

anno XVII • nuova serie • n. 48 • 29 giugno 2025

«Noi siamo perduti su sabbie mobili. Queste sabbie minacciano di risucchiareci, noi rischiamo d'impantanarci, se ci lasciamo afferrare da esse facendo concessioni o compromessi. L'essenziale ci è ancora possibile [...]: piantare palafitte in queste sabbie mobili, piantarle quanto più profondamente e solidamente possibile. Una qui, un'altra là, e poi alcune vicine e altre lontane, fino a quando non saranno sufficienti a porre la base della ricostruzione. La chiave è non scoraggiarsi mai. L'essenziale è combattere ogni giorno, perché fino a quando si lotta non si è mai sconfitti» (GONZAGUE DE REYNOLD)

►►► NUOVO NUMERO DI TELEFONO 353.48.29.793 ◀◀◀

Ictu oculi

Qualcosa cambia?

In questa estate del 2025 lo scenario globale si presenta multiforme e turbolento come non mai.

Nella Chiesa cattolica si registrano forse le maggiori novità rispetto a ieri. L'improvvisa scomparsa di Papa Bergoglio (2013-2025) e l'ascesa al Soglio di un cardinale "americano" – non solo di origine, ma anche di sede apostolica principale, sebbene lasciata –, lo statunitense Robert Francis Prevost, aprono la possibilità alla Chiesa di adottare, pur nella continuità, uno stile nuovo nell'accostare non solo i problemi interni, che pure non mancano, ma anche il rapporto con un mondo in sempre più forte e disordinato cambiamento e afflitto da frequenti e improvvise turbolenze.

La morale cattolica e anche la buona creanza insegnano che "*de mortuis nihil nisi bonum*" e non intendo minimamente venir meno a questa aurea massima. C'è però da osservare – da osservatore dei fatti della vita pubblica e da credente devoto alla Cattedra di Pietro – che i dodici anni di regno di Papa Francesco, con il loro continuo altalenare fra conferme e smentite, tra fughe in avanti e ritorni, spinte e controspine, allargamenti dottrinali e restrizioni, con esternazioni estemporanee non sempre felici, con atti e gesti pastorali spesso discutibili o, quanto meno, sconcertanti, con una sovraccopertura mediatica che, se ha compiaciuto più di uno fra gli emuli del defunto Eugenio Scalfari, talora non hanno certo contribuito a orientare i fedeli e a rendere lo scenario globale più sereno.

Naturalmente è presto per fare qualunque affermazione impegnativa riguardo al nuovo Papa, né è lecito trarre conclusioni imprudenti dai suoi primi atteggiamenti e dalle sue prime e incoraggianti parole, anche se da essi traspare palesemente uno stile personale ed ecclesiale alquanto diverso da quello di Papa Francesco. La sua biografia appare altresì lineare, priva di ombre – nonostante che qualcuno, a conclave ancora in corso, abbia già tentato di screditarlo –, segnata da un palese affetto per la Chiesa, per l'abito religioso, per il ministero sacerdotale ed episcopale e rivela un grande equilibrio esistenziale. Ogni esercizio – ed è malcostume diffusissimo soprattutto nei *mass media* – di intestare Leone XIV al conservatorismo o al progressismo ecclesiastico pare fuori luogo, così come l'associazione del nome scelto a qualsiasi linea pontificale. La sua prima enciclica – come



ALBERT CHEVALLIER TAYLER (1862-1925), *Ragazza che guarda il mare*, olio su tela, 1918, collezione privata.

IN QUESTO NUMERO

PIETRO DE MARCO

Gaza, il terrorismo e l'Occidente ► p. 3

ERMANNO PAVESI

Considerazioni sull'Umanesimo ► p. 12

PAPA FRANCESCO

Nella legge naturale la via dell'autentico sviluppo umano ► p. 17

OSCAR SANGUINETTI

Portolano italiano ► p. 20

per tutti i Papi precedenti sarà programmatica — dovrebbe fornire i primi elementi utili per orientarsi. L'importante sarà vedere quanto peserà il lascito di Papa Francesco, i vari “processi avviati” e affidati allo Spirito Santo, nonché come affronterà i molteplici nodi che affliggono l'*iter in sacris e in temporalibus* della Chiesa, infine come reagirà di fronte ai non pochi siluri che gli ambienti che meno hanno gradito la sua elezione — o meno gradiranno sue eventuali prese di posizione poco allineate — scaglieranno contro di lui.

Alimenta la speranza che il successore di Pietro goda di una particolare assistenza da parte dello Spirito Santo, che non si esplica in una ispirazione interiore diretta di tipo “pentecostale”, ma agisce, oltre che nella grazia ordinaria, anche in quella “di stato”, che fornisce aiuti legati e proporzionati allo stato di vita ed eventualmente al ministero del singolo. Un'assistenza speciale per il Papa però esiste e la si nota meglio non tanto in quello che un Pontefice fa, ma in quello che non fa o non riesce a fare, come se vi fosse un “custode” soprannaturale che pone “paletti” invisibili e invalidabili alla volontà dell'uomo-Papa. E forse — mi permetto di dirlo, anche se “con il senno di poi” — si può dire che mai questa presenza silenziosa, questo “catechon” *pro bono*, questo “freno”, si è vista agire come negli anni di Papa Bergoglio...

E altresì il fatto che l'esercizio del ministero petrino, in tutte le sue dimensioni, incluso il Magistero, pur con le ampiissime prerogative conferitegli dal Concilio Vaticano I, si svolga in un alveo sicuro, di cui la Sacra Scrittura, la tradizione apostolica, i Padri, i Concili, il magistero costante dei Papi nella storia, il *sensus fidelium* sono le sponde.

Aspettare quindi da un nuovo Papa, in un senso o nell'altro, come la «*bulimia comunicativa*» (Orsina) dei *mass media* adombra, “rivoluzioni” è quanto mai errato. Quello che si può fare è auspicare che il ministero di Papa Leone porti frutti copiosi alla Chiesa e al mondo, un mondo che perde sempre di più il “centro”, che diviene sempre più “liquido” e che ha bisogno come non mai di cardini e di “agenti addensanti” “forti”, che rimettano la *civitas hominum* su un cammino ben segnato e con una guida limpida e decisa. Robert Francis Prevost potrebbe avere i “numeri” per farlo.

* * *

Lo scenario internazionale, in questo cambio di guida della Chiesa cattolica, si va complicando sempre più. Ai consueti “punti caldi” — Israele, Ucraina, Taiwan — si è ai primi di maggio aggiunto un altro confine “critico”, quello fra India e Pakistan, dove si sta sviluppando una condizione conflittuale, al momento in *stand by*, ma foriera di sviluppi drammatici, visto che entrambi i Paesi — fra l'altro, la cui popolazione conta diseredati a decine di milioni e città fra le più affollate e invivibili del mondo — sono dotati dell'arma atomica.

Nelle relazioni internazionali, le esternazioni neo-egemoniche di Donald Trump verso Canada e Groenlandia — come le iniziative pacificatrici — pare non abbiano avuto esiti apprezzabili, mentre l'alleanza fra le due superpotenze antagoniste di quella statunitense, Cina e Russia, è una realtà e non più una ipotesi e questa saldatura pare segnare parecchi punti a svantaggio degli USA. Forse vi si può leggere un segnale di indebolimento dell'enorme potenza euroasiatica russa, che da sola, non riesce nemmeno a schiacciare definitivamente il fiero Stato ucraino. L'incognita è se il rapporto si manterrà paritetico o, alla lunga, lo scaltro Xi Jinping da amico non si rivelerà padrone. Le due dottrine imperialistiche, quella neo-comunista cinese e quella nazional-ortodossa

— lo stalinismo patriottico del tempo di guerra, depurato del bolscevismo — putiniana, non paiono armonizzarsi granché ed è possibile che prima o poi vadano in conflitto fra loro.

Gli altri fenomeni che connotano lo scenario in questo inizio di terzo millennio cristiano permangono tutti con maggiore o minore vivezza. Le convulsioni del continente africano fra guerre tribali, guerriglia islamica, stragi di cristiani, decolonizzazione portata sino all'oppressione e al pre-genocidio delle popolazioni “bianche” — Trump ha ospitato in USA i primi profughi *afrikaaner* —, malattie endemiche, fame e sete, emigrazioni forzate, continuano ed è sorprendente assistere in questo drammatico contesto alla crescita del numero dei cristiani africani, che nell'area sub-sahariana stanno diventando maggioranza nella Chiesa.

In mezzo a questi sommovimenti e continui cambi di rapporti di forza l'Europa — sia quella geografica, sia la UE, pur concorde nell'appoggio all'Ucraina aggredita: il suo nervosismo e la sua disunione — arranca, ondeggia fra il protagonismo esagerato dei suoi maggiori Stati e la frenesia anti-russa dei Paesi più vicini all'avversario — di fronte all'espansione russa in Ucraina, può dar luogo a gesti che potrebbero rivelarsi inconsulti e fatali.

L'Europa vede oggi molti Stati governati dai socialisti: la Spagna, la Gran Bretagna, la Germania, mentre “muri” soft ma altrettanto invalidabili si stanno costruendo per imbrigliare con ogni mezzo l'irruzione nella politica legale del rigetto sempre più deciso delle politiche di Bruxelles maturato presso ampie fasce della popolazione in vari Stati, dalla Germania, alla Francia, alla Romania, alla Polonia, all'Ungheria, all'Olanda.

* * *

L'Italia, governata da una coalizione di partiti di destra-centro, tuttora saldamente nelle grazie dell'elettorato, come evidenziano i sondaggi, appare sempre più come una isola e, per qualche verso, anche un modello per altri governi. Non che nel Paese tutto vada a gonfie vele: la macchina della nostra “giacobina” repubblica è sempre più decrepita e ansimante, i conflitti di competenze via via più frequenti e aspri, la narrazione legittimante ogni di più smaccatamente falsata, la costituzione sempre più urgentemente da riformare, la pletora delle strutture crescente e sorda a ogni beneficio introdotto dalle nuove tecnologie, la pressione fiscale altissima, la sanità in grave *impasse*, con liste di attesa pluriennali, l'immigrazione irregolare in crescita, mal filtrata e resa incontrollabile dall'ala ideologizzata dei magistrati e da una opposizione politica, il cui progetto è ridotto all'ingiuria o a implorare “Meloni, fai qualcosa...” (Laura Boldrini): *et de hoc satis*. Tuttavia, l'azione del governo, ispirata ai piccoli passi, pur nei limiti fissati da un contesto tutt'altro che favorevole — se l'opposizione politica è velleitaria e quella del Colle percepibile, sono invece asfissianti il *pressing* sindacale, le bizzarrie della magistratura e l'autentica macchina del fango in servizio 24H messa su dai *mass media* anti-governativi, di fatto i più potenti —, ottiene dei risultati positivi e concreti. Ovviamente, anche se avesse, e talora ha, la maggioranza per farlo, non rovescerà tavoli, né penserà di risanare il Paese a colpi di decreti. *Sic stantibus rebus* il governo di destra-centro di Giorgia Meloni pare oggi il miglior possibile: ipotizzare fughe in avanti per principio o auspicare corti circuiti ideologici è quanto di peggio si possa fare.

■ Uno dei più acuti sociologi dei fenomeni religiosi e culturali odierni, il fiorentino Pietro De Marco, ottantaquattrenne, commenta una delle “piaghe” più deteriorate dello scenario mondiale attuale: il “caso Gaza”. Un’analisi di pregio, antidoto alle letture conformistiche che allignano sui media e nel mondo cattolico



Gaza, il terrorismo e l’Occidente

Pietro De Marco

1. Proporzionalità

Che la condotta, strategia e tattica, dell’esercito israeliano nel territorio di Gaza — cui Israele nel 2005 ha concesso autonomia nell’ambito dell’Autorità Nazionale Palestinese (ANP) —, sia “sproporzionata” è un giudizio tentante, e non solo,

per i soggetti politici internazionali tenuti a prendere posizione in un difficile equilibrio tra fatti, schieramenti e opinioni pubbliche. Anche la Santa Sede, per bocca del segretario di Stato cardinale Pietro Parolin, ha usato questa formula cauta: “il diritto di difesa deve essere proporzionato” — mentre il suo esercizio da parte israeliana non lo sarebbe — ma fatta per sollevare la protesta dello Stato d’Israele.

Proporzionata rispetto a che? Quale è il metro di misura? In genere è l’immagine delle distruzioni e la notizia dei morti civili palestinesi che pesa nel giudizio, messa a confronto con i morti e i rapiti israeliani, talora appena ricordati. Ma proviamo a riflettere.

Da mesi sul fronte mediorientale un’azione bellica di tipo misto, a dominante terroristica ma im-

* L’articolo si compone di tre testi di De Marco, rivisti e aggiornati dall’A.: il primo, del 2023, *Proporzionalità*, è apparso sull’attuale sito web di Sandro Magister <<https://www.diakonos.be/>>; il secondo, del 2025, *Una guerra a due attori*, è pubblicato anche sul sito web <www.ilpensierocattolico.it/>; infine, il terzo è una riflessione, scritta a ridosso della guerra irachena del 2003-2004 e degli attentati di Londra del 7 luglio 2005 ma ancora attuale e utile, sui *best seller* libri di Samuel Phillips Huntington (1927-2008) e di Francis Fukuyama. Il titolo è redazionale.

prevista in questa forma, tecnicamente una “razzia”, ha evidenziato l’irrealismo della visione geopolitica edulcorata prevalente in Europa e persino affiorante in Israele, perché Europa anch’esso. Lo rivela la struttura del giudizio moderato corrente, quello del bilanciamento “et-er” delle responsabilità fra Israele e Hamas, lasciando da parte i palestinesi, o quello del “diritto alla difesa dello Stato ebraico”, “sì, però”.

Nella formula manca del tutto un fattore: la considerazione dei “nuovi” soggetti e stili della “guerra moderna” di cui pure gli specialisti scrivono da oltre sessant’anni e di cui l’organizzazione che si nomina come *Harakat al-Muqāwama al-Islāmiyya* (in sigla Hamas, tradotto con “Movimento di resistenza islamica”) è un caso speciale ben studiato.

Talora detta anche “psicologica” — nella scuola francese¹ — e sperimentata sul lato delle insorgenze come delle contro-insorgenze, la cosiddetta “guerra moderna” è costituita da conflitti che sono in atto anzitutto quando *non guerreggiati*. Sono quei metodi e procedimenti latenti di conquista-controllo delle popolazioni, un tempo anzitutto contadine, che hanno preparato, protetto e alimentato le insorgenze “anticoloniali” vere e proprie o presunte. In mano a minoranze colte, che attingono a modelli celebri, cinesi e russi, questi procedimenti sono parte integrante o estensione della guerra fatta di contingenti e armamenti e del loro movimento sul campo. Una “estensione” dotata per di più di autonomia, per cui evochiamo Hamas come soggetto in guerra molto più che le Brigate del Martire ‘Izz al-Dīn al-Qassām, suo braccio militare.

L’attacco dell’ala armata — come bisognerebbe dire — di Hamas e di altre forze, il 7 ottobre 2023, ha dunque solo l’apparenza, per la sua conduzione selvaggia, di una ondata o di una “esplosione”. Essa è piuttosto un momento visibile e sanguinoso della guerra già attiva condotta da un’armata “irregolare” che cresce a Gaza nei sotterranei, come altrove in foreste e montagne, e che ha sottomesso e indottorato la popolazione di superficie. Nella Striscia di Gaza, assieme alla popolazione, sono necessariamente infiltrate da Hamas anche tutte le associazioni e agenzie internazionali che vi operano. L’UNWRA, l’agenzia ONU per i rifugiati di cui si parla, non può non essere un apparato controllato da Hamas, che ne

intercetta e usa le risorse. E *necessariamente* nessuna notizia che proviene da soggetti “terzi” operanti nella Striscia è neutrale: tutto è *la guerra di Hamas*, fino a ieri nella latenza, oggi in forma aperta.

Insomma, mentre le opinioni pubbliche e le culture politiche e religiose occidentali pensano con diverso grado di coinvolgimento — o solo di “comprensione” e di compassione — a popolazioni sofferenti, titolari di diritti di cui sarebbero depivate, mentre psicologi sociali e agenzie praticano il *peacekeeping*, entro la popolazione palestinese si costituiscono negli anni potenti reti armate di “resistenza” attiva. A parte le forme assunte dopo il 2007, Hamas controlla e governa con la sola presenza, se necessario anche con il terrore, nonché con la formazione-manipolazione delle generazioni giovani. Non sono ipotesi *ostili* a Hamas: queste sono le regole di una seria prassi eversiva che si avvalga del peculiare status di un popolo e di un territorio.

Come si pone, in un quadro del genere, un giudizio di *proporzionalità* che intenda giudicare secondo morale e diritto, entrambi “di guerra”, la risposta armata israeliana?

Ci dicono i giuristi che il giudizio di proporzionalità — in sede generale — ha tre fasi o dimensioni: è giudizio sulla idoneità a conseguire dei risultati; è giudizio sulla necessarietà o l’inevitabilità dell’azione ritorsiva; ed è giudizio sull’adeguatezza, nel senso della ragionevole proporzione fra azione intrapresa — già giudicata idonea e inevitabile — e tollerabilità dei sacrifici che essa impone, al destinatario come anche all’attore della ritorsione.

Tutto questo appare applicabile a una pena *sui generis* come la *ritorsione* in diritto di guerra, *ius in bello*. In effetti su queste coordinate si muove, più o meno consapevolmente, il giudizio corrente di osservatori e di politologi. Di volta in volta, a seconda dei commentatori e delle situazioni nel passare del tempo, ci si esercita sulla adeguatezza — “non servirà” — e specialmente sulla proporzionalità-tollerabilità dei “sacrifici” che l’attacco israeliano impone. Meno discussa la necessarietà dell’azione ritorsiva, che non appare opinabile.

Ma quale genere di guerra è quello in corso? In tutta evidenza, nella sua stessa radicalità, è una risposta locale alla “guerra psicologica” latente e diffusa. Questa guerra viene detta *totale* nel senso che “impiega e combina tutte le forze disponibili”. Oggi, e da quarant’anni, il suo carattere permanente e universale non è più dovuto alla connessione internazionale delle formazioni e strategie comuniste a guida sovietica, ma da un confuso policentrismo, concorrente solo nell’erosione del dominio degli

¹ Mi limito a citare FRANÇOIS GÉRÉ, *La guerre psychologique*, Economica, Parigi 1997, pp. 266-267, reprint in e-book, FeniXX, Parigi 2005. Da Géré provengono le citazioni fra virgolette di altri protagonisti della riflessione anti-insorgenze. Va letta altresì la fondamentale produzione del colonnello dei paracadutisti Roger Trinquier (1908-1986), attivo prima in Indocina, poi in Algeria a fianco dei generali Jacques Émile Massu (1908-2002) e Maurice Challe (1905-1979).

Stati Uniti (USA). Se accettiamo l’idea che la parte più rilevante della guerra moderna, o post-classica, è il lavoro “psicologico” di *demotivazione politica* dell’avversario, possiamo sostenere che “è in corso un conflitto mondiale” caratterizzato “dall’uso da parte di ognuno degli avversari di tutte le forze di cui dispone, *violente e non-violente*, per far cedere l’altro belligerante, sottometterlo, o costringerlo a rinunciare ai suoi obiettivi politici”.

È la guerra “rivoluzionaria” in età post-ideologica, o neo-ideologica, con manifestazioni eminentemente locali e, aggiungo, distribuite plausibilmente su linee di faglia huntingtoniane. Le «[...] guerre locali sono solo miniature del conflitto già aperto su larga scala», sosteneva il colonnello francese Jacques Hogard, citato da Gére². Nella congiuntura attuale questo «[...] costringere l’altro [l’Occidente] a rinunciare ai suoi obiettivi politici» definisce la diffusa quanto informale e talora inconsapevole guerra “moderna” anti-occidentale; gli obiettivi politici al cui indebolimento si mira sono i nostri, cioè la nostra esistenza e la *ratio occidentale* — che non è solo la democrazia — nella politica mondiale.

La guerra di annientamento contro il vero e proprio esercito, costituito e mantenuto nelle gallerie sotto i centri abitati della Striscia è, dunque, più che altro una iniziativa di *ritorsione dopo il 7 ottobre*, anche se una soggettiva componente “punitiva” non può essere esclusa negli israeliani.

Il giudizio di proporzionalità mette in gioco altri fattori o altre grandezze. Idoneità allo scopo, necessarietà dell’azione e adeguatezza dei sacrifici implicati, riguardano la capacità di sconfiggere un avversario locale, ma a suo modo globale, azione necessaria per la protezione e per la dignità futura di Israele, però specialmente necessaria come *manifestazione di volontà* dell’Occidente *erga omnes*. E di discernimento.

L’Europa, attiva accanto agli USA, mostra o, piuttosto, potrebbe mostrare di non essere una civiltà da salotto, preda della paziente erosione dovuta all’ennesima “vecchia talpa”.

Che cos’è *sproporzionato* a questo orizzonte e a questo fine? Non lo sono la guerra israeliana di annientamento dell’avversario militare, non la comitante dissuasione della costellazione armata di forze anti-Israele — anzitutto a guida iraniana —, non la successiva ripresa, da una posizione vincente di sostanziale inattaccabilità — locale e globale, militare e politica —, da parte di Israele dei negoziati con i Paesi arabi.

