

Anno XI ♦ nuova serie ♦ n. 24 ♦ Roma ♦ 29 giugno 2019

«Ammetto che in certi Paesi la fede si stia inaridendo; ma se ne resta un solo seme, se esso cade su un po' di terra, anche soltanto nei cocci di un vaso, quel seme germoglierà, e una seconda incarnazione dello spirito cattolico ridarà vita alla società» (François René de Chateaubriand)

Ictu oculi

Globalizzazione o Rivoluzione?

Il progredire del processo di mondializzazione in cui siamo immersi e che appare un po' come il *marker* distintivo della nostra epoca di inizio del Terzo Millennio cristiano si avverte fra la gente comune solo quando qualche aspetto o momento del suo sviluppo, come si dice, "buca" lo schermo o la pagina o quando qualche "addetto ai lavori" ne rivela le modalità o lascia trapelare, con maggiore o minore chiarezza – e i contributi, al di là della loro qualità, tendono a moltiplicarsi – le prossime mosse e le future "conquiste".

Il fenomeno della globalizzazione è tipico dell'Età Moderna: i secoli della cristianità hanno conosciuto conati di universalismo, frutto genuino del romanesimo residuo e della diffusione del cristianesimo cattolico – *ergo* universale –, di cui architettura politica del Sacro Romano Impero è forse l'espressione più compiuta e matura. Ma di globalizzazione vera e propria ha senso parlare solo a partire dal colossale slancio commerciale e politico transatlantico che il mondo europeo compie poco dopo l'"autunno del Medioevo" – ma con una mentalità ancora largamente medioevale – nei secoli XVI-XVIII, che produrranno quell'anticipo di Occidente che sarà detto più tardi, in analogia con *Magna Graecia*, "*Magna Europa*". La globalizzazione entra in una fase ormai adulta con i processi finanziari ormai estesi su scala mondiale, quantunque ancora eurocentrica, che si sviluppano nei decenni successivi alla Rivoluzione francese e lungo tutto l'Ottocento. L'imperialismo industriale e il colonialismo irrobustiranno e "materializzeranno" i medesimi processi – afflussi di materie prime e diffusione di prodotti industriali e tecnologie, civili e militari – fino all'incirca alla Seconda Guerra Mondiale. Dopo questo evento-svolta il mondo imbocca definitivamente la via della globalizzazione anche se di una globalizzazione "imperfetta", perché limitata dalla divisione del mondo in due blocchi imperiali contrapposti dalla cui somma avanza un "resto del mondo" in gran parte innervato dai due imperialismi, fatto che impone una pesante sordina alle soggettività native, come le società di matrice indù – paralizzate dal caos post-coloniale – e il mondo islamico afro-asiatico, depresso a causa del crollo dell'Impero Ottomano.

Dopo l'altro evento-svolta, il 1989, in un mondo dominato dalla superpotenza vincitrice della Guerra Fredda ma segnato dal rapido risveglio delle soggettività e dei conflitti prima compressi dai blocchi, propiziati dal nascere

IN QUESTO NUMERO

■ Una messa a fuoco del dibattito sulle radici culturali dell'Europa di un giovane filosofo siciliano cattolico sulla scorta dell'importante volume del filosofo Giovanni Reale, uscito qualche anno fa

Daniele Fazio

Le radici cristiane dell'Europa ▶ p. 4

■ Una lettura degli aspetti bioetici toccati da due recenti documenti del Magistero cattolico

Ermanno Pavesi

Nuovi documenti di Magistero e questioni bioetiche ▶ p. 15

■ Un profilo di uno dei rari autori contro-rivoluzionari del pensiero della politica italiane del Novecento

Oscar Sanguinetti

Alessandro Augusto Monti della Corte, conservatore monarchico ▶ p. 24

■ La laicità positiva, come marker indelebile delle dottrine politiche e della prassi dell'età della cristianità

Marcel de Corte

Le origini medioevali dello spirito laico ▶ p. 33

di istituzioni internazionali come il WTO e la Banca Mondiale, i processi di globalizzazione sono riesplosi, hanno invaso sfere nuove, più numerose e più ampie, e sono giunti a toccare da vicino la vita quotidiana delle popolazioni. Non più solo i movimenti del denaro, ma anche flussi di beni e di mano d'opera – in senso lato – avvengono ormai in forma massiva scavalcando le frontiere nazionali e i *limina* dei vecchi blocchi, saltando i meccanismi di mediazione politici ed economico-sociali tradizionali (disintermediazione). Soprattutto la comunicazione digitale che, grazie a Internet e alle microtecnologie, consente a costi bassissimi scambi istantanei di notizie, commenti, immagini, contenuti multimediali, ha consentito di unificare e diffondere a livello globale processi cognitivi e decisionali che un tempo richiedevano tempi infinitamente più lunghi.

La mondializzazione avanzata dei nostri giorni, silenziosa e in apparenza moralmente "neutra" come tutti i fenomeni di cam-

Dieci anni...

Cultura&Identità giunge quest'anno al suo decimo anno di vita: il "numero zero" è infatti uscito nell'agosto del 2009. Non intendo fare bilanci di questo decennio trascorso, che credo interessino a ben pochi, ma solo esprimere la mia soddisfazione perché la rivista vive e, come si dice, è ancora ben vegeta: quante iniziative si sono viste nascere e morire in questi due lustri! E la soddisfazione aumenta quando osservo la tenuità del filo cui essa è stata ed è "appesa": ha quasi del miracoloso trovarsi "su piazza" a dieci anni dall'esordio vista la scarsità di risorse, non solo materiali, e gli sparuti endorsement, che ne hanno accompagnato l'esistenza.

Quanto all'audience — consapevole del fatto che Cultura&Identità è una proposta "di nicchia" e dei pesanti limiti, strutturali e accidentali, che connotano oggi qualunque iniziativa editoriale —, anche a riguardo mi ritengo sostanzialmente appagato: i lettori sono tanti e le richieste di ricevere la rivista sono infatti in forte aumento.

Sono persuaso peraltro che in questi anni abbiamo smosso ben poco in senso conservatore la coscienza del nostro amato Paese e che non abbiamo innescato processi restauratori di qualche efficacia. Tuttavia il solo fatto di esserci, di riuscire ad alimentare un'area di opinione, di poter dare spazio e maggior consistenza alle idee di una scuola di pensiero nitida, inequivoca ed efficace — e Dio solo sa quanto, in questo clima di confusione mentale ormai "ambientale", l'Italia abbia necessità di questa chiarezza! — ci basta.

Questo Cultura&Identità continuerà a fare, anche se in futuro saranno possibili cambiamenti, ovviamente non nelle idee — che comunque, a Dio piacendo, si arricchiscono e si precisano a ogni nuova uscita —, ma nella forma, per renderla, pur nei limiti materiali che ho denunciato, più "appetibile" e meglio fruibile da parte del pubblico cui si rivolge.

Per l'intanto, offriamo ai nostri lettori questo ventiquattresimo numero della versione elettronica, che fa seguito al "numero zero" e ad altri ventuno della versione cartacea, per un totale di quarantacinque fascicoli pubblicati nell'arco appunto di un decennio, ossia più di quattro all'anno.

Auspico che "il piano superiore" continui ad assisterci come ha fatto nel periodo trascorso, l'unica richiesta che mi permetto di fare al nostro pubblico — dopo averlo caldamente ringraziato — è che continui a leggerci e a sostenerci e, in questo anniversario per noi importante, àuguri a Cultura & Identità un cordiale "Ad majora!".

[O.S.]

biamento infrastrutturale, se crea obiettivi benefici — per esempio la libertà di espressione e di critica al di fuori dei canali istituzionali o merci a minor prezzo —, presenta anche aspetti decisamente "sinistri". L'estensione a livello planetario, in forme capillari e sempre più raffinate, della pornografia, del commercio degli stupefacenti, delle reti dei pedofili, della prostituzione, delle armi da guerra: in altre parole, la globalizzazione della devianza e della criminalità, ne sono i frutti genuini. Attraverso il controllo delle "autostrade digitali", delle reti fisiche di telecomunicazione, dei principali nodi e server, delle piattaforme globali sulle quali avvengono gli scambi, i governi e le agenzie e aziende private più potenti hanno una *chance* enorme e inusitata di controllare centralmente e d'influenzare le relazioni e le opinioni di milioni di persone, di intere popolazioni, nonché di unificare i processi di governo, restringendo le aree di libertà personale.

Davanti a questa nuova realtà che investe ormai totalmente l'Occidente e in larga misura anche le aree del mondo che subiscono l'influenza occidentale — ovvero pressoché tutte —, numerosi sono gli interrogativi che nascono. Per esempio, chi promuove e governa questi processi? Che impatto hanno e avranno sui "vecchi" assetti economici e sociali e sulle "vecchie" credenze religiose? Chi resisterà ai mutamenti che ne scaturiscono ogni giorno che fine farà?

Esiste una tavola di valori che consenta di giudicare quanto avviene? Ma, soprattutto, si tratta di processi "naturalisti", ergo "fatali", inevitabili, che non ha senso contrastare, né pensare di rettificare né di conciliare con i principi "di sempre"? Oppure siamo di fronte a un colossale progetto, di raffinatezza mai sperimentata, inteso a cambiare il volto del mondo — quel cosmo di abitudini, schemi mentali, credenze, costumi, "valori" in cui ciascuno si trova quando entra nel mondo —, rovesciandone i cardini attuali, formati nella storia da millenni? Si badi: non è solo l'area "occidentale" nel mirino, ma anche antiche culture come quelle asiatiche, una delle più esposte delle quali è quella cinese, "lavorata" da quasi sette decenni di neo-comunismo.

Ovviamente domande del genere richiedono risposte talmente complesse — quando esistono — da richiedere ben altro spazio e sede.

Pensare tuttavia che nella storia fenomeni come la globalizzazione avvengano per caso o si sprigionino "spontaneamente" dalle cose stesse mi pare quanto mai utopistico. "A monte" di ogni cosa che esiste, buona o cattiva che sia, vi è sempre una causa umana, una idea, una volontà, una azione: la storia, è stato detto, è l'incrocio della libertà dell'uomo e del destino, sotto la regia della Provvidenza divina. Anche "a monte" della mondializzazione credo vi sia un disegno e delle forze che lo portano avanti nel tempo. Non credo

alle “teorie del complotto” — quanto meno non credo alle teorie di “un solo” complotto —, ma i fatti ogni giorno di più mi paiono confermare che ciò che accade non è frutto di un impulso cieco e debordante che affligge il capitalismo occidentale, ma che il rimescolamento — di popoli, culture, costumi, ordinamenti, Stati — in atto risponda a un disegno, un disegno non recente, forse antico, che al crearsi delle condizioni propizie — nella fattispecie la scomparsa dei blocchi alla fine del secolo scorso — è affiorato e sta dettando le regole al mondo. Come non credo al complotto, non credo al “sinedrio” mondiale caro a una certa letteratura distopica del secolo scorso. Ma è un fatto che si è attuata una tale concentrazione di potere reale in determinati ambienti internazionali — nella finanza, nei mercati, nelle grandi *corporation* — e in alcune agenzie istituzionali mondiali da fare pensare che chi conosce i processi e li governa si riduca a un numero ristretto di soggetti, non necessariamente riconducibili — almeno in rapporto causa-effetto — ai circoli politico-finanziari più “famosi” ed emblematici, come il Bilderberg Club, la Commissione Trilaterale o la Mont Pelerin Society.

Questi gruppi — quelli che i *mass media* chiamano volgarmente “*élite*” —, che giocano per lo più a carte coperte, portano avanti solo istanze di ricavi economici e finanziari? La globalizzazione è solo un mutamento di strategia del capitalismo occidentale per incrementare i profitti promosso da circoli liberisti oppure lo scompiglio e il caos che essa comporta hanno anche una valenza “creativa” — per sfruttare la celebre nozione di “caos creativo” di Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) —, che va al di là della mera sfera economica e punta all’edificazione di un nuovo ordine — o condizione di fatto — sulle rovine delle realtà “stanziali”, che le trasformazioni indotte — “disintermediazione”, “de-localizzazione”, “sostituzione”, “spaesamento” — ogni giorno demoliscono?

Credo sia davvero difficile non intravedere quest’ultima trama dietro ai fatti che ogni giorno le cronache registrano in Occidente: la mondializzazione del *politically correct*; l’incattivazione del fenomeno migratorio sud-nord e est-ovest; l’ininterrotta scomparsa di esercizi commerciali di piccola e media dimensione a vantaggio di entità di scala sempre più enorme; la forsennata proliferazione degli empori cinesi, dei luoghi di consumo — bar, ristoranti, tavole calde, paninoteche — e di svago, delle sale per il gioco d’azzardo, delle palestre; il continuo rimescolamento delle componenti etniche e demografiche delle popolazioni delle città e delle campagne; le periodiche campagne terrorizzanti sui danni al pianeta causati dall’uomo e l’elenco potrebbe continuare... Questo complesso di fenomeni dilatatisi su scala mondiale non può non creare una condizione nuova e diversa per il mondo e per l’umanità che conosciamo. Una condizione forse di maggiore benessere, ma anche una condizione di minore libertà concreta e di maggiore instabilità che offusca il futuro delle giovani generazioni e mina lo sviluppo demografico. A una straordinaria concentrazione dei poteri reali in poche mani fa da *pendant* una sterminata ed eterogenea popolazione di individui sempre più soli e spaesati, sempre meno protetti dai legami sociali naturali — la famiglia e le sue diramazioni — e volontari — le associazioni di lavoratori, per esempio — e dalla proprietà del frutto del lavoro, sempre più manipolata dai poteri *soft* massmediatici, ma anche da poteri via via sempre più *hard*, ovvero meno democratici e più “polizieschi”. Un potere sempre più unitario, una massa senza confini di potenziali schiavi illusi di essere signori di se stessi: oggi Orwell passa dalla distopia alla realtà del quartiere in cui viviamo... Oggi l’agenda globalista detta fra le priorità l’impulso alle migrazioni “senza se e senza ma”, reprimen-

do ogni segnale debole o forte di resistenza dei popoli che devono recepirlo, per logorare i costumi di vita insediata stabilmente e sedentaria e abituare tutti indistintamente a sentirsi “migranti” o stranieri in patria. E propone come altra attrattiva, lusinghiera ma ingannevole, l’insistenza sull’ecologia naturalistica e materialistica, drammatizzando i problemi e depistando la ricerca delle loro cause e di una soluzione “sostenibile”. La diffusione ininterrotta di “allarmi” sul clima, sull’inquinamento dell’aria, sull’avvelenamento delle fonti alimentari e delle acque è continua e martellante. La civiltà industriale occidentale, fra le tante colpe storiche che le vengono attribuite — il colonialismo, l’imperialismo, il razzismo —, ha anche quella di attentare alla salute del pianeta. Il capitalismo occidentale basato sull’avidità dei profitti avrebbe abusato del pianeta e dei popoli ancora in via di sviluppo per i suoi biechi e cinici scopi. Tuttavia, come non vedere in questa radicale e pregiudiziale ostilità di certi ambienti verso lo sviluppo economico la rinascita dell’odio anti-capitalistico — che è poi l’odio per l’economia naturale dell’uomo libero — che ispira il socialismo di tutte le sue declinazioni? “Riscaldamento globale”, scioglimento delle calotte polari, inquinamento dell’atmosfera — “buco dell’ozono” —, inquinamento dei mari e di vari ecosistemi, scarsità delle acque potabili: si tratta di pericoli puntualmente smentiti, quanto meno nella loro urgenza e nelle loro dimensioni — vedi l’appello di rinomati scienziati alle autorità italiane sul clima del 22 giugno scorso —, dalla maggior parte della letteratura scientifica seria.

La sensazione è che la globalizzazione segni l’ultima fase della dissoluzione della civiltà occidentale e prepari la nascita di uno scenario nuovo. Le varie Rivoluzioni, dal Rinascimento, all’Ottantanove, all’Ottobre Rosso, al Sessantotto, stanno arrivando alle ultime mosse, instaurando negli ordinamenti dei popoli l’assoluto ugualitarismo e il totale relativismo religioso, teoretico, etico, sradicandoli da ogni idea di ordine oggettivo e morale. Ora che il “contenitore” è preparato, qualcuno sta creando il “contenuto”, chi lo abiterà: masse di individui, illuse di auto-determinarsi ma in realtà eterodirette fino quasi alla schiavitù, mossi esclusivamente da esigenze di consumo e di possesso e da passioni carnali. Tutti ipnotizzati dalla cataratta di immagini colorate che si riversa su di loro, tutti “connessi” fra loro attraverso i continenti ma indifferenti ai bisogni del vicino di casa — o di tenda. Tenuto in vita da giganteschi sistemi industriali nelle mani di pochi che, chissà magari un giorno potrebbero decidere di fornire i beni solo dopo un *autodafè* “politicamente-corretto”. La mondializzazione sta probabilmente aprendo la fase del “*coagula*”, fa da battistrada alla costruzione “discreta” di un nuovo edificio globale, dai tratti ancora fumosi sulle rovine del mondo che conosciamo?

Questo edificio è stato intravisto da più di un autore di scuola contro-rivoluzionaria e denominato in modi diversi: “impero mondiale”, “repubblica universale”, “sinarchia”, e altri. Più di uno fra costoro ha intuito che le rivoluzioni — ma gli stessi rivoluzionari, liberali, democratici o socialisti, non ne hanno fatto mai mistero —, nel loro odio gnostico per la rivelazione cristiana e per l’idea di creazione, hanno sempre mirato a creare una condizione di fatto diametralmente opposta al vertice raggiunto dalla civiltà cristiana: il Sacro Impero. È forse giunta l’ora in cui quei pronostici iniziano ad avverarsi? È forse l’ora in cui prende forma embrionale un “contro-Impero” fondato gnosticamente sull’“Anti-Regno” (Francesco) e sull’“Anti-Decalogo” (san Giovanni XXIII), retto sulla coazione e fondato sulla schiavitù generale? I *trend* estrapolati dai fenomeni socio-economici attuali non sono incoraggianti... Gli spazi per resistere si riducono, ma ci sono ancora: facciamone tesoro...

La riflessione sulle radici culturali dell'Europa di un giovane filosofo siciliano che si è avvalso come guida dell'opera del grande studioso di storia e di cultura greca antica Giovanni Reale (1931-2014)



ASSTEAS (ceramografo e ceramista greco, attivo a Paestum (Salerno) nel IV secolo a.C.), *Il ratto di Europa*, Museo Archeologico Nazionale del Sannio Caudino, Montesarchio (Benevento)

Le radici cristiane dell'Europa

Daniele Fazio

1. Unione Europea ed Europa

Èra il 2003 quando il filosofo Giovanni Reale (1931-2014), docente di Filosofia Antica all'università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e uno dei massimi esperti del pensiero di Platone, dava alle stampe il volume *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'“uomo europeo”*. L'occasione del volume era stata la discussione circa il progetto di una costituzione per l'Unione Europea e, nella fattispecie, l'inserimento nel *Preambolo* della carta del riferimento alle radici giudaico-cristiane del Vecchio Continente. L'inserimento di tale riferimento fu rifiutato dagli organi competenti e la Costituzione stessa naufragò defini-

tivamente nel 2007, priva di ratifica da parte di tutti gli Stati membri dell'Unione. La comunità europea rimase così unita dal solo collante economico e burocratico e in seguito dovette stipulare diversi trattati specifici per regolare i rapporti fra i vari Stati aderenti. È interessante notare come l'ondata di secolarismo delle élite europee emersa in quell'occasione venisse a negare il percorso storico che aveva strutturato l'Europa come soggetto storico e culturale. Nella prima bozza della Costituzione, infatti, mancava qualsiasi riferimento al cristianesimo e si compiva un salto dalla civiltà greco-romana alla filosofia dei Lumi, ovvero all'Illuminismo settecentesco. Tale approccio rifletteva, per esempio, la cultura dominante nella Francia positivista fino agli anni 1930 del secolo scorso.

Ma furono in molti a poco a poco a comprendere, sia per quanto riguarda gli studi storici, sia per quanto riguarda gli studi di storia della filosofia, quanto viziato da una visione parziale e, in definitiva, ideologico, fosse un simile approccio¹. Nonostante questo progresso della coscienza — direi — sul piano scientifico, esso non fu seguito sul piano sociale e politico da alcuna riconsiderazione dell'eredità cristiana quale collante culturale che diede all'appendice del più vasto Continente euroasiatico una conformazione unica, tanto da distinguerlo dalla più vasta area geografica proprio in virtù della sua netta specificità culturale. Omettere il riferimento, allora come ora, al fondamento cristiano dell'Europa è non solo un errore storico, che fa sì che non si comprenda da dove derivano, per esempio, l'insistenza sulla dignità della persona umana, la tutela dell'istituto familiare e la ricerca libera della verità, ma anche che non si comprenda da quali orizzonti sono scaturiti — sia pure come evoluzione negativistica — l'Illuminismo e le ideologie della modernità: «*solamente una cultura cristiana avrebbe potuto produrre un Voltai-re e un Nietzsche*»².

Tuttora l'Unione europea dimostra di essersi ridotta a un mero apparato tecnocratico e burocratico, incentrato esclusivamente sulle banche e sulla finanza. Se la prima bozza di Costituzione non solo era manchevole del riferimento alle radici giudaico-cristiane, ma — colpevolmente — anche di ogni e qualsiasi riferimento a uno snodo importante nella storia europea ovvero la cosiddetta Rivoluzione scientifica e tecnica del XVII secolo, la seconda bozza del *Preambolo* della Costituzione ha tolto persino il riferimento alla filosofia dei Lumi, negando così oltre millecinquecento anni di storia. Al di là della menzogna storica — anche con il senno di poi di quella che è stata l'esperienza dell'Unione fin a ora — si è compreso subito che «*gli estensori [delle due bozze di Costituzione] si siano mossi all'interno della platonica "caverna" come dei "funzionari" e degli "euro-tecno-burocrati", e che abbiano percepito solo deboli riflessi della luce che filtra dal di fuori*»³. Non si tratta nel caso di Reale di esprimere una posizione "euroscettica" — che non è propria del filo-

sofo lomellino, né tantomeno di chi scrive — ma di comprendere su quali basi ed a partire da quali idee l'Unione Europea è stata edificata per capire perché essa ancora oggi non soddisfa quasi nessuno. Nel corso dell'ultima campagna elettorale per l'elezione del Parlamento europeo, almeno in Italia si è assistito a una polarizzazione fra cosiddetti "europeisti" e cosiddetti "sovranisti" e questo ha portato il dibattito su quello che ritengo un falso problema. Infatti, se per "europeista" s'intende chi aderisce a questa Unione Europea che volutamente dimentica le sue radici, ha costituito e costituisce un potere tecnocratico che omologa i popoli alla dittatura del pensiero unico, allora non sono europeista. Se per "sovranista" s'intende l'esaltazione, più o meno confessata, dello Stato nazionale, secondo il *cliché* dei vari nazionalismi, più spesso "socialismi nazionali", che hanno distrutto gli Imperi europei o, meglio, gli ultimi resti della cristianità europea e messo a ferro e a fuoco il continente, allora non sono sovranista. Se per europeista, ancora, s'intende chi riconosce le radici d'Europa nella filosofia greca, nel diritto romano, nel germanesimo e nel cristianesimo, i veri pilastri della civiltà occidentale formatasi nel cosiddetto Medioevo, con tutte le conseguenze culturali, sociali, politiche, economiche che ne derivano e il cui perno è la centralità della persona umana, allora sono europeista. Se per sovranista, infine, s'intende la salvaguardia della storia, della lingua, della cultura, delle tradizioni e dell'originalità di ogni singolo popolo non nell'ottica della supremazia, ma del dialogo con gli altri popoli e all'insegna di un comune valore che sta nella medesima dignità umana, allora sono sovranista.

In termini palesemente entusiastici, intanto, c'è chi scrive: «*Dall'epoca della sua creazione nel 1959, l'UE ha fatto passi avanti importanti: ha realizzato un mercato unico per beni e servizi che interessa 28 paesi e 500 milioni di cittadini che possono circolare e soggiornare liberamente all'interno del territorio dell'unione. Ha coniato la moneta unica, l'euro, che è diventata una delle principali valute mondiali e ha accresciuto l'efficienza del mercato unico. Inoltre è il principale fornitore di programmi di sviluppo e di aiuti umanitari a livello internazionale. Queste sono soltanto alcune delle importanti tappe raggiunte dall'UE fino a questo momento. Guardando al futuro l'UE si è attivata per risollevare l'Europa dall'attuale crisi economica. L'unione è in prima linea nella lotta contro i cambiamenti climatici e le loro conseguenze. In previsione di una futura crescita, sta aiutando i paesi vicini a prepararsi all'adesione. Infine sta preparando una politica estera*

¹ Una testimonianza in tal senso ci viene da uno dei protagonisti della rinascita dell'interesse verso la filosofia medioevale: cfr. Étienne Gilson (1884-1978), *Il filosofo e la teologia*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1966.

