

Anno VI, nuova serie, n. 6, Roma 1° novembre 2014

«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”

L'Italia è (ancora) un Paese socialista?

Che in Italia il socialismo non sia finito lo dicono sempre più chiaramente i fatti. Non alludo tanto alla continuazione del craxismo nel berlusconismo dopo la cacciata e l'esilio del leader del PSI, pur reale, ma a fenomeni più corposi e rilevanti.

La crescente egemonia delle sinistre succedeva all'“apertura” al partito di Nenni nel 1963, riprendendo non poche delle tendenze all'espansione dello Stato attuata dal regime fascista, negli anni che vanno all'incirca fino al 1989 ha reso il nostro Paese qualcosa di molto simile a uno Stato del “socialismo reale”. Pur in uno scenario istituzionale formalmente costituzionale-democratico e nell'altrettanto formale rispetto del diritto di proprietà privata, la percentuale di società, non solo la percentuale di economia, occupata dallo Stato e dalla concentrazione delle forze partitiche eredi del CLN — la scuola, la cultura, l'editoria, il cinema, lo spettacolo, le televisioni — ha raggiunto in quegli anni livelli mai visti. E non è mancato neppure ciò che nelle democrazie popolari rappresentava il *pendant* della riduzione della società allo Stato: una crescente, ancorché “statalizzata”, libertà sessuale. Con l'introduzione del divorzio, la non punizione dell'adulterio e, alla fine degli anni 1970, l'aborto libero e “sociale” l'Italia si collocava fra le democrazie sociali più “avanzate”. Dopo il 1989, dopo il crollo dell'URSS e l'inizio della grave crisi di idee — meno di potere — delle sinistre, e le ripetute vittorie del centrodestra grazie all'ascesa di Silvio Berlusconi, il *trend* pareva che avesse iniziato la sua parabola discendente. Le numerose

→ p. 2

ARTICOLI

- *Nel testo di una conferenza un'ampia analisi dell'esperto di dottrina sociale cristiana sull'ideologia del gender, la teoria oggi più “avanzata” della cultura rivoluzionaria in Occidente che è ormai la dominante nelle istituzioni internazionali*

Stefano Fontana

Identità di genere. Una riflessione antropologica, una prospettiva sociale → p. 3

ARTICOLI

- *La Rivoluzione sessuale si presenta ed è vissuta dai suoi protagonisti come un enorme sforzo di emancipazione dalle consuetudini e dalla legge morale, in specie dalla morale sessuale cattolica. Oggi però dopo quasi cinquant'anni possiamo osservarne gli esiti, almeno sul piano ideativo, pressoché definitivi. E il bilancio rivela un esempio storico clamoroso di “eterogenesi dei fini”*

Ermanno Pavesi

Liberazione o schiavitù? Il “lato oscuro” della Rivoluzione sessuale → p. 8

SAGGI

- *Un saggio del fondatore del conservatorismo cattolico americano dell'Ottocento sul liberalismo e il socialismo aiuta a chiarire la differenza sui due diversi modi di intendere il conservatorismo cattolico in America e in Europa*

Orestes Augustus Brownson

Conservatorismo americano e conservatorismo europeo nell'Ottocento → p. 15

COMMENTI

- *Un appunto “a caldo” del noto esponente del cattolicesimo statunitense sul recente Sinodo straordinario dei vescovi sul tema della famiglia*

George Weigel

Un Sinodo davvero “straordinario” → p. 30

ARTICOLI

Oscar Sanguinetti

«La destra che non c'è»: modesto contributo a una rinascita auspicata → p. 32

RECENSIONI

- ANDREA LAVAZZA e VITTORIO POSSENTI (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica* (Omar Ebrahim) ■ TOMMASO ROMANO, *Contro la rivoluzione la fedeltà. Il marchese Vincenzo Mortillaro cattolico e tradizionalista intransigente (1806-1888)* (Ferdinando Raffaele) → p. 37

iniziative passate sotto il nome di “privatizzazioni” degli anni 1990 — in realtà piuttosto “oligarchizzazioni”, se mi si passa il neologismo — avrebbero poi impresso una decisa accelerazione al processo di uscita da quella condizione di semi-socialismo costruita fra gli anni 1930 e gli anni dei governi demo-comunisti “di solidarietà nazionale”.

Però, se osserviamo l'Italia di oggi, sorgono non pochi dubbi sulla reale uscita del Paese dal socialismo.

Parto dalla “fascia esterna” al “nocciolo duro”, ossia non dall'economia. L'attuale — ma che non data da ieri — attacco concentrico scatenato contro l'istituto della famiglia — divorzio “*sprint*”, “unioni civili”, doppio cognome “all'italiana”, ideologia omosessualista impartita nelle scuole, mancato sussidio o sgravio fiscale per le famiglie — dalle attuali sinistre politiche, giudiziarie, sindacali, municipali, mediatiche, con la complicità dei frammenti di sinistra sopravvissuti all'interno di Forza Italia, non può non evocare le parole di Marx e di Engels sulla famiglia come sovrastruttura borghese da spazzare via con la Rivoluzione comunista.

Ora, Marx ed Engels apparentemente — anche se “stranamente” le librerie pullulano di riedizioni degli scritti di Marx e ogni studioso che in qualunque modo rivaluta il marxismo diventa in poco tempo un divo — sono stati relegati in soffitta, il socialismo reale non c'è più, però i tentativi di sopprimere la famiglia attraverso l'istituzionalizzazione della Rivoluzione sessuale — tutt'altro che esauritasi, come descrive *ad abundantiam* Ermanno Pavesi in questo stesso fascicolo —, gli sforzi di cancellare ogni minimo rilievo della morale naturale nel nostro ordinamento giuridico non sono finiti, anzi imperversano con una virulenza spettacolare. Allora: è finito il socialismo oppure ha solo cambiato protagonisti e tattica?

Ancora: cardine ideologico del socialcomunismo, anzi la ragion d'essere stessa del movimento internazionale marxista-leninista, era l'abolizione della proprietà privata. Ora, leggi che positivamente imponessero il collettivismo nel nostro Paese non vi sono mai state, né oggi ve ne sono in cantiere: la proprietà privata resta un diritto intangibile. Ma, se l'area di presenza o d'influenza dello Stato nella vita economica del Paese si è forse ristretta, essa tuttavia, magari sotto altre vesti, rimane straordinariamente ampia. Se osserviamo quanto lo Stato gestisce direttamente o indirettamente di infrastrutture del Paese c'è da spaventarsi. Quanto sia ancora forte, nonostante le pseudo-privatizzazioni, la presenza della “mano pubblica” nella società italiana lo rivela lo sbalorditivo e inattaccabile *deficit* pubblico. Ma diamo pure per scontato che il *trend* in questo campo sia a scendere: se si osserva invece come viene utilizzata la leva fiscale, che arriva a sottrarre al cittadino — per inciso, senza alcuna possibilità di reazione da parte di singoli o di organizzazioni collettive — fino a oltre il cinquanta per cento del suo reddito e alle imprese il sessanta, restituendogli per di più servizi spesso da “quarto mondo”, c'è da restare di sale.

Un altro ambito di osservazione: l'istruzione pubblica. Qui, se guardiamo alla perdurante emarginazione dell'insegnamento pubblico organizzato — a tutti i livelli, dagli asili alle università — da soggetti privati di ogni estrazione, non si può non rilevare lo strapotere dei centri d'insegnamento statali e la nociva sleale

concorrenza che questi fanno nei confronti del privato. Non solo: è sempre più un fatto che, con l'ideologia della parità del prelievo fiscale, le madri debbano per forza lavorare spesso dall'alba al tramonto, sì che i figli, dai più piccoli ai più grandi, ormai passano gran parte della giornata fuori casa, nei nidi, negli asili, nei doposcuola: sono quindi allevati per lo più da soggetti estranei rispetto alla famiglia in prevalenza pubblici.

Da ultimo, la Rivoluzione sessuale. Da Wilhelm Reich in poi la rivoluzione nei rapporti fra sessi, il femminismo, le lotte “civili” per il divorzio e per l'aborto, si sono intrecciati e hanno trovato una giustificazione e una efficace sistemazione teorico-pratica attraverso l'ideologia marxista. Basta pensare che in Italia, se dell'aborto legale sono state protagoniste le avanguardie libertarie dei radicali, il vero artefice della legge 194, che ha statalizzato l'aborto procurato, nonché della vittoria nel successivo *referendum* abrogativo, è stato a suo tempo il Partito di Berlinguer. Ora, come non vedere nei successi di oggi — divorzio *sprint*, pillole abortive, manipolazione degli embrioni, ideologia del *gender* — la medesima ideologia, un tempo “targata” PCI e ora portata avanti vessillarmente dal Partito Democratico, anche sotto la nuova “gerenza” che tanto piace anche a chi, per averne ricevuto mandato popolare solo pochi anni or sono, dovrebbe combatterla? Il PCI non c'è più, ma i suoi detriti ideologici sono quanto mai corposi e vitali...

La Rivoluzione negli ambiti della famiglia, della proprietà, dell'educazione e nella sfera sessuale, in cui la demolizione procede inarrestabile, non era forse nel DNA più genuino dei socialcomunisti, italiani e non?

Allora, se la Rivoluzione continua, se il peso dello Stato cresce — anche se le risorse si fanno più scarse e i servizi, di conseguenza, più scadenti —, se la marcia verso la riduzione a insignificanza della famiglia, prima cellula della società e cardine della dottrina sociale della Chiesa, prosegue imperterrita, se l'erosione della proprietà privata, specialmente della proprietà della casa di abitazione, attraverso una fiscalità sempre più esosa e odiosa prosegue e, infine, se il monopolio dello Stato sulla cultura e sulla formazione sopravvive intatto, possiamo parlare dell'Italia come di un Paese libero? Possiamo dire che il socialismo, da noi, è veramente finito? Oppure dobbiamo denunciare che chi lo ispirava ha solo cambiato “pelle” e metodo? Davvero chi ha abbandonato l'ideologia marxista-leninista non crede più in nulla? O vuole solo arrivare alla società senza classi, senza famiglie, senza autorità e gerarchie, attraverso altre vie?



ARTICOLI



RENÉ FRANÇOIS GHISLAIN MAGRITTE (1898-1967), *Les amants* (1928), olio su tela, Museum of Modern Art, New York

Un'analisi delle basi teoriche dell'ideologia del gender e una preoccupata messa in guardia sulle gravi insidie che essa nasconde per una corretta educazione umana, nonché nei confronti del senso religioso e del senso comune

Identità di genere. Una riflessione antropologica, una prospettiva sociale*

di Stefano Fontana

In questa mia relazione non descriverò in che cosa consista la cosiddetta “ideologia del genere” e non ne farò la storia¹. Mi concentrerò solamen-

te sulle sue conseguenze politiche. Il mio orizzonte di riferimento è la dottrina sociale della Chiesa.

L'origine della comunità politica

La prima conseguenza dell'ideologia del *gender* sulla società riguarda l'origine stessa della società. La sessualità umana non è indifferente alla costituzione e alla costruzione della società. Quando la dottrina sociale della Chiesa (DSC) ripetutamente sostiene che all'origine della società c'è la famiglia e che questa è una società naturale anteriore allo Stato fa riferimento alla identità sessuata dell'uomo e della donna². Questa identità sessuata di carattere polare contiene due aspetti fondamentali per la società: il primo è la complementarità o reciprocità

* Conferenza pubblica tenuta presso il Liceo internazionale arcivescovile di Rovereto (Trento) il 5 settembre 2014 nell'ambito di un corso di formazione per i docenti di Insegnamento della Religione Cattolica della diocesi di Trento; note — integrate redazionalmente — dell'Autore.

¹ Per una sintetica presentazione della problematica rimando a ÉLIZABETH MONTFORT, *Il concetto di genere nelle nostre società postmoderne*, trad. it., in STEFANO FONTANA e GIAMPAOLO CREPALDI, *La colonizzazione della natura umana. Quarto Rapporto sulla dottrina sociale della Chiesa nel mondo*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 133-156; e al fascicolo monografico del *Bollettino di dottrina sociale della Chiesa*, anno VIII 2012, p. 3. Un testo forse poco noto, ma molto profondo, di analisi e valutazione dell'ideologia del genere è il documento della Conferenza Episcopale spagnola dal titolo *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar* del 26 aprile 2012. Ricordo anche che una sottile, oltre che autorevole, analisi del problema è stata svolta da Benedetto XVI nel noto

Discorso alla Curia romana del 21 dicembre 2012.

² JOSÉ GRANADOS, *Perché la famiglia? Il luogo delle alleanze originarie per la società e la Chiesa*, in *Anthropotes*, anno XXVII, 2012, n. 1, pp. 57-82.

che fonda la socialità come relazione di accoglienza, il secondo è l'apertura alla vita che fonda la società in quanto proietta il genere umano nel futuro. In ambedue queste dimensioni — la complementarità tra i coniugi e l'apertura alla vita — si produce l'atteggiamento di accoglienza, senza del quale la società non esiste. Ciò va detto in due sensi. Di uno di questi due sensi parlerò più tardi. Dell'altro possiamo parlare ora e consiste nel non vedere l'altro come un avversario ma come un complice. Lo sguardo per cui l'altro non è ciò che mi ruba il mondo ma è complice nella costruzione di qualcosa che ci comprende entrambi ha la sua origine nella complementarità uomo-donna. Per cui se l'atteggiamento di accoglienza non c'è lì, nel momento iniziale e costitutivo della vita sociale, ci si chiede come potrà esserci dopo, negli altri aspetti della vita comunitaria. Per questo la *Caritas in veritate* dice che «*Se si perde la sensibilità personale e sociale verso l'accoglienza di una nuova vita, anche altre forme di accoglienza utili alla vita sociale si inaridiranno. L'accoglienza della vita temprata le energie morali e rende capaci di aiuto reciproco. Coltivando l'apertura alla vita, i popoli ricchi possono comprendere meglio le necessità di quelli poveri, evitare di impiegare ingenti risorse economiche e intellettuali per soddisfare desideri egoistici per i propri cittadini e promuovere, invece, azioni virtuose nella prospettiva di una produzione moralmente sana e solidale, nel rispetto del diritto fondamentale di ogni popolo e di ogni persona alla vita*» (n. 28).

L'ideologia del *gender* pone all'inizio non una coppia ma degli individui astratti in quanto asessuati. Mentre maschio e femmina sono complementari, individui astratti e asessuati non lo sono. La loro genitalità non è espressiva di una più ampia sessualità di tipo antropologico, ma diventa neutra e, quindi, fungibile in modo diverso. La genitalità si scinde dall'identità sessuata e diventa tecnica. Gli ideologi del *gender* accusano i fautori della complementarità maschio e femmina di intendere la genitalità in modo fissista e, quindi, di depotenziarne il significato. Invece è il contrario, perché qui la genitalità è espressione di una identità antropologica sessuata portatrice di senso, là diventa invece un neutro strumento tecnico privo di volto. O la socialità c'è fin dal primo momento in una coppia complementare e aperta alla vita o non si costruisce più in seguito, se non in senso estrinseco e tecnico. Questo è un primo punto. Una società in-naturale, ossia una "dissociazione".

Una seconda conseguenza riguarda il concetto di natura e di natura umana in particolare. L'ideolo-

gia del *gender* nega l'esistenza di una natura umana considerandola frutto di scelta personale, culturale o ideologica. In questo senso l'ideologia del *gender* è figlia del "costruttivismo" moderno, secondo il quale la realtà è una costruzione sociale³: «*L'uomo contesta di avere una natura precostituita dalla sua corporeità, che caratterizza l'essere umano. Nega la propria natura e decide che essa non gli è data come fatto precostituito, ma che è lui stesso a crearsela*»⁴. Il problema è se la società possa stare senza il riferimento alla natura. La natura è quanto ci precede e abbiamo ricevuto. Quanto non abbiamo prodotto noi. La società ha bisogno di qualcosa che non sia sua produzione in quanto ha bisogno di senso e il senso non è mai prodotto. Oggi si tende a dire il contrario: il senso è sempre prodotto. L'ermeneutica ha sostituito la metafisica. Ma la società non può stare senza lo sguardo metafisico che la ponga davanti all'incondizionato, ad un senso ricevuto e non prodotto⁵.

Si noti che anche spiriti laici segnalano la necessità della prospettiva della natura. Il filosofo illuminista Jürgen Habermas, nel libro *Il futuro della natura umana*⁶ ha riconosciuto che il fatto che l'uomo non sia produttore di se stesso è la condizione perché si mantenga la distinzione tra soggettivo e oggettivo, tra artificiale e naturale, tra quanto è cresciuto naturalmente e quanto è stato prodotto tecnicamente.

La società non può stare senza la natura e in particolare senza natura umana perché è dalla natura che sgorgano i fini. Robert Spaemann, in un ampio saggio recentemente pubblicato in Italia, ha mostrato come il finalismo sia stato sostituito nella cultura occidentale dal determinismo.

Thomas Hobbes diceva che conoscere una cosa significa immaginare come possiamo usarla quando ne veniamo in possesso, sicché solo l'uomo, secondo lui, ha scopi⁷. La natura, invece, consiste in un mondo di forme e la forma indica non solo che l'uomo è qualcosa (in quanto uomo) e qualcuno (in

³ Ha fatto epoca il libro di PETER L.[UDWIG] BERGER e THOMAS LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, trad. it., il Mulino, Bologna 1969. I due autori hanno in seguito rivisto le loro posizioni di allora in *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, trad. it., il Mulino, Bologna 2010.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana*, cit.

⁵ Ho approfondito questi temi nel mio *Parola e comunità politica. Saggio su vocazione e attesa*, Cantagalli, Siena 2010.

⁶ Cfr. JÜRGEN HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, trad. it., Einaudi, Torino 2006. Cfr. anche *I presupposti naturali del poter-essere-se-stessi. La polarità natura-libertà di Jürgen Habermas*, in FRANCESCO RUSSO (a cura di), *Natura cultura libertà*, Armando, Roma 2010.

⁷ ROBERT SPAEMANN e REINHARD LÖW, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, trad. it., Ares, Milano 2013, pp. 141-145.

quanto questo uomo) ma indica anche cosa deve essere, cosa può essere, indica come deve vivere se vuole vivere da uomo. Indica in altri termini i fini. Il concetto di bene comune, per esempio, è un concetto finalistico, di tipo qualitativo, che si nutre delle indicazioni ricevute dalla natura umana. Senza un simile sguardo diventa incomprensibile e su di esso non ci si capisce.

La natura, in quanto esprime la finalità, su cui non c'è deliberazione umana che riguarda invece solo i mezzi, è dietro di noi come qualcosa che abbiamo ricevuto ma è anche davanti a noi. La dottrina sociale della Chiesa afferma che la natura sta dietro le culture, in quanto «[...] c'è una profonda unità delle culture nel sapere originario degli uomini»⁸, ma sta anche davanti alle culture in quanto ad essa, alla natura umana, tutte le culture tendono, pur nei loro percorsi limitati.

La ri-educazione della società

L'ideologia del *gender* priva la società di questi contesti di senso non prodotto da noi. Ma c'è qualcosa di più. L'ideologia del *gender* pretende non solo di abolire il riferimento alla natura ma la vuole riplasmare.

Siamo così al cuore della “questione antropologica”. L'uomo nuovo, che la modernità non era riuscita a produrre per via politica, ora si tenta di produrre per via culturale e tecnica. L'ideologia del *gender* non è solo una questione morale, ma si propone come la volontà dell'uomo di ri-creare il mondo. Vengono in mente tante suggestioni passate. Viene in mente Jean-Jacques Rousseau, il vero padre della modernità, che affermava nel *Contratto sociale* che chi prende il potere deve essere consapevole di avere il dovere di riplasmare la natura dell'uomo. Vengono in mente i teorici dell'uomo *cyborg* che esplicitamente dicono: «Noi oggi siamo in grado, letteralmente, di cambiare la natura degli esseri umani»⁹. Oggi queste teorie hanno una nuova dirompente possibilità tecnica: la procreazione *in vitro*. Il riconoscimento delle coppie omosessuali avrebbe un significato circoscritto se queste coppie non potessero avere figli mediante la procreazione artificiale.

La ri-creazione comporta innanzitutto di ri-creare la famiglia. Si va verso una «*famiglia polimorfa*

(ricomposta, monoparentale, omoparentale). La famiglia deve essere scelta»¹⁰. Viene ricreata la maternità mediante l'utero artificiale o l'utero in affitto. Ciò richiede sul piano giuridico il riconoscimento di nuovi diritti: diritto delle coppie al matrimonio, diritto al matrimonio per tutti, diritto al figlio, diritto alla maternità. Ciò trasforma il matrimonio da istituzione in contratto. La parentela è sostituita dalla parentalità che prevede diversi tipi di filiazione: biologica, giuridica e sociale sono dissociate tra loro. Rientrano per esempio alla filiazione sociale il compagno della madre biologica di un bambino o la donna che affitta l'utero perché due uomini abbiano un figlio.

Che ci troviamo davanti alla volontà di ri-creare il mondo è oggi evidente dal carattere violento e dittatoriale che l'ideologia del *gender* sta assumendo. E, forse ancora di più, dall'impegno che si sta approfondendo a “rieducare” l'uomo con nuovi programmi e testi scolastici obbligatori e pianificati, oltre che con le fiction televisive. In Francia è già realtà, ma anche in Italia siamo molto avanti in questo processo. Soprattutto è già avanti il processo verso l'astensione: a scuola certi temi non si toccano più e su molti campi non si educa più. C'è il pericolo che diventiamo un grande campo di rieducazione.

L'istituzionalizzazione dell'ideologia del *gender* e l'obiezione di coscienza

Una delle caratteristiche più inquietanti dell'ideologia del *gender* è oggi la sua istituzionalizzazione. Intendo dire con ciò che di essa si fanno carico le istituzioni dello Stato, dai governi alla magistratura, dai comuni alle aziende sanitarie fino alla scuola. Il documento contenente la “strategia” del Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio, le direttive per i giornalisti con le indicazioni delle parole da adoperare o meno, i famosi libretti dell'UNAR [l'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali del Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri], per i diversi livelli di scuole, poi ritirati, l'uso secondo l'ideologia del *gender* dei progetti scolastici di educazione alla diversità di genere, la diffusione e l'utilizzo nelle scuole materne di libretti omosessualisti, l'utilizzo tendenzioso della *Re.a.dy*, la rete della pubblica amministrazione contro le discriminazione legate all'orientamento sessuale, le sentenze con cui

⁸ JOSEPH RATZINGER, *Progetto di Dio. La creazione*, trad. it., Marcianum Press, Venezia 2012, p. 70.

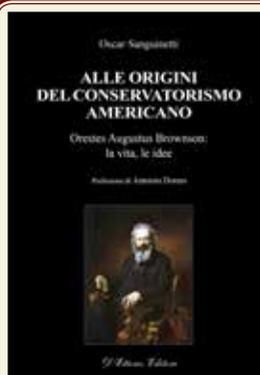
⁹ JOHN HARRIS, *Wonderwoman e Wonderman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, trad. it., Baldini e Castoldi, Milano 1997, p. 38.

¹⁰ E. MONTEFORT, *Il concetto di genere nelle nostre società postmoderne*, in *Bollettino di dottrina sociale della Chiesa*, anno VIII, n. 3, luglio-settembre 2012, pp. 90-99 (p. 93).

i magistrati si sostituiscono al Parlamento in questo campo, come per esempio la recente sentenza circa l'affidamento di una bambina ad una coppia lesbica, i vincoli sempre più stretti che gli ordini professionali pongono ai propri aderenti circa queste questioni etiche ed antropologiche, l'aumento del divieto dell'obiezione di coscienza per i funzionari pubblici e per gli aderenti agli ordini professionali, le sentenze delle Corti di giustizia internazionali che obbligano gli Stati ad approvare leggi in conformità all'ideologia del *gender* e nello specifico a fare leggi per il riconoscimento giuridico dei matrimoni *gay* o per la regolamentazione della fecondazione *in vitro* — famosa quella recente della Corte Europea che sanzionava la Francia per non permettere le legge l'utero in affitto, sentenza contro cui si è sollevata l'opinione pubblica francese —, le continue e intollerabili pressioni in questo senso delle istituzioni europee, gli arresti, i licenziamenti, la messa all'indice di chi osa sostenere in pubblico cose diverse, l'allineamento di tutta la stampa ufficiale e delle TV pubbliche...: questi ed altri elementi ci dicono che oggi siamo di fronte ad una istituzionalizzazione di questa ideologia, che si configura con la nuova religione laica, una nuova religione civile che viene portata avanti sistematicamente.

Contemporaneamente si assiste al fenomeno delle Carte costituzionali come campo di battaglia fra antropologie in competizione. La Croazia, tramite un *referendum*, ha riformato la Costituzione blindando il principio che il matrimonio è solo tra un uomo e una donna. Al contrario, in Argentina, i partiti *liberal*, che hanno fatto approvare tutte le leggi possibili secondo l'ideologia del *gender*, ora vogliono modificare la Costituzione per blindare i nuovi diritti, dato che sono evidentemente anticonstituzionali. In Italia, la Consulta ha sentenziato che il divieto della fecondazione eterologa previsto dalla Legge 40 è incostituzionale. In questo modo ha sancito la costituzionalità del "diritto al figlio", che viene trasformato in "cosa" e la costituzionalità di ogni forma di eterologa. Le carte costituzionali, che dovrebbero essere il terreno di incontro e condivisione tra tutti i cittadini, diventano motivo di scontro lacerante.

Ho parlato di questi due aspetti — l'istituzionalizzazione e la battaglia costituzionale — per evidenziare come siamo davanti a un fatto nuovo: non si tratta più di nuovi diritti ma di diritto al nuovo, ossia il diritto a creare una nuova umanità.



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 soprattutto 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.

Rosa autunnale

Trentasett'anni, Vergine, è che vo
stanco e cencioso come un vagabondo,
lungo il torto viottolo del mondo;
e quando e dove poserò non so.