² Cfr. F. GÉRÉ, *op. cit.*

Dobbiamo osservare che le azioni militari — nelle aree colonizzate dalla “guerra moderna”, per definizione aree abitate, in cui si organizza e vive l’insorgenza —, non possono che produrre vittime “innocenti” attorno ai combattenti. Le vittime sono sempre “sproporzionate” come ogni vita in sé stessa. Ma le perdite palestinesi fra i non combattenti — che dobbiamo compiangere, quale che ne sia il numero, anche molto inferiore a quello propagandato — non sono state e non sono, nelle dichiarazioni di Israele e nelle modalità di svolgimento delle azioni militari, *perseguitate come tali*, né come rappresaglia, né, e peggio, come pratica genocida.

Inoltre, le perdite di civili fanno parte del calcolo di guerra “psicologica” — e morale-pubblica — dei combattenti di Hamas, che non possono non assumersene la responsabilità diretta. È noto a tutti il teorema di ogni insorgenza moderna immersa in una popolazione: “se l’avversario non ci colpisce per timore di fare vittime, abbiamo vinto, perché confermiamo la nostra forza; se ci colpisce e fa vittime abbiamo vinto egualmente, perché l’avversario soccombe e noi ci rafforziamo, perché vinciamo nel giudizio della opinione pubblica”. Se l’avversario di Hamas, cioè Israele, decide di non cedere a queste regole poste dall’altra parte — lucidamente e cinicamente, perché solo queste le permettono di combattere —, le vittime civili vi saranno. Ma *noi* non possiamo premiare quel “gioco”, né lasciargli vincere la sfida, non secondariamente perché quel gioco pone Israele nella necessità di uccidere — o, altrimenti, scegliere l’inerzia perdente — quella quota di popolazione civile che Hamas ha previsto e deliberato che sia sacrificata.

Ci si chiede perché, al contrario, nella trattativa non venga mai chiesto *l’abbandono della striscia da parte di Hamas* e delle sue formazioni armate. Ceserebbero immediatamente per Israele le ragioni di procedere nella forma attuale.

2. Una guerra a due attori, non una vendetta unilaterale

Le coordinate, indispensabili per un giudizio sulla guerra di Gaza che serva alla sua soluzione, mi sembrano, oggi ancora più che due anni fa, le seguenti.

Per prima cosa, la *responsabilità piena e primaria di Hamas* nella successione degli eventi e delle proporzioni acquisite dal conflitto sul campo e/o a livello internazionale.

Sia che si trattasse di coinvolgere Israele in una guerra impopolare e favorire le sue divisioni interne

— l'uso degli ostaggi — fino a limitarne la risposta armata, sia che il 7 ottobre 2023 rientrasse un progetto più ampio, forse iraniano, quello di palessare la debolezza di Israele e invitare all'emulazione altri soggetti del mondo musulmano, queste strategie o calcoli convergevano nell'obiettivo di ridurre le *condizioni oggettive della sua sicurezza*. Dall'attacco del 7 ottobre a oggi il conflitto in corso è per ogni aspetto conforme a una definizione, che risale a Roger Trinquier: dimostrare — nel nostro caso agli israeliani — la loro vulnerabilità; e alimentare le divisioni interne, contrapporre i sentimenti privati e domestici — per esempio quelli dei familiari degli ostaggi — all'*ethos* del cittadino-militante. Il piano è riuscito quanto alle famiglie degli ostaggi, inevitabilmente disposte a tutto. Ma né questo, né le preoccupazioni internazionali per l'estensione del conflitto e per altre ricadute, potevano bilanciare, fino a inibire, il dovere immediato di reazione da parte di Israele. E i costi della risposta alla provocazione — “fare il gioco di Hamas”, dicevano i nostri saputi — erano e restano così alti che potevano essere bilanciati solo da un risultato militare-politico tendenzialmente irreversibile. Così è stato.

Dunque, la risposta di Israele coincide con la *necessità di distruggere l'apparato militare* — mezzi e uomini — di Hamas come organizzazione specifica e come modello di altre. L'aggressione del 7 ottobre conferma l'inaffidabilità come *partner* negoziali di formazioni del genere. Se, e in quanto, è vero che Hamas sia stato favorito dai governi israeliani contro l'Autorità Nazionale Palestinese — secondo le regole del *divide et impera* —, è risultato alla prova dei fatti che nel territorio — nel bacino sociale — palestinese si possono solo costituire *nemici armati di Israele*, pronti a colpire secondo disegni strategici *propri*. Che i Territori siano in permanenza idonei alla formazione e alla crescita di formazioni terroristiche è un dato fermo, che varrà domani, anche e tanto più quando si discuterà della formazione di uno Stato palestinese non più controllato da potenze terze dotate di un mandato a prevenire e reprimere eserciti irregolari. Regredire al passato (controverso) non è far fronte al presente non controvertibile.

Il dato cruciale, ora e non in un futuro ottimo, sembra quello della istituzione — che potrebbe già darsi — di *potenze terze di controllo e garanzia*. Ma, e quasi per paradosso, chiunque si proponga oggi come mediatore di pace nei territori di Gaza e della Cisgiordania deve voler politicamente e mostrarsi militarmente capace di sostituire Israele nella distruzione degli apparati terroristici ancora esistenti e nell'impedirne la formazione di futuri.

Non vi sono altre garanzie, inferiori in operatività e decisione, che abbia senso dare a Israele. Anche la ricostruzione di Gaza, migliori condizioni di vita — edilizia sociale, attività produttive, libertà civili — delle popolazioni palestinesi, l'autogoverno, sono obbligatamente sotto questa condizione: un periodo di “occupazione” che le favorisca e difenda. Queste garanzie implicano una indispensabile dimensione diplomatica *medio-orientale globale*, che non decollerà senza la certezza, in tutti gli attori, delle capacità di deterrenza — locali e di teatro — di Israele.

Infatti, l'argomento che un nuovo statuto politico e una certa condizione di benessere impedirebbero per sé stessi la *formazione di una forza armata palestinese* — oggi di guerriglia, domani ufficiale — rivolta contro Israele è infondato e, se in buona fede, ingannevole. Le formazioni terroristiche e irregolari ai confini di Israele sono volute e alimentate da soggetti e da risorse ideologiche e materiali provenienti dai Paesi musulmani. Sono inoltre filiere professionali che si rigenerano. Espressione delle guerre “moderne” — o post-classiche — che non si svolgono anzitutto sul terreno, ma attingono alla figura assoluta del “partigiano” e mirano a “demoralizzare”, a demolire la sicurezza anche morale dell'avversario, come ho ricordato.

Su questo la trattativa globale deve sancire la fine della strumentalizzazione sanguinosa dei palestinesi da parte dei Paesi arabi. Sono essi — più l'Iran, oggi — a dover dare garanzie, di fronte alle potenze internazionali, di porre fine a questa pratica pluridecennale contro Israele.

Non è sensato pensare operativamente uno Stato palestinese, posto che sia una soluzione fruttuosa — vi sarebbe la possibilità di regioni di Israele a statuto speciale, entro l'unica cittadinanza israeliana —, se non su questi fondamenti accettati e sperimentati per un periodo idoneo. Gli israeliani debbono volere fermamente questo obiettivo e lavorare perché sia quello delle potenze internazionali. In questo quadro si trattano le concessioni.

Un *primo passo*, poiché siamo molto indietro: i diversi soggetti attivi nella sfera pubblica mondiale, dalle istanze morali-religiose e giuridiche agli Stati alle organizzazioni cosiddetti multilaterali, devono uscire dalla sorprendente *parzialità per cui la responsabilità strutturale e costante, non di un giorno, di Hamas non è entrata nelle agende*, non è obiettivo di conclamata pressione politica. Nessuna istanza ha agito, né agisce sanzionatoriamente su Hamas, che pure non è attore inafferrabile, avendo quadri borghesi e basi finanziarie note. Ma Hamas sa

di contare, a distanza di sessanta-settant'anni dalle guerre rivoluzionarie asiatiche o nordafricane dette di "decolonizzazione", su una eredità di atteggiamenti occidentali favorevoli a ogni insorgenza. Più che l'antisemitismo, minoritario, è un maggioritario complesso di colpa post-coloniale — inappropriato nel caso israeliano, come retrospettivamente per l'intera vicenda vietnamita o algerina — rende gli europei ostili a Israele, quando combatte.

Il moralismo politico rende storicamente ciechi. Capaci solo di rifugiarci nella doverosa pietà per i morti ma inermi davanti a un nemico *che sfrutta, come propria arma principale, la nostra pietà e la nostra insicurezza*. È scritto in ogni manuale di contro-insorgenza, in ogni definizione di guerra asimmetrica. E sfrutta anche la paura del dissenso delle forti minoranze musulmane interne, come la Gran Bretagna delle recenti sanzioni a Israele.

Così mettiamo il tutto in capo a Benjamin Netanyahu. Siamo infinitamente sciocchi e infantili, inutili a noi stessi e agli altri, un po' vili. Non solo la *gauche-islamophile*. Dobbiamo pregare perché la Santa Sede si elevi sopra queste mediocrità.

3. Scontro di civiltà e "fine della storia"

Lo *scontro di civiltà*, *The Clash of Civilizations*, non è un'opinione, tanto meno un enunciato belligerista. Il giudizio sull'*opportunità* di adottare questa formula è, certamente, lasciato alla libertà o ai vincoli del soggetto che comunica. Ma affermare o negare il fenomeno dipenderà da un disciplinato uso dei termini; questo uso è e deve restare strettamente legato alla definizione di Samuel Huntington. Introdurre definizioni *ad hoc* contribuisce — come avvenne negli anni Novanta del secolo scorso — a un totale disordine comunicativo e all'impossibilità di dirimere con qualche successo le divergenze di giudizio. Huntington ha invece riproposto alla nostra attenzione, una trentina di anni fa, una dimensione della storia mondiale, che la duplice versione — quella liberale e quella materialistico-rivoluzionario — della filosofia della storia di matrice secolarizzante aveva ritenuto di escludere dalla Modernità: le "origini" storiche e religiose, il coraggio e la dignità di appartenenza, le sfide universalistiche di Verità. Era una "semplice" mossa teorica ma disturbante come ogni mossa teorica di genio.

Il ricorso alla categoria di *civilization*, come l'enunciato posteriore *culture matters*³, significa reali-

sticamente che ormai si scende sul terreno di scontro per egemonie politiche ed economiche, per controllo di popoli e continenti, con ragioni e orizzonti che attingono alle radici dei grandi soggetti storici, e che ambisce alla loro affermazione universalistica.

Gli enormi aggregati che Huntington chiama civiltà⁴ sono *comunanze (commonalities)* di appartenenze, di identità e di obiettivi che si ridefiniscono e si saldano *su scala mondiale*. Nelle singole *civilization* le nazioni si "riconoscono" parenti — Huntington le chiama appunto *kin countries* [*kin* = parente] — e si gerarchizzano al livello dei continenti e oltre, con effetti che sono ben leggibili. «*Nel mondo del post-Guerra fredda la cultura è una forza ad un tempo disgregante e aggregante. [Certo] le culture possono cambiare [...]. Non v'è dubbio, tuttavia, che le differenze più profonde nello sviluppo politico ed economico delle varie civiltà siano radicate nelle loro diverse culture [...]. Le affinità e le differenze culturali determinano gli interessi, gli antagonismi e le associazioni tra stati. [...] La politica globale è diventata multipolare e multi-civiltà*»⁵.

Le *guerre di faglia*, i fenomeni sintomatici del *clash* fra civiltà, sono veri conflitti armati. La metafora compariva in Huntington immediatamente in apertura del saggio, quando apparve per la prima volta nel 1993 su *Foreign affairs*: «*Le grandi divisioni dell'umanità e la scaturigine prevalente dei conflitti saranno culturali [e non, anzitutto, economiche o ideologiche]. La collisione tra civiltà dominerà la politica globale. Le zone di faglia tra civiltà [fault lines of civilizations] saranno i fronti di guerra del futuro*»⁶.

Una *fault line war* mantenuta sotto controllo è stata la complessa guerra balcanica; una *fault line war* potrebbe essere un confronto armato fra USA

prefazione di Gianfranco Pasquino, UTET. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Milano 2023; e SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996, trad. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2024; e S. P. HUNTINGTON; FOUAD AJAMI (1945-2014); KISHORE MAHBUBANI; ROBERT LEROY BARTLEY (1937-2003) e LIU BINYAN (1925-2005), *The Clash of Civilizations? The Debate: 20th Anniversary Edition*, Foreign Affairs, New York 2013.

⁴ Nove civiltà: quella occidentale, quella cristiana orientale (ortodossa), quella latino-americana (in quanto distinta dalla Occidentale), l'islamica, la indù, quella cinese, quella giapponese, quella buddista e quella africana.

⁵ S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 24

⁶ Cfr. «*The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. [...] The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future*» (IDEM, *The Clash of Civilizations?*, in *Foreign affairs*, vol. LXXII, n. 3, New York, Summer 1993, pp. 22-49 [p. 22]).

³ Cfr. FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, 1992, trad. it., *La fine della storia e l'ultimo uomo*,

e Cina sul fronte di Taiwan, o fra India e Cina per l'egemonia sugli scacchieri asiatici.

Ci chiediamo: la fenomenologia terroristica appartiene ai sintomi del *clash* di Huntington? La proiezione esplicitamente anticristiana di voci intellettuali e politiche islamiche è *clash*文明izatione in atto, in senso proprio? E l'affermazione reciproca di incompatibilità tra visioni della realtà, prodotta da ceti intellettuali, è già un *clash*? Sembra di no.

Anche tenendo conto delle diverse tesi scientifiche impegnate nella definizione del *terrorism*, un attore meramente ideologico e nichilistico non è un vero soggetto *civilizzazionale*. Parti vitali di una *civilization* sono gli stati — sono essi che hanno confini, hanno capacità coattiva, hanno eserciti — e la ragion di Stato, tale anche quando incorpora valori. Una formazione terroristica, per la sua stessa formula e genesi come pure per la sua organizzazione e diramazione, è in sé indipendente dalla ragione di Stato anche se è strumentalizzabile da singoli Stati; è per certi aspetti antagonistica a essa.

Paradossalmente la “neutralità” di parte dei Paesi musulmani nei confronti del terrorismo e della guerriglia islamici, quando si configura come una *aggregazione politica passiva* “in attesa” degli effetti di un assalto in Europa o negli USA o in Israele, come in questi mesi, costituirebbe una figura già più pertinente di scontro di civiltà in atto.

Riferito al terrorismo, il richiamo al *clash of civilizations* sembra dunque incoerente e fuori scala rispetto al paradigma Huntington. La figura del terrorismo suicida è figura apocalittica i cui obiettivi sono per certi aspetti metastorici: morire — e far morire — per la causa corrisponde ad un modello gnostico-emancipatorio. Non è obiettivo scontro di civiltà, perché non è in corso uno scontro-collassione formale di eserciti, “guidato” da ragioni culturali⁷. L'affermazione, ripetuta, che il terrorismo sarebbe *la* nuova modalità della guerra mi pare erronea, essa implica spesso un atteggiamento simpatetico nei confronti delle pratiche terroristiche — partigiane, insurrezionali — di combattimento. Ed è confutata dalla attuale crisi ucraina. Ma certo guerriglia e terrorismo appartengono a *movimenti di faglia*.

⁷ E non, dunque, perché esisterebbe un “islam moderato” che non consente con l'estremismo. L'islam, o più correttamente l'enorme costellazione delle società musulmane, incluse quelle intra-europee, è ciò che è; non è probabilmente “moderato” nella maggioranza delle sue *élite* di governo, come non era “alqaedista”. Non saranno queste categorie non scientifiche — “moderato”/“estremista” — a coglierne le differenze interne.

MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Conservatori Storia e attualità di un pensiero politico

Contributi di
Giovanni Orsina
Andrea Morigi
Francesco Pappalardo
Mauro Ronco



MARCO INVERNIZZI
OSCAR SANGUINETTI

Conservatori. Storia e attualità di un pensiero politico

contributi di Andrea Morigi, Francesco Pap-
palardo e Mauro Ronco

prefazione di Giovanni Orsina

Edizioni Ares, Milano 2023
312 pp., € 20

Invernizzi e Sanguineti, con il contributo sostanzioso di Andrea Morigi, di Francesco Pappalardo e di Mauro Ronco, ci danno una ricostruzione quanto mai ricca di dettagli, protagonisti, eventi, sfumature, ripercorrendo i passaggi fondamentali degli ultimi duecento anni di storia occidentale e soffermandosi in particolare sull'evoluzione di una tradizione conservatrice difficile ma, forse proprio per questo, di particolare interesse come quella italiana. Un autentico *tour de force*, attraversato da una tensione di fondo che, d'altra parte, emerge da queste pagine come costitutiva del conservatorismo. Il libro si richiama a un conservatorismo che guardi all'ordine politico e sociale precedente il 1789, alle sue radici religiose, alla sua antropologia naturale. [...] Il compito non sarebbe facile per nessuna ideologia: né per il liberalismo, né per il socialismo. Ma tanto più lo è per il conservatorismo, poiché quello è naturalmente, strutturalmente ostile ai processi di razionalizzazione, sistematizzazione e generalizzazione caratteristici della modernità. A tal punto che, come avviene anche in queste pagine, può mettersi in forse l'idea stessa che si tratti di un'ideologia. Le ideologie nascono infatti con la Rivoluzione francese allo scopo di guidare gli esseri umani nell'opera di trasformazione pianificata del mondo. Ma è proprio questa trasformazione pianificata quel che il conservatorismo massimamente detesta. Se ideologia è, allora, è un'ideologia anti-ideologica (dalla Prefazione).

Se la sfida terroristica in corso non è un pieno scontro di civiltà, è per questo depotenziata e cessa di essere sfida all'Occidente e al cristianesimo? No, anzi: la sfida alqaedista del recente passato, nel suo "purismo" — generatore di vocazioni al martirio —, era sfida settaria alla totalità delle occidentalizzazioni, viste anche sotto il segno di un universalismo cristiano pervasivo. Come tutte le strategie terroristiche essa mirava a un duplice risultato, intimamente contraddittorio, ma da cui pensava comunque di trarre vantaggio. Piegare l'avversario o indurirlo. Piegarlo, nell'ipotesi che esso poggi su un ordine sempre prossimo al collasso, secondo il simbolo del collasso delle Twin Towers di New York del 2001. Oppure indurirlo, per esempio in termini di ordine pubblico, provocando al suo interno conflittualità e rivolte anzitutto dell'opinione pubblica occidentale.

Si trattava com'è sempre avvenuto — penso ai conati eversivi del terrorismo degli anni 1970 in Italia e altrove — di attese perdenti. Nessuna società ha la elementare — rispetto alla complessità del sociale — struttura ingegneristica delle Torri; tanto meno nessuna società si dissolve dall'interno se è chiamata a serrare i ranghi per difendersi. La componente anti-cristiana della sfida, al di là delle formule da propaganda popolare sui "crociati", è anche nella sfida alla capacità "cristiana" di reggere il confronto. Confronto morale, a questo punto, e di nervi e, infine, di ragione. Hanno dunque ragione coloro che si richiamano alla cultura cristiana come alle fonti della nostra capacità di diagnosi e di resistenza.

Diversamente da uno scontro militare fra blocchi civilizzazionali, la guerriglia e/o l'azione terroristica contano di impadronirsi della nostra anima con la paura: è la "guerra 'psicologica'" ordinata alla intimidazione-sottomissione delle popolazioni, come insegnava Trinquier, che saranno presto il rifugio naturale dei combattenti rivoluzionari.

L'entrata dello scienziato politico "realista", Huntington appunto, sul terreno delle *macro-culture mondiali* ci ha posto in condizione di attribuire a delle "soggettività" collettive una capacità propria di azione antagonistica e di causazione su scala mondiale. Eppure, fino dalla prima recezione si obiettò a Huntington che il "vero" scontro di *civiltà* — in una accezione subito non collimante con la sua — sarebbe stato *entro* le culture mondiali. Obiezione "illuministica" con cui si intendeva svuotare la novità di Huntington e, a un tempo, riproporre post-1989 una immagine del mondo tollerabile per le ideologie progressistiche della storia, per le quali gli scontri sono degni di attenzione solo se emancipatori. Da

qui il nostro ritardo critico. Infatti la constatazione di profonde collisioni "culturali", ovvero di *Weltanschauung*, interne a una civiltà-continentale non è un correttivo, tanto meno una confutazione, della tesi di Huntington, essa segnala altra cosa. Il confronto entro la cultura occidentale sulle frontiere della biogenetica, per quanto lacerante, come si usa dire, *non è* un conflitto o una collisione fra civiltà in senso huntingiano. Gli scontri "entro" e le collisioni "fra" civiltà coesistono ma *restano inconfondibili*.

Così come coesistono e non sono in opposizione, nonostante quanto si ripete automaticamente, le prospettive di Huntington e del Fukuyama dell'*ultimo uomo*. Nel giro di due anni, 1992-1993, il primo ha colto il ritorno *su grande scala mondiale* di quella dimensione *timotica* — da *thymós*, "animo", metaforicamente "fegato", anche "ira"; comunque volontà di affermazione e sfida — che Fukuyama aveva ampiamente tematizzato ma pronosticato in via di scomparsa nell'uomo occidentale contemporaneo, avviato alla "fine della storia".