² THOMAS STEARNS ELIOT (1888-1965), *Appunti per una definizione della cultura*, in *Opere 1939-1962*, trad. it., a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano 1967, p. 639.

³ GIOVANNI REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. XVII.

comune che contribuirà a diffondere i valori europei del mondo. Il successo di tali ambiziosi obiettivi dipende dalla capacità di adottare decisioni efficaci e tempestive e di metterle concretamente in atto»⁴.

Invece, al di là del tono squisitamente celebrativo e all'ambiguità insita del termine "valori europei", sembra proprio che l'Unione stia attraversando un periodo non felice. L'episodio eclatante degli ultimi anni può essere quello del processo di uscita — la cosiddetta "Brexit", "British exit" — del Regno Unito dall'Unione, ma a esso si aggiunge anche il disagio che percorre vaste fasce di popolazione in ogni nazione, in quanto si è visto progressivamente diminuire la sovranità nazionale, soprattutto in campi dove sarebbe stato opportuno preservare la peculiarità di ogni singolo popolo. Il filosofo tedesco Jürgen Habermas, in un saggio sulla crisi dell'Europa, ha ritenuto che fra i vari elementi problematici dell'Unione vi sia al primo posto «il restringersi dello sguardo in senso economicistico tanto più incomprensibile in quanto gli esperti sembrano concordare nella diagnosi della causa più profonda della crisi: all'Unione Europea mancano le competenze per la necessaria armonizzazione delle economie nazionali, in drastica deriva nelle loro capacità di concorrenza [...]. In proposito, i protagonisti non dovrebbero dimenticare tuttavia gli errori di costruzione — errori fondamentali e rimediabili solo a scadenza piuttosto lunga — di un'unione monetaria senza le necessarie capacità politiche di controllo a livello europeo»⁵.

Ma il problema mi sembra più radicale della mera creazione di un contrappeso politico all'impianto economicistico europeo. *Mutatis mutandis*, si potrebbe fare un discorso analogo alla modalità con cui fu realizzata l'unificazione nazionale in Italia⁶. A distanza di quasi centosessant'anni dall'evento, se da un lato è fuori di dubbio che l'Unità d'Italia si imponeva come una necessità storica — e quindi sono veramente sparuti e privi di argomentazioni fondate coloro i quali sostengono il contrario —, dall'altro il problema fondamentale — che ancora si ripercuote sulla vita quotidiana del Paese — consiste nella modalità ideologica, e quindi istituzionale ed economica, con cui fu realizzata l'unificazione. Se il problema dell'unità d'Italia fu l'ideologia "risorgimentale", che creò ferite non ancora risanate, possiamo ipotizzare che il problema dell'Unione Europea —

pur affermandone la necessità storica dopo il secondo conflitto mondiale, individuata anche da politici d'ispirazione cristiana — è l'ideologia tecnocratica e nichilistica, che, come quella risorgimentale italiana, predilige l'accenramento piuttosto che la prospettiva federale e nega le radici per potere dare vita in una prospettiva ideologica all'"uomo nuovo" europeo, così come una volta fatta l'Italia — quel tipo d'Italia — s'imponeva la necessità di fare i "nuovi italiani"⁷.

Ma chi sono questi "nuovi europei" e questi "nuovi italiani"? Sono certamente uomini e donne che devono sganciarsi da ogni prospettiva religiosa e trascendente per aderire alle "religioni politiche" che di tempo in tempo vogliono dominare culturalmente gli Stati e i continenti, ragion per cui ogni e qualsiasi riferimento a vaghi "valori europei" non ci collega alla storia e alla morale europee, bensì a un nuovo assetto sostanzialmente immanente che decide la direzione univoca entro cui ri-educare e indirizzare i cittadini europei, stabilendo priorità e producendo pressioni politico-culturali all'interno della comunità internazionale.

2. Le radici dell'Europa

A distanza di meno di venti anni dalla loro pubblicazione, le riflessioni di Giovanni Reale non hanno perso minimamente d'attualità, anzi in qualche modo possono essere considerate "profetiche". Ancora una volta — al di là delle periodiche elezioni europee — esse costituiscono uno stimolo per quanti hanno a cuore le sorti di un Continente che non è mai stato definito da caratteri geografici, bensì dalla sua cultura: «l'Europa non è una realtà identificabile con un'estensione territoriale, in quanto ha avuto e continuerà ad avere confini mobili e labili, e non può dunque essere confusa con una qualche "realtà geografica" [...]. L'Europa dunque consiste in una realtà metageografica e meta nazionale»⁸. Allo stesso tempo, dunque, per impostare un discorso sull'Europa e sull'Unione Europea è necessario «[...] domandarsi che cosa sarà l'Europa domani o che cosa sia oggi significa anzitutto domandarsi come l'Europa è diventata ciò che è»⁹ e, in tale ottica, sembra anche interessante l'operazione dello studioso che nel testo ha chiamato a simposio proprio

⁴ MARIA ELENA BENTIVEGNA, *Europa. I Filosofi e l'idea di Europa*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, p. 24.

⁵ JÜRGEN HABERMAS, *Questa Europa è in crisi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2012, p. 86.

⁶ Cfr. FRANCESCO PAPPALARDO e OSCAR SANGUINETTI (a cura di), *1861-2011. A centocinquanta anni dall'Unità d'Italia. Quale identità?*, Cantagalli, Siena 2011.

⁷ «Fatta l'Italia bisogna fare gli italiani» è frase attribuita al pensatore e politico Massimo D'Azeglio (1798-1866): cfr. IDEM, *I miei ricordi*, Barbera, Firenze 1891, p. 5.

⁸ G. REALE, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁹ HANS-GEORG GADAMER (1900-2002), *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, trad. it., a cura di Riccardo Dottori, Vita & Pensiero, Milano 2002, p. 126

sull'“idea di Europa” i più importanti pensatori non solo classici, ma anche contemporanei. In questa pluralità non vi sono semplicemente intellettuali di matrice cristiana, ma studiosi di varie provenienze, i quali, tuttavia, sono tutti consapevoli della necessità di una dimensione *lato sensu* spirituale dell'Europa. Reale, infatti, discute e si confronta, oltre che con Socrate (470/469-399 a.C.), con Platone (428/427-348/347 a.C.), con Aristotele (384/383-322 a.C.), con sant'Agostino d'Ipbona (354-430) e con san Tommaso d'Aquino (1225-1274), anche — per citare solo alcuni filosofi — con Søren Kierkegaard (1813-1855), con Edmund Husserl (1859-1938), con Max Scheler (1874-1928), con Jan Patočka (1907-1977), con Ernst Jünger (1895-1998), con Oswald Spengler (1880-1936), con Martin Heidegger (1889-1976), con Hans-Georg Gadamer, con Edgar Morin, con Giovanni Sartori (1924-2017) e con María Zambrano (1904-1991). Tutte queste voci “contemporanee” probabilmente hanno in comune la comprensione e l'analisi del pericolo che tecnocratismo e nichilismo rivestono per l'uomo europeo e, seppure con sensibilità e soluzioni diverse, rappresentano degli importanti indagatori e “segnalatori d'incendio” del nostro tempo. L'eventuale terapia o rinascita, infatti, non potrà avvenire se non si comprende a fondo la natura della malattia attraverso una diagnosi culturale e spirituale precisa confrontandosi con il modello che delinea la condizione di sanità. Reale, a tale proposito, ribadisce che l'Europa — dal momento che ha poco a che vedere con la geografia — è un “continente culturale” che poggia sui tre importanti e imprescindibili basamenti accennati: la filosofia greca, il diritto romano e il cristianesimo, senza trascurare evidentemente tutti gli apporti delle popolazioni celtiche e germaniche. Con un'immagine suggestiva il pensatore svizzero Gonzague de Reynold (1880-1970) ha scritto che l'Europa ha «[...] un pianterreno greco, un primo piano romano, un secondo piano barbarico. Ma la dimora è stata portata a termine, è diventata abitabile soltanto quando il cristianesimo ha posto su di essa il suo tetto»¹⁰. L'Europa, infatti, «[...] è stata [...] una “realtà spirituale”, un'“idea”, bisogna riconoscere che, in primis et ante omnia, essa è nata da radici culturali e spirituali ben precise»¹¹. Se vogliamo parlare di Europa non possiamo non partire dalle origini di questo Continente che rappresentano un *unicum* al mondo. Nonostante sia il più piccolo

di dimensioni, esso da solo ha saputo nel corso della storia informare di sé, sia in maniera diretta che in maniera indiretta, l'intero pianeta.

Le radici culturali — Reale si occupa nel testo principalmente di due di esse¹² — del Continente emergono *in primis* grazie a quella particolare tipologia di pensiero rappresentato dalla filosofia. Nata in Grecia quale approccio alla totalità della realtà, ha favorito sin da subito anche l'attitudine scientifica, che ha condiviso per lunghi secoli la stessa mentalità e lo stesso orizzonte gnoseologico. Di converso, si può già affermare che «*il nichilismo e la crisi dei valori non sono che l'altra faccia della crisi della filosofia, oltre che l'oblio della dimensione del religioso*»¹³. La filosofia esprime la mentalità originaria incentrata sull'elemento razionale e sulla fiducia che la ragione dell'uomo possa conoscere la realtà e questo nell'antichità ha prodotto un radicale progresso di natura teoretica che stabilisce la fondamentale essenza spirituale del Continente, come evidenziato dal padre della fenomenologia, Edmund Husserl¹⁴. Ciò induce anche ad affermare sulla scia di Martin Heidegger¹⁵ che «*i messaggi sapienziali dei saggi dell'Oriente e dell'India non [hanno] nulla a che vedere con la filosofia occidentale*»¹⁶. La svolta della filosofia è rappresentata dal superamento della cultura mitico-poetica a favore di una indagine puramente razionale e che va al cuore della realtà. Da questo punto di vista, «*con Platone nasce la prima razionale prospettiva e dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile e trascendente, di un essere metasensibile e, di conseguenza, con Platone nasce quella che potremmo chiamare la “Magna Charta” della metafisica occidentale*»¹⁷. Senza una tale prospettiva la storia europea con molta probabilità avrebbe imboccato un'altra strada che, se da un lato non ci è dato conoscere, dall'altro si può verificare proprio nella misura in cui si palesa il disconoscimento di un tale fondamento, attraverso una riduzione della ragione a ciò che è meramente strumentale e a un orizzonte esclusivamente immanente della vita

¹² Per quanto riguarda il “pilastro” — mancante nelle riflessioni di Reale — del diritto romano, un testo interessante in questo senso è RÉMI BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, introduzione di Antonio Gnoli e Franco Volpi (1953-2009), Bompiani, Milano 2008.

¹³ G. REALE, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ Cfr. EDMUND HUSSERL, *Crisi e rinascita della cultura europea*, trad. it., a cura di Renato Cristin, Marsilio, Venezia 1999; e IDEM, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, trad. it., a cura di Corrado Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999.

¹⁵ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it., a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005.

¹⁶ G. REALE, *op. cit.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰ GONZAGUE DE REYNOLD, *La Casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità*, a cura di Giovanni Cantoni, D'Etteris Editori, Crotone 2015, p. 44.

¹¹ G. REALE, *op. cit.*, p. 3.

dell'uomo, cosa che verrà sempre più a prendere il sopravvento con l'avvento della modernità.

Della mentalità filosofica dei greci figlia diretta è la ricerca scientifica. Oggi non riusciamo più a comprendere il nesso fra le scienze particolari e la filosofia, non solo esse appaiono separate ma anche contrapposte, ragion per cui, soprattutto a partire dal secolo scorso, si sono susseguiti gli sforzi per una riconciliazione fra le cosiddette “scienze dello spirito” e le scienze naturali. Tuttavia, all'inizio non è stato così così, in quanto allora l'orizzonte filosofico abbracciava il sapere integralmente: a mano a mano però a partire dall'Età Moderna da questo insieme si andarono a distinguersi e a emanciparsi le singole scienze. Le conseguenze dell'emancipazione delle scienze da un lato furono certamente positive in termini di approfondimento, ma, dall'altro, venne sempre più a sbiadire la loro connessione con il tutto e con la prospettiva metafisica, ragion per cui ogni scienza, o “la scienza” *tout-court*, andò sempre più a guadagnarsi un posto centrale ed esclusivo non solo nell'ambito conoscitivo, ma anche in ciò che riguarda l'aspetto esistenziale ed etico della vita dell'uomo e del mondo in cui è situato. A mancare però in questo passaggio è la prospettiva dell'“intero”: «*i medici hanno ragione nel sostenere la tesi secondo cui non si può curare una “parte” del corpo senza curarne l' “intero” . Il corpo però non è l'intero dell'uomo è il suo corpo insieme alla sua anima. E come non si può curare una parte del corpo senza curarlo tutto, così non si può curare il corpo senza curare anche l'anima*»¹⁸. Il particolare e l'universale, allora, vanno tenuti insieme e non separati: una tale declinazione riduttivistica è oggi ancora dominante soprattutto nella declinazione “scientistica” della ricerca e che per Reale costituisce la vera frattura nella tradizione europea.

Se, tuttavia, non sono le scienze particolari, per quanto importanti a potere dare la risposta ultima all'uomo, in termini anche di “salvezza”, chi potrà dare all'uomo una risposta ai suoi aneliti esistenziali e spirituali? Sempre all'interno del contesto della Grecia antica è stata scoperta da parte di quello che può essere considerato il primo vero filosofo, Socrate (470/469-399 a.C.), l'anima, quale nucleo fondamentale e caratterizzante dell'uomo. L'essere umano, perciò, tra le varie sue attività non può che mettere al primo posto la custodia e la cura del suo sacrario interiore: «[...] proprio questo “pensiero assoluto” è stato quel “seme spirituale” da cui è nata l'Europa»¹⁹. L'esercizio di cura dell'anima non è

un fatto intimistico, ma realizza lo stare al mondo dell'uomo e lo pone spesso — come è chiaro nella vicenda socratica — in contrasto con la cultura dominante e ciò avviene in ogni epoca. È interessante in questo contesto il ricorso che Giovanni Reale fa alla riflessione del filosofo Jan Patočka (1907-1977), che è il maggior pensatore ceco del XX secolo. Egli è tra i fondatori di “Charta 77” e ha resistito al dominio del socialcomunismo rinverdendo la lezione socratica: «*a suo dire, la cura dell'anima è la formazione interiore dell'uomo ossia la formazione di una coscienza salda e incrollabile. Questa, però, non è una forma di astratto intellettualismo; piuttosto, è “un'aspirazione a incarnare l'eterno nel tempo e nel proprio essere, un'aspirazione, nello stesso tempo a resistere all'uragano del tempo, a resistere a tutti i pericoli che questo comporta, a resistere quando la cura dell'anima mette a rischio l'uomo*»²⁰. In altri termini, si può affermare che l'anima essendo costitutiva dell'uomo è la sua essenza, ragione per cui perdere l'anima significa perdere l'umanità. Attorno a questo concetto “assoluto” è nata e si è sviluppata la storia dell'Europa. A buon diritto, allora, si può pensare che l'oblio di questa nozione porta o porterà all'oblio stesso dello spirito europeo e quindi della stessa Europa così come si è data nei secoli. Una tale riflessione ci dà l'occasione anche per accennare — al di là della riflessione di Reale — ad alcuni tentativi di “ri-animazione” dell'Europa o dell'Occidente in genere. Tra di essi sembrano interessanti quelli compiuti da due filosofi della politica che hanno trovato il loro *habitat* negli Stati Uniti a partire dagli anni Trenta del secolo scorso: Leo Strauss (1899-1973) ed Eric Voegelin (1901-1985)²¹. La loro riflessione parte da un interrogativo molto significativo: come mai la cultura europea, la filosofia dei loro maestri, non era riuscita non solo ad arginare, ma neanche a comprendere la disumanità introdotta dalle ideologie e nella fattispecie dal nazionalsocialismo?²² Nel tentativo di rifondare una scienza politica, il riferimento — evidentemente dopo un'analisi condotta sul processo scaturito nelle ideologie e quindi una critica della modernità — è all'importanza dei classici, che innanzitutto sono i filosofi della Grecia e la Rivelazione cristiana, e alla

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

²¹ Cfr. DARIO CARONITI, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti D'America di Eric Voegelin e Leo Strauss*, Aracne, Roma 2012.

²² Cfr. «*Quando noi fummo sbattuti faccia a faccia con la tirannide — con una specie di tirannide che superò le più ardite immaginazioni dei più potenti pensatori del passato — la nostra scienza politica non seppe riconoscerla*» (LEO STRAUSS, *La Tirannide. Saggio sul “Gerone” di Senofonte*, 1948, trad. it., a cura di Francesco Mercadante, Giuffrè, Milano 1968, p. 31).

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹ *Ibidem*.

centralità dell'anima, grande scoperta dei greci, ma grande assente nell'Europa delle guerre mondiali, o meglio ancora in una Europa, dimentica delle sue radici, e tesa a "ri-creare" la realtà, secondo una prospettiva gnostica. Un tale itinerario acquista un impulso decisivo, oggi più di un tempo, grazie alle potenzialità distruttrici offerte oggi più di un tempo dalla tecnoscienza. In questo senso, Leo Strauss ricorda, contro la Rivoluzione della Modernità, che «i classici erano, sotto quasi tutti gli aspetti, ciò che noi chiamiamo conservatori. Tuttavia, a differenza di molti conservatori del nostro tempo, essi sapevano che non si può guardare con sospetto ai mutamenti politici e sociali senza guardare con sospetto i mutamenti tecnologici»²³; mentre Voegelin conferma — sulla scia di Platone (428/427-348/347 a.C.) — che «il vero ordine dell'anima può diventare il metro per misurare tanto i tipi umani quanto i tipi di ordine sociale, perché rappresenta la verità intorno all'esistenza umana ai limiti della trascendenza. Il principio antropologico acquista quindi significato dal fatto di capire che lo strumento di critica sociale non è costituito da un'arbitraria idea dell'uomo come essere immanente al mondo, ma dall'idea di un uomo che ha trovato la sua vera natura trovando la sua vera relazione con Dio»²⁴.

Proprio in tale ottica, allora, non può più essere rimandato il riferimento fondamentale all'opera del cristianesimo in relazione alla nascita dell'Europa. L'uomo — grazie alla filosofia — già nel mondo antico aveva acquisito un ruolo centrale all'interno del mondo dei viventi. Ma, allo stesso tempo, egli era visto come il custode del mondo in cui è posto e deve instaurare con esso un rapporto di contemplazione, di conoscenza e di utilizzo in una ottica di responsabilità. Tuttavia, questo divenne ancora più chiaro al passaggio da una ottica cosmocentrica²⁵ — propria della filosofia greca — a una prospettiva antropocentrica che s'impone all'avvento del cristianesimo. Portatore dell'idea di un Dio personale, creatore e amore al tempo stesso, il cristianesimo conferisce all'uomo non più una somiglianza con il cosmo, ma direttamente con Dio. L'uomo è immagine e somiglianza con Dio e, come tale, ha una relazione unica e privilegiata con il Creatore. Grazie al cristianesimo, nel Continente è nata una visione metafisica omogenea che ha consentito a popoli e nazioni diversi di giungere all'unità culturale e poi

anche politica. Il pensiero greco si è — potremmo dire — provvidenzialmente coniugato con la religione cristiana, componendo una visione dell'uomo e del mondo armonica, che sa distinguere e coniugare il trascendente con l'immanente, lo spirituale con il temporale. Il legame della visione antropologica naturale con quella del Dio cristiano, che va oltre l'intuizione metafisica greca, è divenuto inscindibile, tant'è che, venuto meno il riferimento al Dio cristiano, è andata sempre più a diminuire l'intangibilità della dignità della persona, perché i valori comuni europei sono «[...] come una piramide con al vertice Dio e il divino che li struttura. Eliminato Dio, si eliminano a poco a poco tutti i valori, con le conseguenze che ne derivano»²⁶. In questo senso, non è mai superfluo richiamare l'attenzione sulla grande eredità di cui il cristianesimo ha favorito la formazione in antropologia, ovvero la nozione di "persona". Ciò emerge sin dall'inizio della riflessione cristiana, che tiene in conto la rivelazione biblica confrontandola con la filosofia e con la cultura antiche. Fino dai Padri Cappadoci e alla riflessione di sant'Aurelio Agostino (354-430) e di san Tommaso d'Aquino (1225-1274), l'antropologia subisce una svolta fondamentale: la persona umana è un valore. Una svolta che il pensatore colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) può sintetizzare in un aforisma: «Ciò che non è persona in fondo non è nulla»²⁷.

Eppure questa progredita visione cristiana con il passare del tempo è stata depotenziata, mistificata, e negata da un lato dall'individualismo e dall'altro dal collettivismo, che hanno — con tutte le loro varianti — offerto un'alternativa all'architettura antropologica cristiana: «Diventato religione dell'uomo, l'Umanesimo rompe con il Cristianesimo che, in quanto religione per l'uomo, non potrebbe fondarsi sull'uomo [...]. Una assoluta laicizzazione pone in maniera incosciente l'assoluta divinizzazione nell'oggetto laicizzato»²⁸. Le proposte antropologiche alternative non sono riuscite affatto a colmare in maniera piena la vocazione dell'uomo a conoscere se stesso e a divenire ciò che è, ovvero una unione indissolubile di natura e di spirito. Di fatto, o si accetta la dimensione antropologica di ispirazione cristiana o si rischia di non dare all'uomo l'alta dignità che corrisponde al suo essere. Le ideologie moderne e contemporanee ne sono una prova. La loro esaltazione immanentistica dell'umano e il loro tentativo

²³ IDEM, *Pensieri su Machiavelli*, 1958, trad. it., Giuffrè, Milano 1970, p. 352.

²⁴ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, trad. it., Giuffrè, Milano 1966, p. 99.

²⁵ «Aristotele era convinto che le stelle e i corpi celesti fossero in tutti i sensi superiori all'uomo» (G. REALE, *op. cit.*, p. 80).

²⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁷ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *In margine ad un testo implicito*, 1977, trad. it. a cura di Franco Volpi (1952-2009), Adelphi, Milano 2001, p. 88.

²⁸ EDGAR MORIN, *Pensare l'Europa*, 1987, trad. it., Feltrinelli, Milano 1988, p. 77 e p. 85.

di realizzare un “uomo nuovo” hanno avuto i tristi epiloghi dei *Lager* e dei *GuLag*. Per questo l’Europa non può fare a meno del cristianesimo se vuole salvaguardare l’uomo e questo è tanto vero quanto riconosciuto anche da pensatori che cristiani non sono: «*c’è dunque bisogno che l’uomo riacquisti il senso della complessità e del valore della propria realtà come “persona”, un valore che trascende il valore di ogni realtà*»²⁹.

In questa ottica, la connessione dell’uomo con la trascendenza, con Dio, non può essere dispersa. È importante, però, chiedersi di quale Dio si sta parlando, e con quale idea di divinità l’Europa ha avuto a che fare. Da questo punto di vista, il cristianesimo ha superato di gran lunga l’idea del Dio dei filosofi, tanto che possiamo affermare con María Zambrano (1904-1991) che il Dio dell’Europa, piuttosto che il “Motore Immobile” aristotelico³⁰, sia stato il Dio della Bibbia: «*Il Dio di un “popolo eletto” da Lui — scrive la Zambrano — per salvare tutto l’universo. Dio creatore, ma che ha perso l’uomo e, insieme a esso, il mondo. Perché anche l’uomo, creatura prediletta, si è ribellato e facendolo tolse a Dio il possesso del mondo che Egli aveva creato per la sua gloria. Il “Sarete come dei”, detto dal Serpente, destò nell’uomo il desiderio di soppiantare il Dio nel mondo, di essere il Dio-padrone di un mondo che non aveva creato. Dio avrebbe potuto annichilirlo, avrebbe potuto restituire al nulla questa creatura che gli si rivoltò contro, avrebbe potuto cancellare il mondo. Ma non l’ha fatto e gli ha anche inviato più tardi, l’unico rimedio che poteva riparare questa situazione, gli inviò un Dio come lui, che acquisì figura umana, carne mortale per morire e, ancor più, per essere divorato dagli uomini; un Dio che si fa alimento dell’insoddisfazione umana. Il “Sarete come dei” ormai non viene più dal Serpente: Dio stesso si offre per calmare questa fame divina. Dio continua a essere Dio della creazione, ma ancor più della misericordia*»³¹. Queste parole della filosofa spagnola descrivono in modo sintetico ed essenziale la prospettiva che il cristianesimo è venuto a immettere nell’orizzonte religioso pagano e che ha pervaso le radici del continente culturale europeo. Chi accede alla prospettiva di fede — in senso propriamente agostiniano³² — accede anche a un orizzonte conoscitivo più ampio rispetto a quello offerto dalla sola ragione che osserva la realtà. Ed ecco che creazione

e misericordia, ovvero amore, sono i nuovi binari, anche conoscitivi, su cui l’avventura del Dio cristiano corre lungo il tempo, strutturando una nuova antropologia.

