

Anno XIII ♦ nuova serie ♦ n. 34 ♦ Milano ♦ 31 dicembre 2021

«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

Cristianesimo senza cristianità?

In temporanea deroga alla prevalente “laicità” dei temi proposti da *Cultura&Identità*, mi concedo una incursione su un tema apparentemente confessionale. Convinto, con Juan Donoso Cortés (1809-1853), che in ogni questione politica è implicita una questione teologica — e viceversa —, mi permetto quindi di dire due parole sulla “questione” della cristianità.

Lo spunto è un breve articolo di don Mauro Leonardi apparso su *Avvenire* il 26 ottobre scorso, nel quale il sacerdote comasco chiosava una dichiarazione del cardinale maltese Mario Grech, segretario generale del Sinodo dei Vescovi, secondo cui «[...] la cristianità, intesa come sistema di vita, non esiste più» e quindi «[...] la Chiesa vuole trovare nuove vie».

Dopo aver premesso, che «“cristianità” e “cristianesimo” sono due cose diverse [per cui] la fine della cristianità non è la fine del cristianesimo», don Leonardi correttamente definisce la cristianità come quel regime che si dà «[...] quando il cristianesimo permea la società civile dei propri valori promuovendo leggi e istituzioni specifiche e concrete. Grosso modo inizia con l'Editto di Costantino [313], anche se la vera e propria “cristianità” ha luogo quando Teodosio proclama il cristianesimo “religione di stato”». Subito dopo, tuttavia, egli assume come ovvia la tesi, ormai dilagante, secondo cui «[...] in quel frangente [è avvenuta] non la cristianizzazione dell'impero [...] ma la mondanizzazione del cristianesimo». Quindi, secondo Grech ripreso da don Leonardi, «il sistema sociale nato con Costantino ha fatto bene alla Chiesa ma le ha fatto anche male, molto. Da lì la Chiesa si è lasciata contaminare dalla mondanità, come dice Francesco, dal potere. Da lì ha adottato il sistema della Corte imperiale».

Se il “molto” e l'equazione “Chiesa = corte imperiale” appaiono come palesi forzature, il luogo comune secondo cui l’“età costantiniana”, cioè sedici secoli di vita della Chiesa, sarebbe stata tutta più o meno contaminata, ergo sfigurata, dalla “mondanizzazione” sta diventando il *leitmotiv* e il pretesto per sparare a zero contro la Chiesa precedente al Vaticano II, e per *diametrum* — come in tutti i teleologismi che si rispettino — per esaltare apoditticamente la Chiesa “post-conciliare”, asseritamente “più evangelica” ma anche, finalmente e sempre meno sommessamente, meno ostile al paradigma della modernità.

Se ciò è vero, allora benvenuto «il venir meno della cristianità in Italia, e in generale in quello che era l'Occidente

cristiano»: sarebbe la fine di una contaminazione esiziale, quindi una liberazione. In tutta onestà — ma non tutti quelli che salutano il decesso della cristianità lo sono —, peraltro, l'articolista ammette che, «quando viene meno la cristianità dello Stato e della società[,] cessano di esistere quelle agenzie valoriali che avevano funzionato per tanto tempo: significa quindi che esse vanno sostituite con altri corpi intermedi». La fine della cristianità impone «[...] sempre più chiaro il dovere di ciascun cattolico di informarsi, riflettere, confrontarsi e prendere posizione pubblica come credente sulle grandi questioni dell'attualità, da eutanasia a cannabis, dalla questione climatica alla denatalità, per arrivare alla giustizia sociale, all'immigrazione, all'accoglienza della vita, alla cura degli anziani o al lavoro dei giovani». «Mai come oggi — in effetti, continua don Leonardi — si avverte il bisogno di un “pensare cattolico”, non necessariamente uniforme, non chiuso al dia-logo [sic], ma radicato nel magistero sociale della Chiesa. [...] Se non sentiamo l'urgenza di far derivare dalla nostra fede e dalla frequentazione viva del Vangelo un pensiero che ispira l'azione, che aggrega tanti altri, che cambia l'attuale disordine delle cose, finiamo, come dice il Papa, dentro un museo».

Tutto ciò premesso, tuttavia, pare che della cristianità si possa fare a meno...

Le tesi che ho succintamente riassunto mi pare meritino un commento perché, a mio avviso, sono suscettibili di de-potenziamento

IN QUESTO NUMERO

■ *Cento anni di PCI: un innesto benefico o un corpo estraneo e deleterio per il passato e il futuro del Paese?*

Oscar Sanguinetti

Cento anni di PCI. “Partito nazionale” o “corpo estraneo” della democrazia italiana?

► p. 4

■ *Freud e Darwin: due “maestri del sospetto”*

Ermanno Pavesi

Freud e l'evoluzionismo

► p. 15

■ *Un sapiente testo magisteriale del 1980*

Card. Carlo Caffarra (†)

L'autorità del Magistero in morale

► p. 21

re ogni sforzo di ricupero e di rinascita del mondo cattolico, trascinando chi ancora manifesti qualche volontà d'impegno verso i lidi infidi e pericolosi dell'utopia.

Se è vero, fuori di ogni dubbio, che la cristianità, la civiltà cristiana occidentale, è finita e che questo rappresenti per i credenti — ma anche per i “neutrali” — un fatto epocale, come dice Papa Francesco, tuttavia non può dirsi una novità. Lo denunciava già addirittura Pio XII (1939-1958) — “è tutto un mondo da rifare”... — e lo affermò con chiarezza Papa san Giovanni Paolo II (1978-2005).

Se è vero che ciò non significa che il cristianesimo si estinguerà, né che la barca di Pietro smetterà di navigare, sebbene destinata a galleggiare su un oceano sempre più in tempesta, non mi pare giusto “rottamare” non solo un grande ideale ma anche una realtà storica durata oltre dieci secoli e che — come ricordava Papa Leone XIII (1878-1903) nella *Immortale Dei* del 1885 — è stata addirittura un modello, se non il modello, di incarnazione storica della dottrina sociale della Chiesa. Che, solo perché passibile di una “contaminazione da parte della mondanità” — che pure vi fu, come in tutte le cose umane —, la si debba accantonare non è cosa pacifica, né da accogliere “a cuor leggero”. Rinunciarvi non è un arricchimento o un progresso, bensì accettare, anzi valorizzare, qualcosa le cui ricadute sulla vita dei popoli non sono benefiche, né trascurabili.

In primis la contaminazione fra Chiesa e potere temporale è stata una realtà in gran parte fortuita e non generalizzata: la causa ne è stata per lo più la *vacatio* oggettiva e insormontabile dell'autorità civile in occasione di eventi storici, che ne hanno imposto la surroga da parte dell'autorità spirituale, l'unica rimasta in mezzo a un mondo di rovine a lottare per il bene comune. Né è stata la “piaga” più grave della Santa Chiesa...

Ma vi è anche un altro importante dato “ambientale”, che chi gioisce per la fine della cristianità pare ignorare: la società moderna, quella che in cinque secoli ha distrutto la cristianità, opera altresì in maniera accanita per cancellare ogni traccia di senso comune e di verità nelle regole della convivenza comune. Oggi non è sotto attacco solo l'identità cristiana dei popoli occidentali, ma la stessa identità greco-romana della civiltà occidentale, sulla quale si era “appoggiato” il cristianesimo: oggi non è più rifiutato solo il *Logos* divino ma anche il *logos*, con la minuscola, la razionalità. Oggi non vince l'umanesimo “laico” — anima della modernità almeno fino all'Illuminismo — sull'umanesimo cristiano, ma un maldefinito post-umanesimo, fatto di adorazione della natura e fatto di vitalismo ed emozioni, di “trans-umanesimi”, di animalismi e di “carismatismi” assortiti. Oggi la *cancel culture* è un fenomeno involutivo che investe solo le *élite*, ma domani il suo devastante solvente, grazie alla sua istituzionalizzazione e all'arrendevolezza delle classi dirigenti, costituirà una minaccia non solo per l'anima cristiana della civiltà occidentale ma anche la civiltà *tout court*. Pare quasi che, demolita la civiltà sacrale, dissolta la civiltà fondata sull'umanesimo, si voglia instaurare non solo una post-cristianità bensì una sorta di “anti-cristianità”, impregnata di quell’“anti-Decalogo” che già Papa san Giovanni XXIII (1958-1963) denunciava e animata da quelle forze telluriche di cui il Vangelo aveva trionfato.

Di fronte a questo cataclisma in atto i cattolici non possono divagare ma debbono opporsi: la civiltà umana è un bene in sé e senza una qualche realtà temporale che accolga e protegga in qualche modo il “buon seme”, l'evangelizza-

zione non può avvenire o diventa tremendamente difficile, come insegnano le missioni dell'epoca post-coloniale....

In effetti, sarebbe davvero utile sapere quali sono le “vie nuove” su cui, secondo le prospettive che ho evocato, il cristianesimo dovrebbe incamminarsi, oggi che è solo ed è in questione la sua stessa sopravvivenza. Certo, affermazioni come quelle del cardinale arcivescovo di Bologna mons. Matteo Zuppi — «*la cristianità è finita, ripartiamo dall'essere evangelici, dal parlare con tutti, dal riprendere le relazioni con tutti. Essere una minoranza creativa che parla di futuro. Non difendiamo i bastioni, abbiamo tanto da lavorare per superare le difficoltà della Chiesa*» (intervista a *la Repubblica* dell'8-7-2021) — aiutano davvero assai poco. Le poche indicazioni concrete che si rilevano sembrano invece evidenziare un appiattimento più o meno pronunciato sul “canone” della post-modernità che francamente sconcerta. Che il *politically correct* “verde” e radicalmente “inclusivo” — e le istituzioni che lo incarnano, l'ONU o l'Unione Europea — saranno il prossimo alveo culturale in cui scorrerà la vita del cristianesimo?

Occorre, è vero, ammettere che la storia umana progredisca per cicli e conosca quindi “periodi vuoti” come quello che la fine della cristianità apre, che si accetti che il fiume un tempo straripante del cattolicesimo si possa ridurre a un rigagnolo: già il card. Ratzinger ne aveva accennato molti anni fa... Ma nella certezza che dopo le nebbie dei bassipiani il sole tornerà a splendere sulle vette e il rivolo tornerà a essere uno splendido torrente.

Impressiona davvero che, davanti a questa svolta, nella Chiesa odierna si scarti *a priori* l'altra — l'unica, a mio avviso — via di uscita possibile per i credenti, cioè quella di ricostruire nel tempo forme di cristianità. Checché ne pensi il “cristiano adulto” Emmanuel Mounier (1905-1950), una società cristianizzata nei suoi fondamenti — ancorché nei limiti imposti a questa “*lacrimarum vallis*” e nella tenace opposizione attuata dal Maligno — è già esistita ed esisterà ancora, se Dio lo permetterà. Questo occorre sperare, pur nella faticosa sopportazione quotidiana delle cento micro- e macro-iniquità che ci affliggono. A Fatima, la Madonna ha fatto cenno a un regno storico del suo Cuore Immacolato, ossia a una nuova cristianità. Ovviamente questo regno avrà forme esteriori molto diverse dal passato, ma non potrà avere un'architettura diversa da quella della civiltà cristiana già esistita, il cosiddetto Medioevo. Dovrà cioè necessariamente ripercorrere le stesse linee con cui quest'ultimo è nato, che riflettono i caratteri che Dio ha impresso nella natura umana e che trovano conferma e perfezione nella Rivelazione. Conformandosi essenzialmente a ciò i medioevali — che di certo non sapevano di essere “medioevali” — hanno costruito le splendide cattedrali gotiche.

Se, come il sacerdote autore dell'articolo, si ritiene doveroso e benefico che la fede irradi la società e che quest'ultima sostenga l'evangelizzazione, perché andare in cerca di alternative? Perché non riconsiderare quel mondo che suscitava gli elogi di Leone XIII? Certo, non *tout court*, ma ascoltando la lezione della storia e apportando le doverose correzioni di progetto, per esempio tenendo in debito conto il *magis* — la dignità della donna, la nozione di persona, la difesa della vita e della famiglia — che la modernità non ha inventato ma ha dovuto necessariamente conservare, magari manipolandoli, cioè i valori umani introdotti da quell’“illuminismo” dell'epoca post-romana che è stato il cristianesimo ed è così presente in Joseph Ratzinger?

Non desiderare di rifare una cristianità, come che sarà, anzi plaudire alla morte di quella antica, non mi pare granché in coerenza con l'identità cristiana.

Un cristianesimo coerente non può non desiderare di incarnarsi anche nelle istituzioni umane, non può rifiutare che anch'esse, come i singoli uomini e donne, rendano gloria al Creatore e a Cristo Re. Storicamente, in tutte le condizioni in cui si è trovato libero di farlo, il cristianesimo lo ha sempre fatto, dall'abolizione della schiavitù al Sacro Romano Impero. Non farlo significa non solo affermare la sovranità di Cristo, ma tentare di avverare nelle cose umane la parabola del buon samaritano, portare insieme la verità e il sollievo a milioni di uomini in tesi senza condizionamenti esterni.

A mio avviso, è utopistico pensare a un cristianesimo che conviva in salute, anzi sforzandosi di darle un'"anima", di risolverne le aporie e di sanarne le ferite, con la post-modernità del XXI secolo. La barca di Pietro naviga in mezzo a una umanità in un'auto-dissoluzione proterva, che emette germi di morte intorno a sé: questa è la contaminazione da temere davvero oggi.

Può davvero esistere un cristianesimo vivo e fecondo senza una cristianità che lo affianchi e lo accompagni nella storia? Sì, certo: oggi è così ovunque. Ma con quali controindicazioni? Cristianesimo e cristianità, anche se non è vero che *simul stabunt simul cadent*, di sicuro beneficiano l'una dell'altro e l'altro dell'una. La religione cristiana fiorisce quando è sostenuta da una trama di realtà temporali che agevolano la missione della Chiesa — posto che la sua *pars docens* lo voglia —: quando invece l'ordine secolare è ostile al cristianesimo, la *salus animarum* è più a rischio. È vero che Dio può ricavare il bene anche dal male — come ha fatto, traendo una civiltà cristiana fuori da una civiltà imputridita, come quella romana —, ma non è lecito pensare hegelianamente che il male sia condizione del bene, né augurarsi il male per raggiungere il bene: Dio opera secondo disegni che a noi sfuggono.

In questa prospettiva la cosiddetta "Opzione Benedetto", secondo la quale la buia "ora presente" impone di creare "isole" di cristianesimo integrale da trasmettere per via generativa, lascia insoddisfatti: non può esistere un cristianesimo che si auto-segrega e non si sforza di portare al mondo, a qualunque dei mondi in cui si trovi immerso, il Vangelo.

Se la prospettiva più probabile e vicina — ma ci possono anche volere secoli — è il trionfo finale della modernità "diabolica", non si può escludere che lo sforzo di una minoranza consapevole e altamente disposta al sacrificio — pensiamo alle migliaia di santi, di confessori e di martiri di ogni genere, che sono stati il "prezzo" per erigere la prima cristianità in Occidente — possa "estorcere" alla Provvidenza la grazia di un rovesciamento del processo di scivolamento verso la barbarie o, quanto meno, accelerare la rinascita. Con il comunismo, contro ogni pronostico — ma non contro la profezia di Fatima —, è andata così.

San Giovanni Paolo II insegnava che non è lo Stato moderno, neppure lo "Stato del benessere", ancora più totalitario e amorale, bensì il regime di cristianità, dove ogni corpo sociale in cui l'uomo vive immerso è illuminato e plasmato dalla fede e rispetta in tesi, nella sua struttura, la morale e la libertà naturali, non solo la migliore organizzazione del vivere collettivo ma anche la più efficace forma di difesa degli umili, dei poveri, degli "ultimi della Terra".

NOVITÀ

RUSSELL KIRK

The American Cause Il manuale del buon conservatore

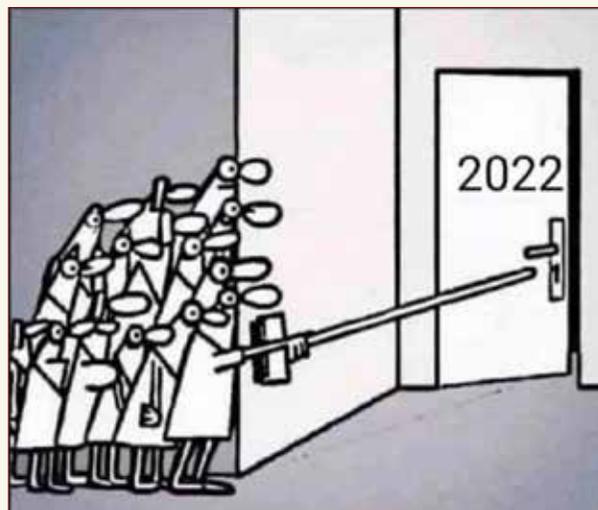
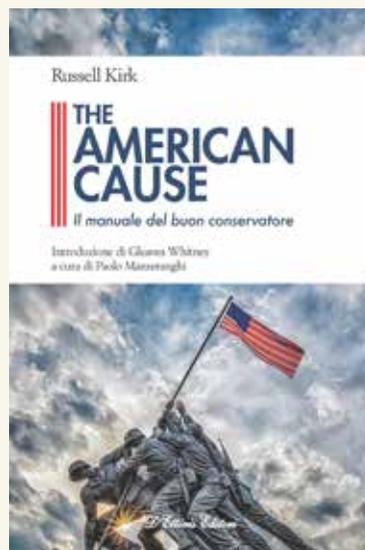
Introduzione di Gleaves Whitney
Traduzione e cura di Paolo Mazzeranghi

D'Ettoris Editori, Crotone 2021
180 pp., € 16,90

Il libro è stato scritto dopo e soprattutto di fronte alla Guerra di Corea (1950-1953), quando il suo autore si è reso conto che i soldati statunitensi sapevano bene contro chi avevano combattuto (il comunismo), ma male per cosa erano stati pronti a morire o erano morti. Sul loro Paese nutrivano infatti opinioni posticce, spesso false, proprio come i suoi detrattori di oggi.

Publicato nel 1957, il libro è un "manuale" che torna a spiegare i principi non negoziabili e le scelte prudenziali su cui si fonda il Paese più potente del mondo, offrendone un'immagine autenticamente conservatrice sulle sue fondamenta cristiane, sul suo carattere anti-laicista e anti-ideologico, sul patrimonio di libertà ordinata che lo anima, sul concetto di libertà economica e sulle sue radici europee classiche e medioevali.

RUSSELL AMOS KIRK (1918-1994), storico del pensiero e uomo di lettere, è il "padre" riconosciuto della rinascita conservatrice statunitense della seconda metà del Novecento alla luce della tradizione europea, del diritto naturale e del cristianesimo.



A cento anni dalla nascita del Partito Comunista Italiano, qualche interrogativo (e qualche risposta) sul significato della sua presenza nella storia dell'Italia contemporanea



A SINISTRA: Antonio Gramsci; AL CENTRO: Pietro Secchia, Palmiro Togliatti e Luigi Longo nell'immediato dopoguerra;
A DESTRA: Togliatti e un giovane Enrico Berlinguer; sullo sfondo, Secchia

Cento anni di PCI: “partito nazionale” o “corpo estraneo” della democrazia italiana?

Oscar Sanguinetti

La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve, secondo le regole della dialettica hegeliana, in quest'altra: tutto ciò che esiste, merita di morire.

Friedrich Engels

In quest'anno ormai conclusosi, è ricorso il centenario della nascita — al Teatro San Marco di Livorno, il 21 gennaio 1921, nell'assemblea dove era confluita la minoranza radicale del Partito Socialista Italiano (PSI) dopo essersi scissa dal partito principale anch'esso a convegno, il XVII, nelle vicinanze, al Teatro Goldoni — del Partito Comunista d'Italia, poi Italiano (PCI). L'evento è stato solennizzato nei mesi scorsi dalle sinistre in forma minore e con toni, tutto sommato, sommessi. All'icona “troppo bolscevica” di un Pietro Secchia (1903-1973) o di un Luigi Longo (1900-1980) si è preferita l'icona accattivante di Enrico Berlinguer (1922-1984) a testimonianza che la cultura politica di sinistra, il *mainstream* della cultura nazionale, è sembrata in quel frangente oscillare fra desiderio di enfatizzare e necessità di non evocare fantasmi imbarazzanti.

Non voglio aggiungere altro inchiostro a quello già sparso — in relativa abbondanza —: mi preme solo por-

re qualche interrogativo — e cercarne una qualche risposta, di certo non esaustiva — relativo alla sostanza di una esperienza la cui storia è in genere narrata da soggetti sui quali il PCI esercita tuttora una grave, talora — ma non sempre — inconscia, egemonia falsandone la narrazione. Non intendo, cioè, rifare la storia del PCI quanto, invece, tentare di rivedere i termini di una “leggenda rosa” ormai inossidabile e cercare di capire come e quanto l'esistenza di questo soggetto politico — ma non solo politico — sia “pesata” sulla vicenda passata e pesi sul futuro della nazione italiana. Domande, è scontato, poste e affrontate da tutt'altra prospettiva rispetto a quella comunista, fermo restando lo sforzo di basarsi su fonti di buon livello e su fatti acclarati, compresi quelli trascurati dai più.

La prima domanda è: il PCI è stato davvero autonomo rispetto all'omologo sovietico? E ancora, è stato davvero un partito “diverso” dagli omologhi nel mondo? È stato un partito “nazionale” a pieno titolo oppure una set-

ta? Quindi, è stato in qualche modo e in qualche misura corresponsabile dei milioni di morti fatti dal comunismo novecentesco in tutto il mondo? È stato un “motore” efficiente o una zavorra dello sviluppo dell’Italia nel secolo scorso e il suo lascito lo è ancora nel presente? Infine, è davvero finito nel 1989?

1. Qualche cenno di storia (1921-1989)

Se si vuol dare un giudizio — o una serie di giudizi — su un qualunque soggetto è sempre opportuno per prima cosa ripercorrerne — ancorché in breve, come nel caso di questo articolo — la vicenda storica¹.

Il PCI non è stato né la prima né l’unica realtà che abbia professato la dottrina del comunismo moderno e abbia cercato di realizzare una società collettivizzata². In realtà associazioni il cui fine era la soppressione più o meno ampia del capitalismo e della stessa proprietà privata e l’instaurazione di un regime politico-economico

¹ Mentre lavori — soprattutto memorie di protagonisti — su singole vicende della storia o su singoli personaggi del comunismo italiano abbondano, studi complessivi dedicati al PCI di provenienza non comunista, ergo non auto-apologetici od opportunisticamente ellittici, scarseggiano: a oggi si possono citare SERGIO BERTELLI e FRANCESCO BIGAZZI (a cura di), *P.C.I. La storia dimenticata*, Mondadori, Milano 2001 — con saggi, fra gli altri, dei curatori e di Massimo Caprara (1922-2009), di Paolo Pisanò, di Giuseppe Parlato e di Maurizio Tortorella —; e, pur con tematica più limitata, ROCCO TURI, *Storia segreta del PCI. Dai partigiani al caso Moro*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013 — il saggio è incentrato soprattutto sui legami fra apparato clandestino del PCI e organizzazioni, fra rete “discreta” del comunismo internazionale e movimenti terroristici. Assai utile UGO FINETTI, *Botteghe Oscure. Il Pci di Berlinguer & di Napolitano*, Ares, Milano 2016, un profilo dal 1961 al 1989, scritto da un ex dirigente socialista. Il miglior studio sul PCI resta comunque quello di ANGELO PEREGO S.J. (1913-1988), *Dottrina e prassi del Partito Comunista Italiano*, con una prefazione di Alessio Ugo Floridi S.J. (1920-1986), So.Gra.Ro. Società Grafica Romana, Roma 1962. Il libro di padre Perego, docente nella Facoltà Teologica di Chieri (Torino), è forse l’unico studio socio-politico documentato e ad ampio spettro del soggetto-PCI: purtroppo risale ai primi anni 1960 e non ha conosciuto né aggiornamenti, né tentativi di emulazione più recenti. Di parte comunista, classico è ormai il lavoro di PAOLO SPRIANO (1925-1988), *Storia del Partito Comunista Italiano*, 5 voll., Einaudi, Torino 1998, che termina con il 1975.