La fine della storia è l'annichilimento dell'Uomo in un appagamento finale, in una estasi senza più affermatività e senza riconoscimento di sé, se non futile. La tesi di Francis Fukuyama era ricavata da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) attraverso un grande filosofo del Novecento, Alexandre Kojève (1902-1968). In un celebre testo del 1968 Kojève aveva annotato che la condizione terminale sarebbe stata per l'Uomo restare in vita come *animale felice*, "in armonia con la Natura o l'Essere dato", che eventualmente si oppone a sé e all'altro come *forma*, indifferente ai *contenuti*⁸.

Fukuyama e Huntington, se si vuole, convergono in una *discordia concors*, poiché è ad un tempo vero, *in primis*, che sul versante del confronto delle *cultures* o *civilizations* la spinta affermativa di sé porta al conflitto, ma, quindi, che *l'ultimo uomo* incombe nella mutazione interna di ciò che si occidentalizza. Profezia che rischia di avverarsi per l'Occidente proprio in pieno *clash* culturale e identitario mondiale.

Da che cosa dipendono, inoltre, tanto l'affermazione quanto la negazione affrettate dello scontro di civiltà? Da una indebita riduzione, nel dibattito pubblicistico, della nozione di cultura-civiltà occidentale a quello di *cultura* come sistema di idee o costumi

⁸ Previsione profonda di ciò che è in gioco — ancora, per fortuna, un gioco da giocare, non perduto — nella deriva antropologica in corso nell'Occidente. Singolare che molti critici del *Logos* occidentale [contro i quali aveva alzato la sua voce Papa Benedetto XVI (2005-2013; † 2022)] ci spingano ciecamente in questa direzione.

diffusi. Così quello che in Huntington è confronto totale — di eserciti e di economie, di tecnologie e capacità di mobilitazione di masse o di aggregazione di etnie su scala continentale — si riduce alla *sfida sugli stili di vita*.

Si noti che questo impoverimento concettuale è comune a coloro che denunciano la sfida ai “nostri valori” illuministico-democratici. Il bersaglio della campagna terroristica, si afferma, siamo noi e i nostri gesti quotidiani nella loro libertà e anche casualità. Come si è scritto: “prendere l’autobus o il metro; far l’amore o non farlo; divertirsi o no; [...] sentirsi liberi nei movimenti”. Su questa sfida, e i suoi effetti derivati di autocontrollo e stereotipizzazione delle nostre vite, qualcuno ha richiamato l’Ahmed Salman Rushdie del dopo-8 settembre. Questi scriveva sul *Guardian* del 6 ottobre 2001 che la risposta sarebbe stata la continuità con il prima: il baciarsi in luoghi pubblici, la moda ultimo grido, la generosità, la musica, la bellezza, la libertà di pensiero. Appunto forma, etichetta del buon vivere.

Affrettata apologia di noi stessi di fronte al terrorismo che ci colpisce. Come è simmetricamente affrettata l’estensione del terrorismo a espressione di una civiltà estranea e a un tempo antagonistica all’Occidente: antagonismo non è estraneità e viceversa. La sfida terroristica ha sempre avuto queste caratteristiche: colpire i gangli della vita quotidiana “occidentale” o dei Paesi “avanzati”, come tali. Ma l’affermazione dei valori dell’Occidente non ci chiede di mettere fra parentesi il nostro sapere autocritico e non richiede, in particolare, di celebrare le dimensioni della Modernità occidentale — l’Illuminismo — che mancherebbero all’islam. Non è qui il punto di resistenza.

Per di più, la tensione apocalittico-negativa che accompagna il *kamikaze* non deve essere confusa con la strategia del suo mandante. Il terrorismo induce terrore; il terrore è perdita di energia, è crollo di difese e di lucidità di decisione; nel terrore si è alla mercé dell’altro. Chi pianifica il terrore conta sulla nostra fragilità morale e incapacità — che sopravvaluta — di tollerare il dolore e il vincolo, non meno che sulle difficoltà operative di replicare con efficacia all’aggressione. Invece ci teme perentori e, anche se paventa il contagio, ci preferisce libertari e edonisti, conta su quei “capricci” per cui ci disprezza e spera nei loro apologeti. Se sbaglia è solo perché il cuore dell’Occidente non è questo.

Appare sintomatico — questo vale specialmente per gli allarmi in casa “democratica” — che la semantica di “civiltà” venga fatta corrispondere a stile di vita quotidiana sotto la volta sacra delle libertà,

quelle rivolte, specialmente, a tutelare l’*imperativo eretico* dei singoli. Su questo punto la mia opinione è drastica: né la grande tradizione liberale dello Stato etico, né la cultura o la teologia politica cristiana debbono temere dalla necessità, eventualmente indotta dall’attacco terroristico, a limitare congiunturalmente alcuni spazi di libertà. L’esperienza dello stato d’eccezione, la lunga tradizione di guerre fra Stati, ha educato l’Occidente a chiudere e riaprire, secondo necessità, aree di diritti che debbano essere contingentemente limitate. Il lamento su questo terreno è solo un sintomo — che i critici di tradizione cristiana dovrebbero diagnosticare — della nostra fragilità; poiché la nostra forza consiste proprio nella certezza di poter riattivare ciò che viene contingentemente sospeso. In altri termini, se il terreno della sfida di civiltà fosse questo, la sfida sarebbe vinta da quella ragione dell’Occidente che sa di poter *stringere i ranghi senza regredire*, come si è spesso ripetuto.

La tradizione secondo Pio XII

Molti animi, anche sinceri, s’immaginano che la tradizione non sia altro che il ricordo, il pallido vestigio di un passato che non è più, che non può più tornare, che tutt’al più viene con venerazione, con riconoscenza se vi piace, relegato e conservato in un museo che pochi amatori o amici visitano. Se in ciò consistesse e a ciò si riducesse la tradizione e se importasse il rifiuto o il disprezzo del cammino verso l’avvenire, si avrebbe ragione di negarle rispetto e onore, e sarebbero da riguardare con compassione i sognatori del passato, ritardatari in faccia al presente e al futuro, e con maggior severità coloro, che, mossi da intenzione meno rispettabile e pura, altro non sono che [...] disertori dei doveri [...]. Ma la tradizione è cosa molto diversa dal semplice attaccamento ad un passato scomparso; è tutto l’opposto di una reazione che diffida di ogni sano progresso. Il suo stesso vocabolo è sinonimo di cammino e di avanzamento. Sinonimia, non identità. Mentre infatti il progresso indica soltanto il fatto del cammino in avanti passo innanzi passo [...]; la tradizione dice pure un cammino in avanti, ma un cammino continuo, che si svolge [...] secondo le leggi della vita. Come indica il suo nome, la tradizione è il dono che passa di generazione in generazione.

Papa Pio XII

[Allocuzione al Patriziato e alla Nobiltà romana, del 19 gennaio 1944]



OSCAR SANGUINETTI

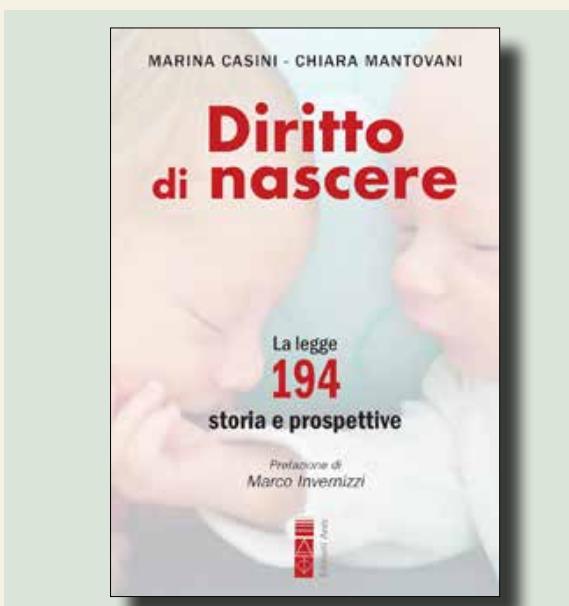
Fascismo e Rivoluzione

Appunti per una lettura conservatrice

Edizioni di "Cristianità", Piacenza 2022
128 pp., € 10

Il volume, piuttosto che ripercorrere i lineamenti della storia dei fatali vent'anni mussoliniani, vuole cercare di darne una lettura complessiva ponendosi nella prospettiva conservatrice e contro-rivoluzionaria, una linea interpretativa che i manuali sul tema in genere trascurano. Questa lettura, che vede nel fascismo la presenza stratificata e con diverso ruolo delle tre destre preesistenti: liberalconservatore, cioè nazionalista, socialista e reazionaria, è stata formulata in maniera compiuta — anche se nella veste di un saggio breve dedicato alle genesi dell'Italia contemporanea, uscito nel 1972 e ristampato in forma aggiornata nella raccolta *Scritti sulla politica e sulla nazione. 1972-2006* — da Giovanni Cantoni (1938-2020) all'inizio degli anni 1970 ed è una lettura che gli studi seri dopo questa data non faranno altro che confermare.

Chi lo ha scritto assume come base questo schema interpretativo e lo articola e lo arricchisce in relazione ai principali aspetti del regime e della vicenda mussoliniana, mettendo in evidenza anche i lasciti che il fenomeno ha consegnato al dopoguerra e alla democrazia italiani, nonché i rischi che ogni forma di fascismo rappresenta per la destra autentica.



MARINA CASINI e CHIARA MANTOVANI

Diritto di nascere

La legge 194, storia e prospettive

prefazione di Marco Invernizzi
Ares, Milano 2025

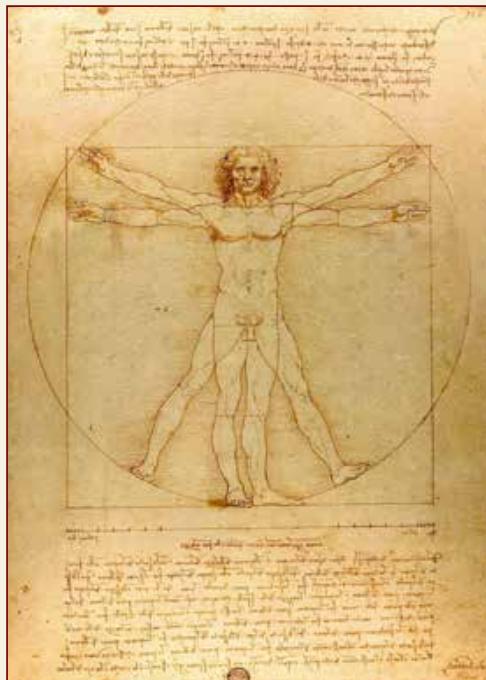
224 pp., € 18

Sono passati quasi cinquant'anni dall'entrata in vigore in Italia della legge sull'aborto, la 194 del 1978. Questo libro ripercorre, fonti e testimonianze alla mano, la tempesta in cui essa fu emanata e il dibattito che l'ha accompagnata fino a noi. Introdotte da Marco Invernizzi, la presidente del Movimento per la Vita, Marina Casini, e Chiara Mantovani di Scienza & Vita, due professioniste che già nella realtà di ogni giorno promuovono le ragioni per il riconoscimento della dignità di ogni persona dal concepimento fino alla morte naturale, delineano il quadro giuridico che disciplina la vita nascente in Italia, tracciando nuove linee operative nell'attuale contesto per una affermazione piena della cultura della vita.

MARINA CASINI BANDINI, giurista, professore aggregato di Bioetica e Biodiritto presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica, è presidente del MpV italiano e membro della Federazione europea "One of us".

CHIARA MANTOVANI MARTINUCCI è medico chirurgo. Perfezionata in Bioetica all'Università Cattolica del Sacro Cuore, dal 2003 al 2006 è stata membro dei Comitati Etici ferraresi dell'Azienda Ospedaliero Universitaria e dell'Ordine dei Medici. È volontaria del Servizio di Accoglienza alla Vita di Ferrara dal 1988, ha presieduto la locale sezione dell'Associazione Medici Cattolici Italiani ed è membro del Consiglio Nazionale della stessa Associazione.

■ *Ancora un contributo — una messa a punto — di Ermanno Pavesi su un tema importante nella storia culturale dell’Occidente: il ruolo “continuistico” o “discontinuistico” dell’Umanesimo nei confronti della millenaria cultura europea e italiana*



Considerazioni sull’Umanesimo

Ermanno Pavesi

Premessa

Nel corso del XIII secolo la Chiesa ha osservato con preoccupazione il crescente interesse per l’aristotelismo radicale di marca averroista all’Università di Parigi e ha cercato di arginarlo con una serie di interventi, culminati nel 1277 nella condanna da parte del Cancelliere dell’Università Étienne Tempier, noto anche come Stéphane d’Orléans (?-1279), di 219 tesi di questa corrente. Ma non era sufficiente una condanna, era necessaria una risposta, che è venuta da alcuni dotti della Chiesa, per esempio da san Tommaso d’Aquino (1225/1226-1274) e da san Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274).

Papa Benedetto XVI (2005-2013; † 2022) scrive: «*Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con*

la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiarono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d’Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo»¹.

La situazione era preoccupante, san Bonaventura critica i teologi che preferivano la “chiarezza” di Aristotele (384-322 a.C.) alle “oscurità” delle Sacre Scritture e li apostrofa come “*novi theologi*”.

Anche all’interno della Chiesa san Tommaso ha avuto influenza dapprima solo nell’ordine domenica-

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, del 22 dicembre 2005.

no, ma già solo i francescani seguivano la teologia di Giovanni Duns Scoto (1265/1266-1308), mentre nelle università continuava ad avere un ruolo egemone l'aristotelismo radicale e averroista, una situazione che persisteva ancora due secoli dopo Tommaso, come scrive Marsilio Ficino (1433-1499): « [...] tutto il mondo è occupato dai peripatetici, che si dividono in due sette, alessandrini e averroisti. I primi ritengono che il nostro intelletto sia mortale; i secondi pretendono che sia unico. Gli uni e gli altri distruggono nello stesso modo, dalle fondamenta, ogni religione»².

Ficino risponde riscoprendo gli aspetti religiosi della filosofia antica, una “*prisca theologia*” — *prisca theologia*, come eredità della rivelazione primordiale? —, una “*pia philosophia*” che veniva completata dal cristianesimo.

1. Umanesimo e Rinascimento

Nei secoli XIV-XVI vi è stata in Italia una fioritura della cultura, passata alla storia come “rinascimento”, che presenta numerosi aspetti, alcuni dei quali sono raccolti sotto il concetto di “umanesimo”.

All’umanesimo vengono ascritti l’interesse per la filologia, che ha consentito di preparare le prime edizioni critiche degli autori classici partendo dai manoscritti; l’interesse per un latino forbito formato sui classici antichi; le prime traduzioni dei classici greci dagli originali; l’umanesimo “civico”, che prendeva a modello l’antica Roma per l’ordinamento comunale; l’interesse per e l’imitazione di modelli letterari classici, così come una particolare visione antropologico-filosofica. Quando si considera un autore come umanista, bisogna specificare in quale senso lo è. Possibili malintesi sul concetto di umanesimo sono stati segnalati, per esempio, dal filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), che scrive: «Oggi, curiosamente, non si chiama Umanesimo ciò che insegnerebbe un umanista fiorentino, ma quello che insegnava un averroista padovano»³.

Una prima questione è il rapporto fra umanesimo e rinascimento, cioè se i due termini coincidono oppure se l’umanesimo presenta caratteri peculiari. A questo proposito si possono prendere in considerazione alcune definizioni “positive”, ma anche le critiche.

² MARSILIO FICINO, *Lettera a Giovanni Pannonio*, in *Scritti sull’astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi (1946-2023), 3^a ed., Rizzoli, Milano 2008, pp. 234-238 (p. 236). Con “alessandrini” Ficino designa i seguaci di Alessandro di Afrodizia filosofo greco del II/III secolo.

³ NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, tomo II, Villegas, Santa Fe de Bogotá (Colombia) 2005, p. 162.

Eugenio Garin (1909-2004) scrive: « [...] si era aperto l’umanesimo nascente allorché, per bocca di Petrarca, aveva rivendicato la libertà e la dignità dell’uomo contro il fato stellare, e la razionalità contro le superstizioni e le credenze magiche»⁴. Libertà e dignità dell’uomo sono il tema fondamentale di quello che viene considerato il manifesto dell’Umanesimo, il *Discorso sulla dignità dell’uomo* di Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), ambedue erano negate dalla cultura accademica del tempo, caratterizzata dal determinismo dell’interpretazione materialistica delle opere di scienze naturali di Aristotele, che alcuni autori come Giuseppe Toffanin (1891-1980) ed Ernst Bloch (1885-1977) hanno definito aristotelismo “di sinistra”, rappresentata soprattutto dall’averroismo.

Queste teorie erano insegnate soprattutto nella facoltà di Medicina, che allora era la facoltà mantello delle scienze naturali e che pretendeva il primato sulle altre due facoltà universitarie, cioè Giurisprudenza e Teologia, e gli umanisti le combattono: Francesco Petrarca (1304-1374) scrive le *Invettive contro un medico* e il *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, in cui dichiara la propria avversione all’aristotelismo, ma denuncia l’ignoranza degli aristotelici riguardo alle questioni umane; Lino Coluccio Salutati (1332-1406) nel *De nobilitate legum et medicinae* sostiene la superiorità del diritto naturale sulle leggi di natura, Ficino scrive *La teologia platonica sull’immortalità dell’anima*, in cui sostiene l’esistenza di un’anima individuale e immortale, opera che può essere collegata con il *De unitate intellectus contra Averroistas* di san Tommaso, e che in un certo senso completa gli argomenti aristotelici di Tommaso con quelli platonici.

L’Umanesimo viene lodato e criticato per un presunto prometeismo, alcuni lodano la totale indipendenza dell’uomo da leggi divine, altri criticano le degenerazioni di una tale libertà, ma ad ogni modo, ambedue le posizioni identificano l’Umanesimo con il tema della libertà e della dignità dell’uomo.

L’Umanesimo ha avuto un ruolo importante nel Rinascimento, ma non tutte le forme di cultura del Rinascimento possono essere considerate rappresentative dell’Umanesimo, anche se ne sono state influenzate più o meno. Un poeta del Rinascimento è necessariamente un umanista, è forse un rinascimentale soltanto perché è vissuto in quella epoca? Lorenzo de Medici (1449-1492) è umanista allo stesso modo quando partecipa ai colloqui con Ficino e altri umanisti e quando scrive «*Quant’è bel-*

⁴ EUGENIO GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull’astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 10-11.

la giovinezza? La concezione dell'Umanesimo può dipendere, per esempio, da poeti che imitano forme letterarie latine? tenendo conto che, per esempio, Pico descrive come “*bonae litterae*” l'oggetto dei suoi studi, il termine Umanesimo è stato coniato secoli più tardi, e quel “*bonae*” caratterizza l'aspetto morale delle *litterae* che vengono studiate, ed effettivamente un ruolo importante hanno avuto le opere di Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) e di Lucio Anneo Seneca (4 a.C.-65). Si potrebbe tradurre “*bonae litterae*” come una “sana letteratura”, e Giannozzo Manetti (1396-1459) cita autori pagani a conferma delle verità di fede, ma dichiara esplicitamente di non prendere in considerazione opere in contrasto con la fede.

Forse la mia descrizione dell'Umanesimo esce dal coro, ma ben poco è farina del mio sacco. Giuseppe Toffanin, per esempio, autore di una dozzina di libri sull'Umanesimo, scrive nel sommario di un capitolo intitolato *L'avanguardia della Chiesa*: «Col Petrarca l'umanesimo, avanguardia della reazione cattolica, esaspera il suo conflitto con l'avverismo scientifico».

La voce Petrarca della *Enciclopedia Treccani*, che dovrebbe rappresentare il *mainstream*, riporta: «Vivacissime sono infine alcune operette polemiche: il *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), contro quattro averroisti veneziani che lo avevano qualificato “uomo dabbene ma ignorante”; gli *Invectivam contra medicum quandam libri IV* (1352-55), nei quali è soprattutto interessante la difesa della disinteressata poesia contro le “arti meccaniche”».

Il *De ignorantia*, viene presentato quasi come una diatriba personale, ma il libro è una critica dell'aristotelismo averroistico in nome di una antropologia cristiana e Petrarca si dichiara “christianissimus”; la descrizione delle *Invectivae* è pura disinformazione senza senso, che senso avrebbe inveire contro i medici per difendere la poesia? Petrarca critica i medici averroisti e, parlando di Cristo, scrive: «Et questo chane d'Averois lo nfama, il quale vui chultivate, amate e seghuitate; et non per niuna altra cosa se non perché voi odiate Cristo, che è viva verità». C'è un aspetto epistemologico: Petrarca rinfaccia a un medico averroista di anteporre le arti meccaniche a quelle liberali (oneste) e di servirsi a piacimento di queste ultime, per esempio della retorica: «Non solo la retorica, ma tutte, quante sono, le arti oneste, e anche la stessa filosofia e la teologia, regina di tutte le scienze, dovrebbero essere al tuo servizio», quindi di elaborare la morale, la filosofia e la teologia sulla base delle opere di filosofia naturale di Aristotele. Petrarca sostiene la gerarchia inversa: arti meccaniche, arti liberali, filosofia e teologia, che, fra l'altro, corrisponde alla *reductio artium ad theologiam* di san Bonaventura.

ra. Questo è lo spirito con cui Petrarca ha dato inizio all'Umanesimo, combattere la cultura naturalistica del suo tempo in nome di valori umani e cristiani, in questo consiste l'interesse per gli *studia humanitatis*. Ma per l'esperto della Treccani la parte più interessante delle *Invectivae* sarebbe la difesa della poesia.

