sono soggetti che a tali convenzioni, essi non obbediscono ad alcuno ma solo alla loro propria volontà; e chiedere fin dove si estendono i diritti rispettivi del sovrano e dei cittadini è chiedere fino a qual punto questi possono impegnarsi verso se stessi". (C. s. I, VII): "Il sovrano essendo formato dai privati che lo compongono non ha e non può avere interessi contrari ai loro; in conseguenza il potere sovrano non ha alcun bisogno di

garanzie verso i sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri [...]". Dati i caratteri della legge ("La volontà generale è sempre retta e tende sempre alla pubblica utilità"; "la legge non può essere ingiusta, perché nessuno è ingiusto verso sé medesimo"), il più radicale assolutismo viene consentito e giustificato»¹⁶.

Questa concezione diventa ideologia, cioè utopia di un regime salvifico siccome democratico, e dà alla tendenza rivoluzionaria un'anima e una forza quasi religiose — anzi anti-religiose con la prospettiva di detronizzare Dio e intronizzare l'Uomo-*demos* —, imprimendo una formidabile accelerazione al processo in questione. Esso così si connota come processo di allontanamento dalla civiltà cristiana — cioè di sovversione della sua cultura, delle istituzioni e delle strutture storiche che ne sono derivate —, ritenuta luogo del male in quanto edificata sull'alienazione religiosa dell'uomo.

Una interessante conferma ci viene dall'opera di uno studioso di cultura progressista, e quindi, per questo, fonte non sospetta di simpatia per l'*ancien régime*, il quale ricorda che con gli Stati nazionali, «[...] e con la loro piena autonomizzazione dai vincoli ideologici e religiosi che avevano cementato la civitas christiana sotto l'egida della Chiesa e dell'Impero, cade ogni limite alla sovranità statale e si compie, con la sua piena secolarizzazione, la sua totale assolutizzazione. Questi due processi — secolarizzazione ed assolutizzazione — [...] sono tutt'uno con il formarsi dell'idea moderna dello Stato come [...] fonte esclusiva del diritto e insieme libera dal diritto»¹⁷.

Sono così emersi i caratteri del "diritto nuovo", che nella fase giacobina della Rivoluzione si manifesta in versione esasperata, come tutto ciò che deriva da una iper-termia ideologica. Esso, secondo la lezione di Rousseau, in quanto espressione e puro prodotto del potere popolare¹⁸ — divinizzato¹⁹, per-

enciclica *Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14 settembre 1998).

¹⁴ JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712-1778), *Contratto sociale*, IV, II. «Di fronte alle singole volontà individuali dominate dalle passioni, dall'istinto, dall'egoismo, la volontà generale, frutto del sottostante fondo comune, costituisce una volontà obiettiva, razionale, morale. È la più vera, la più profonda volontà dell'uomo, quella in cui l'uomo ritrova davvero se stesso e celebra la sua natura umana e razionale» (GIORGIO BALLADORE PALLIERI (1905-1980), *Dottrina dello Stato*, CEDAM, Padova 1964, p. 26).

¹⁵ *Ibid.*, p. 27 (la sottolineatura è mia).

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ LUIGI FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 20 (le sottolineature sono mie).

¹⁸ Cfr. «Il popolo [...] era il nuovo monarca» (PAOLO VIOLA (1948-2005), *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 129). «La rivoluzione francese [...] si preparava a riprendere la frase di Luigi XVI: "È legale perché lo voglio io". Solo che stava cambiando l'"io", cioè il sovrano, che non era più il re ma la nazione» (*ibid.*, pp. 33-34).

¹⁹ Cfr. «Dal momento che il Popolo è il sovrano assoluto, Dio incarnato — una immagine che non è troppo forte — la sua volontà è il criterio supremo del Bene e del Male» (JEAN BAECHLER, Prefazione a AUGUSTIN COCHIN (1876-1916), *Lo spirito del giacobinismo. Le "società di pensiero" e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, trad. it., Bompiani, Milano 1981, p. 23).

ché concepito come potere (benefico) dell'Uomo contrapposto all'autorità (malefica) di Dio e della tradizione²⁰ —, ne ripete i caratteri fondamentali: è assoluto²¹ e totale²². Quindi, viene progressivamente esaurito dal diritto positivo (“positivismo giuridico”), al quale non è ammessa alcuna eccezione e/o integrazione²³. Nemmeno è richiesta giustificazione ai suoi dispositivi, in quanto, come già abbiamo visto, il potere legislativo del popolo è limite a se stesso: esso deve rispettare soltanto — e talvolta neppure — le norme procedurali che si è dato come forma attraverso la quale la “volontà generale” si manifesta²⁴: «*alla volontà nazionale basta [...] sol-*

²⁰ Cfr. «È un'ovvietà, per l'utopia, che l'antica religione, la quale in larga misura ha prodotto lo stato di cose superato, non funga più da guida nel mondo unificato. Al posto di Dio onnipotente [...] si fa avanti il popolo onnipotente, gli attributi della divinità spettano ora al genere umano [...]. Per la nuova umanità, la legge del vero sovrano, il genere umano, prende il posto di Dio: “La Loi bienfaisante remplacera un DIEU insignifiant”» (ROMAN SCHNUR (1927-1996), *Rivoluzione e guerra civile*, trad. it., Giuffrè, Milano 1986, pp. 69-70).

²¹ Cfr. «Si contrappone alla “souveraineté une et indivisible” del monarca assoluto la “souveraineté une et indivisible” del genere umano. [...] Di conseguenza, il nemico per l'utopia non è la sovranità in quanto tale, bensì la sovranità del signore monarchico. Ciò che importa non è quindi la protezione del singolo davanti alla sovranità o al potere in generale, ma che un altro domini in maniera assoluta: la verità e con essa il genere umano. Questo sovrano è però ancora più assoluto, se si può dire così, del sovrano assoluto del passato, perché è limite a se stesso, mentre quello conosceva ancora una responsabilità davanti a Dio. Il nuovo sovrano conosce come norme soltanto quelle poste dall'io nella sua assoluta libertà» (ibid., pp. 70-71).

²² Cfr. «È solo l'uomo che giudica, ma giudica su tutto, perché vuole essere signore di tutto; pertanto egli deve anche assumere la totale responsabilità. Il nuovo sovrano non conosce dunque alcuna barriera, il dominio della verità e della morale è nel vero senso del termine sconfinato; per esso non vi sono spazi liberi dalla morale o almeno moralmente indifferenti, per altre opinioni qui non vi è alcun posto» (ibid., p. 71).

²³ Cfr. «Il Codice napoleonico, al suo articolo 4, considerava colpevole di rifiuto di dare giustizia il giudice che si fosse rifiutato di giudicare adducendo silenzio, oscurità oppure insufficienza della legge [...]. Il suo postulato fondamentale è il principio della sua completezza, poi riferita all'ordinamento giuridico positivo» (J. B. V. DE GOYTISOLO, *op. cit.*, pp. 7-8).

²⁴ Cfr. «Il popolo [...] rispettava le forme che si era dato, ma travolgeva gli ostacoli, e se trovava delle barriere al fluire della sua maestosa volontà, le distruggeva, cambiava le regole, le definizioni del suo ambito, in definitiva imponeva come “legale quello che voleva Lui”» (P. VIOLA, *op. cit.*, pp. 129-130). In altri termini, come “riconosce” uno studioso marxista non “pentito”, Luciano Canfora, in una sua riflessione sulla “democrazia radicale” nell'Atene del V secolo, che assimila alla «concezione giacobina della dittatura “in nome del popolo”», secondo questa «il popolo è al di sopra della legge e questa può anche essere “sospesa” — e finanche le garanzie giuridiche — se questo “giova al popolo”. Tratto inquietante del dottrinarismo giacobino, adoratore della “volontà popolare”, per cui la legge è solo uno strumento, non un valore in sé. All'origine, ovviamente, c'è Rousseau» (LUCIANO CANFORA, *La democrazia come violenza*, in ANONIMO ATENIESE, *La democrazia come violenza*, trad. it., Sellerio, Palermo 1982, p. 59 e pp. 60-61).

*tanto la propria realtà per essere sempre legittima. Essa è la fonte di ogni legalità»²⁵, come dice uno dei protagonisti della Rivoluzione in uno dei *livres de chevet* rivoluzionari.*

Ma a questo punto emerge chiaro, come rilevano François Furet e Mona Ozouf, quale sia il destino di “chi non è d'accordo” in un simile regime: si registra una «[...] totale mancanza di risorse per l'opposizione in un sistema dove non esiste nessun ordine di realtà superiore alla legge democratica»²⁶. Di più. La “volontà generale” è l'espressione dell'assoluta libertà collettiva dell'Umanità — si potrebbe osservare come una “libertà collettiva assoluta” non sia altro che un potere senza limiti —, e dunque chi è contro di essa è contro la libertà dell'Uomo-demos: è un “nemico del popolo”. Perciò, chi ha una volontà diversa e non riconosce di “essersi sbagliato” come gli prescrive Rousseau, cioè non si rende conto che volendo qualcosa di diverso da quello che vuole la “volontà generale” non è libero, va “costretto a essere libero” con appropriati mezzi di coazione e di rieducazione. Non basta. Se costui si ostina nel suo atteggiamento e oppone resistenza, non esistendo alcun diritto al di fuori di quello posto dal potere del popolo, e poiché la stessa società viene a coincidere con il potere popolare²⁷, egli, in quanto dissidente, si pone fuori dalla società, da ogni società, e non può essergli riconosciuto un luogo dove rifugiarsi²⁸. Ma l'uomo è un “animale sociale”: chi è fuori

²⁵ EMANUEL JOSEPH SIEYÈS (1748-1836), *Che cosa è il terzo stato?*, trad. it., con in appendice il *Saggio sui privilegi*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 63.

²⁶ F. FURET e MONA OZOUF, *Prefazione*, in *Dizionario Critico della Rivoluzione Francese*, trad. it., 2 voll., Bompiani, Milano 1989, vol. I, p. XI. Cfr. altresì «Nel 1793, per qualche mese, il processo tocca il culmine: sotto la finzione del “Popolo”, il giacobinismo si sostituisce contemporaneamente alla società civile e allo Stato. Attraverso la volontà generale, il popolo-re coincide ormai miticamente col potere, e questa convinzione è l'origine del totalitarismo» (F. FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 201; la sottolineatura è mia).

²⁷ Cfr. «Il sovrano essendo formato dai privati che lo compongono non ha e non può avere interessi contrari ai loro; in conseguenza il potere sovrano non ha alcun bisogno di garanzie verso i sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri [...]. La volontà generale è sempre retta e tende sempre alla pubblica utilità; la legge non può essere ingiusta, perché nessuno è ingiusto verso sé medesimo» (C. s. I, VII).

²⁸ Cfr. «Laddove la coscienza regna infallibile, ogni pensiero diverso non può che essere privo di coscienza e quindi anche di diritto. Di conseguenza, a questo pensiero nessun asilo appare necessario, nessuno spazio per l'emigrazione, dal momento che davanti al dominio della verità universale solo il suo nemico può voler fuggire, e questo non ha diritti, perché è amorale. [...] Non esiste, per l'utopia, che ha il monopolio della verità, alcun diritto all'essere altrimenti» (R. SCHNUR, *op. cit.*, pp. 71-72). Cfr. anche JOSEF PIEPER (1904-1997), *Sulla fine del tempo*, trad. it., Morcelliana, Brescia

dalla società smette di essere un uomo, e non ha più diritti; peggio, è un nemico del genere umano, cioè un criminale, e va perciò annientato²⁹. Allo stesso modo, neanche il nemico esterno, lo *justus hostis* dello *Ius Publicum Europaeum*, ha più ragion d'essere e il diritto di essere: chi è contro la Nazione Rivoluzionaria, che sia uno straniero o un insorgente contro il nuovo potere, è ugualmente criminale, e va combattuto e distrutto in modo totale³⁰.

