

Anno V, nuova serie, n. 2, Roma 16 luglio 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”

Riflessioni sulla legge anti- “omofobia”

La rivoluzione omosex avanza a grandi passi. Ha mietuto recentemente successi forse insperati in Paesi come la Francia e gli Stati Uniti — almeno a livello federale —, la questione dei matrimoni omosessuali è ormai storia, come in Spagna, oppure è in agenda in numerosi Paesi, con un sincronismo e una frenesia — che sa molto di parola d'ordine di loggia — già visti quando si trattava di legalizzare l'aborto volontario. Probabilmente — rivelazioni in questo senso non sono mancate nel corso degli anni — si sta attuando un programma tracciato nei contenuti e nelle cadenze ormai parecchi anni fa, forse proprio quando la meta era solo la legalizzazione del divorzio, l'evento-cardine, che ha aperto la via a una “collana” di “conquiste” libertarie, dal “nuovo diritto di famiglia” all'equiparazione dei figli illegittimi e frutto d'incesto, dalla libertà di assumere stupefacenti all'uccisione dei bimbi non nati per ragioni “psicologiche” o “sociali”, dalla soppressione dei malati terminali al suicidio “assistito”.

Per ragioni di disomogeneità rispetto agli altri Paesi — non tanto per l'alta maggioranza di cattolici quanto a causa della presenza del Vaticano — da noi questa marcia ha avuto tempi relativamente più lunghi e ha incontrato resistenze inattese, come la legge del 2004 che pone limiti alla manipolazione dell'embrione umano. Ma anche da

[continua a p. 2]

SAGGI

- Una riflessione su uno dei punti più delicati del rapporto fra diritti dello Stato nei confronti dei cittadini e diritti di questi nei confronti dell'organizzazione pubblica

Giovanni Formicola

Fisco, dottrina sociale della Chiesa e libertà

[a p. 4]

ARTICOLI

- Contro l'invasione scientifica nella sfera dell'etica della vita. La consapevolezza della differenza radicale dell'essere umano dall'essere naturale è presente fin dai primordi dell'Umanesimo

Ermanno Pavesi

La bioetica alle origini della coscienza europea

[a p. 8]

CONTRIBUTI

- Una magistrale analisi della ricaduta giuridica della teoria dei desideri ispirata all'ugualitarismo più sfrenato, sprezzante negatore del principio di realtà. Le implicazioni più devastanti per la famiglia e per il futuro dell'umanità dell'applicazione alle leggi della teoria del gender

Mauro Ronco

La tutela penale della persona e le ricadute giuridiche dell'ideologia del “genere”

[a p. 13]

DOCUMENTI

- Un manifesto di Alleanza Cattolica e dell'IDIS

Unioni di fatto e omofobia: cinque punti fermi

[a p. 28]

noi questo processo c'è stato ed è proseguito implacabilmente. L'"agenda" occulta — ma nemmeno tanto... — dei cosiddetti movimenti di liberazione o per "i pari diritti" prevede di applicare anche agli italiani un ventaglio di norme "liberatrici", quello stesso ventaglio che ormai caratterizza i Paesi più "evoluti". Il crollo dell'ideologia comunista ha fatto accantonare la meta dell'uguaglianza economico-sociale sotto l'egida dello Stato socialista. Ma non ha estinto l'altro "corno" dell'ideologia della modernità assoluta che è quello libertario. Questa ideologia vuole attuare l'uguaglianza assoluta non più nei rapporti economici e sociali bensì nella sfera dei diritti e delle libertà, traducendo in norme valide *erga omnes* tutto ciò che la cultura postmoderna suggerisce come mete e come diritti individuali. In genere non si tratta di un'ideologia compiuta e dichiarata, ma di mille piccole battaglie libertarie ed emancipatrici portate avanti da minoranze tradizionalmente dedite a questo tipo di lotte come i radicali italiani, ma anche inserite nei programmi di governo delle forze politiche progressiste come i socialisti francesi e spagnoli, i *liberal* americani o i "democratici" italiani. Non che le teorizzazioni di qualche momento siano assenti: basti pensare al *socialismo cittadino* di Rodriguez Zapatero o all'ideologia repubblicano-rivoluzionaria enunciata — in termini che ricordano Danton, se non Robespierre: la Repubblica deve avere anche la mente e il cuore dei cittadini e, per questo, non può che essere contro la religione cattolica — di recente da Vincent Peillon, ministro dell'Educazione Nazionale nel governo di François Hollande.

L'obiettivo verso il quale convergono gli sforzi delle minoranze libertarie in tutti i Paesi del mondo oggi è la piena equiparazione degli omosessuali nei diritti effettivi ma anche nei diritti presunti, in una prospettiva totalitaria che antepone alla realtà dell'essere la libertà assoluta per le tendenze e per i desideri qualunque essi siano.

Ottenuta una lunga serie di vittorie sul piano legale che ormai equiparano le pratiche e i legami omosessuali alle altre forme di rapporti, un recente, ennesimo, successo di questo sforzo è stato la ratifica all'unanimità in parlamento della Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica del 2011, che recepisce per la prima volta nei nostri statuti l'ideologia del *gender*, così come la rimozione di una sottosegretaria Pdl del governo Letta per presunte dichiarazioni omofobe. La meta del giorno è estendere l'istituto del matrimonio e l'adozione dei figli — dato che altra modalità per averne non si dà, almeno in natura — alle coppie omosessuali. E, come premessa di questo, il divieto a chi ha idee contrarie, cioè, come minimo, la maggioranza dei cattolici italiani, gerarchie incluse, di manifestare il proprio dissenso, cercando in pratica di aggiudicarsi la vittoria senza nemmeno giocare la partita: è questo, e non il desiderio di colpire gli atti di violenza contro gli omosessuali,

il vero significato dell'insistenza su una legge contro quella che viene detta "omofobia", un concetto vago e ideologico sotto il quale però si farà rientrare — e gli orientamenti della magistratura giudicante sono sotto gli occhi di tutti — qualunque obiezione o libera manifestazione di dissenso.

Ho già evidenziato nell'editoriale dello scorso numero, sulla scorta di una magnifica lezione del giurista torinese Mauro Ronco del 2010 — che riprendiamo integralmente in questo numero perché sia il più possibile conosciuto —, come l'obiettivo vero di queste battaglie libertarie vada al di là dei presunti diritti degli omosessuali, ma miri a dissolvere l'istituto del matrimonio eterosessuale fecondo e, a lungo termine, a instaurare una nozione di coppia del tutto indifferente all'elemento sessuale naturale, nonché, come risultato finale, a svincolare la riproduzione umana dall'atto sessuale per consegnarla a una "catena di produzione" "certificata" — in un'ottica che le recenti innovazioni inglesi rendono sempre più attuabile e, quindi, legalizzabile —, esterna alla famiglia ed esterna anche all'atto coniugale, troppo rischioso perché può produrre frutti di qualità indesiderata. Un percorso per ora in fieri e opzionale ma che può, se assunto dallo Stato, come vi è il rischio concreto, rendere concrete prospettive orwelliane.

Questo passo, una legge contro l'"omofobia" per arrivare al riconoscimento del diritto di contrarre matrimonio anche a coppie omosessuali maschili e femminili, è ormai imminente. La legge è in commissione probabilmente sarà approvata entro il mese di luglio.

Ciò è potuto avvenire grazie al parlamento che si è venuto a costituire dopo le elezioni politiche dello scorso febbraio, che, anche grazie alla vituperata legge elettorale vigente, hanno dato una forte maggioranza alle forze politiche progressiste e hanno emarginato nel centrodestra il personale e le istanze che avevano fatto sì che nelle passate legislature le medesime spinte "libertarie" fossero frenate e, sul momento, vanificate. Tutte le forze politiche, approfittando del fatto che nel nuovo parlamento si era venuta a creare una forte maggioranza trasversale favorevole ai *gay*, subito dopo le elezioni hanno infatti depositato disegni di legge contro l'omofobia e per il riconoscimento legale delle unioni omosessuali. Lo hanno fatto anche esponenti del centrodestra e del Movimento 5 Stelle. Pare strano che si dichiari che la priorità assoluta nazionale siano l'economia e il lavoro e poi le uniche proposte di legge depositate siano in materia di presunti diritti delle coppie omosessuali. Probabilmente mettere le mani nell'economia e nel lavoro è una faccenda maledettamente seria e rischiosa e il profilo straordinariamente basso sotto il profilo progettuale ma anche tecnico del personale politico al governo e in parlamento lo rende ancor più difficile. Meglio e più facile è cercare di accontentare il proprio elettorato — ma in questo caso non si vede dove sia la maggioranza dell'elettorato del Pdl e della Lega

che sia favore di tali leggi — con delle innovazioni nella sfera dei “valori”, con delle leggi che mirano a introdurre realtà più ideologicamente emblematiche che non davvero efficaci e risolutive: leggi che costano poco — forse la reazione di quella minoranza emarginata che, al di là dei ripetuti abbracci fra Napolitano, o altri, e i papi, sono ormai i cattolici organizzati nella sfera pubblica italiana — e promettono molto, che costruiscono nulla e, cosa assai più agevole, smantellano tanto.

A luglio o a settembre, dunque, sarà approvata una legge che proibirà ogni forma di “discriminazione” nei confronti degli omosessuali.

Di qui, è scontato, partirà immediatamente l’iter per l’introduzione nei codici del “matrimonio” omosessuale e chiunque obietterà, magari Bibbia o catechismo alla mano, potrà essere incriminato d’ufficio.

E, sicuramente, con la presidenza della Camera e Senato saldamente nelle mani dei partiti progressisti — rispettivamente Sel e Pd — si può pensare a un iter che, è facile profezia, scorrerà liscio come l’olio.

Che cosa oggi, quando è ancora possibile impedirlo, dentro e fuori dal parlamento, fa chi ciò non vuole che accada per impedire che accada? A me pare proprio nulla. Nulla fanno i cattolici membri del governo in carica: né il *premier* — di estrazione cattolica, ancorché “adulta” —, né il compagno di scuderia Franceschini. Nulla obiettano Mauro e Lupi, fra l’altro di provenienza cattolica tutt’altro che progressista. Nulla dice Alfano che pure sul tema ha più volte espresso pubblicamente idee in forte controtendenza.

In parlamento ormai la pattuglia trasversale che nel 2004 era riuscita a introdurre la legge che regola la fecondazione assistita si è ormai dissolta: alcuni non si sono ricandidati — Mantovano — o non sono stati rieletti e i parlamentari che restano si possono contare sulle dita di una mano.

Alcuni — Roccella, Sacconi, il ministro Quagliariello, Gasparri, Giovanardi —, ma non tutti — che fa, per esempio, il senatore Formigoni? —, tentano una qualche resistenza, ma l’esiguità numerica e, soprattutto, l’emergere di un sempre più forte cartello liberal-radical nel partito di Berlusconi — Galan, Bondi, Carfagna, Prestigiacomo, Brunetta —, rendono i loro sforzi vani.

Fuori dalla politica, tacciono purtroppo, con pochissime eccezioni, *in primis* i vescovi, come se questo ulteriore scalino del degrado morale che il Paese sta per calcare non interessi alla vita della Chiesa. E questo quando proprio l’insegnamento di sempre, dottrinale e pratico, della Chiesa rischia di finire nel mirino delle procure e non fra anni, ma dal prossimo autunno. Almeno un riflesso istintivo di autodifesa dovrebbe indurli a dire, e magari anche a fare, qualcosa. Con il nuovo pontificato le speranze che sia il papa a indossare questo genere di istanze è pura illusione: per papa Francesco — almeno a quanto pare — i problemi *lato sensu* politici sono fatti degli episcopati. E purtroppo da noi l’età “ruiniana” è solo un ricordo.

Mancando loro l’*input* — e forse anche la voglia d’impegnarsi —, tacciono, ovviamente, i preti nelle loro omelie e sorvolano i *mass media* cattolici. E questi ultimi non sono poca cosa: esiste un quotidiano nazionale, non pochi settimanali ad altissima tiratura, una miriade di testate regionali e specifiche, decine di radio, una televisione a livello nazionale e diverse stazioni TV locali.

Né si schierano le realtà create apposta, specialmente dai cattolici, dopo il grande Family Day del 12 maggio 2007 — che scongiurò i DICO — per coprire il fronte dell’attacco alla famiglia e alla vita innocente.

E tacciono pure in larga misura i movimenti: giustamente è stato fatto osservare che è buona cosa riempire le piazze d’Italia — ed è cosa inaspettatamente riuscita — per parlare dei dieci comandamenti, ma che è auspicabile anche che i movimenti radunino in piazza i propri aderenti per dimostrare il proprio dissenso su quanto sta avvenendo in parlamento, cioè una cosa che rischia di consegnare i cattolici laici e chierici, mani e piedi legati, all’arbitrio delle avanguardie “*lgbt*” e dei magistrati “*illuminati*”.

Pare che tutti abbiano cose più importanti da fare: *summer school*, convegni, *festival*, ritiri, tutte forme lecite in cui si coltiva di certo la maggior gloria di Dio, ma forme che paiono avulse dalla realtà che vive la gente tutti i giorni e dal “problema dell’ora presente”, che è, per i cattolici e per i “laici” di buona volontà scongiurare un altro scivolone morale del Paese. Come si può costruire la “città di Dio” disinteressandosi — in una rinnovata “scelta religiosa” collettiva e non dichiarata? — dei problemi reali della “città dell’uomo”?

Una reazione di chi crede che quanto è imminente rappresenti un grave pericolo per la convivenza civile, per le ragioni dei cattolici e per il futuro dell’Italia ci deve essere. E se non nasce dall’altro, occorre propiziare lo scatto dal basso, sensibilizzando la gente, facendo leva sui coaguli esigui e frammentati di buon senso che esistono qua e là, mettendo in sinergia e moltiplicando l’effetto di tutte le iniziative reattive.

È quello che un piccolo gruppo di cattolici italiani intende fare. A questo scopo ha pubblicato un manifesto in cinque punti — che riportiamo in calce a questo numero —, ha organizzato un convegno nazionale a Milano il 5 ottobre prossimo, interviene con suoi esponenti, con la parola e con lo scritto, ovunque possibile e in collaborazione con chiunque.

La mia speranza — reale, ma ahimè remota — è che qualcosa si muova e/o che qualcosa s’inceppi nel meccanismo che sta portando inesorabilmente e rapidamente alla malaugurata legge anti-“omofobia”: ma se così sarà, ciò deve avvenire presto, perché il temporale per agire, prima della caduta, è davvero esiguo.

Red.

SAGGI



TOMMASO DI SER GIOVANNI DI MONE CASSAI, DETTO MASACCIO (1401-1428), *Il pagamento del tributo*, 1425 ca., Firenze, Chiesa di S. Maria del Carmine

Una riflessione su uno dei punti più delicati del rapporto fra diritti dello Stato nei confronti dei cittadini e diritti di questi nei confronti dell'organizzazione pubblica

Fisco, dottrina sociale della Chiesa e libertà

di Giovanni Formicola

Milton Friedman (1912-2006), premio Nobel per l'economia (1976), con un'autorevolezza umana e scientifica che prescinde dal premio di cui fu insignito —, se non altro perché lo stesso premio è stato conferito a personaggi quanto meno discutibili, fra i quali il commediografo italiano Dario Fo —, nel 1994 dichiarò in un'intervista al *Corriere della Sera* che «[...] l'Italia è molto più libera di quel che voi credete, grazie al mercato nero e all'evasione fiscale. Il mercato nero, Napoli, e l'evasione fiscale hanno salvato il vostro Paese, sottraendo ingenti capitali al controllo delle burocrazie statali. E per questo io ho più fiducia nell'Italia di quel che si possa avere dalle statistiche, che sono pessimiste. Il vostro mercato nero è un modello di efficienza. Il governo un modello di inefficienza. In certe situazioni un evasore è un patriota. Ci sono tasse immorali. Non facciamo moralismi, un conto è rubare o uccidere, un conto evadere le tasse»¹.

Una provocazione? Certo l'iniziatore della scuola di pensiero economico detta *Chicago School of Economics*, ovviamente dal luogo in cui egli insegnava, l'Università di Chicago, e *Chicago boys* furono denominati i suoi allievi e gli epigoni della sua scuola, non disdegnava affatto le provocazioni.

E tuttavia, senza in nessun modo sposare la sua teoria economica a torto identificata con quella della "scuola austriaca", che è invece assai critica con il "monetarismo" di Friedman, mi sembra che quella su riportata sia tutt'altro che una mera provocazione.

Al di là, cioè della formulazione iperbolica della tesi, mi sembra opportuno interrogarsi almeno su tre punti che in essa sono implicati.

La pretesa fiscale dello Stato è, di principio, illimitata?

Alle leggi fiscali è dovuta obbedienza assoluta?

Solo pagando le tasse e le imposte fino all'ultimo centesimo si promuove e si conserva il bene comune?

1. Sembra dottrina consolidata, oltre che prassi ormai comune, che l'unico limite fattuale all'impo-

¹ MILTON FRIEDMAN, *Forza Italia? io vi dico sveglia Italia!*, intervista a Gianni Riotta, in *Corriere della Sera*, 30-5-1994, p. 17.

sizione fiscale da parte dello Stato siano la sua sostenibilità politica e forse — ma solo nella coscienza di spiriti che al confronto di altri possono essere definiti “illuminati” — quella economica. «[...] *economisti e politici si dichiarano concordi nel pensare che della giustizia o ingiustizia dell'imposta debba la loro scienza disinteressarsi, mentre i giuristi vantano da parte loro come l'ultimo progresso dei loro studi l'esser giunti a definire l'imposta come pura e astratta manifestazione della sovranità finanziaria dello Stato. Ed economisti, politici e giuristi finiscono a concludere, inter se od ex cathedra, che la giusta imposta non esiste*»². E del resto, la giurisprudenza costituzionale sull'art. 53 Cost.³, secondo il noto giurista Franco Gallo, renderebbe il legislatore fiscale «libero di ripartire i carichi pubblici scegliendo i presupposti di imposizione secondo le sue autonome valutazioni di rilevanza sociale e di virtualità economica»⁴.