Potrei continuare, ma concludo con il giudizio di Franco Amerio (1906-1985), fratello del più noto Romano (1905-1997). Questi, nel suo libro *Lineamenti di storia della filosofia*, scrive che l'interpretazione corrente di Umanesimo e Rinascimento «[...] ci è stata regalata dalla critica germanica e protestante cui ha fatto coro la nostra massonica e liberale». Lo storico della letteratura Francesco Saverio de Sanctis (1817-1883) era massone, lo storico dell'arte svizzero Jacob Burckhardt (1818-1897) protestante.

Eugenio Garin sostiene: «Cicerone e Seneca si uniscono al Vangelo in una meditazione che colloca consapevolmente l'opera terrena nell'orizzonte di una speranza di redenzione. La misura predicata dai sapienti pagani si illumina alla luce della fede cristiana; i tesori dell'antica saggezza civile si incontrano col messaggio della salvazione che dà uno sfondo d'eternità a quell'opera temporale. La compostezza di tanta parte della cultura fiorentina del Quattrocento è, appunto, in quella armonia terrestre sentita come il segno di una destinazione divina. Il mondo non è né respinto né condannato; ma il valore del mondano non significa in alcun modo rifiuto del sopramondano. Il quale, anzi, è sentito presente proprio nella misura che caratterizza l'assunzione umana delle cose terrene. L'impronta divina si manifesta nell'ordine con cui l'uomo vive la propria vita; la testimonianza di Dio si trova nel suo perenne rivelarsi attraverso l'opera umana. Di questo atteggiamento, che fu caratteristico dei protagonisti della storia fiorentina del secolo XV, bisogna tenere conto per intendere la cultura filosofica a Firenze nel Quattrocento»⁵.

Per comprendere il senso dell'opera di Ficino è utile la spiegazione che ne dà lui in una lettera, apparentemente una specie di testamento spirituale, come fosse la descrizione della sua “buona battaglia”: «Ho lavorato fino ad oggi a tradurre e a chiarire i teologi antichi. Ora invero lavoro allo stesso modo, tutti i giorni, sui libri di Plotino [203/205-270], destinato a quest'opera per dono divino, come essi alla loro; affinché, venendo alla luce questa teologia, i poeti cessino di mettere scelleratamente nel numero delle loro favole le azioni e i misteri della devozione religiosa; e i peripatetici, ossia tutti i filosofi siano ammoniti

⁵ IDEM, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Bompiani, Milano 1994, pp. 128-129.

*che la religione non va trattata come una favola da vecchiette. Infatti tutto il mondo è occupato dai peripatetici, che si dividono in due sette, alessandrini e averroisti. I primi ritengono che il nostro intelletto sia mortale; i secondi pretendono che sia unico. Gli uni e gli altri distruggono nello stesso modo, dalle fondamenta, ogni religione. Ma se qualcuno pensasse che una empietà così largamente divulgata, e sostenuta da ingegni tanto penetranti, possa essere distrutta dalla semplice predicazione della fede, si convincerà subito di essere molto lontano dal vero. C'è bisogno di una forza molto maggiore, cioè di miracoli divini che si mostrino per ogni dove, o almeno di una filosofia religiosa che sappia persuadere i filosofi, che l'ascolteranno molto volentieri. Piace alla divina provvidenza rafforzare per la nostra generazione, con l'autorità e la ragione filosofica, la religione in generale; in tempi stabiliti, confermerà con veri miracoli, a tutti manifesti (come già fece un tempo), la specie più alta di religione»⁶. La filosofia religiosa come necessario *praeambulum fidei*?*

2. Umanesimo e protestantesimo

L'affermazione secondo cui la critica protestante avrebbe formulato una concezione dell'Umanesimo non corretta può apparire ostica a chi ha una conoscenza superficiale della Riforma, che viene per lo più collegata alla questione delle indulgenze, del sacerdozio e della Messa, e quindi riguarderebbe unicamente o più che altro questioni ecclesiastiche.

Ma fin dagli inizi Martin Lutero (1483-1546), pur apprezzando i contributi filologici per versioni più precise delle Sacre Scritture, ha avuto un atteggiamento molto critico nei confronti di Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536), il più importante esponente dell'Umanesimo al Nord delle Alpi.

In una lettera del 1º marzo 1517 a Johannes Lang (1487-1548), priore del convento degli Eremitani di Erfurt, Lutero critica Erasmo, perché secondo lui non sostiene sufficientemente Cristo e la grazia: «*humana praevalent in eo plus quam divina*»⁷, gli rinfaccia di dare importanza al libero arbitrio, sconsiglia a Lang la lettura di tutte le opere di Erasmo, o almeno di non leggerle «*sine iudicio*». Il rapporto si è esasperato quando Erasmo ha criticato il «*sola gratia*» di Lutero e negato il contributo del libero arbitrio per la salvezza e Lutero ha risposto con il *De servo*

arbitrio.

Benedetto XVI ha denunciato più volte i tentativi moderni di “deellenizzare” il cristianesimo: «*Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del Cristianesimo*»⁸.

Papa Ratzinger distingue tre fasi della deellenizzazione, la prima delle quali è rappresentata da alcuni «postulati della Riforma»: «*La deellenizzazione emerge dapprima con i postulati della Riforma del XVI secolo. Considerando la tradizione delle scuole teologiche, i riformatori si vedevano di fronte a una sistematizzazione della fede condizionata totalmente dalla filosofia, di fronte cioè a una determinazione della fede dall'esterno, in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Così la fede non appariva più come vivente parola storica, ma come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico. Il sola Scriptura, invece, cerca la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella Parola biblica. La metafisica appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare a essere totalmente se stessa*»⁹.

La Riforma liquida, né più né meno, secoli di tradizione patristica, che ha cercato di interpretare il messaggio cristiano con la filosofia greca, e di conciliare fede e ragione, ciò che per i riformatori ne avrebbe solamente tradito il messaggio centrale: la Redenzione per mezzo del sacrificio sulla Croce e i principi *sola fides* e *sola gratia*, con l'incompatibilità di fede e ragione.

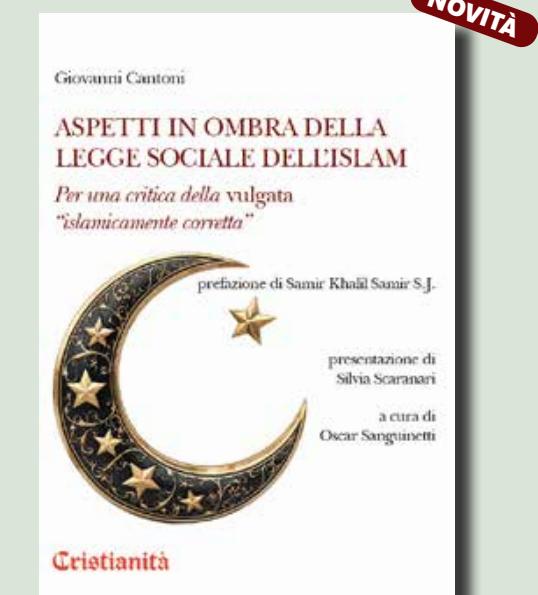
È comprensibile come studiosi dell'Umanesimo e del Rinascimento protestanti vedano in testi religiosi umanistici una rinascita del paganesimo, tesi accettate anche acriticamente da studiosi non protestanti. Una *prisca theologia* e una *pia philosophia* non potrebbero che tradire il messaggio centrale del Cristianesimo, l'evento del Golgota. Le accuse generalizzate di paganesimo all'Umanesimo, e non dirette a qualche sua forma degenera o addirittura solamente contemporanea, possono essere estese anche a Padri della Chiesa.

⁶ M. FICINO, *Lettera a Giovanni Pannonio*, in *Scritti sull'astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, 3ª ed., Rizzoli, Milano 2008, pp. 234-238 (pp. 235-236).

⁷ *Luthers Werke*, De Gruyter, Berlino 1966, vol. VI, *Luthers Briefe* [epistolario], pp. 3-4 (p. 4).

⁸ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, incontro con i rappresentanti della Scienza nell'Aula Magna dell'Università di Ratisbona (Germania), del 12 settembre 2006, in IDEM ET ALII, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, p. 20.

⁹ *Ibid.*, pp. 20-21.

NOVITÀ**GIOVANNI CANTONI**

Aspetti in ombra della legge sociale dell'Islam

*Per una critica della vulgata
“politicamente corretta”*

prefazione di Samir Khalil Samir S.J.

presentazione di Silvia Scaranari

a cura di Oscar Sanguinetti

Edizioni di “Cristianità”, Piacenza 2025

210 pp., € 16

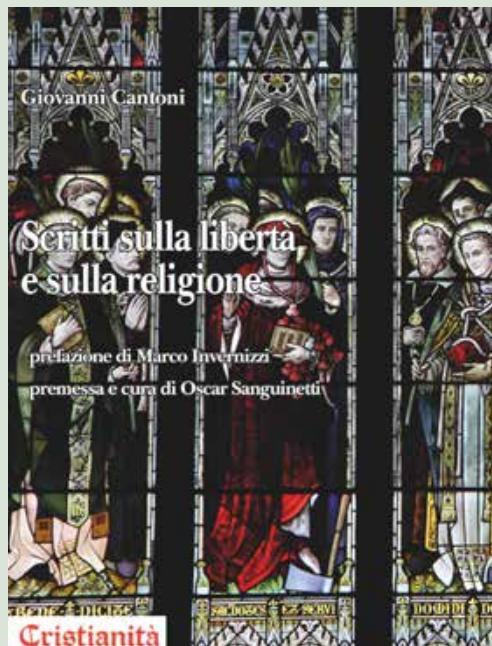
Giovanni Cantoni (1938-2020), da attento osservatore dei fenomeni sopravvenienti nella società italiana, non poteva non rilevare la crescente presenza di una sempre più consistente minoranza di popolazione di religione e di costumi musulmani all'interno della vita civile dei popoli della Penisola.

Consapevole altresì che il processo rivoluzionario conserva in ogni sua fase i motivi dominanti di quella che l'hanno preceduta e che, quindi, anche in tempo di “Rivoluzione culturale”, la soversione del contesto religioso della nazione italiana era tutt'altro che accantonata, ha così deciso di occuparsi del fenomeno più macroscopico osservabile nella sfera religiosa già negli anni 1990: l'islam.

Ha così dedicato diversi mesi a una ricerca sui riflessi sociali della legge coranica, la shari'a, per individuarne i riflessi sia sulla popolazione che professa tale credo, sia sulla società italiana a essa circostante e di tutt'altra tradizione religiosa.

Lo studio non esita a mettere in evidenza quelle rigidità di un sistema religioso coniugata con una serie di precetti di tradizione che sono in più stridente frizione con l'identità nazionale e con l'etica del Paese ospitante e sottintende un invito a chiunque abbia a che fare, a qualsiasi titolo, con il fenomeno islamico a tenerne debito conto.

Questa riedizione, introdotta da Silvia Scaranari — da anni studiosa del problema islamico, autrice di più opere saggistiche e divulgative — riprende *in integro* il testo originale, limitandosi solo ad aggiornarne in qualche misura l'apparato critico. Anche le parti dove il quarto di secolo trascorso dalla prima uscita ha lasciato i segni più tangibili sono riproposte senza modifiche, sebbene corredandole di note di circostanza.

IN USCITA A SETTEMBRE**GIOVANNI CANTONI**

Scritti sulla libertà e sulla religione

**Edizioni di “Cristianità”,
Piacenza 2025, 216 pp., € 18**

Giovanni Cantoni (1938-2020) [...] ultimo esponente di rilievo della scuola cattolica contro-rivoluzionaria novecentesca, si è misurato sia sul rapporto fra la libertà — anzi, più correttamente, “le” libertà — e la prospettiva restauratrice nella quale tale scuola si muoveva, come pure sul problema della libertà di pratica del culto e della trasmissione del credo religioso.

A quest'ultima tematica lo spingevano sia il rigoroso anticomunismo “dottrinale”, sia una ampia conoscenza della dottrina sociale della Chiesa, sia, infine, il dramma della negazione della religione nei regimi atei dei Paesi comunisti, tutti di matrice cristiana, una delle più enormi tragedie del “secolo breve” e del “secolo del male”.

Oltre a questo, la dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae*, nonostante mutasse nulla nell'insegnamento della Chiesa, letta alla luce di un malinteso ecumenismo, aveva fatto pensare i più — a torto — che la Chiesa avesse “finalmente” accettato il pluralismo delle religioni, da sempre condannato dai Papi e dai Concili.

Questa lettura fuorviante aveva scatenato un dibattito fra conservatori e progressisti, nel quale spesso i primi si erano arroccati su posizioni polemiche indifendibili, confondendo il problema della vera religione con il problema del diritto a praticare una religione. Gli scritti di Cantoni che compongono in volume in uscita a settembre fanno chiarezza sul problema, riconducendolo in termini teologici e filosofici corretti.

**Il volume sarà presentato da Alleanza Cattolica a Piacenza
il prossimo 27 settembre.**

■ Uno dei più limpidi, opportuni e fecondi documenti del magistero del Pontefice scomparso lo scorso 21 aprile. La legge naturale, che san Tommaso spiega in modo magistrale, è altresì il cardine di qualunque autentica visione conservatrice del reale e della vita. Il tema è stato ripreso da Papa Leone XIV il 22 giugno scorso



San Tommaso d'Aquino in un affresco del XVI secolo



Nella legge naturale la via dell'autentico sviluppo umano*

Papa Francesco

Mi ha fatto molto piacere apprendere che la Pontificia Accademia di Scienze Sociali abbia scelto di celebrare il 750° anniversario della morte di San Tommaso d'Aquino sponsorizzando un Laboratorio sul tema *Ontologia sociale e diritto naturale dell'Aquinate in prospettiva. Approfondimenti per e dalle Scienze Sociali*. Esprimo la mia gratitudine a tutti i partecipanti a questo importante incontro e nella preghiera offro i miei auspici per la fecondità delle vostre discussioni.

Sicuramente San Tommaso non ha coltivato le scienze sociali così come noi le intendiamo oggi. Tuttavia, il suo studio rigoroso delle implicazioni filosofiche e teologiche del dato biblico che l'uomo è creato: «*a immagine di Dio*» (*Gn 1, 27*), che trovò espressione nei suoi vari scritti, si può dire che abbia contribuito a preparare la strada allo sviluppo di queste scienze moderne. L'opera di Tommaso dimostra sia il suo impegno a comprendere la Parola di Dio rivelata in tutte le sue dimensioni, sia, al tempo stesso, la sua notevole apertura a ogni verità accessibile alla ragione umana. Il Dottore Angelico era profondamente convinto che, dal momento che Dio è la verità e la luce che illumina ogni comprensione, non

* FRANCESCO (2013-2025), *Messaggio in occasione del laboratorio "L'ontologia sociale e il diritto naturale dell'Aquinate in prospettiva. Approfondimenti per e dalle scienze sociali"* patrocinato dalla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, Roma, 7-8 marzo 2024, del 7 marzo 2024. Titolo ripreso dalla trascrizione (con traduzione dall'inglese) in *L'Osservatore Romano. Quotidiano politico religioso*, dell'8-3-2024.

ci possa essere alcuna contraddizione di fondo tra la verità rivelata e quella scoperta attraverso la ragione. Centrale alla sua comprensione del rapporto tra fede e ragione era la sua convinzione del potere del dono divino della grazia di risanare la natura umana indebolita dal peccato e di elevare la mente attraverso la partecipazione alla conoscenza e all'amore di Dio, e di conseguenza di abilitarci a comprendere e ordinare in modo corretto le nostre vite come singoli e come società.

Le scienze sociali contemporanee si accostano alle tematiche dell'uomo e al perseguitamento dello sviluppo umano attraverso una serie di approcci e metodi che dovrebbero essere fondati nell'irriducibile realtà e dignità della persona umana. L'Aquinato è stato in grado di attingere ad una ricca eredità filosofica che ha interpretato attraverso le lenti del Vangelo, allo scopo di affermare che la persona, come «*quanto di più nobile si trova in tutto l'universo*» (ST I, q. 29, a. 3) [testo in italiano tratto da *Somma Teologica. Nuova Edizione in lingua italiana*, a cura di Tito Sante Centi O.P. (1915-2011) e Angelo Zelio Belloni O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009 (ndt)], è il pilastro dell'ordine sociale. Creati ad immagine e somiglianza di Dio Unitrino, gli individui sono destinati, attraverso relazioni personali e interpersonali, a vivere, crescere e svilupparsi in comunità. Per questa ragione, «*è naturale che gli esseri umani vivano in società con molti altri, per procurarsi, con il loro lavoro manuale e fisico, illuminati dalla luce della loro intelligenza e dalla forza della loro volontà, i beni materiali e spirituali per il loro benessere e buon vivere, per la loro felicità*» (*De regno*, b.i.c. 1).

Attingendo da principi già stabiliti da Aristotele, Tommaso così sosteneva che i beni spirituali precedono quelli materiali e che il bene comune della società precede quello degli individui, in quanto l'uomo è per natura un “animale politico”. Il suo legame con le opere etiche e politiche dei grandi pensatori classici appare evidente dai suoi commentari, e si riflette specialmente nelle questioni che dedica alla giustizia, in particolare nel suo celebre *Trattato sul Diritto* (ST I-II, qq. 90-108). Mentre è indubbiamente la sua influenza nel dar forma al pensiero morale e giuridico moderno, un recupero della prospettiva filosofica e teologica che ha informato la sua opera può risultare alquanto promettente per la nostra disciplinata riflessione sulle pressanti questioni sociali del nostro tempo.

L'Aquinato sostiene l'intrinseca dignità e unità della persona umana, che appartiene sia al mondo

fisico in virtù del corpo che a quello spirituale in virtù dell'anima razionale: una creatura capace di distinguere tra vero e falso in base al principio di non-contraddizione, ma anche di discernere il bene dal male. Questa capacità innata di discernere e di ordinare o disporre atti al loro fine ultimo attraverso l'amore, chiamata tradizionalmente “legge naturale”, come dichiara il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, citando Tommaso: «*altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce o questa legge Dio l'ha donata alla creazione*» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1.955).

Oggi è essenziale recuperare una considerazione di questa «*inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società*» (ST I-II, q. 92, a. 2) al fine di modellare il pensiero sociale e le politiche in modalità che promuovano, anziché impedire, l'autentico sviluppo umano dei singoli e dei popoli. Per questo motivo, il mio Predecessore e io abbiamo riaffermato costantemente l'importanza della legge naturale nelle discussioni concernenti le sfide etiche e politiche del nostro tempo. Con le parole di Benedetto XVI, «*una tale legge morale universale è saldo fondamento di ogni dialogo culturale, religioso e politico e consente al multiforme pluralismo delle varie culture di non staccarsi dalla comune ricerca del vero, del bene e di Dio*» (*Lett. Enc. Caritas in Veritate*, 59).

La fiducia di Tommaso in una legge naturale scritta nel cuore dell'uomo può così offrire freschi e validi spunti al nostro mondo globalizzato, dominato dal positivismo giuridico e dalla casistica, anche se continua a cercare solide fondamenta per un giusto e umano ordine sociale. Infatti, seguendo Aristotele, Tommaso era ben consapevole della complessità che comporta applicare la legge alle azioni concrete, e perciò enfatizzava l'importanza della virtù di epikeia. Con le sue parole: «*gli atti umani, che sono oggetto della legge, consistono in fatti contingenti e singolari, che possono variare in infiniti modi [...]. Ma in certi casi osservare queste leggi sarebbe contro la giustizia e contro il bene comune, che è lo scopo della legge*». Di conseguenza: «*è invece un bene seguire ciò che esige il senso della giustizia e il bene comune, trascurando la lettera della legge*» (ST II-II, q. 120, a. 1).

Se il Dottore Angelico fonda la sua comprensione della dignità dell'uomo e le esigenze di un “ontologia sociale” nella natura umana, e dunque nell'ordine della creazione, come pensatore cri-

stiano egli, necessariamente, aggiunge anche che la nostra natura umana, ferita dal peccato, è guarita ed elevata dalla grazia, frutto della redenzione operata da Cristo. All'inizio della sua grande *Cristologia*, la terza parte della *Summa theologiae*, Tommaso afferma, in continuità con l'insegnamento delle Scritture e dei Padri della Chiesa, che l'Incarnazione del Figlio di Dio rivela la suprema dignità della natura umana. Questa convinzione è stata eloquentemente riaffermata nel nostro tempo dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, che cioè: «*Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a sé stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione*» (*Cost. Past. Gaudium et spes*, 22). La pienezza di grazia presente nell'umanità del Redentore è poi comunicata alle membra del suo Corpo, la Chiesa, a cui tutta l'umanità è chiamata. Come Capo di quel Corpo, Cristo distribuisce la sua grazia in vari modi a ciascun membro, a seconda dei suoi unici doni e vocazioni.

L'intuizione di Tommaso circa questa effusione di grazia redentiva e la varietà dei modi in cui tale grazia è comunicata per l'edificazione del Corpo ha ricche implicazioni per la comprensione delle dinamiche di un solido ordine sociale fondato sulla conciliazione, sulla solidarietà, sulla giustizia e sulla cura reciproca. In questo senso Benedetto XVI poteva affermare che, proprio come oggetto dell'amore di Dio, l'uomo e la donna divengono a loro volta soggetti di carità, chiamati a riflettere tale carità e a tessere reti di carità (cfr. *Caritas in Veritate*, 5) a servizio della giustizia e del bene comune.