² Idee e pratiche collettivistiche radicali — spinte fino alla comunione delle donne e alla co-educazione della prole — si registrano all’interno di prospettive religiose di marca gnostica già nei primi secoli del cristianesimo, nelle sette catarie e pauperistiche medioevali — che male interpretano la dottrina cristiana del “comunismo primitivo” — e nelle forme più radicali della Riforma evangelica “protestante” del secolo XVI, per esempio negli “anabattisti” di Münster, in Germania, studiati in maniera eccellente da Friedrich Percyval Reck-Malleczewen (1884-1945), lo storico e medico cattolico prussiano ucciso a Dachau. Il comunismo “moderno” è invece figlio dell’illuminismo e, più tardi e più compiutamente, della filosofia dialettica idealistica, che Karl Marx (1818-1883) “rovescia” in dialettica materialistica, nella quale sfocia tutto il percorso del pensiero immanentistico, razionalistico, antropocentrico, infine ateistico, della modernità quanto meno a partire da René Descartes “Cartesio” (1596-1650).

socialista esistevano nel nostro Paese — come in altri — da molto prima della nascita del PCI.

Il soggetto che per primo concepì un disegno di questo genere — ancora mosso dall’egualitarismo spinto della Rivoluzione francese, incarnato dalla figura di François-Noël “Gracchus” Babeuf (1760-1797) — e operò, con modalità settarie, per il suo raggiungimento possiamo dire sia stato l’aristocratico pisano Filippo Buonarroti (1761-1837) a cavallo dei secoli XVIII e XIX. Ma un po’ tutto l’ambiente latomistico — massonico, carbonaro e di altre appartenenze — fu popolato di società a ispirazione socialista³. Con l’aggravarsi della Questione Sociale nata dalla Rivoluzione industriale del primo Ottocento e soprattutto grazie all’esplosione ideologica che precedette e trovò il suo culmine nei moti del 1847-1849 — il *Manifesto dei comunisti* di Karl Marx (1818-1883) e di Friedrich Engels (1820-1895) è del 1848 — iniziò a prendere forma un movimento esplicitamente socialista — fin dalle origini diviso fra anarchici insurrezionalisti, radicali comunisti e riformisti —, che sfociò nella costituzione di sindacati operai e di leghe contadine, nonché, il 15 agosto 1892, nella fondazione di un partito politico unitario, la cui presenza in parlamento andò rafforzandosi rapidamente.

Il partito comunista nasce nel primo dopoguerra all’indomani della conquista del potere, grazie al *golpe* di ottobre, da parte dal partito “bolscevico” di Vladimir Il’ič Ul’janov “Lenin” (1870-1924), nella Pietrogrado post-zarista del 1917. Pur sottoposta a forti pressioni esterne — la dura guerra contro i sostenitori della deposta monarchia e contro gli eserciti delle potenze occidentali —, l’“esperienza comunista” attecchirà in Russia e Mosca diverrà la vera centrale diffusiva della Rivoluzione socialista in tutta l’Europa e in tutto il mondo. Sezioni della Terza Internazionale (1919-1943) nasceranno, aggregando organizzazioni esistenti, in tutta Europa e in Asia. Il mito della Rivoluzione con le armi in pugno per costruire il socialismo integrale così dilagherà e, dopo il grande — quanto fortuito — successo di Lenin parrà davvero che raggiungere la meta fosse questione di pochi anni e ovunque nei Paesi liberi si susseguiranno moti rivoluzionari, spesso sanguinosi. Da noi gli anni 1920 e 1921 — il cosiddetto “Biennio Rosso” — segneranno appunto il culmine delle agitazioni politiche operaie e contadine.

Ma in quegli stessi anni in cui nasceva il PCI l’élite dirigente dell’Italia liberale e la monarchia sabauda, spaventati dal prospettarsi di una rivoluzione sanguinosa e per loro esiziale, decidono una manovra di arroccamento, irrigidendo gli assetti del potere nel senso di creare uno Stato autoritario in grado di impedirne un avvento

³ Sul tema cfr., fra l’altro, CARLO FRANCOVICH (1910-1990), *Albori socialisti nel Risorgimento. Contributo allo studio delle società segrete. 1776-1835*, Le Monnier, Firenze 1962.

che pareva inevitabile e imminente. Si appoggerà così sull'altra ideologia "rivoluzionaria" nata dalla guerra, ossia il nazionalismo sociale del movimento fascista, guidato dall'ex socialista Benito Mussolini (1883-1945), acerrimo nemico del socialismo e del popolarismo e dotato della massa di manovra — le "squadre", composte da ex "arditi" e da altri reduci della Guerra Mondiale, letta come "vittoria tradita" — necessaria per demolire nella società tutto ciò di organizzato che sapesse di socialismo e di comunismo.

Nel breve torno di anni dal 1921 al 1925, in cui prende corpo il nuovo regime, il partito comunista ha ancora spazio per consolidarsi e per svilupparsi.

Nel ventennio fascista il partito è sottoposto — come tutte le opposizioni, ma con ancor maggiore brutalità — a una dura discriminazione e a una forte repressione da parte dello Stato e deve passare alla clandestinità, molti dei suoi dirigenti e quadri devono andare in esilio in Russia e in Francia — dove, a Lione, il partito terrà il suo terzo congresso —, sostenuti dai partiti comunisti e dalle sinistre borghesi locali. Nel 1936-1939 parecchi di loro, come altri fuoriusciti anti-fascisti, combatteranno nelle brigate internazionali a fianco delle formazioni repubblicane e delle forze sovietiche inviate dal *leader* del Partito Comunista dell'Unione Sovietica (PCUS) Iosif Vissarionovič Džugašvili "Stalin" (1878-1953) in Spagna. La guerra civile spagnola sarà un banco di prova e una scuola di eccezionale importanza per combattere il fascismo in patria e per acquisire le tecniche politico-militari necessarie per combattere una guerra rivoluzionaria: in essa emergeranno la figura di Palmiro Togliatti (1893-1964), nome di battaglia "Ercoli", il vero "uomo" di Stalin nelle Spagne, e quella di capo militare di Luigi Longo, il futuro successore di Togliatti.

Mussolini manderà in carcere e al confino parecchi esponenti del PCI ma avrà la miopia, da un certo anno in avanti, di riunirne un gran numero in una unica colonia penale, nell'isola di Ventotene, a poca distanza da Napoli, dove i reclusi vivranno in regime di semi-libertà potendo attingere a un'ampia biblioteca, sì che il penitenziario diverrà una fervente scuola-quadri per molti neofiti. Qui saranno elaborati i piani per trasformare la lotta anti-fascista in guerra rivoluzionaria di classe, una volta crollato il regime nella guerra ormai persa.

Quando questo accadrà, il 25 luglio 1943, il PCI sarà l'unica forza politico-militare all'altezza della della situazione e sarà così in grado di conquistare l'egemonia nella Resistenza e nella lotta di liberazione. Per verità, quando nell'estate del 1939, l'Unione Sovietica (URSS) e il Terzo Reich nazionalsocialista avevano stipulato un accordo di non-aggressione reciproca e di collaborazione strategico-militare — il cosiddetto Patto Molotov-Ribbentrop —, anche il PCI, come gli altri partiti di obbedienza mo-

scovita, aveva smorzato il suo anti-fascismo, evitando collisioni troppo forti con il regime fascista, con il quale, con la sua ala più "sociale", quando non socialista, anzi aveva cercato un effimero *ralliement*. Ma, quando il *Führer*, Adolf Hitler (1889-1945), nel giugno del 1941, attaccherà l'Unione Sovietica, il PCI, come le altre sezioni dell'Internazionale Comunista, riprenderà la lotta anti-fascista.

Il PCI, entrato nel governo del territorio occupato dagli anglo-americani — ossia da Napoli in giù —, affidato dal re Vittorio Emanuele III di Savoia (1869-1947) al generale Pietro Badoglio (1871-1956) al Sud, dopo la svolta verso la legalità operata da Togliatti a Salerno dell'aprile del 1944, sfruttando i suoi quadri addestrati all'estero⁴, nella guerra di Spagna e nel *maquis* francese — già attivo dal 1940 —, creerà formazioni militari e para-militari — i GAP (Gruppi di Azione Patriottica) e le SAP (Squadre di Azione Patriottica) — che scateneranno a freddo⁵ una offensiva a base sabotatoria e terroristica sul tutto il territorio — cioè da Roma a Milano e Torino sino a Ferrara e a Imola (Bologna) — della neonata Repubblica Sociale Italiana di Mussolini. Bersaglio degli agguati omicidi e degli attentati dinamitardi dei gruppi terroristici comunisti saranno principalmente i dirigenti e le figure di spicco del Partito Fascista Repubblicano, come pure le autorità dello Stato mussoliniano, in genere soppressi mentre sono soli e all'aperto, nonché, come era uso fra loro, privi di scorta. La vittima forse più illustre del terrorismo gappista sarà il filosofo — uno dei massimi esponenti dell'idealismo italiano —, nonché alto funzionario dello Stato, il vero artefice e regista della variegata cultura del fascismo, Giovanni Gentile (n.

⁴ Sulla penetrazione del PCI fra gl'italiani, anti-fascisti e non, emigrati in Francia, cfr., per esempio, PIETRO PINNA, *Le fratellanze comuniste italiane nella Francia degli anni trenta: dall'internazionalismo al regionalismo?*, in *Memoria e ricerca. Rivista di storia contemporanea*, anno XII, n. 47, settembre-dicembre 2014, pp. 135-152.

degli anni trenta: dall'internazionalismo al regionalismo?

⁵ La prima reazione fascista si avrà solo tre mesi dopo l'8 Settembre, quando le imboscate omicide erano ormai parecchie ed era caduta la prima vittima "di peso", il federale di Ferrara, Iginio Ghisellini (n. 1895), ucciso il 13 novembre 1943. La sua morte sarà vendicata mettendo al muro undici anti-fascisti — fra cui nessun comunista ma parecchi ebrei — nei pressi del Castello Estense il 15 novembre. Mussolini, consapevole della spirale di violenza che la reazione poteva creare, aveva proibito di compiere azioni di vendetta o di rappresaglia. In quell'autunno, specialmente su iniziativa fascista, si erano moltiplicati i contatti — alcuni proprio a Ferrara — fra ambienti anti-fascisti ed esponenti fascisti per preservare il Paese dagli orrori di una guerra civile: uno dei fucilati di Ferrara sarà appunto uno dei negozianti per conto del Partito d'Azione. Sulla guerra sovversiva scatenata dal PCI durante la lotta di Liberazione cfr. anche il saggio di P. PISANO, *La guerra privata del PCI (8 settembre 1943-25 aprile 1945)*, in S. BERTELLI e F. BIGAZZI (a cura di), *P.C.I. La storia dimenticata*, cit., pp. 233-274.

1875), assassinato a Firenze il 15 aprile 1944, mentre rientrava a casa⁶.

Contemporaneamente, il PCI, come i risorti partiti dell'Italia pre-fascista, anche qui avvalendosi della sua esperta e ramificata struttura clandestina con diramazioni internazionali, costituirà formazioni militari — le Brigate Garibaldi, le più numerose di tutte — che si concentreranno sulle alture alpine e appenniniche e di lì attaccheranno a più riprese — anche se non sistematicamente —, con tecniche di guerriglia partigiana, tedeschi e fascisti repubblicani. Le truppe del rinato esercito di Mussolini si troveranno così a dover combattere anche questa guerra — che assumerà via via l'aspetto di una guerra civile, italiani contro italiani, con sangue sparso in abbondanza da entrambe le parti, in un avvitamento progressivo della spirale della violenza — oltre a quella che le vedeva a fianco della Germania hitleriana contro gli Alleati che nel 1944 e nel 1945 avevano spinto il fronte fino alla Garfagnana e poco dopo fino al Po. Dopo il 25 aprile 1945, caduta la RSI, le milizie comuniste daranno vita a una “caccia al fascista” che farà migliaia di vittime. Chi era accusato di aver militato o, comunque, in qualche maniera collaborato con il regime — ed era francamente la maggioranza della popolazione, specialmente nei duri anni di guerra, quando per mangiare si dipendeva dallo Stato — era fatto oggetto di violenza di ogni genere che giungevano fino all'omicidio. Particolare spirito di vendetta fu manifestato nei confronti degli ex militi repubblicani, soprattutto nei confronti degli irregolari — Legione Autonoma Ettore Muti, Decima Flottiglia MAS, Brigate Nere — e, con ancor più furore, contro le reduci del corpo delle ausiliarie, sulle quali infierire “con creatività” e spesso in maniera “femminicida” sarà per mesi lo “*sport*” più praticato dai partigiani della prima o, più probabilmente, dell'ultima ora. E si noti bene che allora frequentemente famiglie di ex fascisti e famiglie di anti-fascisti o di comunisti convivevano, addirittura sullo stesso pianerottolo, nel medesimo caseggiato popolare...

Con il pretesto della continuazione della lotta anti-fascista — era considerato fascista chiunque si ponesse di traverso alla tattica comunista, fosse egli o ella cattolico, liberale o monarchico —, all'incirca fino al 1948-1949, militanti comunisti saranno in prima fila nella vendetta non solo contro i militi e gli aderenti della Repubblica mussoliniana, ma le “Volanti Rosse” e la “polizia partigiana” liquideranno numerosi esponenti anti-comunisti, “notabili” locali, imprenditori e proprietari terrieri, i qua-

li, per il solo fatto di essere autorità sociali, erano considerati “nemici” di classe” da eliminare⁷.

Ma il tentativo insurrezionale per creare in Italia una repubblica popolare — ricordiamo che la spartizione delle aree d'influenza a Jalta è del 1945 e nei due anni precedenti, la possibilità di una guerra rivoluzionaria per comunizzare l'Italia non è del tutto accantonata, come lo sarà nel dopoguerra —, visto anche l'esito fallimentare dell'analogo tentativo che ebbe come teatro in quegli stessi anni la Grecia, si esaurirà gradualmente e il *mainstream* dell'iniziativa comunista sarà la lotta politica parlamentare, tanto nell'ultimo periodo monarchico e nel neonato — 1948 —, quanto più nel regime repubblicano-democratico imposto dagli Alleati.

In parallelo, sfruttando l'eredità logistica del disciolto partito fascista e anche, in buona misura, del movimento socialista, e avvalendosi delle cospicue risorse messe a disposizione dal Cremlino nel quadro della nascente Guerra Fredda con gli Stati Uniti d'America, il PCI cercherà di darsi un assetto di partito democratico di massa capillarmente diffuso su tutto il territorio e ben introdotto nella società. Il PCI di Togliatti, almeno dal 1947, quando viene estromesso dal governo a causa dello scoppio della Guerra Fredda, sa che una conquista violenta del potere turberebbe gli equilibri globali — vi sarebbe un Paese a governo comunista all'interno del blocco anti-comunista — che, per inciso, professa allora la dottrina del *rollback* e non quella, più morbida, del semplice *containment* —, il che innescherebbe nel mondo occidentale una reazione come quella greca.

Dunque non gli resta che puntare a ottenere il medesimo obiettivo, però per vie legali e democratiche, attraverso una mutazione esteriore: ma il comunismo è l'essenza stessa della metamorfosi... Lo sforzo di legittimarsi democraticamente si porrà in sintonia con la tattica staliniana dei “fronti popolari” quale via di conquista del potere nel mondo libero e spingerà il PCI a costruire anche in Italia una coalizione politica di tutte le forze “democratiche” e “anti-fasciste”, di cui diverrà la forza egemone. Sfruttando il peso della sua vittoriosa — e minacciosa — storia recente, i comunisti punteranno così alla maggioranza parlamentare già nelle prime elezioni nazionali indette dopo la promulgazione della nuova Costituzione repubblicana nel 1948.

La straordinaria mobilitazione del mondo cattolico attuata dai Comitati Civici voluti dal venerabile Papa Pio

⁶ Cfr. S. BERTELLI, *Gentile: come uccidere un filosofo, ibid.*, pp. 295-302. Di questi anni terribili le narrazioni sono numerose: su tutte emerge la lucida e documentata prosa di Renzo De Felice (1929-1996) nel suo *Mussolini l'alleato. 1940-1945*, 2 voll. in 3 tomi, Einaudi, Torino 1997, vol. II, *La guerra civile. 1943-1945*.

⁷ Su questa vicenda, tuttora semi-sconosciuta, cfr., fra altri, GIAMPAOLO PANSA (1935-2020), *Il sangue dei vinti*, Sperling & Kupfer-Pickwick, Milano 2013, nonché le numerose e documentate pubblicazioni del giornalista e storico GIORGIO PISANÒ (1924-1997), specialmente *Storia della guerra civile in Italia (1943-1945)*, 3 voll., FPE (Fratelli Pisanò Editori), Milano 1971-1972 (*reprint*, 6 voll., Edizioni de *il Giornale*, Milano 2017).

XII (1939-1958) e creati dal medico di Azione Cattolica Luigi Gedda (1902-2000), e la consapevolezza del mondo anti-comunista della gravità dell'ora faranno sì che nelle elezioni del 18 aprile di quell'anno il Fronte Popolare, contro ogni pronostico, subisca una sconfitta pesantissima ed epocale. Questo insuccesso ridimensionerà per più di dieci anni la crescita comunista e, pur non essendo sfruttata a pieno dai vincitori, aprirà per il Paese la stagione del cosiddetto "centrismo", un periodo di stabilità e di crescita, a salda guida democratico-cristiana.

Il partito metterà allora ogni suo sforzo nel radicarsi nella società creando un apparato logistico e propagandistico enorme: decine di migliaia di funzionari stipendiati, migliaia di sezioni e federazioni che innervano capillarmente il territorio, campagne propagandistiche su scala straordinariamente ampia — e altrettanto costose —, affissione di migliaia di manifesti, elettorali e non; stampa di milioni di volantini; la propaganda quotidianamente svolta da due importanti testate a diffusione nazionale, *l'Unità* e *Paese Sera*, e da una locale, *l'Ora* di Palermo; una casa editrice, la Editori Riuniti di Roma; istituti di cultura, come il Gramsci di Roma; una cinematografia di qualità — allora ben più "chiave" di oggi come *social medium* — corriva al partito; decine di testate periodiche, dall'illeggibile *Critica Marxista* a *Rinascita*, a *Vie Nuove* e a tante altre settoriali; centinaia di parlamentari — che versavano forti quote dei loro emolumenti al partito —; manifestazioni sindacali ed elettorali con mobilitazione di migliaia di aderenti; e feste de *l'Unità*, organizzate praticamente ovunque, nelle estati italiane. A ciò si aggiungeva il controllo della Confederazione Generale Italiana dei Lavoratori, la CGIL, la quale, a sua volta, egemonizzava l'intero mondo sindacale del Paese.

In breve tomo di anni il PCI si presenterà come il più potente partito comunista dell'Occidente libero: non potrà accedere al governo, ma godrà di "fette" di potere reale e locale — rafforzato ancor di più dalla riforma regionale del 1970 — sempre più ampie.

Un potere reale arricchito dal numero inverosimile di realtà non comuniste di fatto fiancheggiatrici — quegli "utili idioti", cari a Lenin⁸ —, dall'apparato del Partito Socialista ai giornali di sinistra e *radical chic*, alle reti radiofoniche e televisive di Stato — la terza rete, quando nascerà, sarà appaltata *in toto* al PCI —, alle grandi case editrici dell'intellettualità liberale e radicale borghese — basti pensare a Einaudi, a Feltrinelli e a Laterza: ovvero le tre case editrici italiane più potenti e accreditate —, alla cinematografia e alla drammaturgia "impegnate"⁹,

⁸ A coniare questa espressione di successo pare non sia stato Lenin, il quale si sarebbe limitato a utilizzarla qua e là: sulla vera origine le ipotesi sono svariate, ma nessuna verificata.

⁹ Anche il PCI beneficerà dell'infiltrazione nell'apparato culturale italiano dei numerosi "agenti d'influenza" attivati in Occidente da V Direttorato del KGB sovietico. Mai apertamente

ai sindacati unitari nonché, per un periodo, alla violenza di piazza, magari poco gradita ma comunque "rossa" e "anti-fascista", dei "gruppuscoli" extra-parlamentari.

Nelle regioni "rosse" — Umbria, Toscana ed Emilia-Romagna —, dove godeva di suffragi "bulgari", nell'arco di due decenni il PCI costruirà un sistema di potere che metterà in sintonia e in osmosi partito, amministrazioni pubbliche — specialmente dopo il 1970, quando nasceranno le regioni —, sindacati, mondo cooperativo, cariche istituzionali — per esempio le fondazioni bancarie locali —, costituendo un conglomerato di poteri compatto e impenetrabile che garantirà la produzione di ricchezza — con ricaduta percentuale sulle casse comuniste —, sia di assicurare lavoro e carriere politiche di successo ai giovani aderenti, ricavandone, come contropartita, la possibilità di "controllare" circuiti-chiave della società italiana.

Saranno i cosiddetti "moti di Genova" del 1960¹⁰ — quando squadre di portuali comunisti aggrediranno a freddo la polizia in servizio di ordine pubblico durante un congresso del Movimento Sociale Italiano, il partito neo-fascista — a sbloccare la situazione, a rilanciare l'anti-fascismo come parte dell'identità repubblicana — mettendo in sordina l'analogo motivo anti-comunista — e, quindi, a ridare un ruolo di protagonista al partito. Nel 1963 l'"apertura a sinistra" attuata dall'ex docente della Cattolica, Amintore Fanfani (1908-1999), segretario della Democrazia Cristiana (DC), il partito di maggioranza relativa, nei confronti del Partito Socialista Italiano guidato da Pietro Nenni (1891-1980), rotto il patto di unità di azione con Togliatti, darà ancora più centralità al motivo e alla discriminante anti-fascista, facendo riassorbire al PCI lo smacco del 1948 e acquisire — vincendo la diffidenza anti-comunista dei tempi della Guerra Fredda — un ruolo di partito nazionale, con pieno diritto di cittadinanza, come ai tempi del CLN, il Comitato di Liberazione Nazionale, consociazione di tutti i partiti anti-fascisti, degli anni della guerra.

Il centro-sinistra aprirà un percorso di successivo e graduale slittamento della politica italiana, sempre a guida democristiana, verso sinistra e verso l'accesso al governo del PCI che corrispondeva a questa strategia con scaltrezza e flessibilità, mantenendo intatto il suo fascino di partito dei lavoratori e di calamita per gli intellettuali moderni mentre sfumava ogni suo carattere — ma non smantellava i relativi apparati — bellicoso e rivoluzio-

propagandisti delle idee comuniste questi agenti erano in grado però di farne penetrare in vari modi la sostanza fra l'intellettualità; su di essi, cfr. il romanzo, ben documentato, di un "ex", VLADIMIR VOLKOFF (1932-2005), *Il montaggio*, 1982, trad. it., Guida, Napoli 2011 (1ª ed., Rizzoli, Milano 1983).