In effetti, si tratta precisamente di quanto sosteneva per il suo Paese — ma non è difficile estendere la lezione all'Europa in genere ed in specie all'Italia — Barry Morris Goldwater (1909-1998), candidato repubblicano alla presidenza degli Stati Uniti d'America nel 1964 e autore di un testo, *The Conscience of a Conservative*⁵, dai più ritenuto all'origine della rinascita della destra negli USA fino all'epifania di quella che è definita *Right Nation*⁶. «Siamo stati indotti a considerare le tasse come semplice problema di finanze pubbliche: di quanto danaro ha bisogno il Governo? Siamo stati indotti a trascurare, e spesso a dimenticare del tutto, il rapporto fra le tasse e la libertà individuale. Siamo stati persuasi che il Governo ha un diritto illimitato sulle ricchezze dei cittadini e che l'unica questione sia di vedere quanta parte di questo suo diritto il Governo debba pretendere. Mi sembra che il contribuente americano abbia perduto la fiducia nel proprio diritto al suo danaro. Nella sua resistenza alle forti tasse, egli è stato frenato

² LUIGI VITTORIO BERLIRI, *La giusta imposta. Appunti per un sistema giuridico della pubblica contribuzione. Lineamenti di riforma organica della finanza ordinaria*, con Prefazione di Luigi Einaudi (1874-1961), Giuffrè, Milano 1975, p. 2, cit. in FERDINANDO FRANCESCO LEOTTA, *Tasse: XI comandamento? Spunti per una riflessione sui rapporti tra fisco e morale*, in *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, a cura di Pierluigi Zoccatelli e Ignazio Cantoni, Cantagalli, Siena 2008, p. 136.

³ «Tutti sono tenuti a contribuire alle spese pubbliche in ragione della loro capacità contributiva. Il sistema tributario è informato a criteri di progressività».

⁴ FRANCO GALLO, *Le ragioni del fisco. Etica e giustizia nella tassazione*, il Mulino, Bologna 2007, p. 90, cit. in F. F. LEOTTA, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁵ Cfr. BARRY GOLDWATER, *Il vero conservatore*, trad. it., Edizioni del Borghese, Milano 1962.

⁶ Cfr. JOHN MICKLETHWAIT e ADRIAN WOOLDRIDGE, *The Right Nation*, trad. it., *La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché è di destra*, Mondadori, Milano 2005.

dalla sensazione di essere obbligato, come cosa logica e normale, ad acconsentire a qualsiasi pretesa il Governo decida di avanzare sul suo danaro»⁷.

Dunque, sia in dottrina sia in giurisprudenza, sembra si teorizzi — certamente è pratica dei governi — che sulla, in sé stessa legittima, potestà fiscale dello Stato non gravi alcun vincolo di “giustizia”, e che la pretesa fiscale sia limite a sé stessa.

Ma, «*remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»⁸. Quindi, se non si vuole assimilare lo Stato a un'associazione per delinquere, non si può “liberare” l'imposizione fiscale dalla giustizia. Il che, semplicemente, significa che essa può essere anche ingiusta. Ed è già tale se pretende d'essere di principio illimitata: «*il diritto dello Stato a riscuotere le tasse non è illimitato*»⁹.

2. Lo Stato totalitario novecentesco pretendeva soprattutto l'obbedienza ideologica, esperienza tutt'ora attuale nelle sue propaggini del XXI secolo. Lo Stato postmoderno si accontenta — si fa per dire — dell'obbedienza fiscale. La differenza — al di là della strumentazione coercitiva, certamente meno cruenta, e non è poco — è però, in punto di totalitarismo, meno marcata di quello che si pensi.

Anzitutto, perché sembra non incontrare resistenze di principio. Come appena osservato, la potestà fiscale dello Stato è ritenuta assoluta, cioè sciolta da ogni vincolo di giustizia, e oggi è difficile incontrare qualcuno che non ritenga la totale obbedienza allo Stato che tassa il principale dovere del buon cittadino. Il che, evidentemente, rafforza non poco il suo potere e psicologicamente mette in una condizione di assoluta minorità i suoi oppositori, banditi almeno moralmente dal consorzio civile. Come avvenne in altri tempi, con un epiteto che segna. Nel XXI secolo, la lettera scarlatta, la stella gialla cucita sugli indumenti, il nemico del popolo, il *kulak* si compendiano nell'accusa di “evasore fiscale”. Certo, come dicevo, con effetti incomparabilmente meno cruenti, sebbene la proposta di legge greca della carcerazione per debiti verso lo Stato — debiti, non frodi! — è almeno inquietante sotto questo profilo.

In secondo luogo, la differenza fra i due tipi di Stato, in punto come si diceva di totalitarismo, risul-

⁷ B. M. GOLDWATER, *op. cit.*, cap. *Imposte e tasse*, pp. 81-92.

⁸ «Tolta di mezzo la giustizia, che altro sono i regni se non grandi associazioni per delinquere?» (SANT'AGOSTINO [354-430], *De Civitate Dei contra paganos*, libro IV, n. 4; cfr. BENEDETTO XVI [2005-2013], *Discorso al Parlamento federale tedesco (Bundestag) in occasione del suo viaggio in Germania del 22-25 settembre 2011*, Berlino 22-9-2011, alla pagina <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_it.html>, visitata il 12-7-2013.

⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, voce *Politica fiscale*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, LAS. Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005, p. 619.

ta meno marcata perché comunque anche la pressione fiscale incide sulla libertà — «Prelevare a qualcuno i guadagni di n ore di lavoro è come prendere a qualcuno n ore; è come obbligare qualcuno a lavorare n ore per qualcun altro»: e quando questo “n” si avvicina e supera la metà del proprio tempo, di tutto il proprio tempo, non solo quello dedicato al lavoro, allora siamo al cospetto di un dispotismo nemmeno troppo mascherato¹⁰. Un dispotismo che, come tutti i dispotismi, ha bisogno di strumenti di coercizione e d'intrusione che non necessariamente marciano con stivali chiodati. “Redditometro”, Equitalia, i rapporti bancari — e persino il numero di volte che si accede alla propria cassetta di sicurezza — squadernati per legge all'Agenzia delle Entrate, l'obbligo di giustificare i prelievi del proprio danaro, il redditometro e i limiti alla circolazione del contante, e le cento altre misure che avvelenano e complicano la vita dell'uomo comune, dicono niente?

L'Occidente ha sempre avuto fra i suoi tratti distintivi l'obiezione di coscienza, la disobbedienza civile, il diritto di resistenza alla legge ingiusta¹¹. Dico l'Occidente, perché già nella vicenda di Socrate e nell'*Antigone*, solo a mo' di esempio, emerge una capacità critica nei confronti dei decreti sovrani inimmaginabile in qualunque altro contesto di civiltà, ancorché se ne paghino le dure conseguenze. Naturalmente, poi, l'esperienza permanente dei martiri cristiani sublima e stabilizza quest'orientamento, per il quale la disobbedienza alle leggi non è sempre e per definizione cosa cattiva, sebbene possa essere reato e spesso sanzionata in modo anche crudele. Ad esemplificare questa concezione dei rapporti politici e sociali, che può essere ritenuta una delle cifre della civiltà occidentale e cristiana, fors'anche troppo, basti pensare alla lotta non violenta contro la segregazione razziale negli USA e contro l'*apartheid* in Sudafrica.

Possibile che solo nei confronti del comando fiscale non siano mai lecite la disobbedienza e la resistenza effettive, tali cioè da ridurre se non eliminare in concreto il danno, *a fortiori* quando ricorre uno stato di necessità, ovvero si versi in condizioni di dover difendere un proprio legittimo diritto o bene?

Probabilmente, neppure in questo caso Friedman ha torto. È vero che l'impegno contro l'ingiustizia fiscale, come ogni lotta per un ordine sociale più giu-

sto, deve avvalersi in primo luogo di tutti i mezzi culturali, giuridici e politici leciti, e deve avere piuttosto il carattere d'uno sforzo concreto per il bene comune, che spesso ha dimensione e necessita d'una ininterrotta attività pre-politica. Ma è innegabile che è altresì vero che non si può e non si deve pretendere che questa avvenga “a babbo morto”, quando cioè l'obbedienza fiscale pretesa e ottenuta contro ogni logica e giustizia abbia stremato¹² definitivamente il contribuente e l'economia nazionale.

3. È peraltro evidente che l'economia reale di una nazione possa esser gravemente compromessa, fino ad essere saccheggata, da una politica fiscale ingiusta, talvolta persecutoria. Quando i conti pubblici vengono risanati a spese di quelli privati, cioè dei singoli, delle famiglie, delle imprese, il rischio molto concreto è che la desertificazione sociale inaridisca le fonti del pubblico tesoro.

Qualche esempio concreto, con una premessa teorica, può essere tratto dalla recente esperienza del governo dei tecnici, che ha occupato l'Italia dal novembre 2011 a qualche settimana fa.

La premessa teorica individua un fattore incapacitante.

La dimenticanza dell'uomo e della sua natura, sostituiti da modelli matematici, equazioni, grafici e soprattutto *idee*, cioè il ragionamento astratto che surroga l'osservazione del reale, l'esperienza, la storia. Il manuale di economia politica sul quale ho studiato, recava solo tre o quattro grafici, comprensibili anche a chi, come me, è strutturalmente estraneo alla matematica. Ma l'economia seppa spiegarmela nei suoi elementi essenziali, nelle sue costanti assiologiche. E i grandi economisti hanno sempre messo al centro della propria riflessione non le cose e la loro rappresentazione cervelotica, ma la persona umana, la sua natura, le sue motivazioni, il suo *ethos*, riconoscendo il legame indissolubile fra la causa-uomo, le sue scelte, e l'effetto-società, tanto sul piano politico che su quello economico: l'ordine sociale ed economico consegue all'ordine dell'anima.

Data questa premessa, passiamo agli esempi.

Per “fare cassa” e per risanare i conti pubblici, i tecnici al governo hanno fatto qualche banale operazione contabile. Fra queste, l'aumento delle accise sui carburanti. Risultato, gl'italiani hanno cominciato a lasciare l'autovettura, sicché non solo il gettito derivante dalle “benzine”, lungi dall'aumentare, è diminuito, ma così è avvenuto per tutto ciò che risulta dall'uso e dalle compravendite di automobili.

¹⁰ Cfr. SERGIO RICCOSSA, *Fisco e libertà: un dispotismo mascherato*, ne *il Giornale*, 1-12-2006.

¹¹ Sul diritto-dovere di disobbedienza alle prescrizioni ingiuste, quando la legge «*non est lex, sed corruptio legis*», «non è legge, ma della legge è corruzione» (SAN TOMMASO D'AQUINO [1225-1274], *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2) e «*l'autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso*» (BEATO GIOVANNI XXIII [1958-1963], *Lettera enciclica Pacem in terris sulla pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, n. 51), fino al diritto di resistenza armata: cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2.242-2.243.

¹² «*Perciò il sapientissimo Pontefice [Leone XIII (1878-1903)] aveva già dichiarato non essere lecito allo Stato di aggravare tanto con imposte e tasse esorbitanti la proprietà privata da renderla quasi stremata*» (PIO XI [1922-1939], *Enciclica Quadragesimo Anno sulla ricostruzione dell'ordine sociale nel 40° anniversario della Rerum novarum*, n. 49).

Lo stesso va detto per il gettito dell'IVA, pure aumentata, per non parlare della tassazione della casa, che ha paralizzato il mercato immobiliare, con il conseguente ulteriore *deficit* di gettito. E infatti, né il debito pubblico s'è ridotto, né l'economia reale e l'occupazione sono cresciuti.

Sono state sottratte tante risorse alla società, che questa, come dicevo, "stremata", non produce, non spende e non risparmia quanto potrebbe e quanto ancora poco prima e nonostante tutto riusciva a fare. E nello stesso tempo, le risorse portate all'ammasso anziché fertilizzare il campo dell'economia reale sono servite solo a sostenere in modo improduttivo i mostruosi debiti e spese pubblici.

Allora, forse, anche su questo tema da lui sollevato, Friedman non è stato solo un provocatore, e non è vero che sempre e comunque l'"evasore" (o resistente) fiscale sia un nemico del popolo e del bene comune.

Tuttavia, le implicazioni della materia sono ben più ampie, tanto che quanto fin qui osservato va necessariamente approfondito, affinché ognuna delle conclusioni cui si è pervenuti possa avere adeguato fondamento, sia in termini di sana filosofia, cioè scienza, politica e antropologica, sia di teologia morale, cioè di dottrina sociale della Chiesa.

E quindi occorrerà indagare i temi dei principi non negoziabili della vita sociale, il loro rapporto con la proprietà privata, il risparmio e la libertà economica, la natura giusta dell'imposizione fiscale, i limiti dei poteri pubblici in materia e l'uso improprio

© CULTURA&IDENTITÀ 2013



Le Marianne "lesbo", simbolo della Francia socialista di oggi

NOVITÀ

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'Ettoris 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.

ARTICOLI

Contro l'invadenza scientifica nella sfera dell'etica della vita. La consapevolezza della differenza radicale dell'essere umano dall'essere naturale è presente fin dai primordi dell'Umanesimo

La bioetica alle origini della coscienza europea*

di Ermanno Pavesi

Il termine bioetica è entrato nell'uso corrente solo negli ultimi decenni¹, la riflessione etica sulla medicina è però antica e, per quanto riguarda l'Europa, il confronto dell'etica e della filosofia morale con la medicina ha avuto un ruolo importante nella formazione della coscienza europea.

Esiste un consenso generale sul fatto che l'identità della civiltà europea è rappresentata dalla sua particolare concezione dell'uomo e dei diritti umani, comunemente considerata come una eredità dell'Umanesimo e del Rinascimento.

L'Umanesimo, in senso stretto, rappresenta un fenomeno complesso, che inizia nel XIII secolo in Italia, si espande successivamente in Europa, si conclude nel XVI secolo e viene talvolta definito più precisamente "umanesimo rinascimentale". L'interpretazione più diffusa descrive l'Umanesimo come una rottura totale nei confronti della civiltà precedente — descritta come medievale, anche se crono-

logicamente quasi tutto l'Umanesimo appartiene al Medioevo —, come affermazione dell'antropocentrismo nei confronti del teocentrismo. Il "teocentrismo medioevale" non avrebbe tenuto adeguatamente conto dell'uomo e delle sue esigenze: rivolto unicamente al cielo e all'aldilà avrebbe disprezzato la realtà terrena. Gli umanisti, invece, avrebbero posto l'uomo al centro della speculazione e lo avrebbero liberato dalla dipendenza dalla Chiesa, dalla teologia e anche da un potere politico soggetto all'autorità spirituale.

Una sintesi di queste interpretazioni è costituita dall'opera dello storico della cultura svizzero Jacob Burckhardt (1818-1897), *La civiltà del Rinascimento in Italia*². Neanche in passato sono mancate critiche a queste interpretazioni, ma a lungo esse hanno incontrato forti resistenze da parte degli ambienti accademici. A partire dalla seconda metà del secolo scorso gli studiosi dell'Umanesimo che ne hanno dato una interpretazione differente sono stati più numerosi. Charles Nauert, per esempio, descrive la ricostruzione di Burckhardt come un «[...] *mito storiografico, elaborato da intellettuali laici del XVIII e del XIX secolo che erano alla ricerca delle origini della propria fede e dei propri valori*»³.

* Relazione svolta al convegno della Federazione Europea delle Associazioni dei Medici Cattolici (FEAMC) e dell'Associazione dei Medici Cattolici Italiani (AMCI) su *Bioetica ed Europa cristiana*, tenutosi a Roma dal 15 al 18 novembre 2012.

¹ Cfr. ALBERT R. JONSEN, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York e Oxford 2003; cfr. anche il mio: *Dall'etica medica alla bioetica*, in IGNAZIO CANTONI e PIER LUIGI ZOCATELLI (a cura di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 215-228.

² JACOB BURCKHARDT (1818-1897), *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad.it., Newton Compton, Roma 2010.

³ CHARLES G. NAUERT, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2006, p. 1.

L'Umanesimo rinascimentale viene presentato come l'affermazione «[...] di una nuova filosofia definita generalmente come una glorificazione della natura umana e come un'esaltazione di obbiettivi mondani al posto di valori ultraterreni che suppostamente avrebbero dominato la vita del Medio Evo. Ma questo modo di pensare riguardo all'Umanesimo si scontra con l'irrefutabile evidenza che i leader umanisti (cominciando con Petrarca stesso) erano profondamente mossi da valori religiosi ultraterreni»⁴.

Effettivamente i più importanti rappresentanti dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani, come Francesco Petrarca (1304-1374), Coluccio Salutati (1341-1406), Giannozzo Manetti (1396-1459), Marsilio Ficino (1433-1499)⁵, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), mettono al centro della loro riflessione la visione personale dell'uomo, ma non in contrapposizione alla teologia, in particolare a quella cristiana, bensì alle concezioni deterministiche e naturalistiche del tardo Medio Evo. Questi umanisti non esitano a proclamarsi cristiani, come Petrarca, che scrive: «[...] e quanto più sento che si parla contro la fede di Cristo, tanto più lo amo e mi rafforzo nella mia fede in lui. Mi capita proprio come a chi abbia intiepidito il suo affetto verso il padre, ma che, se ne sente parlar male, torna immediatamente ad ardere di quell'amore che pareva sopito. E così deve essere, se è un vero figlio. Spesso, ne chiamo testimone Cristo, le bestemmie degli eretici mi hanno fatto diventare, da cristiano, cristianissimo»⁶.

La cultura occidentale del Medio Evo durante il primo millennio era stata dominata dalla teologia dei Padri della Chiesa, soprattutto da sant'Agostino (354-430), che avevano recepito la filosofia greca antica, in particolare quella platonica, e latina, conciliandole con i principi del cristianesimo.