Il processo di secolarizzazione, tuttavia, è andato sempre più pervicacemente verso l’oblio di tale visione del mondo e insieme a essa sono stati accantonati i principi e i riferimenti etici direttamente derivantini, primo tra tutti — come dicevo — quel valore assoluto della persona che oggi si stenta a individuare con chiarezza senza una cornice teologica che possa supportarla. L’“io”, infatti, per strutturarsi pienamente ha bisogno di un “tu” che non gli sia semplicemente simmetrico, ma gli permetta di dare il senso all’esistenza: questo è propriamente il “Tu” di Dio. La nozione di creazione e quella di amore, declinazioni tangibili del Dio cristiano, rappresentano il vertice del portato del cristianesimo su cui riposa la visione antropologica europea classica e, al là di essa, la via è aperta all’individualismo e al collettivismo. Sintetizza in maniera magistrale Gonzague de Reynold: «*Il mondo moderno ha fatto dimenticare all’uomo che non è solo un individuo, ma che è anzitutto una persona; il mondo moderno ha rinnegato la concezione cristiana dell’uomo. Il risultato è stato che, di abdicazione in abdicazione, l’uomo ha finito per suicidarsi nel collettivo. Si è lasciato assorbire dalla razza, dalla classe, dal popolo, dalla nazione, dallo Stato, dal genere umano. Ora si tratta di termini forti di fronte ai quali l’individuo è solo un termine debole, un granello di polvere di fronte ad un aspiratore. L’uomo moderno ha iniziato rinunciando alla fede a vantaggio della ragione e dell’intelligenza; ha poi rinunciato alla ragione, all’intelligenza a vantaggio della propria natura affettiva. Anche a questa poteva rinunciare solo a vantaggio della sua natura fisica, dei suoi istinti*»³³.

Rinunciare alle radici cristiane dell’Europa vuol dire, allora, rinunciare a un tale patrimonio di cultura che sicuramente rappresenta uno dei vertici più alti — al netto delle infedeltà dei cristiani di ieri e di oggi — cui l’umanità possa pervenire. Di questo patrimonio, sia pur a volte lasciato allo stato potenziale, l’Europa sin dal suo atto di nascita è stata luogo, in qualche senso, privilegiato. Ciò naturalmente non vuol significare che tutti coloro che un tempo abitavano l’Europa erano cristiani, né tantomeno che tutti coloro che oggi abitano l’Europa lo devono essere. Ma vuol dire che è vitale considerare seriamente e non negare un tale portato storico per evitare che l’Europa dimentichi la distinzione fra lo spiri-

²⁹ G. REALE, *op. cit.*, p. 97.

³⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 7.

³¹ MARÍA ZAMBRANO, *L’agonia dell’Europa*, 1945, trad. it., a cura di Claudia Razza, Marsilio, Venezia 1999, pp. 53-54.

³² Cfr. AGOSTINO, *De fide, spe et caritate*, 7.

³³ G. DE REYNOLD, *op. cit.*, p. 167.

tuale e il temporale, che al tempo stesso è positiva collaborazione, così come non può obliare per alcun motivo l'assoluto rispetto della persona umana a cui va facilitato e non ostacolato l'incontro con Dio, perché possa scoprire la sua intima essenza e ciò solo può dare vita all'incontro fra persone per costruire la comunità, al di là di ogni imposizione di carattere ideologico.

3. La frattura della Rivoluzione scientifico-tecnica

Se finora mi sono occupato dei fondamenti dell'Europa, anticipando sia pur con incisi i motivi della frattura culturale, è ora il caso di trattare — sempre sulla scia delle riflessioni di Giovanni Reale — le cause che hanno portato alla frattura fra lo spirito dell'Europa classica e la sua realizzazione concreta, soprattutto ai nostri giorni. Per il filosofo cattolico italiano, la rivoluzione scientifico-tecnica europea dei secoli XVI-XVII ha prodotto delle conseguenze perverse, che hanno eroso sia la mentalità filosofica greca, sia il cristianesimo che l'aveva recepita, consegnando l'uomo nelle mani di un potere tecnocratico che, cancellando la memoria e l'attitudine contemplativa, disconosce la storia, la morale e in definitiva la dignità dell'uomo a favore del potere e del profitto e quindi di una economia e di una politica che non servono più l'uomo. Non vi è alcuna prospettiva contraria al progresso umano, ma la segnalazione precisa — propria anche di pensatori lontani dall'orizzonte cristiano e critici del percorso metafisico occidentale, come per esempio Heidegger e Jünger — di un percorso della tecnica che si è andato sempre più sganciando da una prospettiva etica, diventando una visione del mondo universale, autoreferenziale e dominatrice: «*si tratta [...] dello sviluppo incontrollato delle tecniche che dominano la materia, la vita, la morte*»³⁴. L'orizzonte metafisico classico è stato sostituito dallo scientismo, cioè da una visione ideologica della scienza che si pone come risposta univoca e assoluta a ogni questione che l'uomo pone. Afferma Reale: «*la conoscenza scientifica è assunta da molti come punto di riferimento paradigmatico per ogni tipo di conoscenza che si tenda a qualificare come "valida". Nasce così una vera e propria forma di "dogmatismo" scientifico, o, se si preferisce, di "dogmatismo scienziata"*»³⁵. Un tale ribaltamento proietta lo stesso scienziato al di fuori del suo campo di ricerca convertendolo in un "metafisico" o in un moralista, pronto a sforna-

re nuove verità integrali, che però tali non sono: la scienza infatti può raggiungere solo risultati parziali e comunque sempre *in fieri*.

La domanda ultima che evidentemente si pone è se in un mondo senza metafisica, senza morale, in definitiva senza Dio l'uomo possa organizzare la Terra. La risposta è evidentemente affermativa, ma la realizzazione concreta, piuttosto che una organizzazione armonica, sembra una dis-organizzazione, perché la ragione strumentale da sola non riesce mai a dare contezza della totalità del reale e soprattutto scoprire il senso delle cose. Organizzare la Terra senza Dio vuol dire mettersi in una posizione di sottomissione fideistica nei confronti della potenzialità delle macchine e della tecnica — la vera risoltrice di ogni male — e questo atteggiamento già ha posto l'uomo non più in una posizione di primato, ma semplicemente di schiavitù nei confronti dei mezzi. «*La volontà di instaurare la salvezza della Terra, non solo non ha salvato la Terra, ma vi ha installato un inferno. Il mito della salvezza terrestre si è rivelato una menzogna. Certo, volevamo "un mondo migliore", ma abbiamo ottenuto il peggiore. Il mito del "migliore dei mondi possibili" si è rivelato tale, e la ragione che lo inseguiva ha finito per assolutizzarsi nella sua ansia di dominio, diventando così "folle", distruttiva e non costruttiva*»³⁶. Fra i vari esempi esposti da Giovanni Reale mi sembra interessante — anche perché più vero ai nostri giorni di quando lo stesso filosofo scriveva — quello che riguarda la "devastazione" della "bomba informatica". Pur presentando delle importanti innovazioni, la "Rivoluzione digitale" sta diventando il maggior avversario dello sguardo contemplativo sul mondo. La velocità della comunicazione, il bombardamento delle immagini, il flusso continuo e inarrestabile che Internet ha consegnato al mondo ha fatto sicuramente accendere un dibattito in cui si sono assai vivaci le posizioni più radicali, sia dei detrattori, sia degli entusiasti. Non si tratta di creare tifoserie, ma di comprendere i punti critici di un mezzo tecnico visibili per esempio nei processi di insegnamento e apprendimento, dove la lettura del libro e la scrittura manuale cedono il posto alla tastiera e al flusso delle informazioni presenti sul *web* e ancora la capacità dell'uomo di accostare il reale diventa mediata attraverso il mezzo virtuale. Tutto questo appare come un depauperamento che si concretizza innanzitutto nella riduzione dell'esercizio intellettuale dell'uomo. Al di là delle riflessioni di Reale — e in anni più recenti — Chris Anderson, redattore capo della rivista

³⁴ E. MORIN, *op. cit.*, p. 86.

³⁵ G. REALE, *op. cit.*, p. 112.

³⁶ *Ibid.*, p. 114.

d'informatica statunitense *Wired* ha esplicitamente annunciato il tempo della «*fine della teoria*»³⁷. I grandi motori di ricerca come Google, infatti, avrebbero fatto emergere l'irrelevanza dell'attività di interpretazione e di spiegazione dei dati. Il *format* che viene utilizzato per fornire informazioni è costruito nell'ottica dell'allineamento e della correlazione, così da rendere inutile la ricerca causale. I modelli, cioè le strategie del pensiero con cui sono rappresentati i dati appresi, sono così superati dalla macchina che è in grado di gestire e mettere in linea le varie informazioni. Non c'è più nulla da spiegare, correlazione compresa. Da questo punto di vista, non solo finirebbe la filosofia, ma con essa cadrebbero anche le scienze umane, quali la psicologia e la sociologia, che sin dall'età moderna si sono emancipate o congedate da essa.

Contro tale visione ha polemizzato un filosofo contemporaneo, attivo in Germania, ma di origine coreana, Byung-Chul Han, nel suo libro *Eros in agonia*³⁸. Egli ravvisa nelle posizioni di Anderson un concetto debole e ridotto di teoria, perché equiparata a semplice modalità di rappresentazione dei fatti. In vero, la teoria, ricorda il pensatore coreano, ci dice che cosa deve essere e che cosa no, e fa apparire il mondo in tutt'altra luce, rispetto alle fonti di luminosità generate dall'energia elettrica. La teoria, allora, non si può accontentare semplicemente dell'allineamento dei dati, ma scaturisce da un interesse per la realtà che non è un mero frutto dell'intelletto, ma che riguarda anche la capacità di apertura nei confronti dell'alterità, che è amore.

La questione di fondo che c'interessa è il pericolo che la negazione della teoria porti a dimenticare l'attitudine da cui questa scaturisce: il «*theorein*», ovvero la condizione specifica dell'essere umano, capace di contemplare la realtà, di porsi delle domande e di ricercare la verità: un'attività contemplativa che

³⁷ «Per i Greci *theoria* è appunto contemplazione. E «contemplativa» è ogni forma di conoscenza, non solo quella che abbraccia l'«intero essere» e il trascendente, ma anche quella della scienza, che riguarda le parti. Inoltre per i Greci la *theoria* implica, oltre a un significato e a un valore «conoscitivo», anche un valore etico, ossia comporta un atteggiamento pratico-morale nei confronti della cosa conosciuta, e quindi della realtà e della vita in generale. La «contemplazione» implica sempre una compartecipazione alla cosa contemplata, una sorta di coinvolgimento esistenziale con essa e, di conseguenza, un coerente comportamento etico rispetto ad essa. La *theoria* rappresenta il vertice dell'attività dell'uomo. Già i presocratici indicavano nella *theoria* il fine supremo della vita. E Platone definisce filosofi «coloro che amano contemplare la verità». Aristotele, dal canto suo, pone nel *theorein* dell'uomo una tangenza col divino. Plotino [203/205-270], infine, considera la *theoria* una vera e propria forza ontogonica» (*ibid.*, p. 128).

³⁸ Cfr. BYUNG-CHUL HAN, *Eros in agonia*, trad. it., Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

è immediatamente legata alla prassi, unendo la sapienza alla saggezza, la ragione e l'amore, l'*otium* al *negotium* e lo sforzo intellettuale alla vita concreta. Colpire l'uomo nella sua specifica capacità di porre domande sulla propria esistenza, dalla sua origine alla fine ultima, significa togliere quel *proprium* che la vita umana viene a rappresentare all'interno del mondo. Se, oggi, vi è tanta attenzione verso l'ecologia, ancora di più occorre puntare l'attenzione su quell'«ecologia umana» e «integrale», tesa a proteggere l'uomo nella sua dignità di persona, ovvero di essere razionale, sociale e spirituale realmente esistente e quindi crocevia per sua stessa costituzione fra il concreto e il trascendente, fra lo spirito e la materia.

In questo orizzonte, allora, vi è il serio pericolo che l'uomo smarrisca se stesso, ovvero non si occupi più della cura — socratico-platonica — da riservare alla sua anima. Afferma Reale: «Solo tenendo conto di tutto ciò potremo avere coscienza di quali e quante siano le «forze centrifughe» che rendono difficile un recupero delle energie spirituali necessarie per la costruzione di una nuova «idea di Europa» e per la formazione di un nuovo «uomo europeo». Quelle «forze centrifughe» hanno, infatti, rinchiuso gli uomini in una gabbia (nella platonica «caverna») e questi, per dirla con [Eugène] Ionesco [1909-1994], «hanno dimenticato che si può guardare il cielo»»³⁹.

4. L'«*homo europeus*»

Davanti a questo scenario, da ultimo, è doveroso chiedersi: si può cambiare direzione? La prospettiva di Giovanni Reale non è pessimistica, ma seriamente ottimistica. Le condizioni, in qualche modo, sono sempre già bell'e date, ovvero occorre che rinasca l'*homo europeus*. Non sono, infatti, le Costituzioni o i vari Trattati a creare un continente o uno Stato o una unità politica, bensì gli uomini. Già Joseph De Maistre (1753-1821) diceva «[...] gli elementi delle Costituzioni sono gli uomini»⁴⁰ e Max Scheler «mai e in nessun luogo i semplici trattati creano da soli una vera comunità; al massimo la esprimono»⁴¹. Questi uomini avevano compreso come ogni possibile ripresa non può che essere legata alla decisione

³⁹ G. REALE, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁰ JOSEPH DE MAISTRE, *Lettera al visconte de Bonald*, del 29-5-1819, in IDEM, *Oeuvres Complètes. Nouvelle édition contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondance inédite*, 14 voll., Vitte et Perrussel, Lione 1884, vol. XIV, pp. 166-170 (pp. 168-169).

⁴¹ MAX SCHELER, *L'eterno dell'uomo*, 1921, trad. it., a cura di Ubaldo Pellegrino, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1972, p. 550.

degli uomini. Per parlare, infatti, di ricostruzione del tessuto culturale del Continente prima di ogni cosa occorre focalizzare l'attenzione su chi dovrebbe compiere questa opera, ovvero sugli uomini, sulla loro condizione, sul loro orientamento, sulla loro cultura. I processi di "de-ellenizzazione"⁴² e di secolarizzazione, paralleli e spesso convergenti hanno da un lato depauperato l'uomo della sua attività contemplativa e dall'altro hanno rinchiuso nell'ambito dell'intimità del soggetto la fede religiosa, considerandola un residuo infantile dell'uomo che lo allontana dalla maturità, concepita quale affrancamento dalla religione, tacciata di superstizione. La maturità non solo del singolo uomo, ma in definitiva dell'umanità, sarà raggiunta solo ed esclusivamente quando sarà eliminato ogni riferimento a Dio e segnatamente al Dio cristiano e ci si convincerà che l'unica funzione della ragione è quella di carattere strumentale ovvero intesa solo ed esclusivamente alla spiegazione di fatti. È stato, per contro, ampiamente dimostrato — per motivi che non posso trattare in questo contesto — che tali "riduzioni" sono state le premesse di ondate di scetticismo a loro volta premesse del nichilismo del nostro tempo. Dunque, davanti alla «malattia del vuoto»⁴³, presente soprattutto nelle giovani generazioni, Reale afferma che «il compito più arduo, oggi, consiste nel tentare di porre rimedio allo squilibrio sempre crescente fra il progresso tecnologico ed economico, da un lato, e il mancato progresso dell'uomo nella dimensione spirituale, etica e sociale dall'altro. Anzi sconcerta il fatto che l'uomo sembri aumentare sempre più ciò che ha mentre regredisce in ciò che è»⁴⁴. L'inversione, allora, ancora prima che politica ed economica deve essere culturale, in quanto le radici di questa crisi sono eminentemente spirituali. Tornare alla cultura significa, allora, tornare alla genuinità della "filosofia prima", allo sguardo contemplativo dell'orizzonte metafisico, per cercare di comprendere le cose nella loro essenza e per ricavare da tale conoscenza un orizzonte etico: la metafisica si preoccupa,

fra le altre cose, di ciò che l'uomo è e non di ciò che l'uomo ha. E con la metafisica è necessario che torni la dimensione umanistico-cristiana che ha garantito un sistema di principi, scaturito da una dimensione religiosa ben precisa, che ha a sua volta favorito la considerazione del valore assoluto della persona. A partire da questi fondamenti anche l'incontro con l'altro, con il cosiddetto "straniero", si snoderà a partire da una identità consapevole e, piuttosto che sfociare in prospettive multiculturalistiche, rivelerà fallimentari ovunque applicate, contribuirà a edificare un assetto sociale interculturale capace di mediare fra i vari elementi. Esattamente così in Europa è avvenuto — e la stessa sua nascita passa da questo crinale — fra i vari apporti: greco, ebraico, romano, cristiano e in certa misura anche islamico: l'Europa infatti è «un sistema di relazioni»⁴⁵. In questo senso, il modello deve essere quello della costruzione di una civiltà che è il frutto di una mediazione fra i vari elementi, che però abbia come pre-condizione una identità consapevole e non debole. Il modello non è la Torre di Babele, ma il cantiere in costruzione. Afferma, altresì, Reale: «non dobbiamo dimenticare che gli extraeuropei che vengono in Europa non hanno ovviamente come obiettivo primario la costruzione della "casa europea", bensì vivono nella speranza di trovare una casa già costruita»⁴⁶ e ciò naturalmente non semplicemente per ciò che concerne un progetto di natura giuridica e politica. Comprendiamo meglio la prospettiva di che cosa voglia dire civiltà se ci rifacciamo alla riflessione di Gonzague de Reynold: «[...] risulta infine che il barbaro è il vicino immediato della civiltà, che sarà il civilizzato di domani, ma che può essere il civilizzato di ieri. Ecco perché ogni volta che si produce una delle grandi catastrofi della storia la curva della civiltà si flette e la barbarie riappare. Se non si fermasse tempestivamente la discesa, si cadrebbe al di sotto delle barbarie, nel selvaggio, nel primitivo: allora potrebbe prodursi una evoluzione regressiva che ci riporterebbe molto rapidamente all'età delle caverne e anche all'animalità, per la degenerazione del tipo umano e l'atrofia della sua anima. Non perdiamo mai di vista questa possibilità»⁴⁷.

Non si tratta, dunque, in prima battuta — per quanto importanti — di partecipare a momenti elettorali, ma di attirare l'attenzione su una forma mentis e su una visione del mondo che oggi — così come da diversi secoli — subiscono emarginazione e aggressione. In questo senso, se la frattura — secondo

⁴² «Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo — una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica. Visto più da vicino, si possono osservare tre onde nel programma della deellenizzazione: pur collegate tra di loro, esse tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra» (BENEDETTO XVI, *Discorso su Fede, ragione e università*, Università di Regensburg (Germania), del 12 settembre 2006).

⁴³ Cfr. GIOVANNI SARTORI, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1997; e UMBERTO GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴⁴ G. REALE, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁵ G. DE REYNOLD, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶ G. REALE, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁷ G. DE REYNOLD, *op. cit.*, p. 62.

quanto sostenuto da Giovanni Reale — è stata principalmente caratterizzata dalle conseguenze della rivoluzione scientifica è necessaria una pacificazione fra quelle che si sono costituite come “due culture”, ovvero fra la scienza e cultura umanistica, attraverso la considerazione delle due dimensioni che la ragione ingloba, quella della spiegazione e quella della comprensione. L'Europa sembra non dover fare da questo punto di vista altro che essere se stessa, ma per farlo occorre tutta l'azione dei cittadini europei, il loro entusiasmo verso la tradizione da cui derivano e la loro intraprendenza nell'unire idee e prassi a favore di una idea di bene che superi gli interessi delle parti e concepisca di dovere integrare la materia con lo spirito. Il compito dell'uomo europeo, allora, è quello di salvare, ricuperare e fare rivivere i valori della sua tradizione con ingegno e passione.

L'europeo è colui che nel corso del tempo si è forgiato grazie alla filosofia greca e al cristianesimo; è colui che sa che la salvezza non viene dalla politica e che per una buona politica occorre un sano impianto culturale; è colui che sa che il vero progresso o è morale o altrimenti conduce al dominio delle macchine e dunque all'attuale nichilismo. Non invita, pertanto, a tornare a strutture socio-politiche del passato, ma a informare il presente a un tale orizzonte filosofico e spirituale per trovare le vie più consone alla costruzione di una casa comune che sia il luogo di rinascita integrale per l'uomo e per i popoli e non un sistema che neghi in continuazione la linfa vitale delle radici verso un futuro incerto: «*se il Rinascimento — scrive Gonzague de Reynold — fu demolizione e ricostruzione del pensiero, perché non prospettare, a partire dalla perdita dei fondamenti e dal nichilismo, il ricominciamento del pensiero? L'Europa da scegliere è l'Europa che è stata capace di elaborare punti di vista metaeuropei. È quella che sarebbe capace di integrare, nella sua dialogica, i punti di vista extraeuropei. — Una volta di più l'apertura e il ritorno alle origini sono legati*»⁴⁸.

Il problema dell'Europa, allora, è semplice e al tempo stesso grandioso: riconoscere o meno le radici culturali e spirituali, riconoscere o ripudiare il suo atto di nascita. Il riconoscimento porterà conseguenze politiche ed economiche refrattarie alle “colonizzazioni ideologiche” e dei mercati — che sovente, per esempio, sono denunciate dal magistero di Papa Francesco — mettendo al centro il valore dell'uomo come persona, essere razionale e creatura immagine e somiglianza di Dio; il disconoscimento non farà altro che generare ancora una volta *caos*, tramutando

anche giuste intuizioni, tra l'altro di politici cristiani⁴⁹ — quali l'Unione Europea — in sistemi di dominio e di imposizione della dittatura del relativismo.

Urgono, quindi, uomini — radicati nella terra e con lo sguardo al cielo — che sappiano imboccare la giusta direzione in questo nuovo bivio della nostra storia, così come già Husserl nei primi decenni del secolo scorso aveva intuito: «*La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto “buoni europei”, in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale*»⁵⁰.

⁴⁹ Il riferimento è ad Alcide De Gasperi (1881-1954), Robert Schumann (1886-1963) e Konrad Adenauer (1876-1967).

⁵⁰ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 1936, trad. it., il Saggiatore, Milano 2015, p. 336.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

NOVITÀ

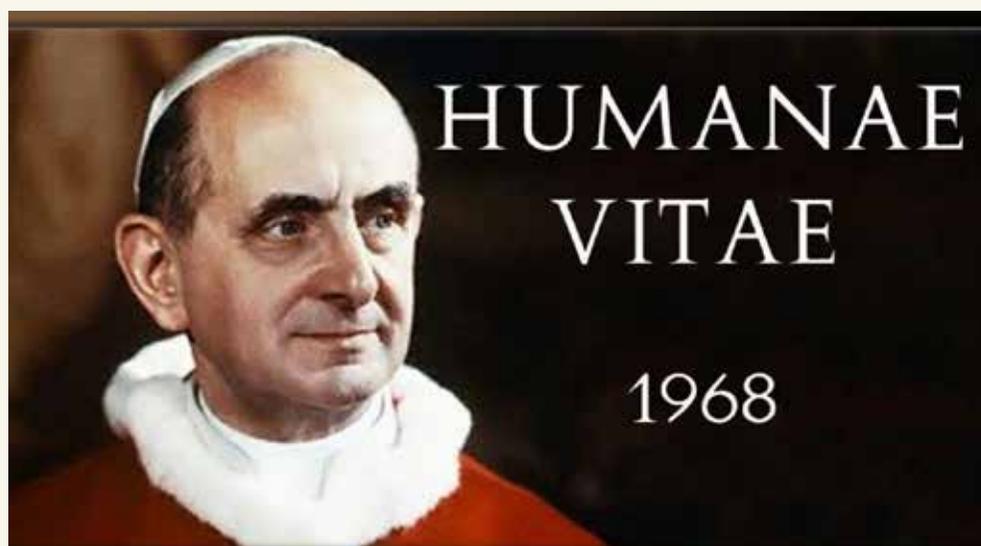
RAFFAELE SIMONE, *L'ospite e il nemico. La Grande Migrazione e l'Europa* Garzanti, Milano 2019, 214 pp., € 20.