¹⁰ In realtà i moti di piazza scatenati dagli attivisti del PCI coinvolsero per più giorni diverse città italiane e le vittime della repressione — una decina — non si ebbero a Genova, anche se Genova ne rimase l'emblema.

nario per conquistare il consenso della borghesia e dei cattolici.

Il Sessantotto — la rivolta degli studenti delle università in via di diventare “di massa”, tintasi presto di “profondo rosso” — sarà subito ma anche gestito dialetticamente, trasformandolo in una opportunità per il partito, che si presenterà a sinistra come l’unica forza progressista in grado di fare le riforme invocate da studenti e lavoratori, mentre a destra si “venderà” come l’unico capace di tenere a freno le intemperanze della sinistra extra-parlamentare, giocando così un ruolo di partito d’ordine¹¹.

Negli anni 1970, sulla base dell’analisi svolta da Enrico Berlinguer della vicenda politica del Cile — dove il Partito Socialista di Salvador Allende Gossens (1908-1973) aveva vinto le elezioni grazie al tradimento della Democrazia Cristiana locale e poi, dopo pochi anni di governo era stato schiacciato da un *golpe* militare — capirà che per andare al governo il PCI avrebbe avuto bisogno non solo del tradimento democristiano ma anche di un consenso maggioritario del più ampio mondo cattolico, gerarchie incluse¹². Rinverdirà così la “politica della mano tesa”, inventata dai comunisti francesi fra le due guerre e fatta propria il 20 marzo del 1963, a sei mesi dall’avvio del Concilio Vaticano II, da Togliatti in occasione di una conferenza tenuta a Bergamo. In questa linea il PCI sfumerà ancor di più la sua ideologia marxista-leninista e si rilancerà come partito nazionale, arrivando a teorizzare un “compromesso storico” e un “compromesso culturale” con i cattolici italiani che desse vita a un governo di comune intesa che escludesse solo a destra i neofascisti e a sinistra le formazioni comuniste radicali. Ma il disegno tramonerà pochi anni dopo.

Lo stesso ambiguo gioco il partito farà nella stagione del terrorismo rosso e nero, specialmente in occasione nel 1978 del rapimento e dell’omicidio dell’ex presidente del Consiglio e presidente della Democrazia Cristiana

na Aldo Moro (1916-1978) a opera delle Brigate Rosse¹³. Ma, presto il terrorismo si rivolterà contro il ruolo di gendarme del capitale svolto dal PCI e comincerà ad attaccare e a uccidere i quadri. L’omicidio del *leader* sindacalista della Italsider di Genova, Guido Rossa (1934-1979), comunista militante, segnerà una svolta e il PCI affiancherà lo Stato nel combattere il terrorismo, accreditandosi ancor di più come partito nazionale e come partito d’ordine. Così pure, il fenomeno degli “indiani metropolitani”¹⁴ sarà un segnale di allarme del livello raggiunto dal processo di dissoluzione culturale e morale delle giovani generazioni apertosi nel 1968, sempre più scivolanti verso il nichilismo, l’edonismo drogastico e il tribalismo, processo che iniziava allora a intaccare anche i ranghi della gioventù comunista menomandone l’impegno politico.

L’ascesa dell’astro craxiano e la sua acre polemica contro il neo-stalinismo rappresenteranno un pericolo per il PCI che vedrà messa a rischio la sua egemonia nella sinistra e, dopo il 1979, romperà la collaborazione con la DC — spintasi fino al battesimo dei “governi rossi” capeggiati da Giulio Andreotti (1919-2013) — ricaccerà il PCI all’opposizione dura — fino ad accusare di neomussolinismo il corpulento *leader* riformista del PSI — e al tentativo di riprendere quota lanciando la “politica dell’austerità” prendendo le distanze e facendone oggetto di condanna politica e “morale” radicale la corruzione partitocratica — in realtà una forma illecita di finanziamento dei partiti dell’arco costituzionale — che preludeva alla svolta di “Mani Pulite” — in effetti una formula propagandistica coniata dal comunista Giorgio Amendola (1907-1980) nel 1975 — apertasi nel 1992. Le mani del PCI erano tutt’altro che “pulite” — basti pensare all’“oro di Mosca”¹⁵, ai pingui introiti da funzioni istituzionali goduti dalla CGIL e alle corpose “commissioni” percepite per agevolare i commerci con i Paesi socialisti attraverso la rete delle cooperative controllate da Botte-

¹¹ Sul Sessantotto la bibliografia è smisurata: in prospettiva conservatrice, mi limito a proporre ENZO PESERICO (1959-2008), *Gli anni del desiderio e del piombo. Sessantotto, terrorismo e Rivoluzione*, presentazione di Marco Invernizzi, prefazione di Mauro Ronco, Sugarco, Milano 2008; nonché al mio saggio *Sessantotto e destra giovanile. Appunti fra storia e auto-biografia*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno X, n. 21, settembre 2018, pp. 3-19, con nutrita bibliografia.

¹² La vicenda sarà seguita con estrema attenzione — in un contesto di generale superficialità, che sfiorava l’ignoranza colpevole — da Giovanni Cantoni, che su di essa scrisse una memorabile serie di articoli su *Cristianità*, ora raccolti ne *La “lezione” italiana. Premesse, manovre e riflessi della politica di compromesso storico sulla soglia dell’Italia rossa*, Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 1980. A ridosso degli eventi, Cantoni promuoverà altresì la traduzione di due opere di membri della Società per la Difesa della Tradizione, della Famiglia e della Proprietà (TFP) brasiliana: FABIO VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Frei, il Kerensky cileno*, prefazione di P. Corrêa de Oliveira, *ibid.*, 1973; e P. CORRÊA DE OLIVEIRA e SOCIEDAD CHILENA DE DEFENSA DE LA TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD, *Il crepuscolo artificiale del Cile cattolico*, *ibid.*, 1973.

¹³ Le Brigate Rosse, l’organizzazione rivoluzionaria terroristica attiva negli anni 1970 e 1980, hanno la loro origine — sia come “brodo di cultura” ideologico, sia come risorse militari — nel frammento dell’apparato clandestino comunista, creato al tempo della lotta partigiana e sopravvissuto “carsicamente” — ma non del tutto autonomamente —, cui ripugnava la “via democratica al socialismo” e propendeva invece per “abbattere lo Stato borghese” con le maniere forti.

¹⁴ Ovvero i gruppi più radicali dell’extra-parlamentarismo di ispirazione comunista, “figli” dei movimenti degli anni 1970, ma ancora più vicini al nichilismo esistenziale e all’anarchismo individualistico. L’allarme per i dirigenti comunisti suonerà quando il 17 febbraio 1977 questi “indiani” impediranno a Luciano Lama (1921-1996), segretario della CGIL e “big” del PCI, di tenere un comizio all’interno del *campus* dell’Università La Sapienza di Roma, occupata.

¹⁵ Sul tema, accurata è la ricostruzione, alla luce degli archivi sovietici, di cui è artefice VALERIO RIVA (19129-2004), *Oro da Mosca. I finanziamenti sovietici al PCI dalla rivoluzione d’ottobre al crollo dell’URSS*, in collaborazione con F. Bigazzi, n. ed. aggiornata, Mondadori, Milano 2002.

ghe Oscure — ma il volto scarno e sofferente e il *look* dimesso del *leader* Berlinguer, uniti a un controllo ferreo e capillare dei canali mediatici riuscirono ad accreditare il PCI e i suoi eredi come unica eccezione di “moralità” pubblica in un mondo popolato da “mariuoli”.

Ma prima di Tangentopoli, nel 1989, vi era stata la occhettiana “svolta della Bolognina”, lo scioglimento del partito, la scissione della “sinistra” interna e la nascita di un “soggetto 2.0”, il PDS: il PCI, come tale, non c’era più. Poco dopo, dalla riaggregazione dell’erede del PCI e di frammenti del cattolicesimo democratico più radicale, a lungo “compagno di strada” dei comunisti, prenderà corpo una formazione ancora più distante dal “vecchio” PCI.

2. Un partito autonomo?

Tomando alle domande poste all’inizio, se osserviamo il percorso che ho per sommi capi descritto, ci accorgiamo che una linea costante e “portante” segna la storia del PCI — a dispetto della pretesa “via italiana al socialismo” inalberata dalla dirigenza nel secondo dopoguerra —, un *fil rouge* che nella sostanza politica ricalca in maniera pressoché perfetta il corso della storia del comunismo della casa-madre sovietica.

Il PCI è stalinista — anche se al suo interno si consumerà la lotta, culminata con l’espulsione nel 1930 di Amadeo Bordiga (1889-1970), già in atto in URSS fra stalinisti e trotskisti — dagli anni 1920 lungo tutta l’età dei totalitarismi, guerra di Spagna inclusa; attenua la sua intransigenza anti-fascista negli anni 1939-1941; riprende la lotta contro il fascismo negli anni della guerra persa dall’Italia e dalla Germania; “prova”, in maniera controllata, la strategia insurrezionalistica fra il 1945 e il 1948; poi, con il permesso di Stalin, con la “svolta di Salerno”, imbecca la via “democratica” e legale, pur senza smantellare la sua struttura clandestina e quella “discreta” — la cosiddetta “Gladio Rossa”¹⁶ — e senza interrompere i suoi legami finanziari con la casa-madre, con i partiti-satelliti dell’URSS e con l’apparato spionistico sovietico in Occidente —; subisce la sconfitta del 1948 e appoggia *in toto* l’URSS all’epoca della contrapposizione frontale” con gli Stati Uniti; nel 1956 accusa gli insorti indipendentisti ungheresi di essere una banda di contro-rivoluzionari e plaude senza rossori all’irruzione dei carri armati del Patto di Varsavia nell’antico Paese di santo Stefano (969-1038) e del beato imperatore Carlo di Asburgo (1887-1922); si adatta perfettamente al cli-

ma della “distensione” USA-URSS dell’età kennediana e giovannea e al “disgelo” del periodo kruscioviano in Russia: dismette cioè il terrificante colbacco da *cekista* e indossa massivamente il completo giacca-cravatta all’“italiana”; approfitta del nuovo clima ecclesiale creatosi con il pontificato di san Giovanni XXIII (1958-1963) e, ancor più, dopo il 1965, della distorta lettura del Concilio Vaticano II che prevale, per aprire brecce nell’anticomunismo dei cattolici italiani; fa sue tutte le campagne pacifistiche lanciate dai sovietici che lacerano l’Alleanza Atlantica, ma nel 1978, al vertice del suo potere reale, invia Giorgio Napolitano — il primo dirigente comunista a essere ospitato, e con inusitata deferenza, nella Repubblica a stelle e strisce, allora governata dal “democratico” James “Jimmy” Earl Carter Jr. — a trasmettere una immagine còlta e rassicurante del partito; approfitta scaltramente del Sessantotto e del terrorismo per costruirsi l’immagine di partito d’ordine; asseconda la strategia filo-comunista — e “suicida” — di Moro fino ad appoggiare, alla fine degli anni 1970, i governi “democristiano-comunisti” di Andreotti¹⁷; quando i rapporti fra USA e URSS si tendono di nuovo all’epoca della presidenza di Ronald Wilson Reagan (1911-2004), riprende la sua opposizione intransigente; così pure quando si afferma la figura carismatica di Benedetto “Bettino” Craxi (1934-2000).

Quando Michail Sergeevič Gorbačëv cercherà di salvare lo scricchiolante impero rosso con riforme apparentemente innovative, il PCI si adeguerà e quando l’immenso impianto multi-continentale dell’impero socialcomunista crollerà — meglio: si auto-liquiderà, lasciando lo Stato, ma salvando il potere “duro”, invadendo il mondo con i suoi potentati economici finalmente liberi, il commercio delle sue ricche risorse naturali, i suoi “oligarchi” politici divenuti rispettabili “finanziari” con base a Londra —, cercherà di riciclarsi in forme che salvino il contenuto, lo “spirito” della Rivoluzione comunista, per poter continuare a premere in altra forma per la destrutturazione e la de-moralizzazione dell’Italia e dell’Occidente. Fino al crollo dell’URSS i dirigenti del PCI — oltre a ricevere regolarmente preziose valigette da Mosca attraverso i canali diplomatici — faranno frequenti viaggi nella madrepatria del comunismo e nei Paesi satelliti dell’impero rosso: per vacanze nei lussuosi *resort* del partito nella Cuba castrista e sul Mar Nero, per corsi d’indottrinamento e di tecnica politica e spionistica presso le scuole moscovite, per i congressi della gioventù comunista mondiale, per relazionarsi con i vertici dell’Internazionale, nonché, durante il regime staliniano, per sfuggire alla giustizia patria.

¹⁶ Cfr., sul tema, GIANNI DONNO, *La Gladio rossa del PCI. 1945-1967*, introduzione di Piero Craveri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001; e anche GIAN PAOLO PELIZZARO, *Gladio rossa. Dossier sulla più potente banda armata esistita in Italia*, Settimo Sigillo, Roma 1997.

¹⁷ Sul punto cfr. [G. CANTONI,] *Niente “oro alla patria”!*, in *Cristianità*, anno V, n. 21, gennaio 1977, pp. 1-2.

3. Un partito “diverso”?

È stato davvero, quello comunista italiano, un partito “nuovo” e “diverso” dal resto del mondo, come dice di sé e come di lui narra certa pubblicistica e certa storiografia? Di certo fino all’incirca ai primi anni 1970, quando il comunismo, piuttosto che come un monolite, iniziò a presentarsi come un “plateau de fromages”¹⁸, il PCI manterrà le caratteristiche di una delle tante sezioni dell’Internazionale — peraltro sciolta formalmente nel 1943 —: sarà cioè un partito essenzialmente di quadri, dal forte indottrinamento marxista-leninista e dal l’intensissimo impegno esistenziale dei suoi aderenti — autentici “rivoluzionari di professione” —, con personale politico esterno e apparato para-militare e informativo interno — leggi: spionistico — operante in costante collaborazione con il KGB e con il GRU, i servizi — civile e militare, rispettivamente — sovietici. Tuttavia, si può dire che, per il gramscismo insito nel suo DNA, il PCI nel periodo in cui sarà in auge, si presenterà davvero come un soggetto diverso: rifiuto della “violenza proletaria”, rigore nell’impegno, cultura politica di livello nei quadri, grande capacità manovriera nel sistema democratico, intellettualità di prim’ordine, capacità “diplomatica” di qualità.

Ma la sostanza dell’ideologia marxista-leninista, pur nella versione “soft” e adattata alla complessa identità storica dell’Italia dal pensatore sardo, rimarrà il suo carattere identitario profondo e inderogato sino alla fine.

4. Quanto il PCI ha contribuito al “costo umano” del comunismo?

Quanto alla domanda relativa alla co-responsabilità in quello che è stato denominato “il costo umano del comunismo”¹⁹, ossia degli orrori commessi dal comunismo internazionale dopo il 1917, la diretta imputabilità al PCI del sangue di anti-comunisti versato si riduce agli anni della guerra civile italiana, ma soprattutto ai primi anni del secondo dopoguerra, fino addirittura al 1949, quando la metodica rivoluzionaria darà vita — per un certo periodo e in alcune zone dell’Italia settentrionale, specialmente nel famoso “triangolo rosso” o “triangolo della morte”²⁰, a cavallo fra le province di Reggio nell’E-

milia, Modena, Bologna e Ferrara — a un “terrore rosso”, che farà migliaia di vittime fra ex fascisti, imprenditori, proprietari terrieri: tutte “autorità sociali”, ergo “nemici di classe”.

Prima e dopo di questi eventi, militanti del PCI si possono ritenere senza dubbio co-autori o co-responsabili degli eccidi di nemici e di avversari politici — per esempio gli anarchici — avvenute durante la guerra di Spagna. Più tardi, durante la Resistenza, le formazioni partigiane garibaldine terranno costantemente un atteggiamento ambiguo e opportunistico nei confronti delle formazioni non-comuniste, arrivando persino a rendersi responsabili, nel febbraio del 1945, di una vera e propria strage di combattenti delle Brigate Osoppo a Malga Porzûs, nel comune di Faedis, in Friuli²¹. Altre gesta discutibili — omicidi e attentati terroristici, inclusa la strage di via Rasella a Roma il 23 marzo del 1944, l’attentato dinamitaro attuato dai GAP che provocò trentatré morti e che fu la causa della sanguinosa rappresaglia tedesca delle Fosse Ardeatine, con 335 vittime innocenti²² — imputabili al PCI punteranno la guerra di liberazione, ma, quando finiranno in processi, saranno in genere giustificate come atti di guerra.

Infine, l’elenco di questi “capi di accusa” non può omettere di citare il “lavoro sporco” condotto da emissari del PCI nei confronti dei connazionali prigionieri in URSS ed esposti a vessazioni inenarrabili durante e dopo la Seconda Guerra Mondiale²³.

Per il resto, rimane l’ininterrotta mancanza di dissociazione da ogni fatto di sangue di cui le cronache e gli storici a mano a mano individueranno il responsabile nel comunismo internazionale, dalle Fosse di Katyń del 1940 alle innumerevoli vittime della “rivoluzione culturale” maoista in Cina, dal bagno di sangue delle cento rivoluzioni comuniste in Africa e in Asia — basti pensare al plauso per l’inizio della dittatura genocida dei

vile. *Testimonianze fra cronaca e storia*, Mursia, Milano 1998; nonché, molto documentato, NAZARIO SAURO ONOFRI, *Il triangolo rosso. La guerra di liberazione e la sconfitta del fascismo (1943-1947)*, Sapere 2000, Roma 2007, consultabile in *integro* in formato PDF nel sito web <<http://memoriadibologna.comune.bologna.it/files/1943-45/onofri/triangolo-rosso.pdf>>.

²¹ Sulla vicenda, cfr., fra l’altro, TOMMASO PIFFER (a cura di), *Porzûs. Violenza e Resistenza sul confine orientale*, il Mulino, Bologna 2012; IDEM (a cura di), *Le formazioni autonome nella Resistenza italiana*, Marsilio, Venezia 2020; nonché il film di RENZO MARTINELLI, *Porzûs*, del 1997. Come noto, nella strage perirono il fratello minore, Guidalberto, detto Guido (n. 1925), studente, dello scrittore Pier Paolo Pasolini (1922-1975) e lo zio dei cantanti Francesco de Gregori e Luigi Grechi (pseudonimo di Luigi De Gregori), Francesco (n. 1910), capitano degli alpini.

²² Sulla vicenda cfr., fra l’altro, M. CAPRARA, *Rasella: una strage cercata*, in S. BERTELLI e F. BIGAZZI (a cura di), *P.C.I. La storia dimenticata*, cit., pp. 283-294.

²³ Sulla vicenda, cfr., fra l’altro, GIANCARLO LEHNER (con F. BIGAZZI), *La tragedia dei comunisti italiani. Le vittime del Pci in Unione Sovietica*, Mondadori, Milano 2000.

¹⁸ Cfr. l’articolo di PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), “*Comunisti assortiti*”, 1969, trad. it., in *Cristianità*, anno III, n. 13, settembre-ottobre 1975, pp. 1-2.

¹⁹ Su questo tema, cfr. lo studio sistematico, ancorché parziale e datato, di ROBERT CONQUEST (1917-2015), JAMES O. [LIVER] EASTLAND (1904-1986), RICHARD L. [OUI] WALKER (1922-2003) e STEPHEN T. HOSMER, *Il costo umano del comunismo. Russia, Cina e Vietnam*, n. trad. it. (dai testi originali), a mia cura, D’Ettoris Editori, Crotone 2017.

²⁰ Cfr. G. PISANÒ e P. PISANÒ, *Il triangolo della morte. La politica della strage in Emilia durante e dopo la guerra ci-*

“*khmer rossi*” in Cambogia nel 1975 — al terrorismo scatenato da Hò Chí Minh (pseudonimo di Nguyễn Sinh Cung; 1890-1969) nel Vietnam del Sud, passando per le immani ecatombi dei vari “balzi in avanti” cinesi e per le stragi “sottoprodotto” delle guerre sovietiche in Africa e in Afghanistan, nonché per l’indifferenza verso la sorte dei milioni di uomini e di donne, di sacerdoti e di lavoratori, rinchiusi nelle carceri e nelle centinaia *GuLag* disseminati nelle regioni più remote e gelide del grande Paese eurasiatico, in regime di lavoro forzato. Ma si può considerare in sostanza una forma di co-responsabilità anche la lettura costantemente e piattamente filo-sovietica — negli ultimi tempi con prese di distanza via via più nette, ma costantemente ambigue e dialettizzanti — delle repressioni attuate dai carri armati “proletari”, oltre che a Budapest, a Berlino nel 1953, in Polonia lo stesso anno di Budapest, ancora a Praga nel 1968, infine in Polonia nel 1980.

5. Che cosa rimane del PCI?

Poco, ma anche molto. Nel 1989 il PCI scompare dalla scena, ma il comunismo politico, invece, no. Il secondo sopravvive nell’ala “sinistra” filo-sovietica, che immediatamente si scinde e dà vita al partito di Rifondazione Comunista, adunatosi intorno all’on. Armando Cossutta (1926-2015). Poi nel Partito dei Comunisti Italiani, poi ancora Partito Comunista d’Italia, come alle origini.

Senza tirare in ballo l’“oro di Dongo” — il tesoro della Repubblica Sociale Italiana, sequestrato dai partigiani rossi alla colonna di gerarchi che, insieme a Mussolini, cercavano di raggiungere la Valtellina e che pare sia finito nelle casse del PCI²⁴ —, il patrimonio finanziario e immobiliare dell’ex PCI — fra cui i numerosi quadri donati al partito dal compagno Renato Guttuso (1911-1987) — resterà intatto e il suo possesso, come quello della ragione sociale del partito, sarà oggetto di annose diatribe fra gli eredi politici della falce e martello. Il PCI, divenuto Partito Democratico della Sinistra, sposterà il suo baricentro a destra e indosserà abiti ideologici — e non solo — più “consoni. Abbandonerà l’armamentario mitologico del marxismo-leninismo e s’ispirerà a principi liberal-socialisti, alquanto vicini al pensiero *liberal*, quello della sinistra statunitense, privilegiando il principio di eguaglianza, spingendolo fino alle sue declinazioni estreme. Non si rivolgerà più ai lavoratori, né al proletariato — abbandonati di fatto da diversi anni — ma indosserà

più assiduamente le ragioni dei giovani, della borghesia intellettuale “lavorata” dal Sessantotto, delle minoranze discriminate: donne, omosessuali, immigrati, e si schiererà come forza “consapevole” in tutte le “battaglie” per i “diritti civili” — più spesso mera volontà di tradurre in leggi *erga omnes* la grande “stagione dei desideri” maturata negli anni che la tradizione contro-rivoluzionaria chiamerà “quarta Rivoluzione”, la rivoluzione culturale del Sessantotto, “ulteriore” a quella comunista, che portava la sovversione all’interno dell’individuo stesso — degli anni 1990. In altri termini, davanti al fallimento della prospettiva anti-capitalistica e collettivistica dovuto al *flop* del “socialismo reale” sovietico, di fronte al crollo della mitologia del proletariato — in via di estinzione come classe sociale —, osservando il veloce tracollo della centrale più forte dell’ideologia comunista, l’URSS, la Rivoluzione già marxista farà il classico “passo indietro” dopo i “due passi avanti” percorsi fino ad allora. Reindosserà l’ideologia dell’illuminismo radicale allora penetrata alla grande nel cuore delle istituzioni europee e sfrutterà il volano di una Unione Europea (UE) dal DNA liberal-socialista e dalla vocazione dispotica — basta leggere il manifesto *Per un’Europa libera e unita*²⁵, redatto da Altiero Spinelli (1907-1986), Ernesto Rossi (1897-1967) ed Eugenio Colomi (1909-1944) nel 1941, durante il loro confino nell’isola di Ventotene (Littoria-Latina) —, di cui diverrà partigiano sfrenato per imporre la prospettiva neo-giacobina al nostro Paese.