Dopo l'anno mille fioriscono i comuni e le città, che si sostituiscono progressivamente ai monasteri come centri culturali, con la costituzione prima di *scholae*, come la scuola di medicina di Salerno, e successivamente delle università. Prende forma anche l'ordinamento degli studi. Gli studenti frequentano prima le facoltà delle arti, dove apprendono le arti liberali, e successivamente le facoltà universitarie. In

alcune università, come a Parigi e a Oxford, esistono tre facoltà: Medicina, che rappresenta la somma delle scienze naturali, Giurisprudenza e Teologia, fatto non casuale in quanto queste tre discipline riguardano tre grandi ambiti, cioè la natura, la società umana e la realtà soprannaturale e, in altri termini, le relazioni dell'uomo con la natura, con gli altri uomini e con Dio. Lo studio di queste discipline consente anche di riconoscerne le leggi corrispondenti: la teologia si occupa della legge divina, la giurisprudenza delle leggi civili e del diritto naturale e la medicina delle leggi naturali. Anche se queste discipline hanno degli ambiti a loro specifici, ve ne sono altri che riguardano più facoltà, come la natura dell'anima, che può essere descritta tanto dalle scienze naturali quanto dalla teologia e, nel caso di divergenze, si pone la questione a quale disciplina spetti la priorità.

Nasce quindi un conflitto tra le facoltà che pende a favore della medicina e delle scienze naturali, nelle quali prevaleva una interpretazione naturalistica delle opere di Aristotele (384-322 a.C.) e di altri filosofi dell'antichità. Nella facoltà delle arti, infatti, prevalevano teorie ellenistico-arabe che sostenevano spesso concezioni dell'uomo deterministiche, spiegavano l'attività psichica come determinata da fattori naturali — in alcuni casi dalla combinazione degli umori del corpo, in altri dalle influenze degli astri — e, tra l'altro, negavano il libero arbitrio e l'immortalità dell'anima individuale.

Queste teorie contraddicevano la visione personale dell'uomo come essere capace di intendere e di volere, cioè in grado con la propria ragione di distinguere il bene dal male e di scegliere liberamente e responsabilmente tra i due. Il determinismo umilia l'uomo, lo considera come il prodotto di forze naturali, e sostiene quindi che solo le scienze naturali sarebbero in grado di spiegare il comportamento umano, svalutando il sapere umanistico. Gli umanisti criticano il determinismo naturalistico e sostengono l'importanza degli *studia humanitatis* per la formazione morale della persona, in parte riferendosi ad autori cristiani, ma in parte anche basandosi sull'autorità e sugli argomenti di filosofi pagani. I rapporti fra medicina e filosofia sono trattati dagli umanisti in molte opere, Petrarca affronta questo tema in modo particolare nelle *Invective contra medicum* e *Salutati nel De nobilitate legum et medicinae*.

1. Francesco Petrarca e le Invettive contro un medico

Petrarca, unanimemente considerato come il “fondatore” dell'Umanesimo rinascimentale, ave-

⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁵ Su Marsilio Ficino cfr., fra l'altro, il mio *Marsilio Ficino: un modello per la nuova evangelizzazione?*, in *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno IV, n. 19, Roma settembre-ottobre 2013, pp. 56-64.

⁶ FRANCESCO PETRARCA, *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, Mursia, Milano 1999, p. 225. Per il fondamento cristiano dell'umanesimo di Petrarca cfr. il mio *Petrarca, il christianissimus, e le origini dell'Umanesimo*, in *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno II, n. 6, Roma luglio-agosto 2010, pp. 75-81.



Francesco Petrarca

va inviato una lettera molto critica nei confronti dei medici al Pontefice Clemente VI (1342-1352), gravemente ammalato.

Alla risposta indignata di un medico, di cui non rivela il nome per non fargli pubblicità, Petrarca replica con le *Invective contra medicum*, accusandolo di incompetenza, di venalità e di

praticare cure inutili se non dannose.

Ma le critiche più importanti sono rivolte all'indirizzo naturalistico della medicina, cioè contro il primato della visione scientifica della medicina con la sua pretesa di subordinare a sé l'etica, la giurisprudenza e, addirittura, la teologia. Pur riconoscendo l'esistenza di medici eccellenti, Petrarca ricorda che la medicina è solo un'arte meccanica, secondo una classificazione ripresa dalle opere del teologo Ugo di San Vittore (1096 ca.-1141), che annovera la medicina fra le sette arti meccaniche, insieme con l'industria tessile, la metallurgia, il commercio, l'agricoltura, la caccia e lo spettacolo, cioè con le arti più direttamente necessarie alla vita e meno speculative delle arti liberali.

Occupandosi del corpo, alla medicina spetterebbe una dignità inferiore a quella delle arti liberali: «Giacché, come l'anima razionale, se non ha perso l'uso di ragione, comanda il proprio corpo, e il corpo è al suo servizio, così tutte le arti che sono state elaborate per l'anima comandano quelle che sono state elaborate per il corpo, e le ubbidiscono. È chiaro che le arti liberali sono state elaborate per l'anima, quelle meccaniche per il corpo»⁷.

I medici non potrebbero pretendere di essere considerati filosofi, poiché vi sarebbe una grande differenza tra filosofia e medicina: «In che modo potrei ritenerti filosofo, sapendo che sei un mecca-

nico mercenario? [...] non a caso, ma di proposito ti chiamo spesso meccanico e, perché tu soffra più intensamente, non per la prima volta»⁸.

La distinzione molto netta fra anima e corpo pone dei limiti all'ambito di competenza della medicina e, quindi, delle scienze naturali. Il medico dovrebbe limitarsi all'ambito fisico, alla cura del corpo, lasciando la cura dell'anima ad altri: «Volete parlare di ogni cosa, [...] non vi vergognate di insultare coloro ai quali spetta la cura delle virtù e dell'animo»⁹. Il richiamo alle virtù costituisce un elemento che caratterizza l'opera di Petrarca e degli umanisti: l'uomo non è in balia del destino, ma grazie al libero arbitrio può scegliere liberamente, assumere abitudini buone o cattive, fare scelte moralmente responsabili e praticare le virtù. Nel formare la propria personalità e nel foggare la propria esistenza sarebbero d'aiuto gli studi umanistici e la filosofia morale, non le scienze naturali, che non sarebbero in grado di dare insegnamenti sul senso della vita e di consigliare su come comportarsi: «La medicina non ha niente in comune con l'etica, ma molto in contrario. [...] Prima di tutto, come ho detto, la medicina non ha niente a che fare con il vivere rettamente»¹⁰.

Petrarca critica in particolare la medicina del suo tempo per aver abbracciato le teorie del filosofo arabo Averroè (1126-1198), e quindi una visione dell'uomo incompatibile con la Sacra Scrittura e con la tradizione cristiana. Petrarca accusa addirittura i medici di eresia e di dissimulare la loro nuova fede. Questa visione anticristiana renderebbe comprensibile anche l'ostilità del suo interlocutore nei suoi confronti: «Perché dovrei indignarmi se tu hai qualcosa contro di me, dal momento che se tu lo potessi senza rischiare una pena, tu ardiresti opposti a Cristo, cui tu tacitamente hai anteposto Averroè? [...] Non appena cessasse il pericolo, di certo, per apparire saputello, vorresti essere eretico»¹¹.

L'accusa di "meccanico" rivolta al medico può sembrare solamente un insulto, d'altra parte si deve ricordare che la tendenza naturalistica e materialistica in medicina si accentuerà nei secoli successivi, culminando nel XVI secolo in quella che è stata definita "iatromeccanica", un indirizzo della medicina che considerava il corpo umano come una macchina, e la malattia come un guasto da riparare, tendenze sostenute anche dai filosofi francesi René Descartes "Cartesio" (1596-1650) — che considera il corpo

⁷ IDEM, *Invective contra medicum*. Testo latino e volgarizzazione di ser Domenico Silvestri (1335 ca.-1411 ca.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1950, p. 79.

⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

come una macchina¹² — e Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) — che considera non solo il corpo ma l'uomo nella sua totalità come una macchina¹³.

2. Salutati e la Nobiltà della giurisprudenza e della medicina

Coluccio Salutati, di professione notaio e dal 1375 fino alla sua morte nel 1406 cancelliere di Firenze e, quindi, massima autorità politica della città, è stato il più importante allievo di Petrarca. Grazie alla sua funzione politica e ai contatti avuti con esponenti politici e religiosi di tutta Italia ha dato un contributo decisivo alla diffusione dell'Umanesimo al di fuori di Firenze. Nel *De nobilitate legum et medicinae* Salutati mette a confronto la dignità della scienza giuridica e di quella medica, esaminandole sotto vari aspetti, come, per esempio, l'oggetto, il fine ultimo, l'utilità, la necessità, la certezza delle leggi, e constata la totale superiorità della giurisprudenza. Salutati riconosce senz'altro l'utilità della medicina per recuperare la salute, che rappresenta indubbiamente un bene, ma si tratta della salute del corpo, quindi «*il bene oggetto della medicina noi lo abbiamo in comune con gli animali*»¹⁴; inoltre la medicina non contribuisce a migliorare l'uomo, ma ristabilisce unicamente l'equilibrio turbato. È l'anima razionale che caratterizza l'uomo e lo pone al di sopra di tutti gli altri esseri, attribuendogli una dignità particolare. Per questo alla cura dell'anima razionale spetta una dignità superiore alla cura del corpo. Cura dell'anima che consiste nel perseguire il bene morale per mezzo delle virtù e compito della giurisprudenza non è solo quello di sanzionare le trasgressioni della legge, ma anche di definire positivamente un comportamento retto: «*La scienza delle leggi, come la politica, prende in considerazione l'uomo, non il corpo umano, ma le sue azioni per mezzo delle quali si distingue da tutti gli altri esseri animati*»¹⁵. La medicina si limiterebbe alla conoscenza di certi aspetti del corpo umano e delle proprietà curative delle cose, non della loro essenza e, per questi motivi, Salutati afferma categoricamente: «*[...] l'arte e la scienza delle leg-*

gi è incomparabilmente più nobile dell'arte e della scienza medica»¹⁶ e «*[...] per il bene perseguito, il diritto è superiore alla medicina, che si occupa e preoccupa della salute, cioè di un bene naturale*»¹⁷. Questa distinzione presuppone anche la superiorità dello spirito sulla materia, ed esclude ogni forma di



Coluccio Salutati

naturalismo che riduca l'anima a prodotto della materia: «*[...] è sicuro che l'anima razionale e intellettuale non si forma a partire dalla natura immanente ai corpi materiali, ma è opera e dono del dio altissimo*»¹⁸.

Questa gerarchia si deve riflettere anche

nei rapporti fra scienze, filosofia e teologia, rapporto che Salutati vede sovvertito dalle pretese di medici del suo tempo: «*Ho provato vergogna e sempre ne proverò quando mi viene in mente che uno dei vostri durante uno dei suoi discorsi pone la medicina al centro e colloca le altre scienze, e la stessa scienza delle scienze, la filosofia, tutt'attorno, quasi come serve e lacché, e, sacrilega presunzione, non si vergognò di collocare addirittura la divinissima teologia nella stessa cerchia, come una serva della medicina*»¹⁹.

Non solo la medicina non potrebbe porsi al di sopra della filosofia e della teologia, ma già solo la riflessione sui suoi fini rientra nell'ambito della filosofia. La medicina ha bisogno di un inquadramento che da sola non si può dare: «*Ogni tentativo della medicina di procurarsi certezze sui propri fini significa un suo sconfinamento, l'intrusione in un ambito in cui non ha più alcuna competenza. La medicina, come del resto tutte le scienze naturali, non è fondata su se stessa e non è originaria, ma viene dedotta da principi acquisiti e fissati dalla scienza dei principi, la metafisica o la filosofia*»²⁰.

¹² Cfr. CARTESIO, *L'uomo*, in IDEM, *Opere filosofiche*, trad. it., 4 voll., Laterza, Bari 1991-1993, vol. I, *Frammenti giovanili. Regole per la guida dell'intelligenza. La ricerca della verità mediante il lume naturale. Il mondo o Trattato della luce. L'uomo. Discorso sul metodo*, pp. 203-287, in part. pp. 278-279.

¹³ JULIEN OFFROY DE LA METTRIE, *L'uomo macchina*, in IDEM, *Opere filosofiche*, trad. it., a cura di Segio Moravia, Laterza, Bari 1992, pp. 163-236 (p. 182).

¹⁴ COLUCCIO SALUTATI, *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin. De nobilitate legum et medicinae*, ed. bilingue latino-tedesca, Fink, Monaco di Baviera 1990, p. 206.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶ *Ibid.*, p. 94 e p. 96.

¹⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹ *Ibid.*, p. 226.

²⁰ ECKHARD KESSLER, *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, Fink, Monaco di Baviera 1968, p. 136.

3. *L'umanesimo cristiano contro condizioni post-umane e disumane*

Non solo Petrarca e Salutati ma anche altri importanti rappresentanti dell'Umanesimo rinascimentale hanno affermato che all'uomo spetta una dignità particolare grazie alla sua natura di essere personale. Questo vale anche per la teoria e pratica medica: ogni intervento terapeutico non è solo una questione tecnica, ma coinvolge anche l'uomo come persona e non può prescindere dal diritto naturale, dalla filosofia morale e dall'etica. La dignità particolare dell'uomo veniva fondata sulla sua natura di creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio. La stretta relazione, formulata dai maggiori esponenti dell'Umanesimo italiano, fra il rispetto della dignità dell'uomo e la sua dimensione personale che trova il suo fondamento più sicuro nella sua natura di creatura, fatta a immagine e somiglianza di Dio, non ha un interesse puramente storico, ma rappresenta una questione centrale anche oggi. Da una parte riguarda la questione delle radici della coscienza europea: mentre le interpretazioni correnti spiegano la nascita della coscienza europea come una reazione alla visione religiosa medioevale e quindi come un fenomeno intrinsecamente anticristiano, è necessario sottolineare come l'Umanesimo è nato come reazione di uomini di cultura profondamente religiosi contro la visione della natura e dell'uomo materialistica, naturalistica e deterministica dominante nelle università del tempo. Dall'altra, progressi della scienza, come la possibilità di manipolazioni genetiche, hanno consentito una svolta della ideologia scienziata che ora auspica il superamento della condizione umana con la creazione di stati post-umani, trans-umani e trans-personali. Con il concreto rischio che queste condizioni post-umane e trans-umane si dimostrino semplicemente come disumane, diventa sempre più necessario riflettere sulla questione antropologica, una riflessione che non può prescindere dallo studio dell'umanesimo cristiano.

© CULTURA&IDENTITÀ 2013

Una raffinata rivista online di orientamento conservatore...

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

I requisiti della stampa cattolica

«**C**ome infatti si possono approvare certi giornali che colla etichetta nascosta di Cattolici, perché qualche volta riferiscono i ricevimenti pontifici o le note vaticane, non solo non dicono mai una parola sulla libertà e indipendenza della Chiesa, ma fingono di non accorgersi della guerra continua che le vien fatta? Giornali, che non solo non combattono gli errori che avvolgono la società, ma portano il loro contributo alla confusione delle idee e massime divergenti dalla ortodossia, che prodigano incensi agli idoli del giorno, lodano libri, imprese ed uomini nefasti alla religione? Compattiamo generosamente anche (se in buona fede) quei poveri illusi, che credono di impedire la lettura dei giornali cattivi, sostituendoli con questi così detti tolleranti di mezza tinta e incolori, che mentre non convertono uno solo dei nostri avversari (che per la sola apparenza di cattolici li hanno in dispetto) apportano il massimo dei danni ai buoni, che cercano la luce e trovano le tenebre, abbisognando d'alimento succhiano il veleno, e anziché la verità e la forza per mantenersi fermi nella fede, trovano gli argomenti per diventare in cosa di tanta importanza, noncuranti, apatici e indifferenti. Oh quanto danno alla Chiesa e alle anime per questi giornali! E quanta responsabilità specialmente in quelli del clero che li diffondono, e incoraggiano, li raccomandano! La verità non vuole orpelli, la nostra bandiera deve essere spiegata: e colla lealtà soltanto e colla franchezza potremo fare qualche cosa di bene, combattuti sì dai nostri avversari, ma da loro rispettati, in guisa da conquistare la loro ammirazione e un po' alla volta il loro ritorno al bene».

San Pio X

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 favore di *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 16 luglio 2013,
 festa della Beata Vergine Maria del Carmelo**

CONTRIBUTI

La ricaduta giuridica della teoria dei desideri ispirata all'ugualitarismo più sfrenato, sprezzante negatore del principio di realtà. Le implicazioni più devastanti per la famiglia e per il futuro dell'umanità dell'applicazione alle leggi della teoria del gender

La tutela penale della persona e le ricadute giuridiche dell'ideologia del “genere”

di **Mauro Ronco**

1. *Il nuovo paradigma dei «diritti umani» e la distruzione giuridica della persona*

L'ideologia postmoderna dei “diritti umani” sta distruggendo la persona umana. Quest'affermazione sembra paradossale. Eppure esprime una drammatica verità dei tempi attuali. Il fondamento dei diritti umani nelle correnti relativistiche che hanno imposto la loro agenda ai governi di tutto il mondo dopo la Conferenza Internazionale del Cairo sulla Popolazione e lo Sviluppo del 1994¹ e la IV Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne, tenutasi a Pechino nel 1995, sta esclusivamente nella libertà di scelta del soggetto, nell'autodeterminazione assoluta, nella trasformazione in “diritto umano” di ogni atto libero del soggetto o di ogni atto al cui compimento il soggetto presta il consenso. Secondo questa impostazione, che potenti *lobby* cercano d'introdurre nelle leggi

degli Stati e che, in larga misura, si è guadagnata l'adesione delle Corti di giustizia poste ai vertici degli apparati giurisdizionali², il diritto non è più una fa-

Intervento, riveduto e annotato, tenuto il 10-12-2010 al Convegno Nazionale di Studio *Identità sessuale e identità della persona*, organizzato dall'UGCI, l'Unione Giuristi Cattolici Italiani, a Palermo, nel Palazzo dei Normanni e nella sede della LUMSA, la Libera Università Maria SS. Assunta, dal 9 all'11-12-2010; testo ripreso — con lievissimi ritocchi per ragioni di uniformità — da *Cristianità*, anno XXXIX, n. 359, Piacenza gennaio-marzo 2011, pp. 23-44.

