

Anno VI, nuova serie, n. 5, Roma 22 giugno 2014

«L'albero può perdere impunemente le foglie e persino i suoi rami maestri e, ancora, il suo tronco può essere abbattuto dalla folgore e raso al suolo: ma, se sotto le radici sono profonde e sane, se arrivano ancora ad attingere la loro linfa fin nelle ossa sacre dei morti allora l'albero ricrescerà» (Gonzague de Reynold)

“Quando c’era Berlinguer”...

Trent’anni fa, il 7 giugno 1984, durante un comizio a Padova, Enrico Berlinguer, segretario generale del Partito Comunista Italiano, veniva colpito da emorragia cerebrale e, quattro giorni dopo, moriva.

Dopo una rapida carriera nei quadri del partito, era asceso alla segreteria generale nel 1972, in piena contestazione studentesca e agli albori del terrorismo: la lascerà, insieme alla vita, agli esordi di quel processo, in larga misura “pilota-to”, che avrebbe portato alla rimozione del Muro di Berlino e alla “dismissione” dell’impero socialcomunista di matrice moscovita.

Chi è stato Berlinguer? un eroe popolare? un grande politico? un utopista? un machiavellico comunista del tardo XX secolo?

Chi si richiama esplicitamente a lui, cioè il gruppo dirigente dell’attuale Partito Democratico, prodotto finale di una lunga serie di metamorfosi identitarie della sezione italiana dell’Internazionale Comunista, tende ad accreditarne una immagine oleografica, farne un personaggio di alta statura morale, l’interprete autentico e sagace delle esigenze del Paese, un politico appassionato e tenace, totalmente e fino all’ultimo dedito alla causa dei lavoratori e del progresso.

E hanno voluto commemorare i trent’anni dalla sua scomparsa in vari modi: con un film-documentario, *Quando c’era Berlinguer*, prodotto da uno dei suoi successori alla segreteria — ancorché di una formazione dal diverso nome —, l’on. Walter Veltroni, messo poi in onda da Sky; e, ancora, con il libro omonimo del medesimo Veltroni. Ambienti contigui ai “dem”, come *l’Espresso*, hanno prodotto, ai primi di giugno un corposo

→ p. 2

SAGGI

- Un’ampia panoramica delle dottrine filosofiche relativistiche, dalle origini greche fino all’attuale “dittatura del relativismo”, denunciata dal pontefice, ora emerito, Benedetto XVI.

Cosimo Galasso

Relativismo filosofico e mondo contemporaneo

→ p. 5

ARTICOLI

- Contro lo stereotipo che vuole l’Umanesimo distaccarsi fin dalle sue origini dalla fede cristiana, la rilettura di Ermanno Pavesi del pensiero del fiorentino Giannozzo Manetti, amico di Coluccio Salutati, scrittore, filologo, oltre che un uomo politico e diplomatico, poco conosciuto forse anche in virtù della limpida fede cristiana che trasfonde nelle sue opere.

Ermanno Pavesi

Giannozzo Manetti, umanista cristiano L’Umanesimo e i “miti storiografici”

→ p. 23

CONTRIBUTI

- Un chiarificante intervento sul quotidiano vaticano di monsignor Gianni Ambrosio, vescovo di Piacenza-Bobbio, nonché delegato della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) presso la Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE), sulle opportunità, ma anche sui problemi e i rischi dell’attuale condizione del processo di integrazione europea.

Mons. Gianni Ambrosio, vescovo di Piacenza-Bobbio

Stato confusionale. L’Europa non è più in grado di comprendere ciò che avviene fuori dal suo contesto