Nel personale politico e nell’area culturale post-comunista si estinguerà rapidamente molta della già sbiadita mitologia — non tutta: per esempio l’icona di Ernesto “Che” Guevara de la Serna (1928-1967) sopravvivrà imperterrita — ma persisterà inossidabile lo stesso “giro mentale” del vecchio PCI, intriso di capacità di dialettizzazione — leggi esasperazione dei problemi — della realtà, di “superiorità morale”, di “egemonia”, di “scientificità”, di incarnazione “più moderna” e compiuta — perché progressista e popolare — dell’identità italiana. Al tempo della svolta che cade sotto il nome di “Tangentopoli” il PCI riuscirà, sacrificando i suoi uomini più fedeli, a stornare da sé i fulmini della magistratura politicizzata — a sinistra — che in quel mentre annichilivano i grandi avversari del PCI, la DC e il PSI craxiano. Anzi, si auto-intesterà un ruolo di giudice della moralità altrui che irrobusterà ulteriormente il suo volto — o la sua maschera — di garante della Costituzione repubblicana e del campione del senso dello Stato, che tuttora coltiva.

²⁴ Sul punto cfr., fra l’altro, GIANNI OLIVA, *Il tesoro dei vinti. Il mistero dell’oro di Dongo*, Mondadori, Milano 2018; nonché M. CAPRARA, *Dov’è finito l’oro di Dongo?*, in S. BERTELLI e F. BIGAZZI (a cura di), *P.C.I. La storia dimenticata*, cit., pp. 315-334.

²⁵ Cfr. ALTIERO SPINELLI ed ERNESTO ROSSI, *Il Manifesto di Ventotene. The Ventotene Manifesto*, presentazione di Josep Borrell e introduzioni di Lucio Levi e Pier Virgilio Dastoli, 2ª ed. bilingue aggiornata, Editrice Ultima spiaggia, Camogli (Genova)-Ventotene (Latina) 2021.

Oggi, dopo l'ennesima e spregiudicata ri-auto-denominazione — quella in in Partito Democratico —, questa sua pretesa di rappresentare la parte migliore del Paese e il medesimo *tour d'esprit*, egemonico e virulentemente avverso a ogni ordine morale basato sulla legge naturale, persiste, ma si accompagna a un vuoto d'idee ancora più risucchiante di quello dei tempi di Massimo D'Alema e di Matteo Renzi. Incapace di trovare soluzioni vere e ai problemi veri della nazione, sempre più gravi, ciò che resta del PCI, a norma di “pensiero debole” si rifugia nel blocco aggressivo di ogni asserzione con pretesa di verità e coltiva il relativismo teoretico e morale più vieto e infecondo. Specialmente in campo bioetico gli eredi del PCI abbracciano ogni abbruttimento morale che desideri diventare legge sotto il pretesto di tutelare questa o quella categoria per definizione “oppressa”: non sono più i tempi — il 1947 — in cui Enrico Berlinguer proponeva ai giovani comunisti, come esempio di integrità di vita, santa Maria Goretti (1890-1902)²⁶ o i tempi in cui non si vedevano di buon occhio le relazioni extra-coniugali o i “divorzi” fra militanti, “Migliore” — cioè Togliatti — incluso! È più interessato a demolire ogni fermento di rinascita, in qualunque sfera della vita, che non a proporre qualcosa di pregevole per il futuro del Paese. “Cavalca” come sempre l’“inclusione” di ogni minoranza e di ogni devianza contribuendo a creare quel contenitore rigido di un *melting pot* sempre più rancido e inquinato, luogo agglutinazioni di “coriandoli” rancorosi²⁷ che sta diventando la società italiana, in un Paese in via di diventare con sempre più alta probabilità una porzione — magari “pregiata” — del contenitore globale che la UE e i “poteri forti” mondiali ci stanno allestendo.

Dovrà subire il ventennio berlusconiano a denti stretti buttandosi con tutto il suo peso culturale, mediatico e iconografico contro l’“abusivo” di Palazzo Chigi riducendo sempre più lo spessore della sua ideologia alla pura persecuzione — attraverso i giudici di sinistra — dell’“indesiderabile”, mettendogli con ogni mezzo i bastoni fra le ruote e impedendogli accanitamente di svolgere il suo programma di riforme, forse l’unica *chance* del Paese per uscire dall’immobilismo causato dallo strapotere dello Stato iperburocratico e dal sistema economico semi-socialista che caratterizzava l’Italia in quel decennio.

²⁶ Berlinguer paragonerà la giovane partigiana comunista Irma Bandiera (1915-1944), torturata e uccisa da poliziotti repubblicani bolognesi per non aver voluto tradire i compagni, alla santa giovane che si era fatta uccidere per difendere la sua verginità, vedendo in entrambi esempi della virtù delle ragazze italiane (cfr. CHIARA VALENTINI, *Berlinguer*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 99).

²⁷ Le efficaci metafore dei “coriandoli”, delle “mucillagini” e del “rancore” sono del sociologo Giuseppe de Rita, che le ha introdotte nei vari rapporti sullo stato della società italiana emessi annualmente dal CENSIS, il Centro Studi Investimenti Sociali, da lui diretto.

6. Conclusione

Da quanto sopra esposto, emerge nitidamente un giudizio globale non certo benevolo nei confronti del PCI. Parte integrante ed eminente di quel “partito anti-italiano” erede del giacobinismo²⁸, che s’impone nel secondo dopoguerra dietro le quinte della titolarità del potere sullo Stato demandata *pro tempore* al partito cattolico-democratico — almeno nella sua anima profonda — anch’esso membro del CLN, la vera incubatrice della Repubblica nata nel 1948, il PCI opererà costantemente ed energicamente per mutare, secondo la lezione gramsciana e con ogni mezzo lecito e meno lecito, il senso comune degli italiani, per trasformare la monarchia liberale, prima, e la repubblica, poi, in una “democrazia popolare” appartenente alla galassia dell’impero globale sovietico, per de-sacralizzare e de-moralizzare la fibra profonda del popolo della Penisola, per attuare in pienezza e in forma aggiornata la Rivoluzione nella sua forma comunista nell’antica nazione cattolica, che ospita la sede del vicario di Cristo e la cui identità è intrisa più che altre di cattolicesimo “tridentino”.

Anche al PCI — senza dimenticare il cattolicesimo democratico “sociale” e stalinista —, da sempre la forza traente delle sinistre, si deve quella marcatura profonda di “socialismo burocratico” — basti pensare al numero disperante di permessi e di concessioni anagrafiche, fiscali, commerciali, edilizie, sanitarie, che il cittadino deve ottenere da un nugolo di poteri male assortiti per esercitare qualunque attività che vada oltre il mero sopravvivere — che ancora il nostro Paese presenta e che lo distingue dalle maggiori liberal-democrazie occidentali. Al PCI e ai suoi epigoni, soprattutto, si deve la condizione attuale dell’organo inquirente e giudicante, nel cui ambito la certezza del diritto è ormai solo un lontano ricordo.

Per onestà intellettuale, nel tracciare questo bilancio di cento anni di storia, ci si può domandare se la presenza di una organizzazione comunista “scientifica” nella vita dell’Italia contemporanea, oltre a rappresentare un inibitore, come sopra descritto, abbia avuto anche qualche ricaduta benefica reale sul Paese, ma è davvero improbo trovarne una. Certo, l’ampia opera di “educazione delle masse” attuata dal partito nelle sezioni, nei sindacati e nelle cooperative dalle scuole, dai *media*, dalle conferenze, dai comizi, dalle riunioni di cellula, in qualche misura ha trasmesso a persone illetterate, di cultura subalterna anche elementi “tecnici” e istruttivi non solo di base. Tuttavia, è un fatto che tutta questa azione educativa è

²⁸ Su questo concetto cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Centocinquanta anni dopo: identità cattolica e unità degli italiani*, in FRANCESCO PAPPALARDO e OSCAR SANGUINETTI (a cura di), *1861-2011. A centocinquanta anni dall’Unità d’Italia. Quale identità?*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 5-33.

stata sempre finalizzata a preparare militanti per la Rivoluzione comunista. La “missionarietà” del partito, che tanti sacrifici ha richiesto in questo senso ai suoi militanti e che tanti cattolici ha affascinato nel tempo, si è dunque esaurita in questa prospettiva limitata e finalizzata. E aver promesso a tanti “*minores*” la società senza classi, sorta di “*paradise now*” in terra, aver richiesto tanti sforzi per “costruire il socialismo” si è tradotto certo nel dare un senso a milioni — forse — di vite di nostri connazionali.

Né, per altro verso, si può dimenticare che il partito ha goduto a lungo di un numero di iscritti di valore assoluto²⁹ e di un consenso elettorale stabilmente al di sopra del 25% — nelle elezioni europee del 1984, insieme al Partito di Unità Proletaria (PDUP), ha raggiunto un terzo dei consensi espressi degli italiani —, il che significa che una forte minoranza di italiani — ma comunque una minoranza — si è riconosciuta nei suoi programmi e nei suoi uomini — nel “mito” Berlinguer, soprattutto —, anche se assai meno nella sua ideologia, che, anzi, dopo gli anni 1970 ha iniziato una decrescita galoppante.

Ma il cinismo con cui sono stati gestiti a più riprese le speranze e l'afflato suscitati e, dopo il 1989, la disinvoltura con cui si è cambiata pelle e nome, ha causato — come già avvenuto per tanti giovani dopo la “liquidazione” del Sessantotto alla fine degli anni 1970 — la delusione profonda e il fallimento di tante di quelle stesse vite, aprendo percorsi esistenziali oscillanti fra la caduta nell’edonismo più vieto e la disperazione più nera. È pur vero che il progetto post-comunista è riuscito — soprattutto sfruttando lo spazio conquistato dalla vecchia “talpa rossa” nelle istituzioni, nell’ordine giudiziario, nei *media* pubblici e nei centri di potere reale, tangibile e intangibile — a recuperare diversi aderenti delle classi borghesi e medie, ma ne ha fatto altrettanti manichini “griffati” privi di progettualità politica, forse “due dita” al di sopra del livello medio della cultura politica della classe partitica, capaci — talvolta con abilità davvero apicale — solo di demolire, di diffamare, di aggredire l’avversario.

A cent’anni di distanza potremmo domandarci paradossalmente come sarebbe stata l’Italia senza un soggetto come il PCI: a mio avviso, non solo per l’antipatia politica dichiarata che non può non provare chi, come chi scrive, si dichiara credente e conservatore, e non solo di fatto, alla luce di tutte le considerazioni sopra fatte — ancorché in estrema sintesi —, si può affermare che, se la parte del Paese che si è riconosciuta nel PCI si fosse affidata ad altra guida politica, in particolare ad elementi meno ideologici e nello sforzo di riequilibrare le fatali fughe in avanti del sistema capitalistico-liberale, a elementi meno spregiudicati moralmente — non tanto

come singoli, ma come valori in gioco —, sicuramente il Paese avrebbe conosciuto uno sviluppo, anche nel campo del lavoro e del sociale, di gran lunga migliore. Forse anche la sua anima identitaria — che è cattolica e intrisa di buon senso — ne avrebbe senza dubbio beneficiato.

A ogni modo, la realtà è stata ed è un’altra. Se con tutta probabilità il destino dei conservatori in una Italia guidata dal PCI filo-sovietico sarebbe stato un *GuLag* — ancorché probabilmente “all’italiana” —, non si può non gioire che il PCI sia venuto meno. È un fatto incontrovertibile, ancora, che i suoi cascami odierni sono meno pericolosi rispetto al PCI, dotato di elevata raffinatezza di analisi e di scaltra abilità manovriera, capace di tenere insieme metodi para-bellici, lotta parlamentare, fascino intellettuale, doti mimetiche di prim’ordine. Ma, come quei prodotti industriali ad alto tasso di tossicità che rovinano in profondo il terreno su cui vengono depositati, quei cascami continuano a inquinare lo spazio pubblico del Paese, grazie anche allo spazio che dà loro un *establishment*, internazionale e nazionale, formalmente non comunista ma che coltiva disegni per il futuro dell’Italia che per più di un aspetto riportano alla mente il fantasma sinistro — in ogni senso del termine — della vecchia URSS. Se, cento anni dopo, il PCI ha perso, Gramsci è riuscito in qualche modo — anche se non da solo —, come nei suoi programmi, a rovesciare il senso comune degli italiani, schierandolo «*contro la realtà e la tradizione, la famiglia, la patria e il sentire religioso*», come correttamente poche settimane addietro ha scritto Marcello Veneziani.

La “vecchia talpa rossa”, in qualche modo, da noi è riuscita alla lunga a vincere.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

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

Anno XIII, nuova serie

Direttore ed editore: *Oscar Sanguinetti*
Direttore responsabile: *Emanuele Gagliardi*
Webmaster: *Massimo Martinucci*
Redazione: **viale Omero 22, 20139 Milano**

www.culturaeidentita.org — 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. 1000/00001062** presso **Banca Intesa San Paolo**, cod. IBAN **IT34F0306905239100000001062**, beneficiario **Oscar Sanguinetti**, specificando nella causale “**contributo a favore di Cultura & Identità**”.

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

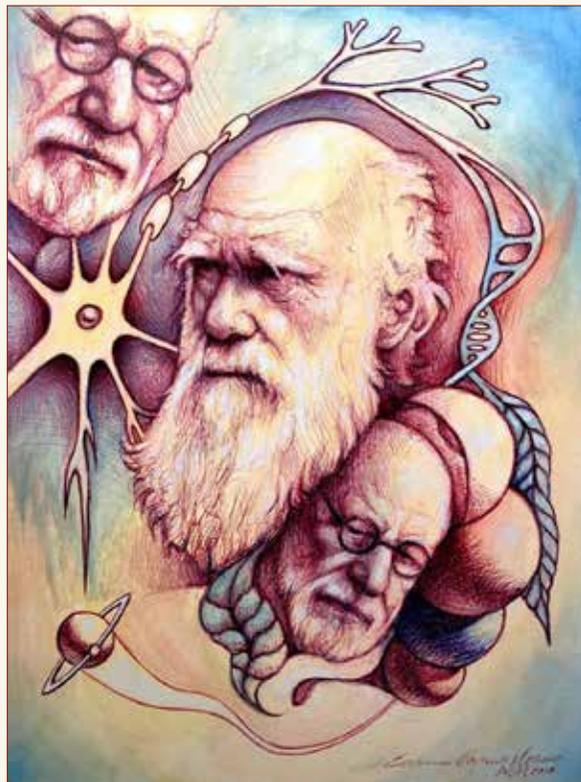
Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori; la pubblicazione avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi conferiti possono essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* redazionali.

© Copyright Cultura & Identità ♦ Tutti i diritti riservati

Numero 34, n.s., chiuso in redazione il 31 dicembre 2021
festa di san Silvestro Papa

²⁹ Alcuni dati dei massimi raggiunti dalle iscrizioni — e dai consensi elettorali — del PCI in A. PEREGO S.J., *op. cit.*, p. 258.

Il pensiero di Sigmund Freud, uno dei “maestri del sospetto” con Marx e Nietzsche, deve molto alla teoria evuzionistico-materialistica di Charles Darwin



EDUARDO URBANO MERINO, *Genetic neuropsychiatry*, disegno a inchiostro rosso e blu, con pastello bianco e acquerello, su carta Fabriano da 140 libbre.

Sigmund Freud e l'evoluzionismo

Ermanno Pavesi

L'opera del fondatore della psicoanalisi, il medico viennese Sigmund Freud (1856-193), si svolge in un periodo particolare, caratterizzato da importanti progressi della scienza che hanno consentito di fornire una base più scientifica alla medicina e che hanno portato non solamente a un cambiamento dell'orientamento di essa in generale ma anche dell'ordinamento degli studi universitari nelle facoltà tedesche. Nel 1861 il cosiddetto “*Physicum*”, che rispecchia una concezione naturalistica dell'uomo, sostituisce come primo importante esame propedeutico per le discipline cliniche il “*Philosophicum*”, che sottende invece una concezione più antropologica: in altri termini la conoscenza dell'uomo malato non è più inserita in una visione integrale dell'uomo¹.

Questo accostamento naturalistico alla medicina è ben caratterizzato da un principio espresso da uno dei più importanti medici tedeschi del tempo, Rudolf Virchow (1821-1902): «*Lo scienziato conosce solamente corpi e proprietà di corpi, definisce come trascendenza ciò che supera questo ambito e considera la trascendenza come un'aberrazione dello spirito umano*»². Il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche (1844-1900) non condivide l'entusiasmo scientifico della sua epoca e ne sottolinea piuttosto il riduzionismo, distinguendo chiaramente il metodo delle scienze naturali da quello della scienza autentica: «*Non è stata la vittoria della scienza a caratterizzare il nostro XIX secolo, ma la vittoria del metodo scientifico sulla scienza*»³.

¹ Cfr., HEINRICH SCHIPPERGES (1918-2003), *Ärztliche Bildung. Tradition-Situation-Projektion*, in IDEM, *Ausbildung zum Arzt von morgen*, Georg Thieme, Stoccarda 1971, pp. 8-22 (p. 9) [tutti i brani di opere in lingua straniera non citate dalla rispettiva edizione italiana sono di E. Pavesi].

² IDEM, *Utopien der Medizin*, Müller, Salisburgo 1968, p. 37.

³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre*, in IDEM, *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, a cura di Karl Anna Schlechta (1904-1985), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, vol. III, p. 814.

Lo storico della medicina tedesco Heinrich Schipperges⁴ segnala come varie correnti culturali del XIX secolo hanno cercato di combinare l'idea di formazione della coscienza umana come è stata formulata da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), con un nuovo rapporto totale dell'uomo con la natura in generale, e, quindi, di fondare un'antropologia basata sulla scienza della natura. In questa sintesi si è inserita, poi, «[...] l'idea chiave dell'epoca moderna, la visione storica, la consapevolezza di un processo storico con la sua radicale evoluzione. Ciò che risuonava già pienamente in Hegel: il mondo non è un complesso di cose finite, non un ordine del creato stabile e armonico ma una connessione di processi, con effetti regolari. Il fatto che il mondo rappresenti un processo storico trova il suo contrappunto più preciso alla fine del secolo con Sigmund Freud, che, partendo dalla connessione delle cose, è arrivato a questa connessione di processi, che è stato in grado di analizzare con concetti come rimozione e ricordo. Ma tra Hegel e Freud, com'è fitta la trama del divenire, dalla cellula germinale di Virchow all'idea dell'evoluzione naturale di Ernst Haeckel [1834-1939], dalla storia come antropologia applicata di Novalis [pseudonimo di Georg Friedrich von Hardenberg; 1772-1801], [...] alla selezione nei processi naturali di [Charles] Darwin [1809-1882], dal comunismo degli spiriti di [Friedrich] Hölderlin [1770-8043] al Manifesto comunista di [Friedrich] Engels [1820-1995] e [Karl] Marx [1818-1883]»⁵.

A cavallo fra il XIX e il XX secolo la psicoanalisi, non tanto come tecnica terapeutica quanto come teoria generale, si inserisce in questa corrente culturale, che cerca di formulare una visione unitaria della natura e dell'uomo, a cui contribuiscono vari autori. Se Friedrich Nietzsche sostiene che «[...] senza Hegel non ci sarebbe Darwin»⁶, si può aggiungere che “senza Darwin non ci sarebbe Freud”.

Freud stesso ha ripetutamente riconosciuto il ruolo della teoria dell'evoluzione per lo sviluppo delle sue teorie e numerosi autori, fra i quali il britannico Ernest Jones (1879-1958), suo stretto collaboratore e biografo, hanno tematizzato questo legame: «Quando la dottrina dell'evoluzione, nella seconda metà del XIX secolo, fu universalmente accettata nel mondo scientifico, essa provocò un naturale turbamento

in coloro che, nel campo religioso, credevano alla superiorità dell'uomo nella natura ed alla creazione divina del genere umano, destinato alla vita dello spirito. Dai loro tentativi di assimilare queste nuove cognizioni nacque, dopo aspre controversie, un interessante compromesso. Ammettendo pure che, per qualche ragione imperscrutabile, Dio avesse stabilito di fare apparire l'uomo dopo un complicato processo durato migliaia di milioni di anni, anziché crearlo in un giorno determinato, come fino allora si era creduto, tale processo doveva necessariamente esser vero solo per il corpo. Non si poteva negare, invece, il momento determinato in cui Dio vi aveva infuso attributi spirituali, e innanzitutto l'anima, raggiungendo così il suo scopo fondamentale di distinguerlo dagli altri animali. Neppure il coraggioso tentativo fatto da Darwin nel suo libro L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali⁷ fu sufficiente a colmare queste lacune della teoria. Tuttavia, Freud, il cui interesse principale era concentrato sullo sviluppo genetico, riuscì a dimostrare che molti di questi attributi spirituali, compreso lo stesso istinto religioso, erano passati attraverso uno stadio evolutivo più basso prima di raggiungere l'odierna altezza spirituale, e che la loro stessa esistenza poteva essere provata senza dover ricorrere ad un intervento soprannaturale. Freud fece derivare anche una caratteristica tipicamente umana come quella del senso dell'individualità, cioè l'Io, da un gruppo primordiale ed impersonale di impulsi cui dette il nome di Es. L'Io sarebbe un prodotto dell'influenza esercitata dal mondo esterno sull'Es. Così facendo, egli colmò la lacuna che ancora rimaneva nella dottrina dell'evoluzione umana e rese superflua l'idea che, grazie all'intervento divino, l'uomo potesse avere un rapporto particolare ed unico con Dio. È per questa ragione che ho chiamato Freud il “Darwin della psiche”»⁸.

L'evoluzionismo non occupa solamente un posto importante nelle teorie di Freud, ma si deve riconoscere che, sotto molti aspetti, l'originalità del suo lavoro consiste proprio nell'applicazione coerente dell'evoluzionismo alla psicologia.

Un particolare sviluppo della teoria dell'evoluzione ha influenzato in modo determinante l'opera

⁴ Di lui, in italiano, cfr. *Il giardino della salute. La medicina nel Medioevo*, 1985, trad. it., Garzanti, Milano 1988.

⁵ H. SCHIPPERGES, *Utopien der Medizin*, cit., pp. 66-67.

⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 1882, trad. it., in IDEM, *La gaia scienza e idilli di Messina*, 18^a ed., Adelphi, Milano 2011, pp. 19-335 (p. 279).

⁷ Cfr. CHARLES DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it., 3^a ed. definitiva a cura di Paul Ekman, con introduzione, postfazione e commenti di P. Ekman e con un saggio sulla storia delle illustrazioni di Phillip Prodger, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (1^a ed. it. 1878).