¹ Cfr. LORENZO CANTONI, *Il problema della popolazione mondiale e le politiche demografiche. Aspetti etici*, Cristianità, Piacenza 1994, pp. 87-102.

² È in corso l'opera di “smontaggio” da parte delle autorità giudiziarie, a vari livelli di competenza, delle leggi nazionali che pongono limiti oggettivi alle pretese soggettive di autodeterminazione assoluta di trasformarsi in “diritti fondamentali”. Vanno al riguardo menzionate la sentenza 1°-4-2010 della CEDU, la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, I Sezione, *SH e altri contro Austria*, che ha dichiarato la contrarietà ai “diritti umani fondamentali” di cui agli artt. 8 e 14 CEDU — diritto al rispetto della vita privata e familiare e divieto di discriminazione — delle limitazioni previste dalla legge austriaca alla fecondazione eterologa; la sentenza della Corte Costituzionale italiana n. 151 del 2009, che ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art. 14, comma 2, della legge italiana n. 40 del 2004, limitatamente alle parole «*ad un unico e contemporaneo impianto, comunque non superiore a tre*», nonché del medesimo art. 14, comma 3, nella parte in cui non prevede che il trasferimento degli embrioni, da realizzare non appena possibile, come stabilisce tale norma, debba essere effettuato senza pregiudizio della salute della donna, per violazione degli artt. 2, 3, 13 e 32 della Costituzione; la sentenza del TAR del Lazio, Sezione III *quater*, 21-1-2008, n. 398, che ha annullato le *Linee Guida* di cui al D.M. 21-7-2004 nella parte contenuta nelle misure di tutela dell'embrione laddove si statuisce che ogni indagine relativa allo stato di salute degli embrioni creati *in vitro* dovrà essere di tipo osservazionale, sollevando al contempo la questione di legittimità costituzionale dell'art. 14, commi 2 e 3, dell'anzidetta legge n. 40 per contrasto con gli artt. 3 e 32 della Costituzione. I giudici di merito italiani stanno sollevando a ripetizione questioni d'illegittimità costituzionale contro la legge n. 40 nella parte in cui vieta la fecondazione artificiale eterologa (cfr. Trib. Firenze, ordinanza n. 1 del 13-9-2010; Trib. Catania, 21-10-2010, per asserito contrasto con gli artt. 117, 2, 3, 31 e 32 della Costituzione, nonché 8 e 14 CEDU come interpretato dalla citata sentenza CEDU 1°-4-2010). Si tratta d'iniziative che si rincorrono le une con le altre e che puntano a smembrare le

coltà morale pertinente intrinsecamente al soggetto, che lo Stato non costituisce, ma riconosce, fornendole protezione coattiva, facoltà pertinente al soggetto per il solo fatto di essere persona, affinché esso realizzi il bene consentaneo alla sua natura di ente razionale capace di conoscere il vero e di attuare il buono e il giusto. Alla stregua di siffatta concezione la persona e la libertà di cui è dotata non sono ordinate alla verità.

Su questo punto è intervenuto ancora una volta Papa Benedetto XVI (2005-2013) nel *Messaggio per la XLIV Giornata Mondiale della Pace* sul tema *Libertà religiosa, via per la pace*, spiegando che una libertà non orientata alla verità erode il suo stesso fondamento: «Una libertà nemica o indifferente verso Dio finisce col negare se stessa e non garantisce il pieno rispetto dell'altro. Una volontà che si crede radicalmente incapace di ricercare la verità e il bene non ha ragioni oggettive né motivi per agire, se non quelli imposti dai suoi interessi momentanei e contingenti, non ha una "identità" da custodire e costruire attraverso scelte veramente libere e consapevoli. Non può dunque reclamare il rispetto da parte di altre "volontà", anch'esse sganciate dal proprio essere più profondo, che quindi possono far valere altre "ragioni" o addirittura nessuna "ragione". L'illusione di trovare nel relativismo morale la chiave per una pacifica convivenza, è in realtà l'origine della divisione e della negazione della dignità degli esseri umani»³.

Il diritto consisterebbe, invece, nell'impulso del soggetto a scegliere qualsiasi oggetto che egli di fatto sia capace di raggiungere o di produrre, senza alcun limite che non sia costituito dal medesimo impulso di altri soggetti, capaci fattualmente di compiere scelte spontanee. Alla base del diritto starebbe l'autodeterminazione assoluta, come spontaneità incoercibile che sorge non coercita dagli impulsi dell'io a soddisfare i propri desideri. Il diritto starebbe nel moto spontaneo del soggetto che si distende senza conoscere il tenore del suo distendersi e che si attua senza una direzione e un termine preciso. In questo modo la spontaneità sarebbe il fondamento e allo stesso tempo l'oggetto del "diritto", che non pretende altro che l'autorealizzazione, l'autonomia o l'aumento del proprio potere⁴.

normative interne protettive, per un verso, dell'embrione e, per un altro verso, della famiglia.

³ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la XLIV Giornata Mondiale della Pace, del 1° gennaio 2011 "Libertà religiosa, via per la pace"*, dell'8-12-2010, in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 17-12-2010, n. 6.

⁴ Cfr. una chiarificazione filosofica fondamentale, in FRANCESCO D'AGOSTINO, *Autodeterminazione: le paranoie della*

Questa concezione dei "diritti umani" ha una ricaduta immediata sul concetto di persona umana. La desostanzializzazione di tale concetto è cosa antica, che risale già agli influssi del nominalismo negli incunaboli della modernità. La persona, come «*naturæ rationalis individua substantia*», «sostanza individuata di natura razionale», secondo la celebre definizione di san Severino Boezio (480-524/526)⁵, ha mantenuto comunque, anche nella modernità, nonostante la negazione della fondazione ontologica, un significato etico e giuridico cruciale. La persona, nella filosofia pratica come nel diritto, è rimasta, fino ad anni recenti, persino lungo il corso plurisecolare del positivismo giuridico, il valore centrale dell'ordinamento, come soggetto che sussiste in sé, non inerendo ad altro, che costituisce il referente unitario e permanente di una serie di funzioni e di atti che si distendono nel tempo⁶. Anche se negato sul piano metafisico, il concetto di sostanza individuale ha continuato a essere il fondamento della centralità della persona nel diritto. Questo asserito non sembri giustificare il positivismo giuridico, che ha guastato per secoli la retta comprensione del diritto e ha eroso progressivamente le basi della giustizia. Valga soltanto per ribadire come la lotta contro i valori iscritti nella natura umana è un processo lungo e accidentato. Il positivismo giuridico è servito per distruggere la naturalità del diritto e il suo legame con la virtù della giustizia nelle sue tre forme tradizionali, distributiva, commutativa e legale. Il compito di sradicare del tutto il contenuto del diritto soggettivo dal bene oggettivo spetterebbe

modernità, Prolusione al 61° Convegno nazionale dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani su *Autodeterminazione. Un diritto di "spessore costituzionale"?*, tenutosi a Roma dal 5 al 7-12-2009, in *Medicina e Morale. Rivista internazionale bimestrale di Bioetica*, anno LIX, n. 6, Milano novembre-dicembre 2009, pp. 1.055-1.064.

⁵ Cfr. ANICIO MANLIO TORQUATO SEVERINO BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, III, 1-6, in don JACQUES PAUL MIGNE (1800-1875) (a cura di), *Patrologia latina*, vol. LXIV, Garnier, Parigi 1882-1891, coll. 1337-1354 (col. 1345). Per approfondire la definizione nell'ambito della dottrina tomista e per le implicazioni del concetto di persona, cfr. LAURA PALAZZANI, *I significati del concetto filosofico di persona ed implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embrione umano*, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 53-74, cui rinvio per l'apparato bibliografico.

⁶ Per la frantumazione del soggetto nelle attuali tendenze del naturalismo, cfr. EDMUND RUNGALDIER, *Aktuelle naturalistische Tendenzen in der Deutung des Menschen*, «Le attuali tendenze naturalistiche nell'interpretazione dell'uomo», in JOSEF QUITTERER e IDEM (a cura di), *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, «Il nuovo naturalismo. Una sfida alla concezione cristiana dell'uomo», Kohlhammer, Stoccarda-Berlino-Colonia 1999, pp. 15-29.

alle élite intellettuali di oggi, che occupano le cattedre e le Corti di giustizia, alimentate dalle concezioni postmoderne, antipositivistiche e costituzionalistiche della normatività.

A ciò va aggiunta la seconda nota della definizione di persona, la natura razionale. Non si è negato, invero, fino ad anni recenti, nel campo del diritto, che la persona è, in virtù della sua nascita, e, dunque, per il semplice fatto di esistere, qualitativamente diversa dalle cose, perché fornita di ragione e d'intelligenza, perché capace di comunicazione e di relazione, perché dotata d'intenzionalità, di libertà, d'interiorità e di trascendentalità verso il futuro e verso l'Alto. Persona, dunque, non è un *continuum* materiale rispetto al mondo; persona non è un evento che si esaurisce nell'attimo del presente; persona non è una qualità trascurabile nel divenire del mondo; persona è, per il diritto ancora oggi vigente, una sostanza individuale appartenente alla natura razionale per il solo fatto di esistere. In quanto tale alla persona spetta una tutela giuridica incondizionata da parte della legge.

La nozione postmoderna dei "diritti umani" distrugge la persona umana sul piano pratico e su quello della considerazione giuridica. La persona, infatti, nel nuovo paradigma giuridico, ridotta alla spontaneità della scelta, all'autodeterminazione afinalistica e irrazionale, alla soddisfazione dell'appetizione sensibile, merita protezione da parte della legge non in quanto valore in sé e per sé, per il semplice fatto di esistere, per la sua dignità di ente razionale irripetibile e distinto da ogni altro, per essere un valore inalienabile, ma nella misura in cui è capace di esprimersi nel mondo come impulso cosciente rivolto alla soddisfazione di un "io" ripiegato e chiuso in se stesso⁷.

⁷ Cfr. MARGUERITE A. PEETERS, *La nouvelle éthique mondiale: défis pour l'Église*, Institut pour une Dynamique de Dialogue Interculturel, Bruxelles 2006, pp. 14-15: «I diritti umani universali si sono resi autonomi da ogni ambito morale oggettivo e trascendente. Il principio puramente immanente del diritto di scelta è il risultato di questo divorzio. La postmodernità rivendica il diritto di esercitare la propria libertà individuale contro la legge di natura, contro le tradizioni e contro la rivelazione divina. Essa rifonda lo stato cosiddetto "di diritto" e la democrazia sul diritto di scelta, nel quale essa include il diritto di fare delle scelte intrinsecamente malvage: aborto, omosessualità, "amore libero", eutanasia, suicidio assistito, rigetto di ogni forma di autorità o di gerarchia legittima, "tolleranza" obbligatoria di tutte le opinioni, spirito di disobbedienza che si manifesta nelle forme più numerose e più varie. Il diritto di scelta arbitraria è divenuto la norma fondamentale dell'interpretazione attuale dei diritti e il termine di riferimento fondamentale della nuova etica mondiale. Esso sostituisce e "trascende" il concetto tradizionale di universalità, si colloca a un livello "meta", s'impone e reclama per se stesso un'autorità normativa mondiale».

2. La trasformazione dei diritti umani nella seconda metà del secolo XX

La trasformazione dei diritti umani è avvenuta all'interno della cultura occidentale nel corso di un lungo processo, che ha conosciuto i passaggi più importanti nella seconda metà del secolo XX.

Non è possibile in questa sede approfondire le gravi aporie teoretiche che caratterizzano i diritti umani proclamati nelle carte dei "diritti", dalla Rivoluzione Francese in avanti, aporie compendiabili, per un verso, nell'idea riduzionistica di uomo che ne sta alla base⁸ e, per un altro verso, nell'idea positivista del legame inscindibile fra diritto e legge dello Stato. Conta piuttosto prendere atto del fatto che, dopo le tremende aberrazioni prodotte nella prima metà del secolo XX dallo scientismo, dall'eugenismo e dal materialismo, che sfociarono nelle stragi del secondo conflitto mondiale (1939-1945), i Governi intesero darsi una regola comune, oggettiva e universale, nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*⁹.

Quando le Nazioni Unite decisero, nel 1947, di redigere una Dichiarazione dei diritti che potesse definirsi universale l'attenzione si diresse a un modello che avesse a fondamento la dignità incompressibile di ogni essere umano, per il fatto solo della sua esistenza biologica. Su questa piattaforma, che potremmo definire basata "sul principio di dignità", piattaforma filosoficamente indeterminata¹⁰, che, però,

⁸ Cfr. la lucida analisi svolta da Xavier Martin in varie opere fra cui, in particolare, IDEM, *L'homme des droits de l'homme et sa compagne (1750-1850). Sur le quotient intellectuel et affectif du "bon sauvage"*, Dominique Martin Morin, Bouère en Mayenne (Pays de Loire) 2001; e IDEM, *Nature humaine et Révolution française. Du Siècle des lumières au Code Napoléon*, Dominique Martin Morin, Bouère en Mayenne (Pays de Loire) 2002.

⁹ Cfr. per tutti MARY ANN GLENDON, *La visione dignitaria dei diritti sotto assalto*, in LUCA ANTONINI (a cura di), *Il traffico dei diritti insaziabili*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, pp. 59-80. La visione dignitaria dei diritti umani, fondata, cioè, sull'inalienabile dignità di ogni persona umana, in quanto creata a immagine e somiglianza di Dio, è oggetto costante del Magistero della Chiesa. Valga al proposito ricordare due fondamentali testi di Papa Benedetto XVI, il *Discorso ai Cardinali, agli Arcivescovi, ai Vescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi*, del 22-12-2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, 2005. (Aprile-Dicembre), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 1.018-1.032; e la *Lettera enciclica "Spe salvi" sulla speranza cristiana*, del 30-11-2007, nei quali sono focalizzati due diversi modelli di modernità e, conseguentemente, di fondamento dei diritti umani. Sul tema, con particolare riferimento ai discorsi tenuti dal Pontefice negli Stati Uniti d'America, nell'aprile del 2008, cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *L'ultimo viaggio di Tocqueville. L'"enciclica itinerante" di Papa Benedetto XVI sugli Stati Uniti d'America*, in *Cristianità*, anno XXXVI, n. 347-348, maggio-agosto 2008, pp. 3-16.

¹⁰ Cfr. FRANCESCO GENTILE (1936-2009), *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Giuffrè, Milano 1984, che mette in luce

aveva guadagnato l'appoggio del senso comune dei popoli stremati dalle guerre, si formò un consenso amplissimo, comprendente Paesi con culture molto diversificate. La Dichiarazione del 1948, pur ritenendo di alcuni compromessi fra le varie culture, è caratterizzata dal privilegio accordato a una struttura normativa statale che rispetti la dignità della persona umana; dall'intreccio fra le proclamazioni di libertà civili e politiche di "prima generazione" e il riconoscimento di diritti sociali ed economici di "seconda generazione"; dalla limitazione dei diritti attraverso la previsione di corrispondenti doveri; dall'attenzione prestata ai problemi del nutrimento, dell'alimentazione, della salute e dell'educazione.

Senonché questa visione dignitaria dei diritti umani è stata completamente rovesciata attraverso un lungo lavoro compiuto da varie potenti correnti culturali, d'impronta relativistica e libertaria, che hanno goduto dell'appoggio, fin dagli anni 1950, dell'OMS, l'Organizzazione Mondiale della Sanità, e della Banca Mondiale¹¹. Tale lavoro è confluito nella formulazione di un nuovo paradigma etico e giuridico, che si propone come normativo per i governi di tutto il mondo, avvalendosi delle risoluzioni della Conferenza Internazionale del Cairo sulla Popolazione e lo Sviluppo e della IV Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne del 1995.

l'assenza di un fondamento filosofico certo nella Dichiarazione Universale dei Diritti, citando l'introduzione di Jacques Maritain (1882-1973) alle risposte vagliate da una Commissione di esperti al questionario inviato dall'UNESCO, l'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, agli intellettuali più noti dei diversi Paesi membri dell'organizzazione internazionale: «Si racconta che in una riunione di una Commissione nazionale dell'UNESCO, in cui si discuteva dei diritti dell'uomo, qualcuno si meravigliasse che si fossero trovati tutti d'accordo, nel formulare una lista di Diritti, vari campioni di ideologie violentemente avverse. Si, risposero, noi siamo d'accordo su questi Diritti, ma a condizione che non ci si domandi il perché. Col perché comincia la disputa» (JACQUES MARITAIN, *Introduzione a Dei diritti dell'uomo. Testi raccolti dall'Unesco*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1952, pp. 11-23 [p. 12]). Per un esame critico della Dichiarazione del 1948, condotto alla stregua della tradizione filosofica classica e cristiana sul concetto di diritto, cfr. VICTORINO RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ O.P. (1926-1997), *La "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo" di fronte alla morale cattolica*, in *Cristianità*, anno XXVI, n. 283-284, novembre-dicembre 1998, pp. 15-27, nonché ALBERTO CATURELLI, *I diritti dell'uomo e il futuro dell'umanità*, in *ibid.*, anno XXIX, n. 307, settembre-ottobre 2001, pp. 11-18).

¹¹ Cfr. M. A. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics, Bruxelles 2007 (soprattutto pp. 111-196), che descrive magistralmente questo processo e l'appoggio a esso fornito dagli organismi internazionali facenti capo all'ONU. Cfr. anche DALE O'LEARY, *Maschi o femmine? La guerra del genere*, ed. it. a cura di Dina Nerozzi, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2006; e AGNÈS VILLIÉ, *Origines et conséquences de la négation de la différence sexuelle. Étude critique de la gender theory*, con Prefazione di mons. Robert Sarah, IF Press, Morolo (Frosinone) 2007.

Gli esiti concettuali e pratici delle due Conferenze sono rispettivamente l'erezione di un nuovo diritto, definito come il "diritto alla salute riproduttiva"¹², proclamato al Cairo, e il diritto al "genere", che vuole sostituire la realtà della differenza sessuale fra l'uomo e la donna, proclamato a Pechino nel 1995¹³. La dimensione concettuale e le ricadute pratiche di questi due pretesi "diritti" sconvolgono il quadro tradizionale dei diritti umani e pongono in dubbio la stabilità etica e giuridica, nonché l'esistenza stessa della società. Di essi occorre in particolare interessarsi, al fine di verificare le conseguenze relative alla tutela giuridica della vita e della persona¹⁴, minacciate con sempre maggiore violenza da una cultura che il Magistero della Chiesa ha denunciato per essere promotrice "di morte" invece che custode della vita¹⁵.