È questa maggiore dinamica di carità ricevuta e donata che ha dato vita alla Dottrina sociale della Chiesa (cfr. *ibid.*), che cerca di esplorare come i benefici sociali della Redenzione possano rendersi visibili nella vita di uomini e donne, in quanto esseri sociali la cui individualità è ineluttabilmente immessa in una storia, cultura e tradizione più grande.

Qui, fa notare Tommaso, vediamo il cuore della vita Cristiana come atto di culto sacerdotale volto alla glorificazione di Dio e alla santificazione del mondo. In questa prospettiva, il Dottore Angelico sostiene risolutamente la priorità delle opere di misericordia. Con le sue parole: «*Noi non esercitiamo il culto verso Dio con sacrifici e con offerte esteriori a vantaggio suo, ma a vantaggio nostro e del prossimo: egli infatti non ha bisogno dei nostri sacrifici, ma vuole che essi gli vengano offerti per la nostra devozione e a vantaggio del prossimo. Perciò la misericordia [...] è un sacrificio a lui più accetto, as-*

sicurando esso più da vicino il bene del prossimo» (ST II-II, q. 30, a. 4 ad 1).

Cari amici, in questi anni del mio pontificato ho cercato di privilegiare il gesto della lavanda dei piedi, seguendo l'esempio di Gesù, che nell'Ultima Cena si è tolto il mantello e ha lavato i piedi dei suoi discepoli uno ad uno. La lavanda dei piedi è senza dubbio un simbolo eloquente delle Beatitudini proclamate dal Signore nel Discorso della Montagna e della loro concreta espressione in opere di misericordia. Con questo gesto, il Signore ha voluto lasciarci: «*un esempio, infatti, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi*» (Gv 13, 15). Di fatto, come insegnava l'Aquinate, con un'azione così straordinaria Cristo: «*ha mostrato tutte le opere di misericordia*» (*In Ioan. XIII*). Gesù sapeva che, quando si tratta di ispirare il cuore dell'uomo, gli esempi sono più importanti di un fiume di parole.

In questi giorni, mentre vi accostate al ricco patrimonio di pensiero religioso, etico e sociale che San Tommaso d'Aquino ci ha lasciato in eredità, ho fiducia che troverete ispirazione e illuminazione per i vostri propri contributi alle varie scienze sociali, nel rispetto dei loro propri metodi e obiettivi. Rinnovo i miei buoni auspici per le vostre decisioni e prego affinché ciascuno di voi, nel proprio lavoro e nella propria vita, trovi realizzazione nel nostro comune impegno di contribuire ad un futuro di fraternità, giustizia e pace per tutti i membri della nostra famiglia umana. Su ciascuno di voi, e sui vostri cari, invoco di cuore abbondanti benedizioni.



Nostalgia del futuro eterno

La sete insaziabile per tutto ciò che è al di là, che rivela la vita, è la prova più viva della nostra immortalità. È insieme con la poesia e attraverso la poesia, e con e attraverso la musica che l'anima intravede gli splendori situati oltre la tomba; e quando una squisita poesia fa salire le lacrime agli occhi, queste lacrime non sono la prova di un eccesso di godimento, quanto invece la testimonianza di una malinconia irritata, di un postulato dei nervi, di una natura esiliata nell'imperfetto e che vorrebbe impadronirsi immediatamente, su questa terra stessa, di un paradiso rivelato.

Charles Baudelaire

PORTOLANO ITALIANO

Appunti di un conservatore
sulla rotta verso il futuro



15 / Un “manifesto” di conservatori italiani

I 27 maggio scorso, con la partecipazione del politologo della LUISS Giovanni Orsina, è stato presentato a Roma un “manifesto conservatore” redatto da un gruppo di politici e di intellettuali di ispirazione conservatrice, di diversa estrazione culturale e sigla di appartenenza — Labora, Nazione futura, Farefuturo, Alleanza Cattolica, il Centro Studi “Rosario Livatino” —, che si auto-denominano “Conservatori del futuro”; promotore dell’iniziativa il deputato milanese di Fratelli d’Italia, di area cattolica, Lorenzo Malagola.

Lo scopo dell’iniziativa è cercare di tradurre in realtà civico-politica i molteplici riferimenti al conservatorismo — una cultura politica ormai da tempo impostasi con ruolo di rilievo nell’anglosfera, ma che sta emergendo anche all’interno delle forze che in Europa reagiscono alle politiche omologatrici di Bruxelles — che affiorano da più parti nel mondo politico e culturale italiano. Anche la leader di Fratelli d’Italia e Capo del governo, Giorgia Meloni, ha menzionato autori genuinamente conservatori come suo riferimento ideale. Da noi, questa tradizione, pur esistente e diffusa a livello popolare, per ragioni peculiari della nostra storia, è rimasta a lungo implicita e priva di una rappresentanza adeguata nei vertici del Paese: i “Conservatori del futuro” si muovono proprio per ovviare a questa carenza, che è un ostacolo non dei minori — e non dei più facili da oltrepassare — per una sana dialettica politica nel Paese.

Il testo si compone di dieci articoli. Eccolo.



In Occidente e in Italia, partiti e movimenti conservatori sono in ascesa perché rispondono alla profonda incertezza della post-modernità. Le persone vogliono custodire i valori permanenti che hanno garantito la stabilità e la prosperità delle società nel tempo. Il riconoscimento delle tradizioni, il senso del sacro, l’appartenenza ad una comunità nazionale, il concetto di libertà connesso a quello di bene, la centralità della famiglia, la sacralità della vita e il rispetto per l’autorità sono ancora pilastri su cui costruire il futuro. Questo risveglio testimonia la forza di un’idea o, per dirla con Scruton, di un “istinto” che, lunghi dall’essere superato, continua a plasmare il dibattito pubblico contemporaneo.

1. Persona

Il conservatorismo riconosce la dignità intrinseca della persona, dotata di libertà, responsabilità e diritti inalienabili. La persona preesiste alla società, allo Stato e al mercato. Il conservatorismo diffida delle forme di individualismo che propugnano la liberazione umana da ogni vincolo sociale e guarda alla persona come essere relazionale. Essa infatti fiorisce all’interno di una comunità, che non ne annulla l’identità ma ne sostiene la piena realizzazione.

2. Libertà

La libertà non è arbitrio fine a se stesso o assenza di limiti e legami, ma possibilità di scegliere il bene. Il conservatorismo difende le libertà concrete della persona contro qualsiasi forma di autoritarismo, e le protegge dagli eccessi dello Stato e dalle derive relativiste. La libertà è il presupposto fondamentale della nostra democrazia, anticorpo contro le tentazioni totalitarie.

3. Famiglia

La famiglia costituisce la struttura sociale fondamentale, all’interno della quale si trasmettono valori, tradizioni e insegnamenti. Essa rappresenta il primo e il più importante ambiente di formazione, che consente alle persone di diventare responsabili e di integrarsi pienamente nella società. Il legame tra famiglia e natalità è profondo e inscindibile. In tutto l’Occidente, il crollo demografico richiede una nuova proposta culturale che riscopra il valore sociale della famiglia.

4. Patria

La terra dei padri rappresenta l’orizzonte primordiale in cui affonda le radici la vita di un popolo, dando forma alla sua identità e al suo ruolo nel destino del mondo. I patrioti pongono l’interesse della Nazione al di sopra di divisioni di parte o di partito, non in opposizione ai diritti delle altre nazioni, ma per edificare un bene comune autentico, basato sul rispetto delle identità e sulla cooperazione tra popoli sovrani.

5. Sussidiarietà

Il conservatorismo valorizza il ruolo dei corpi intermedi e delle comunità locali, che costituiscono il tessuto connettivo di una società sana, senza dimenticare la solidarietà verso il prossimo e i più fragili. Lo Stato, nelle sue differenti articolazioni, è chiamato a riconoscere e valorizzare in una leale collaborazione le energie contenute nella società civile e nel mercato.

6. Identità

Il conservatorismo afferma l'esistenza di un ordine radicato nel diritto naturale e nelle tradizioni che regolano la vita delle comunità. Vede il cambiamento come un movimento graduale e organico, non come una rottura radicale con il passato. Crede che le tradizioni e le istituzioni siano il frutto di un processo evolutivo, attraverso cui le società, nel corso dei secoli, hanno affinato la propria identità, plasmandola attraverso l'esperienza. Rifiuta gli esperimenti ideologici tipici del progressismo volti a creare la "società perfetta" sulla base di principi puramente astratti, slegati dalla storia e dal senso comune.

7. Occidente

Il conservatorismo è inserito nella grande tradizione dell'Occidente, radicata nel pensiero classico, nel diritto romano e nell'eredità giudaico-cristiana. Una civiltà fondata sulla libertà, sulla dignità della persona e sul diritto, che si oppone ad ogni forma di collettivismo e arbitrio del potere. L'Italia è chiamata ancora oggi a dare forma all'Occidente, contribuendo innanzitutto ai destini del nostro continente perché non c'è Occidente senza Europa.

8. Proprietà

La libertà economica e il lavoro sono il motore della prosperità e del benessere sociale. L'iniziativa privata e il libero mercato favoriscono l'innovazione, la crescita e la responsabilità individuale. La proprietà privata è un pilastro fondamentale della società, in quanto garantisce autonomia e trasmissione del valore attraverso le generazioni. La cura della proprietà privata è il modo con cui ciascuno può contribuire alla cura del bene comune.

9. Natura

Per i conservatori, la natura è un patrimonio da custodire. Difenderla non significa abbracciare un

ecologismo che vede l'uomo come un ostacolo per l'equilibrio naturale, ma promuovere un'ecologia integrale, fondata sull'armonia tra uomo e ambiente. L'ambientalismo, dunque, non deve trasformarsi in un'isteria collettiva né in un'opposizione dogmatica allo sviluppo industriale, ma rappresentare una visione che coniuga tutela della natura e crescita economica.

10. Futuro

Il conservatorismo non ha paura del futuro. Le sfide del declino demografico, della sostenibilità ambientale e sociale, dell'immigrazione, della difesa, dell'innovazione tecnologica e scientifica, dell'intelligenza artificiale chiedono di essere governate e non subite. Per il conservatorismo vale sempre il principio per cui la tecnica è al servizio della persona e non viceversa. Il nostro futuro non è già scritto, ma dipende dalla nostra capacità di plasmarlo.

[a cura di O.S.]

16 / Pensieri su una parola antica

Nel 2002 il cardinale Joseph Ratzinger, poi Papa Benedetto XVI (2005-2013; † 2022), fu insignito del Premio *liberal*, in occasione delle Giornate Internazionali del Pensiero Filosofico indette a Trieste dal 19 al 21 settembre, sul tema *Le due libertà: Parigi o Filadelfia?* dal circolo di intellettuali di orientamento liberale promotore della rivista omonima, allora alquanto in auge. In quel contesto il cardinale il 20 settembre pronunciò un discorso intitolato *Libertà e religione nell'identità dell'Europa*.

In esordio del suo discorso il futuro Papa ebbe a dire: «*Il mondo viene sentito come difficilmente sopportabile, deve diventare migliore, e realizzare questo sembra essere il compito della politica. [...] si può comprendere [allora] perché la parola "conservatore" è divenuta sospetta e difficilmente qualcuno vuole essere considerato come conservatore: si tratta infatti, così sembra, non di conservare la condizione attuale, ma di superarla. Con questo orientamento di fondo la concezione moderna della politica, anzi, della vita in questo mondo, si colloca decisamente in evidente contrapposizione con le visioni di periodi antecedenti, per i quali valeva quale grande compito dell'agire politico proprio la conservazione e la difesa dell'esistente di fronte alla sua minaccia. [...] Quando il cristianesimo cercò nel mondo ro-*

mano una parola, con la quale potesse esprimere, in modo sintetico e comprensibile per tutti, cosa significava Gesù Cristo per loro, ci si imbatté nella parola conservator [¹], con la quale era descritto a Roma il compito essenziale e il servizio più elevato, che era necessario rendere all'umanità. Ma proprio questo titolo i cristiani non poterono e non vollero trasferire sul loro redentore; non potevano proprio tradurre in tal modo la parola Messia-Cristo, il compito del salvatore del mondo. Dal punto di vista dell'impero romano doveva in realtà apparire come il più importante compito quello di conservare la situazione dell'impero contro tutte le sue minacce interne ed esterne, poiché questo impero incarnava uno spazio di pace e di diritto, nel quale gli uomini potevano vivere in sicurezza e dignità. Di fatto i cristiani — già anche la generazione apostolica — hanno saputo apprezzare questa garanzia di diritto e di pace che l'impero romano offriva. Ai padri della Chiesa davanti al caos minacciante, che si annunciava con le invasioni di altri popoli, interessava certamente il mantenimento dell'impero, delle sue garanzie giuridiche, del suo ordinamento di pace. Nondimeno i cristiani non potevano semplicemente volere che tutto rimanesse come era; l'Apocalisse, che certamente con la sua visione dell'impero si colloca al margine del Nuovo Testamento, dimostrava chiaramente per tutti che vi era anche qualcosa che non poteva essere conservato, ma doveva essere cambiato. Che Cristo non potesse essere designato come conservator, ma come Salvator, non aveva certamente alcun significato politico-rivoluzionario, ma indicava nondimeno i limiti della pura conservazione e rinviava a una dimensione dell'esistenza umana, che va al di là delle funzioni di pace e di ordine proprie della politica» [²].

Scusandomi per la lunghezza del brano citato — di cui non si potrà non apprezzare l'originalità delle tesi —, non entro nel merito dell'argomentazione ratzingeriana, anche se colgo la distinzione capitale fra conservazione e innovazione in relazione al cri-

stianesimo, quello che ritengo il vero “illuminismo”, che ha fugato le non poche ombre dell'antico. Voglio solo sottolineare due cose: la prima, come il termine non fosse ignoto alla latinità, quindi, secondo, come il termine non sia predicabile del cristianesimo in generale ma lo sia invece oggi, anzi sia di una sorprendente attualità, di una cultura politica, forse meglio di una missione della politica.

Ammetto di aver ignorato, prima di imbattermi casualmente nel discorso di Joseph Ratzinger, che nell'antichità — per esempio in Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) — si parlasse di conservazione. Ma, ora che lo so, penso ne risulti avvalorata la tesi secondo cui il conservatorismo non nasce con la Rivoluzione francese, ma sia antico quanto la civiltà. In effetti, anche il senso comune fa intendere che quando si è creato nel tempo un capitale, ci si guarderà bene dal rischiare di dissiparlo solo per dare corso acritico a una novità. La Rivoluzione del 1789 è — direi: è solo — l'occasione perché il senso o, forse meglio, l'istinto conservatore scatti come una molla — come noto, prima nei popoli e poi fra gli intellettuali — davanti alla palese violazione di diritti secolari e all'attentato, felicemente riuscito, portato a un sistema di rapporti talora invecchiati nelle forme ma collaudati dal tempo e dall'esperienza e basati ancora in qualche misura sul progetto di Dio sull'umanità. In questo frangente il conservatorismo si trasforma in reazione e in spirito — più oltre anche in pensiero — contro-rivoluzionario, che, dopo la Rivoluzione, si sviluppano adottando le modalità consentite dal nuovo contesto culturale e politico pluralistico. Quindi il conservatorismo non nasce a causa della Rivoluzione, ma si manifesta in coincidenza con essa e assume una più precisa coscienza di sé dopo averla combattuta.

Inoltre, seconda riflessione, quello «spazio di pace e di diritto» che l'Impero di Roma garantiva — ovviamente in tesi, in quanto nell'ecumene romano non mancavano i conflitti e non tutto il diritto positivo romano coincideva *in toto* con il diritto naturale come lo legge l'antropologia metafisica e cristiana — e che, poco dopo la definitiva affermazione del cristianesimo, inizia il suo declino sotto la pressione della migrazione dei popoli germanici, assomiglia molto a quello spazio di libertà garantito dalle istituzioni dell'attuale Occidente transatlantico, quella Magna Europa euro-americana che ha dato la sua impronta all'intero globo negli ultimi secoli. Come quello romano, si tratta di uno spazio via via, dopo il 1989, sempre più eroso, attraversato da innumerevoli conflitti e travagliato da complessi di colpa e da

^¹ Secondo il *Dizionario della Lingua Latina* “Georges-Calonghi”, *conservator* significa «conservatore e protettore, mantenitore, salvatore», e il verbo da cui nasce «[...] ha senso di a) preservare [...] dalla rovina = mantenere intatto (contr. perdere), b) mantenere [...] in esistenza, in valore: conservare, tenere in piedi, osservare, preservare, mantenere».

^² JOSEPH RATZINGER, *Libertà e religione nell'identità dell'Europa*, in Agenzia ZENIT, 6-5-2005, nel sito web <https://papabenedettoxvtesti.blogspot.com/2009/08/emergenze-con-chiarezza-cio-che-la-fede.html?spref=fb&fbclid=IwY2xjawIoF1JleHRuA2FlbQIxMQABHX-PfEUpxqig-VLPZ-ZoQZ8YY9BUwsYZ7Rxa2uChKjSHNh_p64DmoL11Blg_aem_Fq3oDv4WEucBRZlYk3pKpw>.

pulsioni autodistruttive. Esso però si distingue sempre più nitidamente — di sicuro per il peggioramento del termine di confronto — come una eccezione, come una luce sullo sfondo di uno scenario mondiale che si va facendo ogni giorno più cupo. Popolato di soggetti che hanno riesumato modalità di governo e di competizione internazionale dove, spesso sotto le mentite spoglie di un rilancio della tradizione, dominano la violenza e la barbarie, in esso riappaiono i fantasmi di sistemi di potere che si pensavano tramontati per sempre, al cui interno il diritto non esiste o è piegato strumentalmente ai *desiderata* del potente, dove il carisma evangelico sta svanendo e rinascono appetiti di terre e voglia di rapina di risorse, dove persino i dieci comandamenti sono un pallido *souvenir* del passato.

In questo senso essere conservatori, tornare a essere come al tempo dell'Impero di Roma *conservatores*, difensori di un ordine, di un ordine oggettivamente sfigurato ma tuttora vigente quanto meno nei suoi caposaldi, esser apologeti di un mondo fondato sul riconoscimento di diritti universali, sulla dignità della persona, sulla libertà religiosa, sul diritto di proprietà, sul principio di realtà, ha sempre più senso e pare un compito ogni giorno più urgente.

Cultura &Identità. Rivista di studi conservatori

Aut. Tribunale di Milano n. 85 del 21-6-2024 • ISSN 20365675
Trimestrale, anno XVII

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Andrea Morigi
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. 353.48.29.793;

NUOVO NUMERO DI TELEFONO

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 2025 *Cultura&Identità* • Tutti i diritti riservati

**Numero 48, n.s., chiuso in redazione il 29 giugno 2025
festa dei Santi Pietro e Paolo, apostoli e martiri**



GERALDINA BONI e ILARIA SAMORÈ

Il diritto nella storia della Chiesa. Lezioni

Morcelliana, Brescia 2025

464 pp., € 28

Gli “occhiali” del diritto con i quali, in questo libro, vengono analizzati i primi millecento anni della storia della Chiesa cattolica si rivelano particolarmente penetranti per illustrare la straordinaria evoluzione dell’ordinamento canonico e comprendere tematiche oggi vivacemente dibattute (il ruolo dei laici e quello delle donne, il celibato ecclesiastico, la qualificazione contrattuale e sacramentale del matrimonio...). Ma con quegli stessi occhiali si possono esplorare le radici di numerosi istituti di cui ancora oggi i sistemi normativi statuali si avvalgono e gli sviluppi sociali, politici e del pensiero di cui sono stati il frutto, oppure la causa. Aprendo agli studenti universitari di scienze giuridiche, ma anche ai lettori non esperti di diritto, squarci suggestivi su aspetti fondamentali e spesso poco noti della formazione dell’Occidente cristiano (dalla IV di copertina).

GERALDINA BONI è ordinaria di Diritto Canonico, Diritto ecclesiastico e Storia del Diritto Canonico all’Università di Bologna, nonché consultrice del Dicastero per i Testi Legislativi; presiede la Commissione Interministeriale per le Intese con le Confessioni Religiose e per la Libertà Religiosa. Dirige Archivio giuridico Filippo Serafini; è autrice di numerose pubblicazioni.

ILARIA SAMORÈ è dottoranda di ricerca in Diritto Canonico ed Ecclesiastico presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell’Università di Bologna; è autrice di vari saggi in materia ecclesiastistica e storico-canonicistica.

17 / Pensieri di una premier conservatrice

*Trascrivo da *Secolo d'Italia* del 17-6-2025 il testo del messaggio inviato dall'on. Giorgia Meloni, presidente del Consiglio dei Ministri, a Domenico Menorello, responsabile dell'associazione organizzatrice del II Festival dell'"Umano tutto intero". Fra vitalismo e nichilismo nel cambio d'epoca: i luoghi e le strade della speranza, promosso dal network *Ditelo sui tetti!*, <suitetti.org>, il 17 e 18 giugno 2025 a Roma, presso il Pio Sodalizio dei Piceni. Considerazioni ampiamente condivisibili in una prospettiva di salvaguardia dei valori conservatori.*

Caro Domenico, cari amici appartenenti alle varie associazioni che aderiscono al *network* "Ditelo sui tetti", mi spiace davvero non poter essere con voi per questa seconda edizione del Festival "dell'umano tutto intero". So che il Governo è autorevolmente rappresentato dai numerosi Ministri e Sottosegretari che parteciperanno alle diverse sessioni di lavoro, e che per la Presidenza del Consiglio il Sottosegretario Mantovano interverrà nella sessione conclusiva, ma tenevo in ogni caso a farvi arrivare il mio saluto e a condividere con voi alcune riflessioni.