⁸ ERNEST JONES, *Vita e opere di Freud. III, L'ultima fase (1919-1939)*, 1957, trad. it., il Saggiatore, Milano 1962, pp. 360-361.

di Freud, la cosiddetta legge biogenetica fondamentale del medico e zoologo tedesco Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), come riconosce lo stesso Freud: «*Il lavoro psicoanalitico, nei tempi più recenti, si è convinto che il principio: "l'ontogenesi è una ripetizione della filogenesi" dovrebbe essere applicabile anche alla vita psichica ([Karl] Abraham [1877-1925], [Sabina] Spielrein [1985-1942], [Carl Gustav] Jung [1875-1961]) e ne è derivato un nuovo incremento dell'interesse psicoanalitico*»⁹.

Secondo Haeckel l'ontogenesi, cioè lo sviluppo dell'individuo, ricapitolerebbe la filogenesi, cioè tutto il processo evolutivo: ogni essere vivente ripercorrerebbe nel suo sviluppo le fasi non solo dell'evoluzione della specie ma anche di tutta la evoluzione. Allo stesso modo anche ogni essere umano ripeterebbe l'evoluzione in tutte le sue fasi, tanto in quelle animali più remote quanto in quelle più recenti del genere umano. In questa evoluzione la coscienza rappresenterebbe solamente un'acquisizione piuttosto tarda, che comparirebbe solo a un certo grado di differenziazione del sistema nervoso centrale e sarebbe una funzione quasi accessoria, in quanto il genere umano a uno stadio primitivo dell'evoluzione sarebbe stato in grado di vivere, di svilupparsi, di avere rapporti con gli altri essere umani e con l'ambiente esterno e di agire anche senza l'ausilio della coscienza. Il comportamento dell'uomo nelle prime fasi dello sviluppo, prima della comparsa della coscienza, sarebbe determinato dal patrimonio genetico e dagli istinti: la comparsa della coscienza non eliminerebbe i meccanismi più primitivi, che continuerebbero a esercitare una funzione fondamentale.

Una difficoltà della psicoanalisi

Il ruolo della psicoanalisi nella storia della civiltà è stato descritto con precisione da Freud in un breve scritto *Una difficoltà in psicoanalisi*¹⁰. Il titolo può essere facilmente frainteso: le difficoltà di cui Freud parla non sarebbero inerenti alla teoria psicoanalitica stessa, ma dovute alle resistenze di molti ad accettarla, provocate soprattutto da due principi fondamentali della psicoanalisi: il ruolo attribuito alla sessualità come causa di disturbi nevrotici e l'importanza di processi psichici che non vengono percepiti dall'Io e rimangono quindi inconsci. Freud

sostiene infatti che: «*Apprendiamo [...] che per capire le malattie nevrotiche l'importanza di gran lunga maggiore spetta alla pulsione sessuale; che le nevrosi sono per così dire le malattie specifiche della funzione sessuale*»¹¹. Rivolgendosi all'Io, poi, Freud aggiunge: «*Hai sopravvalutato la tua potenza quando hai creduto di poter fare quello che volevi con le tue pulsioni sessuali, e hai ritenuto che non fosse necessario avere alcun riguardo per i loro propositi. Perciò hanno seguito le loro oscure vie per sottrarsi alla repressione e farsi giustizia da sé*»¹². Queste vie oscure si troverebbero in una parte della psiche inaccessibile all'Io, cioè nell'inconscio, e Freud accusa l'Io di comportarsi «*[...] come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo e ascoltarne la voce*»¹³, in altri termini, l'Io avrebbe una conoscenza solamente superficiale della vita psichica e non sarebbe consapevole di quanto si svolge negli strati più profondi della psiche.

«*Così la psicoanalisi voleva istruire l'Io. Ma le due spiegazioni — che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono di per sé stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'Io e gli si sottomettono — equivalgono all'asserzione che l'Io non è padrone in casa propria*»¹⁴.

Questi principi della psicoanalisi rappresenterebbero per l'Io una umiliazione e non si tratterebbe della prima, ma della terza umiliazione dopo quelle inferte dall'astronomo Niccolò Copernico (1473-1543), con la teoria eliocentrica, e da Darwin, con la teoria dell'evoluzione, e anche queste teorie avrebbero incontrato forti resistenze per la stessa ragione.

La teoria eliocentrica avrebbe ferito il narcisismo dell'uomo che poneva la terra al centro dell'universo: «*La posizione centrale della terra era comunque una garanzia per il ruolo dominante che egli esercitava nell'universo, e gli appariva ben concordare con la sua propensione a sentirsi il signore di questo mondo*»¹⁵. Copernico avrebbe quindi inferto all'uomo la prima umiliazione, quella cosmologica, ma essa non avrebbe scalfito completamente l'autostima dell'uomo, che, «*[...] nel corso della sua evoluzione civile, si eresse a signore delle altre creature del mondo animale. Non contento di un tale*

⁹ S. FREUD, *L'interesse per la psicoanalisi* in IDEM, *Storia e sviluppo della psicoanalisi*, trad. it., introduzione di Flavio Manieri, Newton Compton Italiana, Roma 1973, pp. 59-92 (p. 85).

¹⁰ IDEM, *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., pp. 653-664.

¹¹ *Ibid.*, p. 658.

¹² *Ibid.*, p. 662.

¹³ *Ibid.*, p. 663.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 660.

predominio, cominciò a porre un abisso fra il loro e il proprio essere. Disconobbe ad esse la ragione e si attribuì un'anima immortale, appellandosi a un'alta origine divina che gli consentiva di spezzare i suoi legami con il mondo animale»¹⁶. Le ricerche di Darwin avrebbero messo fine a questa presunzione: «L'uomo nulla di più è, e nulla di meglio, dell'animale; proviene egli stesso dalla serie animale ed è imparentato a qualche specie animale di più e a qualche altra di meno. Le sue successive acquisizioni non consentono di cancellare le testimonianze di una parità che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nella sua disposizione psichica. E questa è la seconda umiliazione inferta al narcisismo umano, quella biologica»¹⁷.

In questo passaggio Freud sostiene che non sarebbe solamente possibile riconoscere analogie fra la costituzione fisica dell'uomo e quella di alcuni animali, ma anche nella disposizione psichica, nonostante certe acquisizioni che lo caratterizzano.

Probabilmente ogni persona è convinta di essere padrona delle proprie azioni e persuasa della fondamentale differenza fra il proprio comportamento e quello di un animale: il comportamento dell'animale è determinato dall'istinto, ma la persona è capace di giudizio e dotata di libertà, così da poter scegliere fra il bene e il male e di poter fare qualcosa o non farla. Ma le tesi fondamentali della psicoanalisi mettono in discussione questa concezione dell'uomo: l'uomo sarebbe convinto di dominare la vita istintuale e di comportarsi secondo ragione, in effetti, però, non riuscirebbe a dominare gli istinti e il suo comportamento sarebbe determinato da pulsioni inconscie.

Se Freud utilizza qui la teoria dell'evoluzione per sottolineare la prossimità dell'uomo con gli animali, altri autori l'hanno sviluppata in senso opposto: anche se gli esseri umani discendono dagli animali, il loro sviluppo li ha allontanati sempre di più e il divario continua ad aumentare. Se si possono ancora riscontrare "elementi animali" nell'uomo, non si dovrebbe svalutare "l'umano", ma piuttosto superare questi residui animali e aspirare a uno sviluppo superiore. Si può citare a questo proposito Nietzsche, con la sua teoria del "superuomo": «L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. [...] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può

amare che egli sia una transizione e un tramonto»¹⁸.

Freud non accetta l'esistenza di un finalismo in natura, lo sviluppo dipenderebbe unicamente dalla aggregazione in formazioni sempre più complesse: «Non è possibile constatare con certezza l'esistenza di una pulsione universale che spinge gli esseri viventi verso un più alto sviluppo, tuttavia è innegabile che il mondo animale e vegetale presentano di fatto l'evoluzione in questo senso. Ma da un lato spesso le nostre valutazioni per cui consideriamo certe fasi evolutive superiori ad altre sono puramente soggettive, e d'altro lato la biologia ci insegna che la più alta evoluzione sotto un certo aspetto è assai spesso compensata o bilanciata da un'involuzione da un altro punto di vista»¹⁹.

Per Freud le conquiste della civiltà non dipenderebbero dalla realizzazione di potenzialità insite nella natura umana quanto dalla repressione degli istinti: «Può essere difficile, per molti di noi, rinunciare a credere che nell'uomo sia insita una pulsione che lo spinga a cercare la perfezione, una pulsione che lo ha elevato fino all'attuale livello di capacità intellettuale e di sublimazione etica, e dalla quale ci si può attendere l'evoluzione dell'uomo a superuomo. Solo io non credo nell'esistenza di questa pulsione interiore, e non vedo in che modo si possa far salva questa benefica illusione. Mi pare che l'evoluzione del genere umano fino a questo momento non abbia affatto bisogno di una spiegazione diversa da quella che vale per gli animali; quell'infaticabile impulso verso un superiore perfezionamento che si può osservare in una minoranza di individui umani può essere facilmente spiegato come una conseguenza della rimozione pulsionale su cui si basa la civiltà umana in tutto ciò che ha di più valido e prezioso»²⁰.

Funzioni somatiche e psichiche

Freud ha tenuto corsi universitari sulla psicoanalisi a studenti di Medicina e ha pubblicato due serie di lezioni²¹. Negli ultimi secoli la cultura occidentale era stata influenzata dalla teoria del filosofo francese René Descartes "Cartesio" (1596-1650), che aveva nettamente distinto l'attività psichica cosciente, la

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 661. L'edizione italiana traduce con "parità" il termine tedesco "Gleichwertigkeit" che significa piuttosto "equivalenza", cioè "di pari valore".

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, 1885, trad. it., Adelphi, Milano 1998, p. 8.

¹⁹ S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, 1920, in IDEM, *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2021, pp. 131-228 (p. 194).

²⁰ *Ibid.*, p. 195.

²¹ Cfr. IDEM, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2012.

cosiddetta *res cogitans*, da quella materiale, la *res extensa*, e aveva considerato il corpo umano, non solo nella sua parte biologica ma anche nelle sue funzioni psichiche irrazionali, come la memoria e la fantasia, come una macchina. Si era creata così una rottura totale fra scienze naturali, compresa la medicina, e scienze umane come la filosofia e la psicologia.

All'inizio del corso Freud fa presente agli studenti l'unilateralità della loro formazione e quindi la necessità di una nuova disciplina per colmare la frattura fra scienze della natura e scienze umane: «Non mi è ignota la scusante che si può invocare per questa lacuna della vostra preparazione. Manca una scienza ausiliaria filosofica che possa soccorrerli nei vostri intenti medici. Né la filosofia speculativa né la psicologia descrittiva o la cosiddetta psicologia sperimentale connessa alla fisiologia degli organi di senso, così come vengono insegnate nelle scuole, sono in grado di dirvi qualcosa di utile sulla relazione tra il corporeo e lo psichico nonché di fornirvi la chiave per la comprensione di un eventuale disturbo delle funzioni psichiche. [...] Ecco la lacuna che la psicoanalisi si sforza di colmare. Essa vuole dare alla psichiatria il fondamento psicologico che le manca; spera di scoprire il terreno comune sulla cui base divenga comprensibile la convergenza del disturbo fisico con quello psichico»²².

Per Freud l'attività psichica cosciente non è riconducibile a una realtà autonoma, come l'anima intellettuale della filosofia classica, ma si tratta di un fenomeno emergente, di "disposizioni psichiche" sviluppatasi nel corso dell'evoluzione parallelamente alla crescente complessità del sistema nervoso centrale, le quali nell'uomo hanno raggiunto il massimo sviluppo. Questa teoria comporta che reazioni chimiche e processi fisiologici non solo sarebbero anteriori alla comparsa della coscienza umana nel corso dell'evoluzione, ma anche che alla base di ogni atto psichico ci sarebbero processi organici. L'attività psichica cosciente sarebbe solamente la sovrastruttura di processi organici, per questo, nel tentativo di risalire alla basi organiche dell'attività psichica, la psicoanalisi, potendo utilizzare unicamente una terminologia psicologica, sarebbe in grado di descriverla meglio di tutte le scuole psicologiche che si limitano a esaminare la sola attività cosciente, ma, d'altra parte, non avrebbe potuto compiere il passaggio ulteriore, cioè formulare le proprie teorie con i termini delle scienze naturali. Freud stesso riconosce

questi limiti: «La valutazione attinente alle nostre speculazioni che riguardano le pulsioni di vita e di morte non dovrebbe esser gran che disturbata dal fatto che vi compaiono processi così strani e oscuri come quello per cui una pulsione viene espulsa da altre o abbandona l'io per indirizzarsi all'oggetto, e così via. Ciò deriva semplicemente dal fatto che siamo costretti a lavorare con i termini scientifici, e cioè col linguaggio immaginifico proprio della psicologia (o, più esattamente, della psicologia del profondo). Non potremmo descrivere altrimenti i processi in questione, anzi non li avremmo nemmeno percepiti: Probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia e della chimica»²³.

Per Freud, la teoria psicoanalitica rappresentava unicamente un sistema provvisorio, destinato a essere superato da una descrizione scientifica dell'attività psichica: «L'edificio dottrinale della psicoanalisi che abbiamo creato è in realtà una sovrastruttura, che prima o poi ha da essere collocata sul suo fondamento organico; ma questo non ci è ancora noto»²⁴.

Questa concezione dell'attività psichica può essere considerata una forma di naturalismo, come viene descritto dal filosofo altoatesino Edmund Runggaldier: «Sotto il rispetto ontologico il naturalismo implica che tutto ciò che esiste o accade è naturale nel senso preciso per cui deve essere accessibile, per lo meno in linea di principio, mediante i metodi di ricerca delle scienze positive. [...] Il punto di partenza del naturalismo è il seguente: l'agire umano costituisce un dato naturale come ogni altro e non qualcosa di ontologicamente differente in linea di principio dagli eventi naturali, che possono essere concepiti secondo i metodi delle scienze positive»²⁵.

Freud ha definito la psicoanalisi come la psicologia del profondo, ma questo termine può essere facilmente frainteso: scendendo nel profondo della psiche, la psicoanalisi non cerca di scoprire ciò che di più autenticamente umano c'è nell'uomo, ma vuole arrivare ai processi organici e auspica che i fenomeni psichici, in quanto eventi naturali, possano essere finalmente descritti con i termini della fisiologia e della chimica.

²³ IDEM, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 222.

²⁴ IDEM, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 352-353.

²⁵ EDMUND RUNGALDIER [S.I.], *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 23.

²² *Ibid.*, p. 24.

Una rivoluzione antropologica

Per il filosofo Giovanni Reale (1931-2014), «*il fondamento spirituale dell'Europa, che dal punto assiologico può essere considerato un vertice [...] è uno dei concetti chiave del Cristianesimo, ossia il concetto di "uomo" come "persona", con la connessa rivalutazione radicale del corpo umano*»²⁶.

La teoria psicoanalitica mette in discussione alcune funzioni che caratterizzano la persona umana, cioè l'intelletto e il libero arbitrio. Freud si rende perfettamente conto della portata delle sue tesi quando si chiede: «*Cosa dirà dunque il filosofo di una dottrina come la psicoanalisi, la quale asserisce al contrario che ciò che è psichico è in sé inconscio, essendo la consapevolezza soltanto una qualità che aggiungersi o non aggiungersi al singolo atto psichico, e che, quand'anche manchi, nulla di quell'atto viene peraltro mutato?*»²⁷.

Una tesi di Freud, che dichiara di aver ripreso dal medico e psicoanalista tedesco Georg Groddeck (1866-1934), costituisce il fondamento della psicologia del profondo e ha influenzato molte psicologie moderne, la tesi cioè che «*[...] ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che — per usare la sua espressione — noi siamo "vissuti" da forze ignote e incontrollabili*»²⁸. Ciò che accomuna molte psicologie moderne è proprio la convinzione che l'Io, o meglio l'essere umano come persona, non ha un ruolo attivo, ma che è dominato da determinate forze, ciò che le distingue è la natura delle forze che pensano di avere identificato.

L'uomo, quindi, non avrebbe una propria natura stabile, la sua vita non sarebbe l'attualizzazione delle sue potenzialità individuali ma il prodotto di un gioco di forze, per Freud della lotta fra Eros e istinto di morte, soggetto al divenire e in continua trasformazione.

²⁶ GIOVANNI REALE, *Le radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 79.

²⁷ S. FREUD, *Le resistenze alla psicoanalisi*, in IDEM, *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, trad. it., Boringhieri, Torino 1978, vol. X, pp. 45-58, p. 53.

²⁸ IDEM, *L'Io e l'Es*, in *Opere 1917-1923*, cit., pp. vol. IX, pp. 471-520 (p. 486).

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Tradizione è l'eredità viva delle scoperte, dei successi e delle esperienze che le precedenti generazioni ci hanno lasciato, e di cui noi dobbiamo conservare quanto si mantenga valido, depurarlo e migliorarlo per trasmetterlo alle generazioni che ci seguono.

Juan Vallet de Goytisolo (1979)



OSCAR SANGUINETTI

Per una reazione spirituale italiana

**La militanza letteraria di Giuliotti
"il salvatico"**

prefazione di Alessandro Scarsella

D'Ettoris Editori, Crotone 2021

192 pp., € 16,90

Il volume è una introduzione storico-critica alla figura di Domenico Giuliotti, uno dei massimi poeti religiosi e polemisti cattolici intransigenti del Novecento, di cui riporta anche alcuni testi scelti. Il libro inaugura la collana Letteratura e impegno civile affidata a Oscar Sanguinetti, il cui scopo è presentare figure e testi di letterati poco noti e più o meno emarginati dal *mainstream* perché considerati "conservatori" o "controcorrente" o perché poco affascinati dai paradigmi progressisti o poco ligi all'estetica demolitrice di ogni bellezza e di ogni morale che connota gli ultimi due secoli.

Anti-pascolista, anti-dannunziano, anti-marinettiano, profondamente religioso e "anti-moderno" nelle idee civiche e politiche, poco amato dal mondo cattolico, poco amante della luce dei riflettori, quasi anacoreta, Giuliotti è un personaggio unico nel quadro della letteratura cattolica italiana del Novecento.

DOMENICO GIULIOTTI (Greve in Chianti, Firenze, 1877-Ivi, 1956) è stato un poeta e un narratore toscano, conosciuto come "cattolico-belva" oppure "omo salvatico di Greve in Chianti", dal titolo di una delle sue opere più note, il *Dizionario dell'omo salvatico*, redatto con Giovanni Papini, di cui fu grande e perenne amico.

A quattro anni dalla morte dell'insigne porporato riproponiamo un suo illuminante intervento sul rapporto fra magistero della Chiesa e morale cristiana



Mons. Carlo Caffarra (1938-2017)

L'autorità del Magistero in morale*

Card. Carlo Caffarra (†)

[...]

Lo status quaestionis generale

È un fatto che il Magistero ha insegnato, impegnandovi la sua autorità propria e specifica, norme morali giudicate e presentate dal medesimo come norme di legge naturale. La descrizione concettualmente più rigorosa di questo fatto, mi sembra,

è offerta nell'Enciclica [di Papa san Paolo VI (1963-1978)] *Humanae vitae*¹.

Da questo testo risultano le seguenti caratteristiche di questo Magistero: a) si tratta di un insegnamento dato in forza dell'autorità di Cristo stesso e dunque rientrante nell'ambito proprio e specifico del Magistero; b) il suo oggetto non è propriamente la norma morale rivelata, ma quella razionalmente giustificabile².

L'esistenza di un Magistero così caratterizzata pone indubbiamente problemi teologici difficili, oggi [1980] largamente dibattuti in teologia morale. A me sembra che le radici ultime di questa problematica siano sostanzialmente due. Le espongo in forma di domanda: a) come è possibile un Magistero

* Intervento del cardinale Caffarra (1938-2017) al convegno dell'Associazione dei Teologi Moralisti Italiani il 2 settembre 1980; il testo è stato pubblicato nel volume collettaneo SERVAIS-THÉODORE PINCKAERS O.P. (1925-2008) e CARLOS JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA (a cura di), *Universalité et permanence des Lois morales*, Editions Universitaires-Editions du Cerf, Friburgo-Parigi 1986, pp. 172-190. Editing redazionale; sono stati omessi alcuni brevi passaggi di circostanza. I testi del cardinale sono consultabili nel sito web <www.caffarra.it>.

¹ Cfr. PAOLO VI, *Lettera enciclica "Humanae vitae"*, del 25-7-1968, n. 4.

² «[...] non solius legis evangelicae, sed etiam naturalis» (*ibidem*).

ro vero e proprio in un ambito che, per definizione, è distinto dal Dato rivelato, dal momento che, come ha insegnato Vaticano I³ e Vaticano II⁴, oggetto proprio e specifico del Magistero è il medesimo Dato?; b) come è possibile l'esistenza di un potere vincolante nell'ambito delle scelte morali, che sono ultimamente mediate dal giudizio autonomo della coscienza?

[...]

1. Rivelazione, legge naturale e Magistero

Storicamente il primo problema ha potuto sorgere, nei termini attuali, a causa di quella profonda presa di coscienza della distinzione della ragione dalla fede, che costituisce uno dei tratti caratteristici dall'epoca moderna. Presa di coscienza che ha avuto molteplici manifestazioni storiche che, per il nostro scopo, non è il caso di richiamare. È solo necessario qualche essenziale riferimento per cogliere la portata di questa prima problematica, che delle due è decisamente la più importante.

1.1 Lo "status quaestionis"

Il rifiuto da parte della ragione, in quanto facoltà che istituisce norme morali, di una autorità religiosa, che formalmente la preceda e la giudichi nei suoi risultati, è un dato che fa parte essenziale della cultura moderna. Quali sono le radici di questo rifiuto?

È, innanzitutto, intervenuta una nuova definizione di ragione, espressione di un modo nuovo con cui l'uomo comprende se stesso. La ragione non è più concepita come la capacità, nell'uomo, di una verità che la trascende e alla cui accoglienza essa si dispone, ma è concepita come funzione di una verità che essa costituisce, mediante il rapporto strumentale con le cose osservabili e utilizzabili. All'origine di questa trasformazione del concetto di ragione sta l'ideale di un orizzonte razionale autonomamente fondato, privo di ogni presupposto, caratterizzato da una certezza assoluta: ideale programmaticamente formulato da [Renato] Cartesio [René Descartes; 1596-1650].

Conseguenza di capitale importanza è la trasformazione del concetto di evidenza, che regge l'ideale del sapere: dal concetto secondo cui esiste una differenza insopprimibile fra la verità che fonda la evi-

denza e la determinazione concettuale ed empirica che la specifica, si passa ad una nozione univoca di evidenza, in cui è la ragione a costituire e, dunque, a misurare esaustivamente l'evidenza da essa istituita.

In tal modo è spezzato il vincolo fra il rapporto dell'uomo alla verità, data anteriormente alla riflessione critica e da questa mai totalmente recuperabile, e l'accertamento critico delle condizioni oggettive della manifestazione della verità. Una delle conseguenze più importanti, in sé e dal nostro punto di vista, è la completa astrazione della riflessione, anche etica, da una qualsiasi tradizione ed esperienza in cui sia già dato un sapere etico: di fatto, in Occidente, l'esperienza e la tradizione ecclesiale. Si rompe quella "circulatio" fra questa e la ragione — modello, per esempio, della *Somma teologica* tomistica —, secondo il concetto di ragione in esso operante. Al contrario, si istituisce e si mette in atto quel concetto di "etica razionale" o "etica naturale" — in concomitanza e connessione con quello di "religione naturale" — che trova la sua completa autogiustificazione nella ragione, intesa come sopra. E poiché ciò non comporta necessariamente, almeno agli inizi e comunque per il teologo, l'eliminazione dei contenuti della tradizione etica cristiana predicata dalla Chiesa, questi vengono collocati in uno spazio ulteriore ed esteriore alla ragione, reso possibile da un organo speciale, la Fede, senza un rapporto organico colla ragione. Significativa, al riguardo, la contrapposizione kantiana fra etica ecclesiastica come etica "statutaria" ed etica razionale come etica "autonoma".