→ p. 31

ARTICOLI

Ferdinando Raffaele

Gabrio Lombardi e il Sessantotto

→ p. 34

ARTICOLI

Ross Douthat

Impegno o ritirata? I cattolici e il matrimonio omosessuale

→ p. 42

RECENSIONI

- OSCAR SANGUINETTI, *Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee* (Omar Ebrahime)
- *Walesa, l’uomo della speranza* (film) (Omar Ebrahime)

album d'immagini venduto nelle edicole. Il secondo quotidiano di opinione nazionale, il *Corriere della Sera* gli ha dedicato l'11 scorso un dossier d'immagini, *Enrico Berlinguer a 30 anni dalla morte. Le foto più belle*, che ritrae il leader comunista nei suoi momenti più fulgidi o quando è in compagnia degli esponenti più noti della *nomenklatura* rossa italiana, oppure di soavi personaggi come Leonid Breznev e Hu Yaobang. E, ancora, convegni e iniziative culturali a non finire. Dediche di strade a Berlinguer sono peraltro avvenute a Roma e sono in programma in altri comuni italiani, per esempio a Catania, a Napoli, a Lucca. Persino lo Stato, attraverso le Poste Italiane, ha ritenuto di rendere omaggio al Quinto Segretario con un francobollo commemorativo destinato alla posta ordinaria.

Tutti questi fatti lo sforzo da parte di più di un ambiente di coronare il personaggio di un'aureola di santità profana, di operare una sorta di canonizzazione "laica" di un personaggio politico tutt'altro che religioso, proprio nell'anno in cui sono saliti agli altari veri due grandi personaggi del Novecento, Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II.



Che chi si sente a qualunque titolo attratto da Berlinguer voglia celebrarne la memoria non è fatto che desta obiezione, né emozione: ognuno "santifica" chi vuole: c'è chi beatificherebbe Robespierre, chi Almirante o chi vorrà, a suo tempo, un Pannella "santo subito".

Quello che stona, nella circostanza, sono due cose, che trasformo in due quesiti.

Davvero Berlinguer è stato un personaggio positivo, non solo per i comunisti, ma anche per l'intera nazione italiana? E poi: come mai ambienti politico-culturali che si dipingono lontani, "diversi", migliori, del vecchio partito togliattiano ritengono non solo d'indossare un personaggio come Berlinguer, ma anche di trasformarlo in una icona semi-religiosa?



Riguardo al primo quesito i dubbi sono davvero pochi. Chi celebra Berlinguer tende a sottolinearne in positivo gli elementi di discontinuità con il passato "bolsevicco" del Partito Comunista Italiano, però dimentica *in toto* gli elementi — che non sono pochi, né minori — di continuità con tale passato: su questi elementi vorrei soffermarmi brevemente.

Dal punto di vista storico gli anni della segreteria Berlinguer sono anni bui — forse quelli finora più bui — per il Paese. Anni di bombe e di terrorismo. Anni

di grandi tensioni sociali e di radicali contrapposizioni ideologiche. Anni in cui gramscianamente "tutto è politico". Anni in cui il comunismo mondiale fa passi da gigante, arrivando a conquistare mezza Africa, a invadere l'Afghanistan e a porre la sua ipoteca sui movimenti antigovernativi latino-americani e, in Italia, a spingersi fino alle soglie dell'area del governo. Anni in cui l'impronta cristiana e naturale degli ordinamenti sociali del Paese viene profondamente erosa fino a scolorire.

Nel dodicennio della segreteria berlingueriana i cattolici — e i "laici" "di buona volontà" — sono sconfitti nel referendum abrogativo della legge divorzista del 1970, viene promulgata la legge che liberalizza e statalizza l'aborto volontario e si assiste a una nuova sconfitta dei cattolici e, in genere, dei *pro-life* nel successivo referendum antiabortista del 1981. In entrambe queste laceranti vicende i gruppi "progressisti" non sarebbero mai riusciti a prevalere senza l'ausilio della potente e capillare macchina organizzativa comunista, cui l'"oro di Mosca" consentiva al solo PCI — escludendo quindi i sindacati e le organizzazioni collaterali — di mantenere a libro-paga decine di migliaia di funzionari: più dei parroci e dei loro coadiutori!