*Ma Tu, che d'ogni sconcolato errante,
segui, dall'alto, le intricate pèste,
volgi i begli occhi al tuo Figliuol celeste,
digli che m'apra le Sue braccia sante.*

*Digli che ho sete e secca è la cisterna,
digli che ho fame ed ho per pane sassi,
digli che, a notte, sugli incerti passi,
mi si spegne, guizzando, la lanterna.*

*Tuo Figlio, o Madre, è pane ed acqua e luce
che pienamente illumina e ristora;
Egli, accogliendo l'anima che implora,
seco, se degna, al Padre la conduce.*

*Egli è l'amore che ci sana e sbenda,
Ei, se ammutimmo, ci dà nuova voce;
Ei, lampeggiando, si fa viva croce
a ciò che l'uomo nuovo vi si stenda.*

*Ma io, che son fra gl'infimi il meschino
e non son degno ancor del mio Signore
(dacché, come lo stolto potatore,
mi sopravanza alla vendemmia il tino),*

*se Tu non vieni, Vergine, a pigliarmi
con il tuo mistico remo e col tuo lume,
giunto sull'orlo de l'infernal fiume,
non ho da me speranza di salvarmi.*

*Vedi, pia Madre, come già la morte
tutto, pel mondo, capovolge e oscura;
schiava del corpo, l'anima ha paura,
sotto il flagello, di non esser forte.*

*Recala dunque, Ausiliatrice bella,
teco, da questo umano carcer tristo,
su, fin nel sole in cui sfavilla Cristo,
ed ogni assorta anima intorno è stella.*

*E mentre sciolta da' suoi pensieri vani,
solo in Te gode, Vergine gaudiosa,
falla cader, com'autunnale rosa,
del Figliol tuo sulle trafitte mani.*

Domenico Giuliotti
(1877-1956)

[In ANGELO AMATO (a cura di), *Testi mari-
ani del secondo millennio*, 8 voll., Città
Nuova, Roma 2002, vol. VIII, *Poesia e
prosa letteraria*, a cura di Ferdinando
Castelli S.J., *Letteratura mariana itali-
ana*, a cura di Neria de Giovanni, pp.
35-272, *Il Novecento*, pp. 185-272 (pp.
205-206)].



MASSIMO INTROVI-
GNE, *Sì alla famiglia!*
*Manifesto per un'is-
tituzione in perico-
lo*, Sugarco Edizio-
ni, Milano 2014,
192 pp., € 15.

Massimo Introvigne ha promosso, prima a Torino, poi in tutta Italia i comitati “Sì alla famiglia”, che riuniscono associazioni contrarie al “matrimonio” omosessuale e all’ideo-logia di genere. Si tratta in gran parte, anche se non mancano altre presenze, di cattolici, che vogliono essere fedeli al Magistero della Chiesa, di cui la seconda parte di questo volume elenca i testi fondamentali. Da una parte, la Chiesa insegna ad accogliere le persone omosessuali con “rispetto, compassione, delicatezza”, senza mai giudicare le persone in quanto tali, come insegna Papa Francesco. Dall’altra, il Catechismo della Chiesa Cattolica — che il Papa richiama costantemente come fonte autorevole del Magistero — insegna che i comportamenti omosessuali sono “intrinsecamente disordinati” e non possono fondare istituti giuridici più o meno simili alla famiglia. Chi siamo noi per giudicare gli omosessuali? Ma chi siamo noi per non giudicare i comportamenti e le leggi, venendo meno al nostro dovere di cristiani e di cittadini? Questo libro, serenamente e pacatamente, offre gli elementi per un giudizio.

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno VI, 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 1° novembre 2014,
festa di Ognissanti**

ARTICOLI

La Rivoluzione sessuale, che nasce dalla rivolta del 1968, si presenta ed è vissuta dai suoi protagonisti come un enorme sforzo di emancipazione dalle consuetudini e dalla legge morale, in specie dalla morale sessuale cattolica. Oggi però che, a quasi cinquant'anni dai suoi esordi, possiamo osservarne gli esiti ed esiti —, almeno sul piano ideativo, pressoché definitivi —, il suo bilancio rivela un clamoroso esempio storico di “eterogenesi dei fini”.

Liberazione o schiavitù? Il “lato oscuro” della Rivoluzione sessuale*

di Ermanno Pavesi

Il tema della tratta di persone finalizzata allo sfruttamento sessuale è stato affrontato da molti punti di vista: situazione delle vittime, aspetti criminali, modi di contrastare il fenomeno. La tratta di persone presenta interesse per la criminalità solo se esiste una domanda e il cliente rappresenta un indispensabile anello della catena. Alla questione dei clienti viene però prestata scarsa attenzione, e per lo più in chiave ideologica, soprattutto come oppressione dell'uomo sulla donna e sfruttamento del suo stato di necessità, in quanto il fenomeno si presenta soprattutto come prostituzione femminile, anche se altre forme di sfruttamento, come quello dei minori è di per sé ancora più grave. In questa chiave l'approccio femminista potrebbe sembrare il più adatto a contrastare il fenomeno, perché sensibilizza i clienti sulla situazione di dipendenza delle prostitute.

Nonostante decenni di lotte e conquiste femministe, però, il fenomeno si è accentuato. I limiti di questo approccio dipendono anche dall'ambivalenza nei confronti della prostituzione: fra una tendenza che dichiaratamente non vuole dare un giudizio morale sulla prostituzione, non escludendo un rapporto libero e consensuale fra il cliente e la prostituta, considerata semplicemente come *sexual worker*, e la supposizione che la condizione



di dipendenza della prostituta sia molto complessa, tanto nel rapporto asimmetrico con il cliente, quanto nei confronti di tutta la rete dello sfruttamento, di modo che diventa difficile escludere che le sue prestazioni siano frutto di coercizione, anche se non ci sono segni evidenti di violenza fisica sulla donna, come lividi o ustioni. Mi sembra illusorio appellarsi al senso di responsabilità del cliente e pretendere che prima di ingaggiare una prostituta possa chiarire la situazione per escludere che sia vittima di *trafficking* in senso lato. A mio avviso si deve piuttosto prendere in considerazione il fenomeno della prostituzione in generale. Non è possibile però affrontare questo problema senza esaminare il ruolo della sessualità nella nostra società con una cultura e una mentalità diffuse ostili alla concezione tradizionale della famiglia, e senza capire come questa cultura si è formata e quali teorie l'hanno ispirata.

* Versione italiana della relazione *¿Liberación o esclavitud sexual? El lado oscuro de la revolución sexual*, tenuta al workshop *Trafficking in Human Beings*, organizzato in Vaticano dalla Pontificia Accademia delle Scienze il 2 e 3 novembre 2013; in *Trafficking in Human Beings. Modern Slavery. Proceedings of the Working Group*, Pontifical Academy of Sciences, Città del Vaticano 2013.

1. Società patriarcale e sfruttamento della donna

Il giurista e studioso dell'antichità svizzero Johann Jakob Bachofen (1815-1887), collegando fonti molto differenti, dai miti antichi alle relazioni di storici, dai reperti archeologici alla storia delle religioni, ha formulato una ipotesi sulle fasi dello sviluppo della civiltà mediterranea: le prime forme di società sarebbero state di tipo matriarcale, con l'assenza di una struttura familiare e di una organizzazione politica, con la promiscuità sessuale e con una religiosità tellurica senza trascendenza. Solo col tempo sarebbe avvenuto un graduale passaggio dalla società matriarcale a quella patriarcale, caratterizzata per esempio da matrimonio monogamico, formazione della proprietà privata su base familiare, religiosità trascendente ed educazione morale dei figli. Il motore principale di questa trasformazione sarebbe stata la religione, con la progressiva affermazione di divinità solari e della spiritualità apollinea su divinità lunari e telluriche e sulla spiritualità naturalistica. «Così il trapasso dal diritto materno al diritto paterno coincide con un superiore sviluppo religioso dell'umanità. È il progresso del principio materiale della religione a quello intellettuale, dal fisico al metafisico. È l'elevazione, l'ascesa dalla terra al cielo»¹. Questa teoria che, indipendentemente dalla validità della ricostruzione storica, descrive il conflitto sempre presente nella società umana fra una visione puramente naturalistica dell'uomo e il riconoscimento di un principio spirituale superiore, ha avuto un impatto determinante sulla cultura moderna.

Il filosofo tedesco Friedrich Engels (1820-1895), per esempio, ritiene che la storia della famiglia cominci proprio con la pubblicazione del libro di Bachofen sul matriarcato², però, al contrario dello studioso svizzero, non considera il passaggio al patriarcato come un autentico progresso, ma lo ritiene piuttosto responsabile dei mali sociali e dei problemi culturali. Engels considera poi il matrimonio monogamico come la prima forma di sfruttamento di una classe, rappresentata dagli uomini, su un'altra, quella delle donne. «Il rovesciamento del matriarcato segnò la sconfitta sul piano storico

universale del sesso femminile»³. «La monogamia [...] appare come soggiogamento di un sesso da parte dell'altro, come proclamazione di un conflitto tra i sessi sin qui sconosciuto in tutta la preistoria. [...] il primo contrasto di classe che compare nella storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra uomo e donna nel matrimonio monogamico, e la prima oppressione di classe coincide con quella del sesso femminile da parte di quello maschile»⁴.

Interpretando in chiave economica le relazioni umane, Engels ritiene che il matrimonio si trasformi «[...] abbastanza spesso nella più crassa forma di prostituzione, talvolta da tutte e due le parti, molto più comunemente da parte della donna, la quale si distingue dalla comune cortigiana solo perché essa non affitta il proprio corpo come una salariata che lavori a cottimo, ma lo vende in schiavitù una volta per tutte»⁵. Per Engels il matrimonio monogamico non avrebbe neanche eliminato la promiscuità sessuale originaria, che sarebbe sopravvissuta sotto forma di eterismo, cioè di relazioni extraconiugali, e di prostituzione.

Anche nel *Manifesto del partito comunista* Karl Marx (1818-1883) ed Engels sostengono la comunanza delle donne nelle società primitive e tacciano di ipocrisia borghese il matrimonio monogamico che tollera relazioni al di fuori del matrimonio e prostituzione: quest'ultima, poi, sarebbe addirittura complementare alla famiglia⁶. Il *Manifesto* auspica l'abolizione della famiglia e quindi la fine di ogni forma istituzionalizzata dei rapporti fra i sessi. Engels formula in modo ancor più preciso la sua visione: i rapporti sessuali dovrebbero avvenire solo liberamente e per amore, e dato che «la durata dell'impeto d'amore sessuale individuale è molto diversa», ma comunque limitata; anche un matrimonio d'amore sarebbe di breve durata e destinato a terminare inevitabilmente con un divorzio. L'abolizione del matrimonio avrebbe il vantaggio di risparmiare «alla gente il guazzare nell'inutile sudiciume di un processo di divorzio»⁷. Engels è convinto che la trasformazione dei rapporti sociali e produttivi porterà alla comparsa di una nuova generazione di uomini e donne che hanno rapporti sessuali liberamente, senza condizionamenti di sorta. Individui quindi che al di fuori di ogni legame possono concedersi liberamente.

¹ JOHANN JAKOB BACHOFEN, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, trad. it., 2 tomi, Einaudi, Torino 1988, tomo 1, p. 150.

² Cfr. «La storia della famiglia risale al 1861, con la pubblicazione del *Mutterrecht di Bachofen*» (FRIEDRICH ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1970, p. 38).

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁶ Cfr. KARL MARX e F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 2005, p. 45.

⁷ F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 109.

L'utopia descritta da Engels e Marx prevede una società atomizzata, fatta da individui senza legami, che dovrebbe eliminare rapporti fra i sessi, nei quali l'uomo sfrutta la donna, la riduce in una condizione di dipendenza e quindi la costringe a concedersi per qualche vantaggio. Tanto che la donna si conceda a pagamento con clienti occasionali, si faccia mantenere da un amante o sia regolarmente sposata, si tratterebbe comunque di forme di prostituzione. La stessa condizione della donna nel matrimonio è descritta con due termini che si collegano al tema di questa giornata di studio: prostituzione e schiavitù.

Queste concezioni sul matrimonio e sul ruolo della donna si sono affermate non solo in ambienti politici e culturali socialisti, ma sono penetrate anche nelle organizzazioni internazionali. Si può ricordare il caso dei coniugi Myrdal, negli anni Trenta del secolo scorso ambedue membri socialisti e deputati del parlamento svedese: consideravano il ruolo di casalinga come una «mezza prostituzione» che giustificavano come unica opportunità «per donne gracili, imbecilli, indolenti e senza ambizioni» o in generale per individui meno dotati⁸. Alva (1902-1986) e Gunnar Myrdal (1898-1987) hanno successivamente ricoperto ruoli importanti in istituzioni internazionali come l'UNESCO, sono stati ambedue insigniti del premio Nobel: lui nel 1974 per l'economia, lei per la pace nel 1982. E questo nonostante che in un libro sulla questione demografica abbiano sostenuto programmi eugenetici come la sterilizzazione di persone con *handicap*.

La divisione in classi nella famiglia primitiva rappresenterebbe il punto di partenza per tutte le ulteriori divisioni. Per i teorici di orientamento marxista, come lo psicoanalista Wilhelm Reich (1897-1957), esiste un legame indissolubile tra famiglia e società classista, e quest'ultima non può essere superata senza l'abolizione della famiglia. Reich, per esempio, spiega l'evoluzione totalitaria della rivoluzione bolscevica nell'Unione Sovietica con il mantenimento di una famiglia di tipo patriarcale. La rivoluzione politica sarebbe quindi destinata a fallire senza una rivoluzione sessuale che modifichi tanto il ruolo della donna quanto il comportamento sessuale⁹.

L'ipotesi della libertà sessuale, se non della promiscuità sessuale, nella fase iniziale della storia

dell'umanità sembrò essere confermata dagli studi dell'antropologa culturale americana Margaret Mead (1901-1978). Studiando le varie culture, l'antropologia culturale si propone di distinguere quanto esse hanno di comune, e che quindi può essere riferito a caratteristiche costanti della natura umana, dalle peculiarità dei singoli popoli che dipenderebbero invece da fattori culturali. Di fatto, certi antropologi culturali sembrano interessati più che altro a fornire una interpretazione unicamente culturale degli usi e dei costumi di una popolazione e anche Margaret Mead sostiene: «*Ad uno ad uno, molti tratti del comportamento che si era abituati a considerare come attributi immutabili della natura umana risultarono soltanto come prodotti della civiltà — presenti negli abitanti di un paese, assenti in quelli di un altro, e questo indipendentemente dalla razza. Si capì così che né la natura umana, né la razza, potevano render conto degli svariati e variegati modi in cui si esprimono, in condizioni sociali differenti, emozioni basilari come l'amore, la paura o la collera*»¹⁰.

Se il modo con cui si esprime l'amore dipende da fattori culturali e non ha una base naturale, allora non esisterebbero relazioni sessuali che possono essere considerate naturali, e conseguentemente non ce ne sarebbero neppure di innaturali, o contro natura.

A queste conclusioni Margaret Mead è arrivata soprattutto dopo un lungo soggiorno sull'isola di Samoa. Vivendo a stretto contatto con la popolazione si è convinta che gli indigeni erano più felici degli americani grazie a un comportamento più spontaneo e a «*un modo di concepire la vita piuttosto leggero e superficiale comune a tutta la società di quelle isole*»¹¹ anche in campo sessuale, e paragona la «*microscopica e incancrenita famiglia biologica*»¹² al comportamento delle ragazze di Samoa che preferiscono «*[...] differire il matrimonio il più a lungo possibile per darsi spensieratamente ad amori casuali*»¹³. Margaret Mead era anche convinta degli effetti benefici della libertà sessuale sull'equilibrio psichico: «*La familiarità col sesso e il riconoscere la necessità di una tecnica per le cose del sesso come un'arte, hanno formato uno schema di relazioni personali in cui non si trovano neurotici, non esiste frigidità né impotenza, salvo come risultato temporaneo di una grave malattia*»¹⁴.

⁸ ALVA MYRDAL e GUNNAR MYRDAL, *Kris i befolkningsfrågan*, AiT Scandbook, Falun 1997, p. 209. Cfr. LUCA DOTTI, *L'utopia eugenetica del welfare state svedese (1934-1975). Il Programma Socialdemocratico di Sterilizzazione, Aborto e Castrazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 84.

⁹ Cfr., per esempio, WILHELM REICH, *Psicologia di massa del fascismo*, trad. it., Mondadori, Milano 1974, pp.174-180.

¹⁰ MARGARET MEAD, *L'adolescenza in Samoa*, trad. it., con commenti introduttivi di Marie Catherine Bateson, Mary Pipher e Franz Boas, Giunti, Firenze 2007, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, p. 165.

¹² *Ibid.*, p. 176.

¹³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 129-130.

Le opere dell'antropologa americana hanno avuto grande diffusione e un notevole impatto sulla cultura del suo tempo, come segnala l'introduzione al libro sull'adolescenza a Samoa: «*Le tesi di Coming of Age in Samoa sugli effetti distruttivi dell'isolamento e dell'intensa emotività della famiglia nucleare hanno influenzato la nostra prima generazione di terapeuti della famiglia. I primi fautori della libertà sessuale, come Havelock Ellis [1859-1939] e Bertrand Russell [1872-1970], hanno amato questo libro*»¹⁵.

Le descrizioni dello stile di vita a Samoa fornite da Margaret Mead sono state confutate da successive ricerche sul campo, ma tali confutazioni non hanno scalfito l'immagine quasi paradisiaca di popolazioni primitive felici, che vivono in armonia con la natura e soprattutto completamente disinibite sessualmente, un'immagine proiettata anche sulle prime fasi della società umana, che corrisponderebbe anche al mito dell'età dell'oro. Queste concezioni hanno suscitato da una parte una certa "nostalgia delle origini", dall'altra, soprattutto verso la fine del XX secolo, hanno assunto un carattere quasi messianico: emancipazione femminile e liberazione sessuale rappresentavano non tanto temi di un programma politico, quanto la convinzione che il superamento del vecchio ordinamento patriarcale avrebbe segnato il passaggio a una nuova epoca, la New Age, nella quale l'umanità avrebbe ristabilito l'originaria armonia con la natura, esterna e interna.

La tesi della Mead che la libertà sessuale a Samoa avrebbe giovato alla salute psichica dei suoi abitanti rimanda anche alle teorie del medico austriaco fondatore della psicoanalisi, Sigmund Freud (1856-1939). Due sue teorie sono importanti per il nostro tema: separazione di sessualità e riproduzione, e pieno soddisfacimento della pulsione sessuale come condizione per la salute psichica.

2. Rivoluzione sessuale come rivoluzione del comportamento sessuale

La psicoanalisi ha influenzato profondamente l'atteggiamento della cultura moderna nei confronti della vita sessuale. Freud spiega lo sviluppo psichico dell'umanità e del singolo con la teoria dell'evoluzione e in particolare nega il finalismo:

¹⁵ M. PIPHER, *Introduzione ai Perennial Classics* [Harper Collins, New York 2001], *ibid.*, p. XIV. Si deve sottolineare la trasformazione del significato di terapia della famiglia, che non vuole risolvere i problemi della famiglia, ma parte dal preconcetto che i suoi problemi dipendono dalla sua struttura monogamica, che va superata così come i principi su cui è fondata.

la natura si sarebbe sviluppata per caso, non esisterebbe un ordine naturale, e quindi sarebbe erroneo chiedersi che scopo abbia un istinto. L'istinto cercherebbe solo il proprio soddisfacimento e non sarebbe diretto verso un oggetto particolare, anzi l'oggetto «[...] è l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. [...] Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza»¹⁶. Questo varrebbe anche per l'istinto sessuale. Per sottolineare che l'istinto sessuale originariamente non sarebbe diretto verso un oggetto particolare, ma potrebbe essere soddisfatto da qualsiasi tipo di oggetto, Freud definisce il bambino addirittura come "perverso polimorfo", in quanto potenzialmente potrebbe soddisfare l'istinto sessuale con un oggetto qualsiasi. Un orientamento sessuale preciso sarebbe solo un'acquisizione posteriore.

Freud formula così un principio fondamentale: la separazione dell'appagamento dell'istinto sessuale dalla riproduzione. Questo ha rivoluzionato pure la concezione del matrimonio: mentre il legame fra sessualità e riproduzione comportava anche che il matrimonio, come luogo privilegiato per la riproduzione e la crescita dei figli, fosse anche il luogo privilegiato per l'attività sessuale, la scissione tra sessualità e riproduzione ha in un certo senso legittimato quella che per lungo tempo è stata considerata una ipocrisia della classe borghese, cioè che uomini avessero una famiglia e contemporaneamente vivessero la loro vita affettiva e sessuale in relazioni e rapporti extraconiugali.

Secondo Freud, poi, la causa più importante dei disturbi psichici sarebbe di natura sessuale. Le nevrosi sarebbero addirittura la forma specifica dei disturbi sessuali: «*Apprendiamo in fatti che per capire le malattie nevrotiche l'importanza di gran lunga maggiore spetta alla pulsione sessuale; che le nevrosi sono per così dire le malattie specifiche della funzione sessuale; che dipende dalla quantità della libido, e dalla possibilità di soddisfarla e di scaricarla attraverso il soddisfacimento, se un uomo in genere si ammala di nevrosi*»¹⁷.

L'istinto sessuale sarebbe il motore fondamentale dello sviluppo psichico e disturbi psichici sarebbero riconducibili a ostacoli dello sviluppo dell'istinto

¹⁶ SIGMUND FREUD, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, trad. it. Boringhieri, Torino 1976, vol. VIII, p.18.

¹⁷ IDEM, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in IDEM, *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1976, p. 658.

sessuale. Salute ed equilibrio psichico dipenderebbero dalla possibilità di vivere la propria sessualità nel modo che la psicoanalisi ritiene più adeguato.

Queste teorie hanno determinato un cambiamento importante nella cultura occidentale: il giudizio sull'attività sessuale veniva svincolato da categorie morali ed erano particolari forme di psicologia che in base a un proprio modello di salute psichica pretendevano dettare le norme di comportamento sessuale.

La sociologa israeliana della cultura Eva Illouz ha descritto come la psicoanalisi, che per circa mezzo secolo aveva incontrato forti resistenze in Europa, si è affermata rapidamente negli Stati Uniti, per imporsi dopo la fine della seconda guerra mondiale anche nella cultura europea¹⁸. Le considerevoli trasformazioni della società, della produzione e dell'organizzazione del lavoro e in particolare della famiglia, e quindi anche delle relazioni tra i sessi, avevano posto problemi che richiedevano nuove strategie. I sistemi di valori preesistenti non sono stati in grado di rispondere in modo adeguato a tali esigenze, o le correnti dominanti della cultura non le hanno prese in considerazione. In questa fase di riorientamento la psicoanalisi ha fornito un sistema teorico articolato che offriva spiegazioni per le situazioni di crisi, modelli per interpretare la propria condizione esistenziale e infine anche proposte di soluzione.

La figura dello psicoterapeuta freudiano ha approfittato anche del crescente prestigio della psicologia che si stava affermando in vari campi della società, come selezione del personale e formazione dei *manager*, miglioramento della comunicazione nelle istituzioni e dell'efficienza dei dipendenti.

Lo psicologo-psicoterapeuta diventa l'esperto dei problemi personali e delle relazioni interpersonali nella famiglia, nei gruppi, e nelle istituzioni di ogni tipo, e, per quanto riguarda il tema di questa giornata di lavoro, della vita sessuale e dei rapporti uomo-donna. Il comportamento umano non viene più inserito in una visione della vita orientata alla nozione di bene comune, ma viene subordinato a un certo concetto di salute sessuale individuale e all'efficienza all'interno di una determinata istituzione.

Si tratta di un cambiamento epocale: non è più la morale, sistematizzata dalla teologia e dalla filosofia morale, a indicare il fine dell'uomo e della società e quindi anche il contesto generale per re-

golare il comportamento sessuale e le relazioni fra i sessi, ma è la psicologia, assurta a scienza regina dell'uomo, che cerca di imporre le proprie norme al posto del sistema di valori preesistente. In questa contrapposizione la psicoanalisi gioca un ruolo particolare introducendo la categoria della salute. I comportamenti umani non sono più valutati in base ai criteri giusto o falso, buono o cattivo, ma, se, in base alla teoria psicoanalitica, fanno bene alla salute o no. E, in chiave psicoanalitica, ogni rimozione delle pulsioni sessuali è patogeno, cioè provoca la nevrosi.

Lo psichiatra svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961) scrive: «*La nevrosi è scissione interiore, sdoppiamento di sé. Tutto ciò che lo favorisce la fa peggiorare; tutto ciò che lo attenua la fa migliorare*»¹⁹. La rimozione delle pulsioni sessuali sulla base di principi morali e/o religiosi renderebbe quindi malati. L'uomo dovrebbe rinunciare a tali valori e cercare piuttosto di integrare gli istinti nella vita cosciente senza tenere conto di principi morali: «*Unità e totalità si trovano sul gradino più alto della scala dei valori oggettivi*»²⁰.

Eliminazione delle rimozioni, accettazione e integrazione degli impulsi sarebbero la condizione necessaria per il benessere sessuale, con la trasformazione dei valori della società e soprattutto della coscienza morale individuale.

Il concetto di salute sessuale viene molto spesso ricordato insieme con quello di salute riproduttiva e riferito ai problemi relativi al cosiddetto "sesso sicuro", all'anticoncezione e all'aborto. Questo concetto non comporta solo la pretesa che il sistema sanitario offra le prestazioni necessarie, ma pretende pure che vengano istituiti in tutte le scuole, compresi gli asili infantili, corsi obbligatori di educazione sessuale.

L'ufficio europeo dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, per esempio, ha pubblicato nel 2010 gli *Standards for Sexuality Education in Europe. A framework for policy makers, educational and health authorities and specialists*²¹ che sono stati elaborati da un piccolo gruppo di esperti in maggioranza legati all'IPPF (International Planned

¹⁹ CARL GUSTAV JUNG, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, in *Opere*, 18 voll. in 20 tomi, Boringhieri, Torino 1979, vol. XI, *Psicologia e religione*, pp. 311-329 (p. 323).

²⁰ IDEM, *Aion. Ricerche sul simbolismo del sé*, *ibid.*, vol. IX, t. 2, 1982, p. 31.