La storia ricorderà i nostri anni come gli anni della Grande Migrazione, cioè quel processo attraverso cui milioni di persone in fuga dall'Africa e dall'Asia si sono messe in marcia verso il continente europeo [...]. Mai nella storia si era avuto un flusso tanto imponente e inarrestabile. Per quanto sia difficile stabilirne la portata complessiva, è evidente fin d'ora che esso costituisce uno dei tratti salienti del nuovo mondo che la globalizzazione sta modellando. Per l'identità europea, questa ondata (quasi interamente islamica) comporterà differenze difficilissime a assorbirsi e ancor più a integrarsi: punti di vista drasticamente difformi su temi-chiave per l'Occidente [...], concezioni religiose talvolta aggressive, idee premoderne sullo Stato. Irresponsabilmente, l'Europa ha lasciato entrare queste masse senza avere alcun piano di azione comune [...]. Il libro [...] distinguendo la retorica politica dai fatti, intrecciando una scrupolosa cura dei dati con originali elaborazioni concettuali [...] offre una riflessione dura, pungente e libera da ideologie, e propone categorie e criteri per capire che cosa è, cosa significa e cosa comporterà la Grande Migrazione per il Vecchio Continente [IV cop.].

RAFFAELE SIMONE è linguista di fama internazionale, autore di numerosi saggi.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

Due recenti documenti di magistero, pur di altro argomento, contengono importanti osservazioni e indicazioni relative alle scienze bioetiche cristiane



San Paolo VI (1963-1978), il papa dell'enciclica *Humanae vitae*, pietra miliare della bioetica cattolica

Nuovi documenti di Magistero e questioni bioetiche

Ermanno Pavesi

Due importanti documenti del magistero vaticano pubblicati di recente, il primo sulla libertà religiosa, emesso dalla Commissione Teologica Internazionale — organo che opera nell'ambito della Congregazione per la Dottrina della Fede —, l'altro sulla crisi della teologia morale successiva al Sessantotto, autore il Papa emerito Benedetto XVI (2005-2013), contengono numerosi spunti di riflessione e di attualizzazione sui temi di cui si occupa la bioetica cattolica.

1. Il documento sulla libertà religiosa

La Sottocommissione per Libertà Religiosa della Commissione Teologica Internazionale (CTI) ha recentemente pubblicato un documento¹ che tratta

¹ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. SOTTO-COMMISSIONE LIBERTÀ RELIGIOSA, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee*, alla pagina <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfai-

in generale della questione della libertà di religione, ma prende in considerazione anche due temi di interesse per la medicina e per la bioetica: la libertà di coscienza e la natura della dignità umana.

Il documento fa esplicito riferimento alla dichiarazione del Concilio Ecumenico Vaticano II *Dignitas humanae* del 1965 ed esamina come questo tema è stato sviluppato dal successivo Magistero, in modo particolare da san Giovanni Paolo II (1978-2005) e dal pontefice emerito Benedetto XVI. Secondo la CTI, la dichiarazione conciliare ha rappresentato un cambiamento di linea rispetto alle posizioni precedenti della Chiesa, apparentemente meno favorevoli alla libertà di religione, ma precisa che queste ultime devono essere contestualizzate nella situazione politica dei secoli in cui sono apparse. La questione della libertà di religione è legata anche al rapporto

th/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html (12 maggio 2019).

fra Stato e Chiesa e, sempre secondo il documento, l'irrigidimento passato da parte della Chiesa nel passato sarebbe stato motivato anche dalla politica spesso apertamente antireligiosa e anticattolica dei governi, basti pensare al *Kulturkampf*, la "lotta culturale", del regno prussiano prima e successivamente dell'impero tedesco sotto il cancelliere Otto von Bismarck (1815-1898), alla "laïcité" sostenuta dai governi francesi o alla Legge delle Guarentigie approvata il 13 maggio 1871 dal Parlamento del Regno d'Italia.

Le mutate condizioni dei rapporti fra la Chiesa e governi democratici e liberali avrebbero reso necessaria una revisione del giudizio sulla libertà religiosa da parte del Concilio Vaticano II. Il documento, peraltro, riconosce pure che la dichiarata "neutralità" degli Stati moderni può comportare l'esclusione della religione dalla discussione sulle questioni etiche: «*qui viene allo scoperto l'ambivalenza di una neutralità della sfera pubblica soltanto apparente e di una libertà civile obiettivamente discriminante. Una cultura civile che definisce il proprio umanesimo attraverso la rimozione della componente religiosa dell'umano, si trova costretta a rimuovere anche parti decisive della propria storia: del proprio sapere, della propria tradizione, della propria coesione sociale*» (n. 5). Tale rimozione ha caratteri paradossali se si tiene conto che certi ideali della civiltà moderna hanno radici cristiane: «*La retorica umanistica che fa appello ai valori della pacifica convivenza, della dignità individuale, del dialogo interculturale e interreligioso, si esprime nel linguaggio dello Stato liberale moderno. E d'altra parte, ancora più profondamente, attinge ai principi cristiani della dignità della persona e della prossimità fra gli uomini, che hanno contribuito alla formazione e all'universalizzazione di quel linguaggio*» (n. 3).

La libertà religiosa comporta non solo una certa tolleranza dello Stato nei confronti della fede vissuta e praticata nell'ambito strettamente religioso, ma anche la possibilità per i fedeli di comportarsi coerentemente con i loro principi anche nella vita sociale e di non essere costretti a una doppia vita, perché è necessario preservare «*l'integrità della persona umana, ossia l'impossibilità di separare la sua libertà interiore dalla sua manifestazione pubblica*» (n. 18).

Il documento descrive pure il rischio di cedimenti volontari sui principi nella vita pubblica: «*Quando i cristiani passivamente accettano questa biforcazione del loro essere in una esteriorità governata dallo Stato e una interiorità governata dalla Chiesa, essi, di fatto, hanno già rinunciato alla loro libertà di coscienza e di espressione religiosa. In nome del plura-*

*lismo della società i cristiani non possono favorire soluzioni che compromettano la tutela di esigenze etiche fondamentali per il bene comune*². *Non si tratta di per sé di imporre particolari "valori confessionali", ma di concorrere alla tutela di un bene comune che non perda di vista il riferimento vincolante della "sfera pubblica" alla verità della persona e alla dignità della convivenza umana*» (n. 65).

1.1 La questione della bioetica

Anche nel campo dell'etica medica cattolica, o anche cristiana, secondo la CTI, c'è stato un progressivo cambiamento di indirizzo. Dalla tradizione secolare di una medicina pastorale strettamente legata alla Bibbia, al Magistero e alla teologia morale razionale si è passati a una bioetica che ha cercato di trovare un consenso ecumenico, interreligioso e non ultimo con le etiche "laiche" e, alla fine importanti esponenti della bioetica, pur continuando ad accettare personalmente certi principi, li hanno dichiarati insostenibili e indifendibili nella "sfera pubblica", affermando che «*la bioetica cristiana è servita come un passaggio intermedio per la nascita di una bioetica laica*»³ e «*dopo una breve fioritura, la bioetica cristiana è diventata simile alle sue versioni secolarizzate*»⁴.

Nella sua attività professionale il medico cattolico non può prescindere dai suoi principi morali, tanto nella valutazione dell'atto medico richiesto, quanto per la sua disponibilità a praticarlo.

È possibile applicare anche alla pratica medica il principio ricordato dal documento secondo cui «*la concezione cristiana del buon governo include l'idea che la libertà umana non abbia, in sé stessa, il suo fine, come se il suo senso e il suo compimento coincidessero con l'arbitrio illimitato e indeterminato di ogni possibilità dell'affezione e del volere. Il fine della libertà è piuttosto nella sua coerenza con la dignità umana dell'affezione e del volere, che si rivolge sempre alla qualità del bene in rapporto al quale si determina*» (n. 50).

Se bioeticisti cattolici, come Edmund Daniel Pellegrino (1920-2013), dichiarano apertamente: «*Per-*

² In riferimento a questa mentalità la Congregazione per la Dottrina della Fede ricorda che «*nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell'autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società*» (Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, del 24 novembre 2002, n. 5).

³ HUGO TRISTRAM ENGELHARDT JR. (1941-2018), *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger, Lisse (Olanda) 2000, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. XVIII,

sonalmente mi sono limitato al bene del paziente com'è percepito dal paziente e ho evitato le questioni più profonde del bene del paziente dal punto di vista metafisico»⁵, è chiaro che si rinuncia a riconoscere l'esistenza di un ordine morale oggettivo e a ogni valutazione morale, così che la bioetica, anche quella formulata da specialisti cattolici, legittima una pratica medica che si mette al servizio dell'autonomia completa del paziente.

Ma non si può prescindere dal fatto che: «Esiste anche un'ecologia dell'uomo. Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso» (n. 34). Anche Papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'* ha formulato lo stesso concetto: per la sua origine divina, nella natura è insita una struttura che l'uomo deve riconoscere e rispettare. È necessario, infatti, «[...] riconoscere che Dio ha creato il mondo inscrivendo in esso un ordine e un dinamismo che l'essere umano non ha il diritto di ignorare» (n. 221). «Ma se l'essere umano non riscopre il suo vero posto — scrive sempre Papa Francesco — non comprende in maniera adeguata sé stesso e finisce per contraddire la propria realtà. “Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è donato a sé stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale, di cui è stato dotato”^[6]» (n. 115).

1.2 Natura personale dell'uomo

Il documento ricorda che se, in generale, vi è un consenso sulla relazione fra dimensione personale e dignità umana, esistono divergenze nelle interpretazioni del concetto di persona: «Quasi tutti sono d'accordo sul fatto che i “diritti fondamentali dell'uomo” sono fondati sulla “dignità della persona umana”. Ma la natura di questa dignità è oggetto di discussione e tema di contrapposizione. Questo fondamento trascende oggettivamente l'autodeterminazione umana oppure dipende esclusivamente dal riconoscimento sociale? È di ordine ontologico oppure di natura puramente legale? Qual è il suo rapporto con la libertà delle scelte personali, con la tutela del bene comune, con la verità della natura umana? In mancanza di un qualche consenso — o

almeno di un comune orientamento — ad individuare i criteri del giusto esercizio del diritto alla libertà religiosa, l'arbitrio delle pratiche e il conflitto delle interpretazioni diventerà ingovernabile per la società civile (e pericoloso per la comunità umana). Il rischio raddoppia nelle società in cui l'apertura religiosa alla trascendenza non è più percepita come un elemento unificante per la fiducia condivisa nel senso della condizione umana, ma piuttosto come la sopravvivenza di una visione arcaica e ormai superata della storia» (n. 31).

Per la concezione cristiana è chiaro che dimensione personale e dignità umana non sono qualche cosa che può essere attribuita, o anche negata, in base a qualche criterio più o meno scientifico e stabilito o no per legge, ciò che apre le porte a ogni forma di arbitrio e di sopruso.

Ed è proprio quello che, dopo le disastrose esperienze nei decenni precedenti, voleva evitare il preambolo del *Patto internazionale sui diritti civili e politici* dell'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) quando sostiene che: «[...] in conformità ai principi enunciati nello Statuto delle Nazioni Unite, il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo»⁷. Anche per lo Statuto dell'ONU la dignità è inerente a ogni membro della famiglia umana e non dipende da una legge, dalla decisione di una commissione o da una perizia di qualche esperto. Anche i diritti umani non vengono concessi ma appartengono a ogni uomo e sono inalienabili.

È paradossale che proprio cultori della bioetica mettano in discussione questo principio, di per sé chiaro e inequivocabile. Nel suo manuale di bioetica, per esempio, Engelhardt scrive: «Se essere umani è una cosa significativa, almeno in termini morali laici generali, è perché i membri della specie *Homo sapiens* di norma sono autocoscienti e razionali, e possiedono un senso morale. [...] Ciò che distingue le persone è la loro capacità di essere consapevoli, razionali e interessate a meritare la lode e a evitare il biasimo. [...] D'altra parte, però, non tutti gli umani sono persone. Non tutti gli umani sono autocoscienti, razionali e capaci di concepire la possibilità del biasimo e della lode. Feti, infanti, ritardati mentali gravi e malati o feriti in coma irreversibile sono umani, ma non sono persone. Sono membri

⁵ EDMUND D.[ANIEL] PELLEGRINO, *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, a cura di Hugo Tristram Engelhardt Jr. e Fabrice Jotterand, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, p. 265.

⁶ La citazione è da SAN GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica “Centesimus annus”*, del 1° maggio 1991.

⁷ ONU. ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici*, del 16 dicembre 1966, alla pagina <<https://www.admin.ch/opc/it/classified-compilation/19660262/201110270000/0.103.2.pdf>>.

della specie umana, ma di per sé non hanno lo status di membri della comunità morale laica»⁸.

Il documento della CTI è al proposito estremamente chiaro: non è possibile considerare la dignità personale dell'uomo e, quindi, anche i diritti connessi, come una qualità che viene acquisita solamente nel corso dello sviluppo, con il raggiungimento di un certo grado di consapevolezza, e che d'altra potrebbe essere persa in seguito a malattie o incidenti che provocano un decadimento delle facoltà psichiche superiori: «Nella prospettiva della metafisica classica, integrata e rielaborata dalla riflessione cristiana, la persona è stata tradizionalmente definita, in ordine alla sua irriducibile singolarità e dignità individuale, come "una sostanza individuale di natura razionale". Tutti gli individui che, in virtù della loro filiazione biologica, appartengono alla specie umana partecipano di questa natura. Pertanto, ogni individuo di natura umana, qualunque sia lo stato del proprio sviluppo biologico o psicologico, qualunque sia il suo sesso o la sua etnia, attua la nozione di persona ed esige da parte altrui il rispetto assoluto ad essa dovuto» (n. 33).

Invece, esponenti della bioetica hanno sviluppato ulteriormente il principio secondo cui la dignità personale spetta solamente a individui autocoscienti, consapevoli e razionali: se un individuo non si rende conto di un danno che gli è stato arrecato è come se nessuno glielo avesse fatto, questo varrebbe ancor di più per individui come feti, infanti o ritardati mentali gravi, la cui uccisione non rappresenterebbe un danno, in quanto non se ne renderebbero conto. «[...] in termini laici generali — scrive Engelhardt — non ha senso parlare di rispetto dell'autonomia per feti, infanti o adulti gravemente ritardati che non sono mai stati razionali. Essi non possiedono un'autonomia suscettibile di essere lesa da altri. Chi li tratta senza riguardo per ciò che non possiedono e non hanno mai posseduto non li priva di nulla che possa avere una dignità morale laica generale»⁹.

Nell'edizione online della rivista *Journal of Medical Ethics*¹⁰ è stato pubblicato il 23 febbraio 2012 un articolo di due ricercatori italiani, Alberto Giubilini e Francesca Minerva: *Aborto post-natale; perché un bambino dovrebbe vivere?* Dato che condizioni che consentono in determinati casi una interruzione di gravidanza a volte compaiono solo dopo il parto,

gli autori sostengono che «quando dopo la nascita si verificano le stesse circostanze che giustificano l'aborto prima della nascita, dovrebbe essere consentito quello che noi chiamiamo aborto post-natale». E proprio perché si tratterebbe in un certo qual modo del prolungamento dell'indicazione per l'aborto ben oltre la nascita, gli autori parlano di aborto post-natale piuttosto che di infanticidio, anche se ammettono che si tratta di un uso improprio del termine. Questi autori non vedono ragioni di carattere etico per non estendere l'indicazione per l'aborto anche al neonato o all'infante, anzi ritengono di potere formulare argomenti razionali a favore del diritto all'infanticidio. «Noi consideriamo come persona un individuo capace di attribuire alla propria esistenza (per lo meno) alcuni valori di base, così che l'essere privati della propria esistenza viene sentita come una perdita. Ciò significa che molti animali e persone con ritardo mentale sono persone, ma che tutti gli individui che non sono in grado di attribuire qualche valore alla propria esistenza non sono persone»¹¹.

Quella retrostante all'articolo dei due studiosi italiani è una questione fondamentale, che può presentare il rischio di gravi abusi. Per esempio la concezione che si possa attribuire la dignità di persona solo a un essere umano capace di intendere e di volere e con un proprio progetto di vita ha portato a proposte problematiche all'inizio, durante e alla fine della vita.

Ma il documento pontificio non si limita a considerazioni di carattere individuale.

«Il riferimento a Dio, come principio trascendente dell'istanza etica che abita il cuore dell'uomo, va inteso, ultimamente, come il limite posto ad ogni prevaricazione dell'uomo sull'uomo e il presidio di ogni convivenza fraterna dei liberi e uguali. Quando il posto di Dio, nella coscienza collettiva di un popolo, è occupato abusivamente dagli idoli fabbricati dall'uomo, il risultato non è una liberalità più vantaggiosa per ciascuno, bensì una schiavitù più insidiosa per tutti. La presunta neutralità ideologica dello Stato liberale, che esclude selettivamente la libertà di una trasparente testimonianza della comunità religiosa nella sfera pubblica, apre un varco per la finta trascendenza di un'occulta ideologia del potere» (n. 64). E aggiunge: «Quando i cristiani passivamente accettano questa biforcazione del loro essere in una exteriorità governata dallo Stato e una interiorità governata dalla Chiesa, essi, di fatto, hanno già rinunciato alla loro libertà di coscienza e di espressione religiosa. In nome del pluralismo

⁸ H. TRISTRAM ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*. Nuova edizione, 1996, trad. it., il Saggiatore, Milano 1999, p. 159.

⁹ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰ ALBERTO GIUBILINI e FRANCESCA MINERVA, *After-Birth Abortion: Why should the baby live?*, in *Journal of Medical Ethics*, vol. 39, n. 5, Londra 2012, alla pagina <<https://jme.bmj.com/content/39/5/261>>.

¹¹ *Ibidem*.

della società i cristiani non possono favorire soluzioni che compromettano la tutela di esigenze etiche fondamentali per il bene comune^[12]. Non si tratta di per sé di imporre particolari “valori confessionali”, ma di concorrere alla tutela di un bene comune che non perda di vista il riferimento vincolante della “sfera pubblica” alla verità della persona e alla dignità della convivenza umana» (n. 65).

«Non si deve però trascurare che la semplice tolleranza relativistica, in questo campo, può condurre — anche in contraddizione con la sua intenzione di rispetto della religione — all’evoluzione del comportamento verso l’indifferenza nei confronti della verità della propria religione^[13]» (n. 79).

Et de hoc satis...

2. Gli “appunti” di Benedetto XVI e la crisi della bioetica

Gli “appunti” del Papa emerito Benedetto XVI sulla crisi della teologia morale negli post-conciliari e il problema della pedofilia, pubblicati originariamente in tedesco sul *Klerusblatt*, un mensile per il clero edito a Monaco di Baviera, sono stati tradotti in varie lingue e hanno avuto una vasta eco, per lo più negativa.

Il testo è articolato in tre parti: la prima denuncia il collasso della spiritualità e della teologia morale cattoliche causato anche dalla “Rivoluzione sessuale”, la seconda ne descrive gli effetti all’interno della Chiesa e la terza denuncia le conseguenze dell’“assenza di Dio” dilagata dopo il Sessantotto. Lo scritto di Papa Benedetto, viene criticato soprattutto perché inquadra il problema degli abusi sessuali da parte di religiosi, fra i quali i casi di pedofilia, in una crisi della morale all’interno della Chiesa, prodotta anche dalla crisi della teologia cattolica, che, a sua volta, ha avuto fra le sue cause il processo di scristianizzazione che ha subito una accelerazione con le ideologie del movimento sessantottino e con la rivoluzione sessuale.

Benedetto XVI, dal 1958 professore di teologia in Germania, dal 1977 arcivescovo di Monaco e Frisinga, dal 1981 Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e dal 2005 al 2013 pontefice

¹² In riferimento a questa mentalità la Congregazione per la Dottrina della Fede ricorda che «nessun fedele tuttavia può appellarsi al principio del pluralismo e dell’autonomia dei laici in politica, favorendo soluzioni che compromettano o che attenuino la salvaguardia delle esigenze etiche fondamentali per il bene comune della società» (Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, del 24 novembre 2002, n. 5).

¹³ Cf. SAN PAOLO VI (1963-1978), *Lettera Enciclica “Ecclesiam suam”*, del 6 agosto 1964, n. 91.

della Chiesa cattolica, è stato un osservatore privilegiato e attento degli sviluppi della teologia cattolica e delle trasformazioni nella Chiesa degli ultimi decenni e ha anche voluto prendere ripetutamente posizione su vari temi, per esempio nella *Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione “Donum vitae”*, del 22 febbraio 1987, nella *Nota riguardante “La norma morale di ‘Humanae vitae’ e il compito pastorale”*, del 16 febbraio 1989 e nella *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo “Donum veritatis”*, del 24 maggio 1990, tutti documenti emessi dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

La sua testimonianza è molto importante, perché menziona, per esempio, le difficoltà oggettive incontrate per trovare una via adeguata per affrontare l’esplosione del problema della pedofilia nell’equilibrio fra la necessità di provvedimenti concreti da una parte e garantismo dall’altra e per stabilire la divisione delle competenze fra chiese locali e dicasteri romani.

È singolare e incomprensibile che alcuni abbiano criticato Benedetto XVI per la pubblicazione degli appunti e addirittura abbiano chiesto una regolamentazione limitativa del ruolo del Papa emerito, esigendo in altri termini che gli sia proibito di esprimere pubblicamente il suo pensiero.

2.1 Il caso di don Charles Curran

L’interpretazione di Benedetto XVI della crisi della teologia morale degli ultimi decenni interessa anche i medici, poiché tale crisi ha coinvolto l’etica medica al momento della nascita della bioetica moderna.

Il 25 luglio 1986 l’allora cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, comunicò a don Charles Curran, professore di Teologia Morale alla Catholic University of America (CUA) di Washington (D.C.), la sospensione dall’insegnamento e la decisione di non considerarlo né idoneo, né eleggibile all’insegnamento della teologia cattolica a causa del suo dissenso dal Magistero su questioni-base come «l’indissolubilità del matrimonio sacramentale consumato, l’aborto, l’eutanasia, la masturbazione, la contraccezione artificiale, i rapporti prematrimoniali e gli atti omosessuali»¹⁴. La sospensione è stata decisa dopo che

¹⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera riguardante la sospensione di Carlo Curran dall’insegnamento della teologia*, del 25 luglio 1986, alla pagina <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860725_carlo-curran_it.html>.

Curran aveva continuato a difendere le sue posizioni anche dopo le contestazioni formulate dalla Congregazione. Don Curran non è stato l'unico teologo ad avere sostenuto tesi condannate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, ma esse erano condivise da altri studiosi che hanno contribuito allo sviluppo della bioetica moderna.

2.2 La nascita della bioetica cattolica

La bioetica moderna nasce negli Stati Uniti tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso dalla collaborazione fra teologi e specialisti cattolici di varie discipline che non condividono gli insegnamenti del Magistero sulle questioni morali e, dal 1968 in poi, in modo particolare l'enciclica di san Paolo VI (1963-1978) *Humanae vitae*, uscita quell'anno. Questi teologi hanno cercato di trovare un'alternativa alla medicina pastorale precedente, che costituiva una parte della teologia morale cattolica, e hanno contribuito allo sviluppo di una etica medica "laica".