Se non vi sono più garanzie interne — perché nessuno può pensare di dover essere garantito nei confronti del potere popolare —, non ve ne sono più nemmeno nei rapporti fra gli Stati: lo *ius in bello*³¹ viene soppresso³², e i rivoluzionari di ogni

tempo, ritenendosi giustificati da questa magica aggettivazione³³, non esiteranno ad approfittarne. L'epoca della Rivoluzione sarà così l'era mostruosa dello sterminio di massa.

4. Ma in realtà questo “potere popolare” è davvero democratico, almeno nel senso classico del termine? Sin dalla prima esperienza rivoluzionaria, quella francese appunto, ispirata da tali teorie, emerge che «l'auto-governo del popolo [...] essendo tecnicamente impossibile, gli si sostituiscono delle società permanenti di discussione, [...] interpreti obbligati della società tout court [...] attraverso la produzione sociale del vero»³⁴. Cioè, il popolo concreto viene surrogato dagli uomini delle “società di pensiero”, che sopprimono l'antico mandato imperativo³⁵, si autodesignano rappresentanti dell'intera nazione e non di chi li ha eletti, e così, “senza vincolo di mandato”, possono legittimamente tradire l'elettorato, distaccarsene e dominarlo liberamente. Senza costoro, resi indispensabili dal regolamento che impedisce la rappresentanza per corpi, ordini o paesi, «[...] il popolo sovrano sarebbe più libero, ma diventerebbe muto»³⁶, non potrebbe cioè esprimersi ed esercitare il potere appena conquistato. «Accanto al popolo reale [...] ce n'era un altro, quello delle società filosofiche, certamente poco numeroso ma unito e diffuso ovunque, che parlò e scelse per lui»³⁷.

E da allora sarà sempre così. Per democrazia, in quest'area ideologica, non s'intende il metodo per sapere che cosa voglia o che cosa pensi la maggio-

tendenza a trasformare l'arte della guerra a [sic!] un gioco piuttosto convenzionale. La moderna arte della guerra data dalla rivoluzione francese; [...] questa annullò di colpo le convenzioni sorpassate [...] precedenti» (VICTOR SERGE (1890-1947), *L'Anno primo della rivoluzione russa*, trad. it., Einaudi, Torino 1991, p. 92).

³³ Emerge presto «il senso estremamente preciso del termine rivoluzionario, [...] termine dotato di “una potenza magica”, dice [Jacques] Mallet du Pan [1749-1800]. Si chiama rivoluzionario ogni atto e ogni decisione che emani direttamente dal sovrano [il potere popolare], e tutti quelli del regime delle società hanno questo carattere. Essi sono, come tali, al di sopra di ogni legge, di ogni giustizia, di ogni morale convenuta. Così esistono leggi rivoluzionarie che violano le prime regole della giurisprudenza, a esempio quelle della retroattività, e i diritti e le libertà più elementari. Così esistono massacri rivoluzionari e dunque legittimi; eserciti rivoluzionari che hanno come tali il diritto di entrare nelle case dei singoli, di farvi e di prendervi ciò che vogliono; una polizia rivoluzionaria che apre le lettere, ordina e paga la delazione; una guerra rivoluzionaria che è al di sopra del diritto delle genti» (A. COCHIN, *op. cit.*, p. 125).

³⁴ F. FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 196. «A questo punto [...] la società di pensiero diventa un partito politico, che teoricamente incarna la società e insieme lo Stato, in situazione di reciproca identificazione» (*ibid.*, p. 199): la “partitocrazia” ha radici antiche e profonde.

³⁵ Cfr. P. VIOLA, *op. cit.*, p. 118.

³⁶ A. COCHIN, *op. cit.*, p. 89.

³⁷ *Ibid.*, p. 91.

1953, p. 123.

²⁹ Cfr. «La differenza tra nemico e criminale viene soppressa, [...] il nemico non merita di essere trattato come un uomo (“tout les ennemis de la liberté seront effacés de la liste des hommes”) [...] Solo cancellando questo nemico del genere umano il combattente per la pace si rivela nella sua qualità di filantropo, vero promotore dell'umanità»; «e infatti gli uomini vengono annientati solo in quanto portatori di idee» (R. SCHNUR, *op. cit.*, p. 85). Non è difficile capire, a questo punto, il “perché” dei *GULag* e dei *Lager* nel tragico e sanguinario XX secolo (cfr. STÉPHANE COURTOIS, “Perché?”, ne *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, trad. it., Mondadori, Milano 1998, pp. 679-705).

³⁰ Cfr. «La nuova guerra, dice un oratore giacobino, è una guerra della nazione contro dei “briganti”. Ecco il termine che resterà a designare i nemici dell'umanità; in senso proprio, non si tratta di uomini. [...] La nuova guerra è brutale [...]. Essa erige a principio l'indegnità dell'avversario, come l'onore antico supponeva il suo valore. I nemici sono dei “mostri”, degli “animali feroci che cercano di divorare il genere umano”. [...] “Colpisci senza pietà, cittadino”, dice a un giovane soldato il presidente dei giacobini, “colpisci tutto ciò che ha a che fare con la monarchia. Non deporre il tuo fucile se non sulla tomba di tutti i nostri nemici — è il consiglio dell'umanità”. È per umanità che [Jean Paul] Marat [1743-1793] reclama 260.000 teste. “Che mi importa essere chiamato bevitore di sangue!” grida [George Jacques] Danton [1759-1794], “ebbene beviamo il sangue dei nemici dell'umanità, se è necessario!”. [Jean Baptiste] Carrier [1756-1794] scrive alla Convenzione che la “disfatta dei briganti è così completa che essi arrivano a centinaia ai nostri avamposti. Ho deciso di farli fucilare. Ne vengono altri da Angers, gli assegno la stessa sorte e invito [Marie Pierre Adrien] Francastel [1761-1831] a fare altrettanto...”» (A. COCHIN, *op. cit.*, pp. 190-191).

³¹ Per tale antico ordinamento, oggi desueto, «la guerra non può degenerare in una violenza illimitata, ma dev'essere anch'essa soggetta al diritto [...]. Non deve quindi colpire gli “innocenti”, come le donne, i bambini, gli “inoffensivi agricoltori” e in genere quelle che oggi chiamiamo “popolazioni civili”. Né sono consentiti i massacri, i saccheggi e le spoliazioni dei nemici, se non delle armi. E se è lecito uccidere i nemici in battaglia, non lo è più quando essi cessano di essere pericolosi e sono fatti prigionieri. Insomma, la violenza consentita è solo la minima necessaria, e il trattamento dei nemici è sottoposto al diritto» (L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 18).

³² Cfr. «Lo *ius in bello*, che *Vitoria* [Francisco de, 1483/1486-1546] aveva fondato sulla rigida esclusione di ogni violenza inutile o eccessiva, e in particolare di quelle contro le popolazioni civili, perde [...] ogni limite, essendo lecito [...] ai belligeranti uccidere tutti coloro che si trovano in territorio nemico, incluse le donne e i bambini e perfino i prigionieri» (*ibid.*, p. 21). «In certe epoche, si è manifestata perfino la

ranza di una popolazione; e nemmeno il metodo per decidere a maggioranza che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato; meno ancora è semplicemente il metodo per designare dei mandatari che facciano politicamente la volontà dei mandanti. Democratico è solo il potere dell'opinione dei membri dei *club* rivoluzionari, così come oggi dei membri dei partiti "democratici". Pensando se stessi come *élite* di virtuosi intellettuali, gli ideologi e i militanti formano il "Piccolo Popolo" che sostituisce quello vero, lo rappresenta, lo guida³⁸, perfettamente autolegittimato, quale che sia l'orientamento della maggioranza. E, d'altra parte, che senso avrebbe il potere "democratico", se dovesse accettare la volontà di una maggioranza che si riveli "reazionaria"? Gli "eletti", «*appena giunti al potere, [...] fanno un'esperienza sconvolgente: il popolo non è il Popolo, gli accade, anzi, frequentemente e addirittura sistematicamente, di non agire e di non pensare come farebbe il Popolo. Bisogna scegliere. L'ideologo ha già scelto [...]. Decrerà [...] che il popolo è corrotto e che bisogna costringerlo alla virtù con ogni mezzo. [...] Dal momento in cui i titolari del potere [...] sono i portavoce del dio, lo statuto dei dissidenti cambia natura. Il potere non ha più avversari, ha soltanto nemici, ogni divergenza od opposizione viene ad essere demonizzata: non si tratta col diavolo, lo si "annienta". Così, per sua propria natura, il regime ideologico è portatore di terrore, e del più estremo proprio perché il più legittimo*»³⁹. Quella del "Piccolo Popolo" è una minoranza consapevole di essere tale, ma che cionondimeno continua a ritenere democratico solo ciò che pensa e ciò che vuole, convinta che il suo pensiero e la sua volontà siano quel che il popolo grande (e vero) penserebbe e vorrebbe se non fosse stato corrotto dall'antico regime, se non fosse vittima della sua "cattiva coscienza" e, pertanto, non esita a imporli, anche con durezza⁴⁰.

³⁸ Come accadde all'epoca della Rivoluzione: «*con un gioco di prestigio sconcertante per la sua facilità, il piccolo popolo delle società di pensiero si era sostituito al popolo reale e si presentava a Versailles come il suo legittimo rappresentante. L'avanguardia del proletariato incarnava la volontà profonda e autentica del proletariato o, come si diceva allora, la volontà generale aveva trovato il suo organo*» (J. BAECHLER, *Prefazione*, cit., p. 31).

³⁹ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁴⁰ Cfr. «*A dire il vero, la tirannia del Piccolo Popolo sul grande è diventata così evidente che esso stesso rinuncia a negarla. La "mancanza di uomini" è la sua maggiore preoccupazione [...]; scrive [...] per chiedere [...] "una colonia di patrioti [...] su questa terra straniera" in cui i patrioti sono "in una situazione di minoranza spaventosa" [...]. Non c'è città che non venga descritta dal suo club come una Sodoma e su cui non si invochi il fuoco del cielo, l'armata rivoluzionaria, la ghigliottina. Si condanna a morte un villaggio come*

5. Ma il "sole dell'avvenire" non sorge, il mondo nuovo e l'uomo nuovo non si vedono. Che fare? Eppure nei *club*, nelle società di pensiero ogni progetto, ogni programma appariva perfetto e benefico, destinato a far scendere il paradiso in terra, a eliminare il male dal mondo per sempre, realizzando l'unità perfetta del genere umano, al di là di ogni divisione, nella fusione e alienazione di tutte le volontà particolari in una unica "volontà generale" fino all'abolizione della politica e dello Stato⁴¹. Ma tutto questo non accade. Perché? I rivoluzionari hanno pronta la risposta. «*Per passare dalla società di pensiero — società fittizia di individui astratti — alla società reale, l'ideologia deve [...] ricostruire il sociale attraverso riduzioni ed esclusioni: deve designare, personalizzare il nefasto, giacché se [...] la società, che dovrebbe essere buona come gli individui che la compongono, è invece cattiva, ciò dipende dal fatto che certe istituzioni e certe forze sociali si oppongono ad arte al bene, e bisogna perciò definirle, combatterle ed eliminarle. È quel che succede alla nobiltà nell'autunno dell'88: simbolo della disuguaglianza, essa è globalmente colpevole d'essere in contrasto con i principi, il che significa che certi nobili potranno anche essere dei rivoluzionari, ma che la nobiltà sarà per definizione il contrario della Rivoluzione*»⁴². E allora, poiché «*chi segue il nuovo dio, il Popolo giacobino, è virtuoso per definizione; chi lo combatte è un criminale*»⁴³; e, se tutti lo seguissero, le cose

un uomo [...]. Del resto i puri sarebbero turbati se avessero dalla loro parte il numero; si sentirebbero meno puri. È noto il famoso motto di [Maximilien de] Robespierre [1758-1794], "la virtù è minoranza sulla terra" [...]. Nella piccola Città si conviene a questo punto che una società numerosa non potrebbe essere una società rivoluzionaria» (A. COCHIN, *op. cit.*, pp. 129-130).