3. Il "diritto alla salute riproduttiva": la Conferenza del Cairo del 1994

L'odio contro la generazione umana, sempre affiorante nel corso della storia, si è radicalizzato nell'epoca contemporanea, almeno a partire dalla seconda metà del secolo XIX, avvalendosi dell'applicazione materialistica delle scoperte scientifiche e del nuovo paradigma dei diritti umani. La separazione fra sessualità e procreazione, attraverso siste-

¹² Cfr. una sintetica ricostruzione storica dei "diritti riproduttivi", in PAOLO IAGULLI, *"Diritti riproduttivi" e riproduzione artificiale. Verso un nuovo diritto umano? Profili ricostruttivi e valutazioni biogiuridiche*, Giappichelli, Torino 2001; nonché EUGENIA ROCCELLA e LUCETTA SCARAFFIA, *Contro il Cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2005.

¹³ Cfr. MONSIGNOR MICHEL SCHOYANS, *Nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell'umanità*, trad. it., con Prefazione del card. Joseph Ratzinger, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000 (in particolare pp. 35-48).

¹⁴ Cfr. fondamentali riflessioni in F. D'AGOSTINO, *Il rispetto della vita e il diritto*, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni. Atti della settima assemblea generale della Pontificia Accademia per la vita (Città del Vaticano, 1°-4 marzo 2001)*, a cura di Juan De Dios Vial Correa e Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 207-213; IDEM, *La vita e il diritto: l' "Evangelium vitae" letta da un giurista*, in IDEM, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1998, pp. 107-119; e IDEM, *Diritto e eutanasia*, *ibid.*, pp. 223-240.

¹⁵ Cfr. la fondazione filosofica del tema costituito dalla «lotta tra la "cultura della vita" e la "cultura della morte"», in GONZALO MIRANDA L.C., *"Cultura della morte": analisi di un concetto e di un dramma*, in *Commento interdisciplinare alla "Evangelium Vitae"*, cit., pp. 225-243, che ricostruisce anche filologicamente il crescente riferimento al tema nel magistero di Papa Giovanni Paolo II (1978-2005) e nell'insegnamento della Chiesa. Lo scontro fra "Vangelo della vita" e "cultura della morte" è mirabilmente descritto da MONS. CARLO CAFFARRA, *Vangelo della vita e cultura della morte*, Comitato per la Libertà di Educazione, Torino-Di Giovanni Editore, San Giuliano Milanese (Milano) 1992, pp. 31-35.

mi di controllo delle nascite, fu il motivo centrale del paradigma femminista rappresentato nella prima metà del secolo XX dalla figura carismatica di Margaret Sanger (1879-1966)¹⁶. Essa proponeva una sessualità senza implicazioni generative, a uso delle classi elevate, mediante il controllo delle nascite volontario, con il duplice vantaggio di realizzare la liberazione sessuale e di soddisfare le esigenze eugenetiche di miglioramento della razza. Per le donne *unfit*, “inidonee”, povere, deboli di mente, malate, incapaci di associare la sessualità alla contraccezione, i rimedi sarebbero stati la segregazione e la sterilizzazione, come risulta nel Programma ideato dalla Sanger e comparso sulla rivista *Birth Control Review* del 1932¹⁷.

L'incontro fra eugenismo¹⁸ e femminismo, avvenuto nei primi decenni del secolo XX grazie all'opera della Sanger, fu un fattore decisivo di successo del movimento, perché coniugò il momento scientifico con quello individualistico, delineando il percorso che il femminismo radicale dell'ultima parte del secolo avrebbe intrapreso e dando vita a una seconda fase del processo rivoluzionario. Invero, la separazione fra sessualità e generatività non risponde soltanto a un'istanza eugenistica, riservando la ge-

nerazione ai soggetti *fit*, “idonei”, ma altresì a un'istanza individualistica ed edonistica, assolutizzando nella sessualità la dimensione del piacere e dilatando l'attitudine a usare del sesso come mero strumento per la soddisfazione carnale e psicologica, indipendentemente da responsabilità generative. Come già accennato, la figura e l'opera della Sanger sono cruciali per spiegare il passaggio da un eugenismo scienziato, a suo modo autoritario, a un eugenismo libertario, basato sulla libertà di scelta, come diritto assoluto della donna di liberarsi dalla schiavitù della riproduzione. La donna, in quanto proprietaria del suo corpo e della sua sessualità, dovrebbe godere del piacere fornito dal corpo come un diritto assoluto. Ella non sarebbe libera se non nella misura in cui può decidere liberamente se essere madre o non esserlo: l'accesso alla contraccezione e l'aborto sarebbero diritti individuali strumentali alla realizzazione del suo diritto di scelta e di libertà.

Dall'incontro fra il diritto di scelta assoluto e il diritto alla salute è nato il post-moderno diritto fondamentale «*alla salute riproduttiva*»¹⁹, proclamato nella Conferenza Internazionale del Cairo sulla Popolazione e lo Sviluppo. Le risoluzioni di questa Conferenza, frutto di un “consenso” internazionale artificiosamente suscitato, sono state presentate come aventi carattere “normativo” e non soltanto tecnico per i Governi, onde sia l'azione internazionale degli organismi facenti capo alle Nazioni Unite, sia dei singoli Stati è stata dettata, *de facto*, da principi e da regole che mai sono state sottoposte al controllo democratico dei Parlamenti dei singoli Paesi.

La Conferenza del Cairo non dimentica l'obiettivo del contenimento demografico, soprattutto nei Paesi in via di sviluppo, ma cerca di realizzarlo partendo “dal basso”, introducendo il concetto del diritto alla salute riproduttiva e dei diritti riproduttivi dell'individuo. In cosa consista esattamente tale diritto non emerge chiaramente dal testo normativo. Il paragrafo 7.2 del documento della Conferenza del Cairo contiene non tanto una definizione, quanto una descrizione, che pone sullo stesso piano le possibilità di scelta più contraddittorie, come l'aborto e la ma-

¹⁶ Cfr. MARGARET SANGER, *Woman, Morality, and Birth Control*, New York Publishing Company, New York 1922; ed EADEM, *An Autobiography*, Elmsford, New York 1970; su di lei, cfr. ANGELA FRANKS, *Margaret Sanger's Eugenic Legacy. The Control of Female Fertility*, McFarland and Co., Jefferson (NC) 2005.

¹⁷ «[...] applicare una severa e rigida politica di sterilizzazione e segregazione verso coloro la cui progenie potrebbe nascere tarata o potrebbe essere tarata. [...] salvaguardare il Paese contro future spese di mantenimento di numerosi figli nati da genitori tarati, pensionando tutte le persone con patologie trasmissibili che volontariamente acconsentono alla sterilizzazione. [...] dare la possibilità a certi gruppi disgenici della nostra popolazione di scegliere fra la segregazione e la sterilizzazione. [...] creare delle fattorie dove segregare e far lavorare tutta la vita queste persone» (M. SANGER, *A Plan for Peace*, in *Birth Control Review*, anno XVI, n. 4, New York aprile 1932, pp. 107-108). Sul tema, cfr. anche GIORGIA BRAMBILLA, *Il mito dell'uomo perfetto. Le origini culturali della mentalità eugenetica*, IF Press, Morolo (Frosinone) 2009 (soprattutto pp. 23-42).

¹⁸ Sull'ideologia eugenistica e sui pregiudizi pseudoscientifici da essa indotti nella vita sociale del secolo XX, cfr. per tutti DANIEL J. KEVLES, *In the Name of Eugenics. Genetics and the uses of human heredity*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 2004. Il programma eugenistico fu realizzato negli Stati Uniti, sotto l'azione potente di Harry Hamilton Laughlin (1880-1943), successore di Charles Benedict Davenport (1866-1944) alla guida dell'Eugenic Record Office, convinto che l'introduzione nei vari Stati federali di leggi di sterilizzazione obbligatoria degli *unfit* fosse l'unico mezzo efficace per migliorare la razza umana. Laughlin elaborò un modello di legge sulla sterilizzazione idoneo a superare i dubbi di costituzionalità espressi dalle Corti di giustizia e lo espose nell'opera *Eugenical Sterilization in The United States* (Psychopathic Laboratory of the Municipal Court of Chicago, Chicago [Mi] 1922), modello poi variamente accolto in numerosi Stati.

¹⁹ *Programma d'azione* della Conferenza Internazionale del Cairo sulla Popolazione e lo Sviluppo, trad. it., in *il Regno. Quindicinale di documenti e attualità*, anno XL, n. 3, Bologna 1°-2-1995, pp. 83-126 (p. 97). Cfr. la documentazione completa della Conferenza sul sito internet delle Nazioni Unite all'indirizzo <<http://www.un.org/popin/icpd/conference/offeng/poa.html>> (gl'indirizzi Internet dell'intero articolo sono stati consultati il 31-3-2011). Il *Programma d'azione* è un testo dedicato allo sviluppo e alla crescita economica, che si presenta come una Carta dei diritti dell'uomo in quanto il raggiungimento degli obiettivi sociali è inquadrato in un'ottica di tutela dei diritti del singolo.

ternità, la sterilizzazione volontaria e la fecondazione *in vitro*, il libertinaggio e la famiglia²⁰. Al di là, tuttavia, dell'apparente confusione, il principio che regge il concetto della salute riproduttiva è il diritto assoluto della donna alla scelta individuale in funzione del benessere e della soddisfazione fisica e psichica relativa all'esercizio della sessualità, indipendentemente dalla valenza riproduttiva dell'atto sessuale, con la completa indifferenza per la vita degli embrioni e dei soggetti ancora non nati nel grembo materno, come se essi fossero una *quantité négligeable*.

Il legame fra la massimizzazione delle *chance* ricollegate al piacere carnale e l'obiettivo eugenistico è strettamente inerente al concetto di salute riproduttiva, che costituisce, in ultima analisi, la vera *ratio* e il fondamento dell'istituto.

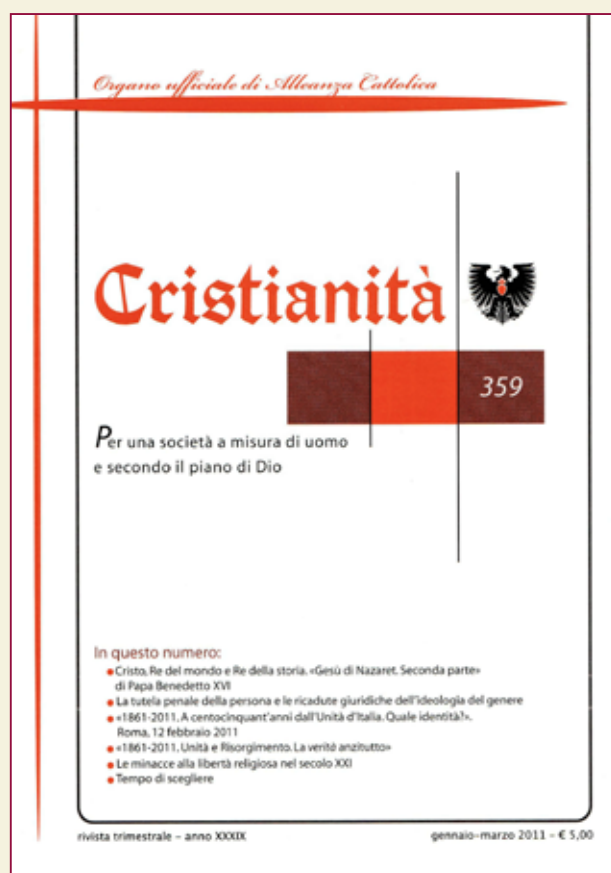
Ciò che caratterizza il nuovo modello eugenistico rispetto all'antico è la sostituzione del protagonista del processo, che passa dal potere scienziata incarnato nelle istituzioni sanitarie alla donna che rivendica il "diritto" a divenire oggetto e vittima della manipolazione tendente a privarla del dono della maternità. Invero, dentro la salute riproduttiva sta iscritto un numero tendenzialmente illimitato di "diritti", suscettibili di continuo accrescimento in funzione della dilatazione delle tecnologie artificiali riproduttive e antiriproduttive.

L'orizzonte concettuale è segnato da tre fondamentali elementi: la negazione del diritto alla vita del concepito, vuoi nell'utero vuoi in provetta; la separazione totale fra la sessualità, vista esclusivamente nel momento ludico e di soddisfazione fisio-psichica, e la fecondità; l'indirizzo favorevole a modalità di riproduzione selettiva, sia nel caso in cui il processo inizi nel corpo della donna, sia che inizi all'esterno di esso. Si considerino i "diritti" particolari che germignano logicamente dal "diritto alla salute riproduttiva", alcuni scritti espressamente nel documento del

Cairo, altri sviluppati successivamente. Anzitutto il diritto all'informazione e all'accesso gratuito alla gamma completa di contraccettivi, ivi compresi gli abortivi precoci, come sono quelli riconducibili alla "contraccezione d'urgenza", alla "pillola del giorno dopo", alla RU 486; il "diritto" alla sterilizzazione; il "diritto" all'aborto "senza rischi" praticato a spese della collettività; il "diritto" alla fecondazione *in vitro*; il "diritto" all'informazione e alla fornitura di tutto ciò che concerne i diritti sessuali e riproduttivi; il "diritto", perfino ad avere un figlio "sano". "Diritto", quest'ultimo che postula il "diritto" alla selezione prenatale, se la fecondazione avviene nel corpo

della donna; ovvero alla distruzione degli embrioni *unfit*, se la fecondazione è *in vitro*. Traspare con chiarezza dal documento del Cairo che il concetto di salute riproduttiva presenta due facce: l'una, fondata sull'utopia postmoderna del diritto di scegliere e dell'assoluta autonomia dell'individuo; l'altra, fondata sulla pratica postmoderna del dominio scientifico delle tecnologie sulle varie sequenze relative al sorgere e allo svilupparsi della vita. Il controllo tecnologico sulla vita è l'orizzonte finalistico della salute riproduttiva; il "diritto" arbitrario di scelta individuale, alimentato dalla sessualità e dall'orgoglio, è lo strumento di

cui lo scientismo si avvale per ottenere il controllo potestativo sulla vita umana, che si arroga il "diritto" di giudicare quale vita meriti e quale non meriti di vivere²¹. Il "diritto alla salute riproduttiva" costitui-



²⁰ Cfr. M. A. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, cit., p. 54.

²¹ Questo diritto di scelta, peraltro, presenta un corrispettivo oscuro, che raramente viene sottolineato, al fine di occultare le implicazioni pregiudizievoli per la donna ricollegabili al cambiamento del paradigma etico, che monsignor Schooyans ha chiaramente individuato, sulla falsariga di uno scritto di Max Weber (1864-1920), nel passaggio dall'etica della convinzione, basata sul giudizio in ordine a ciò che è bene e ciò che è male, all'etica della responsabilità, per cui si può fare quello che si vuole, ma ci si deve fare carico delle conseguenze prevedibili dei propri atti (cfr. IDEM, *op. cit.*, p. 16 e p. 76). Peter Singer, nel riscrivere i comandamenti, ha sostenuto che il secondo comandamento della nuova etica è: «*assumi la responsabilità delle conseguenze delle tue decisioni*»

sce l'espressione giuridica di sintesi del nuovo paradigma etico: l'interesse al piacere, declinato secondo la misura della libera scelta individuale, nonché l'interesse ad avere o a non avere un figlio, fondano il "diritto" a ogni forma di contraccezione, anche abortiva, nonché alla sterilizzazione, all'aborto "sicuro", cioè privo di rischi per la salute di chi lo richiede. L'interesse alla salute, intesa come condizione di pieno benessere fisico e psicologico della donna, fonda analogamente il "diritto" all'aborto; l'interesse ad avere un figlio, come e quando si vuole e con chi si vuole, fonda il "diritto" alla riproduzione artificiale; l'interesse individuale ad avere un figlio sano e l'interesse sociale a evitare i costi per la cura dei soggetti fisicamente e psichicamente inadeguati fondano il "diritto" alla selezione prenatale, nonché alla distruzione degli embrioni dotati di qualità inferiori. L'interesse della scienza al progresso scientifico fonda il "diritto" alla sperimentazione sugli embrioni, alla loro utilizzazione e alla loro distruzione.

4. Il "diritto al genere": la Conferenza di Pechino del 1995

Poste nella Conferenza del Cairo le basi del nuovo modello etico del "diritto alla salute riproduttiva", la conferenza di Pechino del 1995 ha compiuto un passo ulteriore nella stessa direzione, di carattere pressoché ultimativo, erigendo il concetto di "genere" come pilastro normativo, politico, sociale ed economico, del nuovo ordine mondiale ed elaborando una Piattaforma di Azione, contenente l'invito ai governi a «diffondere l'Agenda di Genere»²² in ogni programma politico e in ogni istituzione sia pubblica che privata. Da allora molti governi — fin dall'inizio, con grande dispendio di risorse economiche, l'amministrazione Clinton, il governo canadese e l'Unione Europea — nonché la gran parte delle agenzie dell'ONU si sono impegnate a infondere nelle istituzioni la «prospettiva di genere»²³. Nelle parole dell'INSTRAW, l'Istituto Internazionale di Ricerca e di Formazione per l'Avanzamento delle

Donne, che fa parte dell'ONU, la "prospettiva di genere" è definita come l'azione volta a «[...] distinguere tra quello che è naturale e biologico da quello che è costruito socialmente e culturalmente, e nel processo rinegoziare i confini tra il naturale — e la sua relativa inflessibilità — e il sociale — e la sua relativa modificabilità»²⁴.