Consentitemi, prima di tutto, di dire che condivido il punto di vista che avete scelto per riflettere sulle grandi sfide della nostra epoca e per tentare di trovare delle possibili soluzioni. Infatti, sono convinta quanto voi che si possa riscoprire la forza di immaginare e di costruire una società migliore solo se l'uomo ha l'umiltà di ritrovare la sua vera identità e riscoprire qual è il proprio ruolo nel mondo, che è quello di difendere la vita, non di manipolarla o sentirsi padrone.

L'*Icaro* di [Henri-Émile-Benoît] Matisse [1869-1954], l'immagine che avete scelto come simbolo del *Festival*, è una metafora potente del nostro tempo. Secondo il mito, il giovane Icaro vuole sfidare i limiti umani, volando nel cielo con delle ali di cera. Ma ignora il saggio consiglio del padre Dedalo e si avvicina troppo al sole. La cera si scioglie, e lui precipita fino ad inabissarsi nelle acque del mare. Icaro incarna l'uomo che vuole farsi Dio, che trasforma i propri talenti in superbia e pretesa di dominio e che è incapace di mettere le proprie virtù al servizio del prossimo e del bene comune.

Essere custodi, non padroni. Questo è lo spirito con il quale tornare ad abitare "i luoghi dell'umano", quei luoghi nei quali ci si può riconoscere tra eguali,

e nella coscienza delle proprie fragilità è possibile stringere un legame di comunione. Luoghi dove la cultura della vita soppianta la "cultura dello scarto"; in cui la famiglia esercita la forza vitale di nucleo fondativo e generativo della società; nei quali la scuola è palestra di sapienza e libertà, non di sterile ideologia.

Voi ambite a percorrere, anche in coincidenza con l'evento giubilare, i luoghi e le strade della Speranza. È un progetto ambizioso, per certi aspetti rivoluzionario, se pensiamo alle parole d'ordine che sempre di più dominano il nostro tempo: crisi, indifferenza, incertezza. In questo tempo, chi parla di vita, famiglia, cura, sussidiarietà, educazione, è avvertito come un corpo estraneo, una via di mezzo tra un sognatore e un illuso. Sono dell'idea, però, che la nostra società abbia bisogno di uomini e donne che abbiano il coraggio di andare controcorrente. E di affermare quei principi e quei valori che nei millenni hanno fatto dell'Italia quella splendida "eccezione" descritta da San Giovanni Paolo II. Un'eccezione che è la sintesi migliore della civiltà europea e occidentale, frutto dell'incontro tra la filosofia greca, il diritto romano e l'umanesimo cristiano.

Sintesi di valori che ha permesso alla nostra civiltà di concepire un mondo nel quale la persona è centrale, la vita è sacra e gli uomini sono liberi e uguali. Civiltà che rispetta le identità altrui senza rinnegare la propria, e che costruisce pace laddove altri seminano morte e distruzione. Noi siamo questo. Siamo questo prima di ogni altra cosa. E e dobbiamo far crescere sempre di più questa consapevolezza, se vogliamo essere all'altezza del cambiamento d'epoca che stiamo vivendo.

Questo è il nostro compito. È il compito di chi è chiamato a ricoprire incarichi politici e istituzionali; ma è anche e soprattutto la missione di chi, come voi, ha scelto di animare la società, fecondarla culturalmente, renderla viva e vitale; fornire spunti, sollecitazioni e suggerimenti a chi esercita ruoli di governo. Lo avete fatto finora, con generosità e competenza. E sono certa che continuerete a farlo. E di questo non posso che esservi grata.

Giorgia Meloni



RECENSIONI

LIBERTÀ O POTERE. ASCESA E DECLINO DELLE COSTITUZIONI

EUGENIO CAPOZZI

Edizioni Liberilibri, Macerata 2025

122 pp., € 15

Il titolo del nuovo saggio di Eugenio Capozzi — ordinario di Storia Contemporanea presso l’Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli, condirettore di *Ventunesimo Secolo. Rivista di studi sulle transizioni* e autore di studi storici di qualità¹ — richiama l’endiadi “libertas e auctoritas”, legata alla faticosa ricerca del bene comune, che si può perseguire solo nell’equilibrio fra libertà e autorità, un rapporto sempre pericolitante perché dinamico, vivente. Infatti, dall’abuso d’autorità si passa facilmente all’abuso di libertà: come vi è stata una lunga stagione storica nella quale, in un certo mondo, ogni richiamo alla libertà fu erroneamente denunciato come liberalismo, oggi ogni richiamo all’autorità e al potere che ne consegue viene denunciato, non meno erroneamente, come autoritarismo. Lo scopo principale di questo studio è, appunto, riproporre la riflessione antica e medioevale sugli eccessi del potere per recuperare le radici storiche del costituzionalismo come filosofia e prassi della libertà e «(ri)costruire un “comune sentire” in grado di cementare queste ultime [le nostre società] intorno a istituzioni dotate di un’autorità concordemente riconosciuta» (p. 19).

Nel capitolo 1, *Costituzione: definizioni, equivoci, strumentalizzazioni* (pp. 11-20), Capozzi parte correttamente

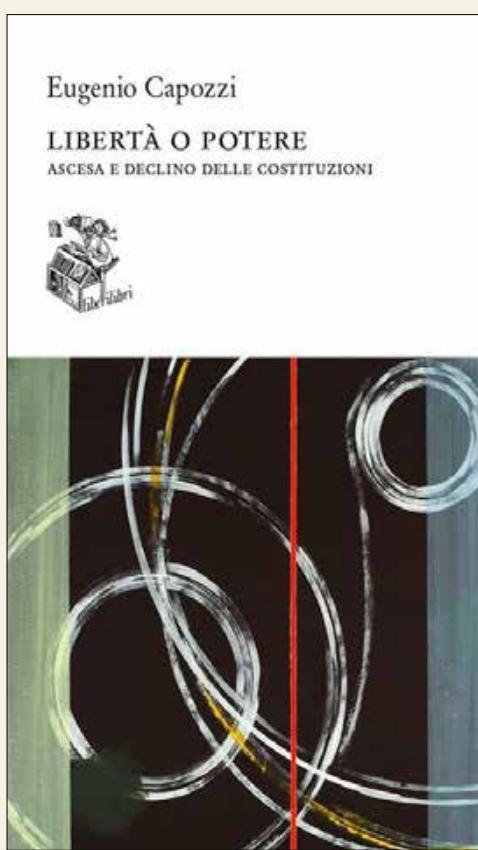
da «una vera e propria opera di “disincrostazione” storiografica» (p. 16), constatando come tutti ritengano di sapere che cosa sia una costituzione «ma questo non vuol dire che il concetto sia generalmente adoperato a proposito» (p. 11). Per non parlare della «tendenza a un rudimentale “presentismo”» (p. 14), cioè l’appiattimento sugli ordinamenti liberaldemocratici esistenti in Occidente, nell’illusione che tali modelli siano destinati ad estendersi naturalmente a tutto il mondo. Ricorda, quindi, che fra i significati assunti storicamente dal termine vi è anche quello, più ampio, utilizzato per designare «le idee, i costumi, le norme, gli istituti finalizzati a difendere la libertà di individui e comunità contro abusi ed eccessi del potere politico» (p. 12), che va «alla radice “domato”, limitato» (p. 13). In questo senso, le premesse del costituzionalismo e la sua stessa storia risalgono a ben prima della modernità e della Rivoluzione francese, avendo le loro basi nella tradizione originata dalle culture greca, romana ed ebraica, sintetizzata dal cristianesimo, concretizzata

nel pluralismo giuridico e istituzionale dell’Europa medievale e dell’Antico Regime, e ridefinita come teoria e pratica della resistenza contro l’assolutismo del nascente Stato moderno. Alla luce di queste considerazioni preliminari gli ordinamenti liberaldemocratici contemporanei — caratterizzati da principi nuovi, come la sovranità e la coincidenza fra Stato e nazione, e da un approccio ideologico alla realtà — finiscono per porsi in contrasto con la tradizione costituzionale precedente.

“Domare” la violenza: *polis e res publica* (pp. 21-33) è l’argomento del capitolo 2, in cui l’Autore riassume preliminary l’evoluzione del termine “constitutio”, che nel tempo assume un significato ambivalente — sia quello

«descrittivo di indicare l’ordinamento istituzionale sottoposto alla titolarità di un sovrano» (p. 22), sia quello prescrittivo, basato su «principi fondanti che ne giustificano, sul piano filosofico ed etico, l’esistenza» (*ibidem*) —, per ripercorrere poi la nascita di concetti basilari per la cultura politica occidentale. Vi è innanzitutto la *polis*, un insediamento

¹ Di Eugenio Capozzi cfr., fra altro, *Storia dell’Italia moderata. Destre, centro, antipolitica, anti-ideologia nel secondo dopoguerra* (Rubbettino, Soveria Mannelli [Catanzaro] 2016); *Politicamente corretto. Storia di un’ideologia* (Marsilio, Venezia 2018) e *Storia del mondo post-occidentale. Cosa resta dell’età globale?* (Rubbettino, Soveria Mannelli [Catanzaro] 2023).



di uomini liberi con proprie istituzioni e proprie norme, caratterizzato presto da una cronica instabilità, che spinge i protagonisti a riflettere sulle differenti forme di governo, le *politeiai*, anche alla ricerca di un *nomos*, cioè di norme che pongano un limite al *kratos*, il potere, in nome di un fattore impersonale, non soggetto ai capricci degli uomini. Se il *nomos* non distingue il grado di autorità delle norme e delle loro fonti, il diritto romano, lo *ius*, mutuato dalle riflessioni dei greci, offre maggiore protezione istituzionale agli interessi fondamentali dei cittadini, i futuri diritti soggettivi. L'irruzione del cristianesimo nel mondo romano prossimo al declino fonde la concezione dello *ius* con il patrimonio ebraico «costituito dall'idea del patto tra Dio e il suo popolo, e dalla legge come elemento identitario originario del popolo stesso» (p. 32).

Nel capitolo 3, *Un mosaico di diritti: l'Europa medievale* (pp. 35-46), viene presa in esame la rottura dell'omogeneità giuridica e istituzionale della latinità fra il V e il X secolo, cui era seguito, però, un processo di riorganizzazione imperniato sul nuovo impero, quello di Carlo Magno (742-814), poi Sacro Romano Impero della nazione germanica. Caratteristica principale della nuova fase istituzionale è la limitatezza dei poteri pubblici, dal momento che non vi sono soggetti che possono aspirare al monopolio del potere politico, sia per il pluralismo dei gruppi organizzati, nessuno dei quali è in grado di sovrastare gli altri, sia perché nell'ambito della nuova *res publica christiana* è «letteralmente impensabile l'idea del potere come fine ultimo della politica» (p. 39). Il potere viene limitato innanzitutto sul piano giuridico, con la riscoperta delle fonti del diritto romano e il lavoro interpretativo svolto prima dai glossatori e poi dai commentatori — che danno vita a una struttura condivisa del diritto, denominata *ius commune* —, grazie ai quali si afferma l'immagine del sovrano come giudice supremo, che non crea norme ma attinge al patrimonio giuridico esistente; viene quindi limitato e condiviso anche sul piano politico, attraverso un graduale bilanciamento istituzionale, legato alla comparsa di organi rappresentativi degli interessi dei ceti e, più in generale, dei corpi intermedi dotati di una propria personalità giuridica: un «*pluralismo corporato*» (p. 42), che garantisce l'equilibrio costituzionale dell'Europa medioevale.

Ai pericoli rappresentati per le comunità dallo Stato moderno viene dedicato il capitolo 4, *Una nuova minaccia: lo Stato* (pp. 47-53), che illustra appunto la nascita del nuovo organismo, sorto in seguito ai grandi mutamenti intervenuti nell'assetto dei poteri europei durante l'“autunno” del Medioevo e contraddistinto da elementi decisivi di novità, in particolare la tendenza

all'assolutizzazione e alla centralizzazione del potere: «priorità assolute appaiono la stabilità e la forza di un potere tendente a presentarsi come monistico» (p. 49). In risposta alle lotte di religione e alla crescente competizione internazionale lo Stato si presenta come arbitro assoluto, che concede protezione e diritti, i quali però esistevano ben prima di esso. Si tratta di un processo né repentino né incontrastato, più simile a una logorante guerra di posizione fra il sovrano moderno — che chiede di essere “sciolto” (*ab-solutus*) da ogni forma di subordinazione per garantire ai propri sudditi la pace interna ed esterna, minacciata da conflitti politici e religiosi — e gli ordinamenti cetuali e pluralistici esistenti, che dà luogo a un modello ibrido di organizzazione, caratterizzato dalla coesistenza di vecchi e nuovi istituti. La risposta alla minaccia rappresentata dallo Stato moderno è molto articolata. Capozzi si soffera su quella del nuovo costituzionalismo, che difende i fondamenti consuetudinari delle libertà contro la sovranità assoluta ma, di fronte a quella sfida strutturale, si allontana in parte dalle proprie radici culturali, elaborando una rinnovata teoria filosofica del diritto naturale, ritenuta più idonea a garantire un fondamento universalistico ai diritti soggettivi, e formulando carte costituzionali scritte per ridurre il più possibile i dubbi e le interpretazioni divergenti.

Un'attenzione particolare viene riservata all'area inglese, le cui peculiarità erano state illustrate in precedenza: la preminenza della giurisdizione regia e il ruolo svolto dal monarca nella difesa della comunità dalle minacce interne ed esterne, l'affermazione di un diritto unificato su base nazionale (*common law*), la supremazia del diritto sul potere politico (*rule of law*), la presenza di un parlamento che interagisce con il re (pp. 42-46).

Per questi motivi la resistenza antiassolutistica è più tenace in Gran Bretagna, come viene evidenziato nel capitolo 5, *Le costituzioni moderne: potere limitato e bilanciato* (pp. 55-68), dove si sottolinea «la refrattarietà ad accettare forme di verticalizzazione e concentrazione del potere» (p. 55). Tuttavia, le due rivoluzioni del secolo XVII — che determinano, fra l'altro, la prima esecuzione di un sovrano, Carlo I Stuart (1600-1649), e la sostanziale parificazione politica fra il re e il Parlamento, che si riserva anzi la facoltà di convalidarne l'autorità — causano una concentrazione del potere politico nelle due Camere e uno squilibrio nel sistema dei contrappesi istituzionali a favore della potestà legislativa, intesa per di più come una incontrastata facoltà di produzione normativa. Secondo l'espressione del filosofo del diritto spagnolo Juan Vallet de Goytisolo (1917-2011) si passa «dal legislare [sic]

come legere al legislare come facere»². Per chi crede nel diritto naturale l'autorità non “crea” la norma ma la “legge” nella natura stessa delle cose: in questo senso l'attività legislativa è un *legere*; ma per chi non ci crede l'autorità crea la legge con un puro atto di volontà: il legiferare allora è un *facere*. Tutto ciò favorisce un deterioramento dei rapporti fra le istituzioni britanniche e le colonie nordamericane, la conseguente Dichiarazione d'Indipendenza di queste ultime nel 1776 e il passaggio di testimone, a favore dei nascenti Stati Uniti d'America, nella difesa del tradizionale modello di limitazione strutturale di ogni potere politico.

La vera svolta in negativo — affrontata nel capitolo 6, *Dopo il 1789. "Barriere di carta" contro le ideologie* (pp. 69-79) — è costituita però dalla Rivoluzione francese e dalla successiva fase napoleonica, che producono un «*duplicato cataclisma*» (p. 70): l'azzeramento dell'enorme e tradizionale patrimonio istituzionale e la nascita dell'ideologia, cioè di una visione del mondo onnicomprensiva, che mira a rifare il mondo stesso dalle fondamenta sulla base di un progetto di origine gnostica e avulso dalla realtà. Da allora in buona parte dell'Europa continentale lo Stato eserciterà il monopolio dell'esercizio della giustizia e dell'ordine pubblico, grazie anche alla demolizione dei corpi intermedi e al conseguente isolamento dell'individuo. Capozzi dà conto di questi drammatici sviluppi e dei tentativi di arginarne le conseguenze dopo la Restaurazione del 1815, nonostante la «*mutazione genetica*» (p. 76) patita dal quadro politico e istituzionale. Si è ormai affermata la centralità del potere sovrano, a chiunque appartenga, a danno dell'autonomia dei singoli e delle formazioni sociali, ed è accolta la sostanziale identificazione fra la sovranità e la potestà legislativa; le ideologie trionfano, così come i partiti, costruiti su di esse. I nuovi regimi costituzionali liberali, «*in cui la domanda radicale sul fondamento etico e filosofico e sulla legittimazione delle norme non si pone mai*» (p. 78), non sono in grado di porre limiti invalicabili, perché fondati su principi superiori, al potere politico. In questa ottica esclusivamente positivistica la costituzione è soltanto la legge suprema dello Stato proclamata da un'assemblea costituente e dunque, in questo senso, non è necessariamente un presidio di libertà. Anche il Regno Unito assimila una parte della deriva “statocentrica” dell'Europa continentale, dando un'inedita posizione di preminenza al potere legislativo e,

quindi, al diritto positivo. Non deve stupire il fatto che già nel primo dopoguerra, con la costituzione della tedesca Repubblica di Weimar, fra i diritti fondamentali vengono inseriti pure quelli sociali, attribuendo allo Stato il compito di tutelare la giustizia sociale, anche limitando il diritto di proprietà e controllando i beni di produzione.

I capitoli 7 e 8, *Libertà senza memoria? L'Occidente contemporaneo* (pp. 81-86) e *La costituzione come "manifesto" politico* (pp. 87-91), prendono in esame le condizioni delle democrazie occidentali dopo il cataclisma della seconda guerra mondiale. L'idea della dignità assoluta di ogni essere umano viene posta alla base della Dichiarazione universale dei diritti umani, approvata nel 1948 dall'Organizzazione delle Nazioni Unite, e anche delle costituzioni della Repubblica Italiana e della Repubblica Federale Tedesca, ma presto emergono nuovi elementi di logoramento del tessuto etico-politico dell'Occidente. Da un lato la propensione a sottovalutare le basi culturali e religiose degli ordinamenti liberaldemocratici a vantaggio di una concezione della democrazia meramente formalistica e neutra, e dall'altro lato, la grande diffusione dei processi di secolarizzazione propri della modernità, con l'attribuzione allo Stato di valenze religiose immanentistiche, hanno favorito ulteriormente la diffusione delle ideologie e di «*un'interpretazione delle carte costituzionali come prefigurazione di un modello di società, e più specificamente come strumenti di giustizia e promozione sociale*» (p. 88). È significativo il modo in cui è stata idealizzata la Costituzione italiana, concepita da alcune forze politiche anche come un manifesto ideologico: in particolare, il Partito Comunista l'ha interpretata come la promessa di una rivoluzione futura e l'ha santificata, utilizzandola tuttora come base della propria legittimazione.

Ciò ha determinato un passaggio *Dalle carte dei diritti ai diritti à la carte*, come recita il titolo del capitolo 9 (pp. 93-102), in cui viene descritta l'affermazione di una «*visione biopolitica dei diritti*» (p. 96), che porta al riconoscimento dell'auto-percezione identitaria di ogni individuo, sulla base di un'idea di plasmabilità radicale della natura umana da parte della tecnica o, più semplicemente, della volontà. Ciò nell'ambito di un approccio alla politica connesso alla definizione di identità di gruppi che necessiterebbero di particolari forme di tutela e di promozione sociale, sulla base di visioni del mondo secondo le quali l'Occidente nel corso della sua storia avrebbe discriminato di volta in volta minoranze etniche, culturali, religiose, oppure legate a particolari “stili di vita” o condotte sessuali. Si assiste a una tendenziale equiparazione fra diritti e de-

² Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Del legislare como "legere" al legislare como "facere"*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, serie XII, n. 115-116, Madrid maggio-giugno-luglio 1973, pp. 507-548.

sideri soggettivi e alla richiesta di provvedimenti volti a favorire un riequilibrio sociale e culturale su base identitaria, secondo una mentalità ritenuta moralmente “obbligatoria”, che esercita una notevole pressione deformante sugli ordinamenti costituzionali. A ciò si aggiunge una sorta di “giuridicizzazione” delle democrazie, in cui i poteri “neutri”, come la magistratura, agiscono per inserire negli ordinamenti “nuovi diritti” attraverso interpretazioni “evolutive” di un preteso “spirito” delle costituzioni.

Ci troviamo ora ne *L'età delle emergenze: (tecnico) potere e comunità*, il capitolo finale (pp. 103-109), che prende atto del fallimento delle élite occidentali, del loro modello di ordinamento liberale «inteso come supermarket dei diritti su base soggettivistica, potenzialmente indefiniti» (p. 103) e del tentativo di espanderlo a livello globale, vista la resistenza messa in atto da numerosi Paesi in nome della propria identità e della propria civiltà. Le classi dirigenti, di fronte a questi insuccessi, hanno reagito con una estremizzazione del loro complesso di superiorità, che genera la cosiddetta *cancel culture*, volta a censurare ogni pensiero e ogni insegnamento che le si oppone, e addirittura a cercare di riscrivere la storia a loro vantaggio.