⁴¹ Cfr. «*Tutte le differenze debbono essere eliminate, altrimenti non si perviene alla vera unità. Ma ciò significa anche che tutte le istituzioni esistenti saranno eliminate [...]; di conseguenza si deve tendere al "nivellement final". [...]: il divenuto storico [...] deve far posto, in quanto contro-natura, all'unità. [Jean Baptiste du Val de Grace, detto "Anacharsis" barone di] Cloots [1755-1794] [sosteneva che] "La république universelle remplacera l'église catholique, et l'assemblée nationale fera oublier les conciles œcuméniques; l'unité de l'état vaudra mieux que l'unité de l'église". [...] L'unità politica produrrà ogni bene. Si spodestino le frazioni sociali, e si vedrà la totalità, il despota per excellence, la legge universale, realizzare le favole dell'età dell'oro. E questo il dominio del genere umano. [...] Una volta instaurata l'unità, il problema politico apparirà risolto, in quanto la politica verrà abolita. Essa ha infatti, nella concezione degli utopisti, il suo fondamento nel fatto che l'uomo ha rinnegato la natura, è diventato moralmente cattivo, al punto che ciascuno è nemico di ciascuno. Nel mondo unificato, invece, la politica diventa obsoleta, perché il suo fondamento è eliminato. Regnerà pertanto la pace mondiale totale*» (R. SCHNUR, *op. cit.*, pp. 66-68).

⁴² F. FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 208.

⁴³ A. COCHIN, *op. cit.*, p. 126.

andrebbero bene. Invece vanno male: questo vuol dire che ci sono ancora i criminali, che vanno scovati con ogni mezzo e, per le ragioni che sul piano teorico abbiamo già esaminato, implacabilmente eliminati. Così, non appena «[...] è accaduto che [...] il Piccolo Popolo abbia conquistato e asserto il grande imponendogli le sue leggi [...], immediatamente sono cominciate le proscrizioni, le espropriazioni, gli assassini; giacché le leggi della Piccola Città non sono adatte alla grande»⁴⁴. Questa non riesce proprio ad adeguarsi, anche solo passivamente, e pertanto si deve intervenire senza pietà contro chi, opponendosi alle leggi, impedisce il progresso dell'Umanità di cui esse sono strumento privilegiato. L'unica risposta a costoro è il Terrore. Allo scopo, singolare metodo, s'intende passare per lo strumento del processo, e viene perciò istituito il Tribunale Rivoluzionario⁴⁵. Ma si tratta di un processo *sui generis*. Esso amministra, infatti, «[...] una giustizia rivoluzionaria che fa a meno di difesa, di testimoni, di istruzione, di appello. A che cosa servirebbe tutto questo? Il popolo giudica, o almeno sorveglia i giudici, e dunque tutto va bene. [...] Questa è, secondo Danton, il suo promotore, la ragione d'essere del tribunale rivoluzionario; esso deve "supplire al tribunale supremo della Vendetta del popolo"»⁴⁶.

Un grande giurista, Salvatore Satta (1902-1975), ci narra un episodio paradigmatico dell'idea giacobina del diritto e del ruolo affidato al processo dal potere rivoluzionario. «Narrano le storie che il 2 settembre 1792, mentre il tribunale rivoluzionario, da pochi giorni costituito (aveva al suo attivo solo

tre teste), giudicava il maggiore Bachmann, della guardia svizzera del re, un rumore sordo e lontano invase la grande sala delle udienze, che prendeva il nome di san Luigi. Chiamata a raccolta [...], una folla immensa, la folla di tutte le rivoluzioni, emergeva dai bassifondi e si riversava sulle rive e sui ponti della Senna. [...]. D'improvviso, tra la folla imbestialita corre la voce che gli svizzeri del re sono nella sala delle udienze. Con urla immani balzano su per le scale, attraversano stanze e vestiboli, venerabili per antichi ricordi, e appaiono sulla soglia, i cenci e le armi grondanti di sangue. [...]. L'accusato Bachmann, solo, poiché sicuro di morire, che sia per fatto dei giudici o per fatto di questi assassini, discende dalla poltrona ove da trentasei ore è seduto, e si presenta alla sbarra come per dire: uccidetemi. Avvenne un fatto mirabile. Il presidente Lavau ferma d'un gesto gli invasori: con poche energiche parole intima "di rispettare le legge e l'accusato che è sotto la sua spada". Si vedono allora i massacratori, in silenzio, ripiegare docilmente verso la porta. "Essi hanno compreso", commenta Lenotre, *Le Tribunal révolutionnaire*, Perrin, Paris, 1947, p. 52, dal quale raccogliamo l'episodio "che l'opera che essi compiono là in basso [un massacro di prigionieri in attesa di essere giudicati dal tribunale Rivoluzionario], le maniche rivoltate e la picca tra le mani, questi borghesi in mantello nero e cappello a piuma la perfezionano (la parachèvent) sui loro seggi". [...]. Due gruppi di uomini stanno l'uno di fronte all'altro, nella sala San Luigi. Di uno di essi, quello sulla soglia, non si può nutrire alcun dubbio: sono degli assassini. Hanno le mani arrossate di sangue, i cenci lordi di sangue, sangue chiedono ancora con gli occhi fissi sui poveri prigionieri di là dalle sbarre. Ma l'altro, gli altri uomini? Se si interroga l'uomo della strada non esiterà a dire che anch'essi sono degli assassini: e del resto come tali li indica lo spirito popolare, quando muta il nome di Palais de Justice in quello di Palais où l'on condamne. E sono degli assassini perché sono le stesse persone, distinte appena da un mantello nero e da un cappello piumato: e se dicono "l'accusato è sotto la spada della giustizia" essi vogliono dire soltanto, e sono subito intesi, "lasciatelo stare, ci pensiamo noi ad ammazzarlo"»⁴⁷. Epperò, nonostante tutto, ci vorrà del tempo per vincere l'idea tradizionale del diritto e del processo come difesa e garanzia dei deboli, degli accusati, degli inermi, come limite al potere dei giudici ed espressione di una tendenziale diffi-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 148. Così prosegue Cochin: «Il codice dei Diritti dell'Uomo conviene soltanto ai cittadini del mondo del pensiero, non agli abitanti del mondo reale. Nel mondo reale, la patria giacobina sarà sempre in pericolo, costretta di conseguenza a usare la violenza per conservarsi: al primo abbandono della sorveglianza e della costrizione, la folla tornerebbe da sola agli "interessi particolari", cioè a quelli della vita reale»: «Tirannia di fatto al servizio della libertà di principio: ecco tutta la Rivoluzione» (*ibidem*).

⁴⁵ E, invero, se la "volontà generale" si esprime in forma di legge, la sanzione comminata agli oppositori non può essere inflitta che attraverso le forme del processo, concepito quindi come strumento dell'azione rivoluzionaria.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 125-126. «La vicenda del governo rivoluzionario, passato alla storia col nome di "Terrore", quello vero, comincia all'inizio di marzo 1793, quando la giustizia popolare sovrana aveva ormai esaurito la sua spinta [...]. Furono creati allora gli ingranaggi fondamentali [...]. Questi ingranaggi furono il tribunale rivoluzionario, una magistratura d'eccezione, competente per tutto il territorio nazionale, in grado di giudicare senza appello i delitti contro la rivoluzione, e di comminare [sic] come unica pena la morte, e i comitati rivoluzionari, o comitati di vigilanza, che dovevano esercitare capillarmente il controllo del territorio in ogni quartiere cittadino o in ogni piccolo comune» (P. VIOLA, *op. cit.*, pp. 106-107).

⁴⁷ SALVATORE SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, pp. 11-14.

denza nei loro confronti, e far prevalere quella che li vuole invece strumento privilegiato e razionale dell'azione rivoluzionaria.

Ancora Satta ci aiuta a capire. «Non dovevano [...] passare molti mesi, e i risultati del tribunale del 1792 già apparivano derisori a coloro che l'avevano istituito (vero è che l'insurrezione del 4 settembre lo aveva privato della materia prima, perché quasi tutte le teste disponibili erano state tagliate con l'azione diretta); ed ecco profilarsi l'esigenza di un nuovo tribunale, che sarà quello del marzo 1793, e di cui si dirà esplicitamente, per bocca di Danton, che avrà per unico scopo di prevenire il rinnovarsi dei massacri del settembre, cioè, come ben commenta uno storico, di sostituirli legalmente. In questo nuovo tribunale, che comporterà dei giurati nominati dalla Convenzione, il processo sembra definitivamente sopraffatto, e ridotto a una pura farsa, a una mera parodia di giustizia: ma il processo è duro da morire [...] non passeranno molti mesi [...] che il tenebroso [Antoine Quentin] Fouquier-Tinville [1746-1795] [...] scriverà alla Convenzione: "Noi siamo arrestati dalle forme che prescrive la legge... Questo processo sarà dunque interminabile. D'altra parte ci si chiede che bisogno c'è di testimoni (pourquoi des témoins?). La Convenzione, la Francia intera accusa gli imputati; [...] essi sono colpevoli; il tribunale non può nulla fare per se stesso, egli è obbligato a seguire la legge; spetta alla Convenzione far sparire tutte le difficoltà che inceppano il suo cammino". E la Convenzione [...] vota subito un decreto per cui "se un processo si prolunga per tre giorni, il presidente aprirà la seduta successiva chiedendo ai giurati se la loro coscienza è sufficientemente rischiarata (suffisamment éclairée). Se i giudici rispondono di sì, si procederà alla sentenza". [...] Ed ecco ancora Fouquier che scrive alla Convenzione la cupa lettera: "Cittadini rappresentanti [...] gli accusati, come forsennati, reclamano l'audizione di testimoni a discarico... Noi vi invitiamo a tracciarci definitivamente la nostra condotta su questo reclamo, poiché l'ordine giudiziario non ci offre alcun mezzo di motivare un rifiuto". La risposta sarà un decreto della Convenzione che metterà gli accusati fuori processo (hors de débats): il primo annuncio di quella che sarà la legge del 22 pratile, per cui interrogatorio, testimonianza, difesa, tutto sarà tolto di mezzo, ma soprattutto saranno tolti di mezzo i giudici deboli, faibles (l'accusatore pubblico li aveva segnati con una piccola f dopo l'esecuzione di Danton) che impedivano al processo di morire»⁴⁸.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 18-21.