²¹ WHO REGIONAL OFFICE FOR EUROPE AND BZGA [BUNDESZENTRALE FÜR GESUNDHEITLICHE AUFKLÄRUNG (CENTRO FEDERALE PER L'EDUCAZIONE SANITARIA)], *Standards for Sexuality Education in Europe. A framework for policy makers, educational and health authorities and specialists*, Colonia 2010.

¹⁸ Cfr. EVA ILOUZ, *Saving the modern soul. Therapy, emotions, and the culture of self-help*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 2008.

Parenthood Federation), un'organizzazione internazionale che si batte per la legalizzazione dell'aborto.

Gli *Standards* prevedono moduli che definiscono i temi da trattare e le competenze da acquisire nei vari gruppi di età. Per esempio, ai bambini fra i 9 e i 12 anni deve essere insegnato a non avere sensi di vergogna o di colpa per sensazioni e desideri sessuali, a fare scelte coscienti se avere o no rapporti sessuali, e l'uso di profilattici e anticoncezionali²². Organizzazioni internazionali promuovono questo tipo di educazione sessuale come "*comprehensive sexuality education*" e considerano principi morali delle forme tradizionali di educazione come dei tabù che devono essere superati: «*La IPPF pensa che tabù sessuali, risultato di cultura e religione, non siano ostacoli insormontabili per l'allargamento del campo d'azione dell'educazione sessuale*»²³.

Secondo lo psicologo americano Carl Rogers (1902-1987), esponente di primo piano di una corrente psicologica che, a mio avviso, viene definita in modo del tutto ingiustificato come umanistica, l'uomo non dovrebbe lasciarsi condizionare nei suoi comportamenti da nessun tipo di norma e neanche da nessuna decisione presa precedentemente, ma vivere solo spontaneamente i sentimenti che prova in ogni momento. Il fatto di essere sposato non dovrebbe precludere la possibilità di esperienze extraconiugali, che lui definisce come "relazioni satellite": «*Le relazioni satellite possono essere attuate da entrambi i partner e ciò spesso causa grande sofferenza, ma nello stesso tempo favorisce la crescita*»²⁴. Pretendere la fedeltà del coniuge manifesterebbe soltanto un atteggiamento possessivo, mentre in una relazione matura il coniuge sarebbe in grado di riconoscere le esigenze dell'altro e di accettarne le relazioni satellite. Rogers non dubita che con il suo approccio terapeutico «*centrato sulla persona, le relazioni satellite vengano facilitate*»²⁵.

Vista la fugacità di certe passioni, Rogers invita pure a non indugiare a passare all'intimità, consigliando addirittura di viverle indipendentemente da una relazione, in quanto la sua prevedibile rottura provocherebbe solo sofferenze: «*dovendo vivere in un contesto umano, è necessario stabilire con gli altri legami intimi, comunicativi e personali, in un lasso di*

tempo molto breve. Devono imparare a lasciarsi alle spalle questi rapporti intimi senza soffrire troppo»²⁶.

Teorie di questo tipo sono state recepite anche da specialisti cristiani. Il teologo protestante e psicoanalista, e una delle figure più importanti della psicologia pastorale di lingua tedesca, Joachim Scharfenberg (1927-1996) ha scritto una *Introduzione alla psicologia pastorale*, fra l'altro considerata autorevolmente anche da studiosi cattolici, in cui sostiene che matrimonio e famiglia nella loro forma attuale rappresentano qualcosa come un tabù cristiano, apprezza le comuni studentesche nate dopo il 1968 e si rammarica però che anche in queste comuni, non ostante il loro spirito rivoluzionario, si siano formate relazioni stabili²⁷.

3. Rivoluzione sessuale e messa in discussione della famiglia

Le teorie descritte hanno influenzato la cultura dominante del nostro tempo, contribuendo a modificare la concezione dei rapporti sessuali e del matrimonio. Da una parte viene messo in discussione il matrimonio monogamico e soprattutto l'atteggiamento dei coniugi: non più donazione reciproca, ma un clima conflittuale all'interno della coppia, in cui ciascuno tende a cercare solo il proprio interesse, ad autorealizzarsi, a soddisfare i propri bisogni nel senso di Sigmund Freud o a vivere solo i propri sentimenti nel senso di Carl Rogers, indipendentemente da ogni legame, istituzionalizzato o meno.

Da una parte il matrimonio non viene più considerato il luogo dove poter vivere in modo unitario affettività, sessualità e riproduzione, dall'altra vi è stata una sessualizzazione della società, il sesso viene considerato come un fenomeno fisiologico e l'appagamento sessuale sarebbe il presupposto necessario del benessere psichico.

In un dialogo platonico Socrate (470/469-399 a.C.) dichiara: «*Occorre tener presente [...] che in ciascuno di noi sono presenti due forme di tendenze che ci dominano e ci guidano, e noi le seguiamo là dove ci portano: l'una innata, è desiderio dei piaceri; l'altra invece, è opinione acquisita che tende al bene più grande*»²⁸. Socrate descrive qui

²⁶ *Ibid.*, p. 239.

²⁷ Cfr. JOACHIM SCHARFENBERG, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 1985, pp. 132-139. Sulla ricezione di antropologie naturalistiche nella psicologia pastorale cfr. il mio *Pastoral Psychology as a Field of Tension between Theology and Psychology*, in *Christian bioethics*, anno XVI, n. 1, aprile 2010, pp. 9-29.

²⁸ PLATONE, *Fedro* 237D-238A, in IDEM, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale (1931-2014), 3ª ed., Rusconi, Milano 1992, pp. 535-594 (p. 548).

²² *Ibid.*, p. 44.

²³ IPPF *Framework for Comprehensive Sexuality Education (CSE)*, IPPF, Londra 2010, p. 4.

²⁴ CARL RAMSON ROGERS, *Potere personale. La forza interiore e il suo effetto rivoluzionario*, trad. it., Astrolabio, Roma 1978, p. 54.

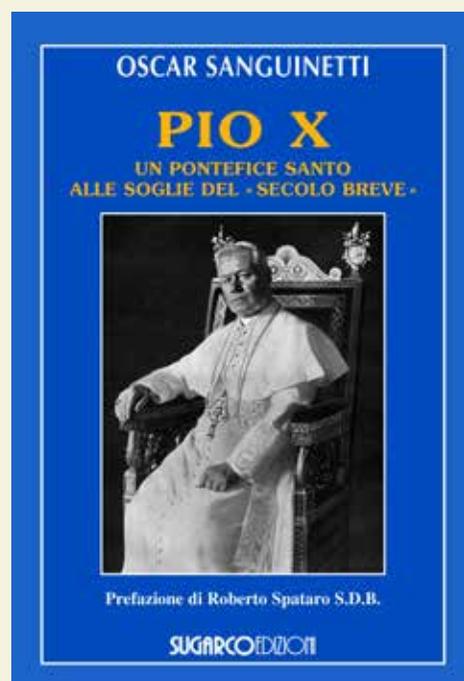
²⁵ *Ibid.*, p. 55.

due modalità esistenziali che corrispondono in ultima analisi al conflitto fra due concezioni antropologiche: naturalismo e personalismo. L'uomo ha la possibilità di perseguire il bene, nella misura in cui l'ha appreso con l'educazione e riconosciuto come tale con la ragione, o di farsi dominare dalle passioni. La cultura moderna propone soprattutto antropologie naturalistiche, che rifiutano l'esistenza di principi morali assoluti e proclamano il diritto di ogni individuo di stabilire le norme del proprio comportamento. Come afferma Socrate, la mancanza di principi porta a essere dominati e quindi schiavi degli istinti naturali innati. La rivoluzione sessuale ha diminuito in molti uomini la capacità di dominare le passioni, rendendoli schiavi dei loro istinti. Ed è proprio questa schiavitù, l'incapacità di controllare le proprie passioni, che costringe gli uomini a usufruire di prestazioni sessuali a pagamento, quando non è possibile avere altri *partner*. Nella letteratura specialistica viene spesso osservato che i clienti delle prostitute sviluppano una forma di dipendenza, definita *sexual addiction*.

Purtroppo si può temere che l'introduzione di certi modelli di educazione sessuale, come la *comprehensive sexuality education* e il suo scopo dichiarato di abbattere tabù culturali e religiosi, e le teorie della salute sessuale e riproduttiva mineranno ulteriormente il ruolo della famiglia monogamica, contribuiranno a diffondere una concezione unicamente biologica della sessualità e una mentalità che considera il *partner* sessuale solo come un genere di consumo che, se necessario, ci si può procurare a pagamento. Questa situazione potrà solo alimentare il mercato della prostituzione e, di conseguenza, anche i traffici illegali di persone legati alla prostituzione.

Per questi motivi è importante una riflessione antropologica e teologica sul corpo e la sessualità, sull'educazione sessuale e sul matrimonio.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



OSCAR SANGUINETTI, *Pio X: un pontefice santo alle soglie del "secolo breve"*, con una Prefazione di don Roberto Spataro, S.D.B., Sugarco Edizioni, Milano 2014, 336 pp., € 24,80.

A cento anni dalla morte e a sessanta dalla canonizzazione di Pio X, l'autore opera una rilettura del pontificato di papa Sarto ricostruendone un profilo che non scade né nell'oleografia del tradizionalismo "imbalsamatore" né nell'aspra critica di marca ideologica che connota la storiografia progressista.

Pio X non è stato un cieco reazionario, ma un papa dalle ampie vedute riformatrici, desideroso di far recuperare alla Chiesa un ruolo più incisivo nel mondo. Il motto "*instaurare omnia in Christo*" significava per lui ricondurre al suo centro, Cristo, la vita della Chiesa, nonché ricollocare il Vangelo al centro della società, "lavorando" primariamente sulle strutture ecclesiali, sulla qualità del clero e sulla pietà popolare, senza però dimenticare il movimento cattolico e il problema dell'impegno dei cristiani in politica.

Alla lotta contro il modernismo, teologico e sociale, tutta una storiografia pregiudizialmente avversa vorrà ridurre gli undici anni del pontificato di papa Sarto, dimenticando le incisive e durature riforme da lui intraprese — codice di diritto canonico, ordinamento della Curia, catechismi, liturgia, musica sacra, riorganizzazione del laicato impegnato —, mentre studi recenti più equilibrati ne rivalutano il volto innovatore e ricollocano il suo antimodernismo nella corretta luce di corollario del suo riformismo.

[dalla IV di copertina]

SAGGI

In una ampia recensione di Orestes Brownson al famoso Saggio sul liberalismo e il socialismo di Juan Donoso Cortés una forte critica al pensiero liberale e socialista europeo, da cui emergono chiari differenze e punti di contatto fra conservatorismo cattolico americano e conservatorismo europeo dell'Ottocento. Un'occasione altresì per riesporre la sua particolare, ancorché ortodossa, concezione della Chiesa cattolica nel mondo. In prima traduzione italiana di Maurizio Brunetti un saggio importante del pensatore che contribuirà in maniera decisiva a dar forma al nascente cattolicesimo politico statunitense.

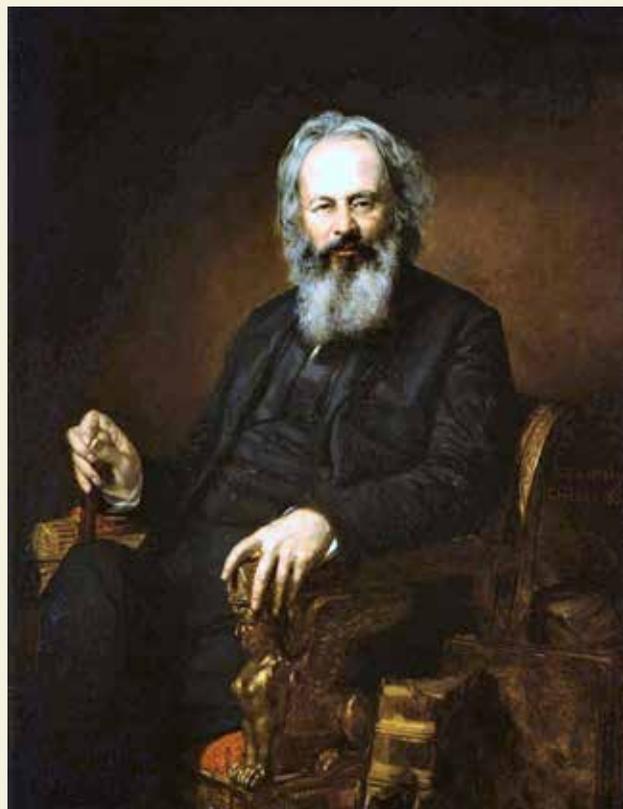
Conservatorismo americano e conservatorismo europeo nell'Ottocento

di Orestes Augustus Brownson

Abbiamo¹ deciso di porre questi due lavori l'uno accanto all'altro poiché, sebbene pubblicati a una lunga distanza uno dall'altro, e sebbene differiscano al di là di ogni immaginazione, trattano il tema con una profondità che non è riscontrabile altrove nell'intera letteratura contemporanea. Entrambi affrontano lo stesso soggetto, Donoso Cortés [1809-1853] dal punto di vista cattolico, Pierre Leroux [1797-1871] da quello panteistico o umanitario. Dovrà leggerli entrambi chiunque voglia veramente comprendere, nel bene o nel male, quel liberalismo e quel socialismo che, negli ultimi quindici o vent'anni, hanno suscitato tanto clamore e messo in agitazione l'intero mondo civile.

1. Pierre Leroux

Di Pierre Leroux non si è quasi più sentito parlare dopo il 1850. Non sappiamo neanche se viva ancora; ci ricordiamo bene, però, del tempo in cui era uno degli uomini più importanti della Francia



Orestes A. Brownson

NOTA — L'articolo, con il titolo *Liberalism and Socialism* [e sottotitolo: *Art. II — 1. Ensayo sobre el Catholicismo, el Liberalismo, y el Socialismo, considerados en sus Principios Fundamentales. Por Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas. Madrid. 1851. 8^{vo}. pp. 414. — 2. De l'Humanité, de son Principe, et de son Avenir; où se trouve exposée la Vraie Définition de la Religion, et où Von explique le Sens, la Suite, et V Enchaînement du Mosaisme et du Christianisme. Par Pierre Leroux. Paris. 1840. 2 tomes. 8^{vo}], è apparso nella *Brownson Quarterly Review*, anno XII, n. 2, 1855, pp. 183-208; traduzione e note di Maurizio Brunetti; titoli redazionali.*

¹ Brownson quando scrive usa quasi sempre il *pluralis modestiae*.

e il campione di un'importante scuola di pensiero filosofico-politica. Originariamente, apparteneva — crediamo — alla scuola o al gruppo dei saint-simoniani; andò, poi, con il tempo distinguendosi come il nemico più agguerrito dell'eclettismo francese fondato dall'eloquente ed erudito [Victor] Cousin [1792-1867].

Di sicuro egli è il campione della scuola socialista moderna, il solo — per quanto ne sappiamo — che sia riuscito a darle una qualche base filosofica. Le-

roux possiede, infatti, un genio filosofico raro ed è, se non il più convincente, il più grande metafisico che la Francia abbia offerto nei tempi moderni. Per genio ed erudizione potrebbe competere con l'ultimo Vincenzo Gioberti [1801-1852], che non ha avuto eguali dai tempi di [Gottfried Wilhelm von] Leibniz [1646-1716], visto che il pensiero di uomini come [Johann Gottlieb] Fichte [1762-1814], [Friedrich Wilhelm Joseph von] Schelling [1775-1854] e [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831] non arriva, secondo noi, agli stessi livelli. Crediamo, infatti, che, con l'eccezione di uno o due cattolici, [Immanuel] Kant [1724-1804] sia l'unico metafisico² tedesco di rilievo dei tempi moderni.

Probabilmente, attribuiamo un'importanza così speciale agli scritti di Leroux anche perché quei testi ci erano familiari in un momento che ha segnato la nostra formazione intellettuale; verso di essi ci sentiamo, così, debitori più di quanto accada per le opere di un qualunque autore più moderno.

Quegli scritti sono riusciti a rivoluzionare il nostro modo di porci nei confronti sia della filosofia, sia della religione e, per grazia di Dio, sono stati l'occasione che ha portato alla nostra conversione al cattolicesimo. Ci sia permesso, comunque, di dire che sebbene il suo sistema come tale non ci soddisfi ora, né l'abbia mai fatto in passato, esso contiene, tuttavia, alcune grandi verità cosmiche e metafisiche, chiaramente individuate e descritte con un'energia che manca nelle comuni opere di teologia, un'energia di cui si sente un pressoché assoluto bisogno nei nostri più diffusi sistemi filosofici. Il suo grande errore consiste nell'aver frainteso ed applicato malamente la dottrina cattolica dell'Incarnazione, nell'aver confuso le due nature nell'unica persona di Nostro Signore, e nel non essere riuscito a distinguere come si deve l'ordine naturale da quello soprannaturale. Partendo dall'eresia [monofisita] di Eutiche [378-454], cioè dalla confusione dell'umano col divino, Leroux, in realtà e, forse, inconsciamente, pretende di spiegare il divino con l'umano, finendo per ridurre il cristianesimo a puro umanesimo o a puro naturalismo. Il teologo cattolico intuisce subito gli esiti di questo errore fondamentale che mina ineluttabilmente l'intero sistema dell'autore.

Va anche detto, però, che un lato umano di verità rimane, visto che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Nel linguaggio di san Tommaso d'Aquino [1225/1226-1274], Dio è *similitudo rerum omnium*, perciò in ogni natura esistente c'è, ci deve essere, un qualche riverbero, per così dire,

della Divinità. In un certo senso, Dio è riflesso nelle Sue opere. Nell'uomo e nella natura dovremo trovare non tanto i principi del cristianesimo, che sono superumani e soprannaturali, ma certe analogie e corrispondenze che le lingue degli uomini descrivono con gli stessi vocaboli e attraverso le quali i misteri del cristianesimo ci risultano intellegibili. Leroux confonde queste analogie e corrispondenze, che appartengono all'ordine umano e naturale, con i dogmi superumani e soprannaturali del cristianesimo; resta il fatto che egli le abbia studiate in profondità, tanto da svelarci — in maniera non esente da errori — alcune grandi e importanti verità; che sono riconosciute e accettate, di fatto, da tutti i grandi teologi della Scolastica, sebbene costoro non siano riusciti più a proporle nella maniera chiara e distinta tipica della prima patristica o, comunque, in un modo che permetta di identificare con chiarezza gli errori tipici della nostra epoca.

2. Donoso Cortés

Il marchese di Valdegamas [Donoso Cortés] ha studiato lo stesso argomento con eguale diligenza, con eguale tempra intellettuale e acutezza, e a un livello superiore di genio. L'ha compreso di gran lunga meglio e lo tratta con maggiore profondità: il punto è che egli conosce e accetta la teologia cattolica, il che lo pone nella posizione di comprendere la verità naturale nella sua effettiva relazione col soprannaturale e lo preserva dall'eventualità di proporre una visione mutilata o distorta di entrambe. Tuttavia, egli scrive principalmente per un lettore di mentalità cattolica. Il suo intento è di mostrare gli errori, le assurdità e le derive fatali di un socialismo umanitario o panteistico che nuocciono all'intelligenza del fedele; intende, a beneficio dei credenti, individuare il granello di verità presente in quei sistemi e, grazie a questo, condurre i lettori alla dottrina cattolica che lo accetta e lo completa.

Niente al mondo è migliore di questo libro per proteggere il fedele dagli errori del socialismo umanitario o panteistico o per infondergli un amore appassionato verso la dottrina e il senso morale cattolici. Non risponde, però, in modo del tutto appropriato alle esigenze dei socialisti. Non competenti in materia di fede e di teologia cattolica, i socialisti non saranno in grado di trovare nel suo cattolicesimo quella verità che essi cercano a tentoni e che, ai loro occhi, dà valore alle proprie speculazioni. Noi, che conosciamo entrambe le parti, per averne fatto personale esperienza, ci rendiamo ben conto di quanto l'autore sia capace di comprendere e di apprezzare ciò che ha valore per i socialisti e che —

² Nel senso di filosofo che affronta temi metafisici, non di sostenitore della metafisica.

credono erroneamente costoro — non possa essere imbrigliato nella Chiesa, persuasi come sono che, se mai riusciranno nei loro intenti, ciò avverrà — anzi, dovrà avvenire — senza di essa.

Il nobile marchese considera [Pierre-Joseph] Proudhon [1809-1865] il rappresentante più significativo del socialismo, sicché la sua confutazione è diretta principalmente contro le teorie di Proudhon. Su questo punto ci permettiamo di fare un *distin-guo*. Se noi volessimo studiare le contraddizioni del socialismo e individuare tutto ciò che esso vuole negare, Proudhon è l'uomo che fa per noi; ma se volessimo studiare il socialismo per ciò che in esso c'è di propositivo, evidenziando le sue verità, o mezze verità, dovremmo prendere in esame, crediamo, Leroux. Proudhon si è rivelato alternativamente un deista e un ateo, un panteista e un manicheo, sempre rimanendo, tuttavia, sostanzialmente un dissacratore che si era assegnato il compito di rompere i ponti con l'intero passato, di rinnegare tutto ciò che fino al suo tempo era stato considerato sacro e, in una parola, di distruggere tutto ciò che è stato o che è.

Se vogliamo scoprire dove conducano tutte le false teorie religiose, politiche e sociali del socialismo e dei rivoluzionari dobbiamo studiare Proudhon, che, sotto quel punto di vista, ne è il campione. Leroux, invece, ha un qualche istinto di natura religiosa, non crede di essere un nuovo Apollo, e si sforza di proporre il lato positivo o affermativo del socialismo. Se vogliamo comprendere quale sia la porzione di verità che porta fuori strada i socialisti, una verità che costoro fraintendono e applicano malamente, ma che, nonostante tutto, è la molla che porta il loro giudizio e i loro cuori verso il socialismo, è Leroux, non Proudhon, secondo il nostro parere, il campione, l'uomo che ne incarna più compiutamente lo spirito.

Non abbiamo detto questo per sminuire l'opera del compianto nobile spagnolo. Pur avendo già espresso la nostra opinione sul suo notevole *Saggio*, aggiungeremo qui che, a detta di chi ha una migliore competenza della nostra per giudicare, non esiste opera eguale per eloquenza nella nobile lingua castigliana.

3. Divergenza di vedute con Donoso Cortés sui regimi parlamentari

Lo confessiamo, la sua scuola politica non è la nostra. Abbiamo una fiducia maggiore di quanto sembra ne abbia lui verso i regimi costituzionali o i governi parlamentari. Sosteniamo che un governo parlamentare o costituzionale, sebbene non perfetto

da alcun punto di vista, sebbene diverso da come lo vorremmo, e lontanissimo dall'essere come i suoi sostenitori lo dipingono, offre l'unica garanzia politica di libertà, civile o religiosa che, dopo tante rivoluzioni e mutamenti sociali, è attualmente praticabile. Certamente è a esso, e non alla monarchia assoluta, che il cattolicesimo deve gli immensi progressi fatti in Europa negli ultimi cinquanta anni. Nei moti rivoluzionari degli ultimi anni, non abbiamo visto nulla che abbia scosso la nostra fiducia nel governo rappresentativo e parlamentare, e siamo convinti che lo statista spagnolo non abbia reso un buon servizio al suo Paese facendo la guerra al costituzionalismo e alle controversie parlamentari. Il grande errore dei liberali europei non è, secondo noi, tanto politico quanto religioso. Non attribuiamo loro alcuna colpa per l'auspicare ciò che essi chiamano controlli e contrappesi (*check and balances*) [all'esercizio del potere esecutivo] o nei tentativi di fondare le politiche di governo sul compromesso. Governare è un'attività pratica che non può essere portata avanti senza armonizzare quegli interessi contrastanti che più o meno attentano a una teorica unità. Non li censuriamo per questo, ma per il fatto che, secondo loro, questi compromessi, questi contrappesi fra principi e interessi, questo opporsi dell'uno contro l'altro, sarebbero sufficienti da soli alla salvaguardia dell'autorità da una parte e alla tutela della libertà individuale dall'altra. Accettiamo tutto ciò che fanno, ma non ci aspettiamo nulla di buono quando intendono sbarazzarsi della religione, o quando intendono operare ignorandola. Ecco perché non seguiamo l'illustre autore, della cui dipartita il mondo cattolico giustamente si duole, nel suo anti-parlamentarismo e nelle teorie a sostegno del sistema monarchico.

4. Donoso Cortés, filosofo e scrittore cattolico

Lasciando da parte le sue teorie politiche, nelle quali egli si dimostrò più spagnolo che americano, non vi è un altro scrittore cattolico dei tempi moderni che sia più libero e robusto nelle speculazioni, più originale e più brillante nel genio, più esauriente nel pensiero e tanto capace di entusiasmare gli spiriti per eloquenza, o in generale più degno di nota per profondità e per validità di argomenti. La formazione dell'autore si basa sullo studio delle Sacre Scritture e di testi patristici, piuttosto che su quello dei compendi moderni di teologia o dei grandi dottori della scolastica; e proprio per questa ragione, egli ragiona più liberamente e scrive con più freschezza e vigore a costo, talvolta, di essere impreciso nella dottrina e poco accurato nel lin-

guaggio. Ci sono proposizioni, nel suo *Saggio*, che, se prese a se stanti o comprese senza un riferimento alle ovvie intenzioni dell'autore, sono certamente inesatte e, forse, persino eretiche, come ha mostrato l'abate [Jean-Pierre-Laurent] Gaduel [1811-1888]³; ma, se lealmente interpretate tenendo conto del loro contesto e della tesi ultima al cui servizio era l'argomentazione – e da una critica priva di pregiudizi cui interessi più sviscerare i pensieri alti e ad ampio spettro dello scrittore, piuttosto che indagarne l'accuratezza nelle minuzie –, nessuna obiezione seria, dal punto di vista della dottrina cattolica, potrà essere condotta contro il libro. In questo *Saggio*, l'autore si è sforzato, riuscendoci, in un'opera di cui oggi si sentiva molto il bisogno: quella di riportare il fedele ai misteri più profondi e vitali della fede cattolica e di mostrare quanto la società umana abbia origine e trovi sostegno in Dio. Partendo dal principio già menzionato che Dio sia *similitudo rerum omnium*, ovvero che in Lui si trovi l'affinità che accomuna tutte le cose create, e, quindi, che nell'essenza divina ne risieda l'idea o l'archetipo, egli mostra che una società veramente umana ha la sua origine in quella società divina che è la Santissima Trinità, Padre Figlio e Spirito Santo, tre persone in una sola natura o essenza. In questa società divina, le cui caratteristiche — l'autore si esprime così, in modo non del tutto rigoroso —, dell'unità nella diversità e della diversità nell'unità, sono peculiari di ogni società; ecco perché ogni società veramente umana deve riflettersi in questa società divina, esattamente come tutta la creazione si riflette nel Creatore. Questa è la tesi fondamentale su cui si regge l'impianto del suo *Saggio sul Cattolicesimo, il Liberalismo e il Socialismo*.