Di fronte a queste prevaricazioni, conclude Capozzi, è necessario interrogarsi su dove si sia spezzato il legame con le radici della nostra civiltà e su come fare per ricongiungersi ad esse, cioè «quelle che dal nomos greco, dallo ius romano, dalla Legge ebraica conducono all'affermazione della centralità assoluta della persona umana, e della sua superiorità rispetto a ogni potenza terrena, ribadita dall'umanesimo cristiano. [...] Il radicamento di civiltà e la continuità storica delle istituzioni sono dunque il più efficace antidoto alla disgregazione operata dall'ideologia» (pp. 108-109).

Francesco Pappalardo

**UN MOSAICO DI SILENZI.
PIO XII E LA QUESTIONE EBRAICA**
GIOVANNI COCO
Mondadori, Milano 2025
396 pp., € 25

La figura del venerabile Papa Pio XII (1939-1958), che ha governato la Chiesa durante la Seconda guerra mondiale e la fase iniziale della “guerra fredda”, è stata diversamente valutata dagli storici, negli aspetti inerenti alla sua posizione nei confronti della *Shoah*, l’azione di deportazione e di sterminio della popolazione ebraica a opera dei nazionalsocialisti tedeschi.

Due stereotipi interpretativi si erano affermati. Il primo, appartenente alla “leggenda nera” sul personaggio — quindi non adeguatamente suffragata da una seria indagine storiografica, ma comunque sostenuta da frange della storiografia israeliana e, nel dopoguerra, di quella sovietica —, divulgava l’idea che Pio XII fosse stato “il Papa di Hitler”. Il *Pastor angelicus*, così era stato chiamato in un film del 1942, veniva accusato di aver fatto poco o nulla per fermare l’atroce tragedia del popolo ebraico, di non aver condannato *apertis verbis*, andando oltre il felato linguaggio della diplomazia, la barbarie nazionalsocialista; da qui l’accusa al Santo Padre di aver mantenuto il silenzio sull’Olocausto.

Il secondo paradigma interpretativo, invece, presentava il Santo Padre come il ‘Papa degli ebrei’, un infaticabile e coraggioso difensore dei perseguitati. Questa interpretazione, pur contenendo *in nuce* molte verità, non era esente da lacune, sia per il suo tratto decisamente agiografico, sia per il misconoscimento, nella ricerca delle cause del silenzio, della secolare tradizione ecclesiale non eccessivamente benevola nei confronti del giudaismo.

Giovanni Coco, archivista dell’Archivio Apostolico Vaticano, presenta una serrata critica alle due interpretazioni, ritenute non corrispondenti alla realtà e sotto certi aspetti finanche “grottesche”, perché non atte a cogliere nella giusta luce lo straordinario pontificato di Papa Pacelli, anche nelle sue laceranti vicende umane, nei rapporti con il popolo ebraico e in modo particolare con la *Shoah*. Aspetti che, invece, era possibile indagare con maggiore acribia dopo che, nel marzo 2020, Papa Francesco (2013-2025) aveva autorizzato l’accesso alle carte del pontificato di Pio XII, giacenti nell’Archivio Apostolico Vaticano, comprese quelle dell’archivio personale del Pontefice. Già Papa san Paolo VI (1963-1978), per la verità, aveva deciso di rendere pubblici i documenti vaticani relativi alla Seconda guerra mondiale (1966), facendo pubblicare un volume di *Atti e documenti della Santa Sede relativi alla Seconda guerra mondiale*, una raccolta curata da una commissione di gesuiti, appositamente costituita³.

Con la decisione di Papa Francesco, agli studiosi era così data l’opportunità di consultare una documentazione ricchissima, che permetteva di meglio studiare il ruolo della Santa Sede e di Papa Pio XII in quei drammatici frangenti, nonché di dare delle

³ Cfr. PIERRE BLEU S.J. (1918-2009) *ET ALLI, Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde guerre mondiale*, 11 voll. in 16 tomi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966-1981.

risposte plausibili alle domande concernenti i suoi presunti silenzi, che, a parere dello storico, come recita il titolo, andavano a costituire un mosaico di vari tasselli, di circostanze storiche, con svariate sfumature, da “leggere” in una visione d’insieme, in tutta la loro complessità.

Nel corso dell’intero conflitto mondiale, infatti, il Vaticano era stato da più parti sollecitato a denunciare i crimini perpetrati contro gli ebrei. Fra i più insistenti gli Alleati, Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia Libera — anche con evidenti scopi di acquisire un appoggio, che la conclamata imparzialità diplomatica della Santa Sede non poteva dare — e le organizzazioni ebraiche internazionali, impegnate nello stesso periodo pure nella realizzazione del “sogno” sionista di conquistare una patria in Palestina, incontrando però l’opposizione della Chiesa e dei Paesi arabi nati dopo la prima guerra mondiale.

Era immediatamente evidente la prudenza in merito degli ambienti cattolici delle terre soggette al terrore nazionalsocialista, i quali a differenza dei Paesi occidentali si trovavano nel pieno della bufera, per cui poteva rivelarsi controproducente una denuncia pubblica, anche se la Santa Sede era assai attiva sul versante dell’aiuto umanitario, sempre con modalità che ne sanctivano a volte l’eroismo, ma pure di estrema segretezza. Molte erano state le richieste di omissione di una denuncia pervenute dagli episcopati delle nazioni sotto il giogo nazionalsocialista, che riconoscevano la persecuzione in atto ma temevano un suo inasprimento, come nel caso, per esempio, della Polonia. La risposta del Vaticano a queste sollecitazioni era puntuale e propendeva per tacere e per operare nella discrezione. Nel settembre 1939 veniva creato l’Ufficio Informazioni Vaticano per i Prigionieri di Guerra, affidato ad Aleksandr Nikolaevič Evreinov (1877-1959), arcivescovo russo cattolico, abate di Santa Maria in Grottaferrata (Roma), ma alle dirette dipendenze del segretario di Stato Giovanni Battista Montini (1897-1978). La questione ebraica era percepita e affrontata solo nella sua dimensione assistenziale, dal punto di vista burocratico e da quello spirituale morale, erogando aiuti e sussidi a favore — lo diceva Papa Pio XII al Sacro Collegio il 24

dicembre 1940 — dei profughi, dei espatriati, degli emigranti, anche fra i “non ariani”.

Secondo la documentata analisi di Coco, il silenzio della Santa Sede era proprio di una consolidata prassi diplomatica, che garantiva l’imparzialità fra i belligeranti, un atteggiamento che la Santa Sede aveva già tenuto durante la prima guerra mondiale, attraverso l’opera del cardinale Rafael Merry del Val (1865-1930), segretario di Stato di Papa Pio X (1903-1914), e dal cardinale Pietro Gasparri (1852-1934), segretario di Stato di Papa Benedetto XV (1914-1922) e di Pio XI (1922-1939).

Subito una precisazione, le carte compulsate dallo studioso — tantissime note ricevute dalla Santa Sede o dalla stessa emanate — rendono evidente che subito si era levata una forte richiesta di una presa di posizione contro le deportazioni e i massacri degli ebrei, ma non solo; infatti pure i cattolici polacchi subivano una feroce persecuzione. In ogni caso, la riflessione sull’operato di Papa Pio XII iniziava durante il suo pontificato, con la pubblicazione del saggio di Léon Poliakov (1910-1997): *Bréviaire de la haine: le III^e Reich et les Juifs*, tradotto in italiano con il titolo *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*⁴. Dopo la sua morte le riflessioni critiche si moltiplicavano. La rappresentazione teatrale di Rolf Hochhuth (1931-2020), *Il Vicario*, ne segnava l’inizio, seguito da molti storici; per citarne alcuni; Saul Friedländer, *Pio XII e il Terzo Reich*⁵; Günter Lewy, *I nazisti e la Chiesa*⁶.

Lo studio di Coco presenta le accuse di silenzio sulla Shoah e i pronunciamenti di condanna di tali atrocità che, di volta in volta, esprimevano o direttamente il pensiero del Pontefice, o della Segreteria di Stato o di eminenti personaggi ecclesiastici. E spesso le condanne dei crimini nazionalsocialisti e dell’Olocausto erano più private che pubbliche.

Subito un punto fermo. Pio XII, pur essendo un estimatore della cultura germanica, condannava la *Weltanschauung* nazionalsocialista; al riguardo il suo punto di riferimento, e lo ribadiva con insis-



⁴ Trad. it., Einaudi, Torino 1955.

⁵ 1964, trad. it., Feltrinelli, Milano 1965.

⁶ 1964, trad. it., Ghibli, Milano 2019.

za, era sempre l'enciclica di Papa Ratti *Mit brennender Sorge (Con ardente preoccupazione)* (1937), scritta anche con la sua collaborazione da profondo conoscitore della Germania. Quindi è opportuno distinguere le dichiarazioni di condanna, seppure generiche, pronunciate dal papa contro la politica nazionalsocialista e la diretta condanna del genocidio degli ebrei. Pio XII, nel discorso al Sacro Collegio del 2 giugno 1942, accennava alla "marea di sangue" lasciata dal nazismo, senza riferirsi esplicitamente alla Shoah. Nel 1943, parlava pubblicamente di "costrizioni sterminatrici"; nel Radiomessaggio del Natale del 1942, sottolineava come per le sole ragioni di nazionalità o di stirpe centinaia di migliaia di persone erano avviate alla morte o al deperimento fisico. Nel 1953 evocava nuovamente l'Olocausto parlando di uccisione per odio razziale.

Occorre tuttavia dire che il tema dello "sterminio" non era mai stato affrontato in discorsi pubblici da Papa san Giovanni XXIII; Papa san Paolo VI ne parlava in sole due occasioni: il 30 maggio 1964, all'American Jewish Committee, quindi davanti a una platea di israeliti; il 22 dicembre 1975, nell'allocuzione al Sacro Collegio. Sarà Papa san Giovanni Paolo II — 7 giugno 1979 ad Auschwitz, in Polonia — a parlare di "sterminio totale".

Coco sottolinea come attualmente nessun documento facesse presente il perché del "silenzio" sul tema. A suo dire, per trovare qualche motivazione occorre ricorrere a qualche fonte indiretta, seguita comunemente da tanti storici. Tre testimonianze in particolare, due delle quali contenevano delle imprecisioni. Harold Tittmann (1893-1980), sostituto del rappresentante personale del Presidente statunitense, Myron Charles Taylor (1874-1959) presso la Santa Sede, ricordava un suo colloquio con il Papa, poco dopo il Natale del 1942. Pio XII gli riferiva che pensava fosse chiaro che nel suo radiomessaggio natalizio si riferisse ai polacchi, agli ebrei e agli ostaggi quando parlava delle centinaia di migliaia di persone uccise e torturate; precisava poi che se avesse nominato i nazionalsocialisti, per le atrocità commesse, avrebbe nello stesso tempo dovuto nominare i comunisti dell'Unione Sovietica, arrecando un dispaccio agli Alleati.

Don Pirro Scavizzi (1884-1964), cappellano dell'Ordine di Malta, che allora prestava servizio sui treni-ospedale, riceveva questa confidenza dallo stesso Pio XII: aveva più volte pensato di scomunicare il nazionalsocialismo e di denunciare le atrocità contro gli ebrei, ma dopo il pianto e le molte preghiere, pensò che le sue denunce avrebbero deter-

minato collere ancora più feroci contro gli ebrei e le persecuzioni più implacabili. Probabilmente, scrive Coco, quella del sacerdote era una ricostruzione, dal momento che nel 1942 non vi era ancora consapevolezza dell'effettiva situazione.

Suor Pascalina Lehnert (1894-1983), delle Suore Insegnanti della Santa Croce di Menzingen (Zug; Svizzera), la governante personale di Pio XII, raccontava del comportamento del Papa alla notizia giunta dall'Olanda nell'agosto 1942: quando avveniva la protesta dei vescovi contro la persecuzione degli ebrei, il Führer nazionalsocialista Adolf Hitler (1889-1945) per rappresaglia faceva deportare e gassare quarantamila ebrei. Il Papa scriveva subito due fogli di protesta da pubblicare sull'*Osservatore Romano*, poi decideva di bruciare i fogli, dicendo che se qualcuno li avesse trovati, si sarebbe scatenata una persecuzione maggiore sugli ebrei e sui cattolici.

Annota Coco: probabilmente la suora confondeva la notizia della deportazione degli ebrei operata dalla Francia di Vichy — la repubblica-fantoccio, formalmente indipendente, creata dai tedeschi occupanti su parte del territorio francese —, avvenuta nell'agosto del 1942; la notizia era giunta in Vaticano attraverso i giornali svizzeri. La deportazione degli ebrei olandesi era avvenuta a luglio, e la loro gassazione era impossibile che si sapesse a quell'epoca.

Da queste, premesso che nel radiomessaggio del Natale 1942 il suo era un riferimento a tutti i perseguitati, i cattolici polacchi, gli ebrei e gli ostaggi, emergevano queste spiegazioni del silenzio: la necessità di mantenere rapporti diplomatici improntati alla imparzialità; evitare rappresaglie e ulteriori insprimenti delle persecuzioni. E il principio diplomatico della "perfetta imparzialità", trovava conferma all'indomani dell'invasione nazionalsocialista della Polonia: ricevendo l'ambasciatore polacco in Vaticano, il Pontefice esprimeva solidarietà alla Polonia, ma poi ordinava che non si desse pubblicità all'incontro, né che fossero date alla stampa la benedizione e le parole da lui dette. Il "principio del silenzio" avrebbe caratterizzato la diplomazia vaticana anche durante la Seconda Guerra Mondiale. Un principio consolidato nel tempo per mantenere la "perfetta imparzialità", praticato dai responsabili dei vari uffici vaticani deputati ai rapporti con l'estero, che, di volta in volta, sono stati al servizio della Santa Sede sotto Pio XII: il cardinale Luigi Maglione (1877-1944), Segretario di Stato; il cardinale Domenico Tardini (1888-1961), Segretario degli Affari Straordinari; monsignor Giovanni Battista Montini (1897-1978), il futuro Papa san Paolo VI, prima, Sostituto alla Se-

greteria di Stato e poi Prosegretario di Stato per gli Affari Ordinari: preziosa e puntuale, circa la trasmissione in Vaticano delle notizie sulle deportazioni, era l'opera dei vari nunzi apostolici presenti nei territori occupati dai nazionalsocialisti.

I silenzi di Pio XII, precisa Coco, appaiono anche effetto dei secolari rapporti conflittuali con il mondo ebraico. Era questa la tesi del teologo monsignor Johannes Maria Oesterreicher (1904-1993), ebreo divenuto sacerdote cattolico, esperta in un documento del 1961 per il futuro Concilio Vaticano II, dove, rilevando che la persecuzione degli ebrei europei era avvenuta in una forma inaudita, con milioni di morti, postulava la necessità di un approccio differente verso il popolo d'Israele, con un mutamento sia della mentalità con cui esso veniva percepito e considerato sia del linguaggio con cui si dialogava con esso.

Certamente, sostiene Coco, nella Chiesa l'antisemitismo era considerato come qualcosa di negativo, di spregevole — l'anti-semitismo era incompatibile con il cristianesimo, aveva affermato Pio XI —, l'anti-giudaismo, invece, era radicato, pur non essendo vissuto come una forma di ostilità verso il popolo ebraico, ma come una forma di auto-difesa del popolo cristiano. Un suo tenace rappresentante era il cardinale milanese Angelo Dell'Acqua (1903-1972), al servizio della Segreteria di Stato nella Sezione Affari Straordinari. La *querelle* sulla preghiera *pro perfidis iudeis* (per i giudei privi di fede) della liturgia cattolica del Venerdì Santo ne era la dimostrazione plastica, che rendeva meno trasparente e limpida tutta la vasta attività di soccorso umanitario e di azione diplomatica vaticana, atta ad alleviare le sofferenze dei perseguitati. Per inciso, tale locuzione veniva estromessa, solo a seguito di un lungo lavoro della Commissione per la Riforma liturgica, iniziato, il 23 gennaio 1953, che inizialmente proponeva di sostituire "perfidi" con "increduli o "incredulità", proprio perché nel tempo la locuzione aveva assunto un significato fortemente spregiativo; san Giovanni XXIII, di fatto, nel 1959, eliminava dal testo liturgico il termine "perfidi" e la dichiarazione del Concilio Vaticano II sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate* (1965) poneva termine alla disputa.

Determinanti risultavano le riflessioni del cardinale tedesco Augustin Bea (1881-1968), promotore del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani e del filosofo Jacques Maritain (1882-1973), ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, un maestro per mons. Montini, fin dai tempi della pubblicazione del suo *Umanesimo integrale* (1936).

Andava poi considerata la tendenza a ritenere

quali destinatari privilegiati dell'azione ecclesiale, nei momenti di eccezionale gravità e urgenza, i cattolici di ogni nazione, cioè di coloro che appartenevano alla giurisdizione della Chiesa, verso i quali era doveroso esercitare primariamente le forme di aiuto e di sostegno.

In conclusione, il volume di Giovanni Coco, di cui sopra sono stati presentati i nuclei fondamentali della sua ricerca, si rivela estremamente prezioso, pur con qualche eccessivo cedimento a una visione progressiva della storia, per chi voglia conoscere, approfondire e inquadrare nella giusta dimensione il pontificato di Pio XII. Un testo che supera lo stereotipo di un insensibile silenzio verso il dramma della *Shoah*, che non apparteneva certo al venerabile Pontefice, che aveva vissuto in modo angosciante. Papa Pacelli era nella convinzione di aver agito correttamente e fatto tutto quanto era possibile per gli ebrei. In effetti i suoi gesti erano apprezzati anche da singoli esponenti del mondo ebraico, dal quale peraltro gli giungevano pure dei segni della riconoscenza.

Copioso di citazioni testuali, di riferimenti archivistici e bibliografici, dotato di un apparato critico rilevante, il volume è una vera miniera di informazioni sul periodo più difficile della Chiesa cattolica del Novecento, oltre a costituire un irrinunciabile punto di riferimento per chi voglia ulteriormente approfondire il tema, seguendo le già tracciate piste di ricerca.

Paolo Martinucci

Una "profezia"

Quando al centro dell'Europa, nel cuore della civiltà, tutti i principi saranno stati attaccati da una falsa filosofia, tutti i doveri soverchiali dagli interessi particolari, tutti i legami dissolti dall'egoismo, una grande società passerà improvvisamente dalla pienezza della sua costituzione alla democrazia più volgare, con una rivoluzione senza precedenti, i cui effetti saranno devastanti. Tutto sarà distrutto, leggi fondamentali, leggi politiche, leggi religiose, leggi civili, diritto di proprietà, l'esistenza dell'uomo e l'esistenza stessa di Dio. E quando Dio non ci sarà più, e non ci saranno sovrani, né distinzioni sociali, si vedranno riapparire le divinità più impure, i tiranni più feroci, le inegualianze naturali più scioccanti.

Louis de Bonald

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

NARRARE L'ITALIA. DAL VERTICE DEL MONDO AL NOVECENTO

LUIGI ZOJA

Bollati Boringhieri, Torino 2024
376 pp., € 28

Luigi Zoja, oggi ottantatreenne, di Varese, è un intellettuale decisamente di sinistra, come dimostra la sua collaborazione a *il Fatto*, a *la Repubblica*, a *l'Unità* e a *il Manifesto*. Da molti anni esercita la professione di analista di scuola junghiana, con vasta esperienza e notorietà maturate sia in Italia, sia all'estero.

Potrebbe dunque sorgere legittimo il quesito: perché diamo conto sulle colonne di questa rivista conservatrice di un libro di storia scritto da un uomo di sinistra che, per di più, storico non è?

Eppure si tratta di un testo che colpisce per più aspetti, di cui vale la pena suggerire la lettura, ancorché con ovvi *caveat*, i primi dei quali dettati proprio da queste sue più vistose caratteristiche.

Dove stanno l'interesse e l'"intrigo" del volume?

La prima cosa è che Zoja tenta di rileggere la storia dell'Italia contemporanea in una chiave inedita, quella psicologico-analitica; quindi di rivisitare e di revisionare i vari *cliché* — almeno i maggiori — con cui questa storia viene ufficialmente narrata. Ma il bello è che da questa rimessa a tema esce una netta dichiarazione di insostenibilità, sia quanto alla "tenuta" scientifica della narrazione, sia alla frequenza quasi ossessiva e alla inossidabilità con cui viene reiterata in tutte le sedi ufficiali e alla sua ineludibilità nelle ideologie progressiste. Terzo elemento di interesse, il volume fornisce anche una spiegazione non peregrina del perché il senso identitario sia così poco tonico nell'Italia di oggi.

La narrazione di Zoja ha un filo conduttore per qualche aspetto simile — ma non identico — a quello conservatore, cioè opposto a quello ottimistico-progressista delle sinistre. Zoja vede infatti — non senza qualche buona ragione — il culmine dello splendore e del prestigio della civiltà italiana nella stagione rinascimentale e poi da qui un progressivo decadimento attraverso fasi di cambiamento deter-

minate da forze in cui ricorrono segni inequivocabili di sindromi descritte anche dalla psicoanalisi. Nel Rinascimento l'Italia avrebbe raggiunto il massimo della sua raffinata civiltà — "il vertice del mondo" — e il suo nome echeggiato con favore ai quattro angoli del mondo. Dopo, solo un progressivo e lento scolorire e tramontare di questo primato.