6. Questa, dunque, la concezione rivoluzionaria del diritto, che ne sovverte anzitutto le fonti e la stessa concezione; solo poi i contenuti, per lungo tempo, nella loro determinazione positiva ancora condizionati dalla tradizione. «Compiutosi il processo di secolarizzazione dei nuovi Stati nazionali, la sovranità statale si libera da ogni limite»⁴⁹. Si manifesta così «[...] la base dell'intero apparato concettuale del positivismo giuridico: [...] principio di legalità e convenzionalità del diritto, in forza del quale "auctoritas, non veritas facit legem"; [...] fondamento formalistico e volontaristico della validità delle norme, identificato con il principio "quod principi placuit legis habet vigorem" qualunque sia il contenuto dell'atto normativo; [...] monopolio statale della produzione giuridica, [...] conseguente unità dell'ordinamento e [...] sua indipendenza da fonti giuridiche extra o sovra-statali»⁵⁰. Pertanto, «la legge è legge, il comando è comando; la legge è giusta perché esprime la forza costrittiva di coloro che comandano. La giustizia è la legge e la legge è comando»⁵¹. Cioè, «le norme giuridiche possono avere un contenuto di qualsiasi genere [...]. Non si può discutere la validità di una norma giuridica per il motivo che il suo contenuto sia incompatibile con un qualche valore morale o politico»⁵². Ma se, coerentemente, «lo Stato è l'unica fonte del diritto»⁵³, allora ci troviamo di fronte al «paradosso di una Dichiarazione dei diritti che escludeva l'idea di una legge fondamentale al di sopra della volontà del legislatore»⁵⁴, per cui questa può tutto, ma proprio tutto.

Il diritto non è più inteso come l'ordine proprio delle relazioni umane, costitutive dell'essere personale, e dal quale si procede per determinazioni successive, certo non senza errori, ma indispensabili per decifrarlo, renderlo praticabile e pretenderne socialmente l'osservanza. Non è più la stessa *res iusta*, cui ognuno e ogni potere umano devono ri-

⁴⁹ L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁵¹ GUSTAV RADBRUCH (1878-1949), *Rechtsphilosophie*, Kohler, Stoccarda 1950, p. 347.

⁵² HANS KELSEN (1881-1973), *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. it., 2ª ed., Edizioni di Comunità, Milano 1954, p. 114.

⁵³ RUDOLF VON JHERING (1818-1892), *Der Zweck im Recht*, 2 voll., Breitkopf und Mattel, Lipsia 1877-1883, vol. I, p. 318, cit. in REGINALDO MARIA PIZZORNI, O. P., *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense-Città Nuova, Roma 1982, p. 152. Il beato Giovanni Paolo II ricorda, invece, che è Stato di diritto quello in cui «[...] è sovrana la legge, e non la volontà arbitraria degli uomini» (*Lettera enciclica Centesimus annus nel centenario della Rerum novarum* [di Leone XIII], n. 44), con chiaro riferimento a una legge superiore che non è in potestà dello Stato ignorare, modificare, contraddire.

⁵⁴ F. FURET e M. OZOUF, *op. cit.*, vol. I, p. XIII.

spetto e sottomissione⁵⁵. Il diritto non *sta* più prima di ogni legge — le cui fonti non possono ch'essere plurali — come realtà da riconoscere, non da volere. Non è più la realtà ontologica del complesso di doveri e delle legittime pretese e facoltà che fanno uomo l'uomo in tutti i suoi rapporti e rendono possibile l'indispensabile vita sociale e politica. Non è più l'espressione normativa della creazione. E neppure i semplici ordinamenti storici, provati dalla consuetudine e dall'esperienza.

Esso è solo più una scatola vuota, un nudo nome, con cui si copre il comando, la volontà prometeica di dominare la natura e l'ordine sociale che ne deriva, per trasformare l'uomo in qualcosa di diverso da ciò che è. E importa relativamente se l'opera è affidata allo Stato e al potere sovrano, come nei secoli delle ideologie, o all'autodeterminazione individualistica. Se l'esito non fosse tragico, potremmo concludere che il diritto è stato ridotto a strumento per giocare con l'essere a fare dio.

7. Si dice che Caio Giulio Cesare Germanico, detto "Caligola" (12-41), avesse nominato senatore il proprio cavallo, Incitatus. Da un canto, come espressione beffarda del suo disprezzo per il senato, che avrebbe voluto difendere la costituzione romana e limitarne i poteri, ch'egli invece pretendeva, secondo il modello orientale del principe *lex animata in terris*, assoluti. Dall'altro, proprio come estrema manifestazione d'un potere totale, illimitato.

Naturalmente, Incitatus non divenne senatore, e non lo sarebbe stato neppure se il sovrano avesse emesso il decreto di nomina. Così, per quanto i moderni poteri "legalizzino" l'uccisione dell'innocente, scioglano i vincoli coniugali, autorizzino per l'uomo sperimentazione e procreazione di tipo zootecnico, rinominino i sessi e il matrimonio con i loro decreti, il diritto è tanto lontano dai loro decreti quanto lo *status* di senatore da un cavallo.

È l'estrema conseguenza del fatto che è «*il Principe moderno, in forza della [sua] psicologia totalizzante [...], a occuparsi sempre più massicciamente del diritto in un crescendo che va dal secolo XIV al XVIII. Questo Principe vuole produrre diritto; anzi, comincia a identificare in questa peculiarissima attività il segno della sua sovranità. Il Principe è e sarà Principe soprattutto perché è e sarà legislatore. L'età dell'assolutismo politico diventa per lo storico del diritto una età di assolutismo giuridico*»⁵⁶.

La legge, così, è sempre più altro che il diritto — sostituito dai diritti, travestimento dei desideri — ed è causa ed effetto di corruzione antropologica, in una rincorsa prometeica alla rimodulazione arbitraria dell'*humanum* in funzione dell'"io" ipertrofico e delle sue voglie. In altri termini, la legge, strumento d'ordine per eccellenza, è invece diventata il primo fattore di «[...] *caos [...], quella forma di esistenza per cui la società moderna non è altro che "l'orgia illimitata dell'io senza mondo"*»⁵⁷ [*die schrankenlose Orgie des weltlosen*]. La legalità è sempre più rivoluzionaria. In essa si annida la smisurata volontà di potenza della Rivoluzione gnostica⁵⁸.

Il processo di secolarizzazione, di profanazione, del diritto, che rifiuta la parentalità romana e cristiana della scienza giuridica, e che libera la legge dalla verità, dalla realtà e dall'esperienza storica, trasformandola in strumento d'oppressione e mutazione antropologica, ha una sua cifra simbolica nella nota espressione di Alberico Gentile (1552-1608), «*Silete, theologi, in munere alieno*»⁵⁹. Sono i *iurisconsulti* a pretendere, nel tempo e a causa delle guerre di religione, l'esclusiva della competenza, tecnica e oggettiva, in materia giuridica, per «[...] *salvare dal furore della guerra civile di religione quel che poteva essere salvato*»⁶⁰. Epperò aprono una falla nella diga che impedisce la tracimazione del potere, che sia quello dello Stato sulla persona e i corpi sociali, o quello dell'individuo sulla natura umana. Presto i sovrani, quelli classici e quelli

⁵⁷ DAMIR BARBARIĆ, *Presentazione* a HUGO VON HOFFMANNSTHAL (1874-1929), *La rivoluzione conservatrice europea*, trad. it., Marsilio, Venezia 2003, p. 22. La citazione è da H. VON HOFFMANNSTHAL, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* («La scrittura come spazio spirituale della nazione»), discorso tenuto il 10 gennaio 1927 all'*auditorium Maximum* dell'Università di Monaco di Baviera (Verlag der Bremer Presse, Monaco di Baviera 1927).

⁵⁸ Cfr. «[La] *rivoluzione gnostica [...], assoluta [...], radicale. Schierandosi dalla parte del serpente, di Caino, di Giuda, dei grandi "banditi" dell'umanità, essa [esprime] il suo intento vero e proprio: essa respinge il cosmo nella sua interezza insieme col suo Dio, che smaschera quale cupo tiranno e carceriere, vede in Dio e nelle religioni solo il sigillo e la chiusura definitiva di quella prigione che è il cosmo. Il suo evangelo [...] non è che la forma radicale della protesta contro tutto ciò che [è] santo, buono, giusto, [...] ora [...] demistificato come prigioniero, da cui la gnosi [promette] di mostrare la via di scampo*» (JOSEPH RATZINGER, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1973 [1971], pp. 23-24). Sulla Rivoluzione gnostica, cfr. ancora, fra i tanti, i "classici" di ERIC VOEGELIN (1901-1985), *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, trad. it., Rusconi, Milano 1976; e *La nuova scienza politica*, con un saggio di Augusto Del Noce (1910-1989) su *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, trad. it., Borla, Torino 1968, in particolare, pp. 175-270.

⁵⁹ Cit. in C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 72

⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁵ Cfr. ESTANISLAO CANTERO NÚÑEZ, *Il realismo giuridico di J. Bms. Vallet de Goytisolo*, trad. it., ESI. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011.

⁵⁶ P. GROSSI, *op. cit.*, p. 4.

nuovi, utilizzeranno i giuristi solo per giustificare *ex post* i propri comandi.

Ma la deriva non si arresterà. «*La loro intenzione era buona e sincera, quantunque gli esiti storici siano andati diversamente*»⁶¹. Infatti, la Rivoluzione anche in questo caso divorerà i suoi attori, tanto più se in essi vi è una buona dose d'involontarietà. «*[...] l'età della tecnica, nella sua coerenza, se ne sbarazzò, portando a compimento la profanazione. Con coerenza inesorabile [...] pose i giuristi dinanzi a una dura scelta, trascinandoli nella nuova oggettività della tecnicità pura. I sacrari tradizionali si vanno ora facendo inappropriati e antiquati. [...] si aprono i bunker e le baracche dell'età della tecnica. Ora tocca ai giuristi ricevere l'ingiunzione di tacere. A loro — se ancor ci fosse tanto latino — i tecnici al servizio dei potenti e dei prepotenti potrebbero gridare in faccia: Silete iurisconsulti!*»⁶².

E chi sono i nuovi “tecnici” del diritto? I giudici. Adesso tocca alle Corti, alle loro sentenze, e non più ai decreti del potere sovrano, compiere e attuare il percorso della Rivoluzione del e mediante il diritto, instaurando una sorta di tecnocrazia giudiziaria.

Esse sono composte da soggetti che tendono a comprendersi come tecnicamente e moralmente superiori al legislatore — pure debordante e caligoliano, ma talvolta ancora troppo legato alla tradizione popolare per osare tutto quel che va osato. Del resto, i magistrati conoscono eletti ed elettori: ne riconoscono i vizi e la meschinità, la ristrettezza di vedute. E quindi sentono come ormai tocchi a loro osare quel che popoli e politici non osano. La codificazione, sulle macerie del diritto, dei nuovi diritti, apparentemente propri di una era di libertà, in quanto costitutivi di un totale potere di autodefinizione individualistico. Uccidere l'infelice, l'inadatto — non ancora nati o già nati che siano —; uccidersi; selezionare, manipolare, pianificare l'inizio della vita; rinominare l'identità antropologica e gl'istituti di civiltà, dalla proprietà al matrimonio; ridefinire i sessi e la stessa identità umana. Ma la tirannia del “diritto nuovo” è contemporaneamente solo più sottile e ben più temibile: essa riguarda la stessa realtà; è l'essere dell'uomo che in nome della legge subisce violenza anziché tutela.

Gli esempi si sprecano: dalle Corti statunitensi che annullano gli esiti di *referendum* popolari per il matrimonio e la sua verità giuridica, al caso italiano di Eluana Englaro (1970-2009), così commentato dal professor Francesco Gazzoni, «*Sancho Panza*

in Cassazione (come si riscrive la norma sull'eutanasia, in spregio al principio della divisione dei poteri)»⁶³.