Questa collaborazione è stata favorita, non a caso, da membri della famiglia Kennedy: «*I Kennedy speravano di elaborare una posizione politica sull'aborto compatibile tanto con la dottrina cattolica quanto con il clima politico del Paese*»¹⁵. A una prima riunione, organizzata a casa di Robert Fitzgerald Kennedy (1925-1968) nell'estate del 1964, fu invitato un piccolo gruppo di persone: oltre a don Curran erano presenti i gesuiti Josef Fuchs (1912-2005), professore di teologia all'Università Gregoriana di Roma; Richard A. McCormick (1922-2000), secondo il sito *web* della Loyola University di Chicago una delle maggiori figure fra i moralisti, che, con i suoi lavori negli ambiti della bioetica, delle tecnologie riproduttive e delle questioni del fine-vita, ha contribuito alla revisione della teologia morale cattolica in materia dopo il Concilio Vaticano II¹⁶; Robert Frederick Drinan S.J. (1920-2007), teologo e professore di diritto al Boston College; nonché il medico Albert R. Jonsen e il ginecologo André Hellegers (1926-1979), che nel 1965 è stato nominato, assieme a padre Fuchs, membro della Commissione centrale ristretta della Commissione Pontificia di Studio circa il Problema della Regolazione delle Nascite¹⁷.

Le tesi di questo gruppo anticipavano di quasi dieci anni la sentenza della Corte Suprema degli Stati Uniti "Roe vs. Wade" del 22 gennaio 1973, che ha riconosciuto alla donna il diritto legale ad abortire e non accettava l'assunzione di una etica rigorosamente restrittiva nella legislazione¹⁸.

Hellegers, Curran, Drinan e Fuchs sono stati fra gli organizzatori e i relatori del *Primo congresso internazionale sull'aborto* tenuto a Washington nell'autunno del 1967, co-sponsorizzato dalla fondazione Joseph Patrick Kennedy Jr. — il fratello maggiore del presidente John Fitzgerald (1917-1963), morto in guerra. In una sintesi del congresso, pubblicata in italiano nel volume *La scelta terribile: il dilemma dell'aborto*¹⁹, i curatori arrivano alla conclusione che l'aborto riguarda diversi attori sociali, che medici e giuristi non possono decidere da soli in nome di tutta la società e che anche all'interno della Chiesa cattolica vi sono autorevoli rappresentanti tanto a favore quanto contrari all'aborto, ma anche fra quelli che condannano moralmente l'aborto vi sono alcuni che non ritengono possibile perseguirlo penalmente. Alla fine sembra prevalere il parere che si tratti di una scelta, anche se terribile: non a caso gli ambienti favorevoli all'aborto si autodefiniscono "pro choice".

L'appoggio della famiglia Kennedy alla trasformazione in senso "laico" della morale tradizionale cattolica si è concretizzato nel 1971 quando Hellegers con l'aiuto di padre Robert J. Henle S.J. (1909-2001), preside dell'Università Georgetown di Washington, retta dalla Compagnia di Gesù, e con la sponsorizzazione della Kennedy Foundation crea il Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics²⁰, diventato successivamente il Kennedy Institute of Ethics, che con la sua attività didattica e di ricerca rappresenta a livello mondiale la più importante agenzia di bioetica e ha avuto un ruolo determinante per la diffusione della bioetica come nuova forma di etica medica.

Questo indirizzo ha avuto senz'altro il pregio di coinvolgere nella riflessione etica anche ambienti non cattolici o addirittura "laici", ma in questo processo la bioetica, creata quasi esclusivamente da teologi cattolici e cresciuta in un istituto di bioetica associato a una università gesuitica, ha dovuto rinunciare gradualmente a fondarsi non solo su principi

¹⁵ ALBERT R. JONSEN, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998, p. 290.

¹⁶ Cfr. la pagina <https://www.luc.edu/theology/McCormick_Chair_Biog.shtml> (23-4-2019).

¹⁷ Cfr. DON GILFREDO MARENGO, *La nascita di un'enciclica. Humanae vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, p. 40.

¹⁸ Cfr. RAYMOND A. SCHROTH S.J., *Bob Drinan. The Controversial Life of the First Catholic Priest Elected to Congress*, Fordham University Press, New York 2010, p. 80.

¹⁹ *The Terrible Choice: The Abortion Dilemma. Based on the proceedings of the international Conference on Abortion sponsored by the Harvard Divinity School and the Joseph P. Kennedy Jr. Foundation*, Bantam Books, New York 1968.

²⁰ Cfr. A. R. JONSEN, *op. cit.*, pp. 22-23.

cattolici o anche più generalmente religiosi, ma anche su una base razionale²¹.

2.3 Tristram Engelhardt Jr.

Il professore Tristram Engelhardt Jr. stesso, cresciuto cattolico ma diventato membro della Chiesa Ortodossa del Texas, che è stato uno degli esponenti più importanti della bioetica moderna, riconosce che: «La bioetica cristiana è servita come un passaggio intermedio per la nascita di una bioetica laica»²², descrive anche la «[...] comparsa della bioetica cristiana e la sua eclissi nel predominio a livello mondiale di una bioetica filosofica e secolare»²³, e ammette che «Dopo una breve fioritura, la bioetica cristiana è diventata simile alle sue versioni secolarizzate»²⁴. Secondo Engelhardt una bioetica cristiana che non cerchi l'omologazione con la bioetica laica mostrerebbe un carattere settario e offenderebbe lo spirito ecumenico²⁵, proprio perché: «Ciò che di cristiano c'è nella bioetica cristiana costituiva di per sé un problema»²⁶.

Engelhardt giudica positivamente il superamento dell'etica medica tradizionale dell'Occidente cristiano che sarebbe dipesa da un *ménage à trois* di fede, ragione e potere papale che «[...] ha posto le fondamenta della bioetica contemporanea. In particolare ha creato aspettative di unità di conclusioni razionali, consenso sui doveri morali e uniformità delle regolamentazioni legali. Ha definito l'intrinseca natura del dibattito sulla politica sanitaria italiana. Questa alleanza ha danneggiato ognuna delle sue componenti»²⁷. E prosegue sostenendo che non sarebbe possibile fondare razionalmente i principi dell'etica: per questo sarebbero ingannevoli tanto la pretesa della fede di servirsi della ragione come di un «baluardo difensivo»²⁸, quanto quella di potere formulare principi etici validi universalmente con un'autorità in grado di interpretarli correttamente.

Secondo Engelhardt, principi morali possono essere fondati unicamente su una fede particolare e, tenendo conto che anche all'interno della stessa confessione religiosa ci possono essere divergenze, un

consenso sui principi morali sarebbe possibile solo e in parte all'interno della stessa comunità. Un consenso fra differenti comunità sarebbe possibile solo nel caso di analogie fra differenti fedi e visioni del mondo, ma non su una base razionale. «Queste conclusioni sulle possibilità della bioetica impongono dei cambiamenti sul terreno della politica pubblica laica, giacché tale politica dev'essere giustificata in termini laici generali. Se non ci sono argomenti razionali generali capaci di mostrare che certe azioni sono moralmente sbagliate, allora l'autorità morale laica di proibire queste azioni con la forza ne risulterà, nella migliore ipotesi, compromessa»²⁹. E, riferendosi direttamente alla situazione italiana, considerava illegittima e come una coercizione la proibizione da parte dello Stato di azioni che secondo lui non possono essere giudicate moralmente malvagie con argomenti razionali. Nel suo *Manuale di bioetica* Engelhardt sostiene, per esempio, che: «Sul piano laico generale non è possibile qualificare come male morale non solo l'aborto, ma nemmeno l'infanticidio»³⁰.

2.4 Edmund Daniel Pellegrino

Edmund Daniel Pellegrino è stato dal 1978 al 1982 l'undicesimo presidente della CUA e per anni direttore del Kennedy Institute of Ethics.

Pellegrino ritiene necessario introdurre nuovi principi nell'etica medica a causa dei progressi della medicina, delle trasformazioni socio-politiche e dell'indebolimento del consenso religioso e filosofico che aveva sostenuto l'etica professionale, e sostiene che queste nuove situazioni hanno minato i fondamenti tanto dell'etica classica com'era stata formulata fin dalla Grecia antica, che «[...] dipendeva da una antropologia basata sulla legge naturale»³¹, quanto delle virtù corrispondenti.

Per Pellegrino le nuove sfide etiche della medicina «non richiedono però un deciso ritorno ai fondamenti classici dei valori etici, sia che si tratti del diritto naturale, del kantismo, dell'utilitarismo, della dialettica o di una fede basata su una rivelazione. Un tale disperato tentativo di trovare fondamenti ultimi per il comportamento morale e culturale sarebbe reazionario e negatore dell'emancipazione e della libertà»³², perché non prenderebbe sul serio

²¹ Per una descrizione della nascita della bioetica cfr. anche il mio *Dall'etica medica alla bioetica*, in PIERLUIGI ZOCCATELLI e IGNAZIO CANTONI (a cura di), *A maggior gloria di Dio anche sociale. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 215-228.

²² H. TRISTRAM ENGELHARDT JR., *The Foundations of Christian Bioethics*, cit., p. 12.

²³ *Ibid.*, p. XIII.

²⁴ *Ibid.*, p. XVIII.

²⁵ *Ibid.*, p. 1.

²⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁷ *Ibid.*, pp. 18-19.

²⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁰ IDEM, *Manuale di bioetica. Nuova edizione*, cit., p. 303.

³¹ E. D. PELLEGRINO, *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, cit., p. 265.

³² IDEM, *Ethik, Bioethik und Medizinethik*, in *Bioethik in den USA. Methoden, Themen, Positionen*, a cura di Hans-Martin Sass, Springer, Berlino 1988, pp. 21-35 (p. 22).

l'autonomia, il diritto all'autodeterminazione del cittadino e la sua capacità di assumersi responsabilità.

Non sarebbe possibile riferirsi a distinzioni assolute su ciò che è bene e male e neanche a principi dell'etica professionale: «*Personalmente mi sono limitato al bene del paziente com'è percepito dal paziente e ho evitato le questioni più profonde del bene del paziente dal punto di vista metafisico*»³³.

Per quanto riguarda il medico e gli altri professionisti della medicina, Pellegrino ritiene necessario un cambiamento di approccio: vi sarebbe una differenza sostanziale fra la concezione del bene del paziente basata su principi medici e ciò che il paziente stesso considera come suo bene. Per questo, le finalità mediche del trattamento non corrisponderebbero necessariamente alle attese del paziente: «*Dal punto di vista "moderno" noi non possiamo sapere ciò che è bene per il paziente senza conoscere i suoi desideri. La scelta del paziente è un bene semplicemente perché lui lo desidera. Per fare il bene del paziente noi dobbiamo fare il bene che lui desidera*»³⁴.

Se l'etica generale non può più stabilire in modo assoluto ciò che è bene o male, l'etica professionale si riduce ad assecondare la volontà del paziente, cioè a mettere le proprie capacità tecniche a disposizione dei desideri del paziente.

2.5 Le proposte della "bioetica" moralmente urtanti

Le tesi di due importanti rappresentanti della bioetica testimoniano la parabola della bioetica con la graduale trasformazione dell'etica medica cattolica e cristiana fino alla rinuncia alla formulazione di principi morali generali: per Pellegrino è bene ciò che il paziente considera come tale, per Engelhardt non è possibile definire con argomenti razionali ciò che è bene e ciò che è male, e la proibizione di azioni come l'aborto e l'infanticidio sarebbe una indebita coercizione da parte dello Stato e una limitazione della libertà dei genitori³⁵. Per Engelhardt le questioni morali appartengono all'ambito della fede personale, egli stesso si dichiara contrario ad aborto e infanticidio e confessa: «*Le proposte appena illustrate appariranno ai lettori provocatorie o addirittura offensive e moralmente urtanti. Desidero tranquillizzarli: esse appaiono tali anche a me*»³⁶.

Si deve riconoscere la sincerità di Engelhardt

³³ IDEM, *The Philosophy of Medicine Reborn. A Pellegrino Reader*, cit., pp. 183-184.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

³⁵ Cfr. H. TRISTRAM ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, cit. p. 295.

³⁶ *Ibid.*, p. 440.

quando ammette che le proposte formulate nel suo manuale di bioetica per affrontare questioni etiche sono provocatorie o addirittura offensive e moralmente urtanti! Effettivamente rinunciando a un ordine morale oggettivo diventa difficile, se non impossibile, porre limiti alle pretese individuali.

La denuncia della crisi della teologia morale e la critica dei suoi sviluppi come sono descritti dagli appunti di Benedetto XVI si adattano anche alla descrizione dell'evoluzione della bioetica: anche in questo campo la rinuncia di teologi cattolici al Magistero e ai fondamenti della teologia cattolica ha provocato un progressivo cedimento dei principi della morale con il riconoscimento di principi incompatibili con la dignità della persona umana.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

La tradizione cristiana secondo Papa Francesco

[...]

Quella tradizione vivente giunta fino a noi [...] può contribuire a illuminare e decifrare molte questioni contemporanee. A patto però che sia riletta con una sincera volontà di purificazione della memoria, ossia sapendo discernere quanto è stato veicolo dell'intenzione originaria di Dio, rivelata nello Spirito di Gesù Cristo, e quanto invece è stato infedele a tale intenzione misericordiosa e salvifica. Non dimentichiamo che la tradizione è una radice che ci dà vita: ci trasmette la vita perché noi possiamo crescere e fiorire, fruttificare. Tante volte pensiamo alla tradizione come ad un museo. No! La settimana scorsa, o l'altra, ho letto una citazione di Gustav Mahler [1860-1911] che diceva: "La tradizione è la garanzia del futuro, non la custode delle ceneri". È bello! Viviamo la tradizione come un albero che vive, cresce. Già nel secolo quinto Vincenzo di Lérins [?-434?] lo aveva capito bene: la crescita della fede, della tradizione, con questi tre criteri: *annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*. È la tradizione! Ma senza tradizione tu non puoi crescere! La tradizione per crescere, come la radice per l'albero.

[Discorso al convegno sulla teologia dopo la "Veritatis gaudium" organizzato dalla Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli, 21 giugno 2019 (in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, 22-6-2019)]

EUGENIO
CAPOZZI

**Politicamente
corretto**
Storia di
un'ideologia

Marsilio, Padova 2018
208 pp., € 17



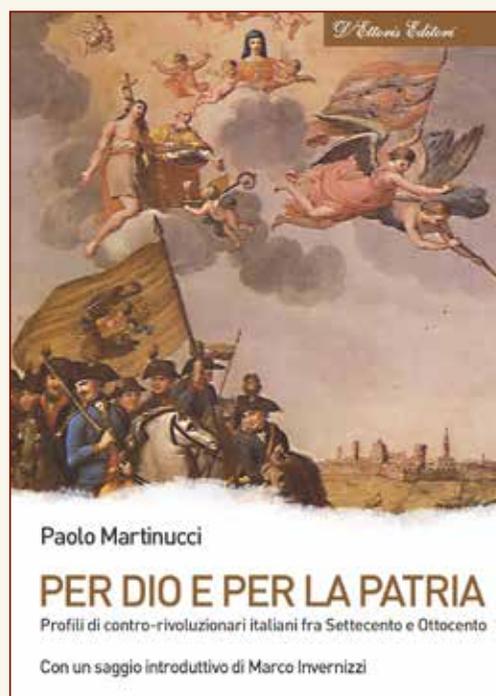
Il finale della *Carmen* riscritto. Una petizione per rimuovere dal Metropolitan di New York un quadro di Balthus contestato per presunta pedofilia. Ovidio bandito dalle università americane perché offensivo e violento.

Sembra non esserci modo di sfuggire alle censure imposte dal politicamente corretto, che si sforza di riscrivere la storia e la lingua, rimuovendo ogni potenziale fonte di discriminazione e producendo rocamboleschi eufemismi.

Eugenio Capozzi ricostruisce le origini ed evidenzia le attuali contraddizioni di questa retorica collegandola a una vera e propria ideologia, che affonda le radici nella crisi della civiltà europea di inizio Novecento, cresce con la ribellione dei *baby boomers* negli anni sessanta e, con la fine della guerra fredda, la morte dei totalitarismi e la globalizzazione, si impone come egemone in un Occidente sempre più relativista e scettico. Una visione del mondo che ha dato vita nel tempo a dogmi e feticci: il multiculturalismo, la rivoluzione sessuale, l'ambientalismo radicale, la concezione dell'identità come pura scelta soggettiva.

Se oggi gli eccessi e gli aspetti grotteschi del politicamente corretto sono ormai evidenti, proporre un'analisi storica è ancor più necessario. Proprio quando un fenomeno culturale e politico appare avviato verso la parte discendente della sua parabola, infatti, può diventare oggetto di studio: svincolandosi dalla logica della contrapposizione polemica, è possibile capire come agisce concretamente sulle nostre scelte [dalla seconda di copertina].

EUGENIO CAPOZZI (Napoli, 1962) è professore ordinario di Storia Contemporanea presso la facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa". Fa parte del comitato scientifico della rivista *Ventesimo Secolo* e della redazione di *Ricerche di storia politica*. È autore di diversi volumi tra cui: *Il sogno di una costituzione* (2008), *Partitocrazia* (2009) e *Storia dell'Italia moderata* (2016) [dalla quarta di copertina].



Paolo Martinucci

PER DIO E PER LA PATRIA

Profili di contro-rivoluzionari italiani fra Settecento e Ottocento

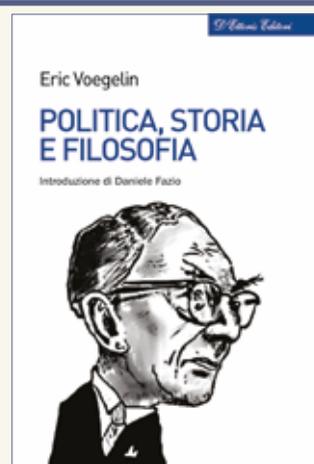
Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

PAOLO MARTINUCCI

Per Dio e per la patria
Profili di contro-rivoluzionari italiani
fra Settecento e Ottocento

Con un saggio introduttivo di Marco Invernizzi

D'Ettoris Editori, Crotone 2018,
352 pp., € 23,90



Eric Voegelin

**POLITICA, STORIA
E FILOSOFIA**

Introduzione di Daniele Fazio

ERIC VOEGELIN

Politica, storia e filosofia

con un saggio introduttivo di
Daniele Fazio

a cura di Oscar Sanguinetti
D'Ettoris Editori, Crotone 2018,
180 pp., € 16,90

Uno schizzo biografico dello scrittore bresciano, esponente dei monarchici imperialisti all'interno del fascismo e poi attivista monarchico-conservatore durante gli anni della Repubblica



Il barone Monti della Corte (1902-1975) in una fotografia degli anni giovanili

Alessandro Augusto Monti della Corte, conservatore monarchico

Oscar Sanguinetti

L'ideale *pantheon* del movimento cattolico contro-rivoluzionario italiano del secolo XX non è dei più affollati. Come è noto da noi il cattolicesimo politico è stato a lungo viziato nella sua genesi e nel suo sviluppo dalla Questione Romana e dall'astensione elettorale attiva e passiva — almeno a livello nazionale — nel nuovo regime parlamentare e pluralistico dello Stato unitario nato nel 1861. Ha potuto così crescere in forma di cultura specialmente e per molti anni nella forma dell'“intransigentismo”, ossia di una netta opposizione tanto alla modernità secolaristica radicale quanto al Risorgimento liberale e mazziniano, sia per i contenuti ideologici sia per il destino riservato al potere temporale del Pontefice. L'opposizione degli intransigenti sarà decisa ma non rimetterà mai in discussione lo Stato

unitario — non sarà cioè legittimista —, né il regime parlamentare. Correnti più radicali, cioè che rivendicassero in certa misura i sovrani deposti — i pochi furono bollati dell'epiteto di “duchisti” — oppure questo o quell'aspetto del regime pre-rivoluzionario e contrapponevano con maggior vigore allo Stato liberale e democratico il modello della società organica e dell'autorità personale dei secoli della cristianità, a differenza di altre nazioni europee, praticamente non vi furono. La Prima Guerra Mondiale e poi la Conciliazione segnano fra i cattolici il tramonto dell'intransigentismo e la prepotente ascesa del popolarismo e l'idea di un ritorno del Paese alla sottomissione alla regalità di Cristo sarà coltivata con altra strumentazione, quando non emarginata. Gli ultimi focolai d'intransigentismo sopravvissuti

nel primo dopoguerra si trovano così relegati intorno a pochi fogli come *Fede e ragione*, pubblicato a Fiesole (Firenze) da don Paolo de Tóth (1881-1965) fra il 1919 e il 1929, che anch'esso chiuderà i battenti dopo i Patti Lateranensi. Paradossalmente idee di tipo "reazionario", fortemente anti-risorgimentali e anti-democratiche, riaffioreranno — magari come sotto-prodotto della grande "eruzione" del "vulcano" futurista, che rompe gli argini del conformismo liberale — non più in seno al cattolicesimo politico, che ormai ha fatto la scelta di appaltare la politica al regime mussoliniano oppure batte sentieri cristiano-democratici, bensì all'interno del movimento fascista, con la presa di posizione di alcuni intellettuali formati all'interno del movimento nazionalista e a margine delle lotte popolari anti-socialiste del fascismo.

In questo *pantheon* poco affollato trova senz'altro degna collocazione anche la figura del barone Alessandro Augusto Monti della Corte, forse non nella prima fila, ma di certo al suo interno.

1. La famiglia Monti della Corte

Il barone Alessandro Augusto Monti della Corte nasce il 21 gennaio 1902 a Brescia e cresce nella grande dimora avita di Nigoline di Corte Franca — oggi Nigoline Bonomelli, dal nome di Geremia Bonomelli (1831-1914), illustre concittadino, vescovo di Cremona (1871) ed esponente del cattolicesimo transigente italiano di fine secolo XIX —, nel Bresciano, a sud del Lago d'Iseo.

I Della Corte provengono dalla Valle Canonica e s'insediano nella ricca zona vinicola della Francia Corte intorno al secolo XV, vassalli degli Oldofredi, marchesi di Iseo, per cui "*de curte Isei*", "della corte di Iseo". La famiglia dei Monti è originaria di Montichiari, nella Bassa Bresciana. Capostipite della famiglia Della Corte è Tonino, di cui si sa che nel 1426 sottoscrive il giuramento di fedeltà di Brescia alla Repubblica Veneziana nelle mani di Francesco Bussone (1385 ca.-1432) detto "il Carmagnola". Suo figlio Cristoforo è fra i bresciani che si rendono benemeriti durante l'assedio portato alla città nel 1438 dal condottiero Niccolò Piccinino (1386-1444) allora al servizio del Duca di Milano Filippo Maria Visconti (1392-1447) e fu per questo iscritto con i discendenti al Consiglio Generale della nobiltà.

Quando Rodolengo della Corte (1722-1785), l'ultimo della famiglia, nel 1772 sposa Flaminia Monti (1751-1841) ed eredita il "feudo" di Nigoline, in Cortefranca: nasce così il casato dei Monti della Corte.

I personaggi più importanti della famiglia sono Gerolamo (1502-1572), protonotario apostolico e

governatore di Fermo e di Spoleto, in territorio pontificio, e un altro Gerolamo (1783-1872), patriota del Risorgimento, patriota — nel 1848 membro del governo provvisorio bresciano —, sposo nel 1815 di Elena Toccagni e padre di Alessandro Filippo Monti della Corte (1818-1854), secondogenito di sei figli, già capitano di cavalleria nell'esercito austriaco di stanza in Galizia, poi colonnello della Legione Ungherese di Lajos Kossuth (1802-1894) nel 1849¹ — e bisnonno di Alessandro Augusto.

Da lui deriva l'attuale discendenza. Dal suo matrimonio, celebrato nel 1850 ad Adrianopoli, nella Tracia allora parte dell'Impero Ottomano, con Sarah Maria Willshire (1833-?), figlia maggiore — terza di cinque figli — del locale console britannico William (1790-1851), conosciuta a Bursa, nel nord-ovest della Turchia anatolica, nascono Carlo (1851-1924) — che diverrà amico e cooperatore di Papa Benedetto XV (1914-1922), ancorché funzionario del governo italiano addetto alle questioni dei culti e *trait d'union* fra le due rive del Tevere designato da Papa Benedetto² — e Girolamo (1852-1936), il quale nel 1894 sposa la nobildonna napoletana Beatrice Pierantoni Mancini (1870-1906), figlia del noto giurista liberale Pasquale Stanislao (1817-1888), dalla quale nel 1902 ha Alessandro Augusto³ e, nel 1903, Aurelia (1903-1983), che nel 1926 sposterà il nobile bolognese Alessandro Masetti Zannini (1901-1957).