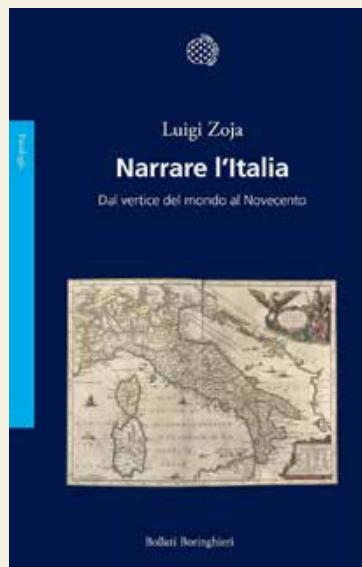
E il *Leitmotiv* di questo declino sarebbe stato il tentativo di coartare un nazione di suo politicamente policentrica entro disegni unitari forzatamente generatori di abbassamento e di livellamento culturali.

La parte però forse più attraente del saggio di Zoja è il suo accurato e documentato smontaggio prima della "leggenda nera" nemica dell'Italia sotto il dominio ispanico, quindi di quella intesa a demonizzare l'egemonia austriaca sul Settentrione della Penisola e sulla Toscana durata sino a metà dell'Ottocento. Infine, la de-mitizzazione dell'intervento nel primo conflitto mondiale e dell'"Italia del Piave".

La ricostruzione delle varie epoche della storia italiana è condotta da Zoja in una prospettiva nettamente critica e demistificante della narrazione che *ex post* ne è stata fatta e intronizzata. Spietato è poi il giudizio storico-psicologico sulla classe dirigente dell'Italia unita, che, a suo dire, sarebbe stata in radice preda di una volontà di *grandeur* andata ben al di là di quanto imponeva la concorrenza con i forti Stati europei del tempo. Per definire questa sindrome utilizza categorie mutuate dalla sua disciplina professionale, riconducendo questa voglia, spesso

velleitaria, di grandezza a una forma di mania che si snoda senza interruzioni, per oltre otto decenni, dalla Destra Storica sino a tutto il fascismo, dove avrebbe raggiunto il suo *climax*.

Anche del fascismo Zoja offre una critica al ventilo, smentendo anche qui un *cliché*, quello del "bono italiano", rammentando i crimini conseguenti alla politica snazionalizzatrice e razzista adottata dal regime nelle aree alloglotte conquistate dopo la Prima Guerra Mondiale — il Tirolo del Sud e parte della Venezia Giulia e dell'Istria —, ma soprattutto nelle colonie africane, prima nella Libia ex ottomana, poi nell'Africa Orientale Italiana — Eritrea, Etio-



pia, Somalia — e durante l'occupazione dei Balcani fra il 1941 e il 1945. Politiche risalenti, nelle parole di Benito Mussolini (1883-1945), addirittura agli anni 1920 e alle quali si sarebbe ispirato, portandole agli estremi, addirittura Adolf Hitler (1889-1945) in Polonia. I dati — in genere tratti da studi seri e, a loro volta, documentati — che l'analista junghiano varesino elabora e propone lasciano davvero sogni, così come il fatto che, se Germania e Giappone hanno avuto le rispettive "norimberghe", ve n'era una in programma anche per l'Italia, ma che, per il rapido volgere della situazione internazionale verso la Guerra Fredda, in nostro Paese sia riuscito a sfuggire al giudizio morale del vincitore.

La ricaduta di una narrazione falsificata e "accomodata" della biografia nazionale è posta poi da Zoja in analogia con le conseguenze negative di un processo educativo sbagliato. Secondo lui, e secondo la scuola analitica in generale, nascondere la verità sulla realtà porta a una deformazione della personalità di chi viene educato, del bambino in particolare, creando in lui o in lei i classici "complessi" negativi verso il padre e la madre, cari alla psicologia freudiana. Da questa carenza di verità sulla biografia nazionale — Zoja concorda sul fatto che dopo l'Unità gli italiani sono stati sottoposti a un processo rieducativo-pedagogico — deriverebbe un rapporto viziato con l'identità nazionale, che farebbe piegare il senso di appartenenza più verso i "vizi" che non verso i pregi.

Si può — e si deve — senz'altro dissentire da alcune valutazioni di fondo dell'Autore, che nascono dal fatto che la sua è cultura positivistica e progressista, ma i punti di tangenza con lo schema critico che alla storia moderna e contemporanea che da questa scuola scaturisce sono più di uno. Inoltre, questo saggio testimonia come anche in ambienti e fra addetti di tutt'altro orientamento di fondo la narrazione convenzionale della storia d'Italia non tenga più.

Chiaramente si tratta di una esigenza di revisione che nasce da in prospettiva critica di sinistra, ma introduce qualche elemento in più rispetto a quella convenzionale di marca comunista-gramsciana che la legge come prodotto delle malefatte di una oligarchia borghese e capitalistica, che ha sempre ignorato il popolo. Il pregio del saggio di Zoja è che sottolinea *ad abundantiam* come la genesi dell'Italia contemporanea sia stata il frutto di un variegato disegno d'impronta nazionalista e modernizzatrice, che si è attuato sulla testa di un popolo di antica e raffinata civiltà, cui si è attinto come forza-lavoro o mano d'opera solo quando è stato necessario per la



JOSEPH DE MAISTRE

Alle origini della mentalità rivoluzionaria

**Scritti sul protestantesimo
e sullo "stato di natura"**

a cura di Ignazio Cantoni e Oscar Sanguineti

con un profilo biografico dell'Autore
di Ignazio Cantoni

D'Ettoris Editori, Crotone 2024
160 pp., € 17,90

Il volume ripropone nella nostra lingua, in edizione critica appoggiata sui manoscritti originali, due saggi brevi del conte Joseph de Maistre (1753-1821). Lo scrittore savoardo, diplomatico al servizio del re di Sardegna, ha vissuto integralmente il periodo rivoluzionario e napoleonico di cui è testimone diretto. Dallo stile letterario asciutto, smagliante ed efficace de Maistre è uno dei capostipiti della scuola di pensiero cattolica contro-rivoluzionaria. Il suo testo più noto è *Considerazioni sulla Francia*, del 1796, che apre il grande filone della critica alla Rivoluzione francese. Il primo saggio del volume, del 1798, è dedicato a una analisi religiosa e politica del protestantesimo; il secondo, del 1794 circa, alla messa a fuoco della nozione di "stato di natura" non poco distorta dal naturalismo filosofico sei-settecentesco, in particolare dagli illuministi e da Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), sul quale ultimo la critica demestriana è davvero non poco graffiante.

élite-guida. Un processo che, prendendo a pretesto l'unificazione, *ab origine* ha mirato a sovvertire l'*ethos* e la cultura di derivazione più antica dei popoli italici per sostituirlo con uno nuovo, reputato, non sempre a ragione, migliore.

[O.S.]

PERCHÉ TAIWAN CONTA BREVE STORIA DI UNA PICCOLA ISOLA CHE DECIDE IL NOSTRO FUTURO

KERRY BROWN

Einaudi, Torino 2025, 224 pp., € 18,50

La “questione di Taiwan” da decenni occupa le pagine dei quotidiani e della saggistica politologica. Ho ancora nella memoria quando da bambino, nei primi anni 1950, sentivo — ovviamente senza capire granché — dalla radio le notizie dei bombardamenti della Cina da poco comunista contro le isole di Quemoy e di Matsu, controllate dai nazionalisti.

L'isola di Taiwan — Formosa, per i portoghesi, a lungo dominatori dell'isola — era divenuto infatti il rifugio del movimento nazionalista cinese di Chiang Kai-shek (1887-1975) sconfitto dall'ala comunista. Come avverrà in Corea e in Indocina, anche nell'enorme Cina il movimento di liberazione dall'occupazione dei giapponesi avrà anime diverse: quella comunista, di obbedienza sovietica, non appena cacciato l'occupante, in ciascun Paese darà avvio a una guerra civile contro le altre componenti della resistenza al fine di prendere la guida del Paese. Così Mao Zedong (1893-1976) nel 1949, sconfitto Chiang, proclamerà la Repubblica Popolare Cinese.

Subito la Repubblica rivendicherà Taiwan come parte integrante del territorio nazionale, mentre, Taiwan, si considererà

sempre la legittima erede della Repubblica vissuta fra il 1946 e il 1949 e considererà, a sua volta, il territorio cinese continentale come sottoposto alla propria autorità politica.

Chiang governò Taiwan come sovrano assoluto sino agli 1980, in

un regime semi-totalitario, che però garantirà ai taiwanesi un forte sviluppo economico e un relativo benessere. Poi, con suo figlio, che gli succede, il regime viserà verso le attuali forme democratiche. Le due Cine, assai simili nella composizione etnica, a poco a poco si allontaneranno sempre di più non solo perché Taiwan non subirà le tante rivoluzioni — l'ultima quella devastante “culturale” del 1966 — che subirà il continente e conserverà integra la civiltà cinese dell'inizio del XX secolo, ma anche come modello di sviluppo economico. Solo quest'ultimo, mentre la politica divergerà sempre più anche come ideologia, si avvicinerà negli anni 1990 e 2000 quando la Repubblica Popolare abbandonerà il collettivismo e imboccherà la strada del mercato controllato e della proprietà privata.

Kerr, sinologo britannico, in questa sua opera fornisce un insieme sintetico ma esaurente di elementi per mettere a fuoco il soggetto Taiwan, i termini della *querelle* con la Cina comunista, i rapporti ondavaghi con gli Stati Uniti, i reali rischi e le possibilità di successo di un colpo di mano militare cinese. Scritto con stile divulgativo — quasi giornalistico —, al di là dei giudizi di merito dell'Autore, talora solo ipotetici, è utile lettura per chiunque voglia capire il “nodo” Cina-Taiwan.

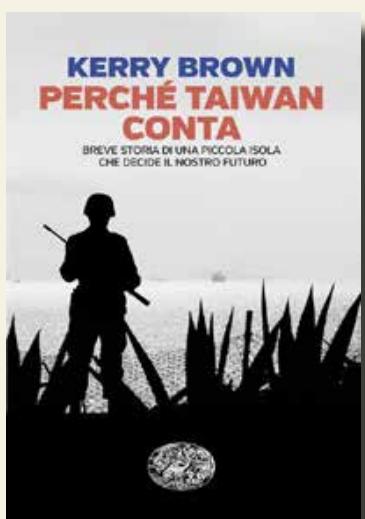
[O.S.]

DOPO LA FINE IL DECLINO PUBBLICO DEL CATTOLICESIMO IN ITALIA

ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA

Studium, Roma 2025, 192 pp., € 19

I noto storico e politologo, nonché una delle firme più prestigiose del *Corriere della Sera*, si sofferma su un tema di grande, anzi di drammatica, attualità. Osservando la storia del Paese, prende cioè atto della forte perdita di terreno nello spazio pubblico che il cattolicesimo italiano ha subito negli anni del secondo dopoguerra, dopo l'apparente trionfo del 18 aprile 1948. La Democrazia Cristiana ha avuto sin da subito — elettoralmente dal 1946 — un ruolo di maggioranza fra i partiti del CLN e ha svolto un ruolo-guida nel governo del Paese almeno sino a “Mani pulite”, nel 1994. Ma il cattolicesimo è stato anche la componente meno visibile ma essenziale dell'*ethos* nazionale sin da prima del Risorgimento, attraverso il Risorgimento anticlericale sino al ruolo di dorsale inflessibile del Paese svolto dal mondo ecclesiale e dai fedeli al momento del crollo del regime fascista — ma anche dello Stato post-risorgimentale — fra il 25 luglio e l'8 settembre del 1943. Oggi però, nonostante il rilievo della Santa Sede nel mondo e la presenza attiva della Conferenza



Episcopale, nel discorso pubblico del Paese l'opinione dei cattolici, almeno di quelli dichiarati e organizzati — non quindi i milioni di battezzati anonimi, più o meno praticanti e più o meno vicini alla Chiesa —, ha sempre meno peso. Lo si è visto drammaticamente in due momenti-chiave della vita italiana: i due *referendum* persi in difesa, il primo (1974), della famiglia e in difesa della vita innocente, il secondo. Ma il processo è continuato anche dopo a ogni tappa del progresso che la “cultura di morte” — il propellente, finito il marxismo, di ogni sinistra — faceva nel nostro Paese.



ancora s'imperniava sul dato di fede cattolica.

Chiedersi dunque che cosa è stato di questo ruolo primaziale a lungo ricoperto non pare una domanda oziosa.

Galli della Loggia ripercorre questo itinerario ri-proponendo una serie di suoi articoli di quotidiano e di brevi saggi pubblicati fra il 1988 e il 2022, attraversando quindi i pontificati di san Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI e di Francesco. La sua ottica è quella di un “laico”, cioè di un non credente, ma anche di uno storico in tesi spregiudicato, che non può non prendere atto che il cattolicesimo è stato, e in certa misura ancora è, uno dei protagonisti della vita dell'organismo nazionale nel corso dei secoli.

Tuttavia, le sue molteplici analisi — che risentono ovviamente del clima in cui vengono svolte e del livello di maturazione culturale, sempre *in fieri*, come per tutti, dell'autore — non sembrano cogliere il segno, perché viziate da pregiudiziali ideologiche e valoriali, quelle tipicamente liberali e sempre più “aperte”, per esempio, verso don Luigi Sturzo (1871-1959) e Alcide De Gasperi (1881-1954), che verso altri, dimenticando, peraltro, la responsabilità oggettiva avuta anche da costoro, il primo nel 1919, il secondo dopo il 1948, nella emarginazione del cattolicesimo nello spazio

pubblico nazionale. Pregiudiziali alle quali Galli della Loggia, tuttavia, si mostra rocciosamente attaccato.

Ma non mancano anche delle affermazioni pregiudiziali di natura storiografica, cioè spiegazioni di eventi date per scontate e che tali invece non sono. Per esempio, quando scrive: «*È vero che nel '500, per rispondere alla dura sconfitta subita in Europa dalla Riforma protestante, Roma, con una decisione ardita e geniale, si proiettò fuori dal vecchio Continente volgendosi all'evangelizzazione dei nuovi mondi*», Galli della Loggia istituisce un nesso causa-effetto del tutto ipotetico ma implausibile (lo scrive nella sua *Introduzione* a p. 8, quindi in tempi del tutto recenti).

Il noto *columnist* si muove costantemente sul piano della cultura e dell'azione politico-partitiche, dimenticando o ignorando le dimensioni più profonde e meno visibili della dialettica politica e della vita del corpo ecclesiale di cui il mondo cattolico è lo strato esterno e la politica cattolica l'epifenomeno. Le molteplici dimensioni su cui egli tralascia di indagare spiegherebbero senz'altro meglio le cause del fenomeno che egli studia. Esse vanno cercate nel rapporto fra cultura politica cattolica e Magistero, nel rilievo che ha il devastante processo di secolarizzazione che ha luogo in Italia, nelle conseguenze ecclesiiali ed extra ecclesiiali del Sessantotto, in quelle ancora più lontane di una costruzione dello Stato moderno accompagnata dalla elaborazione e imposizione *erga omnes* di una mitologia identitaria falsa e spudoratamente reiterata ovunque, dai massimi vertici dello Stato — pur attraverso vari e antitetici regimi — sino al servile giullare cinematografico o letterario di turno.

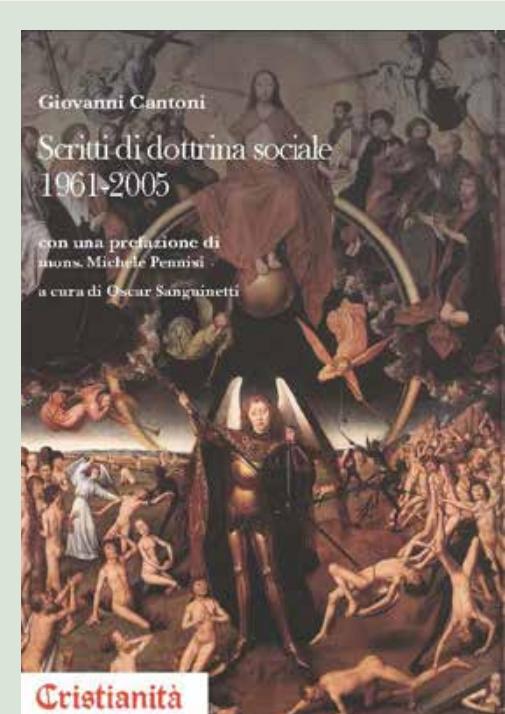
A mio avviso, in conclusione, un tema del tutto significativo e centrale, ma il cui svolgimento si rivela, purtroppo, carente, un'occasione persa per dare risposte autentiche ed efficaci a un problema del tutto attuale.

[O.S.]

La storia è politica sperimentale

La storia è la politica sperimentale, cioè «La sola buona; e come nella fisica cento volumi di teorie speculative scompaiono di fronte a una sola esperienza, allo stesso modo nella scienza politica nessun sistema può essere ammesso se non è il corollario più o meno probabile di fatti ben accertati».

Joseph de Maistre



GIOVANNI CANTONI

Scritti di dottrina sociale. 1961-2005

Prefazione di mons. Michele Pennisi
Premessa e cura di Oscar Sanguinetti
Edizioni di "Cristianità"
Piacenza 2024, 304 pp., € 22

Giovanni Cantoni (1938-2020) è stato uno dei più brillanti esegeti del magistero e del pensiero sociale cattolici. Il disegno di società che i pontefici hanno elaborato e proposto ai cattolici per rispondere alla prima grande e radicale negazione dell'ordine cristiano, segnata dalla data emblematica del 1789, è stato sempre orientato alla ricostruzione di una "società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", come dirà san Giovanni Paolo. Per decenni Cantoni ha studiato e seguito a passo a passo con passione e grande acribia gli interventi sempre più articolati del Magistero, assimilandoli appieno, commentandoli con acume e trasformandoli in una tessera di quel grande mosaico dottrinale, base ineludibile per qualunque forma di azione cattolica, che insegna a riconoscere la regalità del Signore Gesù Cristo anche sulla società temporale e sulla vita delle comunità umane. I suoi saggi e i suoi commenti sono contenuti principalmente nelle annate — ormai pluridecennali — di *Cristianità*, la rivista di cultura religiosa e civica da lui ideata e promossa nel lontano 1973. Ma le occasioni di trasmissione delle sue idee sono state più spesso i "mille" interventi frontali in occasione di ritiri di Alleanza Cattolica, di riunioni dei suoi organi dirigenti, di relazioni e di conferenze su una gamma straordinariamente varia di argomenti, tenute a convegni e a ritrovi pubblici.



GIOVANNI CANTONI

Scritti sulla Rivoluzione e sulla nazione. 1972-2006

Profilo bio-bibliografico dell'Autore
di Francesco Pappalardo
Premessa e cura di Oscar Sanguinetti
Edizioni di "Cristianità"
Piacenza 2023, 224 pp., € 15

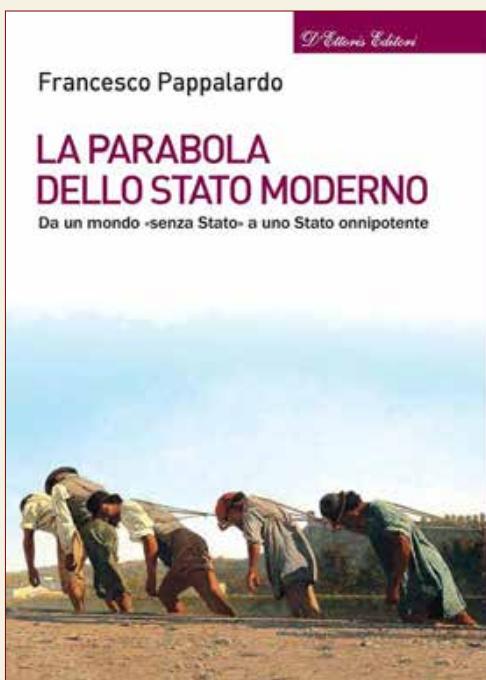
Giovanni Cantoni (1938-2020), intellettuale di razza, profondo conoscitore del pensiero cattolico e della scuola contro-rivoluzionaria delle origini e del Novecento, è stato studioso e saggista di alto livello, nonché infaticabile propagatore della dottrina sociale della Chiesa e della visione del cattolicesimo in generale.

Alla fine degli anni 1960 è stato altresì l'ideatore, nonché il fondatore di Alleanza Cattolica, associazione di laici contro-rivoluzionari nata per avviare percorsi virtuosi di ricostruzione di una "società a misura d'uomo e secondo il piano di Dio", operando in specie nella sfera della cultura politica e dell'azione civica.

Attento studioso e diffusore del Magistero sociale e politico dei Pontefici, ha coltivato in specie la storia e la filosofia della storia.

Grande comunicatore orale, è autore altresì di numerosi saggi e ha curato volumi-chiave per la formazione cattolica conservatrice.

I saggi sulla Rivoluzione e sulla identità nazionale che compongono questa rassegna sono d'intonazione schiettamente storiografica, anche se non mancano accostamenti di tipo sociologico e politologico ai fenomeni studiati.

**FRANCESCO PAPPALARDO**

La parabola dello Stato moderno. Da un mondo “senza Stato” a uno Stato onnipotente

D'Ettoris Editori, Crotone 2022,

280 pp., € 21,90
ordinabile anche presso
<info@libreriasangiorio.it>]

Uno dei migliori e più aggiornati studi, fra storia, politologia e diritto, sul tema dell'espansione ipertrofica dello Stato nell'Età Moderna e Contemporanea, dalle Signorie al “*Big Government*”



AL LETTORE

Per sostenere 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 obbligatoria
“contributo a favore di *Cultura&Identità*”.

Per quesiti di qualunque natura: info@culturaeidentita.org o **353.48.29.793**

►►► NUOVO NUMERO DI TELEFONO ◀◀◀



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.