È il giudice “sapiente” che fa la legge⁶⁴, secondo i suoi personali valori⁶⁵, con un atto che non riconosce alcunché sopra di sé, neppure la stessa legge scritta e la volontà popolare, la cui mistica, come quella della ragione onnisciente, conclude il proprio ciclo distruttivo con l'autodistruzione, in un mondo in cui le parole sono vuoti simulacri delle cose che significavano, e fra le cui rovine ci aggriamo alla ricerca di ogni frammento utile per la ricostruzione.

Anche del diritto.

⁶³ Questo il titolo — felicemente e sinteticamente descrittivo del senso della decisione della Corte di Cassazione — di un dottissimo e puntuale articolo del professor Francesco Gazzoni, pubblicato in *Diritto di famiglia e delle persone* (n. 1/2008, pp. 107-131), dal quale mi pare utile trascrivere che «*il magistrato dovrebbe praticare quotidianamente la virtù dell'umiltà, per sconfiggere tendenze narcisistiche e esibizionistiche, talvolta con sconfinamenti nel delirio di onnipotenza. Il magistrato [...] dovrebbe fare propria l'affermazione dell'Ovidio di Tristia, secondo cui Bene qui latuit, bene vixit [«Chi bene si è nascosto, bene ha vissuto»], [...] e non già, assumendo provvedimenti clamorosi, aspirare alla notorietà, ad essere citato, ad occupare gli schermi televisivi e la carta stampata, dando sfogo al proprio Ego ipertrofico. Non diversamente, non vi è niente di peggio del giudice che va alla ricerca di un preteso diritto “giusto” o “umanitario” che dir si voglia, un giudice che ritiene di avere una missione da compiere, piuttosto che doversi limitare ad applicare con umiltà la legge, per quel che essa, piaccia o non piaccia, dispone. In tal modo l'umanità o l'aequitas cui egli pretenderebbe di ispirarsi è quella canonica, per l'identificazione di sé con il Creatore (Nihil aliud est aequitas quam Deus) [«L'equità non è nient'altro che Dio stesso»], identificazione che il giudice “missionario” opera inevitabilmente, reputandosi legibus solutus e dunque creatore egli stesso di leggi, secondo la propria arbitraria volontà» (ibid., pp. 130-131). Un'altra testimonianza nello stesso senso viene da un giudice “santo”, o “santo giudice”, ucciso dalla mafia, il servo di Dio Rosario Angelo Livatino (1952-1990), il quale, in una sua memorabile conferenza al Rotary Club di Canicatti tenuta il 7 aprile 1984, a proposito del “giudice interventista” e spesso rivoluzionario, ha detto che questi «[...] vuole, esaltando il potere di interpretazione della legge, tracciare un nuovo rapporto tra tale ruolo ed il divenire della società» (R. A. LIVATINO, *Non di pochi, ma di tanti. Riflessioni intorno alla giustizia*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2012, p. 20).*

⁶⁴ Cfr. «[...] come se, sposata l'idea di una “sapienza professionale vincolante”, la giurisprudenza [...] si fosse trasformata in una versione [...] del judge made law» (C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Introduzione all'edizione del 1960, trad. it. Adelphi, Milano 2008, p. 17).

⁶⁵ Cfr. «[...] a porre i valori è [...] l'individuo umano nel suo totale libero arbitrio puramente soggettivo» (ibid., p. 50).

⁶¹ Ibid., p. 75.

⁶² Ibid., p. 77.

ARTICOLI

Un'analisi del pensiero sociale del grande rifondatore del conservatorismo americano negli anni Cinquanta del secolo XX

Russell Kirk e la perdita della comunità dell'amore

di Spartaco Pupo

Russell Amos Kirk amava definirsi un semplice “uomo di lettere indipendente”. In realtà è stato uno dei pochi pensatori politici del Novecento che sia riuscito ad infondere rigore teorico e dignità filosofica a quel *corpus* di ideali e valori politico-sociali che si muove nel solco della tradizione conservatrice anglosassone, risalente fino al Settecento e all'opera di Edmund Burke (1729-1797).

1. Russell Kirk

Kirk nasce a Plymouth (Michigan), il 19 ottobre 1918, da una famiglia di origini scozzesi. Dopo il diploma in Storia, frequenta la Duke University di Durham, nel North Carolina, dove consegue il titolo di “Master of Arts” con una tesi dedicata allo “statista-piantatore” della Virginia John Randolph (1773-1833), che viene pubblicata nel 1951 con il titolo *Randolph of Roanoke. A Study in Conservative Thought* [University of Chicago Press, Chicago (Il) 1951]. Nel 1941 entra nell'esercito e presta servizio militare fino al 1945. Nel deserto di sale dello Stato dello Utah, dov'è dislocato, si dedica allo studio della filosofia stoica classica. Nel 1946 gli viene affidata la cattedra di Storia della Civiltà al Michigan State College, incarico che lascia il 1953, in seguito ad una disputa con i colleghi sugli *standard* accademici. Dal 1948 al 1952 studia per il dottorato in lettere presso l'antica università scozzese di St. Andrews. La sua tesi, *The Conservative Mind.*

From Burke to Santayana (H. Regnery Co., Chicago (Il) 1953; poi [...] *to Eliot*, 7^a ed. rivista, Regnery Publications, Washington (DC) 1995), diviene una sorta di bibbia per la rinascita conservatrice americana. Nel villaggio dei taglialegna di Mecosta, fondato da un suo avo nel Michigan centrale, Kirk abita la casa dei bisnonni, che trasforma in una ricca biblioteca che diviene ben presto meta di studenti universitari e studiosi. Rifuggendo il mondo caotico delle grandi città industriali per “tornare alle radici” familiari e culturali, Kirk costruisce una comunità umana alternativa alla “mobilità” tipica di parte della società nordamericana, il cui perno è la famiglia. Il 1964 è l'anno della sua conversione al cattolicesimo.

Kirk pubblica più di trenta opere, centinaia di saggi, articoli, recensioni e decine di simposi e conferenze, poi raccolte in *The Politics of Prudence*, del 1993 [2^a ed., ISI (Intercollegiate Studies Institute) Books, Wilmington (De) 2004] e in *Redeeming the Time*, uscito postumo [ISI Books, Wilmington (De)] nel 1996. La produzione kirkiana si caratterizza come costante ricerca delle “realtà permanenti”, formula con cui il poeta anglicano Thomas Stearns Eliot (1888-1965), amico e maestro di Kirk, indica la *philosophia perennis*. In questa cornice s'inseriscono le opere: *Beyond the Dreams of Avarice. Essays of a Social Critic*, del 1956 [H. Regnery Co., Chicago (Il)]; *The Intemperate Professor, and Other Cultural Splenetics*, del 1965 [ed. rivista, Sher-

wood Sugden, Peru (Il) 1988]; ed *Enemies of the Permanent Things. Observations of Abnormity in Literature and Politics*, del 1969 [ed. rivista, Sherwood Sugden, La Salle (Il) 1984]. Ispirate da una *forma mentis* tipicamente conservatrice sono anche i saggi: *Edmund Burke. A Genius Reconsidered*, del 1967 [ed. rivista e aggiornata, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington (De) 2009], ed *Eliot and His Age. T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century* [con una introduzione di Benjamin G. Lockerd, Jr., ISI Books, Wilmington (De) 2008]. Contro le pedagogie progressiste Kirk scrive *Academic Freedom. An Essay in Definition*, del 1955 [Greenwood Press, Westport (Ct) 1977], e *Decadence and Renewal in Higher Learning. An Episodic History of American University and College since 1953*, del 1978 [Gateway Editions, South Bend (In) 1978].

Senza mai assumere cariche politiche ufficiali, Kirk sostiene le candidature presidenziali di Robert Alphonso Taft (1889-1953), di Barry Morris Goldwater (1909-1998) e di Ronald Wilson Reagan (1911-2004). Muore il 29 aprile 1994.

La sua eredità culturale oggetto preferito dell'attività del Russell Kirk Center for Cultural Renewal, diretto dalla moglie Annette Yvonne Courtemanche. Scarsa è stata sino ad oggi la diffusione del pensiero di Kirk in Italia. Solo tre le edizioni italiane delle sue opere: *Stati Uniti e Francia: due rivoluzioni a confronto* (a cura di Marco Respinti, Kolbe Edizioni, Bergamo 1995), *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo* (a cura di M. Respinti, Leonardo Mondadori, Milano 1996) e *La prudenza come criterio politico* (a cura di Pio Colonnello e Pasquale Giustiniani, ESI. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002).

2. L'uomo e la comunità

In linea con la visione dello spettro dell'insicurezza e dell'alienazione che accompagna i comportamenti degli individui nella società contemporanea e che rappresentano la diretta conseguenza della "perdita" della comunità, Kirk si fa portavoce di una tesi destinata a una gran fortuna nei circoli conservatori americani: l'uomo che si emancipa dai legami tradizionali che lo vincolano alla famiglia, alla Chiesa, alle associazioni di volontariato e a tutti quei gruppi sociali che danno significato e proposito alla loro vita, è un uomo ansioso, frustrato, solo, vulnerabile.

Un anonimato sempre più diffuso è — per il padre del conservatorismo statunitense — destinato a segnare il passo dell'umanità moderna che, smarrita, torna alla ricerca della comunità, dell'autentica comunità, che è l'unione degli uomini per mezzo dell'interesse verso il bene comune; una unione che è nata quando è nato l'uomo e che è pertanto connaturata all'essere umano; una "unione in nome dell'amore", vero scopo dell'esistenza umana, poiché una comunità priva d'amore è destinata a precipitare in un "campo di battaglia di individui soli e rivali".

Nella sua analisi sulla comunità, che puntualmente anima alcune delle pagine più interessanti dei suoi scritti sul conservatorismo, Kirk parte dalla celebre visione aristotelica dell'uomo come essere che desidera la compagnia dei suoi simili al duplice scopo della sopravvivenza e dell'amicizia: «L'individuo preso isolatamente — affermava, com'è noto, Aristotele (384/383-322 a.C.) — è incapace di bastare a se stesso»¹. La comunità è innanzitutto un'associazione di persone unite dal comune accordo sulle norme morali che trascendono gli interessi materiali e i cui scopi egoistici sono temperati dall'interesse per il bene comune. Incastonate nelle leggi fondamentali della società, le norme morali rappresentano un elemento imprescindibile nell'esistenza sociale che unisce le persone nella comunità a prescindere dalla loro differenziazione sociale, che pure persiste, come dimostrava lo stesso Aristotele. Il filosofo di Stagira, infatti, definiva la *polis*, la comunità politica greca, come entità composta di differenti tipi di uomini. I "simili" non possono far nascere la comunità. Giacché nessun individuo singolo è onnisciente o onnicompente, la *polis* è composta di differenti membri che si scambiano mutuamente diversi servizi in virtù di differenti capacità. Questo scambio di beni e servizi fra i membri della *polis* consente al collettivo di raggiungere un alto livello di autosufficienza. Il controllo sulle conseguenze distruttive del conflitto sociale e sull'inclinazione verso comportamenti arbitrari è affidato dalla *polis* alla costituzione e all'intensificazione delle possibilità della cooperazione sociale.