Oggi siamo sotto gli effetti ricollegabili all'attuazione dell'«Agenda di Genere» dettata a Pechino nel 1995, mai sottoposta all'esame del Parlamento e quasi sconosciuta ai vari popoli del mondo, che subiscono, di tanto in tanto, gli effetti dei mutamenti normativi settoriali, rispondenti alla strategia di un piano globale ignoto. Monsignor Schooyans, membro onorario della Pontificia Accademia Pro Vita, ha descritto con lucidità, già nel 1997, la coalizione ideologica del *gender*, ovvero il complesso delle istanze filosofiche e culturali che, in un'ottica di ostilità alla vita, hanno fornito i temi cruciali concorrenti alla formazione del concetto di "genere". Egli ha messo in evidenza che in tale ideologia sono coalizzate, secondo una moderna rivisitazione, frammenti del socialismo e del liberalismo, volti a "giustificare" la decostruzione dei fondamenti della vita sociale nel disprezzo della vita umana: «Le due ideologie in oggetto sono coalizzate verso questo scopo; e ciò spiega la violenza, senza precedente nella storia, che si scatena contro la vita umana»²⁵. Riprendendo i temi svolti da Friedrich Engels (1820-1895), con l'istanza socialista viene posto al centro della dinamica sociale il nucleo originario della lotta di classe, che sarebbe costituita dall'antagonismo fra l'uomo e la donna, espresso nel matrimonio monogamico e nell'oppressione della donna da parte dell'uomo²⁶. Le correnti neomalthusiane d'impronta utilitaristica insistono sul "diritto" dell'uomo di esercitare il potere sulla trasmissione della vita, nonché sul "diritto" al piacere come bene per eccellenza. Va aggiunta a ciò l'influenza dello strutturalismo, che rifiuta di ragionare in termini di natura umana e vede in essa una semplice struttura, oggetto di scienza, costruita attualmente su elementi che debbono essere "decostruiti" per ricondurre l'uomo alle forme di vita animale e vegetale e, in ultima analisi, alla materia. Passaggio decisivo che l'umanità post-moderna deve compiere nell'opera di "decostruzione" è eliminare

(IDEM, *Ripensare la vita*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2000, p. 198). È evidente che, nella logica del "diritto alla scelta", la donna può anche decidere di non abortire il figlio affetto dalla sindrome di Down; ella dovrà però essere consapevole della responsabilità di tale scelta, assumendo su di sé il peso delle conseguenze che essa implica, senza poter previamente contare su alcun sostegno da parte della collettività.

²² Cit. in *La Piattaforma d'azione* sul sito internet delle Nazioni Unite all'indirizzo <<http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/index.html>>. Cfr. una traduzione italiana della *Dichiarazione della Conferenza*, in *Il Regno. Quindicinale di documenti e attualità*, anno XL, n. 21, Bologna 1°-12-1995, pp. 693-695.

²³ Cit. in *La Piattaforma d'azione*, cit.

²⁴ UN-INSTRAW (*United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women*), *Gender Concepts in Development Planning. Basic Approach*, 1995, p. 11.

²⁵ MONSIGNOR M. SCHOYANS, *op. cit.*, p. 40.

²⁶ Cfr. FRIEDRICH ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it., a cura di Fausto Codino (1928-1985), Editori Riuniti, Roma 2005.

le differenze fra i sessi, che non sarebbero iscritte nella natura, ma sarebbero frutto esclusivo dello sviluppo culturale nella storia. Secondo l'ideologia del "genere" spetta alla donna condurre in prima fila la lotta di liberazione, non soltanto con l'eliminazione dei privilegi maschili, ma, soprattutto, con l'abolizione di tutte le differenze fra uomini e donne. La donna, in particolare, dovrebbe rifiutare la sua vocazione di madre, perché in ciò si radica l'ingiustizia sociale che le impedisce di essere uguale all'uomo in termini di funzione sociale. Come dice monsignor Schooyans, «né l'eterosessualità né la procreazione che vi è legata possono pretendere di essere "naturali"; essi sono prodotti culturali "biologizzati". È la società che ha inventato i ruoli maschile e femminile e la famiglia, che ne è conseguenza. Occorre dunque instaurare una cultura che nega una qualsivoglia importanza alle differenze genitali. Con la scomparsa di queste differenze spariranno il matrimonio, la maternità, la famiglia biologica radicata. Questa cultura ammetterà tutti i tipi di pratica sessuale, correlativamente, rifiuterà ogni forma di repressione sessuale»²⁷.

5. Il "diritto al genere": la distruzione della persona

La "prospettiva di genere" è ancora più profonda e radicale di quanto possa apparire alla luce dell'opposizione precedente. Dato per acquisito, sul piano filosofico e giuridico, che il diritto non sia una facoltà morale intrinsecamente inerente al soggetto per conseguire il bene conosciuto con la ragione, bensì l'autodeterminazione assoluta del soggetto, senza alcun limite che non sia costituito dalla medesima libertà di scelta degli altri uomini, discende in modo logicamente necessario che i soggetti umani vanno distinti in due categorie, quelli *pleno iure*, in quanto capaci di esprimere e di attuare delle scelte, e quelli con diritti limitati, in quanto incapaci attualmente di compierle. Agli appartenenti a questa seconda categoria possono essere riconosciuti degli interessi, mai però tali da implicare la protezione assoluta della legge. Questi interessi sono, perciò, suscettibili di risultare subvalenti rispetto ai "diritti" di cui sono portatori i soggetti *pleno iure*. Essi non godono della protezione della legge in quanto titolari di una dignità inalienabile ricollegata alla loro natura umana, bensì di una protezione relativa e condizionata, quella che si riserva alle "cose" socialmente apprezzabili fintanto che non urtano i "diritti" dei soggetti "forti".

Si apre così un processo volto alla distruzione della persona umana e alla relativizzazione utilitaristica ed edonistica della tutela giuridica. La prospettiva di genere mira, invero, alla decostruzione integrale dell'uomo e alla sua riduzione alla materia prima, facendo svanire l'esigenza etica della protezione giuridica della persona umana in quanto tale, come soggetto dotato di dignità inalienabile e non negoziabile. Ammissibile nel nuovo paradigma giuridico è la protezione non del soggetto, come *suppositum* o persona, bensì, esclusivamente, della sua libertà di scelta e di autodeterminazione, che è quanto empiricamente affiora alla superficie della storia, essendo vietato ogni discorso e, conseguentemente, ogni fondazione metafisica, ontologica, etica e giuridica, dei diritti della persona umana.

Il paradosso consiste in ciò che, attraverso la promozione del "diritto alla scelta", viene negata la tutela della stessa persona umana. Il processo che conduce alla scomparsa della tutela della persona è perfettamente analogo al processo che porta, con l'ideologia del "genere", alla scomparsa del sesso. Il concetto di "genere" non può essere spiegato se non per opposizione al concetto di sesso. A tale opposizione va ricondotta, nel linguaggio scientifico degli ambienti ristretti della *gender identity research*, l'origine di tale ideologia. Come dice Reimut Reiche, sociologo e psicoanalista tedesco di formazione marxista, «[...] dove si parla di gender viene rimosso il sex»²⁸. L'eliminazione del sesso va di pari passo con l'eliminazione della generazione eterosessuale, in forza della convinzione che per distruggere il «primato dell'eterosessualità» — che ineludibilmente indica l'uomo essere «maschio e femmina»²⁹ — occorre distruggere qualsiasi legame fra il sesso e la generazione.

Il percorso è svolto all'interno dei *gender movement* non tanto e non soltanto per il riconoscimento dei "diritti" delle "minoranze sessuali", quanto soprattutto per realizzare l'obiettivo della dissoluzione dell'identità dell'uomo e della donna. La lotta è per la distruzione della persona. Per le correnti di pensiero che si caratterizzano come "costruttivistiche" o come "decostruttivistiche", tutta la realtà, sia essa psichica o fisica, non è riconducibile a fatti oggettivi o a cose che possono rivendicare lo statuto della co-

²⁸ REIMUT REICHE, *Genere senza sesso. Società e mutamenti della psiche*, trad. it., Meltemi, Roma 2007, p. 131.

²⁹ Ribadendo le parole del *Genesi*, ad alcuni farisei che gli si erano avvicinati per metterlo alla prova sulla liceità del ripudio della moglie, Gesù aveva risposto: «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola» (Mt. 19, 4-5).

²⁷ MONSIGNOR M. SCHOYANS, *op. cit.*, p. 44.

noscibilità. Non esiste il sesso, come sesso del corpo, né il “genere”, come avente radice nel sesso; esiste soltanto il “genere”, come sesso costruito socialmente. Occorre lottare, all’interno del *gender constructivism*, contro la “priorità” della natura, e, quindi, del sesso rispetto al genere. Il sesso, “purtroppo”, ritorna permanentemente, come qualcosa di “essenzialistico”, che si ripresenta continuamente, come una materia che si stabilizza nel tempo producendo l’effetto di fissità, di delimitazione e di superficie. Va allora individuato e sconfitto l’agente della protezione forzata della materialità. Avvalendosi delle teorie del potere di Michel Foucault (1926-1984)³⁰, il femminismo radicale individua il generatore del potere, della costrizione e della materia nella forma “etero”. Sarebbe questa la forma *a priori* del potere, che produce disagio, svolgendo una funzione coattiva, repressiva e limitativa della illimitata libertà di scelta dell’individuo. Contro la forma strutturante “etero” — che rappresenta il “male”, alla maniera degli gnostici antichi — gli agenti della dissoluzione sono i corpi che si muovono “al di fuori della norma”, che Judith Butler individua con le espressioni dello *slang* in *drag*, “travestito”, *fag*, “checca”, e *queer*, “deviante”³¹. La lotta del femminismo radicale non si limita a indurre la società al riconoscimento giuridico dei “diritti” delle “minoranze sessuali”, ma va oltre, fino a mostrare che l’identità non è più il “maschio” o la “femmina”, bensì il “genere”, come incessante decostruzione e ricostruzione, come qualcosa di sempre nuovo, come indefinitamente plurale, come qualcosa che va al di là del “2” dell’uomo e della donna. Il “genere”, dunque, senza base nel sesso, come molti generi, in continua evoluzione, nel tempo, durante la medesima esistenza, in cui l’individuo via via si riconosce, senza riconoscersi in un

sesso, essendo la sua identità null’altro che continua mutazione. Il «genere» non è un genere, ma molti generi. Molti generi significa che qualsiasi attuale condizione sessuale «[...] cancella da sé il “sessuale” e si presenta a nome proprio e, in definitiva, solo come “io-per me stesso”»³². L’esito è l’«io-per me stesso», la totale chiusura di ogni singolo individuo agli altri individui; la chiusura, soprattutto, dell’orizzonte nel quale la persona come “maschio” e la persona come “femmina” s’incontrano nell’atto generativo.

6. La costruzione dell’ambiente per la «cosificazione» dell’uomo e della donna

Per la decostruzione dell’individuo separato dal sesso e la ricostruzione dell’individuo secondo il “genere” occorre creare un ambiente sociale adatto, a cui si perviene attraverso una serie di dispositivi che Reiche ha definito di «omosessualizzazione della sessualità»³³, consistente tanto nell’uniformazione dei sessi fra loro, quanto nell’avvicinamento del mondo e della cultura eterosessuale al mondo e alla cultura omosessuale. L’omosessualità, dunque, deve costituire, avvalendosi della forma giuridica e con il potente aiuto della comunicazione massmediatica, il motore per l’attuazione dei modelli omosessuali di vita, per la costruzione del nuovo dis-ordine etico mondiale³⁴. La cultura della maggioranza eterosessuale e il suo stile di vita devono allinearsi a quelli della minoranza omosessuale: le norme giuridiche che introducono il divieto della cosiddetta omofobia vanno in questa direzione, sostanzialmente persecutoria nei confronti dello stile di vita delle maggioranze. Le modalità di vita pionieristicamente adottate nella cultura omosessuale vengono promosse come modello della vita eterosessuale, per propiziare un allineamento culturale, prodromico all’omosessualizzazione della sessualità.

I segnali di questa omosessualizzazione sono evidenti nella società contemporanea per chiunque abbia conservato uno sguardo libero dalla fascinazione massmediatica. Il primo segnale, data per scontata la sostituzione del concetto di famiglia con quello di convivenza, è il passaggio dal rapporto tendenzialmente monogamico, segnato dall’eccezione del divorzio, alla sequenzialità ininterrotta di rapporti diversi. Varie costellazioni semantiche de-

³⁰ Cfr. MICHEL FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, trad. it., con un saggio critico di Georges Canguilhem (1904-1995), Rizzoli, Milano 2007; IDEM, *La volontà di sapere*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007; e IDEM, *La cura di sé*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2009.

³¹ Cfr. JUDITH BUTLER, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it., con Prefazione di Adriana Cavarero, Feltrinelli, Milano 1996, p. 106. Della stessa autrice cfr. anche *Trouble dans le genre*, La Découverte, Parigi 2005; e *Défai-re le genre*, Editions Amsterdam, Parigi 2006; sull’avvenuta dissoluzione dell’individuo nei generi, cfr. KATE BORNSTEIN, *Gender Outlaw. On Men, Women, and the Rest of Us*, Random House, New York 1994. Pionieri dell’ideologia del “genere” sarebbero stati ROBERT JESSE STOLLER (1924-1991), *Sex and Gender*, Science House, New York 1968; e JOHN MO-NEY (1921-2006), *Gender: History, Theory and Usage of the Term in Sexology and Its Relationship with Nature/Nurture*, in *Journal of Sexual & Marital Therapy*, anno 11, n. 2, Filadelfia (Pa) marzo-aprile 1985, pp. 71-79. Fondamentale nella diffusione dell’ideologia del “genere” è stata SHULAMITH FIRESTONE, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, trad. it., Guaraldi, Rimini 1976.

³² R. REICHE, *op. cit.*, p. 159.

³³ *Ibid.*, p. 197.

³⁴ Cfr. AGOSTINO CARLONI, *Il Nuovo Disordine Mondiale e i suoi agenti*, in *Cristianità*, anno XXXI, n. 320, novembre-dicembre 2003, pp. 7-13.

signano questa nuova configurazione del rapporto di coppia: famiglia del fine settimana, genitori *single*, rapporto di coppia a tempo determinato, concubinato fra pensionati, biografia a catena. Il diritto avrebbe il compito di riconoscere le nuove configurazioni sociologiche, adattando gl'istituti giuridici all'attuazione dei "diritti" delle coppie, in funzione del consenso reciproco alla convivenza fin tanto che gl'interessi comuni sono condivisi. In questo quadro si comprendono le spinte verso la parificazione delle convivenze registrate alla famiglia; la riduzione dei termini e delle formalità per accedere al divorzio; la semplificazione delle procedure e dei requisiti per ottenere i sussidi pubblici e la reversibilità delle pensioni. Il modello è la coppia omosessuale. Come in quest'ultima, anche nella coppia eterosessuale vanno rideterminate, di volta in volta, in base allo scambio dei consensi, le condizioni della convivenza, soprattutto con riferimento alle pratiche sessuali — in quale luogo, con chi e quanto spesso — che sono compatibili con la permanenza del rapporto.

Il secondo segnale è il passaggio della coppia alla mancanza di figli. Come la coppia omosessuale è sterile, così dev'essere la coppia eterosessuale. Poiché il figlio dipende dal sesso e poiché il "genere" sostituisce il sesso, la procreazione non è più l'opportunità precipua della coppia. Il figlio, se il soggetto lo desidera, verrà "fatto" al di fuori del rapporto di coppia, attraverso la riproduzione con strumenti tecnologici. Il diritto dovrebbe rincorrere questo desiderio, inteso come "diritto" del singolo ad avere un figlio, riconoscendo l'accesso alla riproduzione artificiale non soltanto alla coppia eterosessuale, ma altresì alla coppia omosessuale e al *single*.

Il terzo segnale è il passaggio dalla stabilità alla mobilità. Il fenomeno è visibile particolarmente nelle classi elevate, per ovvie ragioni economiche. La sfera della circolazione, sia per ragioni professionali che per ragioni di svago, prevale sulla stabilità, distruggendo la coppia stabile non soltanto in senso diacronico, ma anche in senso spaziale. La coppia si automodifica continuamente, avvalendosi dell'auto-sufficienza del reddito di ciascun *single*, sul modello del potenziale di mobilità degli omosessuali, la cui biografia empirica rivela una circolazione orizzontale assai spiccata.

Il quarto segnale è il passaggio da una sessualità che vede al suo centro il rapporto genitale, come espressione della coniugalità, a una sessualità pandemica, che si esprime in una pluralità di pratiche paracoitali, che vanno — sotto la guida della pornografia — dall'onanismo alle comunicazioni sessuali designate come *cybersex* e sesso virtuale, fino alle

esperienze di gruppo di tipo sadomasochistico. Il quinto segnale è la femminilizzazione dell'uomo e la mascolinizzazione della donna, sempre più dipendenti, nelle pratiche dei *fitness-center* e nelle attività sportive, da un identico modello androgino. L'uomo, in questa prospettiva, deve proporsi, come la donna, in modo sessualmente attraente, dando risalto sessuale al corpo e portando sul proprio corpo attributi-feticcio, come gioielli, anelli e orecchini, allo stesso modo della donna. Quest'ultima, all'inverso, deve riscrivere il proprio corpo secondo strutture muscolari e articolazioni fisiche che l'avvicinano al corpo maschile.

Il processo descrive una lotta contro l'uomo in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio. Il processo ha un evidente significato, oltre che antropologico e filosofico, anche teologico, che ripete, con modalità e strumenti scientifici, la lotta contro la famiglia e la generazione che imperversò nei primi secoli dell'era cristiana. Sorsero, invero, fin dal secondo secolo della nuova era, dottrine, variamente articolate sul piano filosofico, che focalizzavano nella fecondità della relazione coniugale fra l'uomo e la donna la fonte di ogni male. Queste dottrine non rifiutavano il piacere e la soddisfazione carnale, ma dichiaravano malvagio il coniugio e la fecondità inerente al matrimonio. L'eretico Marcione (85 ca.-seconda metà del II secolo) vietava la generazione, affinché il genere umano non concorresse con l'opera dal demiurgo maligno nel moltiplicare il genere umano stesso. Altri eretici, come Basilide (fine sec. I-metà sec. II), al dire di Clemente Alessandrino (metà sec. II-211 ca.)³⁵, predicavano un rigorismo e ascetismo estremo, con l'astinenza dalle nozze, condannando il matrimonio come cosa immonda. Pur nella radicale opposizione, identico era l'obiettivo cui le varie dottrine miravano, condannare le nozze come intrinsecamente malvagie, ferendole nella loro fondamentale vocazione e nel loro presupposto morale d'essere, cioè, aperte alla procreazione di nuove vite. La fecondità era negata ora in forza della massimizzazione del piacere carnale, ora in ragione del più cupo ascetismo; ciò che a tutti importava era che il sesso fosse comunque sterile e snaturato³⁶.