5. Il *Saggio* di Donoso Cortés

Questo pensiero, profondamente cattolico e allo stesso tempo profondamente filosofico, ripropone ciò che nella filosofia platonica c'è di più profondo e veritiero e che, forse, è invece estraneo all'aristotelismo. Lo troviamo nelle Sacre Scritture, nei Padri dei primi secoli, nella teologia cattolica di sempre, ma solo di rado in ciò che le scuole spacciano per filosofia. Non c'è dubbio che la filosofia platonica sia esposta a pericoli che non possono insidiare l'aristotelico. È meno rigida nel metodo; è più audace nei suoi obiettivi, e si apre ad ambiti di speculazione più vasti e ricchi. Proprio perché

lascia più spazio alle nostre emozioni, agli affetti e all'immaginazione, ci espone al rischio di maggiori travimenti intellettuali. Fa entrare in gioco ciò che di mistico c'è nella nostra natura, e apre dentro di noi un varco grazie al quale Satana potrebbe più facilmente sedurci. Non si discute, in ogni caso, sul fatto che sia notevolmente più profonda della filosofia aristotelica, riuscendo ad addentrarsi in un ordine di idee cui Aristotele [384/383-322 a.C.] era estraneo e la cui comprensione, all'interno di un rigido sistema peripatetico, è compromessa. L'approccio peripatetico consiste nel considerare ogni cosa sotto forma di pensiero astratto, perdendo, allora, di vista la vita, ciò che di vivo e di concreto c'è nell'universo. Per questo è incapace di trarre dall'ordine naturale le analogie, i richiami, le identità o gli aspetti di riflesso, senza i quali il soprannaturale sarebbe del tutto inaccessibile alla nostra intelligenza. In breve, non ci dà la possibilità di mettere in comunicazione il naturale e il soprannaturale e di considerare i due ambiti insieme come un tutto armonioso che trova unità nell'Essenza Divina. Donoso Cortés ha reso un nobile servizio alla religione e alla società, rivitalizzando il modo di pensare profondo dei Padri Apostolici e dei grandi teologi scolastici che la filosofia popolare dei tempi moderni aveva quasi perso di vista, mostrandoci che l'ordine naturale esige quello soprannaturale a suo complemento e che i misteri più profondi della nostra fede sono all'origine di tutto ciò che è vero, buono, sano e salutare nella nostra vita naturale o, in altre parole, che il naturale ha le sue radici nel soprannaturale, e deriva la sua linfa vitale da un ordine che gli è superiore e più profondo. Insomma, egli collega al mistero della Trinità la società umana, per la quale Essa è norma e modello. Così come tutto, nel cattolicesimo, ha origine nel mistero della Trinità, tutte le società umane hanno origine e modello nel cattolicesimo. Questo pensiero porta molto lontano, e deve essere pienamente accettato e ben capito prima di poter ben comprendere una società cristiana, ed essere capaci di opporsi con successo alla confutazione del socialismo panteista o umanitario, così diffusi ai giorni nostri. Coloro che si propongono tutto ciò dovranno studiare con impegno il *Saggio* di Donoso Cortés.

Tuttavia, allo stato, il nostro intento non è esattamente quello dell'illustre spagnolo. Nelle nostre pagine, abbiamo già discusso le tendenze pericolose e gli errori insiti nel liberalismo e nel socialismo; e abbiamo già posto l'accento su ciò che in essi è in contrasto con la fede cattolica e la teologia.

Qui, vorremmo piuttosto attirare l'attenzione su ciò che vi è in essi di vero. Tutti i sistemi, quan-

³ Monsignor Gaduel era allora vicario generale della diocesi di Orléans; egli, nel febbraio del 1852, scrisse una serie di articoli contro il *Saggio* sul periodico di Parigi *L'Ami de la Religion et du Roi*

tunque erronei o falsi, l'abbiamo lasciato intendere sopra nel testo, hanno un elemento di verità, poiché l'intelletto umano, essendo creato a immagine di quello divino, e fatto in modo da cercare ansiosamente la verità, non può mai operare nella menzogna più assoluta. Il comprendere correttamente un sistema non consiste semplicemente nell'individuare tutti gli errori. Sicché non si comprenderà un sistema errato fino a quando non si individuerà la verità che esso contiene; e una genuina confutazione di esso dovrà basarsi non tanto sulla scoperta e sull'esposizione delle sue pecche, quanto nell'individuare, discernere ed accettare la verità che esso fraintende, travisa o applica scorrettamente. Il socialismo riesce gradito all'intelletto dei suoi aderenti solo per ciò che vi è in esso di vero, e ai loro cuori solo per ciò che in esso vi è di buono; infatti, l'intelletto, insegna san Tommaso, non può mai aderire a ciò che riconosce come falso, né la volontà volere ciò che riconosce come male. Sia il falso, sia il male hanno un carattere privativo. L'errore consiste in un difetto di verità, e il male in un difetto di bene. Se non si condivide quest'affermazione e si sostiene, al contrario, che il falso ha una reale entità e il male è un principio effettivo, si cade nel manicheismo. Dobbiamo stare in guardia contro la dottrina calvinistica della depravazione integrale o della corruzione totale dovuta al decadimento della natura umana. Se un uomo non può aderire al falso in quanto tale o al male, salvo che in qualche suo aspetto questo non si presenti sotto apparenza di bene, vuol dire che in ogni sistema viziato da errore o pericoloso c'è, ci deve essere, un aspetto di verità e di bene, ed è solo per questo aspetto che il sistema è caro a chi lo sostiene. Se noi desideriamo ottenere nei socialisti un atteggiamento ben disposto nei nostri confronti e confutare il loro sistema per il bene di loro stessi, dovremo iniziare non col denunciare l'errore, ma individuando e accettando ciò che in esso vi è di vero.

6. Brownson, il liberalismo e il socialismo

La nostra opinione sul liberalismo e sul socialismo è stata espressa così spesso in queste pagine, che nessuno dei nostri lettori potrà sospettare che nei loro confronti nutriamo un qualche pregiudizio favorevole immeritato. È ben noto che non abbiamo alcuna simpatia né verso di essi, né verso i movimenti politici di cui sono stati ispirazione. Nessuno li ha denunciati in termini più veementi o vi si è opposto più strenuamente. Tuttavia nelle nostre pagine vi è ampia traccia del fatto che non abbiamo mai negato, o preteso di negare, che in essi vi

fosse qualcosa di, a suo modo, vero e giusto. Non raramente siamo accusati di essere faziosi, di vedute ristrette e di portare troppo spesso all'estremo i principi verso cui ci capita di propendere. Nulla potrebbe essere più falso. Sarebbe meno impropria un'accusa di carattere opposto.

Nella nostra guerra contro il repubblicanesimo rosso⁴ in Europa, non risulta che abbiamo spinto la nostra difesa dell'ordine e dell'autorità tanto in là da arrivare ad esprimere un'opinione favorevole nei confronti della monarchia assoluta o da negare la naturale uguaglianza di tutti gli uomini. Si tratta di un punto essenziale delle nostre argomentazioni: nel combattere dottrine erronee o pericolose, noi riconosciamo che esse contengano qualche cosa che a noi dispiace di dover combattere; inoltre, se siamo — o siamo stati — in una certa misura impopolari fra i nostri compatrioti è perché non ci siamo mai dimostrati sufficientemente sprezzanti. È certamente vero che, quando questi sistemi erronei si levano in armi o intendono colpire la società, non è un buon momento per attirare l'attenzione su ciò che vi è in essi di vero e di buono, perché il compito di sconfiggerli, salvando così la società dalla rovina che la minaccia, è più urgente dello sforzo di convertirne gli aderenti allontanandoli dai loro errori. Bisogna seguire una determinata strategia quando il fine da ottenere è la conversione, bisogna seguirne un'altra quando si vuole mettere in guardia il prossimo dal cadere in quegli errori. Se nel 1848 ci fossimo soffermati su ciò che del liberalismo e del socialismo può essere condiviso, avremmo guidato il prossimo in una direzione sbagliata. Non potevamo allora fermarci ad analizzare e a distinguere. L'urgenza ci imponeva di esporre le tendenze e gli errori pericolosi dei sistemi e dei movimenti rivoluzionari. Nel 1855, invece, quando il pericolo viene dal fronte opposto, abbiamo spazio per lavorare alla conversione di coloro che quei falsi sistemi hanno sviato, provando a discernere e ad accettare le verità e le mezze verità che essi hanno capito male o che applicano scorrettamente. C'è un tempo per tutto, e il nostro motto dovrebbe essere "ogni cosa a suo tempo".

I liberali e i socialisti non sono cristiani veri, ma sarebbe ingiusto negare che ci siano tra loro individui che hanno aspirazioni generose, nobili, e persi-

⁴ Brownson dà questo nome al socialismo di ispirazione marxista. *The Red Republican* è il nome del quotidiano britannico fondato nel 1848 che ospitò la prima traduzione in lingua inglese de *Il Manifesto del partito comunista* di Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Lo scopo del fondatore George Julian Harney (1817-1897) era quello di educare le classi lavoratrici all'internazionalismo proletario. Il periodico terminò le sue pubblicazioni nel 1850.

no spirituali, che la Chiesa stessa ci dice di accettare e di rispettare.

Molto, come minimo, di ciò che c'è di più vitale, di meno abietto e servile, di più virile ed elevato oggi si trova, Chiesa a parte, nei loro ranghi. Non giudicheremo mai gli individui che appartengono a movimenti sociali o a partiti politici in base a mere formule dottrinarie, poiché le teste e i cuori delle persone sono spesso lontani gli uni dagli altri, e talvolta in forte opposizione fra loro. I liberali e i socialisti vanno giudicati, dal punto di vista dal quale abbiamo deciso di considerarli, non solo e né principalmente per le dottrine astratte che professano, ma per i loro sentimenti, per ciò cui anelano, per ciò che amano e per le loro aspirazioni profonde. Il liberalismo e il socialismo, come tutti i falsi sistemi, approdano a puro neo-paganesimo e, nelle loro forme moderne, potrebbero aver luogo solo in comunità un tempo cristiane e che ancora siano influenzate per tradizione dalla dottrina cristiana dell'amore. Essi hanno origine nella filantropia, l'amore per l'umanità, la forma — e questa solo — di ciò che di più puro e di migliore ci si possa attendere da una religione che non sia cristiana.

Noi condanniamo, non meno appassionatamente degli altri, le rivoluzioni di origine liberale o socialista in Europa nel corso degli ultimi sessanta o settant'anni, ma non possiamo negare che queste rivoluzioni abbiano avuto, almeno parzialmente, una scaturigine filantropica e che siano state attaccate con l'accusa di volere per questo mondo, fatto dallo Stato e attraverso la filantropia, ciò che la Chiesa ha fatto, o dimostra di poter fare, attraverso la carità cristiana.

Tutti questi movimenti che vogliono una maggiore partecipazione del popolo nell'attività di governo o che intendono mitigare i codici penali; che vogliono riparare i torti che causano malcontento ed elevare le classi più povere e numerose, pur sostanzialmente fallendo nel raggiungimento dei loro obiettivi, sono originariamente mossi da un sentimento compassionevole, corrotto, però, e asservito alle mire egoistiche e meschine dei loro dirigenti. Almeno nei loro scritti e nei loro ragionamenti, i filosofi del secolo scorso [il XVIII] traboccavano di sentimenti generosi e, quando attaccavano i vecchi sistemi, esigendo mutamenti radicali nelle istituzioni sociali e religiose, nelle leggi, nei comportamenti e nei costumi, era sempre in nome della virtù e con il proposito di realizzare — come loro rivendicavano, spesso credendoci — qualcosa di meglio per la nazione o per la razza umana. Fra i simpatizzanti e i sostenitori della Rivoluzione francese del 1789, non era piccolo il numero di chi era mosso da una

calorosa ed espansiva compassione; e non coviamo risentimenti nei confronti di chi non riusciva a vedere alcunché di cattivo nel generoso entusiasmo di una parte cospicua del popolo francese nei primi giorni di quella rivoluzione. Anche se era meno cattivo di quello che la Rivoluzione stessa determinò, lo stato in cui versava la Francia prima della Rivoluzione era tale che nessun uomo di senno e dal cuore onesto avrebbe potuto approvarlo. Le cose cattive sono, forse, state sovrastimate, ma nessuno potrebbe negare che erano cospicue e deplorevoli. La Corte e le classi dirigenti erano corrotte o nei principi o nei loro comportamenti, e la maggior parte della gente era oppressa da gravami troppo onerosi da sopportare, venendo trattata quasi fosse nata giusto per soddisfare i capricci di un gruppo ristretto di lussuriosi e di sfaccendati. Ogni uomo di buon cuore non poteva che indignarsi ogniqualvolta un uomo veniva rinchiuso nella Bastiglia per il solo fatto di aver criticato un qualche lacché di corte o l'amante del Re, mentre il sovrano si abbandonava alla più abietta e criminale sensualità e una prostituta imbellettata, una [Jeanne Antoinette Poisson, marchesa di] Pompadour [1721-1764] o una [Marie-Jeanne Bécu, contessa] Du Barry [1743-1793], esercitava, di fatto, le funzioni di primo ministro, dispensando favori o stabilendo chi il Re dovesse incontrare. E tutto questo mentre una moltitudine in difficoltà veniva gravata da tasse, ridotta all'indigenza, alla povertà più assoluta e, in risposta alle petizioni per il pane, riceveva "una nuova forca alta quaranta piedi"⁵.

Le rivoluzioni sono una cosa seria, e nessun popolo sarebbe propenso a fare una rivoluzione sociale contro tutto ciò che si è abituati a considerare sacro, se non spinto dalla pressione del bisogno e dai segni della carestia che appaiono via via più visibili sui volti della gente. Le nazioni, l'umanità in generale, devono mostrare qualche traccia di quella somiglianza con Dio che tutte le cose riflettono più o meno fedelmente e, non meno dei singoli individui, sono incapaci di agire se non sotto qualche apparenza di vero e di giusto; e sebbene si abbia più spesso ragione di credere che "*Vox populi, vox diaboli*", piuttosto che "*Vox populi, vox Dei*", c'è tuttavia un certo senso in cui non possiamo negare che "la voce del popolo sia la voce di Dio". La Rivoluzione francese del 1789 trovò quantomeno un pretesto nei vizi della Corte, nella corruzione della

⁵ Da questa descrizione retorica, pure non del tutto falsa, si avverte nitidamente quanto forte sia stato l'influsso su Brownson della storiografia romantica francese primo-ottocentesca, sulla Rivoluzione, con le sue non disinteressate esagerazioni e la sua limitatezza ed esclusione ideologica di fonti.

nobiltà, nella dissolutezza di una parte del clero, e nelle generali ristrettezze di un popolo abbandonato a se stesso. E le cose in Francia, ammettendo pure che andassero così male, non andavano peggio che negli altri Stati in Europa dello stesso periodo. Sarebbe sciocco negare l'esistenza di ingiustizie, o bollare come criminale il tentativo — che, al contrario, è solo encomiabile — di porvi riparo.

Era un obbligo morale sacro imposto sia dalla carità sia dalla filantropia impegnarsi per mettervi fine, escludendo, però, mezzi illegali o una rivoluzione, che avrebbe sicuramente reso le cose peggiori.

Intendiamoci, non abbiamo alcuna fiducia che la molla della filantropia, quando agisce da sola, produca alcunché di buono; di rado, infatti, capita che non riesca a far peggiorare le cose; tuttavia nutriamo pochissima simpatia nei confronti di quelle prese di posizione un po' superficiali ed egoistiche che i conservatori assumono nei confronti dei movimenti rivoluzionari.

Il solo conservatorismo che rispettiamo è quello che riconosce in modo franco ciò che c'è di sbagliato e che cerca i mezzi adeguati per eliminarlo ogniqualvolta vi si imbatte. Dopotutto, non è tanto contro le rivoluzioni che indirizzeremmo la virtuosa indignazione dei nostri amici conservatori, adesso che la reazione è tornata forte, quanto piuttosto contro il malgoverno, la tirannia, il malcostume e i misfatti, contro la mancanza di cuore e la crudeltà, l'indifferenza nei confronti del povero da parte di quelli che dovrebbero amarlo e soccorrerlo. Sono tutte queste cose che fanno esplodere le rivoluzioni e danno a Satana l'opportunità di impossessarsi delle masse, pervertendo verso il male i sentimenti più puri e il loro entusiasmo più generoso. La Rivoluzione non era il rimedio adeguato per i mali che il sistema di potere secolaristico — giunto a piena maturazione con Luigi XIV di Borbone [1638-1715] — aveva generato. Era un rimedio ispirato dalla pazzia o dalla più selvaggia disperazione. Ciò nondimeno, i mali erano aumentati al di là di ogni ragionevole sopportazione. Avevano oltraggiato ugualmente sia l'umana benevolenza, sia la carità cristiana.

Quando i difensori della religione e dell'ordine rivolgono parole di censura esclusivamente nei confronti di coloro che, infuriati, sperano nelle rivoluzioni per eliminare quei mali, e non ne riservano alcuna contro coloro che le hanno rese possibili con il loro malcostume e i loro misfatti, non fanno altro che rendere odiosi la religione e l'ordine a tutti gli uomini di buon cuore.

7. L'ideologia liberalsocialista

La filantropia è un sentimento umano e non va confusa con la carità cristiana. Lo sappiamo bene. Ma essa sta alla carità come l'umano sta al divino, ne è una copia proprio come la natura copia o imita Dio, e non sentiamo l'obbligo di convincerci che ciò che la prima trova ripugnante, torni gradito alla carità. *Gratia supponit naturam*⁶. Quanto spesso dovremo ripetere che la grazia non si sostituisce alla natura? Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556) non intendeva distruggere l'ambizione naturale del giovane Francesco Saverio [1506-1552]. Egli l'accettava, e mirava solamente a indirizzarla a una gloria celeste piuttosto che a una gloria terrena. Un sapiente maestro di vita spirituale non proverà mai a violentare una natura cercando di sradicarla: il suo scopo sarà sempre quello di accettarla e di dirigerla lungo i giusti sentieri che portano a Dio, che è il vero fine dell'uomo. [Giovanni] Calvino [1509-1564] e [Cornelius] Giansenio [1585-1638], questi subdoli nemici di Cristo, ponendo la natura e la grazia l'una contro l'altra e rinnegando la prima per sostenere la seconda, hanno fatto migliaia di volte più male alla religione di François-Marie Arouet "Voltaire" [1694-1778] e [Jean-Jacques] Rousseau [1712-1778].

Non sono stati ancora sufficientemente apprezzati i servizi resi alla religione e all'umanità da parte dei figli di sant'Ignazio per la battaglia che condussero nel secolo XVII e agli inizi del XVIII contro l'eresia giansenistica che, sebbene in forma speciosa, era degradante e demoralizzante. Nobilmente, i gesuiti, difesero la libertà, la dignità, e il destino glorioso della natura umana. Le infami *Massime*⁷ di [François de] La Rochefoucauld [1613-1680], un tempo così celebrate, erano gianseniste, non cattoliche, e furono concepite nello spirito di Port Royal, non della Chiesa. Potevano essere ispirate solo da una eresia che contrappone la grazia alla natura e che pensa di esaltare l'una annientando l'altra. Il cattolico onora la natura e rivendica per essa un destino più glorioso di quello riservatole da chi crede in un uomo capace di progredire fino a diventare Dio.

No, lo ripetiamo, Dio è la sembianza di tutte le cose, e l'umano ha il suo modello esemplare nel divino. Il divino si specchia, è riflesso, nell'umano; e,

⁶ Cfr. «*Gratia supponit naturam et eam perficit*», «*La grazia suppone la natura e la perfezione*» (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8).

⁷ Cfr. FRANÇOIS DE LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, trad. it., introduzione di Francesco Perfetti, a cura di Maurizio Grasso, ed. integrale, Newton&Compton, Roma 2005.

quindi, la grazia nella natura. I sentimenti naturali del cuore umano sono a un livello più basso delle grazie infuse del cristiano, ma non per questo vi si contrappongono. La filantropia, o la naturale compassione del cuore umano, non può ergersi al livello e alla potenza della carità cristiana, o aspirare a una sua ricompensa eterna; ma la carità non le si oppone né può farne a meno più di quanto la rivelazione si opponga o possa fare a meno della ragione. Ciò che è ostile all'umana compassione è, con più veemenza, ostile anche alla carità cristiana. È un grande errore ritenere che la mera umana benevolenza, cioè la filantropia, sia di per sé sufficiente a sanare ingiustizie personali o sociali. Ma è un errore ancora più grande condannarla, o trascurarne l'importanza, non facendo alcuno sforzo per sanare le ingiustizie, credendo che ciò sarà effettivamente possibile solo allorquando la compassione sarà esaltata dalla carità cristiana.

Non tutte le opere degli infedeli sono peccaminose. Le azioni dell'umanità animate da genuina umana compassione, che non è detto che in una società non cattolica non possano esistere, pur non meritevoli della vita eterna o della grazia della conversione, poiché *gratia est omnino gratis*⁸, non sono certamente immorali: esse sono buone nell'ordine naturale e meritano e riceveranno in questo stesso ordine la loro ricompensa. Gli uomini del nostro tempo, che hanno perso il senso della carità cristiana e cercano nella filantropia un succedaneo, continuano comunque a onorare quel tipo di carità nel suo scialbo ed evanescente riflesso umano, e nella misura in cui hanno sentimenti non contrari alla giustizia, essi saranno dei non-cristiani piuttosto che degli anticristiani.

La dottrina dei diritti uguali per tutti, rivendicata così energicamente da un po' di anni a questa parte, dal Partito dei Lavoratori e fatta propria in almeno uno dei suoi aspetti dagli abolizionisti⁹ e dai partiti democratici per il mondo, non è del tutto falsa, né del tutto anticristiana: dopotutto, infatti, essa rispecchia confusamente la dottrina cristiana dell'unità e della solidarietà della razza umana. C'è una particella di verità nella dottrina giacobina della "fraternità" e in quella di [Lajos] Kossuth [1802-1894], della "solidarietà fra popoli". Il Partito dei Lavoratori è ora morto, e sepolto dentro altri partiti che l'hanno assorbito, ma alla sua base vi era una grande verità. Esso proclamava la naturale nobiltà

di tutti gli uomini e della natura umana stessa, che è ugualmente degna del nostro rispetto sia che si incarni nell'umile artigiano o manovale, sia che si incarni nel nobile titolato.

«Il Re può cingere di spada un cavaliere, / elevare un marchese e un duca, per tutto quello; / ma nel suo cuore un uomo onesto ha potere e guida; / ha un dono supremo, per tutto questo»¹⁰.

C'è qualcosa di encomiabile in uno spirito libero e nobile che si impegni a rompere quelle barriere artificiali erette per separare un uomo da un altro uomo, una nazione da un'altra nazione per unire tutti in un'unica grande fratellanza. Se esiste una cosa sola di cui non si possa dubitare, questa consiste nel fatto che la Chiesa ha sempre predicato l'unità della razza umana e la naturale uguaglianza tra gli uomini. Un uomo è uguale a ogni altro uomo di qualunque altra parte del mondo, sicché, come insegna san Gregorio Magno [540 ca.-604], sebbene all'uomo sia stato concesso il dominio sulle creature inferiori, non ha ricevuto invece un diritto di dominio su un altro uomo: dunque i principi sono tenuti a governare come dei pastori, non come padroni assoluti, poiché tutti gli uomini sono uguali per natura, i governati, in quanto uomini, sono uguali e fratelli dei governanti.

8. Il calvinismo

Siamo un po' sorpresi nel constatare che l'estensore della storia degli Stati Uniti¹¹, in uno dei primi volumi, consideri Calvino, in qualche senso, il campione dei diritti uguali per tutti, e attribuisca al calvinismo l'origine del principio di uguaglianza politica su cui sono basate le nostre istituzioni americane, in quanto che la dottrina in cui egli stesso si riconosce ripugna al calvinista come la luce all'oscurità. Il calvinismo proclama un'uguaglianza che è solo negativa. È vero che equipara tutti allo stesso livello, questo lo garantiamo: infatti, afferma che la natura è irrimediabilmente corrotta e che quindi il valore della natura di ogni uomo è pari a zero; ma

⁸ Cfr. FRANCISCO SUAREZ S.J. (1548-1617), *Operis de divina gratia, pars tertia*, Sumptibus Jacobi Cardon & Petri Cauellat, Lugduni [Lione] 1620, p. 77.

⁹ Brownson si riferisce ai movimenti per l'abolizione della schiavitù.

¹⁰ «*A prince can mak a belted knight, / A marquis, duke, an' a' that; / But an honest man's abon his might, / Gude faith, he maunna fa' that! / For a' that, an' a' that, / Their dignities an' a' that; / The pith o' sense, an' pride o' worth, / Are higher rank than a' that*»: è un brano di una ballata del poeta scozzese Robert Burns (1759-1796), ricordata con vari titoli, fra cui *For A' That and A' That*.