Le figure della giustapposizione variano — per esempio, "etica della fede" = "etica dei consigli evangelici"; "etica razionale" = "etica dei comandamenti"; "etica della fede" come pura conferma estrinseca di un sapere etico razionale... —, ma alla base sta sempre lo stesso assunto: la negazione di un rapporto intrinseco fra ragione e fede, radicato nel rapporto originario dell'uomo alla Verità. Negazione che condiziona tutto il dibattito moderno sul Cristianesimo, fin dagli inizi, [come nel confronto] Cartesio-[Blaise] Pascal [1623-1662].

Da queste schematiche ed essenziali riflessioni dovrebbe già risultare, con sufficiente chiarezza, la posta in gioco di questa prima problematica che dobbiamo affrontare. Essa chiama ultimamente in causa il problema centrale della cultura moderna, il problema del rapporto fede-ragione, di cui l'attuale discussione teologica sulla natura e fondamentali dell'autorità del Magistero nell'ambito della morale razionale non è che una espressione, fra le più inequivocabili e decisive. E, infatti, l'autorità del Magi-

³ HEINRICH DENZINGER (1819-1883), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di Peter Hünermann, 7^a ed., EDB. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2018, p. 3.070.

⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen gentium"*, del 21-11-1964, n. 25.

stero è la mediazione ultimamente decisiva dell'autorità del Dato rivelato.

Se la radicazione storica, da noi ipotizzata e schematicamente richiamata, è corretta, essa offre il contesto teoretico entro cui il problema deve essere risolto e, coerentemente, la prospettiva di soluzione.

Si tratta, in sostanza, di recuperare l'unità profonda di fede e ragione, nelle loro rispettive caratterizzazioni, dimostrando come sia un puro pregiudizio il pensare che la fede si rapporti in modo solo estrinseco alla conoscenza razionale. Entro questo contesto teoretico, la soluzione dovrà essere cercata e nella più profonda comprensione che il Vaticano II ha avuto del Magistero e nell'originario rapporto che la fede ha con la ragione, anche pratica, dell'uomo. Perché, in sostanza, una fondazione e una definizione teologica dell'autorità del Magistero nell'ambito dell'etica razionale, diviene impossibile se non si desse quel rapporto.

Le riflessioni seguenti intendono muoversi nella direzione di questa prospettiva, con la sola presunzione di far cogliere le implicazioni teologiche e di fede di questa problematica e di offrire una qualche occasione di dibattito [...].

1.2 Una risposta al problema

Occorre, dunque, superare la configurazione estrinsecista del rapporto fede-ragione, la quale, teoreticamente e storicamente, ha avuto come esito o la riduzione razionalistica del creduto al razionale o l'espulsione fideistica della fede dall'area della ragione. Ambedue gli esiti si ritrovano, puntualmente, anche nell'ambito della nostra problematica: o l'identificazione pura e semplice dei "*praecepta fidei*" con i "*praecepta rationis*" — [Blaise] Pascal [1623-1662] — e, in questo caso, il Magistero è insignificante e inutile — o la separazione dell'etica della fede dalla etica della ragione — e, in questo caso, il Magistero "*in lege naturali*" è contrario alla dignità dell'uomo e all'autonomia della sua ragione pratica.

Il superamento di queste posizioni può essere compiuto solo a due condizioni. Da una parte, mostrando la connessione fra fede e ragione e, dall'altra, mediante una visione completa del Magistero, la quale implichi anche l'essenziale dovere di questo, di concretizzare l'esigenza morale della Grazia e di precisarla per ogni epoca. E questi, pertanto, saranno i due momenti essenziali della soluzione che mi permetto ora di presentare.

1.2.1 È necessario partire dalla constatazione che la fede cristiana ha una concezione propria e speci-

fica della verità, proprietà e specificità di cui la teologia post-tridentina non ha sempre avuto una sufficiente consapevolezza.

In senso propriamente cristiano, la verità è la rivelazione di Dio, definitivamente accaduta nella vita-morte-risurrezione di Gesù, successivamente interiorizzata nel cuore dei credenti dallo Spirito loro donato, per renderli partecipi della stessa vita del figlio di Dio.

L'elemento centrale di questa concezione cristiana della verità è l'identificazione fra essa e Gesù il Cristo. Ne consegue che essa costituisce il criterio valutativo di ogni sapere della fede, di ogni teologia. La verifica, cioè, della compatibilità cristologica di ogni discorso sulla verità è il modo con cui esso si dimostra come sapere in cui la Rivelazione, e non altro da Essa, è principio epistemologicamente e metodologicamente operante della ragione teologica.

Esprimerei questa identificazione nel modo seguente. È l'identificazione in Gesù fra la sua intenzione di rappresentare, di mediare l'assoluto affermarsi della Verità di Dio e la forma della donazione incondizionata e illimitata che giunge, come necessità dell'amore, fino alla morte in Croce. E si notino bene le due grandezze che fanno la identità. È la Verità di Dio, il suo Mistero inaccessibile, che Gesù svela completamente e, pertanto, insuperabilmente, una volta per sempre; è la donazione illimitata e incondizionata, fino alla morte per la salvezza dell'uomo, che costituisce l'evento della Rivelazione di Dio. La assoluta singolarità di Gesù sta in questa identità, per cui Egli è e colui che rivela e colui che è rivelato: è la Verità.

Data la natura della Verità, come è pensata cristianamente, Essa si mostra inscindibilmente connessa con il "Comandamento" che, pertanto, riceve da questa connessione la sua specificità propriamente cristiana, come la definizione di verità. Infatti, se la Verità è la donazione illimitata e incondizionata di Gesù, se è, cioè, la vita stessa di Gesù donata fino alla morte, allora questa stessa donazione costituisce il senso dell'esistenza, la misura della propria ragione d'essere⁵. Un senso, pertanto, che si rapporta alla libertà dell'uomo essendo costituito dall'amore. In quanto e poiché Gesù è la Verità, Egli è il Comandamento.

[Come accennato,] questa identità di Gesù con la Verità-Comandamento costituisce il principio originario e originante di ogni sapere teologico, cioè di ogni sapere della fede. Ma in che modo l'identità suddetta può divenire epistemologicamente operan-

⁵ Cfr. Gv 13, 34-35.

te e metodologicamente efficace per l'edificazione di un sapere che voglia conoscere la verità della fede e del suo Comandamento? Si tratta di elaborare un modello di ragione che, ispirata dalla fede, sia in grado di conoscere la verità della medesima.

Se non vado errato, dalla Tradizione ecclesiale emergono due orientamenti fondamentali. Da una parte, il rifiuto di una contrapposizione fra ragione, e dunque verità della ragione, e fede, e dunque verità della fede. Dall'altra, l'affermazione di una soprannaturale elevazione della ragione e della sua verità nella e mediante la fede, elevazione che implica e una guarigione della ragione e una sua intrinseca trasformazione.

Sempre se non vado errato, dentro a questo duplice orientamento e nutrita dalla esperienza di fede, la riflessione dei credenti ha elaborato un sapere metafisico che, storicamente nato nel seno della Chiesa, si è a buon diritto esibito come sapere razionalmente giustificato e giustificabile. In altre parole, la fede ha rivelato la ragione a se stessa, consentendole di essere se stessa — l'ha salvata —, nel suo originario rapporto con la verità, con la totalità, con l'essere. Per cui avanzerei questa ipotesi interpretativa di tutto il processo culturale occidentale moderno: una volta salvata nel suo originario rapporto con la verità, dalla fede, la ragione, ponendosi fuori o contro la fede, ha finito con il riperdere se stessa. Tornerò più avanti su questo punto: solo cogliendo nella fede la Verità che è Cristo, la ragione è pienamente se stessa.

Quel sapere metafisico [accennato], trova il suo centro nel principio della creazione o della "differenza metafisica", in un senso molto più ricco di quello heideggeriano.

La "differenza metafisica" esprime la verità della relazione originaria dell'Essere, in se stesso sussistente, con l'esistente, con l'uomo. Una relazione che è posizione in essere di un altro, da parte di Dio, a Dio costitutivamente relazionato. Una relazione che nasce da un atto di assoluta libertà, perché frutto della gratuità dell'amore. E la divaricazione essenziale dal pensiero heideggeriano, come da ogni pensiero che ignori la creazione, sta precisamente in questo. Presso [Martin] Heidegger [1889-1976], l'evento dell'essere si riduce a qualcosa di impersonale: il puro "*es gibt*" ["si dà"] dell'essere, la pura donazione anonima, che fa della persona umana il luogo impersonale di un anonimo avvenimento. Nella luce della differenza metafisica, pensata sulla base del principio della creazione, la misteriosità dell'esserci dell'uomo è ultimamente dovuta alla sua inspiegabilità con ragioni necessitanti, perché la sua ragion d'essere è la pura gratuità dell'amore creativo.

Da ciò consegue una ulteriore riflessione, di grande importanza per la nostra questione. Il rapporto originario dell'uomo con la verità è sinteticamente dato ed istituito con il rapporto originario dell'uomo con il bene. O, che è lo stesso, l'originaria esperienza che l'uomo vive nel suo rapporto con l'essere è sinteticamente all'indicativo e all'imperativo. Infatti, la domanda dell'uomo, che nasce dal suo stupore originario, "perché si dà l'essere di qualcosa e non piuttosto il nulla?", è domanda e sulla verità dell'essere dell'ente e sul senso dell'essere dell'ente. Per questa connessione di verità e senso, la conoscenza della verità presuppone e implica la decisione libera di andare oltre l'essere dell'ente e la decisione libera, a sua volta, è obiettivamente insinuata e richiesta dalla verità che si dà a conoscere. Al riguardo le riflessioni agostiniane sono un guadagno definitivamente acquisito dal pensiero cristiano.

In questa prospettiva, appare, mi sembra, la povertà del concetto di ragione, che sta alla base della contrapposizione di essa alla fede e del loro rapporto estrinseco.

La riduzione della razionalità alla pura evidenza, del pensiero al pensiero calcolante, del rapporto originario dell'uomo alla verità al rapporto strumentale con le cose osservabili e utilizzabili, dimentica che la verità, cui l'uomo è intenzionato, è la verità dell'essere il cui senso non si impone per necessitante evidenza, ma fa appello alla libertà dell'uomo. La differenza metafisica, istituita dalla creazione, non può essere colmata da nessuna evidenza incontrovertibile o deduzione corrispondente — contro ogni monismo — né si lascia pensare opponendo radicalmente i differenti — contro ogni dualismo —; né, di conseguenza, i due modelli di razionalità corrispondenti, mostrano la verità dell'uomo. In quanto la differenza è costituita dalla libera gratuità dell'atto creativo, la ragione deve essere pensata come accoglienza, consenso a una verità destinata alla libertà dell'uomo in cerca della sua salvezza.

Se non sbaglio, mi sembra questo il modello di razionalità che può essere assunto dalla fede nel suo sforzo di capire la sua propria Verità.

Infatti, la Verità, come già ho detto, nel senso cristiano è Gesù Cristo, è la sua donazione illimitata e incondizionata, è la sua vita donata fino alla morte per amore. E, pertanto, solo una ragione che sappia esprimersi, esercitarsi come funzione di una verità che si mostra nella gratuità della donazione, può sapere e capire la Verità della fede. Ma per questo, mi sembra di dover dire che la ragione teologica attuale deve guarire dal suo antropocentrismo, dentro il quale la Verità rischia continuamente di essere

“dedotta” dalla struttura trascendentale dello spirito umano. Infatti, se questa deduzione è fatta a partire dalla struttura stessa, essa riduce la storia della Rivelazione a oggettivazione categoriale di una presupposta condizione trascendentale; oppure, se parte dal Fatto, essa è costretta a ridursi ad argomentazione di convenienza apologetica.

1.2.2 Nel contesto di questa riconciliazione fra ragione e fede, appare la necessità per il Magistero di intervenire anche nell’ambito dell’etica razionalmente elaborata dal credente, [nonché] la natura e il significato di questo intervento.

È fuori dai compiti del mio intervento elaborare una riflessione completa sul concetto di etica razionale e di norma morale razionale, così come del Magistero. Mi devo accontentare di alcuni richiami schematici ed essenziali, che funzionano come presupposti alla risposta al nostro problema.

Penso che si possa presumere un consenso sulla definizione di etica razionale come sapere che ha per oggetto il valore incondizionato della persona umana e di norma morale razionale come criterio veritativo-valutativo delle scelte che promuovono o negano questo valore. La ragione etica è, pertanto, la ragione che sa e promuove la dignità assoluta di ogni persona umana, la sua verità propria e specifica.

Penso pure che si possa presumere un consenso sul fatto che non si debba separare il ministero apostolico nella Chiesa da ciò che si può chiamare la sua materia, il suo contenuto. La ragione d’essere del ministero nella Chiesa, e dunque il suo fondamento, è di trasmettere la Verità di Cristo, anzi la Verità che è Cristo, che è la sua donazione illimitata e incondizionata. Testimonianza autentica, perché istituita da Cristo e assistita dallo Spirito; i successori degli apostoli sono i custodi del senso ultimo della vita, i custodi dell’intera misura dell’uomo. Data, infatti, la natura della Verità cristiana, il servizio del ministero apostolico non può non implicare necessariamente il servizio alla vita che la Verità suscita. In quanto la verità testimoniata è identicamente, come si diceva, dono del “comandamento nuovo”, la testimonianza apostolica ha per oggetto anche la nostra vita in questo mondo. È precisamente questa vita che, mediante la parola di salvezza, si apre alla Presenza di Dio, rivelatosi in Cristo, perché Egli diventi tutto in tutti. In una parola: la testimonianza alla Verità sarebbe sostanzialmente lacunosa se non implicasse anche l’indicazione del modo con cui questa Verità deve essere fatta.

Fatto questo duplice presupposto, siamo così arrivati al momento decisivo della nostra riflessione. La necessità che il Magistero si estenda anche nell’am-

bito dell’etica razionale si mostra da molteplici punti di vista fra loro connessi.

a. In quanto testimonianza alla Verità che è Cristo, il ministero apostolico riconduce la ragione etica alla sua verità, al suo rapporto originario con la verità, che solo una visione non completa ha potuto pensare in termini di dominio, di costituzione del vero da parte della ragione. È il servizio reso alla verità della ragione nella sua interezza, della ragione etica in particolare. Proponendo norme morali razionali, in forza dell’autorità ricevuta da Cristo, il Magistero svolge quel servizio di salvezza anche per la ragione umana, che gli compete, consistente in due aspetti.

Da una parte, esso guarisce la ragione etica dalla permanente tentazione di misurare la grandezza e il valore dell’uomo non secondo l’incommensurabile misura istituita dalla differenza metafisica. Dall’altra, esso mostra le incidenze, nell’ambito della promozione dell’uomo, del comandamento nuovo, che è la donazione illimitata e incondizionata di Cristo. Incidenze e conseguenze che la ragione del credente può cogliere proprio in quanto ragione, restituita pienamente dalla fede al suo rapporto originario con la verità.

b. In questo modo, due luoghi ricorrenti nel Magistero morale che sembrano contraddirsi, sono profondamente in armonia. Quando il Magistero insegna norme morali da esso giudicate razionali e si richiama all’autorità di Cristo e nello stesso tempo si richiama alla ragione etica dell’uomo che rettamente si eserciti (*recta ratio*). Che sembrano due richiami contraddittori. In realtà c’è una armonia in questo.

Proprio perché il Magistero è il testimone autentico della Verità di Cristo, esso è sicuro che le sue indicazioni per la promozione dell’umano come tale, rispondono pienamente alla intera verità di questa e, dunque, alle esigenze della ragione. La sua certezza non gli viene da altro che dall’essere ciò che Cristo ha voluto che fosse, pertanto, solo esso può possedere una simile autorità in campo morale.

Reciprocamente proprio perché la ragione si definisce, nel suo originario rapporto con la verità e il bene, come accoglienza e consenso, e non come misura della verità e del bene, essa si apre, dal suo interno, a ricevere il dono di una verità che le è destinata come sua propria.

La cosa può essere meglio spiegata in analogia con la ragione teoretica. Questa, di fatto, non ha percepito nella sua interezza la verità della differenza metafisica, il principio della creazione. Alla ragione questa verità è stata donata dalla fede. Ma questo dono non si è aggiunto giustapposto alla ragione considerata nel suo rapporto originario con l’essere e

alle verità generate da questo rapporto. Al contrario, questo dono ha restituito la ragione a se stessa, nel senso che in questo dono ha trovato risposta alla sua esigenza più profonda, alla domanda che la costituisce come tale, la domanda sull'essere.

Secondo *Rom.* 1,18-25, l'aver la ragione perso il suo rapporto originario con la verità, non è dovuto a una incapacità strutturale di dimorare in esso, ma a una libera decisione di uscirne. Decisione che consiste nel fare di se stessa la misura ultima della verità, una idolatria.

L'annuncio del Vangelo, della Verità che è Cristo, nello stesso momento in cui rivela all'uomo la sua destinazione alla comunione intra-trinitaria, riporta la ragione alla sua verità propria e naturale.

Analogamente vanno le cose per quanto riguarda la ragione pratica. Il dono del "comandamento nuovo" — "amatevi come Io vi ho amati" —, il cui annuncio autentico compete al Magistero, non si giustappone alla ragione umana considerata nel suo rapporto originario con il bene e alle norme da esso generate. Al contrario, questo dono restituisce la ragione a se stessa, nel senso che la ispira interiormente, la guida perché essa, di una parte, non elabori norme morali non coerenti con il Comandamento nuovo e, dall'altra, traduca nell'ambito umano, nel modo a questo conforme, la misura della donazione di Cristo. È quanto san Tommaso [d'Aquino; 1225-1274], nel solco della tradizione, esprime col solito rigore, là dove pensa il rapporto fra carità e virtù morali. «*Non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniatur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda [...] Manifestum est autem quod caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium (attraverso le virtù morali) omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt*»⁶. E ancora: «*oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem*»⁷.

Per questa connessione intima, intrinseca, fra il Comandamento nuovo e l'etica razionale, il Magistero, insegnando la fede «*da credere e da applicare nella pratica della vita*»⁸, verrebbe meno al suo compito se non insegnasse anche le coerenti conse-

guenze di essa riguardanti gli ambiti dell'umano⁹.

c. Scopriamo così le radici ultime delle difficoltà incontrate da parte di alcuni teologi cattolici contemporanei nel giustificare e ammettere una vera e propria autorità del Magistero nell'ambito dell'etica razionale. Esse, mi sembra, affondano tutte nel terreno di un pregiudizio: la reciproca esclusione di fede — dunque anche del Magistero che appartiene alla fede — e ragione, in forza della quale la fede non è razionale e la ragione non è credente e, pertanto, i "praecepta fidei" non sono razionali e i "praecepta rationis" non possono rimandare a una autorità di fede. È, insomma, la difficoltà di pensare un rapporto organico fra ragione e fede.

Una volta intervenuta la decisione della fede, si pensa che la ragione etica proceda autonomamente, nella elaborazione delle sue norme. La Verità rivelata del Comandamento nuovo diventa, come tale, epistemologicamente inoperante nell'edificazione, da parte del credente, di una etica che ha per oggetto gli ambiti della creazione come tale. Per essere più precisi, mentre secondo la grande tradizione del pensiero cristiano, l'etica razionale è l'etica assunta dalla fede, che le garantisce autonomia formale e connessione con la verità totale, e in questa connessione si fonda la necessità dell'intervento del Magistero, per alcuni teologi non sufficientemente critici, l'etica razionale è l'etica separata, emancipata, indipendente rispetto alla fede, e in questa separazione, un Magistero è ingiustificabile.

Solo in un modo di rapportare fede e ragione, etica della fede ed etica della ragione, e, in ultima analisi, Cristo e creazione, che superi il pregiudizio della reciproca esclusione, il Magistero è giustificabile e, anzi, necessariamente affermabile. «*È in Cristo che la Chiesa è esperta in umanità*»¹⁰: questa è la definizione perfetta del Magistero "in lege naturali".

In conclusione: l'affermazione dell'autorità del Magistero "in lege naturali" è un corollario necessariamente derivante dalla concezione cattolica del rapporto fede-ragione, etica della fede-etica della ragione, ultimamente, Cristo-creazione.

2. Magistero e giudizio della coscienza morale

Il secondo nodo problematico mi sembra di minor difficoltà, alla luce di quanto già si è detto. Il

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, II, 65, 3c.

⁷ *Ibid.*, ad I.

⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen gentium"*, cit., n. 25.

⁹ Cfr., di conseguenza, quanto è detto in CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sulla missione pastorale dei vescovi nella Chiesa "Christus Dominus"*, del 28-10-1965, n. 12.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II (1978-2005), *Discorso alla diocesi di Salvador da Bahia*, del 6-7-1980, tenuto nel corso del pellegrinaggio apostolico in Brasile, dal 30-6 al 12-7-1980, n. 4.

problema sta in questo: come è possibile parlare di autorità vincolante la coscienza morale del singolo, dal momento che questa costituisce l'imprescindibile mediazione soggettiva fra la norma morale e la scelta concreta del soggetto agente? Ma, anche ora, è necessario precisare lo *status quaestionis*.

Non si dà identità fra ragione pratica dell'uomo e coscienza morale. La prima connota la facoltà del giudizio morale universale, la seconda l'atto mediante il quale la persona, nella sua irripetibile singolarità, giudica che cosa, *hic et nunc*, deve o non deve fare. L'identificazione delle due significa semplicemente la distruzione dell'etica, nel senso di un formalismo essenzialistico o nel senso di un situazionismo in cui il valore è lo stesso fatto. Da ciò consegue che la ragione è l'organo che rapporta l'uomo alla Verità morale, mentre la coscienza è la fonte dell'imputabilità morale. Da ciò ancora consegue la necessaria distinzione — di san Tommaso — fra il “*recte agere*” e il “*peccatum non incurrere*” o, che è lo stesso, fra ciò che è oggettivamente male e ciò che è soggettivamente colpevole.

Ciò premesso, se non sbaglio, mi sembra di poter dire che il rapporto fra Magistero e coscienza morale non è immediato, ma mediato. Mediato dalla e nella conoscenza della Verità e norma morale. In altre parole, il Magistero non insegna ciò che il singolo, *hic et nunc*, nella sua irripetibile singolarità, deve fare: «*solus coram Deo*»¹¹. Ma, esso insegnando la Verità morale, anche razionale, costituisce un punto di riferimento obbligato, in ragione del suo essere ciò che è nei confronti della Verità, e in ragione della struttura della Verità di cui è testimone, come già si è visto.

I termini esatti del problema mi sembrano pertanto i seguenti: in che cosa consiste questo riferimento della coscienza al Magistero, testimone autentico della Verità?