L'odio contro la generazione, che si espresse nei primi secoli del cristianesimo come motivo comune alle varie eresie gnostiche, rivela una particolare

³⁵ Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, I, III, n. 3, trad. it., con *Introduzione* di Marco Rizzi, Ed. Paoline, Milano 2006, pp. 310-317.

³⁶ Cfr. EMILIANO AVOGADRO DELLA MOTTA (1798-1865), *Teorica dell'istituzione del matrimonio e della guerra moltiforme cui soggiace*, Tip. Speirani, Torino 1854, pp. 51-82.

malizia. Rifiutando, invero, il dono fatto da Dio agli uomini, di essere stati creati “maschio” e “femmina”, respinge in radice il bene della complementarità sessuale e del sostegno spirituale fra i sessi in vista della “pro-creazione”, cioè della vocazione, inscritta nella biologia, nella psicologia e nell’anima spirituale dell’uomo e della donna, a collaborare con Dio nella moltiplicazione del genere umano e nella partecipazione degli uomini alla vita divina. Nella generatività umana, dipendente dalla fusione *in unum* dei corpi, v’è un segno finito dell’infinita generatività di Dio, che è Amore infinito che genera dall’eternità il Figlio. Amore reciproco tanto grande che dal Padre e dal Figlio procede una terza persona, lo Spirito Santo. Dio avrebbe potuto creare l’uomo tutto intero, e non soltanto l’anima, in modo diretto, senza bisogno del suo apporto, facendolo gemmare dai fiori o spuntare dalle pietre. Egli ha voluto, invece, nella sua eterna sapienza, limitare la sua infinita potenza creativa ricollegandola all’atto generativo dell’uomo e della donna, affinché essi potessero, grazie a questo dono immenso, collaborare con lui nel dare la vita a nuovi uomini e donne, partecipando così alla sua opera creativa.

7. La relativizzazione della vita: le conseguenze sul piano della tutela giuridica

Come già osservato, la concezione postmoderna dei “diritti fondamentali” relativizza la tutela della vita. La protezione più ampia è assicurata ai soggetti *fit*, titolari di “diritti”, in quanto capaci di atti spontanei di autodeterminazione. Agli altri soggetti, incapaci di tali atti, non è garantita la piena tutela da parte del diritto. Mi preme qui disegnare, in conclusione, lo scenario attuale di relativizzazione della tutela della vita e della riduzione della persona a cosa, con particolare riferimento alla condizione giuridica della Repubblica Italiana.

7.1. Le minacce alla vita

Gli obiettivi della rivoluzione anti-umana si muovono in due direzioni. In primo luogo, assistiamo all’approfondimento e all’attuazione, fino alle estreme conseguenze logiche, del concetto di diritto come espressione di autodeterminazione assoluta. Chi non è in grado di esprimere atti di coscienza è fuori dal circuito della protezione giuridica; simmetricamente, ogni evento che sorge da un atto spontaneo della coscienza sveglia è giuridicamente consentito, in quanto espressione di un “diritto fondamentale” del soggetto. A questa stregua, l’aborto

deve diventare, anche normativamente, un “diritto” della donna, indipendentemente dalla sussistenza di “indicazioni” o dalla limitazione della sua praticabilità in funzione di “termini”. Le limitazioni previste attualmente dalla legge n. 194 del 1978 debbono essere rimosse o, comunque, aggirate attraverso il tendenziale passaggio all’aborto precoce e all’aborto chimico, in ottemperanza alla direttiva sull’aborto “sicuro” di cui alla risoluzione del Cairo del 1994. Qualcuno si è stupito della particolare acrimonia con cui gli esponenti della cultura radicale hanno aggredito le autorità politiche che hanno inteso recentemente garantire il rispetto dei requisiti della legge n. 194 anche con riferimento all’uso dell’abortivo chimico denominato RU 486. Lo stupore nasce dall’ignoranza dello stato di avanzamento del processo rivoluzionario e dall’attribuzione di un carattere “normativo” alle risoluzioni delle Conferenze del Cairo e di Pechino. Ogni atto contrario all’intonizzazione dell’aborto come “diritto fondamentale” è, allo stato, eroico atto di resistenza all’ingiustizia immanente ai falsi principi viventi nello pseudodiritto internazionale delle organizzazioni che si ispirano alle agenzie dell’ONU.

Sul versante del termine della vita umana, forti pressioni massmediatiche, alimentate da una parte cospicua degli scienziati e dei giuristi, inducono a iscrivere come “diritto fondamentale” il “diritto” a mettere fine alla propria vita, con la correlativa previsione dell’obbligo dei terzi, in particolare, dei medici e del personale sanitario, di aiutare il soggetto, liberamente autodeterminatosi alla morte, ovvero autonomamente candidatosi a essere ucciso attraverso l’espressione di un consenso anticipato alla propria morte, a morire in attuazione del suo “diritto fondamentale”. Le resistenze a una simile progettualità, che si sono concretizzate in atti legislativi di un ramo del Parlamento, sono presentate pubblicamente dai sostenitori dell’ideologia radicale come contrarie agli obblighi internazionali dell’Italia ovvero come contrarie alle decisioni giurisdizionali asseritamente assunte alla luce del diritto costituzionale vigente, in virtù del rilievo che l’art. 32 della Costituzione, contrariamente alla sua lettera, alla sua storia e alla sua *ratio*, costituirebbe la fonte del “diritto assoluto all’autodeterminazione”. Sul fronte degli *unfit*, sempre più pericolante è la condizione dei bambini anencefalici e dei soggetti decorticati, la cui esistenza in vita, ancora garantita dalla legge, è contestata in forza di un concetto di morte che dovrebbe ricomprendere tutte le situazioni in cui è persistentemente assente la funzione della coscienza.

7.2. Le minacce all'umanità

La seconda direzione in cui si muove la rivoluzione antiumana è l'attuazione di tutte le pretese discendenti dal "diritto al genere". L'orizzonte giuridico ultimo di queste pretese è la separazione fra la generazione e l'incontro unitivo dei corpi sessuati come "maschio" e come "femmina". Gli individui, come "genere", *rectius*, come "molti generi", non debbono pensare e agire in vista della procreazione. Essa non è affar loro. Tale compito spetta alla scienza e alle tecnologie che ne derivano. Certo, l'idea trascendentale «etero», che ritorna, quasi come anamnesi incancellabile della legge inscritta nella natura dell'uomo, costituisce un ostacolo allo sviluppo integrale dell'ideologia radicale. Essa ritorna sempre a imbrogliare le carte e a "eterosessualizzare" la sessualità, con l'inconveniente di una possibile generazione causata dall'incontro unitivo del "maschio" e della "femmina". Per evitare ciò occorre, come *supra* si è visto, "omosessualizzare" la sessualità con dispositivi sempre più invasivi, che condizionano psicologicamente, economicamente e culturalmente le maggioranze ancora eterosessuali. Ma ciò non basta. Contro la minaccia incombente proveniente dall'idea trascendentale "etero" occorre l'intervento della scienza, che alimenta il timore per il rischio che, con la procreazione per via unitiva dei sessi, gli uomini diano l'esistenza a soggetti *unfit*, consentendo così a una razza umana geneticamente imperfetta di perpetuarsi indefinitamente. Affinché la scienza possa svolgere appieno il suo compito purificatore dei difetti della natura — si ricordi sempre che, in questa prospettiva, la natura è malvagia, perché creata dal demiurgo cattivo —, affinché possa attuare la liberazione dell'individuo dal giogo della natura, occorre guadagnare una condizione giuridica di libera produzione e di piena disponibilità degli embrioni umani. Su questa base elementare e minimale di materia umana la scienza ricercherà i dispositivi tecnici migliori grazie ai quali la tecnologia provvederà alla generazione di soggetti *fit*. L'individuo, ridotto nella sua soggettività di "genere", di "molti generi", potrà pensare a soddisfare ludicamente le proprie fantasie di "genere", senza alcuna preoccupazione per i problemi implicati dalla generazione.

Com'è evidente, il nuovo fronte di lotta — e, correlativamente, di protezione della persona — si sposta sul piano dell'embrione. La condizione degli embrioni umani è anch'essa a rischio sotto la minaccia della scienza e della giurisprudenza. La legge n. 40 del 2004, che detta norme in materia di procreazione medicalmente assistita, pur avendo

superato indenne la prova di un *referendum* abrogativo, è sottoposta a colpi di scure da parte di giudici, ordinari e costituzionali, che vedono impedito dalle sue norme il pieno espletamento dei "diritti fondamentali". Questa legge è particolarmente odiata dalla rivoluzione radicale per una serie di ragioni, che enumero sinteticamente: 1) perché assicura i diritti del concepito, dunque, dell'embrione; 2) perché limita il ricorso alla procreazione medicalmente assistita ai casi in cui non vi siano altri metodi terapeutici efficaci per rimuovere le cause di sterilità o d'infertilità; 3) perché vieta la procreazione medicalmente assistita "eterologa", preservando in qualche modo il significato procreativo alla coppia unita da un vincolo stabile; 4) perché vieta la procreazione medicalmente assistita ai *single*, nonché alle coppie i cui componenti non siano entrambi viventi, alle coppie composte da soggetti dello stesso sesso, alle coppie che non siano unite da coniugio o da una convivenza accertata; 5) perché vieta l'organizzazione, la pubblicizzazione e la commercializzazione di gameti o di embrioni e la surrogazione di maternità; 6) perché vieta i processi volti a realizzare la clonazione; 7) perché vieta la sperimentazione su ciascun embrione umano; 8) perché limita la ricerca clinica e sperimentale su ciascun embrione umano al perseguimento di finalità esclusivamente terapeutiche e diagnostiche volte alla salute e allo sviluppo dell'embrione stesso; 9) perché vieta la produzione di embrioni umani a fini di ricerca o di sperimentazione; 10) perché vieta ogni forma di selezione a scopo eugenetico degli embrioni e dei gameti, nonché interventi che, attraverso tecniche di selezione, di manipolazione o comunque tramite procedimenti artificiali, siano diretti ad alterare il patrimonio genetico dell'embrione o del gamete ovvero a preterminare caratteristiche genetiche.

Le disposizioni della legge n. 40 costituiscono lo sbarramento estremo contro le pretese ultimative provenienti dalla proclamazione del "diritto alla salute riproduttiva" e del "diritto al genere". L'obiettivo delle correnti culturali che hanno imposto la loro agenda ai Governi consiste nella riduzione dell'umano a *res* e nella separazione "normativa", e non solo fattuale, fra generazione e unione sessuale, privando la donna e l'uomo della loro "maternità" e "paternità". Il passaggio più urgente che ora deve essere compiuto, secondo queste correnti, è la libera produzione, manipolazione e distruzione degli embrioni. Il secondo passaggio sarà la colpevolizzazione, per motivi eugenetici, di coloro che oseranno continuare a generare attraverso l'unione sessuale o, almeno, di coloro che si rifiuteranno di sottoporre

gli embrioni alla selezione preventiva, per il rischio che consentano la nascita a soggetti *unfit*. Un passaggio ulteriore, che si intravede in lontananza, è la clonazione umana, che sancirebbe definitivamente l'appropriazione della generazione da parte della scienza.

Il Magistero della Chiesa, con mirabile preveggenza, che costituisce il segno evidente della permanente assistenza dello Spirito alla sua Chiesa, ha profetizzato, con un insegnamento integrante uno splendido mosaico d'oro zecchino, che l'unione dei sessi, inscritta nell'ordine della creazione come dono di Dio all'uomo, deve restare aperta alla fecondità³⁷ e che la generazione dei figli deve realizzarsi attraverso l'unione dei corpi³⁸, come frutto di un amore fra l'uomo e la donna che costituisce simbolo del mistero grande dell'amore di Cristo per la sua Chiesa³⁹, mistero rimasto per lunghi secoli nascosto e rivelato nei tempi ultimi come il "mistero della salvezza delle nazioni".

³⁷ «[...] richiamando gli uomini all'osservanza delle norme della legge naturale, interpretata dalla sua costante dottrina, la Chiesa insegna che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita. Tale dottrina, più volte esposta dal magistero della Chiesa, è fondata sulla connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo. Infatti, per la sua intima struttura, l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore ed il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità. Noi pensiamo che gli uomini del nostro tempo sono particolarmente in grado di afferrare quanto questa dottrina sia consentanea alla ragione umana» (Paolo VI [1963-1978], *Litt. enc. "Humanae vitae" de propagatione humanae prolis ordinanda*, del 25-7-1968, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. VII, Giovanni XXIII. Paolo VI. (1958-1978), cit., pp. 804-845 [pp. 817 e 819]).

³⁸ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione "Donum Vitae" su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione* (22 febbraio 1987), con *Presentazione* di S. Em. Card. Joseph Ratzinger e *Commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

³⁹ «Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito» (Ef. 5, 28-33).



ROBERTO MARCHESINI, *Omosessualità e Magistero della Chiesa. Comprensione e speranza*, prefazione di monsignor Tony Anatrella, introduzione di Marco Invernizzi, in appendice *Con il papa contro l'omoeresia* di don Dariusz Oko, Sugarco, Milano 2012, 206 pp. € 18.

L'omosessualità è un peccato? La Chiesa condanna gli omosessuali? La sua posizione nei confronti dell'omosessualità è arbitraria e antiquata? Esistono numerosi gruppi di *gay* credenti, talvolta ospitati da strutture ecclesiali: qual è l'atteggiamento della Chiesa nei loro confronti? Davvero essa rifiuta le persone con tendenze omosessuali, impone loro rinunce impossibili, negando diritti fondamentali? Qual è il reale insegnamento della Chiesa sull'omosessualità? Questo libro offre, per la prima volta, una panoramica ragionata e critica sul Magistero della Chiesa cattolica — spesso citato a sproposito, sicuramente poco conosciuto — circa il controverso e delicato tema dell'omosessualità, attingendo direttamente alle fonti, abbondantemente citate. I contenuti vengono proposti in forma semplice e divulgativa e sono analizzati i punti critici e problematici. L'analisi dei documenti originali permette di farsi un'opinione, di superare preconcetti e pregiudizi e capire cosa realmente insegna la Chiesa su questo argomento, e perché. Arricchiscono il volume la *Prefazione* di monsignor Tony Anatrella, l'*Introduzione* di Marco Invernizzi e l'articolo *Con il papa contro l'omoeresia*, di don Dariusz Oko, che ha suscitato notevole interesse dopo la sua pubblicazione in lingua tedesca.

«Le persone omosessuali introdotte nella fede cristiana sono chiamate a vivere il messaggio del Vangelo trasmesso e reso attuale dalla Chiesa. Esse saranno accolte con la massima sollecitudine pastorale, incoraggiate a riflettere su se stesse, e a porsi nella verità davanti a Dio che le ama e vuole la loro felicità spirituale. Ma esse devono sapere che vi è una incompatibilità tra la fede cristiana e la pratica dell'omosessualità. Lo studio di Roberto Marchesini, riprendendo le grandi tappe della riflessione della Chiesa sull'omosessualità, è, per i nostri giorni, un lavoro necessario al fine di meglio comprendere la posta in gioco. Si tratta, prima che di un problema morale e religioso, soprattutto di un problema antropologico. La questione è proprio di sapere a partire da quale forma di sessualità la società si organizza. La risposta che è stata data fino al presente, e che è quella più realistica e vera che ci sia, è che essa dipende unicamente dalla coppia e dalla famiglia fondata da un uomo e da una donna. Essa è un bene per loro stessi, per l'interesse superiore del bambino e per la società» (dalla *Prefazione*).

Roberto Marchesini, psicologo e psicoterapeuta, consulente e formatore. Collabora a *il Timone, Cristianità, Studi Cattolici*. Ha tenuto corsi sull'identità di genere, sulla "teologia del corpo" di Giovanni Paolo II e sulla psicologia cattolica. Ha collaborato al fascicolo *ABC per capire l'omosessualità* (2005) e pubblicato diversi volumi.

GLOSSARIO DI BIOETICA

online curato da Carlo Bellieni

➡ <http://glossario.webnode.it/>

Ex libris

MARCEL DE CORTE, *Sulla Giustizia*, prefazione di Danilo Castellano, Cantagalli, Siena 2012, 304 pp., € 9.

Filosofo del “realismo integrale”, Marcel De Corte (1905-1994), in questo testo del 1953, ripubblicato — la traduzione italiana uscì per la prima volta dalla Morcelliana di Brescia nel 1956 — di recente per i lettori di lingua italiana, offre la sua analisi della giustizia in relazione alle declinazioni che questo antico principio-virtù ha assunto durante l’Età Moderna. Secondo la definizione classica proveniente dal giurista Eneo Domizio Ulpiano (170 ca.-228), si apprende che sussiste una suddivisione fra giustizia generale — ovvero la disposizione di rendere a ciascuno secondo il proprio diritto in senso assoluto, per cui suo oggetto proprio è il bene comune — e giustizia particolare che riguarda i beni individuali e privati e che a sua volta si sottodistingue in distributiva e commutativa. Il testo, per qualche verso “datato”, ci restituisce secondo la visuale del concetto classico di bene comune l’assoluta irriducibilità tra la visione metafisico-realistica e quella utopica delle correnti della modernità, concentrandosi sul problema fondamentale del suo tempo: il comunismo, quale epilogo di un processo che punta all’individualismo radicale e quindi alla distruzione del principio di ogni società. “Datato” dicevo, in quanto oggi il sistema comunista non è più il motore del processo antisociale, ma allo stesso tempo “profetico” quanto ad acume e capacità di individuare il nucleo “mitologico” perenne di ogni visione utopica sociale che si contrappone alla natura dell’uomo e allo statuto della società. Tale scritto, insieme a tutta la bibliografia del filosofo belga, rivela il carattere schiettamente refrattario a ogni moda culturale di questi, che spesso lo vide contrapposto a filosofi di marca cristiana come il neotomista Jacques Maritain (1882-1973) e il progressista Emmanuel Mounier (1905-1950).