¹¹ Cfr. GEORGE BANCROFT, *History of the United States. From the discovery of the American continent*, 9 voll., Little & Brown, Boston 1839-1866; Bancroft era amico di Brownson.

questa è l'uguaglianza della morte, non della vita. Tutti sono uguali, perché tutti sono niente. Non è che il calvinismo innalzi tutti a un livello comune in conformità a un'uguaglianza di valore positivo fondata sul fatto che tutti gli uomini condividano la stessa natura. Va anche detto che il calvinismo non vede di buon occhio, anzi è decisamente ostile a quelle dottrine di uguaglianza che il signor George Bancroft (1800-1891) difende così strenuamente. Insegnando il valore nullo della natura e la predestinazione alla beatitudine o alla dannazione di ognuno, il che implica che solo un certo numero ben definito può essere elevato dalla grazia, il calvinismo va a fondare un'aristocrazia, l'aristocrazia dei "santi", o degli eletti. Sostenendo che il valore morale della natura è nullo, è di necessità costretto a fondare l'ordine politico sulla grazia, come fece a Ginevra e nelle prime colonie del Massachusetts, e a privare di ogni diritto politico tutti quelli che non sono annoverati fra i santi. Credendo in una natura ineluttabilmente corrotta, nega alla natura tutti i diritti, e li rivendica solo per coloro che si presume siano in grazia. Da qui ne consegue che solo i "santi" hanno il diritto a governare, una delle eresie di [John] Wyclif [1320-1384], condannate al Concilio di Costanza [1414-1418]. Se la natura non vale nulla, non ci sono leggi di natura, e se non ci sono diritti, in particolare non ha senso il diritto di proprietà. Di conseguenza, quelli che non sono annoverati fra i non-eletti non hanno nulla che l'eletto sia tenuto a considerare come sacro e inviolabile. Costoro rimangono allora alla mercé dei "santi", che possono spogliarli a piacimento di tutto ciò di cui dicono di essere titolari, che possono impadronirsi del potere politico e civile, di case e di terre, di ogni bene ed effetto personale, delle loro mogli e dei loro bambini, e persino delle loro stesse persone. Il calvinismo, portato alle sue logiche conseguenze, fonda, quindi, non certo la monarchia, ma l'aristocrazia dei "santi", cioè, dei calvinisti, insomma la più assoluta e odiosa aristocrazia che sia concepibile.

È indubbiamente vero che solo il rigenerato, solo quello chi è in grazia, vanta diritti riguardo alla salvezza eterna, poiché è certo che nessun uomo ha un diritto naturale alla beatitudine soprannaturale. Non ci salviamo per i nostri meriti di natura, o acquisiti in base al diritto naturale, ma per la grazia meritata per noi da Cristo, che è il nostro capo.

L'errore del calvinista non sta nel fondare sulla grazia, e solo su di essa, ciò che ci rende meritevoli della vita eterna, ma nel negare il diritto naturale, nel non ritenere che l'uomo conservi i diritti originari nell'ordine naturale e che tutti gli uomini

nell'ordine naturale hanno eguali diritti, che anche l'eletto o quelli elevati dalla grazia saranno tenuti a rispettare come sacri e inviolabili. Dio, promulgando la legge della grazia, in nessun senso abroga la legge di natura, e neanche modifica i diritti e gli obblighi degli uomini rispetto alla legge. Ecco perché l'Apostolo [dei Gentili] [cfr. Rm 13, 1-10] riconosce la legittimità del potere temporale del suo tempo e intima al fedele di obbedire coscientemente all'imperatore romano — un pagano, certo — in tutte le cose temporali. Ecco perché la Chiesa riconosce e ha sempre riconosciuto il diritto di principi non cristiani, addirittura di quelli eretici, di farsi obbedire da parte dei propri sudditi, anche quando costoro fossero dei cattolici. I sudditi, inoltre, possono essere sciolti dal vincolo di fedeltà che li lega al loro principe solo quando questi perda i propri diritti *in base alla legge* cui ognuno di loro è sottoposto.

Ecco perché la Chiesa vieta che gentili, ebrei o qualunque altra persona che non rientri all'interno della sua spirituale giurisdizione, siano obbligati con la forza ad accettare la vera fede. Ecco perché, infine, essa riconosce un diritto naturale alla vita, alla libertà e alla proprietà senza eccezioni tanto ai gentili e agli eretici, quanto ai suoi stessi fedeli. In ciò risiede la fortissima differenza fra un'uguaglianza naturale positiva e una negativa, fra quella rivendicata dai cattolici e quella accampata dai calvinisti. Il calvinismo afferma l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, ma nega ogni diritto naturale a quasi tutti di loro, ritenendo che tutti i diritti siano andati perduti in seguito alla Caduta. Il cattolicesimo afferma l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, sostenendo che tutti hanno uguali diritti naturali, e nega che tutti i diritti siano andati perduti o annullati in seguito alla trasgressione dei nostri primi progenitori. I diritti perduti in seguito alla Caduta furono quelli soprannaturali, non quelli naturali, quelli validi in base alla legge della grazia, non quelli validi in base alla legge di natura. Infatti, fu per merito della grazia, e non della natura, che all'uomo fosse stato assegnato prima della Caduta quel particolare destino soprannaturale. Il cattolicesimo, dunque, riconosce nella natura qualcosa di sacro e di inviolabile, che anche la Chiesa è tenuta a rispettare. Il cattolicesimo, dunque, sempre dovrà rispettare la naturale libertà dell'uomo, e non potrà spadroneggiare sul gentile più di quanto non possa fare con il credente: in base all'ordine naturale dovrà porli sullo stesso piano di uguaglianza. Il calvinismo parte con il negare tutti i diritti naturali, nullificando la natura, e quindi anche ogni libertà naturale, rivendicando diritti solo per gli eletti. Si

sentirà, alla fine, libero da ogni obbligo nei confronti del non-eletto, cioè verso chi non è calvinista, con il quale potrà fare il tiranno come e quanto gli aggrada.

Questa non è mera speculazione, o una semplice conclusione logica a partire dalle premesse enunciate dal calvinismo. È una conclusione cui i calvinisti sono approdati nella realtà e, ovunque essi siano riusciti a raggiungere il potere, messa per iscritto con il sangue dei non calvinisti. Mai i calvinisti hanno considerato sacra una libertà che non fosse quella dei calvinisti. Il lettore potrà verificare quanto ciò sia vero considerando la storia del calvinismo a Ginevra, quella del puritanesimo in Inghilterra, quella dei *covenanti* in Scozia [XVII secolo], o quella dei nostri stessi avi puritani. Il motto dei calvinisti è: “libertà per l’eletto, non-libertà per il non-eletto”. Ai “santi” appartiene la Terra. Non è forse questa anche la mentalità del movimento *Know-nothing*¹² contro i cattolici del nostro Paese? Non credenti, unitariani, universalisti e culti non evangelici, possono trovare un loro posto all’interno di quel movimento, ma lo spirito che lo ispira e lo orienta è quello del calvinismo, che oggi sembra aver trovato un vigore nuovo ai limiti della frenesia, come abbiamo affermato altrove. È lo stesso lessico del movimento a rivelarlo. Esso professa la libertà religiosa, ma il suo vero obiettivo è di negarla ai cattolici che, dal suo punto di vista, immaginiamo noi, sono irredimibili.

È il caso, qui, di ripetere quanto i gesuiti meritino la gratitudine dell’umanità intera per l’energia gagliarda con cui hanno fatto valere i diritti e la dignità della natura contro le insidie del giansenismo, che del calvinismo era una versione perfezionata. “La Natura — fa notare qualcuno — non è buona a nulla”. Non sarà buona per tutto, è tuttavia buona per qualcosa e nel suo ambito neanche la grazia può rimpiazzarla. Non intendiamo negare che il calvinismo si sia trovato a dare il suo contributo

¹² Si tratta di un movimento xenofobo attivo negli Stati Uniti negli anni Quaranta e Cinquanta del secolo XIX, che si espresse, inizialmente, nell’American Republican Party nello Stato di New York, si estese quindi ad altri Stati con il nome di *Native American Party* e, nel 1855, divenne un partito nazionale col nome di *American Party*. Il suo intento principale era quello di ostacolare l’ondata migratoria proveniente dall’Irlanda: i suoi aderenti temevano che l’aumento del numero di cattolici negli Stati Uniti avrebbe condotto il paese nell’orbita di influenza del papa. Il nome che in italiano significa “Non so nulla” fa riferimento alla struttura organizzativa semisegreta del movimento. L’ultimo momento di visibilità fu nel 1860, in occasione del sostegno alla candidatura alla presidenza di Abraham Lincoln (1809-1865). Sui rapporti fra Brownson e il *Know nothing*, cfr. OSCAR SANGUINETTI, *Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee*, con una prefazione di Antonio Donno, D’Ettoris Editori, Crotone 2013.

alla causa dei diritti “uguali per tutti”. Infatti, i nostri antenati calvinisti combatterono perché l’eletto, ovvero il calvinista, avesse uguali diritti, facendo approvare disposizioni per garantirne la protezione. Quando l’ora dei calvinisti passò — ai tempi della rivoluzione americana non contavano ormai più nulla — queste disposizioni furono estese senza troppa difficoltà a tutti i cittadini, eletti o non eletti che fossero. Queste disposizioni finirono così per riguardare, ma non grazie al calvinismo, tante persone e garantire diritti uguali per tutti in quanto diritti dell’uomo e non diritti dell’eletto. Noi pensiamo che se il signor Bancroft avesse studiato più attentamente il sistema calvinista, si sarebbe accorto che, fra tutti i sistemi che si possono concepire, si tratta di quello che meno di tutti garantisce quella libertà e quell’uguaglianza che egli encomia con tanta veemenza ed eloquenza. L’uguaglianza che consegue dall’uguale perversione della natura non potrà mai essere la base per fondare diritti all’uguaglianza per tutti gli uomini. Questa base sarà invece solida se si proclamerà insieme al cattolico l’intrinseca libertà, dignità e nobiltà dell’umana natura in ogni uomo, su cui si poggia anche la tesi dell’unità della razza umana e il riconoscimento del fatto grandioso, su cui si riflette così raramente, che è così poco compreso ed è altrettanto raramente messo in pratica, che Dio ha fatto l’uomo a sua immagine e somiglianza e che, dunque, l’uomo nella sua natura, deve riprodurre, imitare o, quantomeno, riflettere il suo Creatore.

I Lavoratori erano nel giusto quando sostenevano l’uguaglianza naturale, o il diritto di natura all’uguaglianza di tutti gli uomini, anche quando lo facevano al fine di ottenere vantaggi materiali, poiché essi non intendevano rivendicare, come invece diceva qualcuno, i diritti naturali di tutti gli uomini a uguali vantaggi. La disuguaglianza che essi biasimavano era una situazione artificiosa, di impari opportunità rispetto alla loro acquisizione, fossero tali diritti di ricchezza, di onorificenze, di potere o di profitti. L’errore stava nel pretendere di potere rimuovere questo tipo di disuguaglianza tramite un’azione sociale o politica. Non c’è dubbio che questa disuguaglianza sia, nell’ordine temporale, un motivo reale di lagnanze: la difficoltà, però, sta nel fatto che essa non può essere eliminata dalla società, se non mettendo a rischio il diritto di proprietà e rischiando, così, un male notevolmente maggiore.

9. Stato e bene comune

Sono molte le cose desiderabili, che sarebbe veramente bello poter fare, ma che lo Stato non ha né

la capacità, né la competenza per fare. Allo Stato da solo non compete la realizzazione di ogni possibile aspirazione, sia pur naturale, della società. Dovrà proteggere i diritti, naturali o acquisiti che siano, fra cui il diritto di conservare o acquisire la proprietà; facendo questo, però, non potrà assicurare a ogni uomo opportunità uguali per tutti nell'acquisirla. Per sua natura si dovrà limitare ad assicurare un diritto uguale per tutti ad acquisire e a proteggere ciò che si acquisisce: per ottenere qualcosa di più, andrà invocato un potere di altra natura, il potere morale. I Lavoratori commettevano un errore simile a quello degli ultra-temperanti¹³. L'intemperanza è un vizio che ogni uomo dovrebbe evitare, e la temperanza una virtù che ogni uomo dovrebbe praticare. Lo Stato, tuttavia, deve solo assicurare che sia possibile scegliere la virtù in piena libertà e punire l'intemperanza solo nella misura in cui questa privi qualcun altro dei suoi diritti. Che si tratti di un peccato o di un vizio, lo Stato non se ne deve occupare, né in termini di prevenzione, né di sanzione; diventa di sua competenza solo quando provochi un danno o privi qualcuno dei suoi diritti, naturali o acquisiti. Lo Stato non può punire il mero vizio dell'ubriachezza: può sanzionarla solo quando questa va a violare i diritti degli altri o disturbi la quiete pubblica. Il principio su cui si basa la Legge sui Liquori del Maine è, dunque, indifendibile. Un uomo ha un diritto di natura di bere vino, birra, sidro, *gin*, *rum*, *brandy* o *whiskey* se solo lo desidera e se può procurarseli onestamente. Egli ha il diritto all'uso di bevande inebrianti fino a quando non ne abusi. Questo diritto è e deve essere sacro e inviolabile per lo Stato. Lo Stato può avere solo il diritto di occuparsi dell'abuso. La Legge sui Liquori del Maine, invece, si basa sul principio che lo Stato abbia il diritto di difendersi preventivamente dall'abuso vietando l'uso o considerando un abuso l'uso in quanto tale. Tutto ciò, in quanto presuppone che lo Stato abbia il diritto di alterare la legge morale introducendo un nuovo principio nel costume, non può essere ammesso, sempre che non si voglia diventare partigiani del dispotismo. Il compito dello Stato non è quello di imporre nuovi costumi o di interpretare la legge morale, ma piuttosto quello di darvi attuazione: non consiste nel definire un diritto, ma nel proteggerlo e nel farlo valere. Imporre nuovi costumi, definire ciò che è giusto e ciò che non lo è, non rientra fra le competenze del potere

¹³ Così si autodefinivano gli aderenti a un movimento di ispirazione quacchera che auspicava la totale messa al bando della vendita di alcolici e che già fra il 1851 e il 1854, riuscì a far approvare in vari Stati leggi che ne limitavano il commercio.

civile. Ciò riguarda piuttosto il potere spirituale o morale, che è distinto dal potere civile e che si muove su un'orbita di altro livello. L'uguaglianza che i Lavoratori, se l'avessero veramente compresa, auspicavano andava cercata tramite l'amore e non l'imposizione della legge, tramite la Chiesa, non tramite lo Stato. Solo la Chiesa, infatti, potrebbe introdurre uguaglianza in materia di diritti acquisiti, insegnando la dottrina dell'amore e facendo sì che i ricchi possidenti abbiano ben presente di essere amministratori piuttosto che proprietari assoluti dei propri beni e che questi debbano usati a favore del prossimo, e non esclusivamente per il proprio tornaconto. La Chiesa potrebbe partire dal fatto che ogni individuo è legato a tutti gli altri, e tutti lo sono al singolo, o dal fatto che tutti siamo membra di un medesimo corpo, sicché non patisce il corpo senza che patiscano le sue membra, né, viceversa, un suo membro patisce senza che l'intero corpo ne soffra. Basandosi su questo principio, san Giovanni Crisostomo [di Antiochia (344/354-407)] accusava i ricchi di Costantinopoli di essere gli assassini del povero che moriva di indigenza. Sarebbe, però, una vera pazzia provare ad affermare questo principio tramite un'organizzazione politica o un'azione legislativa. Il diritto di acquisire e di conservare una proprietà senza che il potere civile si immischi va riconosciuto e protetto, altrimenti l'intera comunità morirà di inedia. Il male che lo Stato deve tollerare in vista di un bene più grande, dovrà essere riparato dal potere morale che opera sulle coscienze e dall'amore.

10. Brownson e la dottrina di Leroux

La dottrina della solidarietà e la comunione della razza umana, su cui Leroux costruisce il suo socialismo e che è il principio che ai suoi occhi giustifica il cristianesimo, ha qualcosa che il cristiano potrebbe, e forse addirittura dovrebbe, accettare.

Se ci è concesso di accennare alla nostra personale esperienza, confessiamo che è tramite quella particolare dottrina, elaborata da Leroux nel suo lavoro sull'Umanità, che per grazia di Dio siamo stati condotti verso la Chiesa cattolica. Aggiungeremmo, poi, che lo stesso itinerario è stato percorso da molti dei nostri amici, uno almeno dei quali è diventato un eminentissimo rappresentante del clero cattolico, e uno dei missionari cattolici più instancabili e di successo nel nostro Paese¹⁴. Abbiamo spiegato

¹⁴ Si tratta di Isaac Thomas Hecker (1819-1888), servo di Dio, redentorista e in seguito fondatore della congregazione dei Preti Missionari di San Paolo Apostolo, o padri paolisti, nonché fra i primi e più fedeli discepoli di Brownson.

come noi vedessimo in quella dottrina una grande e importante verità e che la trovassimo incompleta, nella forma in cui Leroux l'aveva lasciata, e se mai sia stata mai completata nella teoria e nella pratica, ciò è accaduto nella Chiesa cattolica. Noi facemmo nostra quella dottrina con l'ardore che ci contraddistingue e, sviluppandola in un modo tutto personale, ci ritrovammo a bussare alle porte della Chiesa cattolica, chiedendo finalmente di entrarvi. Una volta ammessi all'interno della Chiesa e iniziato lo studio della teologia cattolica come spiegata dagli autori scolastici, non trovammo nulla che a quella dottrina assomigliasse e dunque ritenemmo che fosse nostro dovere rinunciare a una sua analisi in pubblico fino a quando non avessimo avuto il tempo e l'opportunità di riesaminarla alla luce della fede cattolica. Ci accorgemmo sia di quanto quella dottrina fosse pertinente a un ordine di pensiero notevolmente di sotto al dogma cattolico, sia di quanto ci eravamo sbagliati nel pensare che quella fosse una sorta di spiegazione o di espressione del senso reale dei misteri della fede cattolica; ma non eravamo ancora in grado di stabilire in che misura quella dottrina fosse in accordo con essi. Era un problema che andava ancora risolto, e non poteva esserlo da noi che all'epoca avevamo ancora una familiarità piuttosto scarsa con la teologia cattolica. Rispetto alla teologia scolastica, ci sembrava una novità e, in quanto tale, sospetta. Avrebbe, infatti, potuto occultare un qualche errore, che poteva rivelarsi addirittura pericoloso.

Era certamente più prudente, anzi era nostro dovere, non insistervi più di tanto, accontentandoci di utilizzarne il linguaggio, le argomentazioni e gli esempi che sapevamo essere innocui. Pertanto le catene di ragionamenti cui avevamo abituato i nostri lettori durante il periodo della nostra transizione, che giocarono un ruolo così importante per la nostra conversione, furono improvvisamente abbandonate nel momento in cui entrammo nella Chiesa e iniziammo a scrivere da cattolici. Coloro che avevano assistito al nostro itinerario, e avevano manifestato un certo interesse nel nostro evolvere da una blanda forma di razionalismo al cattolicesimo, non riuscirono a rilevare alcuna continuità fra gli scritti da noi pubblicati fino al giorno che precedette il nostro ingresso nella Chiesa e quelli dell'anno dopo.

Un cambio tanto radicale e repentino sembrava loro impossibile da spiegare alla luce di un qualsivoglia criterio razionale e fu perciò ascritto a una nostra volubilità o alla rinuncia di voler provare a ragionare in modo originale. Quelli di loro che erano fuori dalla Chiesa persero la fiducia che un

tempo avevano riposto in noi e, se mai continuarono a leggere i nostri scritti, era per divertirsi con quelle che ai loro occhi erano "imprese da gladiatore intellettuale". Tutto ciò causò inconvenienti ed ebbe i suoi aspetti spiacevoli, ma non era destinato a durare per sempre.

Dopo dieci anni di riflessione silenziosa sull'argomento, oggi potremmo dire che, sebbene non scevri da lievi errori, di cui noi stessi sovrastimammo l'importanza, i principi che imparammo alla scuola di Leroux, approfonditi e applicati secondo nostre modalità, sono sostanzialmente veritieri. Quindi, senza ledere il nostro essere cattolico, possiamo riesumere la catena di ragionamenti così bruscamente interrotti al momento della nostra entrata nella Chiesa. I punti di vista che svilupparammo nella nostra lettera al dottor [William Ellery] Channing [1780-1842], datata 1842, *Sulla vita di mediazione di Gesù*¹⁵, possiamo accoglierli sino alle conclusioni cui allora approdammo, anche oggi, e non senza trarne vantaggi. Non erano ciò che pensavamo che fossero e non conducevano, come all'epoca credevamo, alla dottrina cattolica, tuttavia, essi abbracciano elementi di verità naturali che in qualche misura ci aiutano a capire il dogma cattolico e che il dogma cattolico accetta come la carità accetta la filantropia.

La base della dottrina che svilupparammo in quella lettera era che l'uomo vive in comunione con Dio, l'umanità e la natura e, inoltre, la sua vita partecipa delle qualità dell'oggetto con cui è in relazione. L'uomo non può vivere solo e ogni aspetto della vita è la risultante di due fattori, dell'attività concorrente di un soggetto e di un oggetto e partecipa delle caratteristiche di ognuno. L'individuo può vivere e agire solo in virtù della comunione con ciò che non è se stesso e che noi chiameremo il suo oggetto, giacché gli si contrappone. Questo non significa che egli non possa agire in assenza di qualche oggetto o che essa termini nell'oggetto verso cui agisce, sebbene questo sia esattamente il caso, salvo che essa non dia luogo a un'altra attività che si intersechi e concorra con la prima. La realtà della vita risulta dal mutuo scontro di due attività ed è il frutto del loro unirsi.

Il soggetto è un soggetto *vivente* o un soggetto *in actu* solo in virtù della comunione con il suo oggetto. Perciò esso non può pensare senza che non

¹⁵ Cfr. *The mediatorial life of Jesus. A letter to Rev. William Ellery Channing, D.D., by O. A. Brownson*, Little&Brown, Boston 1842. Channing fu uno dei maggiori teologi e predicatori dell'unitarianismo, la congregazione del New England — fra le diverse —, cui Brownson appartenne prima della conversione.

esista qualcosa di intellegibile, né amare senza la presenza di qualcosa di amabile: in questo consiste in sostanza l'insegnamento di san Tommaso quando dice che l'intelletto è *in ordinem ad verum*; e che la volontà è *in ordinem ad bonum*, cioè che l'intelletto non potrà che cercare il vero e la volontà non volere altro che il bene. Abbiamo spesso invocato questa dottrina per confutare la posizione degli psicologi moderni e di quei filosofi che vorrebbero convincerci che non è il *mundus physicus*, ma un mondo intermedio, il *mundus logicus*, che la mente afferma in prima istanza con le sue percezioni. La mente non può pensare senza che vi sia un oggetto a cui pensare e, perché sia possibile la formulazione di alcun pensiero, l'oggetto deve agire su o con il soggetto — perché la pura passività sarebbe equivalente al non essere, in quanto pura passività è mera potenzialità —, l'oggetto deve essere reale, nell'essenza o nell'esistenza, perché in caso contrario non potrebbe né agire, né produrre alcun effetto. Di conseguenza, o non percepiamo nulla, non attuando alcun atto di percezione, o ciò che percepiamo è proprio il mondo reale, non un mondo astratto o meramente logico, una mera *species*, cioè un fantasma.

Il pensiero è, comunque, un effetto e chiunque pensi produrrà o genererà qualcosa. Ogni teologo dovrà ammetterlo, altrimenti, in quale altro modo potrebbe sostenere il mistero della Trinità o credere nel Figlio Unigenito di Dio? In Dio, che è *actus purissimus* o atto del tutto puro, come dicono Aristotele e gli scolastici dopo di lui, giacché infinito e non contenente alcuna passività, Egli entra con il suo intero essere nel Suo pensiero, la parola generata è e deve essere uguale, e identica in natura, sostanziale con Lui. L'uomo, dal canto suo, non essendo atto puro, né intellegibile a se stesso, non può pensare senza un'altra attività che supplisca l'oggetto necessario a indurre la sua passività ad agire. E siccome non può entrare con tutto il suo essere nel suo pensiero, non può, come fa Dio, generare l'immagine esatta di sé. Ciò malgrado, congiunto all'oggetto, dato che imita nel suo grado l'intelletto divino, egli genera qualcosa e questo qualcosa la chiamiamo una realtà di vita o la vita stessa, considerata come il prodotto delle attività vitali. Ora, poiché soggetto e oggetto devono concorrere per la produzione o la generazione di pensiero e di realtà di vita, si tratta di un prodotto congiunto che, come tale, dovrà partecipare del carattere di ognuno. Ecco la base di ciò che è chiamata la solidarietà della razza umana, dal punto di vista dell'intelletto.

L'uomo, tuttavia, non è puro intelletto. Ha un cuore tanto quanto ha una testa ed è tanto capace

di amare, quanto di pensare. Ciò che abbiamo detto per il pensiero è ugualmente vero per l'amore, come impariamo contemplando l'adorabile mistero della Trinità. Infatti, dal Padre ingenerato che ama il Figlio unigenito e dal loro rapporto di mutuo amore procede la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo. Solo fra simili può esistere un rapporto di comunione spirituale e l'amore propriamente detto può esistere solo fra simili: ecco perché in una relazione di amore solo un uomo può essere oggetto di un altro uomo. In virtù dell'unità della stirpe umana ogni essere umano è oggetto di ogni altro essere umano. Inoltre, per la legge della comunione fra soggetto e oggetto, il risultato generato o che ne consegue è il prodotto congiunto di due fattori, sicché la vita di ogni uomo è il prodotto congiunto di se stesso e di ogni altro uomo. Ecco prodotta una solidarietà nella vita di tutti gli uomini, per cui la vita è una ed è la stessa per tutti e per ognuno. Ora, poiché ogni generazione si sovrappone parzialmente, per così dire, a quella precedente e ogni generazione è in comunione con quella precedente, la solidarietà della razza umana non è solo la solidarietà di tutti gli uomini nello spazio, ma di tutti gli uomini nel tempo, unendo insieme in una vita indissolubile, il primo uomo con l'ultimo e l'ultimo con il primo.