2. La prima vita politica

Alessandro Augusto, diciottenne, partecipa fra Milano e Roma al primo e più radicale squadrismo nazionalista — le "camicie azzurre", dal colore dei Savoia, dei giovani dell'Associazione Nazionalista Italiana inquadrati nella Milizia Nazionale "Sempre pronti per la Patria per il Re", creata nel 1921 dal tenente colonnello Raffaele Paolucci di Valmaggione (1892-1958) — e fascista, ma non disdegna la penna e collabora a numerose testate attivistiche e di avanguardia letteraria.

¹ Su di lui cfr. l'ampia voce *Monti, Alessandro*, in *Wikipedia* (<[https://it.wikipedia.org/wiki/Alessandro_Monti_\(patriota\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Alessandro_Monti_(patriota))>). Sui Monti della Corte, cfr. anche la brevissima voce in *Enciclopedia Italiana, sub voce* (1934), nel sito web <http://www.treccani.it/enciclopedia/monti-della-corte_%28Enciclopedia-Italiana%29/>.

² Su di lui, cfr. GABRIELE PAOLINI, voce *Monti, Carlo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXVI (2012), alla pagina <[http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-monti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-monti_(Dizionario-Biografico)/)>.

³ Notizie su di lui in *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani, sub voce*, alla pagina <[http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-monti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-monti_(Dizionario-Biografico)/)>, nonché in LÁSZLÓ PETE, *Il colonnello Monti e la Legione italiana nella lotta per la libertà ungherese*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003.

Così ne descrive le prime gesta pubbliche lo scrittore futurista, nonché giornalista fondatore de *L'Impero*, Mario Carli (1888-1935): «Nel gennaio del 1919, prima cioè della costituzione dei Fasci di Combattimento, egli si era iscritto — per invito di Enrico Corradini [1865-1931], che già ne conosceva e ne apprezzava le doti di spirito e d'intelletto — all'Associazione Nazionalista Italiana, e fu eletto presidente del Gruppo Giovanile Milanese. Partecipò a tutte le manifestazioni di piazza di quel periodo e si trovò nel famoso conflitto del 15 aprile in via dei Mercanti, nel quale un gruppetto di animosi, fascisti, nazionalisti e futuristi, con alcuni giovani ufficiali, sbaragliarono i rossi. In seguito collaborò al *Dovere Nazionale*, settimanale di battaglia dei nazionalisti milanesi, facendosi notare per le sue qualità di scrittore. Nell'aprile del '20, prese parte al Congresso nazionalista di Roma, presentando un'applaudita relazione sul tema "Nazionalismo e Cattolici". Ritornato a Milano, entrò nelle prime squadre azzurre d'azione e fu anzi leggermente ferito in un conflitto. Nell'autunno dello stesso anno, nel momento in cui la resistenza sulle posizioni adriatiche appariva disperata, si arruolò nel battaglione dei Volontari Dalmati, a Zara, in qualità di semplice gregario, e fu nominato caporale sul campo per suo energico contegno in un grave scontro con la sbirraglia nittiana che volva disarmare il battaglione. Dopo il Natale fiumano, sfuggito per puro caso alla prigionia, e ritornato nel Regno [nel 1921] fondò a Napoli con Bruno Spampanato il settimanale *Imperium*, che nel sottotitolo era battezzato "giornale di battaglia" del nazionalismo integrale [...] Stabilitosi a Roma nel '21, si occupò attivamente di propaganda e di azione militando sempre fra i più accesi estremisti, e distinguendosi in molte spedizioni di stile nettamente fascista [...] Nell'ottobre del '22, si trovava in villa nella provincia di Brescia, quando si diffuse la notizia della mobilitazione fascista in tutta Italia: accorse immediatamente a Milano, e prese servizio come decurione nella centuria "Carlo Alberto" della Milizia "Sempre Pronti", che si distinse in quei giorni partecipando all'occupazione dell'Avanti e della Stazione Centrale»⁴.

3. Le idee

Entusiasta ammiratore del leader nazionalista Corradini — che conosce nel 1919 a Milano —, Monti della Corte è espressione significativa di quella ampia fioritura artistico-letteraria — ma anche politico-attivista — del primo dopoguerra, ini-

ziata simbolicamente nel 1909 con la pubblicazione del *Manifesto del futurismo* da parte di Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944), riconducibile in buona misura — le filiazioni e le "fughe in avanti" saranno numerose — al movimento futurista, che "preparerà" e darà per più aspetti il "tono" culturale al fascismo⁵. Nonostante l'eterogeneità dello schieramento culturale e politico di cui fa parte, Monti mantiene sempre una fede cristiana viva e una predilezione per il pensiero cattolico-tradizionalista classico — s'ispira specialmente a Joseph de Maistre (1753-1821) — e sarà fautore del principio di autorità e di gerarchia, che vede incarnato nella monarchia italiana e poi, con accentuato fervore, nella figura del Duce del fascismo. Quest'ultima opzione può sollevare perplessità sulla purezza della dottrina professata dal nobile bresciano: come può un monarchico cattolico integralista pensare che il variopinto movimento mussoliniano sia l'*habitat* migliore per viverle? In effetti, ancorché con il classico "senno di poi", l'eterogeneità fra una visione politica come quella di Monti della Corte e quella delle camicie nere è altissima e si è visto quanto l'adesione al fascismo sia stata fatale alla destra integrale nel dopoguerra, fino a segnare la scomparsa. Tuttavia, occorre pensare che il fenomeno fascista si presentava allora, nonostante il suo carattere tecnicamente "fascista", ossia di fascio di forze disparate, come la prima inversione di tendenza del processo rivoluzionario a partire quanto meno dal 1860-1861 e quindi il suo appeal per i contro-rivoluzionari fu altissimo. Era la classica "occasione d'oro" per inserirvisi e cercare — sfruttando le posizioni di potere culturale che il regime offriva anche a loro e che offrì anche a Monti, sebbene "piazzandolo" in un teatro di azione del tutto periferico — di spostarlo sempre più a destra agendo al suo interno. Forse, se i monarchici come Monti avessero approfondito meglio de Maistre e gli altri autori che li ispiravano, se avessero capito che il fascismo era una versione aggiornata del bonapartismo e come questo foriero solo di disgrazia si sarebbero comportati in maniera diversa.

Il legittimismo, il tradizionalismo, l'anti-democrazia e l'imperialismo di Monti della Corte sono però assai diversi da quelli della corrente "pagana" e razzista — ancorché non in senso biologico —

⁴ MARIO CARLI, *Presentazione*, in ALESSANDRO AUGUSTO MONTI, *Pagine reazionarie*, Campitelli, Foligno (Perugia) 1926, pp. 9-13 (pp. 11-13).

⁵ Il fascismo conobbe la stratificazione di tre forme socio-culturali: una base conservatrice-religiosa popolare, un corpo modernistico-autoritario, un vertice socialista nazionale e avanguardistico-futuristico. Sarà quest'ultimo a ispirare molte delle forme assunte esteriormente dal regime; sul punto cfr. GIOVANNI CANTONI, *L'Italia fra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, saggio introduttivo a PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, 1959, trad. it., 3^a ed., Edizioni di "Cristianità", Piacenza 1977, pp. 7-50, par. 3, pp. 19-29.

attiva nel fascismo, il cui esponente principale era allora e sarà poi nella destra *post* bellica, fino agli anni 1970, il barone siciliano Giulio Cesare Andrea “Julius” Evola (1898-1974), praticamente contemporaneo di Monti della Corte. Il primo punta, come detto, decisamente sulla dinastia regnante cui sola riconosce il merito di avere unificato le “Italie” del primo Ottocento, il suo tradizionalismo è di matrice e di contenuti cattolici — quindi poco attratta dal nazionalsocialismo hitleriano — e la sua idea d’impero è molto più vicina alle dottrine del nazionalismo moderno che non al sacro impero o a gli ordini castali vagheggiati dagli evoliani.

Monti Della Corte espone le sue idee politiche in quattro opere, uscite nell’arco di quattro anni. Inizia nel 1926 con *Pagine Reazionarie*, una raccolta di articoli, quindi, l’anno dopo, prosegue con *Estrema destra* e nel 1929 *Dottrina e posizioni del neolegittimismo*, cui fa seguire, lo stesso anno, *I grandi atleti del Trono e dell’Altare*, un’antologia dei maggiori pensatori contro-rivoluzionari europei, dal francese Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) al savoiaro Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) — cui dedicherà un’opera a sé stante —, da Antoine Rivaroli detto “Rivaroli” (1753-1801) a Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840), dallo svizzero Karl Ludwig von Haller (1768-1854) al gesuita piemontese Prospero Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862), dal marchigiano Monaldo Leopardi (1776-1847) al piemontese Clemente Solaro della Margarita (1792-1869), quindi allo spagnolo Juan Francisco Maria de la Salud Donoso Cortés, marchese di Valdegamas (1809-1853), ad Antoine Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), a Louis Veuillot (1813-1883), a Jules-Amédée Barbey d’Aurevilly (1808-1889): quella stagione di pensiero che Giovanni Cantoni ha individuato come “la Patristica” della Contro-Rivoluzione europea. Ma non gli sono noti solo i classici: cita, per esempio (cfr. *Pagine reazionarie*, p. 91 e p. 157) persino un personaggio come il card. Edouard Pie, uno dei massimi esponenti del cattolicesimo intransigente nella Francia del secolo XIX.

Lo stile veemente e appassionato dei suoi primi scritti riecheggia lo stile — che a sua volta rasenta le “invettive” savonaroliane — di uno scrittore cattolico integralista — un convertito — del primo Novecento, uno della “covata” di Giovanni Papini (1881-1956) e come questi toscano, anzi “toscanaccio”: Domenico Giuliotti (1877-1956).

Per inciso Monti della Corte è uno dei primi scrittori a mettere a tema ancorché in forma romanzata l’Insorgenza degli italiani contro Napoleone, narrando le rivolte filo-veneziane delle terre gardesane e delle valli bresciane del 1797 — nel romanzo *Viva San Marco!* —, nonché — nel romanzo *I cavalie-*

ri della Santa Fede — quella più ampia della Santa Fede nel Regno di Napoli del 1799. Negli anni in cui escono i due libri, la storiografia nazionalistica, soprattutto grazie a Niccolò Rodolico (1873-1969) e poco dopo a Giacomo Lumbroso (1897-1944), nel quadro del generale giudizio negativo sulla Rivoluzione francese che dà il fascismo — la voce “fascismo” dell’*Enciclopedia Italiana*, compilata per la parte dottrinale da Benito Mussolini (1883-1945), ne darà un giudizio nettamente negativo —, nella sua ricerca delle radici della nazione italiana, propiziata dal nuovo clima “nazionalpopolare”⁶, riscopre il fenomeno della reazione popolare anti-napoleonica, sebbene ne dia una lettura proto-risorgimentalistica alquanto discutibile sul piano scientifico. Con tutta probabilità il sentimento anti-rivoluzionario di Monti della Corte sarà alimentato da questo nuovo clima fino al punto da decidere di romanzare la vicenda dell’Insorgenza. E il suo interesse per le reazioni contro la Rivoluzione francese durerà nel tempo e si estenderà fuori d’Italia, visto che nel 1961 dedicherà un nuovo saggio storico alla vicenda della duchessa di Berry, ossia Maria Carolina Ferdinanda Luisa di Borbone (1798-1870), *L’amazzone dei gigli*. Cresciuta a Napoli e a Palermo, Maria Carolina nel 1816 aveva sposato Carlo Ferdinando d’Artois, duca di Berry (1778-1820) — figlio del futuro Carlo X (1757-1836), fratello del re Luigi XVIII (1755-1824) —, che sarà assassinato da un fanatico bonapartista nel 1820. Nel 1832 cercò di far sollevare di nuovo la Vandea contro la monarchia di Luigi Filippo di Borbone-Orléans (1773-1850), ma il tentativo fallì e Maria Carolina fu posta agli arresti.

4. Nel ventennio fascista

Nel 1925 sposa giovanissimo a Roma una principessa armena, Jacqueline Keutché Oglou-Guetchéiane (1903-1932) — ne conosciamo solo

⁶ Per inciso, una rara — ma efficace, anche se rapsodica — rievocazione di questo nuovo clima si trova nel film del 1993 dei fratelli Paolo e Vittorio Taviani (1929-2018) *Fiorile*, la cui prima parte è ambientata al tempo dell’invasione napoleonica del Granducato di Toscana nell’aprile — il “fiorile” repubblicano — del 1798. Nella pellicola si narra che il giovane discendente della famiglia Benedetti — la protagonista della saga — nella Toscana degli anni 1930 sta redigendo una tesi di laurea all’Università di Firenze sui “nobili cavalieri” insorgenti nemici di Napoleone (1769-1821), cioè sul moto popolare del “Viva Maria” del 1799-1800. Antonio Gramsci (1891-1937) — oltre a Benedetto Croce (1866-1952), che lo stroncò — fu uno dei pochi intellettuali italiani ad accorgersi del libro di Giacomo Lumbroso *I moti popolari contro i francesi alla fine del secolo XVIII*, uscito a Firenze — dove Lumbroso si laureò: la sua tesi è perita nell’alluvione del 1966 — nel 1932, per molti anni l’unico studio con un minimo di organicità sull’Insorgenza italiana. Probabilmente i Taviani, buoni discepoli del sardo, avranno ritenuto importante inserire anche questa effimera *vague* culturale nella loro ricostruzione dell’Italia del tempo.

il nome francesizzato —, esule diciannovenne da Costantinopoli nel 1922, dalla quale ha, l'anno successivo, una figlia, Beatrice Maria. La principessa tuttavia muore prematuramente di tifo nel 1932. Da allora Beatrice, quando il padre non la prende con sé per brevi periodi, vivrà con il nonno paterno nella casa di Nigoline, sotto la guida di una istitutrice francese.

Laureato in scienze politiche, nei primi anni 1930 insegna a Pavia. Grazie a Jenő Koltay-Kastner (1892-1985), direttore dell'Istituto di italiano dell'Università di Pécs in Ungheria, nel novembre 1934 si tiene presso l'ateneo magiaro un corso di cultura fascista, tenuto dal barone Alessandro Augusto, allora libero docente alla facoltà fascista di scienze sociali di Perugia.

Libero docente a Pavia nel 1933, Monti della Corte riceve poco dopo dal regime incarichi prestigiosi, specialmente, fra il 1937 e il 1941, quello di capo del Servizio Studi del governo dell'Amhara a Gondar (Etiopia) nell'Africa Occidentale Italiana, nonché quello di Sovrintendente alle "arti indigene", eritree e abissine, per incarico del viceré di Etiopia, principe Amedeo di Savoia-Aosta (1898-1942), che ricoprirà dal 1937 a 1941. In questi anni organizza spedizioni volte a individuare e restaurare gli antichi monumenti storici e religiosi dell'antico regno abissino. Frutto delle varie operazioni di restauro sarà il ripristino — a opera del Genio militare — dei Castelli di Gondar — che saranno poi danneggiati dai bombardamenti inglesi durante la breve campagna anti-italiana nel corso della Seconda Guerra Mondiale — e, nel 1939, i rilievi e la documentazione del complesso monumentale delle chiese copte ipogee di Lalibela, nel nord dell'Etiopia.

Quando scoppia il secondo conflitto mondiale, nel giugno del 1940, è fra i primi ad arruolarsi per difendere l'Eritrea e l'Abissinia immediatamente attaccate dalle truppe britanniche. Combatterà nella battaglia di Gondar, fra il maggio e il novembre del 1941, nel reggimento di cavalleria cui toccherà l'ordine e l'onore dell'ultima e vittoriosa carica su quel fronte⁷; decorato al valor militare, nel 1941 è preso prigioniero e deportato in Kenia. Solo anni dopo la fine del conflitto potrà ricongiungersi con la figlia di primo letto, Beatrice. Quest'ultima si trova a Roma quando riceve una telefonata che annuncia il rientro del padre e i due s'incontrano finalmente a Capri, nella villa "Le scale", residenza estiva dei della Corte. Alessandro Augusto, che ha perso trenta chili di peso, l'ha lasciata bambina e ora la ritrova diventata ormai donna.

⁷ Alla vicenda dedicherà un libro, *Cariche sul Maghecc* (Vannini, Brescia 1964).

5. Ancora la famiglia...

Dopo il suo ritorno in Italia, Monti della Corte si risposa con la baronessa Giuseppina "Gisa" Corsi di Torre Montanara, figlia di Alberto, un diplomatico, e di Maria Elena Enrichetta Stefani (1884-1948), a sua volta figlia di Girolamo Stefani e quindi nipote del capostipite Guglielmo (1819-1861), fondatore della nota e omonima agenzia d'informazioni.

Da Gisa Monti della Corte nel 1947 ha una figlia, Maria Enrica Beatrice Vincenza Antonia Rita (1947-1984), detta "Chica". Beatrice ben presto si rende indipendente trasferendosi a Milano, dove nel 1955 apre la Galleria dell'Ariete, specializzata in dipinti e oggetti artistici. Maria Enrica si dedica invece a rilanciare l'attività vitivinicola della famiglia legata alla tenuta adiacente al Palazzo Monti della Corte di Nigoline, producendo uno fra i più pregevoli vini della Franciacorta, la nota zona vinicola lombarda. Sposa nel 1966 — giovanissima — il conte olandese Thomas de Marchant et d'Ansembourg (n. 1936) da cui avrà tre figli: Maria-José (n. 1967), coniugata nel 1995 con Matteo Riva; Isabella (n. 1969), che sposa nel 1992 Mario Buffa Moncalvo (1938) — da cui divorzia nel 2005 — e Alessandro (1976), che sposa Marianna Alice Gimon (n. 1975), francese. Maria Enrica muore a soli trentasei anni nel gennaio del 1984; il marito nel 1989 si risposerà con una signora monzese.

Beatrice, invece, diventa un'apprezzata gallerista a Milano, rimane nubile per diversi anni, finché nel 1967 sposa a Dallas — per lui è la terza moglie, mentre Beatrice era stata fidanzata con lo scultore Andrea Cascella (1919-1990) — Gregor von Rezzori (pseudonimo di Gregor Arnulph Hilarius d'Arezzo; 1914-1998), celebre scrittore austro-romeno — di Cernopol —, dalle remote origini italiane, in quanto proveniente da una famiglia originaria della provincia di Ragusa, stabilitasi a Vienna verso la metà del XVIII secolo. I due si erano conosciuti nel 1965 a un ricevimento a Villa Feltrinelli a Gargnano (Brescia), sul Lago di Garda, organizzato dalla moglie dell'editore Giangiacomo Feltrinelli (1926-1972), Inge Schönthal (1930-2018).

6. Ancora la vita...

Dopo la guerra e l'instaurazione della Repubblica Monti della Corte parteciperà alla lotta politica e alle competizioni elettorali nella nutrita galassia — vanta ben quattro quotidiani! — dei partiti e dei movimenti di ispirazione monarchica. Dal 1954 sarà membro del Consiglio Nazionale dell'UMI, l'Unione Monarchica Italiana, nonché più tardi coordinatore del Partito Monarchico Nazionale (PMN) nella sua Brescia.

Dal 1950 al 1954 Monti della Corte è capo dell'Ufficio Studi e consulente storico dell'Ente Mostra d'Oltremare di Napoli, nonché membro del Consiglio di Presidenza del Collegio Araldico di Roma e dell'Ufficio di Presidenza del Consiglio Nazionale del Corpo della Nobiltà Italiana e presidente dal 1956 della Commissione Internazionale di Legislatura Nobiliare. Collaboratore della *Rivista araldica* di Roma, e condirettore della rivista araldica di Edimburgo (*Scotland's Historic Heraldry*), presiederà una sezione del quarto Congresso internazionale della Scienza Genealogica e Araldica di Stoccolma nel 1961.

Nel 1956 presta il suo aiuto al Sovrano Ordine Militare di Malta in Ungheria, impegnato nel sostegno ai profughi della Rivoluzione anti-comunista dell'autunno di quell'anno.

Sarà insignito del cavalierato di Obbedienza del Sovrano Ordine di Malta e della Gran Croce dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro e sarà altresì socio corrispondente di varie associazioni di cultura e di araldica.

Sin dalla giovinezza sua occupazione ininterrotta sarà la ricerca storica, archeologica, genealogica e araldica che lo porterà a scrivere numerosi libri, articoli e corrispondenze: un'attività di cui faccio stato sommario nella bibliografia che segue.

7. Conclusione

Il fascismo, come è noto, è stato un fenomeno dalle molte anime. Sotto il paravento del "movimento", prima, e, anche se meno, del "regime", poi — per usare l'efficace distinzione introdotta da Renzo De Felice (1929-1996) — hanno albergato scuole di pensiero, movimenti artistici, forze politiche e correnti sindacali dai caratteri più disparati, riconducibili sia all'ideario della "destra", sia a quello della "sinistra" — ovviamente, in entrambi i casi, "nazionale". Il loro momento di sintesi, l'ago della bilancia, l'elemento supremo che smorzava i conflitti e ne convogliava le tensioni in una unica direzione, è stata per vent'anni la figura onnipresente, del Duce, Benito Mussolini (1883-1945), ma anche, per molti, la figura di Re Vittorio Emanuele III (1869-1947), che occupa la scena quasi per mezzo secolo. Così come il fulcro dottrinale, la narrazione esteriore, la "coperta" ideologica e cui in ultima istanza ragguagliarsi, è stato un nazionalismo venato di religiosità, con riferimento storico obbligato al Risorgimento nazionale — meno alla Rivoluzione francese, della quale il fascismo critica l'"astrattezza" e il cosmopolitismo —, Vittorio Veneto incluso e rivendicato come suo compimento ultimo.

Dunque, nell'arco di forze che sostengono il fascismo si può individuare una "destra" e una "sinistra". Nella prima, come "estrema destra" interna, distinta dal generico nazionalismo conservatore maggioritario all'interno di quest'ala, vi è anche una minuscola presenza, esigua ma assai vivace e attiva, che in qualche momento riesce anche a ottenere una qualche *audience*: i monarchici legittimisti e integralisti, cioè quegli uomini politici e scrittori, ai quali il Risorgimento come dominante della biografia della nazione italiana in Età Moderna andava alquanto "stretta" e che vedevano nel fascismo una sana sterzata all'indietro del percorso liberale e democratico imboccato sessant'anni prima dalla monarchia sabauda.

Fra di essi si segnalano come migliori pensatori o più attivi "operatori culturali" il drammaturgo milanese, d'intonazione dannunziana, Giuseppe Brunati (1881-1949), il giornalista pugliese Giuseppe Attilio Fanelli (1893-1985) e l'emiliano — Salsomaggiore (Parma) — Gaetano Nino Serventi (1889-?). Sulla scorta del copioso materiale prodotto dalla ricerca di Francesco Perfetti, che attinge ai numerosi articoli pubblicati dal trio su varie testate nel corso del tempo, nonché agli epistolari e a documenti di archivio, possiamo affermare che la vicenda del fascismo monarchico o dei monarchici filo-fascisti ruota intorno a queste figure. La schiera degli intellettuali, non tutti aristocratici — come non nominare il futurista Emilio Settimelli (1891-1954), i due cattolici tradizionalisti Nasalli Rocca di Corneliano, Angelo Maria (1897-1968) ed Emilio (1901-1972), Mario Carli (1888-1935), Vincenzo Fani Ciotti "Volt" (1888-1927), che stese il *Programma della destra fascista* (La Voce, Firenze 1923)? —, che aderiscono, con maggiore o minore impegno, al programma monarchico-integralistico nel lungo arco di tempo che va dall'indomani del primo conflitto mondiale alla fine del monarchismo politico in Italia, ossia all'inizio degli anni 1960 è assai fitta — e contiene altresì nomi di persone che poi hanno avuto evoluzioni alquanto diverse, da Leo Longanesi (1905-1957) a Salvator Gotta (1887-1980), da Camillo Pelizzi (1896-1979) a Mario Apollonio (1901-1971). Ma i veri animatori di questa corrente sono i tre personaggi sopra menzionati.

Quello della destra *nel* fascismo è un fenomeno ancora poco studiato dagli storici e dai politologi⁸, le cui radici, al di là dell'atteggiamento dei singoli

⁸ Si possono citare, al momento: EMILIO GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Laterza, Bari 1975; e FRANCESCO LEONI, *Il dissenso nel fascismo dal 1924 al 1939*, Guida, Napoli 1983. L'opera che più diffusamente ne tratta è però quella di FRANCESCO PERFETTI, *Fascismo monarchico. I paladini della monarchia assoluta fra integralismo e dissidenza*, Bonacci, Roma 1988.

durante l'ascesa e l'instaurazione come regime del fascismo, si ritrovano nella mobilitazione culturale e attivistica creata dal partito nazionalista fondato da Enrico Corradini, Francesco Coppola (1878-1957) e Luigi Federzoni (1878-1967), articolato in sottogruppi delle cui idee sono espressione testate periodiche di varie sfumature — *Il Principe, Il Sabauda, Il Veltro* — e non sempre concordi fra loro.