Durante l’epoca moderna la giustizia, anche quella generale, in virtù della direzione soggettivistica che essa ha prediletto, ha assunto un “sapore soggettivistico”. Ciò sostanzialmente, secondo De Corte, ha consentito che si perdesse l’importanza della comunità, della società quale ambito in cui il bene comune, inteso come *medium rei* viene a svolgere la sua funzione di fondamento. Già nell’esperienza della famiglia, il soggetto sperimenta come senza un ambiente che preesiste a lui in cui si condivide il bene, egli non riuscirebbe da solo nel perfezionamento delle sue attitudini. È il primo momento, ma fondamentale in cui si sperimenta il valore della socialità. Il bene comune è quell’oggetto primario della giustizia in quanto interpretato come relazione dei membri di una *civitas*, che stanno insieme legati da un ordine che implica il mutuo aiuto, comprende la diversità fra le parti e tiene a riferimento la concretezza di ogni natura e delle attività che essa svolge. Solo una visione utopica e astratta della

realtà ha spinto la condizione della società verso un egualitarismo che livella la diversità di ogni posto e di conseguenza la reciproca collaborazione delle parti. Invece è solo il bene comune che «[...] rende uguali in qualche modo le ineguaglianze, necessarie alla formazione del legame familiare, iscritte nella natura stessa degli esseri che esso unisce» (p. 29). Seguendo Aristotele, De Corte conferma come solamente l’essere razionale dell’uomo è strettamente legato al suo essere sociale. Diversamente dall’impostazione classica, invece, la modernità, passando di utopia in utopia, oscilla fra individualismo e collettivismo. Più che termini e prospettive contrapposte emergono elementi comuni dati dal culto della personalità, quale emersione dell’“io”, costante dei regimi politici moderni siano essi democratici, liberali o totalitari. Il che equivale a navigare verso un umanesimo laicistico, sorretto dalla visione di un individualismo radicale, fine ultimo della Rivoluzione comunista nel suo stadio anarchico. Nutrendosi di tale *Weltanschauung*, il mondo moderno fa scomparire la giustizia, in quanto è negata la diversità delle parti e gli uomini diventano delle monadi separate.

Prende a questo punto forma la critica alla democrazia quale carattere intrinseco della “dissocietà” moderna. Essa, da metodo di governo, viene eretta in assoluto, diventando una religione che sostituisce il cristianesimo, assumendo caratteri mistici, promettendo la salvezza e la liberazione dell’uomo. La democrazia — quasi accessoriamente una forma di governo — sostituisce il bene comune ed è l’elemento che struttura uno Stato senza società. Il comunismo rappresenta in tale contesto l’esempio eclatante della parabola della politica moderna, caratterizzandosi per la lotta alla religione e come individualismo radicale. Come la società comunista non corrisponde all’essere sociale dell’uomo che viene negato, così neanche la prospettiva personalistica e comunitaria del filosofo cristiano progressista Emmanuel Mounier viene ritenuta compatibile con la realtà. La tenuta d’insieme di una società che ha perso la sua dimensione realistica e, quindi, la giustizia generale quale suo fondamento, diventando ideologica, è garantita solamente da quei ganci d’acciaio espressi dalla violenza rivoluzionaria e dal terrore che essa genera. Questa rivoluzione sociale è alla base di una mutazione antropologica che trasforma la persona umana da animale razionale e sociale ad *animal laborans*. Il lavoro «[...] diventa così la prima virtù dell’uomo, più precisamente la sua nuova virtù quella che sostituisce tutte le altre e le rende inutili. Non lo si sente più come una necessità fisica il cui ciclo implacabile s’impone all’uomo — lavorare per vivere, vivere per lavorare — come all’animale in cerca di una sussistenza che gli permetta di vivere, per cercarne poi un’altra. È la qualità umana per eccellenza, la forza per la quale l’uomo tende al bene, al solo vero bene: la realizzazione del suo essere» (pp. 84-85).

Viene eliminata così l’attività contemplativa dell’uomo e la visione antropologica è data dal soggetto, *artifex*, capace di dominare e trasformare il mondo in modo infinito. De Corte non si produce una demonizzazione del lavoro



tout court, ma semmai svolge una critica al modo in cui questo ha assunto in maniera assoluta la centralità nella visione antropologica e sociale. Il lavoro in uno stato senza società non contribuisce al bene comune, ma è *finis sui*, alimento dell'individualismo e sostituto della giustizia generale. Che la società moderna sia una società industriale è un dato di fatto, De Corte, non condanna tale stato di cose, ma avverte che un tale assetto ha bisogno di essere animato dal dinamismo della solidarietà materiale tra i membri. In tale stato di cose la prospettiva materiale segna la via e il presupposto per poter formulare nelle condizioni moderne un discorso circa l'ordine sociale e della civiltà.

Si snoda a questo punto una seconda parte del testo in cui dopo l'analisi della dispersione dell'idea classica di giustizia nella modernità, De Corte individua condizioni per poter riordinare la società secondo una prospettiva realista. Il primo presupposto sta nella ricostituzione di una mentalità. Occorre che si ribalti il paradigma moderno che ha condotto ad una frattura del soggetto con i propri simili e con Dio. Il secondo passaggio si basa sulla coincidenza tra interesse e dovere: una economia che obbedisca alla giustizia generale, infatti, si nutre della virtù della concordia, questa però non può non aversi se non vi è da un lato l'adesione della coscienza e dall'altro la convergenza degli interessi. Il processo economico prevede una giusta distribuzione che ha come fine il giudizio da parte dei clienti. La giusta distribuzione può esserci solo se vi è l'attenzione alla giustizia sociale che poggia sul bene comune. La tre giustizie, distributiva, commutativa e generale a questo punto devono tornare ad essere considerate come complementari: «*l'una non procede senza le altre, ma va da sé che la giustizia sociale, di cui lo stato assume la sorveglianza e che impone a tutti i cittadini e che impone a tutti i cittadini di servire il bene comune, resta per la sua importanza il fine di tutte le attività umana*» (p. 99). Lo Stato, allora, è l'organo che è deputato a sorvegliare su questa processualità. Ma perché possa fare ciò è necessario che venga attuata una riforma che preveda l'eliminazione dell' "adipe economico" statale. Lo stato moderno, infatti, agisce sotto pressione di gruppi interessati che lo mettono nella logica di fare cose che non può fare e di non fare le cose per cui è deputato. Ciò si concretizzerebbe nella promulgazione di un nuovo codice economico e nella istituzione di tribunali che giudichino secondo il primato del bene comune sul bene privato, in quanto il fattore economico non è mai isolato, ma allo stesso tempo, riguarda l'aspetto umano spirituale e morale. Occorre in ultima analisi che si restauri l'unione del bene comune che è l'elemento collante della società: «*i beni particolari sono più che mai precari, instabili, incerti se non sono ordinati vitalmente al bene comune. Lo Stato senza società, senza bene comune, monta allora la sua pompa sempre più aspirante e pressante che sostituisce la giustizia generale scomparsa*» (p. 103).

Il terzo momento di tale testo è dato dalle riflessioni di Marcel De Corte circa la natura della Chiesa a partire da considerazioni circa la presenza della teoria della giustizia generale nello sviluppo della dottrina sociale della Chiesa. Si chiede il filosofo belga se sostanzialmente ci sia stato un cambiamento di prospettiva nella filosofia sociale ecclesiale circa il fondamento stesso della società, ovvero se sia l'uomo o il bene comune il nucleo generativo di essa. Tali considerazioni si pongono nell'ottica

turbolenta propria di quegli anni di una critica "da destra" agli sviluppi del Magistero della Chiesa soprattutto a partire da Giovanni XXIII (enciclica *Mater et Magistra*) e da Paolo VI, in nome del primato della società rispetto alla persona umana. Pare però che la prospettiva entro cui si muove De Corte, sia diversa dalle prospettive del Magistero. È vero, infatti, che cronologicamente la società precede l'uomo, ma dal punto di vista metafisico e ontologico, dire che la società sia fondativa della prospettiva antropologia, nasconde il rischio, ben descritto dal Magistero che la dignità della persona sia messa nelle mani di una potere statale, proprio quello moderno fagocitante la società, criticato da De Corte in quanto si ritiene sciolto dal diritto naturale e pertanto mette la persona in uno stato di assoluta disponibilità della macchina statale. Si rivela qui il limite di un testo che offre delle analisi interessanti, ma che ancora non poteva confrontarsi sull'impegno del Magistero pontificio nel ribadire la continuità, pur nella riforma, che vi è nella dottrina della Chiesa e quindi anche nei suoi aspetti sociali, più volte ribadita da Benedetto XVI (2005-2013), in particolare per questi aspetti nella enciclica *Caritas in veritate*. Sembra, in fondo, che De Corte non si accorga che la risposta ai problemi che ha anzi posto stia proprio in queste parole relative all'organismo ecclesiale, cui non fa seguire un risvolto temporale e sociale pregnante: «*Cristo non è venuto per salvare le società umane e le civiltà — poiché perfino il loro stesso fondamento, la società coniugale, scomparirà nell'al di là, ma per salvare le anime sempre personali e unite a una corpo individuale che risusciterà nell'ultimo giorno*» (p.112). Non si può negare allora il fatto che essendo precipuo interesse della Chiesa la *salus animarum*, anche in sede sociale, qualora la società non favorisca l'incontro con Dio debba prevalere la protezione della persona di fronte a una struttura sociale che ostacola il suo libero cammino verso l'eternità. Da questo punto problematico, tuttavia, si evidenziano un'altra serie di considerazioni che, a prescindere dalla loro scaturigine, analizzano, in qualche modo precedendo lo stesso Magistero, la tematica della secolarizzazione all'interno della Chiesa, che non riguarda il suo magistero, bensì varie prospettive teologiche e prassi interne.

Il testo si chiude con una interessante disamina che concepisce la democrazia moderna quale una naturalizzazione/secolarizzazione della Chiesa. La democrazia di Jean Jacques Rousseau (1712-1778), sostituisce la salvezza eterna con una salvezza nel presente e si presenta come una chiesa interamente laicizzata. Alla base, la secolarizzazione di tre concetti cristiani, privati del loro *humus* soprannaturale: la libertà, considerata come liberazione dell'individuo dai beni comuni naturali; l'uguaglianza, che distrugge la giustizia sociale che si compone nella presenza di una legittima gerarchia e nello Stato, che con il suo potere costringe a essere uguali, agglomerando gli uni e gli altri, vigilati e diretti da una minoranza di "superequali"; e, infine, la fraternità, in cui viene presupposto che il soggetto ami un altro astratto, scivolando così nell'umanitarismo, il quale definisce i canoni dell'appartenenza a se stesso e chi ne rimane fuori è ritenuto un elemento da estirpare, ecco che spesso in nome dell'umanità — fa riflettere il filosofo belga — si verificano crimini efferati.

Daniele Fazio

DOCUMENTI

Manifesto di Alleanza Cattolica e dell'Istituto per la Dottrina e l'Informazione Sociale (IDIS)

Unioni di fatto e omofobia: cinque punti fermi

Di fronte a proposte di legge che vogliono introdurre anche in Italia un riconoscimento giuridico delle unioni di fatto, anche omosessuali, e le norme cosiddette anti-omofobia, Alleanza Cattolica ricorda cinque punti fermi, da cui nessun dibattito può prescindere. Alleanza Cattolica, come associazione ecclesiale, si rivolge anzitutto ai cattolici, ma sa che sono in gioco principi e valori generali, che chiunque può riconoscere sulla base della ragione. Solo un fronte ampio di amici della famiglia, credenti e non credenti, potrà ostacolare queste proposte. Alleanza Cattolica non rivendica primogeniture, ma si mette a disposizione di quanti vogliono battersi per la difesa della famiglia, per il momento offrendo la sua disponibilità per incontri e conferenze su questi temi, dal circolo culturale e dalla parrocchia fino a incontri privati tra famiglie.

1. Riconoscere le unioni di fatto, comprese quelle omosessuali, danneggia la famiglia

«La famiglia non può essere umiliata e indebolita da rappresentazioni similari che in modo felpato costituiscono un vulnus progressivo alla sua specifica identità, e che non sono necessarie per tutelare diritti individuali in larga misura già garantiti dall'ordinamento» (Cardinale Angelo Bagnasco, *Discorso all'Assemblea Generale dei Vescovi italiani*, 21 maggio 2013). Lo stesso cardinale Bagnasco ha ricordato che deve considerarsi tuttora vincolante per i cattolici la *Nota a riguardo della famiglia fondata sul matrimonio e di iniziative legislative in materia di unioni di fatto* della Conferenza Episcopale Italiana del 28 marzo 2007, dove si legge: «Riteniamo la legalizzazione delle unioni di fatto inaccettabile sul piano di principio, pericolosa sul piano sociale ed educativo. Quale che sia l'intenzione di chi propone questa scelta, l'effetto sarebbe inevitabilmente deleterio per la famiglia». L'obiettivo di risolvere alcuni problemi pratici dei conviventi è «perseguibile nell'ambito dei diritti individuali, senza ipotizzare una nuova figura giuridica che sarebbe alternativa al matrimonio e alla famiglia e produrrebbe più guasti di quelli che vorrebbe sanare».

A differenza dei diritti individuali dei singoli conviventi, che in Italia non sono il problema, perché — appunto — sono «in larga misura già garantiti dall'ordinamento», le unioni civili introdotte dalle varie proposte di legge presentate in questa legislatura sono precisamente quelle «rappresentazioni similari» alla famiglia che, in quanto umiliano e indeboliscono la famiglia tradizionale, non possono essere in alcun modo accettate.

In particolare, «nel caso in cui si proponga [...] un progetto di legge favorevole al riconoscimento legale delle unioni omosessuali, il parlamentare cattolico ha il dovere morale di esprimere chiaramente e pubblicamente il suo disaccordo e votare contro il progetto di legge. Concedere il suffragio del proprio voto ad un testo legislativo così nocivo per il bene comune della società è un atto gravemente immorale» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, 3 giugno 2003).

2. Le unioni civili non sono l'alternativa, sono l'apripista per il matrimonio e l'adozione omosessuali

A chi, pure d'accordo in linea teorica con la critica delle proposte di legge, ritiene di dovere proporre le unioni civili come un "male minore" rispetto al "male maggiore" rappresentato dal matrimonio e delle adozioni omosessuali, facciamo osservare che l'esperienza di tanti Stati, a partire dalla Francia e dalla Gran Bretagna, mostra che le leggi sulle unioni civili non sono un'alternativa ma l'apripista alle leggi sul matrimonio e le adozioni omosessuali. Prima si fa passare la legge sulle unioni civili — magari "venduta" agli oppositori come alternativa a quella sul matrimonio e le adozioni — e dopo qualche anno si trasformano le unioni civili in matrimoni, con conseguente possibilità di adozione.

3. Le proposte anti-omofobia mettono in pericolo la libertà di espressione e di religione

L'introduzione del delitto o dell'aggravante della omofobia viene presentata come uno strumento di lotta contro la violenza e le aggressioni. Ma il nostro ordinamento punisce già, senza distinzioni, ogni aggressione all'integrità della persona e alla sua sfera morale, e in più contiene le aggravanti dei "motivi abietti" e del profittare delle condizioni di debolezza della vittima. Tali circostanze, per pacifica e antica giurisprudenza, comprendono le situazioni in cui la condotta è realizzata allo scopo di offendere, a causa dell'orientamento sessuale, la dignità della persona. La previsione di nuovi reati o aggravanti di questo tipo è rischiosa per la libertà dei cittadini, poiché impone uno scandaglio dei moventi intimi, talora inconsci, che stanno alla base delle azioni umane. Da un concetto così esteso deriva uno spazio enorme di intervento penale, che rischia di mettere in pericolo sia la libertà di espressione del pensiero sia la libertà religiosa. Il rischio di procedimenti penali sorgerebbe a fronte di qualsiasi giudizio critico, sul piano scientifico, etico ed educativo, di determinati orientamenti sessuali; o di qualsiasi dottrina religiosa, o espressione educativa, che sostenga la contrarietà al diritto naturale degli orientamenti sessuali diversi da quello eterosessuale.

4. La legge naturale e il senso comune non valgono solo per i cattolici

A chi afferma che si tratta di principi che valgono per i cattolici, ma non si possono imporre in uno Stato laico ai non cattolici e ai non credenti, rispondiamo che il carattere nocivo di queste leggi si deduce dall'esperienza, dal buon senso e dai principi della legge naturale, da cui la legge positiva non può allontanarsi se vuole essere vera legge, i quali — in quanto riconoscibili dalla ragione — s'impongono a tutti a prescindere dalla fede e dall'appartenenza religiosa, e da tutti chiedono di essere rispettati.

5. Considerare la marcia verso le unioni omosessuali come "irreversibile" significa essere vittime del mito illuminista del progresso

A quei cattolici e a quegli amici della famiglia tentati dallo scoraggiamento e convinti di stare combattendo una battaglia moralmente necessaria ma di retroguardia, di battersi per onore di firma ma senza possibilità di vincere, perché il "senso della storia" è un altro, vogliamo dire che non possiamo accettare il mito illuminista di una storia lineare, pilastro della dittatura del relativismo, il quale presenta la verità come figlia del tempo e certi processi come irreversibili. La storia non ha nessun senso umano predeterminato e necessario, le battaglie le vincono e le perdono gli uomini e le donne, e per il cristiano nessuna vittoria del male è ineluttabile o irreversibile. Chi pensa diversamente è vittima, per dirla con Papa Francesco, di quella "mondanità spirituale" che perde la fiducia in Dio e segue le vie e il consenso del mondo, e di quella disperazione storica che, come non si stanca di spiegarci il Pontefice, viene molto spesso dal diavolo.