Prendendo questa dottrina, dandole tuttavia un'applicazione diversa da quella originale di Leroux, in modo tale da non approdare al suo rifiuto della personalità di Dio e dell'immortalità personale dell'anima, e continuando a ritenere l'Incarnazione possibile in un singolo uomo chiamato Gesù e non nella razza umana, pensammo di poter stendere un ponte di collegamento fra gli "unitari" e i "trinitari" e di accettare e spiegare la Chiesa cristiana e i misteri della fede cristiana.

Sotto questo aspetto, la nostra lettera al dottor Channings era in errore. Il pensiero che svilupparammo allora non si innalzava all'ordine del dogma cattolico e nel suo punto più alto rimaneva ai livelli dell'ordine naturale. La dottrina esposta, comunque, rimane sostanzialmente vera. Non era la verità soprannaturale del cristianesimo, ma era in un certo senso la verità dell'ordine naturale che vi corrisponde, tramite la quale, quella ci diventa comprensibile. L'errore di Leroux e nostro non consisteva nel sostenere la comunione naturale e la solidarietà della razza umana, ma nel supporre che in quelle cose risiedesse il vero significato dei misteri del cristianesimo, l'Incarnazione, la Santa Comunione, la Chiesa, la successione apostolica, la Tradizione e così via, o le grandi verità enunciate dai Padri della Chiesa espresse nei dogmi del cat-

tolicesimo. L'errore consisteva nel ritenere che i dogmi cattolici fossero simbolo delle verità naturali. Sarebbe stato più corretto sostenere il contrario, cioè che le verità naturali sono simbolo di dogmi o che li rappresentano come l'umano rappresenta il divino. «Guarda [...] di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte» (Eb 8, 2-5). Il terrestre è simbolo del celeste, non il celeste del terrestre. Il dogma non è, come sostenevano sciocamente Leroux, [Victor] Cousin [1792-1867] e altri, la forma con cui la fede, il sentimento religioso o l'entusiasmo rivestono le verità filosofiche o naturali. La verità naturale o filosofica, al contrario, è il simbolo di cui il dogma è il significato nascosto, la realtà divina o la sembianza divina che esse ritraggono o imitano.

Sebbene la comunione naturale del genere umano non ci introduca al principio dei sacramenti, come Leroux e noi dopo di lui sostenevamo, e sebbene la naturale solidarietà della stirpe umana sia di livello infinitamente più basso rispetto alla solidarietà cristiana realizzata dai sacramenti, non c'è opposizione fra l'una e l'altra. Non è tramite la comunione naturale che riceviamo e incorporiamo nella nostra vita quella grazia che ci unisce a Dio e ci mette in grado di vivere la vita soprannaturale di Cristo. Inoltre, la solidarietà che da quella consegue è di livello infinitamente più basso della solidarietà nella Chiesa, quella del corpo mistico di Cristo in cui Egli è come se fosse incarnato in ogni istante.

Quel tipo di comunione, tuttavia, esprime la condizione della nostra vita naturale, e la sua rivendicazione, non solo non è uno svantaggio per l'ordine soprannaturale, ma è un grande vantaggio per quello naturale. Essa condanna ogni tipo di esclusivismo, sia individuale, sia nazionale, e stabilisce la necessità di un pieno sviluppo nella nostra vita naturale di rapporti liberi e pacifici fra l'uomo e l'uomo in tutto il mondo. L'uomo ha una triplice natura e vive tramite una comunione con Dio, con l'uomo e con la natura. Entra in relazione con Dio tramite la religione, con l'uomo tramite la società, con la natura tramite la proprietà, e ogni ordine politico che provi a colpire, a intralciare o a ostacolare una di queste tre relazioni, come anche Leroux sostiene, è alla stessa stregua ripugnante tanto alla volontà di Dio tanto agli interessi più elevati dell'umanità. Gli sforzi compiuti, poi, per rendere queste relazioni libere il più possibile e sgombre, per dare libertà all'accesso e sicurezza nel possesso della proprietà, per proteggere la famiglia come base della società, per buttare giù ogni barriera tra rapporti sociali interposte a causa di pregiudizi di nascita o di censo, per assicurare libertà di religione e di culto, sono di

principio compiti grandi e solenni, obbligatori pressoché per tutti gli uomini.

Su queste basi il liberalismo e il socialismo potrebbero costruirsi una solida difesa. Ciò che si propongono è giusto e necessario. Sono i mezzi che adottano che dobbiamo condannare, e lo facciamo. La filantropia vieta di compiere quello che vorrebbero realizzare e, qui, la filantropia trova una giustificazione nella solidarietà naturale del genere umano.

Kossuth, quando era qui fra noi¹⁶, si appellava spesso alla "solidarietà tra i popoli", da cui egli deduceva il diritto del popolo di ogni Paese a correre, senza curarsi dell'opinione del proprio governo, in sostegno di un qualunque altro popolo che lotta per i propri diritti. Questa solidarietà fra popoli si fonda sulla dottrina della solidarietà della stirpe umana. L'uomo vive la sua vita sociale solo tramite la comunione con l'altro uomo e ogni uomo diventa così oggetto di ogni altro uomo e tutti sono legati insieme nell'unità di un'unica vita indissolubile. L'uomo non potrà mai restare indifferente all'uomo; né ha il diritto di domandare, con Caino, «Sono forse il guardiano di mio fratello?» (Gn 4,9). Tuo fratello è il tuo oggetto, senza il quale tu non potresti vivere una vita di amore. Egli è il tuo altro sé, il lato oggettivo della tua stessa vita. Se questo vale per gli individui, perché non dovrebbe valere anche per le nazioni? C'è in un certo senso una solidarietà fra nazioni, come c'è fra gli individui. Non possiamo negare in modo assoluto il diritto di un popolo di aiutarne un altro fratello senza l'autorizzazione del proprio governo. La razza umana è più dell'individuo e l'umanità più della nazione. C'è una grande e sublime verità nella dottrina della "legge più alta" esposta dal senatore [William Henry] Seward [, Sr. (1801-1872)]¹⁷, una verità che andrebbe fatta propria da ogni uomo, fosse anche in esilio o in prigione, sulla forca o sul rogo.

Prima di essere un cittadino, sono un uomo e i miei diritti di uomo non potranno mai essere subordinati ai miei doveri di cittadino. Anche la Chiesa riconosce e sostiene i miei diritti in quanto uomo, e la Chiesa, nell'ordine della Provvidenza divina, è superiore allo Stato, tanto quanto la grazia lo è rispetto alla natura. Ci sono casi in cui lo Stato non può vincolare il cittadino, come gli apostoli ci hanno insegnato quando si rifiutarono di obbedire ai

¹⁶ Nel 1851-1852 il rivoluzionario ungherese fece un viaggio negli Stati Uniti, dove ebbe un'accoglienza eccezionalmente calda.

¹⁷ Seward, attivo anti-schiavista, per combattere la tratta invocò nel 1850 una legge "più alta" della Costituzione americana.

magistrati che ordinarono loro di non predicare più in nome di Gesù di Nazareth. Noi dobbiamo amare il prossimo come noi stessi.

Siccome in un certo senso il nostro prossimo è noi stessi, il nostro oggetto senza il quale non possiamo amare o vivere, ci sono casi in cui dobbiamo precipitarci in suo aiuto, almeno quando ne abbiamo la possibilità, a rischio della vita. Ci possono dunque essere dei casi in cui la solidarietà della stirpe umana viene prima della solidarietà della nazione e in cui è permesso a un popolo, senza tema di sanzioni da parte della propria nazione, di precipitarsi in aiuto di un altro che lotta per la propria libertà e indipendenza contro la tirannia. Questo non significa però che si debba ricorrere all'appello di ogni demagogo esaltato. Si tratta di un principio che crediamo vero, ma che deve essere di rara applicazione. Un popolo che lotta deve farlo per una causa manifestamente giusta, deve adottare mezzi ineccepibili e l'autorizzazione da parte del proprio governo deve essergli stata negata ingiustamente: solo in questo caso il popolo di un'altra nazione avrà il diritto di intervenire. L'esistenza delle condizioni sopra elencate non andrà appurata tramite il giudizio o il capriccio di un singolo, ma da un'autorità competente a vagliare il caso: rischieremo altrimenti che venissero attaccate autorità legittime e che fosse inferto un colpo contro l'ordine, che è sacro almeno quanto la libertà.

Sul tema potremmo continuare ancora a lungo, ma non è al momento necessario. Il nostro intento era specificare che cosa un cattolico possa accettare come vero e buono di ciò che il liberalismo e il socialismo moderni predicano. Quello che vogliono, quando sono sinceri, seri e disinteressati, ciò a cui mirano, sotto certi aspetti, è buono ed è a suo modo in accordo con la carità e la filantropia. Noi non possiamo condannare completamente tutto quello che facemmo e dicemmo quando eravamo liberali e socialisti e riteniamo che molto di ciò che affermano i liberali e i socialisti oggi possa essere approvato. Ammettiamo che gran parte di ciò che essi chiamano ingiustizie politiche e sociali — quando costoro non sono completamente fuori di sé — sono effettivamente ingiustizie e come tali bisognerebbe cercare di porvi riparo.

Ciononostante, alle loro battaglie per ciò che è vero e buono, essi uniscono errori gravi e pericolosi. Essi sbagliano soprattutto per i mezzi che intendono adottare al fine di perseguire i propri obiettivi. Possiamo essere d'accordo con loro su gran parte delle rivendicazioni. Amiamo la libertà e odiamo le ingiustizie almeno quanto loro, ma ciò che vorrebbero perseguire tramite un intervento dello Stato,

noi crediamo che sia possibile ottenerlo solo tramite l'azione della Chiesa e tramite la pratica del sentimento della filantropia che è possibile solo grazie alla virtù soprannaturale della carità.

Ogni età ha le sue caratteristiche e noi dobbiamo individuarne l'aspetto dominante e decidere se prestarvi servizio o combatterlo. La nostra è un'epoca filantropica, piuttosto che intellettuale. Dal punto di vista del razionalismo ha perso la fede, mentre ne rimane una flebile eco sul piano degli affetti. Prova sentimenti molto più di quanto non rifletta ed è in cerca del Vangelo dell'amore con un fervore e un'energia che non riserva al Vangelo della verità. La carità aveva esaltato e intensificato i suoi affetti. Spogliata della carità, viene divorata dai suoi sentimenti di benevolenza. Vorrebbe fare del bene, vorrebbe dedicarsi ai poveri, ai ridotti in schiavitù, ai derelitti e agli oppressi. Vorrebbe fasciare i cuori infranti e recare sollievo ai sofferenti. Non sono, questi, tratti sgradevoli e amiamo intrattenerci sull'agire disinteressato dei John Howard [1726 -1790], delle [Elizabeth] Fry [Gurney (1780-1845)], delle [Florence] Nightingale [1820-1910], e degli uomini e delle donne generosi che anche nel nostro Paese che si dedicano senza riserve al conforto degli afflitti. Questo prova che cosa la società desideri ardentemente e che cosa vada cercando. Facendo leva sulla sua compassione, non c'è dubbio che Satana sia capace di trarre in inganno, tuttavia, tramite la stessa compassione il missionario della croce che potrà accostarvisi e condurla verso Dio.

Quando la Chiesa veniva assalita così violentemente dal calvinismo tornato in forze e manifestatosi nel movimento *Know-nothing*, ci sarebbe piaciuto mostrare, magari descrivendo il suo atteggiamento nei confronti di quei movimenti che comunque scaturiscono dall'umana compassione o da un'attenzione generosa per l'essere umano, quanto sia ingiusto che Essa debba subire e temere la loro ostilità. La Chiesa accetta ciò che è vero e buono nell'ordine naturale e che si manifesta al di fuori di essa, ed è quindi imperfetto. Ci sarebbe piaciuto rispondere in modo pratico a coloro che ci accusano in continuazione di essere di mentalità ristretta ed esclusivi, o un rinnegato dei principi di libertà.

Ciò che intendevamo perseguire prima della nostra conversione ci è ancora caro, e siamo ancora, per qualche verso, un uomo della nostra epoca. Avendo, tuttavia, indicato il lato positivo del liberalismo e del socialismo, in una futura occasione ci intratterremo più compiutamente su ciò che di queste dottrine la Chiesa accetta e che trova completezza solo entro e mediante la comunione con Essa.

C O M M E N T I

Il noto scrittore cattolico americano, biografo illustre di san Giovanni Paolo II, commenta il recente Sinodo Straordinario dei vescovi sul tema della famiglia mettendone in evidenza conferme e “stranezze”, continuità e rotture con il passato, utopismi e realismi, auspici e concrete convergenze di opinione

Un Sinodo davvero “straordinario”*

di George Weigel

Nel senso che il Vaticano dà alla parola, un “Sinodo straordinario” è un Sinodo che viene convocato non aspettando l'appuntamento triennale di quelli ordinari. Nel Sinodo del 2014 recentemente conclusosi sono effettivamente accadute cose straordinarie, nel senso che comunemente si dà a questo termine. E se il Sinodo straordinario è stato un'anticipazione del Sinodo del 2015, del quale avrebbe dovuto redigere l'agenda, beh, anche quello promette di essere straordinario.

In che modo il Sinodo straordinario del 2014 è stato straordinario? Chiedo scusa al Bardo per la citazione, ma “lasciatemi enumerare i modi”¹.

La stampa ha dedicato al Sinodo del 2014 un'attenzione straordinaria. E, ahimè, in gran parte, quest'attenzione era dovuta all'errata percezione da parte dei *media* che si fosse finalmente prossimi al tanto atteso momento della resa, del cedimento cattolico: il momento in cui la Chiesa cattolica, l'ultimo significativo baluardo istituzionale che si frapponesse al trionfo della rivoluzione sessuale, avrebbe finalmente ammesso di essersi sbagliata per unirsi alla corsa verso la terra promessa della liberazione sessuale, simbolicamente rappresentato, in questo contesto, da un cedimento cattolico sulla natura del matrimonio. Ciò che invece avrebbe dovuto attirare l'attenzione dei *media* — e cioè la te-

stimonianza dei vescovi africani della potenza liberante della monogamia e della fedeltà sponsale che duri tutta la vita — ha purtroppo trovato pochissimo spazio, sebbene le donne del Terzo Mondo siano le principali beneficiarie della verità sul matrimonio che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore.

Il Sinodo del 2014 ha mostrato la straordinaria fiducia in se stessi di vescovi che, pur essendo responsabili di chiese locali morenti, si sono sentiti perfettamente a loro agio nel dare consigli pastorali a chiese locali che, al contrario, sono in espansione o comunque, dimostrano una buona tenuta. Molti vescovi, teologi (e vescovi-teologi) del Nord Europa si sono comportati come se fossero tornati i tempi belli del Concilio, quando imponevano l'ordine del giorno alla Chiesa mondiale. Il fatto di essere gli stessi vescovi, teologi e vescovi-teologi che hanno presieduto al collasso del cattolicesimo in Europa Occidentale nel corso degli ultimi cinquant'anni sembra non toccarli minimamente. Ecco per loro tornati i giorni felici.

Il Sinodo del 2014 è stato straordinario, almeno questo è ciò che i *media* hanno sostenuto, per aver palesato l'esistenza fra i vescovi di un disaccordo senza precedenti. A chi reputa le divergenze emerse sconvenienti e inaudite, consiglio la lettura di quel passo della *Lettera ai Galati*, dove si racconta che Paolo si oppose a Pietro «a viso aperto» (*Gal 2,11*). O di riflettere sulle feroci diatribe fra i vescovi nordafricani ai tempi della controversia donatistica². O di studiare la disputa che vide il vescovo [Tascio Cecilio] Cipriano [210-258] di Cartagine, un dottore della Chiesa, opporsi a Papa Stefano I [254-257],

* Articolo apparso con il titolo *An Extraordinary Synod, Indeed* sul mensile religioso americano *First Things. A Journal of Religion, Culture, and Public Life*, del 22 ottobre 2014; traduzione di Maurizio Brunetti.

¹ Per il “il Bardo” s'intende William Shakespeare (1564-1616): «Come ti amo? Lascia che te ne enumeri i modi» è in realtà il verso iniziale del *Sonetto XLIII* della raccolta *Sonnets from the Portuguese* (1850) della poetessa inglese Elizabeth Barrett Browning (1806-1861) (trad. it., *Sonetti dal portoghese*, 2ª ed., testo originale a fronte, Il labirinto, Roma 2002).

² Sulla controversia e il successivo scisma donatista avvenuto nell'Africa del secolo IV, cfr. la voce *Donatismo* dell'*Enciclopedia Treccani* alla pagina <

vescovo di Roma³. O di leggere i dibattiti interni nel corso della prima sessione del Concilio Vaticano II.

Le polemiche che hanno caratterizzato il Sinodo del 2014 sono certamente degne di nota, in quanto uomini che in altre occasioni avevano dato prova di intelligenza, dopo aver visto le proprie posizioni demolite — e con una certa efficacia — da studiosi eminenti, si sono dimostrati incapaci di riconoscere che il loro approccio era sbagliato. Ma, a un'analisi più dettagliata («*upon further review*»), come dicono alla NFL⁴), neanche questo fenomeno è poi così tanto nuovo.

Il Sinodo del 2014 è stato straordinario per quel bel po' di confusione teologica esibita da insigni ecclesiastici dai quali ci si sarebbe aspettati una padronanza della materia un po' migliore. A essere particolarmente mal utilizzata è stata la nozione di "sviluppo della dottrina". Naturalmente, il livello di percezione di sé della Chiesa migliora con il tempo, così come l'esperienza pastorale. Ma il beato [cardinale] John Henry Newman [1801-1890], è sua la moderna trattazione del tema divenuta ormai classica, ha dimostrato che lo sviluppo è autentico solo se è in organica continuità con il passato⁵. Non è una rottura con il passato. Né c'è alcuna possibilità in una teoria autenticamente cattolica dello sviluppo dottrinale di riscrivere le parole del Signore o di descrivere la fedeltà al testo letterale delle Scritture come "fondamentalismo".

Il Sinodo del 2014 è stato straordinario per avere dimostrato come ancora sfugga a troppi vescovi, teologi (e vescovi-teologi) la legge aurea che regola i rapporti fra cristianesimo e modernità: le comunità cristiane che si tengono ben aggrappate all'interno delle proprie barriere dottrinali e morali possono prosperare anche in mezzo agli acidi culturali della modernità, le comunità cristiane le cui barriere dottrinali e morali diventano permeabili (e quindi invisibili) avvizziscono e muoiono.

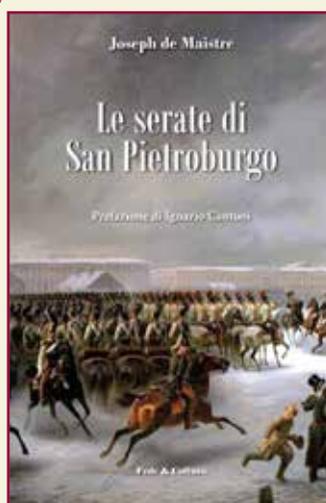
Un'ultima cosa: come mai non è stato invitato al Sinodo alcun esponente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia?

Sì, veramente "straordinario", sia nel senso del gergo curiale, sia in quello ordinario.

³ Il confronto fra Tascio Cecilio Cipriano, dottore della Chiesa e santo, e Papa Stefano I, pure santo, fra le altre cose, avvenne sulle modalità di riammissione all'interno della Chiesa cattolica dei cosiddetti *lapsi* (lett. "scivolati"), i cristiani apostati in tempi di persecuzione imperiale.

⁴ *Upon further review* è il nome di una trasmissione sportiva della rete televisiva NFL, appartenente alla National Football League americana.

⁵ Cfr. JOHN HENRY NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003.



È in libreria la nuova edizione italiana — la prima era apparsa a Napoli nel 1827 e l'ultima nel 1971 nella mitica collana *Tradizione* della Rusconi di Milano, ideata e diretta dal compianto Alfredo Cattabiani (1937-2003) — del classico del pensiero contro-rivoluzionario europeo *Le serate di san Pietroburgo. Colloqui sul governo temporale della Provvidenza* (Fede&Cultura, Verona 2014, € 28; trad. e note di Carlo Del Nevo), corredata da un'ampio saggio-prefazione (pp. 6-46) del giovane studioso piacentino Ignazio Cantoni.

Opera geniale e letterariamente pregevole, *Le serate* sono state il *livre de chevet*, la "Bibbia", di intere generazioni di giovani cattolici intenzionati a reagire contro la progressiva sostituzione dell'ordine razionale e fondato sulla religione con un pseudo-ordine "geometrico" arido e secolarizzato, che inizia con la Rivoluzione di Francia del 1789 e procede fino ai nostri giorni. A essi ha fornito alimento intellettuale fondamentale per radicare, quella loro *intention*, nonché categorie essenziali per conoscere il nemico ed evitarne, nella misura del possibile, le insidie intellettuali — smitizzando i luoghi comuni, le idee preconcepite, le utopie del pensiero razionalistico moderno — e le trappole dottrinali e operative. Esponente della fase "patristica" e fondativa del pensiero contro-rivoluzionario cattolico, per il conservatore del Terzo Millennio, Joseph de Maistre, pur con non pochi limiti derivanti dalla distanza temporale e da alcune sue predilezioni intellettuali legate alla sua epoca, rimane un ineguagliato maestro e una suggestiva e pregevole lettura.

Scritto durante il soggiorno pietroburghese dell'Autore, all'epoca ambasciatore del regno di Sardegna presso la corte dello zar Alessandro I, e uscito postumo nel 1821, [... nel libro] tre personaggi (un cavaliere francese emigrato in seguito alla Rivoluzione, un senatore russo di religione ortodossa e un conte, che è controfigura dell'Autore) discutono, nella splendida cornice delle "notti bianche" pietroburghesi, di alcuni problemi centrali della vita umana e specialmente del mistero del bene e del male, unendo nel loro discorso storia e filosofia, politica e teologia, scienza e letteratura, sposandole in un'armonica visione del mondo fondata sulla fede nella Divina Provvidenza che opera nella storia e che confuta i principi del pensiero rivoluzionario e dell'età dei Lumi. Un'opera che è un potente antidoto alla melassa politicamente corretta oggi imperante, una salutare sferzata intellettuale, un'autentica vitamina per la mente e per lo spirito [dalla IV di copertina].

JOSEPH DE MAISTRE nacque a Chambéry, nella Savoia allora facente parte della Corona sarda nel 1753, da una famiglia della nobiltà locale di lingua francese. Fu filosofo, uomo politico, diplomatico, magistrato e scrittore. Appartenente in gioventù alla massoneria, nella Torino della Restaurazione sarà uno dei sostenitori dell'Amicizia Cattolica, l'associazione di apostolato culturale — prima forma di azione cattolica —, fondata prima della Rivoluzione dal venerabile cuneese Pio Bruno Lanteri (1759-1830). Muore a Torino — dove vi è un suo sacello funebre, ma pare non le ossa, andate disperse — nel 1821, come il suo grande avversario, Bonaparte.

ARTICOLI



Il panorama desolante della destra politica italiana, che tocca forse il suo minimo storico dall'Unità a oggi, impone una riflessione che individui le sue caratteristiche storico-strutturali e aiuti a costruire percorsi di una rinascita non effimera

«La destra che non c'è»: modesto contributo a una rinascita auspicata

di Oscar Sanguinetti

Una destra politica, una classe dirigente di destra, in grado di candidarsi, da sola o con altri, a guidare il Paese, oggi in Italia non esiste più. I brandelli di Popolo della Libertà che sopravvivono — per ora — difficilmente si prestano a essere catalogati come classe dirigente o come destra *tout court*. La “destra” — ciò che si autodefiniva e veniva definito come tale — è sparita dalla scena con una rapidità impressionante, in coincidenza con la destituzione dell'ultimo *premier* eletto, Silvio Berlusconi, e con l'avvento dei “governi del presidente”, dal governo Monti fino a quello attuale, che pure pare segnare un punto di svolta nella politica italiana.

Anche l'alleato più forte della “destra”, il partito-azienda “dei moderati” di Berlusconi, Forza Italia, pur mantenendo una qualche consistenza numerica — anche se è facile pronosticarne un deciso calo alle prossime politiche —, ha inquinato parecchia della sua identità “moderata” passando decisamente al nemico sui temi etici, e ha perso sensibilmente attrattiva per molti, che preferiscono cercare di tutelare i propri interessi o le proprie mire di natura politica ed economica altrove, e non sempre in area di centrodestra.

Il risultato è che, scomparsa l'ala destra, il moderato bipolarismo dell'era di Berlusconi appare oggi fortemente azzoppato, mentre si profila sempre più nitido un centrismo consociativo — un “nuovo gioiellismo”, come lo ha definito il politologo Giovanni Orsina, con Matteo Renzi nella parte dell'uomo di

Dronero —, presumibilmente di non breve durata.

Di questa crisi della destra si sono accorti un po' tutti gli addetti ai lavori, ma forse l'analisi più ampia e acuta, anche perché si appoggia sull'opinione di tre personaggi che hanno a diverso titolo voce in capitolo — Luca Ricolfi, Giovanni Orsina e Vittorio Feltri —, è quella a firma di Salvatore Merlo, apparsa su *il Foglio quotidiano* il 18 ottobre scorso, con il titolo *La destra che non c'è*.



Al di là della diagnosi sull'attualità, pure efficace, che ne emerge, l'articolista — o i suoi interlocutori — evidenzia un dato spesso sottovalutato, e cioè che una destra vera in Italia non c'è mai stata, per la quale ragione la sua crisi attuale non sarebbe tanto o solo dovuta a una cattiva congiuntura, bensì frutto di una debolezza strutturale delle sue incarnazioni storiche, compresa l'ultima: ed è questa un'affermazione non banale, che merita un'attenta riflessione.

Prima di affrontarla — vista la sede, senza la pretesa di portarla a fondo —, mi pare tuttavia necessario dire che cosa intendo per destra. Senza aprire dibattiti, che per esperienza assumerebbero fatalmente un carattere alluvionale, utilizzo una definizione di destra la quale, ancorché tutt'altro che esaustiva — ma non per questo “peregrina” —, mi pare corretta in sé ed efficace ai fini di questo sforzo di comprensione.