Non si pensi anche in questo caso a un gruppo compatto e omogeneo, né a una cultura di destra pura e incontaminata, né tanto meno a una dottrina dell'azione coerente con la purezza della dottrina. Le relativamente scarse esternazioni di carattere ideologico-politico di questi personaggi lasciano molto a desiderare quanto a dottrina e a priorità della dottrina sull'azione: anzi pare che la loro conoscenza della cultura autentica della destra europea ottocentesca, al di là dei nomi esibiti e delle testate promosse, non sia estesissima. E pure il loro agire politico — propaganda e animazione, presenza sulle piazze e formazione — risente non poco dell'approssimazione dottrinale e del clima febbrile e violento che ha assunto la lotta politica negli anni del primo dopoguerra. Lo stesso acceso nazionalismo moderno che li anima, il loro imperialismo e il suo fondamento su assunti tutti da dimostrare, la loro opzione monarchica che in ultima analisi sfocia nell'esaltazione di una dinastia non poco discutibile come quella sabauda-carignana, nonché la scelta di appoggiare il movimento fascista, anzi, a un certo punto, la decisione di sciogliersi al suo interno quando in esso, nella fase di conquista del potere, prevalgono le forze "di sinistra", quando non i socialisti-nazionali, testimonia della dubbia validità del loro giudizio politico. Comunque, appare fortissima fra loro la matrice nazionalistica — anche se i gruppi monarchici integralisti per lungo tempo non accetteranno di confluire nel partito fascista, come l'élite dirigente dell'Associazione Nazionalista Italiana aveva deciso nel 1923 —, nonché l'influenza ideologica maurrassiana, allora in grande spolvero nelle destre oltranziste europee.

Monti della Corte appartiene ed è esponente di spicco di questa destra massimalista all'interno del fascismo e, passato il fascismo, non abbandonerà mai la sua opzione monarchica e legittimistica e, anche se accetterà il metodo democratico e sfumerà nel tempo l'atteggiamento rigorosamente radicale dei suoi anni verdi, proseguirà nella difesa militante del suo ideale, non sottraendosi alla "battaglia delle idee" che si scaterà nel nuovo contesto politico.

Per Monti della Corte, «[...] la monarchia legittima per noi non è che un mezzo per instaurare e mantenere quell'ordine che riteniamo meglio rispondente alla natura umana — per sé tanto imperfetta

e perciò bisognosa di guida e di controllo — ed alle vere leggi della vita e del mondo: leggi, per i credenti, volute dal Creatore»⁹.

Scrivono Giovanni Cantoni nel necrologio redazionale da lui pubblicato su *Cristianità* nel 1975: «[...] il barone Monti della Corte [...] rappresenta uno degli anelli di congiunzione tra la nostra generazione [quella degli anni 1970] e quella dei cattolici intransigenti che, dopo la Grande Guerra, riproposero alla cultura del tempo la dottrina, e le posizioni del neolegittimismo [...]. Questa dottrina collega idealmente Monti della Corte ai maestri del pensiero contro-rivoluzionario, "i grandi atleti del Trono e dell'Altare", come egli stesso li chiama nel volume omonimo in cui ne traccia i profili biografici. E a questa schiera anch'egli appartenne, continuandone il magistero nel nostro secolo.

Il ruolo che Alessandro Augusto Monti ebbe nella cultura cattolica contro-rivoluzionaria è dunque di primo piano e il suo insegnamento, come il suo esempio di soldato — prese parte come ufficiale di cavalleria alla campagna di Etiopia e sempre in Etiopia combatté, partecipando anche a una delle ultime cariche di cavalleria del nostro Esercito — ne fanno un maestro e un modello: l'incarnazione, nel nostro secolo, del cavaliere cristiano, che alla fede e al coraggio unisce un sapere e una scienza che lo armano contro il male del mondo, ossia contro la Rivoluzione».

Bibliografia

a) *Romanzi storici: L'avventura di Luchino Tarigo*, Ceschina, Milano 1928 [cfr.: «*Tarigo, Luchino. — Mercante e avventuriero genovese (seconda metà del sec. 14°); partito per la Russia (1374), navigò lungo il Don e il Volga. Ma al ritorno i Calmucchi lo depredarono delle ricchezze accumulate*» (*Enciclopedia Treccani*)]; *Giovanni dalle Bande Nere*, Augustea, Milano 1928; *Viva San Marco!*, Ceschina, Milano 1930; *I Cavalieri della Santa Fede. Romanzo della reazione meridionale*, Ravagnati, Milano 1933; *L'amazzone dei gigli. Maria Carolina di Napoli, duchessa di Berry (1798-1870)*, Vannini, Brescia 1961.

b) *L'esperienza in Abissinia: I Castelli di Gondar*, Società Italiana Arti Grafiche Editrice, Roma 1938; *Lalibelà. Le chiese ipogee e monolitiche e gli altri monumenti medievali del Lasta*, Società Italiana Arti Grafiche, Roma 1940; *Un gioiello archeologico tra le montagne del Lasta. Il santuario di Imrahne-Christos*, in *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana*, anno LXXII, n. 6, Roma 1940, p. 363-368; *Cariche sul Maghecc*, Vannini, Brescia 1964.

c) *Opere di politica: Pagine Reazionarie*, Campi-

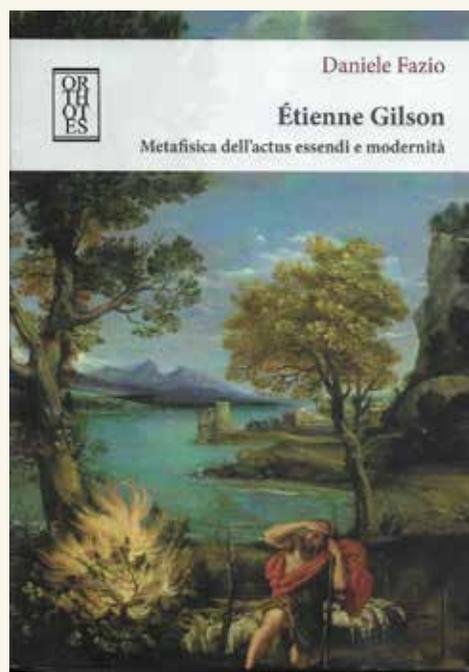
⁹ A. A. MONTI DELLA CORTE, *Dottrina e posizioni del neo-legittimismo*, Gatti, Brescia 1933, p. 30.

telli Foligno 1926; *Sviluppi e insegnamenti della crisi francese*, Berlutti, Roma 1926; *Estrema Destra*, “La Voce” Editrice, Roma-Firenze 1927; *I grandi atleti del trono e dell’altare*, Gatti, Brescia 1929; *Dottrina e posizioni del neolegittimismo*, Gatti, Brescia 1933; *Illuminazioni prefasciste nell’opera di Ernesto Renan*, Apollonio, Brescia 1934; *Historia del tradicionalismo*, in *El Tradicionalismo Español. Su ideario, su historia, sus hombres*, Biblioteca Clásica Carlista, Documentos históricos, 2 voll., Editorial Católica Guipuzcoa, San Sebastian 1934, vol. I, pp. 22-29; *Albori fascisti in Spagna?*, in *La Vita Italiana*, anno XXIII, Roma 1935; *Glorie e memorie italiane in Ungheria. La canzone del Colonnello Monti*, in *La Vita Italiana*, anno XXIV, n. 285, Roma 1936, pp. 710-714.

d) *Opere di araldica: Le probabili origini bresciane della estinta famiglia De Monte di Verona, e la sua immaginaria parentela con la casa del Papa Giulio III*, in *Rivista del Collegio Araldico*, anno XXIX (1931), pp. 414-415; *I Della Corte di Iseo*, in *Rivista del Collegio Araldico*, anno XXXIII (1935), pp. 255-259; *I De Monte ora Monti*, in *Rivista del Collegio Araldico*, anno XXXV (1937), pp. 162-164; p. 213-218; *Le famiglie del patriziato bresciano*, Geroldi, Brescia 1960; *Il registro veneto dei nobili detti rurali od agresti estimati nel territorio bresciano tra il 1426 e il 1498. I nobili bresciani secondo l’Astezati*, Geroldi, Brescia 1962; *Il Codice Manerba. Una curiosità archivistico-araldica*, in *Commentari dell’Ateneo di Brescia per l’anno 1962*, Brescia 1962, pp. 139-155; *Criteri per l’individuazione degli Ordini cavallereschi*, in *Atti del Convegno sugli Ordini Cavallereschi. Benevento-Faicchio. 7-8-9 maggio 1971*, Italedi, Roma 1971; *Le più belle dame di Brescia alla metà del 500*, in *Rivista del Collegio Araldico*, anno LXX (1972), pp. 301-304; *Armerista bresciano, camuno, benacense e di Valsabbia*, Geroldi, Brescia 1974.

e) *Opere varie: Il significato e la finalità nazionali della campagna antiblasfema*, Tipografia Figli di Maria, Brescia 1927; *Rosso-Bianco-Verde. Azzurro-Bianco-Rosso. Ungheria e Jugoslavia*, Magliane-Loescher, Roma 1931.

f) *Su di lui: UGO VAGLIA (1909-1995), Alessandro Monti della Corte (necrologio)*, in *Commentari dell’Ateneo di Brescia per l’anno 1974*. Atti della Fondazione Ugo da Como 1974, a.a. CLXXIII, Geroldi, Brescia 1975, pp. 188-189; [CONTE] GIAN LODOVICO MASETTI ZANNINI (1929-2015), *Una grave perdita del Collegio araldico: il barone Alessandro Monti Della Corte*, in *Rivista del Collegio Araldico (necrologio)*, anno LXXIII (1975), pp. 3-6; [GIOVANNI CANTONI] *In memoriam*, in *Cristianità*, anno III, n. 9, Piacenza gennaio-febbraio 1975, p. 7; e FRANCESCO PERFETTI, *Fascismo monarchico. I paladini della monarchia assoluta fra integralismo e dissidenza*, Bonacci, Roma 1988.



DANIELE FAZIO

Étienne Gilson Metafisica dell’actus essendi e modernità

Orthotes, Napoli-Salerno 2018
258 pp., € 23,00

Étienne Gilson (1884-1978) è stato uno storico della filosofia e, in particolare, uno degli studiosi più autorevoli del pensiero medioevale. I suoi esordi, con opere sulle fonti scolastiche di Cartesio, lo condussero alla scoperta di un nuovo orizzonte filosofico. Per primo, infatti, comprese che nel passaggio dall’Antichità al Medioevo si era verificato un sostanziale mutamento della metafisica a opera di Tommaso D’Aquino. Il fulcro di questo passaggio risiedeva nella nozione di Dio presentata nel *Libro dell’Esodo*. Una fonte *extra*-filosofica influiva così sulla filosofia al punto tale da squarciare la lettura dell’essere in chiave prettamente essenzialistica, facendo emergere una metafisica dell’actus essendi. Il lavoro storiografico divenne così apripista di un impianto genuinamente teorico che consacra il filosofo francese come pensatore significativo del Novecento. A partire dalle conquiste tommasiane e attraverso un adeguato confronto con le espressioni più importanti della filosofia moderna e contemporanea, il pensiero di Gilson si presenta quale possibile alternativa sia alla linea idealistica della modernità, sia ai vari decreti di fine della filosofia. Nella consapevolezza che Gilson è un “filosofo attraverso la storia”, il volume punta a far emergere i nuclei teoretici fondamentali del suo pensiero, fluttuando tra metafisica e gnoseologia.

DANIELE FAZIO è dottore di ricerca in Metodologie della Filosofia e, dal 2009, cultore della materia presso la cattedra di Filosofia Morale del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell’Università di Messina. È stato borsista del Centro Universitario Cattolico ed è risultato vincitore del premio per il miglior saggio di filosofia morale (2014), bandito dalla Società Italiana di Filosofia Morale.

Reazione

Le strette vie della città mostrano pozze di sangue, coagulato sotto il sole implacabile, e i pesanti carri campestri portano mucchi di cadaveri come un concime mostruoso e deplorabile. Però, più di quei corpi esangui e più delle abolite risa fraterne, e più ancora delle speranze soffocate, è l'angosciosa certezza di aver visto perire una maniera di vivere nobile, generosa e feconda quello che tormenta il fuggitivo nel cammino dell'esilio.

Non tutti i morti sono ugualmente mortali: un cadavere divino confuta la morte, e il cadavere di un vincitore nobilita la tristezza di un trionfo. Gli uomini conoscono il freddo siderale della sconfitta solo quando periscono le idee che avevano consacrato con il loro sangue. Quando le alte muraglie crollano, quando i bagliori rossastri illuminano le piazze, quando le grida soffocano le grida, ma quandanche sussista ancora nelle pieghe della storia la città ideale che la città incendiata cercò di realizzare, l'uomo soffre e piange davanti alle umane ceneri sparse, ma non disperando nella sua agonia. Solo coloro che contemplano con i loro occhi mortali l'irrimediabile declino di un'idea e il naufragio di una civiltà toccano il fondo del disastro e ascoltano il riso degli dèi infernali.

L'orgoglio è il residuo restitutorio della nostra gloria abolita.

Nicolás Gómez Dávila

[Notas, trad. it., 2 tomi, Edizioni Circolo Proudhon, Milano 2016, t. 1, pp. 145-146].

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno XI, 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 **UBI Banca**, 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 agli standard editoriali della rivista.

© Copyright Cultura & Identità ♦ Tutti i diritti riservati

Numero 24, chiuso in redazione il 29 giugno 2019
festa dei santi Pietro e Paolo

GUSTAVE THIBON

Il tempo perduto, l'eternità ritrovata.
Aforismi sapienziali per un ritorno al reale

a cura di **Antonella Fasoli**

prefazione di **Benedetta Scotti**



D'Ettoris Editori, Crotone 2019, 520 pp., € 25,90

In questo volume sono raccolti gli aforismi che compongono tre delle opere più significative del filosofo cattolico francese Gustave Thibon: *L'échelle de Jacob* (1942), *L'ignorance étoilée* (1974) e *Le voile et le masque* (1985). Mediante l'aforisma — che è senza dubbio la forma letteraria che predilige — Thibon cattura il lettore con le sue folgoranti intuizioni e con le sue infiammate provocazioni; ne sprona così l'intelligenza a elaborare una risposta personale. La brevità e la pregnanza di significato tipiche degli aforismi di Thibon non impediscono, certo, di individuare un filo conduttore nel suo pensiero che, seppur procedendo a tratti per sorprendenti paradossi, risulta semplice, chiaro, logico e fortemente ancorato alla realtà. Con Thibon la filosofia ritrova il contatto con la concretezza della terra e la bellezza della natura, che risplendono vive nel commosso lirismo di tante immagini e similitudini poetiche. Con Thibon l'esperienza del reale diviene "filosofia del buon senso". Egli parte dall'osservazione disincantata dello smarrimento e dello sradicamento spirituale dell'uomo contemporaneo, dalla constatazione dell'infelicità di un'umanità tracotante che si è allontanata da Dio, sorgente e senso ultimo della vita. Thibon smaschera e frantuma così l'umana ipocrisia, il raffinato inganno degli idoli del nostro tempo e tutti quei falsi miti del progresso che portano alla divisione di colui che è chiamato ad essere sin dal principio l'individuo, colui che è indivisibile. Ma la riflessione di Thibon non mira solo alla denudazione dell'uomo. Essa si fa, in ultima analisi, autentico messaggio di speranza [...] [dalla copertina].

GUSTAVE THIBON (1903-2001) è stato un filosofo e scrittore francese. Autodidatta, impara da solo il latino, il greco e il tedesco. Vive molti mesi all'estero, dove conosce anche l'indigena e la fame; nel 1926 torna a Saint-Marcel-d'Ardèche, suo paese natale, a coltivare la propria terra. Anche per questo è conosciuto come le "philosophe-paysan", il "filosofo contadino". A venticinque anni ritrova la fede perduta da adolescente. A lui si deve la pubblicazione postuma del celebre *La pesanteur et la grâce (L'ombra e la grazia)*, di Simone Weil (1909-1943), con la quale ha stabilito un sodalizio intellettuale. Nel 1964 Thibon vince il Grand Prix de la Littérature dell'Académie Française e, nel 2000, il Grand Prix de la Philosophie. Il 19 gennaio 2001 muore quasi centenario, lasciando tre figli e diversi nipoti. In Italia è soprattutto noto per le opere *Diagnosi. Saggio di fisiologia sociale* e *Ritorno al reale*. Nuove diagnosi, entrambe risalenti agli anni 1940.

Un breve saggio di uno dei maggiori filosofi cattolici del Novecento, il belga Marcel de Corte, sulle origini dell'idea di laicità come componente essenziale della dottrina e della prassi politiche medioevali



AMBROGIO LORENZETTI, (1290 ca.-1348), *Allegoria del Buon Governo*, affresco, 1338-1339, parete di fondo della Sala dei Nove, Palazzo Pubblico, Siena

Le origini medioevali dello spirito laico*

Marcel de Corte
(1905-1994)

La parola “laico” è ormai divenuta popolare. Sebbene in Belgio se ne faccia un uso ancora contenuto, il vocabolario politico dei nostri vicini del Sud [cioè dei francesi] ne è invece farcito a più non posso. Nonostante l’indeterminatezza del suo significato, la parola identifica una delle correnti dominanti della politica francese e, in generale, del potere civile di diversi Stati Europei. È d’altra parte assai difficile determinare se e in quale misura il secolare conflitto fra Chiesa e Stato, cui la parola “laicismo”

allude, sia oggi in procinto di sparire. Sperare che questa lotta cessi o quantomeno si attenui potrebbe rivelarsi utopistico; una società perfetta dove le aspirazioni religiose dell’individuo e le pretese politiche del potere civile convivano in perfetto equilibrio è senza dubbio un sogno. E il mondo contemporaneo, in piena crisi di rinnovazione politica, sembra stia già sperimentando il tipo di contrapposizione assai serrata che interesserà la Chiesa e lo Stato del futuro, quando l’autorità religiosa e il liberalismo politico si affronteranno su un piano certo più elevato, ma anche più sottilmente pericoloso. Ad affrontarsi saranno due tipi di mistica, due concezioni dello “spirituale”: l’una, fedele alla linea di sempre, vota la persona umana a Dio; l’altra, fondata su un “umanesimo integrale” con il quale — secondo norme puramente ed esclusivamente umane — andrebbe ricostruita la

* *Les origines médiévales de l’esprit laïque* fu originariamente pubblicato sul periodico settimanale belga *La Revue catholique des idées et des faits* dell’8-1-1937. Trad. red.; su *Vita e Pensiero* [vol. 7 (1937), pp. 329-334], ne è apparsa una traduzione, invero frettolosa e omissiva; non vi compaiono, per esempio, i periodi con riferimenti al fascismo italiano e a Benito Mussolini (1883-1945).

città futura, rimpiazza l'individualismo difettoso del vecchio liberalismo con la percezione di un carattere divino nell'esercizio dell'autorità da parte dello Stato sui suoi membri. Non è un caso fortuito che certi Stati "totalitari" abbiano bandito la massoneria e le società "di libero pensiero", come non lo è il manifestarsi un po' dappertutto — anche da parte di chi è privo di sentimento religioso — di una certa ostilità nei confronti di quei gruppi.

Nel mondo moderno, da cui è stato progressivamente rimosso il sostrato religioso, lo Stato, dove fino a poco tempo la faceva da padrone il liberalismo anarchico che si appellava a una vaga ma potente concezione eretica della libertà cristiana, si è arrogato — a poco a poco prima della guerra^[1], e bruscamente dopo — il diritto di regolare la sfera spirituale dei suoi membri e d'imporre una morale conforme alla sua ideologia. I partiti politici — disintegratisi in preda a una sorta di autofagia — si sono trovati o si trovano impotenti dinanzi alla forza di coesione che è in ogni società e innata, ma che il potere civile — infondendogli una mistica (la razza, il lavoro, l'espansione...) — è riuscito a concentrare in sé giungendo dalla confusione a un'unità "concreta".

È, fra l'altro, questo fenomeno che vede lo Stato consapevolmente ammantarsi di una missione spirituale a rendere il cattolico — il quale è ansioso di salvaguardare la purezza della sua fede — diffidente nei confronti dei vari i fascismi che affiorano sul terreno sconvolto della Europa.

Va però anche detto che alcuni fascismi — quello italiano, in particolare — hanno trovato un accomodamento con la religione che ne ha attenuato le pulsioni totalitarie: la restaurazione dello Stato del Vaticano da una parte e la fermezza di Benito Mussolini, cui il realismo dona una certa elasticità, hanno contribuito non poco al raggiungimento di un equilibrio. Persiste, tuttavia, una tensione che solo l'arte della diplomazia riesce a mascherare.

La situazione del cristiano nel mondo è veramente drammatica. Possono illudersi che non lo sia solo coloro la cui fede morente si adatta a tutti i compromessi, a patto che sia loro assicurata la tranquillità. Membro di due società, il cristiano è costantemente in balia di due tendenze opposte: lo spirituale e il materiale, l'eterno e il temporale. Conciliazione difficile, qualche volta tragica quando la violenza prende il sopravvento; di ciò la storia della

Chiesa e delle società civili, dalle origini ad oggi, ci offre una durevole testimonianza. Le società antiche non hanno conosciuto questa lotta: la religione era asservita alla città. L'irruzione del cristianesimo nella storia ha rotto l'incantesimo di questo sopore mortale, liberando le energie dormienti della persona umana. La moltitudine di dati da sintetizzare rende assai arduo — ma l'impresa è del più alto interesse storico e filosofico — rintracciare le origini di questa liberazione così come le pietre d'inciampo attraverso cui il potere civile ha tentato di feudalizzare la religione nel corso dei secoli, fino al momento in cui questa opposizione è ritornata palese, la religione e il mondo laico tornando ad affrontarsi apertamente come avversari. George de Lagarde (1898-1967) ha svolto questo tipo di indagine in un libro recente che, dalla corrente della storia, è riuscito a estrapolare una quantità enorme di dati da analizzare². Questo saggio sulle prime manifestazioni della coscienza laica degli Stati moderni ha una grande rilevanza per il filosofo che voglia indagare le condizioni per un equilibrio stabile tra il temporale e lo spirituale, il politico e il religioso.

Dall'inizio della sua evoluzione storica, il ritmo di questa relazione si rivela nettamente alternante: in tempi di Alto Impero romano, sotto [Marco Ulpio Nerva] Traiano [98-117], la Chiesa è perseguitata in nome della legalità; nell'epoca merovingia, nonostante il genio di [Papa] Gregorio Magno [590-604], la società religiosa trionfante tende a confondersi con la società civile. La lenta ripresa del potere spirituale dei secoli successivi culmina con Gregorio VII [1073-1085] e Innocenzo III [1198-1216] che liberano la Chiesa dalla servitù feudale. Al secolo XIII risale la piena fioritura della grande *res publica christiana*, all'interno della quale si elabora, dottrinalmente e concretamente, lo spirito della politica medioevale col suo carattere essenziale, il suo senso profondo — metafisico, si potrebbe dire —: la distinzione nell'unità. Già Papa Gelasio [492-496], alla fine del secolo V, aveva separato — la formula è celebre — l'*auctoritas sacrata pontificum* dalla *regalis potestas*, proclamando l'autonomia della autorità pontificia e della conseguente giurisdizione sullo spirituale. L'idea che la società religiosa costituisca una società "perfetta", in possesso di tutti i mezzi giuridici per raggiungere i propri fini e, come tale, distinta dalla società civile, si consolida di pari passo all'affermazione della preminenza della di-

[¹ L'autore, che scrive nel 1937, si riferisce alla Prima Guerra Mondiale.]