2.1 Uno degli elementi della specifica originalità con cui il cristianesimo pensa la Verità è il carattere di interiorità. La Verità-Comandamento, che è Gesù il Cristo nella sua donazione illimitata e incondizionata, deve essere posseduta dall'uomo sotto l'azione dello Spirito. L'uomo deve farla sua; la Verità-Comandamento deve farla risiedere in se stesso. Come si sa, nella tradizione latina furono soprattutto Agostino e [Papa] Gregorio [I “Magno”; 590-604], ad approfondire questo dato e Tommaso d'Aquino, sulla scia di Agostino, pone nella interiorizzazione dei Comandamento per opera dello Spirito, la stessa essenza dell'etica cristiana.

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, del 7-12-1965, n. 16.

Tuttavia, con e dopo Cartesio, questo tema è stato colpito da una grave ambiguità, di cui la teologia morale non è sempre stata sufficientemente consapevole.

Infatti, le due caratteristiche fondamentali del pensiero moderno, se non vado errato, sono le seguenti: a) oggetto della filosofia è essenzialmente e in primo luogo l'uomo come coscienza pensante e, dunque, l'ambito del filosofare è costituito dalla interiorità; b) quantunque la coscienza pensante sia una certezza indubitabile, si deve però domandare quale ne sia il funzionamento, la portata e i limiti e, dunque, l'intenzione dominante della filosofia è la criticità.

Una riflessione completa su queste due verità o dati della filosofia moderna — interiorità e criticità — ci porterebbe molto al largo e devo accontentarmi di alcuni accenni essenziali.

Per quanto riguarda il primo concetto, si può dire che l'interiorità è ricondotta esaustivamente alla soggettività. Che cosa significa questa riconduzione? Significa, sostanzialmente, la riduzione o riconduzione della Verità entro i confini dell'umano; significa istituire una perfetta adeguazione del razionale con il vero e del vero con il razionale. L'interiorità è la pura immanenza della Verità nell'uomo, per cui nulla obbliga la ragione o esige da essa che si trascenda. Se questa è l'interiorità, la criticità, coerentemente, consiste nel mostrare la non pensabilità-conoscibilità di ciò che non è pienamente riconducibile alla misura della ragione umana. Anzi, di conseguenza, la criticità finisce con il definire il pensare stesso, perché il pensare consiste precisamente nel ricondurre la verità ai limiti della ragione.

Questo concetto ed esperienza di interiorità ha avuto come esito di non secondaria importanza la ridefinizione di un dato che la cultura occidentale aveva ricevuto dalla predicazione evangelica, quello della mediazione imprescindibile della coscienza morale nell'ambito dell'agire morale dell'uomo.

Posta, infatti, in quel contesto, l'idea cristiana è stata costretta ad assumere i seguenti contenuti: a) nel giudizio della coscienza morale la Verità di una norma morale si istituisce e, quindi, questa verità è pienamente in-manente nel giudizio della coscienza; b) qualunque forma di obbedienza a una autorità di insegnamento morale e di riferimento al medesimo, da parte della coscienza, assume necessariamente il carattere di un formalismo legalista indegno dell'uomo e distruttivo di una vera moralità. [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831], come si sa, pensa che sia stato [Martin] Lutero [1483-1546] il

primo a percepire questa contraddittorietà fra coscienza e autorità, iniziando così l'epoca moderna.

Come si vede, il problema si incunea nel groviglio intricato del centro stesso della cultura moderna. E per essere risolto, esige il ricupero di una concezione integrale della interiorità, nel contesto del rapporto originario dell'uomo colla Verità.

Interiorità, in questo senso, è presenza della Verità nell'uomo, ma non è essa stessa la Verità. Si tratta di una «interiorità oggettiva»¹², perché implica la, anzi è costituita dalla, presenza della Verità e del Bene assoluti: la misura dell'interiorità è l'incommensurabilità dell'Essere. L'interiorità oggettiva è, come tale, trascendenza, ascolto umile della Verità e consenso libero al Bene, che è in essa, ma senza identificarsi con essa.

Ancora una volta, si può vedere come l'antropocentrismo non possa essere il principio architettonico della ragione teologica, poiché il passaggio dalla trascendentalità alla trascendenza è teoreticamente impossibile.

Nel contesto di questo ricupero della verità intera della interiorità, si ha la vera criticità. Essa implica i seguenti elementi fra loro correlati: a) la consapevolezza che la Verità è donata al pensiero e non da essa posta; b) la ragione elabora giudizi veri per la Verità che rende valido ogni giudizio vero, senza che la Verità prima che è lume dell'intelligenza, sia essa stessa giudicata dall'intelligenza¹³: essa ne è al contempo e trascesa e abitata; c) pensare criticamente significa lasciarsi pervadere da questa Verità; agostinianamente è «convertirsi ad essa»; «lo spirito non è al di sopra della Verità, ma al di sotto; esso è tenuto non a dissertare su di essa, ma a venerarla»¹⁴.

L'interiorizzazione della Verità non è essa stessa la Verità. «Il credente deve far propria la Verità, ma questa preesiste oggettivamente a questa appropriazione. La fede consiste appunto nell'accogliere in noi la verità; ma essa può trasformarci progressivamente in Figli di Dio solo perché si tratta della verità che viene da altrove, dal Cristo e dal Padre; è perché si tratta della rivelazione di Gesù Cristo; il figlio del Padre»¹⁵.

¹² Cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA (1908-1975), *L'interiorità oggettiva*, a cura di Alessandra Modugno, prefazione di Pier Paolo Ottonello, Marsilio, Venezia 2019.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 10, 146 (trad. it., *Sulla verità*, testo latino a fronte; a cura di Fernando Fiorentino, 2ª ed., Bompiani, Milano 2008).

¹⁴ [CARD. SAN] JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890), *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, 1845, trad. it., 2ª ed., a cura di Luca Obertello, introduzione di Alfonso Prandi, Jaca Book, Milano 2003, p. 344.

¹⁵ IGNAZIO DE LA POTTERIE S.J. (1914-2003); non è stato possibile reperire la fonte della citazione.

2.2 In questo contesto, credo, si può cogliere il fondamento dell'autorità vera e propria con cui il Magistero si rivolge alla coscienza morale del fedele.

Non separando, come già si è detto, il suo aspetto formale dal suo contenuto o oggetto, il Magistero deve essere considerato come il testimone autentico della Verità-Comandamento che è Cristo, testimonianza che implica anche l'insegnamento di norme morali razionali, come si è già detto. La coscienza morale è, se così posso dire, l'organo attraverso il quale il credente fa sua quella Verità-Comandamento, in quanto diviene la sorgente, il principio delle sue scelte. Ma, poiché si tratta della Verità-Comandamento che è Cristo, questa le rimane sempre trascendente e a essa la coscienza morale è costitutivamente intenzionata. Si tratta, appunto, di una interiorità oggettiva. Questo rimando non avviene solo col riferimento a un'epoca storicamente finita, testimoniata da documenti scritti, ma attraverso la mediazione del ministero che ha il potere di rappresentare esso stesso la Verità-Comandamento mediante l'annuncio del Vangelo e la celebrazione dell'Eucaristia.

Contrapporre, o anche semplicemente giustapporre, l'interiorizzazione della Verità da parte della coscienza e la testimonianza oggettiva resa a Essa dal Magistero implica e comporta o la tendenziale riduzione della interiorità alla soggettività o, dal punto di vista più teologico, la tendenziale separazione dalla forma pneumatica della coscienza morale del credente dal suo contenuto cristologico. In una parola: data la natura propria della interiorità umana e cristiana, data la struttura della Verità-Comandamento, dato il rapporto a Essa e della interiorità e del Magistero, la coscienza è intrinsecamente obbligata al Magistero medesimo.

D'altra parte, però, risulta, coerentemente, che nessuno, all'infuori del Magistero può avanzare nei confronti della coscienza una simile esigenza: né l'esperto in problemi morali — il teologo —, né un potere come tale. Solo il Magistero, perché, legato sacramentalmente al Cristo, testimonia alla coscienza quella Verità per cui essa è fatta e che, quindi la libera. Per questo il Magistero la obbliga in senso vero e proprio: la obbliga in ragione della Verità che annuncia a cui la coscienza è obbligata.

3. Magistero e ricerca etica

Noto subito che il tema di questa terza parte non sono i rapporti fra teologia e Magistero in generale, ma fra Magistero e ricerca etico-teologica. È necessario, pertanto, che si definisca preliminarmente che cosa intendiamo per ricerca.

Il termine “ricerca” connota quell’aspetto del teologare consistente nello sforzo di rispondere alle nuove questioni morali che oggi vengono poste dall’uomo: nuove nel senso che nascono da un mutamento che l’uomo ha vissuto nella coscienza di se stesso, da una diversa esperienza del suo essere. È, insomma, la messa in atto di quanto il Santo Padre Giovanni Paolo II ebbe a dire nella sua visita alla Università Gregoriana il 14 [in realtà il 15] dicembre 1979, parlando della necessità per la Teologia «[...] di tenersi in contatto stretto con tutte le ricerche che, nel corso dei tempi, modificano la visione che l’uomo ha di se stesso e del mondo che lo circonda»¹⁶.

Per la natura stessa di questo necessario momento della riflessione etico-teologica, non è raro oggi il richiamo alla “libertà di ricerca” intesa e come condizione indispensabile per la ricerca stessa e come esigenza che non rende più essenziale al pensare teologico un riferimento al Magistero. E ciò in ragione della novità stessa dei problemi che la ricerca affronta. Anzi, non manca chi parla di un “diritto al dissenso” inerente alla ricerca teologica nei confronti del Magistero: il diritto cioè di offrire soluzioni in contrasto con quanto il Magistero fino a ora ha insegnato.

E con questo penso di aver sufficientemente delimitato l’ambito della ricerca di questa ultima parte.

3.1 Per muoverci in questa problematica, la prima cosa da farsi, mi sembra, è di precisare il concetto di libertà di ricerca. Per una duplice serie di motivi fra loro connessi.

a. La connessione libertà-verità è un “*topos*” centrale nella cultura moderna e contemporanea, anzi, secondo molti, è il “*topos*” centrale. Questa connessione non può qui essere mostrata. Presupposta, essa ci costringe a fare alcune riflessioni essenziali. **i)** L’essenza profonda della verità, come svelamento del reale, consiste nella possibilità che l’uomo ha di aprirsi al mistero dell’Essere che fonda l’esistente e si dona attraverso esso; **ii)** questa docilità all’essere non è pura passività, ma un atto di libertà radicale, anzi il fondamento ultimo della libertà; **iii)** libertà e verità si richiamano a vicenda in quanto, da una parte, la sottomissione docile al mistero dell’essere è ciò che consente a esso di svelarsi e, dall’altra, lo svelarsi dell’essere, la verità, è ciò che garantisce la pienezza della realizzazione personale dell’uomo¹⁷.

b. Alle nuove questioni, la teologia morale è chiamata a rispondere come teologia, nella salvaguardia

cioè del suo statuto epistemologico di “*fides quaerens intellectum*”. La preoccupazione metodologica non è pura astrazione, ma riflette la intenzione del teologo a fare uso di una ragione che non impedisca lo svelarsi del Mistero. Una ragione la cui struttura epistemologica è dettata dal suo Oggetto. L’Oggetto della teologia Morale è il Mistero di Dio, quale definitivamente si rivela nel Cristo che dona se stesso sulla Croce, in quanto questo Mistero è il “Nuovo Comandamento” donato al credente: «*amatevi come io vi ho amati*». Questa Rivelazione è donata alla Chiesa, costituita attraverso la predicazione apostolica fissata nella Scrittura.

Pertanto, [solo] nella Chiesa, nella sua Tradizione della vita e della Verità, noi possiamo percepire sempre più profondamente il senso del Nuovo Comandamento. E questa Tradizione è costantemente giudicata, o comunque giudicabile quando se ne presenti l’occasione, dal Magistero. Esso è profondamente radicato nella coscienza della Chiesa, con il compito di renderla sempre più consenziente alla Verità di Cristo e alle esigenze del suo Comandamento.

Tenendo dunque presente questa duplice serie di considerazioni, possiamo tentare di definire il concetto di libertà di ricerca. Esso mi sembra costituito dai seguenti elementi.

a. Libertà di ricerca significa togliere dal proprio spirito tutto ciò che impedisce alla Verità, che è la donazione di Cristo, di svelarsi in tutte le sue esigenze, attraverso l’accoglienza totale della fede, il consenso radicale alla fede della Chiesa, uscendo da ogni personalismo. Per questo, io credo che non vi sia condanna più grave nei confronti dell’opera di un teologo, anche geniale, di quando si dice che le sue opere ci permettono di conoscere il suo pensiero. L’opera del vero teologo deve permetterci di conoscere non il pensiero di questo teologo in ciò che esso ha di individuale, di particolare, ma la *Noûs Christou*, quel pensiero di Cristo che la *mens Ecclesiae*, cioè il pensiero della Chiesa solamente ci trasmette e conserva viva per noi¹⁸.

b. È un puro pregiudizio ereditato dall’Illuminismo e spesso acriticamente accolto, quello di ritenere che la libertà di ricerca comporti un punto di partenza assoluto [sciolto] da ogni punto di vista.

Già dal punto di vista del pensare semplicemente umano, la cosa si presenta piuttosto con i caratteri di una retorica della *liberté* che non di un pensare autentico. Si pensi, infatti, solo per fare un accenno, al legame fra pensiero e linguaggio appreso.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione della visita alla Pontificia Università Gregoriana*, del 15-12-1979, n. 3.

¹⁷ Cfr. IDEM, *Discorso in occasione della visita al Pontificio Ateneo “Angelicum”*, del 17-11-1979, n. 9, cpv. 2.

¹⁸ LOUIS BOUYER (1913-2004), *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Editions France-Empire, Parigi 1979, pp. 208-209.

Poi, dal punto di vista teologico la cosa è assolutamente priva di senso. La Verità, che la teologia morale è chiamata a pensare, si dona, precedentemente a ogni riflessione critica, al fedele nella vita della Chiesa, dei Santi in particolare. Soltanto a partire da questa vita, da questa fede normativamente istruita dal Magistero, la ricerca etico-teologica, come ogni ricerca teologica, può sperare di attingere conoscenze più profonde.

c. Libertà di ricerca significa, allora, distacco critico nei confronti anche delle domande o problemi che oggi si pongono. La Verità di Cristo è critica non solo nei confronti delle risposte, ma anche delle domande spesso. Essa non accetta *tout-court* le nostre questioni, le trasfigura, le apre alle dimensioni della verità intera dell'uomo, rivelataci da Cristo, conducendoci così alle vere questioni cui Essa risponde. «La vera libertà accademica deve essere considerata nella sua relazione con lo scopo finale del lavoro accademico che guarda alla verità totale della persona umana»¹⁹.

d. E siamo così al nucleo centrale del concetto di libertà di ricerca: libertà di ricerca significa porci e rimanere dentro la Verità che ci fa liberi, Verità che è Cristo e che si dona nella forma ecclesiale della fede, e da questo punto di vista conoscere tutto il resto.

3.2 Abbiamo cercato di schizzare un concetto teologico di libertà di ricerca. Si tratta ora di considerare il rapporto fra Magistero e ricerca.

Si deve fare attenzione a non ridurre questo rapporto a un problema di composizione di due diritti aventi ciascuno un proprio ambito da salvaguardare. Se questa dimensione del problema non può essere ignorata del tutto, in quanto nella Chiesa sono pur sempre possibili dei conflitti, essa tuttavia non è né l'unica, né la principale.

Una simile impostazione soffre di una profonda ambiguità che il concetto moderno di diritto soggettivo, data la sua genesi storica, porta con sé. Questo concetto nasce infatti dal presupposto di una difesa del singolo nei riguardi della società e dell'autorità in particolare. Trasferire questa concezione all'interno della teologia può creare solo confusione.

Più che di diritto, inteso in questo senso — “potere di...”, “difesa da...”, “contro...” —, nel caso del teologo si deve parlare di libertà che è umile consenso e obbediente apertura alla Verità, che è Cristo, vivente nella Chiesa, garantita dalla successione apostolica; nel caso del Magistero, di legame, vincolazione alla regola cristo-pneumatologica, per cui esso non parla

a nome proprio, ma testimonia ciò che gli Apostoli hanno ascoltato o trasmesso, assistito dallo Spirito.

Da ciò consegue che: **i)** la libertà della ricerca è precisamente assicurata e resa possibile dalla successione apostolica, in quanto questa impedisce il venimento della Verità, della vita della Verità nella Chiesa; **ii)** la fedeltà al Magistero impedisce di “mascherare” l'affermazione della propria soggettività con la maschera della libertà della ricerca, in quanto questa fedeltà istituisce, sul piano oggettivo, l'inserimento del proprio punto di vista nella totalità, nella cattolicità, diacronica e sincronica della fede della Chiesa, luogo in cui la Verità del Comandamento si dona e si svela; **iii)** la libertà di ricerca esige il rispetto dei fedeli e il loro diritto «[...] di non essere turbati da teorie ed ipotesi che non sono in grado di giudicare o che possono essere facilmente semplificate o manipolate dall'opinione pubblica per fini estranei alla Verità»²⁰.

Tutto questo vale non in minor grado, quando la ricerca etica si muove nell'ambito della “legge naturale”. In questo ambito infatti, è più facile che le questioni poste, anche quelle più profondamente vere, siano falsificate o deviate dalla situazione decaduta in cui versa l'uomo. Solo il confronto critico con la misura intera della verità dell'umano, che è Cristo, può salvare la ricerca etica da ogni forma di riduzione di questa misura. E solo questo confronto può impedire un pensare per contrapposizioni anziché per successive integrazioni di punti di vista superiori, convergenti verso la pienezza del Comandamento che è Cristo.

Dal punto di vista pratico, la Chiesa ha dovuto regolare, anche giuridicamente, il rapporto di cui stiamo discutendo. Non è mia competenza addentrarmi in questo aspetto del problema. Vale anche per esso, che è un frammento della vita ecclesiale, la stessa regola di intelligenza: acquista senso nel tutto, nel tutto che è la Verità e la Vita di Cristo, la quale si espande nella totalità organica del suo Corpo che è la Chiesa.

Conclusioni

Ho tentato di rispondere alla problematica postami, inserendola nel complesso delle connessioni o correlazioni teologiche più profonde da cui nasce, sforzandomi di situarla storicamente nella problematica posta dalla cultura di oggi. Il dibattito potrebbe precisamente svolgersi a questo livello, mettendo in atto quella “*analogia fidei*” o “sinfonicità della Verità” che genera il sapere della fede.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Università Cattolica* [di Washington], in occasione del viaggio apostolico negli Stati Uniti d'America (1/8-10-1979), del 7-10-1979, n. 6.

²⁰ *Ibidem*.

SEGNALAZIONI LIBRARIE

IN DIFESA DELL'UMANO. LA FILOSOFIA DI KAROL WOJTYŁA

DANIELE FAZIO

D'Ettoris Editori, Crotone 2021

264 pp., € 18,90.

Il volume di Daniele Fazio si occupa principalmente del pensiero filosofico dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II. La distinzione importante per comprendere l'oggetto del libro che si pone è quella tra il pensiero dell'uomo Karol Wojtyła (1920-2005) e successivamente del suo magistero da pontefice. Karol Wojtyła e Giovanni Paolo II (1978-2005) certamente sono la stessa persona. Tuttavia, bisogna enucleare da un lato il pensiero dell'uomo Karol Wojtyła, che è stato sviluppato sin da giovanissimo e poi durante gli anni del suo sacerdozio e del suo episcopato, seguendo principalmente due sentieri: quello dell'arte — in quanto attore, ma ancora di più poeta e drammaturgo — e quello della filosofia in quanto docente in istituti universitari polacchi di morale, ma ancora di più emergendo anche con una caratura da filosofo perché lascia in eredità una proposta filosofica originale che riguarda soprattutto l'antropologia e l'etica.

Il 16 ottobre 1978, Karol Wojtyła veniva eletto al soglio pontificio. Da quel momento in poi quindi sviluppò anche un magistero, come ogni altro pontefice. Il magistero non è semplicemente il pensiero di un intellettuale fra tanti, sia pur cattolico, ma l'insegnamento ufficiale della Chiesa, che vincola i fedeli a quello che si definisce il *rationabile obsequium*, ossia lega i fedeli a una obbedienza che è intelligente e sanamente creativa, dal momento che quanto detto nel magistero straordinario e ordinario dai pontefici è ritenuto garantito dallo Spirito Santo.

Ora il magistero di un pontefice — tenuto conto dell'ottica con cui procede lo sviluppo armonico della Chiesa, che è quella della riforma nella continuità — possiamo dire che non passa mai di moda. Con una immagine possiamo dire che il magistero

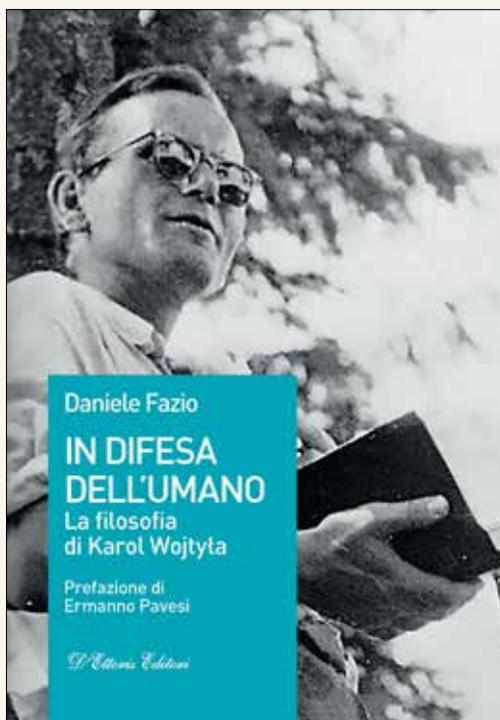
di un Papa non più regnante non scade come scade lo *yogurt*, ma è sempre valido. A maggior ragione perde senso la contrapposizione dialettica fra papi, vedendoli, troppo “umanamente” e “politicamente”, divisi in “conservatori” e “progressisti”. Evitando questi due errori certamente si può affermare che gli insegnamenti magisteriali di Giovanni Paolo II sono validi tuttora non solo di diritto, ma anche di fatto, in quanto l'atmosfera culturale del mondo, le dominanti ideologiche o post-ideologiche che lo caratterizzano restano nei loro aspetti di fondo pressoché inalterati rispetto agli anni, soprattutto rispetto all'ultimo decennio, del pontificato wojtyłiano. Le condizioni del presente possiamo dire che hanno trovato nel suo magistero una primissima analisi e un giudizio già ben preciso, che hanno illuminato il pensiero e l'azione di gran parte del mondo cattolico. Un tale indirizzo, recepito dal magistero dei successori, può ancora guidare certamente l'analisi culturale dei cattolici del nostro tempo e orientare la loro azione.

Tuttavia, bisogna certamente chiedersi quanto, a distanza di circa quindici anni dalla sua morte, al di là di una stretta cerchia di ammiratori, sia passato effettivamente nella narrazione intra-ecclesiale circa la sua eredità magisteriale. Sembra, spesso, che la figura di inizio millennio di un Pontefice che ha saputo attrarre i giovani di tutto il mondo a Roma, oggi risulti distante, se non addirittura sbiadita. Ma evidentemente non è questo l'argomento del libro.

Lo è invece l'analisi del pensiero di Karol Wojtyła negli anni precedenti al suo pontificato e certamente nella prospettiva di rispondere alla domanda se il suo sforzo strettamente intellettuale e

propriamente filosofico, diversamente dal magistero da papa, possa risultare in qualche modo datato.