Una prima distinzione che occorre fare è fra idee o cultura “di destra” e posizione “a destra”. Assu-

mere “destra” in questo secondo significato significa inevitabilmente infilarsi in un vicolo cieco, perché, come evidente, la destra “di fatto”, cioè che in un dato schieramento di forze politiche in un dato istante si trova “a destra”, può assumere i contorni più diversi, dalla “destra islamica” alla “destra del PCUS” e così via, fino al relativismo totale, dunque non spiegare nulla...

Rivolgendoci invece ai contenuti, per capire mi pare utile un accostamento di tipo storico, cercando di risalire a quando e come è nata la destra, il che comporta un riferimento inevitabile alla Rivoluzione “francese”.

Prima del 1789 non vi sono né destra, né sinistra: la politica è affare dei re e dei principi, e talora dei principi-vescovi. La dialettica politica si svolge all’interno delle Corti e i “partiti” non sono espressione di una visione del mondo particolare, in genere antitetica ad altre come i partiti moderni, ma esprimono chi “tiene” per il Re, come i *Tories* inglesi, oppure chi è partigiano di questo o di quell’esponente dell’aristocrazia, sostenitore a sua volta di questo o di quell’interesse concreto.

La destra nasce nei parlamenti rivoluzionari — finché le viene concessa agibilità politica — e post-rivoluzionari e si caratterizza per la rivendicazione dei principi e delle realtà che fondavano l’ordine abolito dalla Rivoluzione. Sulle prime chi si schiera con il Re e con il regime “antico” non fa tanta distinzione fra principi e istituzioni e assume facilmente un atteggiamento legitimistico: rivendica cioè non l’autorità in astratto, ma vuole che il re Borbone torni sul trono, non teorizza lo Stato organico, ma esige il ripristino della società di ordini e di ceti. Soprattutto, così come era per il suddito nel regime monarchico, l’oppositore cattolico non si distingue dall’oppositore “laico”.

Un po’ alla volta, però, queste destre legitimiste si depurano del lealismo personale e cetuale per spostare il proprio asse ideologico sulla difesa e sulla rivendicazione di un preciso — anche se di rado formulato in maniera sistematica — insieme di idee e di valori che sostanziano una visione della società, appunto, “di destra”, una visione cioè non solo ostile alle mille forme assunte dalla Rivoluzione, ma alternativa all’ordine post-rivoluzionario secondo un disegno di società più o meno compiuto. Realismo in contrapposizione a utopia; centralità del dato religioso; preferenza per il pluralismo sociale in epoca di pluralismo ideologico; critica all’espansione del potere dello Stato; intuizione della dimensione sociale dell’individuo e, quindi, concezione organica della società contro gli ordinamenti individualistici

ed egualitari nati nel 1789; politica ed economia subordinate alla morale: questi principi vanno a costituire storicamente il DNA della destra. Ma ciò che forse più genuinamente la distingue dalle ideologie rivoluzionarie moderne è la concezione della storia come fattore determinante nella vita dei popoli e delle civiltà. Per Joseph de Maistre (1753-1821), ma anche per Orestes Brownson (1803-1876), è nazione un popolo così come è stato forgiato dalla storia e non quello plasmato dall’utopia rivoluzionaria. Ed è costituzione efficace quella coerente con la fisionomia materiale, storica, di un popolo, e non quella astratta nata nelle assemblee. Così come, infine, è legge giusta quella che promana dal diritto che scaturisce dalle cose e non dal solo comando legale di uno Stato.

In Italia, per ritrovare una destra come questa occorre risalire molto indietro, almeno al Parlamento Subalpino, cioè al parlamento pre-unitario. Qui, fino al 1857, intorno alla figura del conte Clemente Solaro della Margarita (1792-1869), si può individuare un gruppo di parlamentari conservatori organizzati, che si può definire senza troppi problemi — anche se in questa realtà non pochi sono i sentimenti dinastici e legitimistici — una destra, se non “la” destra *tout court*.

Ma dopo di allora questa destra scompare: già nel Parlamento del 1861 la voce dei conservatori antiliberali languisce e, a poco a poco, si estingue. Nascono invece, a ripetizione, pseudo-destre, a partire dalla destra liberale, la cosiddetta “Destra storica”, ma da allora in poi della destra vera non si ha più notizia.

Di posizioni di destra non riescono a essere veicoli né il cattolicesimo intransigente, che si isterilisce nel *non expedit*, né il legitimismo, essendo difficilmente pensabile un’Italia dei duchi e, persino, un’Italia del re Borbone. Le istanze di destra, pur con pesanti condizionamenti, finiscono così per trovare rifugio *dentro* il sistema liberale, cioè dentro il Risorgimento: il legitimismo si converte in legitimismo sabauda, le vedute ispirate alla “fisiologia” sociale in apprezzamento più o meno astratto per le gerarchie, ancorché “borghesi”, e l’attaccamento all’Altare si muta in conciliatorismo.

Dal 1861 in poi la politica italiana evidenzia, con sempre maggiore nitidezza, caratteri consociativi. La classe politica egemone lascia alle ali solo delle “estreme”: a sinistra, gruppi socialisti e democratici rivoluzionari e, a destra, solo pochi isolati. La dialettica politica si svolge solo all’interno della piattaforma che si riconosce idealmente nel movimento unitario, è cioè limitata a liberali e repubblicani. Essa sarà in seguito allargata a popolari e sociali-

sti, ma solo nella misura in cui queste forze accetteranno, non solo di fatto, il “sistema” nato nel 1861. E qualcosa di simile tornerà a proporsi in seguito, nel 1943-1945, quando nella nuova Repubblica democratica la politica si svolgerà, magari anche con durezza, con poche transeunti eccezioni, solo entro i confini del cosiddetto “arco costituzionale”, ossia nei limiti del patto antifascista delle origini, un arco che lascerà sopravvivere al di fuori di esso, all'estrema destra il neofascismo e all'estrema sinistra frange comuniste oltranziste.

Soltanto verso la fine del secolo XIX in ambito cattolico si profila l'esigenza di una presenza di una forza conservatrice *vero nomine* che argini lo strapotere liberale e l'avanzata socialista, ma, se fra i cattolici i “famosi” colloqui di casa Campello a Roma non approderanno ad alcunché di concreto e di definitivo, la sirena del nazionalismo inizierà ad ammaliare i conservatori “laici” meno moderati. In altre occasioni, tendenze più o meno nettamente conservatrici affioreranno intorno a figure francamente sgradevoli come Antonio Starabba di Rudini (1839-1908) e i generali del Novantotto o a personaggi autoritari e carismatici come l'ex capo di bande garibaldine Francesco Crispi (1818-1901), diventato “uomo d'ordine”. E, infine, istanze conservatrici di matrice cattolica si esprimeranno, ancorché anonimamente, negli accordi di inizio secolo con i liberali, culminate nel Patto Gentiloni del 1913. Poi sarà la volta di Benito Mussolini (1883-1945), a un tempo “Duce” e “Uomo della Provvidenza”, e il suo regime “fascista”, stratificazione nello stesso tempo della destra liberale, della destra autentica e della destra socialista antibolscevica, sarà il modello perenne di ogni destra inautentica.



Da questa pur succinta panoramica storica lo spunto offerto dall'articolo di Merlo da cui sono partito mi sembra trovare piena conferma.

Se le cause di questa assenza della destra nello scenario politico italiano s'individuano nell'influenza politica della Chiesa e nel persistente consociativismo nostrano, vi è anche un terzo motivo. Le false destre in Italia, infatti, non hanno avuto lunga vita, anzi sono a una a una fallite e, fallendo, hanno travolto nel loro naufragio ogni residuo o embrione di destra autentica che fosse sopravvissuto o rinato al loro interno.

L'esempio più clamoroso è costituito dal fascismo, abile nell'utilizzare la dialettica gentiliana per ricordare al regime la destra “clericale” e il conservatorismo nazionalista, ma attento a non lascia-

re spazio alcuno per la formazione né di una *élite* politica di destra, né per quella — in questo aiutato senza dubbio da Pio XI (1922-1939) — di una *élite* cattolica non democristiana.

Quando il fascismo crolla, sostenere tesi di destra equivarrà a esporsi all'accusa — che arriva in certi anni fino al sangue — di apologia di fascismo o di nazismo, sì che le istanze di destra finiranno confinate all'interno dei partitini monarchici e nel neofascismo.

Una parte cospicua di chi coltiva idee di destra è così tentata ancora una volta — grazie anche al desiderio di svolgere una efficace politica anticomunista, che allora è prioritaria — dal raccogliersi sotto le ali di una forza che di destra non è, cioè della Democrazia Cristiana (DC), allora austera e conservatrice, guidata da Alcide De Gasperi (1881-1954).

La DC però, nel 1994, dopo mezzo secolo di egemonia politica, crolla. E la destra italiana, se in certa misura andrà a rafforzare la “destra nazionale” e il nuovo fenomeno leghista, in gran parte, come il classico paguro, si cercherà un'altra “casa” nel fronte “anti-antifascista” (Orsina) e nel partito “moderato” creati dal “fusionismo” di Silvio Berlusconi. Il quale però, alla lunga finirà per annegare le istanze di destra in una sorta di neo-liberalismo populista, smantellando e fagocitando i superstiti brandelli del neo-fascismo — peraltro auto-revisionatosi e potenzialmente diventato, almeno in tesi, un partito semi-conservatore — e li trascina con sé nel proprio crollo politico e personale che culmina con l'espulsione dal governo nel 2011.



Ho parlato finora di classe politica di destra, di idee e di rappresentanza. Ma non va dimenticato che la destra viene *prima* dei suoi rappresentanti ed ha le sue radici in quella nazione, a lungo maggioritaria, che in Italia, almeno nei suoi emblemi, si può far risalire agli insorgenti antinapoleonici e alla resistenza popolare antisorgimentale e, più di recente, a quel “Paese reale” dopo l'Unità vessato *ad abundantiam* dal “Paese legale”.

Certo gl'italiani non sono più quelli del tempo di Solaro o di Mussolini. La Rivoluzione nelle tendenze scoppiata nel 1968 ha eroso e mutato abbondantemente il senso comune e i costumi e la globalizzazione ha cambiato largamente la società mentre i *mass media* hanno intossicato in maniera radicale gli stili di vita individuali, respingendo la fede e la morale, quando va bene, all'interno di recinti ben sorvegliati. Tuttavia qualcosa dei principi delle origini, qualche barlume di senso comune e

di etica, sopravvive, ancorché allo stato residuale e inesplicito. Credere in Dio è una esigenza che può essere più o meno in auge, ma non può essere estirpata: Albania *docet*. . . Che lo Stato stia esagerando nella sua pressione sulle famiglie, sui corpi sociali — che non sono i sindacati o l'Associazione Magistrati, come scrivono certi giornalisti — e su chi crea ricchezza è una cosa che ormai tutti avvertono. Che l'egualitarismo malinteso stia conducendo al relativismo etico assoluto e a forme di negazione del reale dagli accenti deliranti è sotto gli occhi di tutti e qualcuno inizia anche a reagire. Che, infine, il degrado pubblico e lo sfacelo dello Stato pedagogo e pessimo gestore di ogni funzione sociale che si arroga di espletare è ormai lampante.

Il dramma, oggi, è che questo popolo di destra — che sia maggioranza o minoranza non è rilevante —, fatto di chi conserva valori *lato sensu* naturali e cristiani, non ha più alcuno che gli dia voce e vaga sempre più scoraggiato alla ricerca di una rappresentanza politica dignitosa.

Se è vero che tale rappresentanza è al momento assente o, quanto meno, assai carente, il problema urgente è allora come ricrearla, non lasciando che altri, con altri progetti, alcuni francamente incontestabili, altri solo parzialmente accettabili, indossi le istanze di destra e, alla fine della sua avventura, le comprometta.

È però francamente difficile, in questo turbinio e in questa confusione di orizzonti e di piani di realtà, sottoposti a potenti pressioni esterne come siamo, dire come si possa e si debba fare

Ma non è impossibile, comunque, fissare almeno qualche "paletto", indicare dei prerequisiti, delle condizioni, evidenziare percorsi virtuosi, senz'altro di non breve durata, per chi volesse — ed è questa la condizione delle condizioni —, in un domani auspicabilmente prossimo, rialzare la bandiera della destra in Italia.



Direi che le condizioni sono in sostanza tre.

Il pensiero cattolico contro-rivoluzionario insegna che la Rivoluzione, cioè la "sinistra", storicamente, prima di passare alle idee, si è mossa sul terreno di quelle si possono chiamare "tendenze" o costumi o dimensione morale dei singoli. Se la Rivoluzione protestante è stata preparata dallo scetticismo e dal naturalismo del Rinascimento, la Rivoluzione francese è anche "figlia" del libertinismo che pervade il XVIII secolo. E la Rivoluzione comunista, a sua volta, ha senza dubbio "a monte" la corruzione intellettuale e morale delle *élite* del primo Nove-

cento, così come l'attuale accanita lotta per violare i confini della morale naturale è riflesso del grave disordine morale che affligge specialmente — ma non esclusivamente — le masse giovanili, a partire *grosso modo* dal 1968.

Perciò prima di pensare di costruire qualsiasi cosa è necessario lavorare, nei singoli e nella sfera pubblica, sulle tendenze, sbarrando la strada al loro ulteriore degrado, obiettivo perseguito con accanimento dalla modernità radicale e rivoluzionaria ogni giorno e attraverso ogni possibile strumento. Per questo occorre ripartire dalle forme di autodifesa etica che di recente si sono spontaneamente manifestate: attingendo a quest'area bisogna poi riformulare e rilanciare i principi originari, adattandoli al tempo che viviamo, formando cellule vitali che imprimano impulsi di ricostruzione al tessuto morale lacerato e che si pongano in continuità non certo con il passato recente, ma con quel cosmo di valori e d'istituzioni "a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", che — in forme storiche oggi improponibili, ma sul piano ideale tuttora valide, perché perenni —, sono già esistite.

Ovviamente — secondo "paletto" —, è necessario andare per gradi. L'ideologia trasfusa in azione politica cui la destra si oppone è il prodotto di un processo plurisecolare: combatterla vuol dire cercare d'invertirne il corso. Il primo passo è quindi riportarla a uno stadio precedente e non forzarla — posto che sia possibile — a tornare *tout court* al suo inizio. Dottrina ed esperienza consigliano allora che è meglio pensare non a realtà politiche esplicitamente conservatrici, schierate frontalmente contro le forze progressiste, bensì a forme intermedie, che magari si riallaccino a esperienze già fatte, valide in sé, ma fallite o fuorviate perché subito contaminate dalle idee rivoluzionarie.

Pensare di tornare all'epoca, alquanto remota, di Solaro della Margarita — anche se non è illecito — è palesemente fuori dalla realtà: già de Maistre, in una memoria del 1809, a vent'anni dalla presa della Bastiglia, parlava di «*rettificazione dello stato in cui siamo caduti*», e non di «*ritorno all'antico stato di cose*». In via di ipotesi e come soluzione "ponte" — ancorché di durata indefinibile —, si potrebbe immaginare per l'Italia una soluzione gradualistica e coerente con la storia e con l'identità cattolica del Paese, che tenga altresì conto del sistema politico vigente. E che consisterebbe nel favorire il ritorno di una presenza politico-partitica di matrice cattolico-popolare, ancorata a pilastri conservatori e aperta alla condivisione di alcuni dei suoi postulati con le forze moderate che non ripudino il senso comune.

Quando i cattolici alla fine degli anni 1910 scendono in politica, formando un partito, hanno in mente il *Zentrum* germanico, piuttosto che Félicité Lamennais (1782-1854) o Philippe Buchez (1796-1865), cioè un partito di cattolici d'intonazione conservatrice popolare, piuttosto che il liberalismo cattolico o il democratismo cristiano. E molto del programma popolare rispecchierà istanze della dottrina sociale della Chiesa, elaborata da Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) e dagli altri sociologi tomisti de *La Civiltà Cattolica*. Così pure rifletterà non pochi dei principi e dei metodi dei partiti cattolico-conservatori europei, operanti in contesti parlamentari pluralistici.

Purtroppo, le incrostazioni di modernismo sociale prima e l'influsso della sinistra dossettiana poi hanno prodotto fin da subito nel popolarismo condizionamenti profondi, che, dopo la parentesi fascista, hanno configurato quel soggetto politico ambiguo che è stato la Democrazia Cristiana: una forza di centro, che aggregava un po' tutte le anime del cattolicesimo politico, rifugio dell'anticomunismo democratico, ma dove perennemente si sono avvicendate nell'egemonia le sue componenti più progressiste, da quella liberale di Alcide De Gasperi (1881-1954) a quella filo-comunista di Aldo Moro (1916-1978), fino a far diventare il partito "bianco" un meccanismo che "pescava" voti a destra e li trasferiva a sinistra, come pronosticò Antonio Gramsci (1891-1937) ed ebbe modo di osservare Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Molto quindi della progettualità originaria del partito sturziano, particolarmente elaborata in senso conservatore in Sicilia e legata più di quanto si pensi alle dottrine sociali di ispirazione tomistica, non ha potuto esprimersi. È questo un filone culturale e uno spunto politico senz'altro ancora da esplorare, ma potrebbe essere un riferimento da non trascurare.

Si potrebbe dunque pensare non a una nuova DC — il cui esito si è visto —, né a una riedizione di Forza Italia — il cui *animus* autenticamente *liberal*, e non solo liberale, è emerso prepotentemente negli scorsi mesi —, e neppure a una rivitalizzazione delle "micro DC", bensì a un partito conservatore popolare, promosso e formato anche da cattolici, dalla mentalità "continuista" e non modernista, che si rifaccia alle virtualità inesprese del popolarismo — prima forma partitica del cattolicesimo organizzato in Italia — e che si prefigga, quindi, la decentralizzazione dello Stato, il sostegno pieno alla famiglia e alla vita, l'autonomia dei corpi intermedi, la libertà di educazione, d'impresa e di proprietà: il tutto nell'accettazione del metodo — ma non della "mistica" — democratico e nella coltivazione di un

senso identitario libero dall'ipoteca risorgimentale e resistenziale, realtà da storicizzare e non più da mitizzare. Una forza che, nel contempo, "chiuda" al liberalismo "*liberal*", in tutte le sue forme antiche e nuove, e alle derive più nefaste sul piano dei principi bioetici che questo fomenta.

Terza e ultima condizione: saper interpretare realtisticamente *hic et nunc* esigenze autentiche.

Silvio Berlusconi a suo tempo è stato abile nell'intercettare la domanda di uscita dal socialismo — vedi l'editoriale di questo numero — che sorgeva dal Paese. Bossi, a sua volta, ha saputo indossare la "questione settentrionale", le ragioni cioè di quella parte d'Italia più frustrata dal centralismo. Beppe Grillo, in tempi più recenti, è stato capace d'incanalare politicamente — ancorché sterilmente — la rabbia di molti di destra, come di sinistra. Matteo Renzi, infine, sta ora dando risposte, quali che siano — ma appaiono poco dissimili da quelle berlusconiane —, alla medesima domanda di nuovo, che diventa ogni giorno più esasperata.

Se tutte queste proposte hanno avuto a loro tempo successo, nessuno di questi personaggi mi pare sia stato — o sia — in grado d'intercettare e di gestire adeguatamente la domanda *completa* che si leva dagli italiani: libertà per la società; giustizia fiscale; Stato efficiente; ordine pubblico e contrasto della criminalità, sia "micro", sia "macro"; centralità della famiglia e della vita innocente; educazione finalmente libera; moralizzazione della politica; "meno Europa"; argine al malcostume; concezione etica e finalizzata della vita.

Ed è questo, a mio modestissimo avviso, il possibile profilo e il compito di una rinata o "rifondata" forza di destra, capace d'intercettare queste istanze diversificate che la crisi dello Stato assistenziale e i fenomeni "trasversali" sollevano, dando loro una risposta "continuistica", che assicuri una crescita armonicamente in sintonia con l'Italia di sempre.

Ma, parafrasando il già citato de Maistre, la materia prima di tutti sistemi e i movimenti politici sono gli uomini: se non vi sarà qualcuno, singolo o gruppo, che vorrà prendere l'iniziativa di restaurare la destra in Italia, ripartendo però da basi chiare e inequivoche e secondo una metodica non avventuristica o fissandosi mète *ad horas*, allora chi si professa di destra dovrà prepararsi a un lungo e gelido inverno. E, visto quanto è stato finora intrapreso, siamo forse ai suoi inizi. La storia è tuttavia il luogo del dialogo fra la Provvidenza e la libertà umana: non voglio quindi porre limiti né alla prima — Dio guardi! —, né alla seconda, perché, come dice papa Francesco, Dio è sempre «capace di sorprendere».

Ex libris

ANDREA LAVAZZA e VITTORIO POSSENTI (a cura di), *Perchè essere realisti. Una sfida filosofica*, Mimesis edizioni, Udine 2013, 252 pp., € 20.

Due anni or sono questa rivista aveva segnalato l'incoraggiante uscita, per i tipi della Laterza, di un singolare *Manifesto del nuovo realismo* [Laterza, Roma-Bari 2014] (cfr. *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno IV, n. 17, Roma maggio-giugno 2012, pp. 93-94), scritto tutto di suo pugno da uno storico punto di riferimento del "pensiero debole" italiano, il professore Maurizio Ferraris, oggi docente di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino dopo essere stato in gioventù allievo entusiasta di Gianni Vattimo.

Il *Manifesto* raccoglieva in modo più organico e ragionato una serie di considerazioni sparse pubblicate da Ferraris nei mesi precedenti sul quotidiano *la Repubblica*, in cui il filosofo suonava l'allarme contro l'asfissiante egemonia culturale del postmodernismo dell'interpretazione infinita — inaugurato all'alba del 1900 già da Friedrich Nietzsche e dal suo furore deoggettivizzante —, auspicando un ritorno al principio di realtà anche e soprattutto per motivazioni in ultima analisi di ordine politico-partitico e di stretta contingenza "particolare", per dirla con Niccolò Machiavelli (1469-1527).

In ogni caso, da allora il dibattito sulle pagine culturali dei quotidiani nazionali, da *Avvenire* a *La Stampa*, è cresciuto in maniera esponenziale e ha visto intervenire praticamente tutti i più importanti pensatori italiani contemporanei, da Umberto Eco e lo stesso Gianni Vattimo da una parte, a Vittorio Possenti e Antonio Livi dall'altra, senza soluzione di continuità.

A offrire ora un ulteriore contributo di peso alla discussione arriva questa pubblicazione collettanea curata fra gli altri proprio da Vittorio Possenti, che, presentando al lettore lo *status quaestionis* e le varie riflessioni succedutesi a partire dall'*exploit* di Ferraris a oggi — ma con ampie digressioni nel primo come nel secondo Novecento —, si propone di alzare ancora la posta in palio re-immettendo nel discorso pubblico il tabù metafisico e aprendo così un nuovo varco verso quei sentieri antichi che la postmodernità pensava di avere squalificato per sempre.

L'incipit, *apertis verbis*, è semplicemente incendiario: «*Si potrebbe applicare al realismo quanto diceva della metafisica N.[icolás] Gomez Dávila [1913-1994]: è stata sepolta così tante volte da poter essere considerata immortale*» (p. 7), con il che gli autori sottolineano la perenne vitalità di un approccio conoscitivo millenario che ha qualificato sostanzialmente, e non solo formalmente — la differenza non è di poco conto — la categoria stessa di "filosofia occidentale" da Aristotele (383-322 a.C.) ad Augusto Del Noce (1910-1989), tanto per venire ai giorni nostri. Certo, è noto che almeno a partire dal costruzionismo cartesiano il pensiero europeo ha intrapreso altre e più impervie strade, tuttavia, come direbbe il tedesco Heinrich Rommen (1897-1967) — con riferimento al diritto naturale —, ma qui per estensione all'intera opzione realista, il suo «*eterno ritorno*» [cfr. *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., a cura di Giovanni Ambrosetti (1915-1985), Studium, Roma 1965], sulle cattedre come nei trattati degli studiosi a latitudini così diverse e spesso opposte, dimostra quanto meno che le ragioni di chi lo sostiene non sono

meno diffuse e persuasive delle obiezioni di chi pretenderebbe di confutarlo una volta per tutte sulla base dell'idea, peraltro anch'essa ormai datata, che «*le grandi narrazioni*» del mondo si sono esaurite. Oggi il dibattito è ripreso vivacemente soprattutto tra due scuole: «*quella dei debolisti ermeneutici e costruttivisti per i quali varrebbe il detto "non ci sono fatti ma solo interpretazioni"*, e *quella di coloro che riconoscono che i fatti mostrano una solidità che pone importanti limiti alle nostre pretese ed alle nostre interpretazioni; ossia c'è là fuori qualcosa che non si piega facilmente al costruttivismo e al concettualismo*» (p. 7).

Se questo è vero, allora per gli autori del volume la crisi si supererà operando a più livelli e cioè riprendendo anzitutto l'ipotesi veritativa del discorso metafisico in quanto tale, quindi il primato dell'imprescindibilità dell'idea di verità come corrispondenza e infine il rilancio di una «*filosofia della scienza che ne valorizzi il compito realistico contro il costruttivismo che ne fa un'impresa situata e contestuale*» (p. 9).

Ciò detto, dal punto di vista metodologico e prospettico, per evitare che una medicina salutare non diventi poi un altro, ennesimo, idolo assoluto, attribuendogli inesistenti poteri semi-divini, va pure specificato che il realismo è una strada e un mezzo operativo, non il contenuto o il fine della filosofia per se stesso, giacché «*l'istanza metafisica è più radicale e decisiva che la sola istanza sul realismo*» (p. 11).