Ovviamente, se l'Italia di quegli anni è preda dei proverbiali "sette demoni" rivoluzionari non è imputabile integralmente a Enrico Berlinguer: basterebbe solo accennare all'emergere dei radicali e al tradimento dei cattolici impegnati e degli intellettuali. Ma l'ideologia da lui professata e l'organizzazione

da lui diretta sono, se non lo *starter*, il vero motore che a pieni giri "produce" rivoluzione, sia in proprio, sia "per conto terzi", sostenendo nel contempo, e presto assorbendo, questa o quella "avanguardia".

Oltre a ciò, la dirigenza comunista — e Berlinguer entra a far parte dei vertici del partito assai giovane —, al di là di manifestazioni più o meno epidermiche di dissenso dalla casa-madre — rilevabili non certo nel tragico 1956, al tempo della rivolta nazionale di Budapest, ma di certo dal 1968, dalla pallida "primavera di Praga" —, è allora parte integrante dell'*élite* internazionale, coordinata da Mosca, dedita a promuovere e a organizzare la rivoluzione marxista in tutti i Paesi del mondo. Forse, quando assume la segreteria, nessuno più ricorda la sua evocazione di santa Maria Goretti, la martire della verginità canonizzata da Pio XII¹. Forse il partito, logorato dal



Un corteo nella Germania comunista inalbera l'effigie di Enrico Berlinguer

¹ Cfr. E. BERLINGUER, *Discorso in occasione del Primo Convegno della Gioventù Comunista*, 22-24 maggio 1947, in MARISA MUSU e IDEM, *Relazione alla Conferenza Nazionale Giovanile del PCI*, Uesisa, Roma 1947, p. 44.

benessere e dal consumismo, è un po' imborghesito. Forse la *nomenklatura* italiana, e ancor più marcata-mente il *clan* dei comunisti romani, è anche somaticamente diversa dal prototipo del bolscevico: se si confronta la fotografia di un Breznev con quella di un Gerardo Chiaromonte o di un Lucio Magri il contrasto appare più stridente che mai! Eppure si tratta sempre di dirigenti dello stesso partito di Ceaușescu, di Honecker, di Husak, di Gomulka, tutti membri di una setta che professa la medesima ideologia, ha lo stesso programma di azione: possono variare i metodi e i tempi, ma la sostanza e la meta rimangono le stesse.



La carriera di Berlinguer è tutta scandita da cooptazioni vieppiù significative: già nel 1946, da segretario del Fronte della Gioventù (sottinteso: “comunista”), incontra Stalin a Mosca; tre anni dopo è segretario della FGCI, la Federazione Giovanile Comunista Italiana, ergo di diritto membro della Direzione del partito; nel 1957 — particolare non secondario — è nominato direttore della scuola di partito, l'Istituto di Studi Comunisti, delle Frattocchie, nei pressi di Roma — che chiuderà i battenti solo nel 1993! —, dove s'insegna la sovversione scientifica dei sistemi democratici; nel 1957 è vicesegretario del PCI sardo e poi, nel 1966, responsabile politico per il Lazio; fra il 1966 e il 1968 il PCI lo invia in Vietnam, in Cina, in Corea del Nord e di nuovo a Mosca.

Nel 1968 è eletto deputato e nel 1972 segretario generale, succedendo allo “spagnolo” — uno degli ultimi esponenti del comunismo “di guerra” degli anni 1930-1940 — Luigi Longo.



Ora, un personaggio simile, la cui attività “professionale” è servire a tempo pieno in una organizzazione che persegue il disegno di sovietizzazione del mondo e la cui vita s'intreccia con quella di autentici professionisti della Rivoluzione internazionale, da Togliatti a Pajetta, da Ingrao a Cossutta e Longo, non può non essere considerato pienamente partecipe e, anzi, *magna pars* di quel medesimo disegno.

Un disegno — o forse un tragico sogno — miseramente e misteriosamente crollato nel 1989-1991 dopo aver seminato il mondo di morti e di martiri; dopo avere attizzato guerre in ogni continente; devastato, dissolto o asservito le comunità religiose di tanti Paesi; eliminato interi ceti sociali, imprigionata e dissolta ogni dissidenza; ridotti alla fame popoli antichi e liberi.