Il riferimento alla visione politica aristotelica costituisce la base teorica dell'ideale comunitario kirkiano, che emerge in tutta la sua fermezza nell'analisi della società americana. L'associazionismo spontaneo, le legalità naturali, le comunità

¹ ARISTOTELE, *Politica*, libro I, 2, 1253^a, 25.

locali presenti in gran numero nel tessuto sociale statunitense non rappresentano un problema per la pubblica amministrazione e la politica in generale, bensì un prezioso sostegno allo sviluppo morale umano. Coloro che, come i collettivisti, si oppongono alla formazione e alla vita di tali gruppi, in linea con una visione della società e della politica risalente a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), principale “nemico” — come dirà Robert Nisbet (1913-1996) — di ogni “volontà parziale” e di gruppo, e come tale padre del totalitarismo novecentesco², non fanno altro che intravedere nelle lealtà comunitarie il pericolo della diluizione del potere centralizzato: i collettivisti di ogni epoca e rango hanno messo al bando le comunità intese come corpi intermedi fra l’individuo e lo Stato, convinti che i loro membri, nel loro comportamento sociale, sono orientati ad adottare la prospettiva del gruppo piuttosto che la “totalità” della collettività. Le associazioni, pertanto, vengono condannate alla stregua di barriere contro la “cooperazione” e l’unità collettiva. Una volta sbarazzatisi delle piccole comunità locali, i collettivisti esaltano il popolo come massa indifferenziata che diventerà interamente rispondente agli interessi collettivi della società. Le associazioni di volontariato e i rapporti di vicinato sono detestati dai “riformatori sociali del nostro secolo” che vorrebbero vedere la società come ristretta in un singolo, rigido modello caratterizzato dall’amministrazione centrale, regolato tramite decreti di esecuzione, uniformità di vita e sradicamento da ogni diversità locale e personale.

La “diversità” e la “pluralità” di cui è ricca la società statunitense resta, per Kirk, motivo di lode, poiché è garanzia di libertà. Una libertà che, tuttavia, è scarsamente garantita dall’attuale assetto democratico. Il pensatore conservatore si oppone fermamente alle pressioni tendenti a fare soppiantare, negli Stati Uniti, la struttura federale del governo con una “democrazia plebiscitaria” centralizzata, e rivaluta la proliferazione dei gruppi autonomi locali come unico argine possibile contro l’intrusione del governo centrale nelle libertà locali. Kirk è portato a diffidare della «*democrazia plebiscitaria*», che altro non è se non «*l’infatuazione per un popolo astratto, infallibile*», la «*concentrazione del potere popolare in un governo assoluto, centralizzato*»³.

² Per un approfondimento dei temi essenziali del comunitarismo conservatore di Nisbet mi permetto di rinviare alla mia recente monografia *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale* (Mimesis, Milano 2012).

³ RUSSELL KIRK, *Enemies of the Permanent Things. Observations of Abnormity in Literature and Politics*, Arlington

La comunità dell’amore richiede una speciale disposizione all’armonizzazione dei desideri dei simili. La giustizia redistributiva gratifica quelli che esercitano l’autocontrollo ma punisce coloro i quali vorrebbero perseguire vantaggi per gli interessi loro propri o per quelli del loro gruppo. Se una comunità è un’associazione di persone unite, su base volontaristica, da affetti e interessi particolari, allora l’autoindulgenza e gli impulsi egoistici ne causeranno prima o poi la distruzione. Questo, osserva Kirk, è precisamente ciò che accade nelle società contemporanee. Al giorno d’oggi la comunità è terribilmente afflitta da minacce ideologiche e sociologiche, e il problema morale dominante del nostro tempo è proprio “la perdita della comunità”, dovuta a tre cause fondamentali, fra loro interconnesse: l’*industrializzazione*, l’*urbanizzazione* e la *noia sociale*.

3. L’industrializzazione e l’urbanizzazione

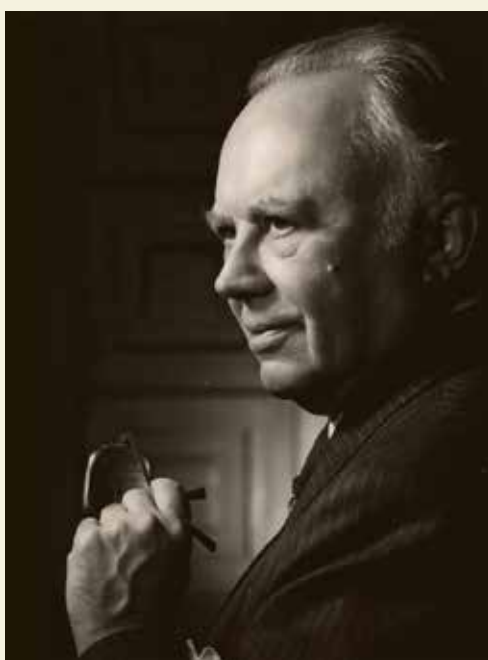
L’industrializzazione di massa ha significato per il mondo moderno il raggiungimento di determinati livelli di benessere economico e di ricchezza materiale del tutto sconosciuti in precedenza. Essa, tuttavia, ha anche contribuito alla “distruzione rivoluzionaria della società tradizionale”. Kirk accusa l’innovazione tecnologica di avere sradicato le persone dalla comunità originaria: con il trionfo della tecnologia, l’interesse per l’insegnamento umanistico è sempre più diminuito nelle società degli uomini d’affari, specialmente in America; la scienza applicata è apparsa subito come la chiave del potere, l’unica cura possibile di tutti i mali dell’umanità; le teorie positivistiche hanno generato l’apologia della “deificazione della tecnologia”. A completare l’opera di distruzione della comunità è stata l’industrializzazione di massa, che ha sradicato gli individui dalle comunità rurali, dove il senso della “continuità di proposito” prosperava meglio che nelle aree più urbanizzate in cui essi sono diventati ben presto membri “sradicati” del proletariato.

Per contrapporsi all’industrializzazione e all’urbanizzazione non esiste strada alternativa dall’agrarianismo: «*Il conservatore* — scrive Kirk in *A Program for Conservatives* [H. Regnery Co., Chicago (Il) 1954] (1962) — *farà ogni cosa in suo potere per prevenire l’ulteriore diminuzione della nostra popolazione rurale, raccomanderà*

la decentralizzazione dell'industria e la deconcentrazione della popolazione, cercherà di mantenere quanti più uomini e donne possibili legati al mondo abituale e naturale in cui fiorisce la tradizione. Questa volontà non sarà una reazione artificiale al naturale processo di consolidazione sociale, perché la nostra intensa industrializzazione e urbanizzazione, dal tempo di [Alexander] Hamilton [(1755/1757-1804)] fino alla guerra in Corea, è il frutto di sistemi politici incoraggiati dallo Stato, dai governi nazionali e dalle grandi corporazioni. Se noi applicassimo molto meno della metà dell'energia e del pensiero alla preservazione della vita rurale e alla vecchia struttura della comunità, come abbiamo fatto per la consolidazione sociale, potremmo essere meglio equilibrati in queste relazioni, come lo è la Svizzera»⁴.

4. La noia

La noia, come fenomeno sociale, sopraggiunge nel momento in cui vengono meno le motivazioni ultime dell'esistenza. Quando gli individui iniziano a perdere di vista i loro ultimi propositi spirituali, ossia le loro obbligazioni verso Dio, la famiglia e la comunità, essi finiscono per inseguire esclusivamente gratificazioni materiali e sensuali. La noia è un vizio, una "pigrizia dello spirito" che produce il desiderio delle più proibite deviazioni. La noia sociale è una potente forza distruttrice. Il trionfo della macchina è intimamente legato alla decadenza sia della varietà che dell'individualità nelle moderne società di massa. All'industrializzazione delle società di massa è inevitabilmente seguito l'indebolimento dei tradizionali modelli di vita e dei legami familiari e comunitari da cui gli individui avevano da sempre tratto il significato e lo scopo primario della propria esistenza. La produzione di massa e la cultura della macchina hanno imposto allo spirito umano una noia e un'apatia talmente accentuate da rendere ineguagliabile quella moder-



Russell Amos Kirk

na con qualsiasi altra precedente epoca di decadenza. L'uomo moderno, prodotto del trionfo della macchina, «[...] si è intossicato di movimento». Trascurando le sue responsabilità verso la famiglia, la Chiesa e la comunità, l'individuo «[...] si dirige insaziabilmente verso sempre nuove sensazioni» e l'edonismo sfrenato e la ricerca spasmodica di sempre nuovi piaceri sensuali diventano per lui la norma all'interno di un quadro valoriale completamente stravolto, da cui vengono esclusi i piaceri della vita contemplativa. Siccome il pensiero comporta dolore, l'individuo moderno — conclude Russell Kirk — si abbandona al «flusso della novità e della velocità»⁵.

5. La difesa della comunità

La più grande minaccia alla libertà è, dunque, il "tramonto della comunità". Nel difendere questa posizione, Kirk si scaglia contro i *libertarian* americani, da sempre convinti che storicamente la più grave minaccia alla libertà individuale venga dallo Stato e che una sicura salvaguardia contro la possibilità della crescita continuata del potere dello Stato e la concomitante concentrazione della libertà individuale proibiscano ogni potere statale al di là del minimo necessario per la difesa e il mantenimento dell'ordine interno. Nella loro bramosia di espansione della libertà individuale, i *libertarian*, secondo Kirk, preparano inconsapevolmente il terreno allo Stato totalitario. Il loro individualismo atomistico insidia le istituzioni intermedie (famiglia, istituzioni locali, Chiesa, ecc.) che svolgono il ruolo indispensabile, di "cuscinetto" — come l'avrebbe definito Edmund Burke — contro l'invasione del potere dello Stato nella sfera individuale. Abolire il tradizionale concetto di comunità tradizionale e sostituirlo con l'individualismo liberale moderno non significa altro che orientare i destini della società al collettivismo. La dottrina dell'individua-

⁴ IDEM, *A Program for Conservatives*, H. Regnery & Co., Chicago (Il) 1962, pp. 308-309.

⁵ IDEM, *Beyond the Dreams of Avarice. Essays of a Social Critic*, H. Regnery, Chicago (Il) 1956, p. 308 (tutti i brani citati).

lismo non solo emancipa le persone dal controllo dello Stato ma reprime anche il costume, la tradizione e le lealtà locali.

Se l'individualismo liberale è sinonimo di atomismo sociale, il conservatorismo è, per Kirk, comunità "di spirito": gli uomini non hanno motivo di esistere al di fuori della comunità d'appartenenza, e quando questa, storicamente, è stata loro negata, si sono irragionevolmente rivolti a un altro tipo di comunità: la "comunità dei beni".

Le libertà economiche e personali dipendono dall'esistenza dei gruppi umani autonomi. Non c'è mai stato un tempo, secondo Kirk, in cui un sistema economico di successo sia poggiato sui movimenti individualistici o sulle relazioni impersonali tanto decantate dai razionalisti. Ci sono sempre stati, infatti, associazioni di uomini alimentate dai processi non economici del sangue, della religione e di varie altre forme di relazioni sociali. Un sistema improntato alla "umana economia libera" non ha ragione di esistere se si disgregano i bisogni della comunità. Kirk afferma che l'assalto degli individualisti alla religione istituzionale, ai metodi economici "alla vecchia maniera", all'autorità familiare e alle piccole comunità ha reso l'individuo libero da ogni cosa a lui vicina. Ma una siffatta libertà è un qualcosa di terrificante, è la libertà di un bimbo abbandonato dai genitori al suo destino: «*Il risultato — è scritto in *The Conservative Mind. From Burke to Santayana* (1953) — è l'indebolimento di tutti quei legami di gruppo che tradizionalmente soddisfacevano il bisogno umano di sicurezza e socievolezza. Spogliati delle associazioni locali, dell'atomismo sociale e delle impersonalità economiche di larga scala, gli individui risultanti sono impauriti, amareggiati e incapaci di guardare oltre il successo materiale. Ciò di cui si abbiamo urgente bisogno è, al contrario, una libertà più alta, solidamente agganciata a una comunità stabile, che renda le persone per davvero libere di raggiungere i loro ultimi traguardi spirituali e culturali*»⁶.