Lo fa *ad abundantiam*, con la consueta precisione terminologica, lo stesso Possenti nel contributo iniziale del volume (*Realismo diretto e verità*, pp. 19-49), che dà il timbro a tutta l'opera collettanea. Il docente di Filosofia Politica all'Università Ca' Foscari di Venezia analizza e descrive le diverse varianti del realismo in circolazione — realismo gnoseologico, ontologico e assoluto —, con relativi pregi e difetti, soffermandosi soprattutto sull'idea errata di intelletto che sta alla base delle fuorvianti deduzioni recenti dei positivisti — che identificano ragione e logica facendo dell'intelletto una macchina logica limitata astrattamente all'analisi empirica della finitezza — e anche degli ermeneutici — che identificano ragione e interpretazione, negando in radice la facoltà che coglie e intenziona l'essere. Agli uni e agli altri il pensatore fa osservare che l'intelletto non si esaurisce — evidentemente — né nel mero agire strettamente empirico, né in quello esclusivamente logico-analitico: esso possiede anche una capacità intuitiva che «[...] è originaria, intrascendibile e imperdibile. Salvo pochi casi, l'intuizione intellettuale è la grande assente nella filosofia del XX secolo» (p. 29). È dunque insostenibile — se non esprimendosi piuttosto grossolanamente — affermare ancora che la mente umana costituisca lo specchio della natura, poiché nel realismo classico la mente a ben vedere non è mai intesa come uno specchio ma «come apertura intenzionale all'intero» (p. 30), cosa che ha messo in luce, da ultimo, anche il filosofo statunitense Hilary Putnam, che, pur essendo cresciuto alla scuola dei neopositivisti, negli ultimi decenni ha ripreso più di altri temi e motivi centrali della tradizione realistica, cercando di rinnovarne, non sempre felicemente per la verità, e in modo alternato quanto eterodosso, la forza esplicativa originaria.

Comunque la si pensi, per riportare con vigore l'istanza realista sulla scena, per Possenti occorre ristabilire *in primis* la relazione costitutiva fondamentale fra essere e sapere, superando il dualismo gnoseologico soggettivistico moderno alimentato da René Descartes "Cartesio" (1596-1650) — il vero padre della modernità —, come da Immanuel Kant (1724-1804), poiché il sapere verte sull'essere, «[...] cui si accompagna la differenza tra essere e sapere nel senso che si dà un'antiorità o primazia dell'essere sul sapere» (p. 32).

Detto in altri termini: realismo significa che «nella realtà vi è più che nell'idea: la sorgente di ogni sapere è la realtà, l'essere; quanto esiste è più importante e primario rispetto a ciò che di esso sappiamo. Il trascendentale fondante è l'ens, non il sapere o il verum (come invece accade nell'idealismo). Questo ultimamente significa che quanto esiste è più rilevante di quanto ne sappiamo, ed infine che la realtà, l'essere (ancor prima dell'essenza) è la sorgente fondamentale di ogni intellegibilità» (*ibidem*).

Insomma, con riferimento diretto al *Manifesto del nuovo realismo* di Ferraris, per Possenti si può parlare senz'altro di un fatto culturalmente positivo — la critica contro l'ermeneutica "debolistica" da parte dello studioso torinese è d'altra parte tagliente e vivace — purché non ci si fermi alla superficie e si abbia il coraggio di reintrodurre nel discorso anche le dottrine centrali del realismo ontologico e gnoseologico, cosa che, al momento, «[...] sembra evanescente» (p. 36), sicché si può parlare sì di realismo ma, come ammette e specifica lo stesso Ferraris, si tratta ultimamente di «realismo minimalistico» (*ibidem*). Sul punto la risposta di Possenti è pungente e nondimeno significativa: «noi non dobbiamo inventare un realismo ex novo ma reimparare a pensare all'interno della sua tradizione» (*ibidem*) e, d'altra parte, resta pur sempre vero che nessun realismo potrà avanzare molte pretese se non riscoprirà decisamente, oltre all'ontologia e alla metafisica, anche i cosiddetti primi principi: identità, non contraddizione, ragion d'essere, finalità, causalità.

Per concludere, «il realismo senza metafisica e senza teologia naturale appare qualcosa di incompiuto. Se così si può dire, la metafisica è più importante del realismo, e noi siamo realisti in quanto il realismo ci conduce verso la conoscenza del Tutto» (p. 47).

Come si vede, il rilancio della via realistica è quindi organico, esigente e a trecentosessanta gradi. Anche nei successivi contributi, di vario taglio, peraltro non mancano altre preziose annotazioni e puntuali proposte critiche: così, in quello di Dario Sacchi, per esempio — *Il realismo nella filosofia italiana degli ultimi due decenni*, pp. 91-114 —, si può leggere un approfondito *excursus* nella produzione recente e meno recente di autori come Eco e Ferraris per arrivare a chiarire i diversi punti problematici sollevati di volta in volta dal loro "debolismo" di fondo, a cominciare dal recupero della basilare distinzione fra piano ontologico (quello che c'è) e piano epistemologico (quello che sappiamo a proposito di quello che c'è) che è uno dei grandi "rimossi" del pensiero postmoderno, decostruzionista o meno, fino dalla sua genesi.

Quindi, *last but not least* verrebbe da dire, naturalmente viene sottolineata anche l'importanza del recupero della filosofia del senso comune quale premessa autentica di ogni vero filosofare e potente argine contro quei tentativi, pure recenti: basti pensare alla singolare vicenda del cosiddetto "realismo critico", che, partito per modernizzare pomposamente il tomismo, ha finito con lo sposare forme di kantismo, vedi i casi di Desiré Mercier (1851-1926), Léon Noël (1878-1955), Joseph Maréchal (1878-1944), senza per questo tacere di Karl Rahner (1904-1984), che pure fa scuola a sé, di costruire i castelli in aria dopo avere distrutto qui le fondamenta e lì le architravi.

Infine, per profondità analitica è da segnalare come di grande interesse, fra gli altri, anche il

contributo di professor Antonio Da Re, docente di Filosofia Morale presso l'Università di Padova, sul concetto e le implicazioni del "realismo morale" — *Realismo morale minimo e massimo* (pp. 179-194) —, nonché sulla conoscibilità pratica delle verità morali — argomento squisitamente apologetico, oltre che di grande attualità in tempi di teorizzazione del relativismo — e quello di Pietro Barcellona (1936-2013) — *Ideologia dell'oggettività ed ermeneutica dell'esistenza* (pp. 195-206) —, il filosofo del diritto scomparso proprio l'estate scorsa, che negli ultimi anni "ratzingeriani" aveva fatto parlare di sé per la sua incredibile conversione dopo una vita passata al servizio del più ferreo materialismo teorico e pratico: all'inizio degli anni 1980 era stato persino eletto alla Camera nelle liste del PCI.

Omar Ebrahim



TOMMASO ROMANO, *Contro la rivoluzione la fedeltà. Il marchese Vincenzo Mortillaro cattolico e tradizionalista intransigente (1806-1888)*, con un'antologia degli scritti e un saggio introduttivo di Paolo Pastori *La rilettura della nostra storia nazionale, al di là di antichi e recenti manierismi celebrativi. La riflessione del marchese di Villarena nei primi decenni dell'Unità*, Istituto Siciliano Studi Politici ed Economici, Palermo 2011, 356 pp., s. i. p..

«**L**a missione dei governi precisamente consiste nello impedire i delitti, nel prevenire le ribellioni, nel difendere il paese dalle aggressioni straniere. Intanto la maggior parte dei governi lungi dal governare intendono mettere le mani su tutto, assorbire tutte le attribuzioni che non gli appartengono; e per siffatto modo rendersi arbitri interamente e padroni assoluti delle nazioni cui presiedono. L'Italia più che gli altri. Essa vuole regolare, dirigere, raffazzonare la pubblica istruzione, il commercio, l'agricoltura, e tanti e tanti altri rami del civile consorzio di competenza dei privati, dei capi di famiglia, delle società industriali; in somma di tutt'altri meno che del Governo» (p. 300). In queste considerazioni troviamo tratteggiato il nucleo essenziale del pensiero politico di Vincenzo Mortillaro, marchese di Villarena (1806-1888).

Autore di sterminata erudizione e di grande versatilità, nonché amministratore e uomo politico nella Sicilia degli ultimi anni del governo borbonico, Mortillaro è oggi noto solo agli specialisti di dialettologia e linguistica siciliana o a qualche cultore di storia locale per il suo dizionario

siciliano-italiano¹, un'opera, specie per il tempo in cui è stata redatta, di elevato valore. Per il resto, i suoi scritti, che egli stesso per la gran parte provvide a raccogliere in una collezione di volumi², sono stati nel tempo dimenticati, o meglio "silenziosi" dal pregiudizio ideologico risorgimentalista.

E dunque merito di Tommaso Romano avere riproposto al pubblico la figura di Mortillaro, delineandone un'accurata biografia intellettuale (cfr. pp. 31-91) e offrendo una cospicua silloge delle sue pagine più importanti (cfr. pp. 93-333). Il saggio di Paolo Pastori premesso al volume (pp. 5-30), ne propone poi un'illuminante contestualizzazione del pensiero, collocato lungo l'asse diacronico costituito dal processo di unificazione politica della penisola italiana.

Ora, il pensiero del marchese Mortillaro può essere definito come tradizionalista e, *lato sensu*, autonomista. Egli, in particolare, concepisce il potere politico come limitato: in alto, dalle leggi di Dio, che si incarnano nel diritto naturale; in basso, dai diritti degli uomini, che si strutturano nelle famiglie, nelle comunità, nei corpi sociali intermedi, negli usi giuridici. Nell'ordine sociale, pertanto, si riflette l'ordine divino. Sulla base di tale presupposto, egli sviluppa la propria attività intellettuale, che si dispiega nei campi più vari: l'interesse per la storia della propria terra lo conduce ad occuparsi di numismatica, archeologia, arabistica, paleografia, così come l'interesse per il suo tempo, un tempo di grandi rivolgimenti, lo spinge a occuparsi di politica, di filosofia, di economia. Ma su tutto predomina l'interesse religioso, vissuto in una piena dimensione di fede, ma anche come principio dell'ordine sociale: «*Bisogna rimettere prima in onore la religione, se vuoi che le leggi avessero efficacia, i costumi rifiorissero, e una nazione risorgesse. La religione non è solo il mezzo di salute delle anime, essa è la condizione necessaria dell'esistenza sociale. Senza la religione le credenze morali non hanno*



¹ Cfr. VINCENZO MORTILLARO, *Nuovo dizionario siciliano-italiano*, 1839, reprint, Forni, Bologna 1997.

² Cfr. *Opere di Vincenzo Mortillaro riunite in volume dall'Autore*, 22 voll., Palermo 1843-1888, quasi tutti pubblicati dall'editore Pietro Pensante. Di altri scritti che non rientrano nelle *Opere*, si dà notizia nel volume qui presentato alle pp. 338-339.

alcuna base sicura, e quindi le relazioni sociali divengono impossibili» (pp. 84-85). Da qui la sua prospettiva di lettura per i fatti della storia europea, nei quali egli scorge sempre il cristianesimo come il principale vettore di civilizzazione: *«certo è che in tutti i tempi, in tutte le circostanze, nelle contrade tutte promotore e sostegno del verace progresso è stato mai sempre il cristianesimo; ed è solo per malignità studiata che si maledice la istituzione divina più propizia alla pace del mondo, alla felicità degli uomini, al benessere di tutti»* (p. 180). E da qui la sua lettura, quasi diaristica, degli avvenimenti contemporanei, nei quali individua, di contro, l'aperta e deliberata negazione di quei principi intorno ai quali è stata edificata nel tempo la cristianità europea.

Mortillaro, in campo politico, fu un attivo sostenitore della dinastia borbonica, contro l'invasione garibaldino-piemontese e contro l'assetto centralistico del nuovo Regno d'Italia. Ma dei Borboni egli non è mai stato un partigiano acritico. Ne rifiutava — e vi si opponeva — le tendenze assolutistiche e centralizzatrici, sempre difendendo le libertà e le consuetudini giuridiche delle terre siciliane. E a questo proposito, vanno ricordati gli scritti nei quali egli si è occupato di questioni economiche relative al Regno delle Due Sicilie. Mortillaro, che in linea di principio non è un oppositore del libero scambio, lo ritiene però nocivo, in specifici frangenti storici, agli interessi della Sicilia, giacché la libera concorrenza metterebbe a rischio lo sviluppo di attività allo stato nascente. È così nel caso dell'industria isolana, a salvaguardia della quale egli invoca delle opportune barriere doganali: *«Il basso prezzo delle manifatture napoletane a confronto delle nostre è causa che qui non prospera l'industria, bisogna quindi farle rincarare onde animare gli speculatori nostri; e bisogna imporci delle privazioni a fin di elevarci al grado di popoli industriosi e commercianti»* (p. 103). Peraltro, le riflessioni di Mortillaro sull'economia siciliana si intrecciano, e in esse trovano fondamento, con quelle sulla forma di governo. Mortillaro, in particolare, è interessato a salvaguardare gli usi e le libertà siciliane, sul presupposto di una lunga e gloriosa tradizione risalente alla monarchia normanna e al primo parlamento siciliano, che egli intende attualizzare in direzione federalistica, combattendo in particolare le astrattezze del costituzionalismo moderno, con il loro esito tendenzialmente tiranico.

Del resto, l'ambito in cui Mortillaro dispiega con maggior profitto le sue qualità è quello della filosofia politica. Egli esamina con attenzione i fatti storici di cui è testimone alla luce di un giudizio fondato sulla tradizione cristiana e ciò, rispetto all'Italia generata dal processo rivoluzionario risorgimentale, gli permette di cogliere, come scrive Paolo Pastori, *«[...] il carattere nichilista di un'intera società, inarrestabilmente declinante lungo il pendio di una retrograda-*

zione, un regresso che si disvelava come il vero volto di un universalmente evocato progresso, in realtà tutto in negativo, in quanto ora sempre più settoriale, razionalistico, scienziato, materialista o per taluni edonista (a fronte del crescente impoverimento delle masse, e non solo siciliane)» (p. 22).

La penna del Mortillaro, da questo punto di vista, non ammette mezze misure, né conosce quella tendenza al compromesso, nonché alla tiepidezza morale, rimproverata a tanti cattolici piegatisi alle mode (e agli interessi) imposte dalla nuova classe dirigente dell'Italia unita: *«In questa età di follie, di orrori e di disastri, in cui, sconvolti gli ordini di tutta Europa, vogliansi recise qualsivogliano radici dell'albero sociale, e si ardono come tarlate le sedie delle istituzioni più vetuste, e si rovescia ogni altare ripetendosi con boria stupida le parole progresso e libertà, un pendio invincibile ci trascina all'assurdo»* (p. 109).

Non si pensi, tuttavia, che l'approdo delle riflessioni di Vincenzo Mortillaro sia quello di un pessimismo senza aspettative. Perché se tutto, nella sua prospettiva, lascia presagire l'inesorabile declino di una civiltà, non viene mai meno in lui la speranza per un mutamento del corso storico; speranza non illusoria, bensì fondata su una concezione trascendente della storia.

Sicché egli, come scrive Tommaso Romano, *«[...] confiderà sempre nel Dio cristiano, nella Chiesa Cattolica, in cui crede e crederà, affidandosi, spes contra spem, comunque e sempre fino alla morte, al trascendente orizzonte della Verità, che professò anche nelle ore più difficili»* (p. 91).

Ferdinando Raffaele

Il giornalista cattolico

«Noi giornalisti portiamo la soma di giorno, la difendiamo di notte, siamo i cani. I cani che abbaiano nel cortile mentre, forse, i padroni dormono, abbaiano per tenere lontano i ladri. Abbaiano anche... Se talvolta il padrone, levandosi, dà in mal umore, ci ricompensa col bastone e non riconosce il nostro servizio, dubita delle nostre intenzioni, attribuisce tutto a sé, anche quello che abbiamo provocato noi e ci scaccia quasi disturbatori indiscreti. Siamo cani e non verrà meno il giornalista cattolico al suo dovere, per quanto ancora non manchino coloro che si lasciano trascinare da meschini sentimenti a perseguitarlo non fosse altro col disprezzo... Che talvolta ci si rivolge dopo di averci adulati e invocati invano, dopo aver invano tentato di farci servire ad ambizioni ed interessi personali o partigiani».

Don Davide Albertario

INDICE DELLE ANNATE ONLINE 2013 E 2014

↻ N. 0, aprile 2013 ↻

“ICTU OCULP”	
RED., <i>I perché di un ritorno</i>	1
DOCUMENTI	
RAPPR. PERM. S. SEDE c/O CONS. EUROPA, <i>La libertà e l'autonomia istituzionale della Chiesa</i>	2
ARTICOLI	
♦ WILHELMSEN, FREDERICK DANIEL, <i>Il movimento conservatore nordamericano</i>	5
♦ DE LA TORRE, FRANCISCO, <i>Alle origini della prassi geopolitica di Chavez: il pensiero geopolitico di Norberto Ceresole</i>	12
RECENSIONI	
BUCCA LUCA BASILIO / Rosario Angelo Livatino, <i>Non di pochi ma di tanti. Riflessioni intorno alla Giustizia</i>	16
BOX	
DE BONALD, LOUIS-GABRIEL, <i>Conservazione e corruzione</i>	18

↻ N. 1, maggio 2013 ↻

“ICTU OCULP”	
RED., <i>Le nuove frontiere della “cultura di morte”</i>	1
SAGGI	
FORMICOLA, GIOVANNI, <i>La Rivoluzione nel diritto dal 1789 a oggi</i>	4
ARTICOLI	
PUPPO, SPARTACO, <i>Russell Kirk e la perdita della comunità dell'amore</i>	15
CONTRIBUTI	
CREPALDI, MONS. GIAMPAOLO, <i>Difesa della vita innocente e dottrina sociale della Chiesa</i>	20
RECENSIONI	
EBRAHIME, OMAR / Roberto Marchesini, <i>La psicologia e San Tommaso d'Aquino</i>	23
QUOTES	
VON MISES, LUDWIG, <i>Capitalismo e socialismo</i>	22
NO COMMENT	
UNAR, <i>Eterosessismo</i>	19
BOX	
GÓMEZ DÁVILA, NICOLÁS, <i>Il progressismo crede che tutto diventa presto obsoleto...</i>	3

↻ N. 2, luglio 2013 ↻

“ICTU OCULP”	
RED., <i>Riflessioni sulla legge “anti-omofobia”</i>	1
SAGGI	
FORMICOLA, GIOVANNI, <i>Fisco, dottrina sociale della Chiesa e libertà</i>	4
ARTICOLI	
PAVESI, ERMANNANO, <i>La bioetica alle origini della coscienza europea</i>	8
CONTRIBUTI	
RONCO, MAURO, <i>La tutela penale della persona e le ricadute giuridiche dell'ideologia di “genere”</i>	13
RECENSIONI	
FAZIO, DANIELE / Marcel de Corte, <i>Sulla giustizia</i>	26

DOCUMENTI

ALLEANZA CATTOLICA, <i>Unione di fatto e omofobia: cinque punti fermi</i>	28
MAGISTERIUM	
SAN PIO X, <i>I requisiti della stampa cattolica</i>	12

↻ N. 3, ottobre 2013 ↻

“ICTU OCULP”	
RED., <i>Un centrodestra da rifondare</i>	1
DOCUMENTI	
BAGNASCO, CARD. ANGELO, <i>L'architettura della famiglia: logiche e ricadute sociali</i>	4
ARTICOLI	
PAVESI, ERMANNANO, <i>La morte del padre nell'educazione</i>	11
CONTRIBUTI	
CAFFARRA, CARD. CARLO, <i>Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa</i>	21
INTERMEZZO	
♦ CALDWELL, ERSKINE, <i>Sylvia</i> (racconto)	27
♦ BRUNETTI, MAURIZIO, <i>Erskine Caldwell e il racconto che non c'era</i>	29
RECENSIONI	
EBRAHIME, OMAR / Osservatorio Van Thuan, <i>Quarto Rapporto sulla dottrina sociale della Chiesa nel mondo</i>	31
NO COMMENT	
REICH, WILHELM, <i>Un antenato “nobile” della teoria del gender</i>	20

↻ N. 4, febbraio 2014 ↻

“ICTU OCULP”	
RED., <i>Oltre la democrazia, per la dissoluzione</i>	1
SAGGI	
FAZIO, DANIELE, <i>Jacques Maritain: persona e bene comune</i>	5
CONTRIBUTI	
♦ PAVESI, ERMANNANO, <i>La Chiesa e la bioetica. Mons. Gerhard Ludwig Müller conferma la continuità della dottrina</i>	24
♦ CAFFARRA, CARD. CARLO, <i>Il Vangelo della vita nella cultura moderna</i>	29
RECENSIONI	
♦ FAZIO, DANIELE / Robert Spaemann e Reinhard Löw, <i>Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teologico</i>	33
♦ BUCCA, LUCA BASILIO / Alfredo Mantovano e Domenico Airoma, <i>I(r)rispettabili. Il consenso sociale alle mafie</i>	35
♦ EBRAHIME, OMAR / Oscar Sanguinetti, <i>Cattolici e Risorgimento. Appunti per una biografia di don Giacomo Margotti</i>	37
IN MEMORIAM	
RED., <i>Eugenio Corti (1921-2014)</i>	38
BOX	
♦ GOETHE, JOHANN WOLFGANG, <i>Ciò che hai ereditato dai tuoi padri...</i>	22
♦ BAGET BOZZO, DON GIANNI, <i>La democrazia italiana è prigioniera della Costituente...</i>	23

- ♦ BAGNASCO, CARD. ANGELO, *Sacralità della persona...* 23

◀ N. 5, giugno 2014 ▶

ARTICOLI

- RED., *Quando c'era Berlinguer...* 1

SAGGI

- GALASSO, COSIMO, *Relativismo filosofico e mondo contemporaneo* 5

ARTICOLI

- PAVESI, ERMANNANO, *Giannozzo Manetti, umanista cristiano. L'Umanesimo e i "miti storiografici"* 23

CONTRIBUTI

- AMBROSIO, MONS. GIANNI, *Stato confusionale. L'Europa non è più in grado di comprendere ciò che avviene fuori dal suo contesto* 31

ARTICOLI

- ♦ RAFFAELE, FERDINANDO, *Gabrio Lombardi e il Sessantotto* 34

- ♦ DOUTHAT, ROSS, *Impegno o ritirata? I cattolici e il matrimonio omosessuale* 42

DOCUMENTI

- CAFFARRA, CARD. CARLO, *"Perché non posso tacere"* 45

RECENSIONI

- ♦ EBRAHIME, OMAR / Oscar Sanguinetti, *Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee* 46

- ♦ EBRAHIME, OMAR / *Walesa, l'uomo della speranza* (film) 48

MAGISTERIUM

- FRANCESCO, *Chi è il laico cattolico* 22

◀ N. 6, novembre 2014 ▶

"ICTU OCULI"

- RED., *L'Italia è (ancora) un Paese socialista?* 1

ARTICOLI

- ♦ FONTANA, STEFANO, *Identità di genere. Una riflessione antropologica, una prospettiva sociale* 3

- ♦ PAVESI, ERMANNANO, *Liberazione o schiavitù? Il "lato oscuro" della Rivoluzione sessuale* 23

SAGGI

- BROWNSON, ORESTES AUGUSTUS, *Conservatorismo americano e conservatorismo europeo nell'Ottocento* 15

COMMENTI

- WEIGEL, GEORGE, *Un Sinodo davvero "straordinario"* 30

ARTICOLI

- SANGUINETTI, OSCAR, *"La destra che non c'è": modesto contributo a una rinascita auspicata* 32

RECENSIONI

- ♦ EBRAHIME, OMAR / Andrea Lavazza e Vittorio Posenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica* 37

- ♦ RAFFAELE, FERDINANDO / Tommaso Romano, *Contro la rivoluzione la fedeltà. Il marchese Vincenzo Mortilano cattolico e tradizionalista* 39

BOX

- ♦ GIULIOTTI, DOMENICO, *Rosa autunnale* (poesia) 7

- ♦ ALBERTARIO, DON DAVIDE, *Il giornalista cattolico* 38

AL LETTORE

Se queste righe vengono lette, è perché chi vi si sofferma ha ricevuto, direttamente o indirettamente, la nostra rivista: e l'ha ricevuta gratuitamente. Non è un errore, né si tratta di un lancio promozionale: il nostro intento è stato e continua a essere quello di diffondere gratuitamente *Cultura&Identità*. Finora ciò è stato possibile grazie al contributo volontario di chi vi scrive, di chi la redige e di chi ne cura la diffusione telematica. *Cultura&Identità* non gode di finanziamenti, né di agevolazioni di alcun tipo o entità né da parte di privati, né da enti pubblici.

Tuttavia, da qualche tempo a questa parte, il nostro sforzo è diventato via via più impervio, perché, nel frangente in cui versa il Paese, ci si scontra sempre di più duramente con la riduzione delle entrate, dovuta alla crisi generale dell'economia e del lavoro, all'incremento dell'imposizione fiscale personale e commerciale, nonché al costante aumento delle tariffe di ogni genere. E se tale fenomeno colpisce in maniera crescente e indiscriminata tutti gli italiani, esso attacca soprattutto le fasce di reddito meno elevate.

Pur consapevoli di questa condizione poco propizia agli esborsi, ci permettiamo di fare appello a chi legge queste pagine, specialmente se cade fra coloro sui quali la crisi incide di meno, pregandolo di aiutare *Cultura&Identità* con una donazione, possibilmente non *una tantum*, dell'entità che potrà e vorrà permettersi. Non vogliamo parlare di abbonamento, né, come fanno altre imprese *no profit* simili alla nostra, fissare dei *target* o delle quote di sottoscrizione: ci serve e ci basta che chi legge *Cultura&Identità* storni dai suoi redditi una somma anche minima e la destini al sostegno della nostra minuscola impresa.

Per continuare nello sforzo di diffusione di una cultura conservatrice e, se vogliamo, per avere altresì la possibilità di raccogliere nuove sfide, questo contributo, per piccolo che sia, diviene sempre più essenziale.

Memori soprattutto dell'evangelico "obolo della vedova" — senza minimamente disprezzare oboli di altra natura e caratura —, ringraziamo fin da ora i lettori "di buona volontà" che vorranno rispondere con generosità a questo appello, non voluto ma malauguratamente necessario.

La Redazione

Chi volesse contribuire — in attesa di disporre di c/c postale — può effettuare un bonifico sul c/c n. 2746 in essere presso la Banca delle Marche, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN IT84T060550320400000002746, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando tassativamente come causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*". Per quesiti di qualunque natura, si prega di inviare una e-mail a info@culturaeidentita.org oppure telefonare al n. 347.166.30.59.