Il libro, quindi, si occupa di far conoscere almeno nei suoi tratti essenziali la filosofia di Karol Wojtyła, non semplicemente ponendosi nell'ottica di studiare in maniera asettica il pensiero di un uomo di cultura polacco del secolo scorso, ma cercando di rispondere a una domanda di fondo: la sua filosofia ha da dirci qualcosa anche oggi o, per meglio dire, soprattutto oggi? La risposta che Daniele Fazio dà è certamente positiva e ciò partendo dalla conside-



razione secondo cui, se il problema “dell’ora presente è la crisi antropologica, ossia la fatica di definire “chi è l’uomo”, “da dove viene”, “dove va”, “quale è il suo ruolo nel mondo”, “che legami può instaurare con gli altri e con se stesso”, “con il creato”, la filosofia di Wojtyła è sicuramente una luce che permette di darvi soluzione. Esso ci orienta di fronte alle sfide della tarda modernità o, meglio ancora, di fronte alle sfide della post-modernità, all’interno di una visione antropologica secondo l’ordine naturale e cristiano, ripresentando in maniera originale la nozione di persona, frutto importante dell’incontro tra filosofia greca, mentalità giuridica romana e cristianesimo, qualcosa quindi che fa parte integrante delle nostre radici culturali e spirituali.

In questa linea interpretativa, quindi, si sviluppano i tre capitoli del testo, *Karol Wojtyła: le tre navigazioni* (pp. 25-74), *Innanzitutto la persona* (pp.75-160) e *Contro-rivoluzione antropologica* (pp. 161-248). Essi sono preceduti da una corposa *Introduzione* dell’autore (pp. 15-24) e dalla *Prefazione* dello psichiatra Ermanno Pavesi (pp. 7-14) e seguiti da una consistente *Bibliografia* (pp. 248-264), che presenta buona parte dei testi, anche in lingua straniera, esistenti sul pensiero di Wojtyła.

Analizzando anche cronologicamente il suo pensiero, Fazio ricorda come il giovane Karol abbia una precoce passione, quella teatrale: egli non si limita a fare l’attore, ma diviene nel tempo anche un poeta e un drammaturgo. Egli nel 1941 incontra il Teatro Rapsodico (della parola viva), un forma di teatro incentrata esclusivamente sulla parola e sulla sua forza concettuale; scarno quanto a scenografia, questo teatro vuole toccare l’animo dell’uomo e muoverlo eticamente alla decisione verso il bene. Sono quelli gli anni dell’occupazione nazionalsocialista della Polonia e l’azione culturale del Teatro Rapsodico è un modo di resistere al regime in nome della tradizione cattolica e storica della nazione polacca. Infatti, il lavoro teatrale sarà svolto in clandestinità, con rischi seri per chi vi partecipava. Wojtyła scrive le sue prime opere teatrali e le sue prime poesie all’interno di questo canone estetico. Questa passione lo seguirà per tutta la vita, tant’è che nel 2003, quindi Papa da molti anni, pubblicherà l’ultima sua opera poetica dal titolo *Trittico romano*.

Accanto al sentiero dell’arte, Wojtyła dà spazio alla riflessione filosofica, inizialmente per richiesta del suo vescovo e poi, a mano a mano, tentando di riflettere sull’uomo dinnanzi alle ideologie — specialmente quella comunista sotto cui era piombata la sua amata nazione dopo la Conferenza di Jalta del 1945 — che negano palesemente la sua dignità. Su questa

strada, da giovane sacerdote, egli farà un “bagno romano” studiando presso l’Università San Tommaso d’Aquino, l’*Angelicum*, seguendo i corsi di padre Réginald Garrigou-Lagrange O.P. (1877-1964), uno dei più importanti pensatori tomisti del Novecento. Porsi sotto la guida di Garrigou-Lagrange è una scelta esplicita del giovane Wojtyła, che realizzerà sotto la sua guida una tesi sulla *Dottrina della fede di San Giovanni della Croce*. In questo contesto romano, egli conoscerà approfonditamente la filosofia classica e la teologia “romana”, incentrate e ispirate al pensiero di san Tommaso d’Aquino O.P. (1225-1274). Il pensiero dell’Aquinato, pur non essendo la filosofia e la teologia ufficiale della Chiesa — non ve ne sono di ufficiali —, ha molto influenzato la stessa esplicitazione dottrinale del cristianesimo nei vari secoli. Ma Wojtyła non si ferma a quanto la tradizione, anche filosofica, gli consegna. Tornato in Patria, nel 1949, il suo arcivescovo Eugeniusz Baziak (1890-1962) vuole che si prepari all’esame di abilitazione alla docenza universitaria. Nel farlo egli incontra intensivamente le filosofie contemporanee, chiedendosi quanto esse potessero dialogare o meno con il cristianesimo; in particolare approfondisce le linee filosofiche della scuola fenomenologica fondata da Edmund Husserl (1859-1938). Oltre a questi, incontrerà una particolare declinazione realistica della fenomenologia in uno degli allievi polacchi di Husserl, Roman Ingarden (1893-1970).

Quella che possiamo considerare la sua prima opera filosofica è la tesi di abilitazione alla docenza dal titolo *Valutazioni sulla possibilità di costruire l’etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*. Verranno poi, nel 1960 e nel 1969, pubblicate e sue due opere più importanti *Amore e responsabilità* e *Persona e atto*. Fino all’inizio del suo pontificato egli esplicherà in altri numerosi articoli e saggi la sua prospettiva antropologica ed etica; essa risulta un intreccio tra la fenomenologia realistica e il pensiero tomistico. Su questa strada, del resto, egli apprezzava la testimonianza di una illustre antesignana, la filosofa di origini ebraiche Edith Stein (1891-1942). Allieva di Edmund Husserl e atea, si convertirà al cristianesimo e cercherà di fare sintesi fra il pensiero del maestro e san Tommaso. Come noto, la Stein, divenuta suora carmelitana con il nome di Teresa Benedetta della Croce, dopo essere stata prelevata dal Carmelo di Echt in Olanda da funzionari nazionalsocialisti, sarà deportata nel campo di concentramento di Auschwitz, in Polonia, dove morirà: Giovanni Paolo II la beatificherà e la canonizzerà, proclamandola altresì compatrona d’Europa.

Secondo Daniele Fazio, dunque, Wojtyła percorre un sentiero filosofico originale, che cerca di fare sintesi tra la “filosofia della coscienza”, tipica della modernità, e la “filosofia dell’essere” di san Tommaso d’Aquino. Da questa sintesi discende una proposta antropologica in cui, a partire dall’esperienza dell’uomo, si giunge al cuore, all’unità fondamentale della sua natura spirituale.

Oltre che a questo insieme di maestri e di correnti filosofiche analizzati da Wojtyła, il suo pensiero si alimenta anche alla sua attività pastorale, soprattutto a quella dedicata alle famiglie, ai giovani universitari e alle parrocchie. In questi gruppi egli soprattutto osserva le dinamiche umane e, in particolare, le esperienze relazionali. Soprattutto *Amore e responsabilità* trae molto da queste esperienze pastorali, che gli permettono di formulare una vera e propria metafisica dell’amore, aderente alla realtà viva e concreta. Il suo ultimo scritto propriamente filosofico risale a pochi mesi prima dell’elezione al soglio pontificio, quando partecipò a una conferenza all’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano sul tema del costituirsi della cultura attraverso la *praxis* umana. Durante il suo lungo pontificato egli non cesserà di meditare su testi filosofici. Narra infatti il filosofo Giovanni Reale (1931-2014), che il Papa volle gli fosse inviata una copia personale della *Metafisica* di Aristotele (384/383-322 a.C.), che egli aveva ri-commentato e ripubblicato, perché dopo ogni viaggio apostolico egli si riposava leggendo e annotando questo testo.

Fazio mette anche in luce che il metodo d’indagine filosofica wojtyliano ha una forma un po’ diversa da quella del suo tempo: mentre questa si snodava a partire da posizioni metafisiche, egli invece si apriva all’indagine sull’esperienza propria dell’uomo, rifletteva sul valore degli atti umani e giungeva a scoprire il nucleo profondamente trascendente che caratterizza la persona, in quanto essere spirituale e non semplicemente biologico. Scopriva così che la consapevolezza dell’uomo riguardo alla responsabilità delle proprie azioni non è qualcosa di semplicemente biologico, ma rimanda a un nucleo importante: la libertà dell’agire umano e il suo incontro con la verità.

Da questo punto di vista, Fazio segue le indagini minuziose che Wojtyła pone in essere sulle varie potenzialità che caratterizzano l’uomo: dalla sua istintualità alla sua psiche e dalla coscienza alla razionalità. La capacità di integrare, di mettere nel giusto ordine tutte queste dimensioni, propone una visione dell’uomo veramente realizzata, anche se per comprenderla a fondo è necessario non fermarsi semplicemente al momento descrittivo, che la fe-

nomenologia consente, ma aprirsi alla dimensione metafisica. Essa permette di guardare alla totalità della persona, alla sua verità intima di essere razionale, relazionale e aperto alla trascendenza, quindi capace di conoscere la verità e di discernere il bene dal male. E, scegliendo il bene, l’uomo scopre di realizzare se stesso, mentre, scegliendo il male, di negare la sua libertà e in fondo anche se stesso.

In questo ambito, è certamente presente un certo linguaggio innovativo rispetto alla tradizione metafisica, ma l’esito a cui Wojtyła giunge è rigorosamente in linea e in compatibilità con la nozione di persona. Fazio fa notare anche che negli anni di sviluppo del suo pensiero filosofico la Chiesa cattolica, con la celebrazione del Concilio Vaticano II, si pone il problema di accostare in maniera missionaria l’umanità ferita mortalmente dalle ideologie, che avevano promesso un paradiso in terra e però avevano prodotto semplicemente guerre mondiali e cataste di cadaveri. Quindi il problema antropologico diventava fondamentale anche per la Chiesa stessa. Wojtyła, perciò, non solo da intellettuale ma anche da vescovo, è assai interessato a trovare nuove vie filosofiche, teologiche, pastorali e missionarie per giungere al cuore dell’uomo del nostro tempo. Il rinnovamento del linguaggio e dello stile che egli attua, secondo Fazio, non nega, né deturpa la verità ultima del messaggio cristiano, anzi è visto proprio come uno sforzo per rispondere alle sfide della modernità, spesso riformulandone le stesse domande, trasformandole e superandole, ossia ponendole nel giusto alveo di comprensione.

Vi è una coincidenza raccontata dallo stesso Wojtyła. Egli ha spesso scritto diverse pagine importanti di *Persona e atto* durante le interminabili sessioni conciliari, il che conferma che in lui esisteva una contiguità tra filosofia, teologia e pastorale. Scrive Fazio: «*Nel complesso, la figura di Wojtyła è quella di un uomo poliedrico che dalla ricchezza delle varie esperienze umane illumina la persona in tutti i suoi aspetti, perché solo dalla conoscenza dell’uomo, reale e non utopistica, e delle sue necessità e possibili aperture, può avviarsi una rigenerazione delle società e del mondo, cosa per cui Wojtyła ha tenacemente combattuto nella più ampia visione di un rinnovato umanesimo cristiano, che ad oggi non risulta per niente superato o tramontato*» (p. 73).

Lo sforzo interpretativo compiuto da Fazio è quello di presentare il pensiero di Karol Wojtyła quale formulazione di una visione antropologica che permetteva di rispondere alla crisi dell’umano, nata nel mondo occidentale dalle filosofie della modernità.

Scorrendo l'*iter* tracciato dal testo si può affermare che nella società occidentale, una volta che è stata rifiutata la grande sintesi di fede e ragione operata da Tommaso d'Aquino, la visione dell'uomo si è andata sempre più disintegrando, le varie correnti filosofiche hanno dapprima esaltato la coscienza dell'uomo, il suo "io", facendolo divenire una divinità, ossia slegandolo da ogni ordine morale e spirituale. Per esempio, l'idealismo riduceva la realtà all'Io, nulla era senza l'Io e nulla era al di fuori dell'Io. Accanto a questa prospettiva vi erano dottrine che vedevano l'uomo come un mero momento dell'evoluzione biologica della materia. Se dalla dialettica fra spiritualismo e naturalismo difficilmente poteva scaturire una visione antropologica realistica, ancora di più, come avvenuto successivamente, da un *cogito* esaltato si passerà a mano a mano a un *cogito* spezzato, ossia alla convinzione che a guidare l'uomo piuttosto che la ragione, siano forze oscure irrazionali e istintuali. Nella rivoluzione sessuale del Sessantotto il semplice "principio di piacere", l'istinto, viene eretto a guida dell'uomo, in un orizzonte meramente relativistico, in cui è "vietato vietare" ed è vietato soprattutto distinguere il bene dal male. In un tale contesto, le definizioni date dell'umano diventano infinite, innanzitutto perché non tengono conto della realtà che egli vive a partire dalla sua corporeità, dalla sua coscienza, dalla sua ragione, dal suo senso religioso e ipotizzano e impongono un modello di umanità costruito ideologicamente a tavolino. La libertà diventa liberazione da se stessi verso un orizzonte indefinito. Tali definizioni concepiscono un essere umano ridotto o sproporzionato, che alla fine non esaurisce la sua ricchezza antropologica. Tutte queste visioni hanno un fondo comune: il rifiuto dell'uomo così com'è, della realtà umana, in generale della realtà creata. Pertanto, non essendo soddisfatte della visione realistica, provano a ri-creare la stessa natura umana. Fazio mette quindi a confronto la concezione wojtyliana con la fenomenologia, con l'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre (1905-1980), con il marxismo, con i teorici della rivoluzione sessuale e giunge anche a sfiorare le questioni sollevate oggi dal trans-umanesimo e dal post-umanesimo.

A tali visioni antropologiche corrispondono altresì prassi politiche che, non considerando l'uomo per ciò che è, costruiscono un mondo, una politica e una economia, esplicitamente lesivi della sua dignità. Che ciò parta da un'errata antropologia che s'impone nelle legislazioni, si vede per esempio nelle questioni bioetiche.

Nel testo di Fazio, Wojtyła emerge ancora come portatore di una visione antropologico-personalisti-

ca che può e dev'essere fatta propria non solo perché ogni uomo possa esercitarsi a "divenire ciò che è", senza inseguire fantasie utopistiche, ma anche perché, a partire da essa, si possa costruire realmente una società "a misura d'uomo e secondo il piano di Dio" — come dirà da Pontefice — e che quindi abbia veramente in mira il vero bene di ogni essere umano.

Per comprendere bene il sintagma "contro-rivoluzione antropologica", che guida la linea interpretativa di Fazio, è innanzitutto necessario comprendere che cosa s'intenda per "rivoluzione antropologica". La Rivoluzione, intesa nel senso descritto dalla scuola cattolica contro-rivoluzionaria, in specie dal pensatore cattolico brasiliano Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), è un sovvertimento dell'ordine naturale e cristiano che si attua con un processo pluri-secolare di distruzione della società cristiana occidentale. Dopo una fase religiosa, una politica e una economica, con il Sessantotto la Rivoluzione si sviluppa *in interiore homine*, ribaltando la gerarchia delle facoltà umane, ragione, volontà e sentimenti. Essa mette dunque a guida dell'umano la sfera emozionale, l'istintualità e, così facendo, l'uomo perde il suo *proprium* razionale e spirituale e smarrisce se stesso.

La visione antropologica di Karol Wojtyła, descrivendo con perizia i vari volti dell'umano, li valorizza tutti ma mette in ordine le varie facoltà integrando corporeità, psiche e spiritualità. In questo senso, la sua filosofia emerge come una Contro-Rivoluzione antropologica, ossia come una risposta non solo attuale, ma anche di principio alle forme moderne e contemporanee del pensiero, un pensiero a-personalistico e anti-personalistico, le quali si snodano dal cartesianesimo fino al trans-umanesimo e al post-umano dei nostri giorni. Se si vuole davvero "realizzare" se stessi, bisogna, dunque, andare controcorrente e darsi da fare per mettere ordine. Ciò avviene solo risalendo al principio, cioè alla realtà: Fazio segnala che Wojtyła in *Trittico romano* scrive: «Se vuoi trovare la sorgente, devi proseguire in su, controcorrente».

In questo senso, secondo quanto dice esplicitamente Fazio, il volume non solo vuole favorire una conoscenza del lavoro filosofico di Wojtyła, ma vuole essere anche uno spunto per quanti oggi vogliono rispondere alle sfide antropologiche del nostro tempo, attingendo a una riflessione puntuale dedicata a tali problematiche. «La filosofia di Wojtyła — scrive Fazio — [...] si proietta verso il futuro nella misura in cui la sua meditazione diventa uno stimolo intellettuale e pratico allo stesso tempo per poter cogliere le sfide della rivoluzione antropologica e trovare ispirazione per poter affrontare la bat-

taglia culturale per la definizione dell'humanum, certamente a livello filosofico, ma anche a livello missionario diventando per gli uomini del nostro tempo testimoni della verità naturale e soprannaturale, l'unica che apre alla speranza» (pp. 247-248).

[Red.]



LE RADICI DELLA MODERNITÀ

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

Solfanelli, Chieti 2021

184 pp., € 12.

«È necessario rendersi conto che l'angoscia sociale proviene dalla crisi interna dell'uomo; è necessario scoprire quando nasce e quando si diffonde questa crisi interna dell'uomo per poter comprendere i fatti sociali e collettivi di oggi [...] [Alle origini della modernità] verranno le cinque rotture definitive: quella religiosa, di Lutero; quella etica, di Machiavelli; quella politica, di Bodin; quella filosofico-giuridica, di Grozio e di Hobbes; quella istituzionale, con i trattati di Vestfalia. Con queste rotture, la Cristianità muore e nasce la modernità europea. Con esse nasce un diritto internazionale meccanicistico, al posto di un sistema di ordinazioni gerarchiche. Con esse si spezza l'equilibrio interiore dei popoli, per sostituire i sistemi delle tradizioni cristiane delle libertà concrete con le astrazioni rivoluzionarie di un re onnipotente o di alcune masse onnipotenti».

Così scrive Francisco Elías de Tejada, che in quattro capitoli — densi, ma che si leggono tutti d'un fiato — affronta la crisi della Cristianità, l'avvento del Protestantismo, l'imporsi del giacobinismo con la Rivoluzione francese, ed i caratteri del marxismo,

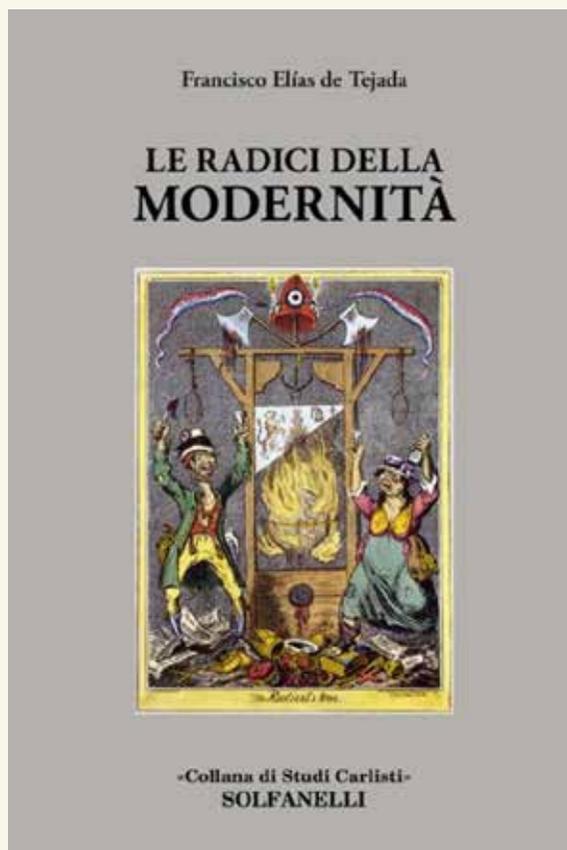
quasi a segnare le fasi di un'unica traiettoria, nel suo passaggio dalla teoria alla prassi.

Ne emerge un quadro articolato e coerente, che focalizza i passaggi nodali del processo che ha portato alla formazione dell'Europa moderna, nonché alle trasformazioni epocali che ne sono derivate. Di modo che i testi selezionati compongono un libro tematicamente unitario. Tanto da potersi considerare, nel loro insieme, come un'opera sulla genesi della modernità, che la prematura scomparsa ha impedito all'Autore di portare dal possibile all'attuato. Il volume è introdotto da Giovanni Turco.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA (1917-1978) è uno dei più rilevanti storici e filosofi del diritto e della politica del XX secolo. Cattedratico di Filosofia del diritto, fecondo poligrafo, versatile poliglotta, viaggiatore infaticabile ed appassionato

bibliofilo, è autore di oltre trecento pubblicazioni, fra cui vanno segnalati almeno il ponderoso *Tratado de filosofía del derecho* (2 voll., Universidad de Sevilla, Siviglia 1974) e l'ampia *Historia de la literatura política en las Españas* (3 voll., Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con colaboración de la Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid 1992). Il suo impegno intellettuale si è sviluppato in tre direzioni principali: filosofia del diritto, storia del pensiero politico e filosofia politica. Pensatore della linea del giusnaturalismo classico tomistico, de Tejada ha considerato temi e problemi delle più diverse culture. In Italia è noto particolarmente come studioso dell'ispanità, e per il suo monumentale *Napoli spagnola* (trad. it., 5 voll., Napoli 1999-2017), nonché per *La monarchia tradizionale* (trad. it., dell'Albero, Torino 1966; rist., Controcorrente, Napoli 2001), *Il carlismo* (Solfanelli, Chieti 2018), *Sardegna ispanica* (Solfanelli, Chieti 2020) e per la silloge di testi tradotti con il titolo *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica* (ESI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005).

[Gianandrea de Antonellis]





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

PAOLO MARTINUCCI

**Contro “lo spirito di disordine”
 al servizio della patria**
**Il conte Clemente Solaro
 della Margarita**

D'Ettoris Editori, Crotone 2021
 400 pp., € 23,90

Una biografia aggiornata del conte Solaro della Margarita mancava da decenni. Ora viene questo corposo volume dello studioso valtellinese — in realtà una edizione “ridotta” rispetto all’enorme quantità di documentazione e di narrativa che questi è riuscito ad accumulare in diversi anni di lavoro sul personaggio —

che tappa questa falla. Dalle quasi cinquecento pagine del libro esce un ritratto a tutto campo del diplomatico, dello statista, del cattolico militante, del conservatore, del padre di famiglia, che non ha eguali. E ne illumina la figura-chiave nella vita politica del Regno sabauda alla vigilia dell’“avventura” unitaria e risorgimentale. Solaro fu l’unico politico di vaglia a ricordare alla dinastia la sua natura di monarchia cattolica e a contrastare le spinte liberali e l’aggressione anti-austriaca e contro gli Stati della Penisola verso cui Cavour intradava il re, linea che di lì a poco prevarrà.

**AL LETTORE**

Per sostenere economicamente la rivista tramite una **donazione** il c/c è il n. **1000/00001062** presso la **Banca Intesa San Paolo** cod. IBAN: **IT34F03069005239100000001062** beneficiario **Oscar Sanguinetti**, causale “contributo a favore di **Cultura&Identità**”.

Per quesiti di qualunque natura: info@culturaeidentita.org o **347.166.30.59**



La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire alle spese di pubblicazione: il sostegno dei lettori è essenziale per proseguire l’opera di diffusione della cultura conservatrice che *Cultura&Identità* svolge.