Per opporsi all'atomismo sociale c'è bisogno, in conclusione, di una mentalità conservatrice che combini libertà e tradizione e che riconosca il valore della famiglia, della comunità locale, delle unioni parentali, della Chiesa, delle università, delle professioni, insomma di quei "piccoli plotoni — come soleva chiamarli Burke — con cui gli uomini si alleano in cambio di un ordine tollera-

bile che renda vivibile e amabile la loro esistenza. C'è bisogno di una mentalità che riconcili, in altri termini, l'individuo con "il senso della comunità", capace di contrapporsi energicamente all'ideologia liberale che interpreta il tramonto della comunità come conseguenza dell'emergenza della modernità e considera la comunità come un fenomeno residuale che le burocrazie istituzionali e i mercati globali sono chiamati a dissolvere.

A dispetto della cultura politica del Novecento che, costruita intorno al principio storicistico dell'impersonalità e della razionalità, guarda all'ideale comunitario con diffidenza e pregiudizio, attribuendogli un alone di romanticismo idilliaco o di decadentismo arcaico, dal pensiero di Kirk giunge un messaggio incoraggiante per la futura convivenza fra i popoli, il messaggio della "comunità autentica" come fondamento per la ricomposizione dell'unità degli uomini. Il comunitarismo conservatore di Kirk getta un ponte tra l'individuo atomistico delle dottrine politiche ottocentesche e lo Stato totale, tra l'idea di un individualismo razionalista e l'idea messianica di un "Leviatano planetario".

© CULTURA&IDENTITÀ 2013

No comment...

«*ETEROSESSISMO: visione del mondo che considera come naturale solo l'eterosessualità, dando per scontato che tutte le persone siano eterosessuali. L'eterosessismo rifiuta e stigmatizza ogni forma di comportamento, identità e relazione non eterosessuale. Si manifesta sia a livello individuale sia a livello culturale, influenzando i costumi e le istituzioni sociali, ed è la causa principale dell'omofobia*».

(Dal Glossario a corredo della *Strategia nazionale per la prevenzione e il contrasto delle discriminazioni basate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere (2013-2015)*, documento emanato dall'UNAR, l'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali, che fa capo al Dipartimento delle Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri, e adottato il 28 aprile 2013 dal governo italiano per il «*contrasto alle discriminazioni basate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere*»).

Una raffinata rivista online di orientamento conservatore...

Il Covile
<http://www.ilcovile.it/news/index.html>

⁶ IDEM, *The Conservative Mind. From Burke to Santayana*, H. Regnery & Co., Chicago (Il) 1953, p. 421.

CONTRIBUTI

La difesa della vita non nata cade all'interno di un quadro concettuale e normativo in cui domina l'idea di natura ordinata e di finalità temporale e soprannaturale

Difesa della vita innocente e dottrina sociale della Chiesa

di mons. Giampaolo Crepaldi, arcivescovo di Trieste

1. Dedicò questo mio intervento ad una riflessione sulla centralità del tema della difesa della vita umana fin dal concepimento per la Dottrina sociale della Chiesa e, in generale, per continuare a permettere che la religione cattolica abbia un ruolo pubblico, come deve necessariamente avere¹. Ritengo importante situare la riflessione sulla difesa della vita, anche quella condotta dal punto di vista scientifico-medico come viene fatto in questo convegno, dentro la Dottrina sociale della Chiesa, ossia dentro il rapporto della Chiesa con il mondo. Perché in questo consiste il ruolo pubblico della fede cattolica, che non parla solo all'interiorità delle persone, ma esprime la regalità di Cristo anche sull'ordine temporale e attende la ricapitolazione di tutte le cose in Lui, Alfa e Omega. La regalità di Cristo ha un significato spirituale², certamente, ma ne ha anche uno cosmico e sociale. Senza questa dimensione pubblica, la fede cattolica diventa una gnosi individuale, un culto non del Dio Vero ed Unico

■ Pubblichiamo, con lievi integrazioni alle note, il testo dell'intervento di monsignor Giampaolo Crepaldi, arcivescovo di Trieste, al convegno preliminare alla Terza Marcia Nazionale per la Vita del 12 maggio 2013, che si è svolto all'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma l'11 maggio 2013 (fonte: Agenzia Zenit).

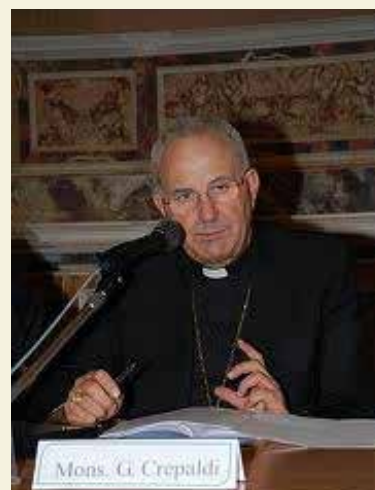
¹ Ho illustrato le ragioni teologiche del ruolo pubblico della fede nel primo capitolo del mio libro *Il Cattolico in politica. Manuale per la ripresa* (Cantagalli, Siena 2012).

² Come ha detto Benedetto XVI in Messico nell'omelia pronunciata durante la Santa Messa celebrata al Parco Expo Bicentenario di León, domenica 25 marzo 2012, durante il suo viaggio apostolico in Messico e nella Repubblica di Cuba.

ma degli dèi, una setta che persegue obiettivi di rassicurazione psicologica rispetto alla paura di essere "gettati" nell'esistenza.

2. Innanzitutto il tema della difesa della vita porta con sé il messaggio della natura. Ci dice che esiste una natura e, in

particolare, una natura umana. Non ci sono altre motivazioni valide per chiedere il rispetto del diritto alla vita e, per contro, chi non lo rispetta è perché nega l'esistenza di una natura umana o la riduce ad una serie di fenomeni governati dalla necessità. La vita, invece, ci riconduce alla natura orientata finalisticamente, come lingua, come codice³. La nostra cultura ha perso l'idea di fine⁴. Ha cominciato a perderla quando [René Descartes] Cartesio [1596-1650] ha interpretato il mondo come una macchina e Dio come colui che ha dato un calcio al mondo, o forse anche prima. Oggi viviamo in una cultura post-naturale,



³ Della natura umana come "lingua" ha parlato, per esempio, Benedetto XVI nel *Discorso ad un gruppo di Vescovi degli Stati Uniti in visita ad limina*, del 19 gennaio 2012.

⁴ Cfr. ROBERT SPAEMANN e REINHARD LÖW, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, trad. it., Ares, Milano 2013.

come dimostra ampiamente il perversare dell'ideologia del *gender*⁵, da vedersi come una cultura post-finalistica. Il principio di causalità, che nella filosofia classica, era connesso con quello di finalità, se ne è staccato. La realtà non esprime più un disegno ma solo una sequenza di cause materiali. Rilanciare una cultura della difesa della vita significa allora anche recuperare la cultura della natura e la cultura dei fini.

3. Il concetto di natura porta con sé la dimensione dell'indisponibile. Se la natura è "discorso" e "parola", essa esprime un senso che ci precede. Non siamo solo produttori di parole, siamo anche uditori della parola che promana dalle cose, dalla realtà, dalla sinfonia dell'essere. Ammettere la vita come dono inestimabile significa riconoscere che nella natura c'è una parola che ci viene incontro e che ci precede. Ogni nostro fare deve tener conto di qualcosa che viene prima: il ricevere precede il fare⁶. C'è qualcosa di stabile prima di ogni divenire. Negare la natura apre la porta culturale alla manipolazione della vita, perché viene meno la dimensione dell'accoglienza e della gratitudine. Non si è accoglienti e grati nei confronti di ciò che produciamo noi, ma solo di ciò che ci viene incontro e si manifesta come un dono di senso. Se questa dimensione viene meno a proposito della vita nascente si indebolirà anche in tutte le altre situazioni della vita e la società perderà inesorabilmente la dimensione della reciproca responsabilità, come afferma la *Caritas in veritate* al paragrafo 28⁷.

4. Se la natura è un discorso che ci interpella non ne è però il fondamento ultimo. La natura non dice mai solo se stessa. La vita nascente non dice mai solo se stessa. È discorso che rimanda ad un Autore. Anche nella persona umana nessun livello dice solo se stesso e non c'è nulla nell'uomo di esclusivamente materiale. Nessun livello della realtà è pienamente comprensibile rimanendo al suo proprio livello. Quando pretendiamo di considerare qualcosa solo al suo livello finisce che

non la consideriamo più nemmeno a quel livello. Il Cardinale [Carlo] Caffarra, questa mattina, ha concluso la sua Lezione con una citazione da [Nicolás] Gómez d'Ávila [1913-1994]⁸, autore che riprendo qui volentieri anch'io: «*Quando le cose ci sembrano essere solo quel che sembrano, presto ci sembreranno essere ancor meno*». La natura rivela il Creatore, si presenta non solo come discorso ma anche come "discorso pronunciato", come Parola. Quando si è tentato di staccare la natura dal Creatore si è finito per perdere anche la natura. Quando si vuole staccare il diritto naturale dal diritto divino si finisce per perdere anche il diritto naturale. Quando si stacca la dimensione fisica della persona dalla sua dimensione spirituale e trascendente si finisce per non tutelare più nemmeno la sua dimensione fisica. Se si pensa che la natura dica solo se stessa finisce che la natura non ci dice più niente. Oggi la vita nascente rischia di non dire più niente, ossia di non venire nemmeno più compresa come vita nascente, ma come semplice processo biologico. Nei suoi confronti ci si comporta sempre più come produttori piuttosto che come uditori. Ma non è la natura a non dirci più niente, è la nostra cultura che ha perso il codice per comprenderla. E questo codice non è solo un alfabeto umano.

5. Allora il tema della difesa della vita rimanda alla natura, rimanda a quanto ci precede e rimanda al Creatore. Difendere la vita è difendere la vita, ma è anche fare un'operazione culturale alternativa alla cultura attuale: ricominciare a parlare di un ordine e non solo di autodeterminazione. C'è un ordine che ci precede voluto da un Ordinatore. Il Creato è un ordine e non un mucchio di cose gettate a caso. Questo ordine è ordinato ed ordinativo, ossia esprime un dover essere e un dover fare. In altre parole è un ordine morale. Se quello ontologico è un ordine, non può non tradursi in un ordine morale⁹. Eliminato il bene ontologico non c'è più spazio per il bene morale. All'ordine morale radicato nell'ordine ontologico appartiene anche la società, la convivenza umana. Ecco perché il tema della difesa della vita è centrale per la costruzione della convivenza umana degna della dignità naturale e soprannaturale della persona. Ecco perché — credo di poter dire — negli elenchi dei cosiddetti "principi non negoziabili" che in varie occasioni il Sommo magistero della

⁵ Cfr. GIAMPOALO CREPALDI e STEFANO FONTANA, *Quarto Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo. La colonizzazione della natura umana*, Cantagalli, Siena 2012.

⁶ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, 12^a ed., con un nuovo saggio introduttivo, trad. it., Queriniana, Brescia 2003, p. 41. Ho ritenuto di dover interpretare l'intesa enciclica di Benedetto XVI *Caritas in veritate* in questa chiave: cfr. il mio *Introduzione a Benedetto XVI. Caritas in veritate*, Cantagalli, Siena 2009, pp. 7-42.

⁷ «*Se si perde la sensibilità personale e sociale verso l'accoglienza di una nuova vita, anche altre forme di accoglienza utili alla vita sociale si inaridiscono*» (BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Caritas in veritate*, del 29 giugno 2009, n. 28).