² GEORGE DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, 1934, trad. it., 2 voll., Morcelliana, Brescia 1961.

gnità sacerdotale. Tale prospettiva non poteva che condurre all'enunciazione del famoso principio del potere accidentale dello spirituale sul temporale in tutti i casi in cui vi sono in gioco interessi spirituali nell'esercizio del potere civile. Un tale diritto di giurisdizione manifesta chiaramente il desiderio della Chiesa di non formare un sistema chiuso, totalmente separato dal sistema temporale: distinzione non significa esclusione. Tale principio dimostra inoltre quanto acuto da parte della Chiesa fosse l'anelito a un rapporto di inclusione reciproca fra il temporale e lo spirituale in certe materie strettamente complementari, che circostanze momentanee e fortuite nonché situazioni di fatto permanenti — l'identità del cristiano, per esempio, come suddito della Chiesa e del cittadino come suddito dello Stato — avrebbero affinato. Lo stesso principio sottolinea infine l'unità dinamica e vitale dei due poteri ai quali la Chiesa aspira e che si realizzerà magnificamente per l'intero secolo XIII: a questa coordinazione si poté pervenire solo al prezzo della distinzione, congiunta alla buona fede di entrambe le parti. L'Europa medioevale appare allora come un tutto organico e vivente nel quale le differenti funzioni collaborano secondo un ordine gerarchico determinato, incuneandosi le une nelle altre, il più perfettamente possibile.

Tuttavia, in accordo a una specie di legge dell'entropia storica che colpisce le cose umane e secondo la quale una civiltà, giunta al più alto grado di splendore, si rivela interiormente tarata per la radicale instabilità del suo flusso storico, già appaiono segni precursori che annunciano, nei fatti e nelle nuove dottrine, la lenta ma irrimediabile decadenza. Mentre la filosofia politica di Aristotele [384 ca.-322 a.C.], insieme alla sua metafisica, faceva presa sulle intelligenze — il tomismo estendendola in senso cristiano — e dotava d'una solida base concettuale la dottrina della distinzione dei poteri e della loro gerarchia, nascevano varie correnti, a prima vista irrilevanti, che iniziarono a transitare e a propagarsi all'interno di questa grande massa vitale fino a disarticolarla dall'interno.

All'inizio tali tendenze si sviluppano all'interno dello stesso aristotelismo. De Lagarde sottolinea la grande importanza della filosofia politica aristotelica nella formazione dello Stato moderno. Essa è all'origine di concezioni differenti, a volte perfino antitetiche, poiché, come ogni altra filosofia conforme alla realtà, riunisce i molteplici aspetti convergenti della verità in una sintesi unificante. Fu l'opera geniale di un Tommaso d'Aquino [1225-1274] a portare a compimento perfetto questa unificazione,

mentre allo stesso tempo altri, con lui o dopo di lui, avrebbero colto solo aspetti frammentari, conferendo loro un significato mutilato tramite cui l'infezione dell'errore sarebbe largamente dilagata. Penso agli averroisti, a Egidio Romano [1243 ca.-1316] e a Dante [Alighieri 1265-1321]. In seguito, lo spirito giuridico e la sua incoercibile tendenza a scambiare la paglia dei termini con il grano delle cose muteranno a poco a poco la nozione di potere accidentale o indiretto del temporale sullo spirituale, *ratione peccati*. Ragionando in astratto, senza contatto con la sana e vivente complessità del reale, alcuni canonisti tenderanno ad assorbire il potere secolare nel potere spirituale: la distinzione nell'unità gerarchica avrebbe lasciato il posto alla confusione logica dei poteri. Senza dubbio la meravigliosa sintesi dello spirituale e del temporale si era realizzata concretamente, e ciò costituì un'oggettiva resistenza a dottrine d'altro segno, ma alcune idee presero forza lottando palmo a palmo contro quella sintesi sul piano della realtà.

Una parte dell'ordine francescano — quella che raggruppava gli "spirituali" e i "gioachimiti" — voleva operare una riforma della Chiesa che, se seguita fino in fondo, avrebbe condotto alla dissoluzione non solo delle gerarchie ecclesiastiche, ma anche delle apparenze visibili della Chiesa stessa. Sodalizzava con questa corrente un laicato avido — se non di rivolta — per lo meno di indipendenza. Contemporaneamente, venne alla luce una moltitudine di piccoli gruppi — catari, valdesi o "poveri di Lione", "beghine", "begardi", "incappucciati" e "umiliati" — caratterizzati da atti e programmi specificamente laici e da una spiritualità orgogliosa e deviante, internamente travagliati dal desiderio di fondare — per quanto sia contraddittorio — una chiesa secolare.

Gli ecclesiastici tendono a fondere i due elementi, lo spirituale e il temporale; anche se il secondo, sia pur sottomesso al primo, dovrebbe comunque potersi edificare distinto dallo spirituale. Per quanto riguarda il fronte politico, l'unità si sgretola: nascono gli Stati moderni; si rafforzano i poteri centrali; il diritto romano, che vive una rinascenza, rende lo Stato consapevole della propria trascendenza e autonomia giuridica. Si erge quindi una "solidarietà laica" che si rivolge in modo ostile contro l'ordine sacerdotale. I conflitti d'interesse assumono una recrudescenza tanto più che lo Stato civile, appena costituito, sente il bisogno di gettiti proporzionati alla sua potenza: il danaro, segno di separazione, solleva gli egoismi e divide bruscamente lo spirituale dal temporale. La lotta fra Papa Bonifacio VIII [1294-1303] e re Filippo il Bello [1268-1314] rappresenterà emblema-

ticamente questo processo di interna divaricazione che, in un clima di pressione e di violenza, inferse una ferita nel fianco della Chiesa che non si è ancora cicatrizzata.



Senza dubbio l'appena nato Stato moderno non è un irriducibile avversario della Chiesa; del resto la vita sociale è ancora troppo impregnata di cristianesimo. Anche il termine "laico" che utilizziamo per fenomeni di quell'epoca, non ha ancora quelle risonanze emotive che lo accompagnano oggi. Ma, ancora una volta, le idee precedono i fatti: un'opera di Marsilio da Padova [1275-1342] dal titolo *Defensor pacis*, in pieno secolo XIV, ci permette di delineare i tratti del laicismo integrale.

Il laicismo contemporaneo è più sentimentale che filosofico, innanzitutto perché è un mezzo efficace di propaganda democratica il cui successo è inversamente proporzionale alla densità delle idee proposte, in secondo luogo perché rappresenta una specie di mistica radicale e volgarmente borghese — avrebbe detto Léon Bloy [1846-1917] — che alimenta, a buon mercato e capovolgendola, l'emozione religiosa, il cui fuoco arde da tempi immemorabili nel più profondo della natura umana. Certamente il laicismo ha avuto i suoi pensatori e i suoi sciamani, ma solo là dove si è sviluppato come eresia separata dal tronco cattolico oppure fra chi ha confuso religione e culto della libertà: Victor Hugo [1802-1885] e Charles Renouvier [1815-1903] ne furono in Francia i tipici rappresentanti. Sul piano politico, il pensiero "laico" è stato poco più di un esercizio di retorica e di un delirio verbale, pensiamo a «*Insieme, con un gesto magnifico, abbiamo spento nel cielo stelle che nessuno più riaccenderà*» di René Viviani [1863-1925]^[3]. La politica, come diceva Charles Péguy [1873-1914], aveva divorato la mistica. Non meraviglia quindi che Marsilio da Padova, teorico dello Stato laico, sia stato universalmente dimenticato persino da coloro che si proclamano suoi turiferari: la febbre della demagogia lascia al pensiero solo poche occasioni per dispiegarsi. Questo mondo e questo spirito sono oramai in procinto di morire. Ma il pensiero laicista trova un terreno fertile per svilupparsi vigoroso negli ultra-nazionalismi che vediamo germogliare un

po' ovunque in Europa: mancano il principio elettorale e il parlamentarismo, e la demagogia che li accompagna come la loro ombra; perciò, per auto-giustificarsi fanno appello a concezioni scientifiche o a elucubrazioni pseudo-filosofiche di cui il laicismo costituisce il collante. Il razzismo tedesco ben prefigura uno dei punti forti di questo nuovo spirito laico e se Alfred Rosenberg [1893-1946]^[4] avesse un sia pur minimo granello di genio sarebbe destinato a diventare il Marsilio da Padova dei nostri giorni.

Non è casuale che l'opera di Marsilio da Padova si amalgami intimamente con la vita del suo autore; essa, infatti ne condensa tutte le vicende. «*Il suo libro riassume la sua vita*», dice molto puntualmente de Lagarde. Nel vero laicismo il pensiero è inseparabile dall'azione per questa semplicissima ragione: l'esaltazione dello Stato è un pensiero religioso che, come tale, aspira alla conquista delle anime; il laicismo trova un suo senso solo confrontandosi con il suo contrario, la supremazia del potere spirituale, e non è possibile combattere una concezione religiosa se non portandosi al suo livello e utilizzando mezzi intrisi di passione religiosa. L'anti-religione è ancora una religione, esattamente come l'anti-metafisica è una metafisica. L'astrazione deve quindi costantemente venire a galla con l'azione e bruscamente esplodere all'esterno. È per questo motivo che, tanto per fare un esempio della contemporaneità, il laicismo dello stato hitleriano ha dovuto permearsi dell'idolatria della razza e far risuscitare il culto di Wotan. Ecco perché, prima o poi, il fascismo italiano — com'è già successo per alcune questioni — abbandonerà le sue pretese di estendere il dominio dello Stato a tutti gli aspetti della vita: nato in un Paese in cui l'unità religiosa è molto forte, poteva solo creare una mistica politica il cui dinamismo, però, non si basa sull'istinto religioso di sottomettersi positivamente a un ideale trascendente. Socialmente, se non addirittura da tutti i punti di vista, il posto era occupato dalla Chiesa Cattolica. Il realismo latino è stato in grado di porvi un freno laddove l'idealismo germanico, invece, con il suo gusto incallito per il rischio e l'eccesso, sta procedendo a vele spiegate.

De Lagarde sottolinea con vigore l'influenza averroista su Marsilio da Padova. È un punto, questo, di importanza capitale, perché indica una delle radici — e la più tenace — del laicismo. Si sa che l'averroismo rappresenta una delle molteplici defor-

^[3] Jean Raphaël Adrien René Viviani è stato un deputato socialista della Terza Repubblica. Il brano citato è tratto da un discorso pronunciato l'8-11-1906 alla Camera dei Deputati parigina.]

^[4] Alfred Rosenberg è stato un esponente di spicco del Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori, nonché uno dei suoi principali ideologi.]

mazioni subite dalla filosofia di Aristotele. Esso è innanzi tutto e nel suo significato più generale una forma di razionalismo dal respiro piuttosto corto, giacché razionalismo e assenza di metafisica coincidono. La caratteristica sostanziale dell'averroismo consiste nel rifiuto di accettare il mistero riguardante le essenze che una visione ontologica dell'universo comporta: è una filosofia della facilità, distinzioni *tranchant* e separazioni radicali. La cornice aristotelica, o piuttosto pseudo-aristotelica, della quale l'averroismo si ammanta non ci deve far illudere. L'aristotelismo dà all'averroismo solo una tecnica il cui dinamismo interno è stato sostituito da un'inclinazione per le prospettive semplificate, ridotte al loro schema lineare. «L'averroismo è soprattutto un atteggiamento», dice come meglio non si potrebbe de Lagarde. *Mutatis mutandis*, è il corrispondente medievale di una certa supremazia del secolare, adoratore dei "lumi" della scienza e grande detrattore delle "tenebre" della religione.

Appena Marsilio da Padova tocca questioni tipo in che cosa consista lo Stato e il diritto, o quando ragiona sulle diverse funzioni dell'autorità e della sovranità popolare, le sue esitazioni si fanno palesi: egli lotta, tenta di svincolarsi dal formidabile apparato tecnico di Aristotele, che pure sta a base del suo pensiero, ma non giunge che a prezzo di continue contraddizioni a imporre il suo punto di vista.

Sul piano della filosofia politica, ci troviamo dinanzi a un tentativo ancora abbastanza timido — ma assai sintomatico della ormai prossima dissoluzione dell'aristotelismo medioevale — della costruzione di un razionalismo puro, fondato sul soggettivismo e l'individualismo. Ogni potere deriva dall'ordine umano, secondo Marsilio. Lo Stato viene da lui privato del suo substrato metafisico e morale: mera associazione d'individui, ciò che ne costituirebbe l'armatura e il legame non sarebbe più la struttura oggettiva dell'ordine sociale, ma l'autorità del legislatore.

Chiamiamolo pure umanesimo che ha l'ardire di opporsi al teocentrismo imperante, ma chi non vede il potenziale di arbitrio che direttamente ne deriva? Qui l'umano si trova beffato da un positivismo giuridico che sostituisce il presunto valore di formule coercitive all'esperienza del reale e alla lettura dei fatti: comunque vada, un ordine politico esclusivamente umano si troverà costantemente sballottato tra l'atomismo del numero (sovranità popolare) e il monismo della dittatura (imperialismo). Le incertezze di Marsilio concernenti il fondamento dello Stato rispondono a una logica implacabile; se egli

esita o sembra esitare tra il contratto di sovranità a base individualistica⁵ e l'esaltazione senza riserve del potere imperiale, è per il fatto di aver abbandonato per cecità metafisica il centro di conciliazione di questi estremi, l'ordine morale e la sua finalità orientata verso Dio. Sparito questo, le due posizioni estreme hanno inevitabilmente infestato il pensiero di Marsilio da Padova.

È per questa ragione che la critica alla Chiesa cui Marsilio dà inizio e il laicismo che la ispira dipendono da un preliminare amoralismo giuridico. Se ogni potere è d'ordine umano, è fin troppo evidente che quello della Chiesa è nullo. Il suo sacerdozio può essere di origine divina, ammette Marsilio, ma — a suo dire — preti e i laici si troverebbero nondimeno su una stessa base ugualitaria, perché la Chiesa non sarebbe che «l'insieme dei fedeli che credono e invocano il nome di Cristo»; al suo interno sarebbe pertanto contraddittorio — come più tardi avrebbe affermato Martin Lutero [1483-1546] — tracciare delle distinzioni, non potendo queste che derivare, e in modo esclusivo, dal principe. Gerarchia e Primato di Pietro sono parimenti negati. Il potere della Chiesa intesa come moltitudine conduce alla seguente alternativa: o l'esercizio di questo potere non appartiene che ai fedeli, oppure è una risorsa che compete esclusivamente dallo Stato. In entrambi i casi la gerarchia ecclesiastica è una usurpatrice. La Chiesa non è titolare di alcuna potestà: la sua missione è totalmente al di fuori dell'ordine temporale. Quanto all'ordine spirituale, si può comunque ricondurre tutto all'autonomia individuale, giacché le prescrizioni coattive di Cristo hanno valore solo in relazione all'aldilà, essendo il credente sempre libero, quaggiù di rispettarle o respingerle. Di qui si deduce che la Chiesa non è una società *vero nomine*, ma una semplice aggregazione di fedeli cui solo il potere civile ha il diritto e il Potere, ove lo voglia, di comunicargli un'unità effettiva. Si vede nascere l'idea tipicamente laica del diritto imprescrittibile che avrebbe lo Stato di immischiarsi, in virtù d'un ordine giuridico ritenuto inattaccabile, nei bisogni spirituali dei suoi membri. La città pagana rinasce dalle sue ceneri grazie all'ardente e passionale perorazione di Marsilio.

Ed ecco l'eterna contraddizione del laicismo di questo stampo: si dissocia ciò che è morale da ciò che è giuridico, lo spirituale e il temporale, il reli-

⁵ A nostro modo di vedere, de Lagarde sottovaluta il ruolo svolto da Marsilio nella elaborazione del principio della sovranità popolare.

gioso e il civile, in nome di un positivismo rigorosamente laico incaricato di reprimere o di sopprimere i disordini che potrebbero nascere dalla loro confusione, ma poiché il senso morale, lo spirituale e il religioso sono intrinseci alla natura umana, lo Stato si arroga i poteri che nega alla Chiesa ed elabora la coscienza della sua missione culturale. «*Allo Stato — dirà Marsilio — l'incarico di regolare i costumi, di ammettere agli ordini sacerdotali e persino di canonizzare, di controllare le prescrizioni rituali, di insegnare, di promuovere la creazione di scuole letterarie deputate alla formazione di una spiritualità nazionale*». In verità, che cosa manca a questa teoria per essere la più moderna che si possa immaginare?

Marsilio da Padova si rivela il profeta del laicismo integrale. Tolta la patina confessionale che Marsilio, uomo del medioevo, lascia permanere sullo Stato che vagheggia, è in tutto e per tutto lo Stato moderno che emerge dalle profondità di un passato lontano e che vediamo incedere fiero sulla scena della storia, armato dei diritti fornitigli da un oscuro giurista.

Se ora ci chiediamo quale causa sia all'origine di tale geniale cristallizzazione, de Lagarde risponde senza esitazione: «È stato l'aristotelismo». È ad Aristotele che Marsilio si è rivolto per indovinare i segreti della vita politica. «*È a lui che ha domandato il senso profondo della vita civile. È nella sua opera che egli ha scoperto questo Stato ideale che, padrone dei suoi preti come dei suoi guerrieri, dispensa a tutti i suoi membri tanto il nutrimento spirituale quanto quello materiale, unendo in un corpo unico tutti i cittadini e assicurando alla loro società un'altezzosa e sovrana indipendenza*». «*Non c'è dubbio che l'insegnamento dello Stagirita abbia avuto un ruolo decisivo nel pensiero religioso di Marsilio*», così dice de Lagarde. Senza dubbio il “pagano” Aristotele, come sosteneva Lutero, attribuiva allo Stato una struttura monista, mentre l'organizzazione della società cristiana è bipolare e dualista: ma, lungi dal voler giustificare il filosofo greco, sarebbe opportuno attenersi rigidamente ai dati forniti dalla storia. Proprio il pagano Aristotele proclamava con insistenza che lo Stato è derivato dalla natura morale dell'uomo e il suo fine è intimamente correlato a questa moralità che lo ha dato alla luce. Traduciamo in linguaggio filosofico e avremo la formula assiale della politica cristiana: l'individuo è soggetto allo Stato, e lo Stato alla persona umana, soggetto metafisico e morale. Aristotele si contraddice? No. A contraddirsi non è il vero Aristotele, un uomo greco del IV secolo a.C., ma l'Aristotele fittizio che inconsciamente abbiamo “battezzato”, cristianizzandolo. Il genio di Aristotele

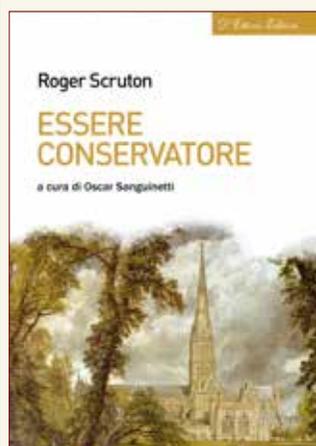
ha portato alla luce le basi metafisiche e morali della vita sociale, ma il suo realismo non si è accontentato di costruire una città ideale alla maniera platonica.

Uno spirito ansioso, come quello di Aristotele, di rispettare il vero aveva provato a riconciliare da una parte i risultati metafisici e morali dell'esperienza in generale e, dall'altra, i dati provenienti dall'esperienza politica e sociale di una città greca. La sua sintesi, agli occhi di un greco stava perfettamente in piedi. Solo un cristiano ha gli strumenti per rilevare le aporie della sua filosofia politica. Il monismo dello Stato aristotelico non ha punti di contatto col monismo dello Stato teorizzato da Marsilio, il quale aveva dinanzi la città cristiana che aspira a distruggere e di cui esso è l'opposizione vivente. È solo in un modo indiretto che Marsilio si avvicina ad Aristotele. Negando il dualismo della società cristiana non v'era più scelta: il monismo era pressoché obbligato e siccome il maestro di tutti i pensatori del medioevo era lo Stagirita; Marsilio da Padova tentò di ritrovare presso di lui i lineamenti della sua concezione.

Queste sono le idee di Marsilio da Padova. Lasciate a se stesse, distaccate dal loro autore, iniziarono a circolare nel Medioevo, vivendo di vita propria e finendo per intaccare lo Stato cristiano. È su quelle che, a poco a poco, è stato modellato lo Stato laico dei tempi moderni. È veramente curioso che quell'origine sia caduta nell'anonimato. Lo Stato laico solo raramente vi ha reso omaggio. E forse quello era il loro destino, quello di rimanere anonime come lo è, del resto, questo secolarismo, tanto più pernicioso perché è solo un nome svuotato di sostanza, un simbolo di raccolta per tutte le forze di dispersione. Lo Stato moderno è un catoblepa⁶.

⁶ Animale leggendario citato da Plinio il Vecchio (23-79), nell'antica mitologia greca e romana era un quadrupede africano, raffigurato col capo pesante sempre abbassato verso terra. Plinio il Vecchio lo descrive come un animale di andatura pigra, il cui sguardo uccide chiunque all'istante, ma è difficile fissarlo negli occhi perché la sua testa pesa molto, e l'animale la tiene sempre chinata. Un secolo più tardi, Claudio Eliano (175 ca.-235 ca.) l'avrebbe descritto come una creatura dalle dimensioni di un toro domestico, con una folta criniera, occhi stretti e iniettati di sangue, il cui sguardo non è letale, ma il suo alito è velenoso, perché velenose sono le piante di cui si nutre e può trasformare esseri in pietra.





ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione,
introduzione e cura
di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori,
Crotone 2015,
282 pp., € 20,90

Essere conservatore (How to be a

Conservative) è il frutto e la sintesi aggiornata delle riflessioni che il filosofo inglese Roger Scruton va svolgendo dai primi anni 1970 sulle origini, le strutture portanti e gli sviluppi del pensiero conservatore anglosassone a partire da Edmund Burke (1729-1797). Sulla base su una fitta trama di riferimenti filosofici, letterari, estetici, artistici, Scruton sottopone a una critica serrata le correnti ideologiche che popolano la scena della filosofia politica europea attuale: nazionalismo, socialismo, capitalismo, liberalismo, multiculturalismo, internazionalismo, ambientalismo e, infine, anche islamismo. Ne scaturisce un'agile e densa apologia del conservatorismo, un pensiero che solo a tratti è riuscito a "bucare" la coltre di nebbia stesa dalla cultura *post*-illuministica, egemone lungo gli ultimi due secoli su ogni realtà a essa alternativa. Nonostante questo *handicap* storico, il conservatorismo non è meno fondato nei suoi presupposti critici e positivi, che s'incentrano sulla valorizzazione del principio e del contenuto della tradizione; sulla concezione organica della società e sulla preesistenza e normatività di quest'ultima nei confronti di ogni possibile costituzione politica.

SIR ROGER SCRUTON è nato in Inghilterra nel 1944. È risposato, ha due figli e vive in una fattoria nel Wiltshire. È stato docente di estetica, tuttora è *visiting professor* di vari atenei ed è autore di numerosi saggi e romanzi. Oltre che di politica, è cultore di arte, di musica — che compone ed esegue — e di "*bon vivre*".

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotone 2015

186 pp., € 18,90

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo è il frutto delle riflessioni che lo storico della filosofia Alberto Caturelli ha svolto sul fenomeno del liberalismo moderno. Caturelli svela il vero problema che la dottrina liberale "fa" per il cattolico e per chi intende rimanere fedele al pensiero classico-metafisico.

Rifacendosi abbondantemente agli insegnamenti pontifici, il filosofo argentino svolge una serrata critica al liberalismo radicale, al liberalismo moderato e al "cleric-liberalismo" — o liberalismo cattolico —, i quali proclamano tutti l'autosufficienza dell'ordine umano, contrapponendosi in questo all'insegnamento sociale della Chiesa, il quale, lungi dall'essere una ricetta di tecnica economica, non è altro che la morale cristiana applicata alla società ai suoi reggitori.

Al saggio è annesso il testo di un limpido documento dottrinale e pastorale dei vescovi dell'Ecuador del 1885, che, per più di un aspetto, costituisce un valido esempio dell'atteggiamento magisteriale delle gerarchie dell'epoca nei confronti dell'ideologia liberale.



AL LETTORE

**Per sostenere economicamente la rivista tramite una donazione
effettuare un bonifico bancario**

sul c/c n. 2746 presso la UBI BANCA

cod. IBAN: IT84T0605503204000000002746

beneficiario Oscar Sanguinetti, con causale (da specificare tassativamente)

"contributo a favore di *Cultura&Identità*".

Per quesiti di qualunque natura:  info@culturaeidentita.org

oppure  347.166.30.59



*La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per proseguire nell'opera di diffusione della cultura conservatrice che *Cultura&Identità* svolge.*