⁸ Cfr. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, trad. it., Adelphi, Milano 1996, p. 16.

⁹ Lo spiega molto bene Josef Pieper (1904-1997) in *La realtà e il bene* (trad. it., Morcelliana, Brescia 2011).

Chiesa ha formulato, il principio del rispetto della vita figura sempre al primo posto e non manca mai.

6. Solo se c'è una natura, e solo se questa natura è in sé un discorso, è possibile l'uso della ragione. Parlo qui non della ragione misurante i fenomeni, ma della ragione che scopre orizzonti di senso. Solo se l'ordine sociale si fonda su una simile natura è possibile l'uso della ragione pubblica. Viceversa, si avrà solo la ragione procedurale¹⁰. Si capisce quindi perché la difesa della vita abbia una importanza fondamentale per ricostruire la possibilità stessa di un uso pubblico della ragione. Ed infatti — lo vediamo — la negazione del dovere pubblico di proteggere la vita nascente nasce da una diserzione della ragione ad essere ragione pubblica, riducendosi a ragione privata. La verità accomuna, le opinioni dividono. È molto significativo che anche filosofi come [Jürgen] Habermas abbiano di recente riconosciuto la fondamentale importanza del concetto di natura¹¹, visto ancora in senso non pieno, ma comunque tale da riconoscere i limiti di una ragione solo procedurale, con il che il dialogo pubblico è inquinato in partenza.

7. L'uso pubblico della ragione è di fondamentale importanza per il ruolo pubblico della fede cattolica. Questa, infatti, non trasferisce immediatamente il diritto rivelato nel diritto civile, ma si affida al diritto naturale, quindi al concetto di natura e di ragione pubblica¹². A quest'ultima spetta il compito di riconoscere l'ordine sociale come un discorso finalistico sulla convivenza umana. La fede non si sostituisce alla ragione. Ma non la abbandona nemmeno a se stessa. Se non c'è ordine naturale non c'è ragione pubblica, se non c'è ragione pubblica non c'è dialogo pubblico tra ragione e fede. Se non c'è dialogo pubblico tra ragione e fede non c'è dimensione pubblica della fede cattolica. Se non c'è dimensione pubblica della fede cattolica non c'è la fede cattolica. Lo riscontriamo: man mano che la ragione si privatizza anche la fede si privatizza. Se il credente, quando entra nella pubblica piazza,

deve rinunciare alle ragioni della propria fede, alla fine pensa che la propria fede non abbia ragioni. Ma senza ragioni viene meno non solo il versante pubblico della fede, bensì anche quello personale ed intimo. Ecco perché il tema della difesa della vita umana fin dal concepimento è fondamentale per mantenere e sviluppare il dialogo tra la ragione e la fede. E, come si sa, proprio in questo consiste la Dottrina sociale della Chiesa.

8. Da queste semplici e sintetiche osservazioni risulta tutta l'importanza non solo della Marcia di domani, ma anche di questo convegno. Tutta l'importanza del multiforme impegno di chi mi ascolta e delle realtà associative che ognuno di voi ha dietro di sé, a difesa della vita umana nascente. Risultano anche, per contrasto, le gravi conseguenze che un affievolimento di questo impegno porta con sé, e non solo in ordine al tema specifico, appunto la difesa della vita, ma anche in ordine alla vita della fede. La fede nella vita è benefica anche per la vita della fede. Per ottenere questo risultato è necessario collocare il tema della difesa della vita dentro la Dottrina Sociale della Chiesa, come del resto ha fatto il Magistero a cominciare dalla *Evangelium vitae*. In questo caso non si chiude il tema della vita dentro un recinto. In realtà così facendo lo si colloca là dove la Chiesa si interfaccia con il mondo e dove ragione pubblica e fede pubblica dialogano tra loro dentro l'unità della Verità.

Quotes

Capitalismo e socialismo

Colui che sceglie tra un bicchiere di latte e un bicchiere di soluzione di cianuro di potassio, non sceglie tra due bevande; sceglie tra la vita e la morte. Una società che sceglie tra capitalismo e socialismo non sceglie tra due sistemi sociali; sceglie tra la cooperazione sociale e la sua disintegrazione. Il socialismo non è un'alternativa al capitalismo; è l'alternativa a ogni sistema in cui gli uomini possono vivere come esseri umani.

Ludwig von Mises
(1881-1973)

¹⁰ Cfr. G. CREPALDI, *Ragione pubblica e verità del Cristianesimo negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in IDEM, *Dio o gli dèi. Dottrina sociale della Chiesa, percorsi*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 81-94.

¹¹ MASSIMO BORGHESI, *I presupposti naturali del poter-essere-se-stessi. La polarità natura-libertà di Jürgen Habermas*, in FRANCESCO RUSSO (a cura di), *Natura cultura libertà*, Armando, Roma 2010.

¹² BENEDETTO XVI, *Discorso al Parlamento [Bundestag] della Repubblica Federale di Germania*, Berlino, del 22 settembre 2011, durante il suo viaggio apostolico in Germania.

Ex libris

■ ROBERTO MARCHESINI, *La psicologia e san Tommaso d'Aquino. Il contributo di padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*, D'Ettoris Editori, Crotone 2013, 88 pp., € 9,90.

Una delle tendenze culturali più caratteristiche del Novecento è stata senz'altro la formidabile ascesa della psicanalisi freudiana che è divenuta a pieno titolo, in un arco di tempo relativamente breve, *magna pars* del *mainstream* della cultura. Libri di e su Sigmund Schlomo Freud (1856-1939), il suo fondatore, affollano ormai gli scaffali di intere librerie mentre i suoi approcci e i suoi canoni interpretativi sono diventati intellettualmente condivisi sia dalla classe medica sia dall'uomo della strada. Cinema, teatro e letteratura, da parte loro, hanno contribuito in modo tutt'altro che marginale a fare da preziosa cassa di risonanza a questa diffusione (letteralmente esplosa negli anni della "contestazione" intorno al 1968) rinnovando continuamente l'attualità dello studioso austriaco. Duole ammettere che di fronte al vero e proprio attacco frontale all'origine e alla finalità della natura e della persona umana dell'antropologia "classica" e religiosa — che venivano ridotte unilateralmente alla sola dimensione materialistica, peraltro deformata — che la dottrina freudiana porta la risposta della comunità cristiana è stata per tanti, troppi anni un imbarazzato silenzio.

Ben venga quindi questo volume del dottor Roberto Marchesini — psicologo e psicoterapeuta milanese — che, proseguendo un cammino avviato anni fa con lo studio e la diffusione degli scritti inediti in Italia dello psichiatra e psicologo austriaco Rudolf Allers (1883-1963), continua a proporre al grande pubblico, come agli specialisti, possibili "voci" alternative, scientificamente plausibili ma decisamente "fuori dal coro" rispetto alle scuole psicanalitiche tuttora dominanti — e riconducibili non solo a Freud, ma anche allo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961). Come spiega il Segretario Generale della Federazione Internazionale delle Associazioni Mediche Cattoliche (FIAMC), dottor Ermanno Pavesi, nell'*Invito alla Lettura* (pp. 9-14) che apre l'opera, la "lezione" di Jung — che ebbe numerosi discepoli e si rivelò feconda di rilevanti conseguenze pratiche — è consistita per lo più nel sostenere che «solo il distacco dal cristianesimo avrebbe consentito di scoprire la complessità dei dinamismi psichici e la loro conflittualità» (p. 10), sancendo così l'addio a ogni residua possibilità di accordo fra i dati della Rivelazione e la moderna psicologia del profondo.

Contro questa interpretazione, però, si sono battuti, fin dalla seconda metà del Novecento, due psichiatri cattolici olandesi, Anna Terruwe (1911-2004) e Conrad Baars (1919-1981), che hanno invece «[...] riconosciuto la validità dell'antropologia di Tommaso d'Aquino» e hanno cercato, di conseguenza, «[...] di conciliarla con le teorie della psicologia del profondo moderna» (p. 14) arrivando a inquadrare anche i principali disturbi clinici. Si tratta quindi di un lavoro pionieristico, ancora poco noto in Italia e invece decisamente da rivalutare, come scrive — a seguire — lo studioso argentino Martín Federico Echavarría nella successiva *Presentazione* (pp. 15-

22). Ancora oggi, in effetti, «le filosofie, e in particolare le antropologie sulle quali si fondano la maggior parte delle scuole di psicoterapia, sono non soltanto lacunose, ma in generale apertamente contrarie alla sana ragione e a quello che sull'uomo ci insegna la Rivelazione» (p. 16). Il dato fondamentale della centralità del libero arbitrio nelle azioni umane, per esempio, o la dimensione costitutiva dell'essere umano quale «animale familiare» (p. 20), che nasce e cresce all'interno di una famiglia, per citare solo due punti fra i tanti, vengono regolarmente oscurati dai "professionisti" della psiche odierna secondo i quali, tendenzialmente, la colpa o il male non derivano mai (o quasi mai) dal singolo che agisce contro ragione (e contro natura) ma dall'ambiente che lo circonda e lo plagia: dalla "società", dalla "scuola", dalle "strutture", dallo "Stato", ecc. La famiglia quale prima cellula della società, nonché luogo essenziale di apprendimento del reale, poi, rappresenterebbe uno di quegli ostacoli da rimuovere per il "libero" sviluppo del singolo e quindi qualcosa comunque di "culturale" e di costruito, non di biologico e preesistente, da combattere in ogni modo.

Ripercorrendone la biografia e la produzione bibliografica, Marchesini spiega che i due studiosi olandesi si sono formati alla scuola del padre redentorista Willem Jacobus Antonius Joseph Duynstee (1886-1968), teologo morale di vaglia — fu docente e poi rettore dell'Università Cattolica di Nimega —, che tenne coraggiosamente le posizioni dottrinali in anni certo non facilissimi per il cattolicesimo olandese. Grazie ai suoi iniziali studi critici, d'impostazione tomistica, sulla teoria della repressione freudiana Terruwe e Baars poterono in seguito elaborare dei solidi modelli clinici che, riprendendo la dottrina delle passioni dell'Aquinate, riuscivano a dare comunque conto dei risultati della più recente esperienza clinica mostrando come delle riflessioni più tardi

confluite anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* promulgato da papa Giovanni Paolo II (1978-2005) nel 1992 potessero essere suffragate anche da un punto di vista strettamente psicanalitico. Il bello è che, come spiega ancora Marchesini approfondendo la categoria ermeneutica chiave, da un punto di vista terapeutico, degli "atti liberi" — ovvero quelli determinati direttamente dalla volontà — «il concetto di peccato originale è fondamentale sia dal punto di vista antropologico e psicologico che da quello morale e penale» (p. 66), nonostante la società contemporanea — come noto — si fondi in larga parte sull'assunto opposto, seguace com'è, in questo ma non solo in questo, dell'idea giustificazionistica del pensatore ginevrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), «[...] secondo la quale l'uomo sarebbe buono per natura e senza peccato originale». Anche qui, però, ricordando l'indimenticabile adagio ancora di san Tommaso, «*contra factum non valet argumentum*», le evidenze della realtà sembrano essere decisamente diverse rispetto all'ideologia di comodo.

Chiudono l'opera una sintetica *Postfazione* del teologo domenicano Giovanni Cavalcoli e una utile *Appendice* con la descrizione schematica di alcuni principi aristotelico-tomistici e della loro applicazione clinica. Il risultato finale è un riuscito "antidoto" al "pensiero unico" e una salutare e, c'è da sperare, autentica inversione di tendenza nei nebulosi sentieri della disciplina psicologica dei giorni nostri.

Omar Ebrahime