Come è possibile che uno per quasi quarant'anni giri ovunque nel mondo del “socialismo reale” senza accorgersi di che cosa questo volesse dire per i disgraziati popoli che dovevano subirlo? Certo, difficilmente il giovane *ex* aristocratico sardo avrà avuto modo di mischiarsi al popolo più povero ed emarginato; di sicuro i suoi soggiorni e i suoi interlocutori saranno stati all'interno dei circuiti privilegiati riservati all'*élite* comunista autoctona e agli ospiti di prestigio. Probabilmente non avrà mai visto una famiglia

polacca condividere in otto persone un bilocale in un *kombinat* fatiscente e senza riscaldamento oppure avrà visitato una fabbrica in Romania.

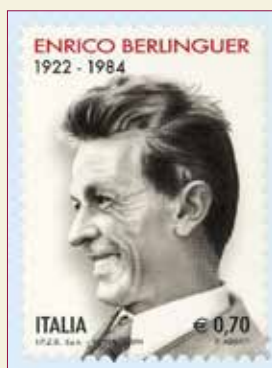
È difficile che un personaggio sia dipinto come di alta statura morale e intensa sensibilità e poi sia riuscito a “vivere senza menzogna” — come auspicava Solzenycyn — in un universo come quello comunista dove la menzogna *ad extra* e *ad intra* era la regola funesta...

Ma uno che ha diretto la scuola di partito e si fregia dei galloni di erede di Togliatti non si cura di questi aspetti: guarda solo alla realtà come si deduce dalle categorie del marxismo e fa quanto richiesto dalla tattica leninista; deve preoccuparsi di trovare e di dettare la linea politica giusta di fronte al maturare, sempre mutevole, della “contraddizione” dialettica, cioè d'inventare nuove formule politiche. E di questo si rivelerà del tutto capace, anche se con relativamente poco costruito.

Dopo la batosta del 18 aprile 1948 e la nascita dei blocchi, quando scoppia la guerra “fredda”, il percorso del partito è tutto in salita: però già nel 1960, sbandierando un inesistente “pericolo fascista” e usando la violenza, saprà reimporre. Il centrosinistra sposterà l'asse politico del Paese e gli creerà spazio politico; il Sessantotto sarà occasione, abilmente sfruttata, per rilanciare l'ideologia marxista e per spostare ancor più a sinistra il Paese. Il PCI si presenterà ancora come partito ideologico ma, attraverso il mito della Resistenza come “secondo Risorgimento”, stempererà il suo carattere di classe in quello di forza nazionale, co-fondatrice della Repubblica. Il “caso Moro” lo accrediterà nel 1978 come la vera architrate della Repubblica e, dopo l'uccisione, nel 1979, del sindacalista comunista Guido Rossa da parte delle Brigate Rosse, come unica forza in grado di sorreggere le istituzioni repubblicane di fronte al terrorismo.

Ma anche questa riconquistata centralità politica non è ancora il potere. Berlinguer capisce che senza i cattolici il percorso del PCI può finire come nel Cile di Allende e perciò lancia nel 1973 la parola d'ordine del “grande compromesso storico” fra partito comunista e mondo cattolico — si badi bene: non fra partito e Democrazia Cristiana, cosa ormai acquisita, almeno dalla segreteria Moro. Il crescente ruolo “istituzionale” del PCI culmina nel 1977-1979 con i governi “rossi” Andreotti-Berlinguer, dove il partito, pur esterno al governo, diviene il vero asse della bilancia della politica italiana e l'autentico governo-ombra del Paese. Nel 1979, però, con l'ascesa al soglio di Giovanni Paolo II e l'irrigidimento dei rapporti fra i blocchi, la marcia del PCI verso il governo si arresta.

E si apre così per il PCI la fase dell'“austerità”, forse quella cui più è rimasta legata la memoria di Berlinguer. Probabilmente per colpire principalmente l'astro nascente Craxi, l'unico *leader* che abbia tentato di mettere in discussione l'egemonia comunista nel mondo repubblicano, inizia allora nel PCI la denuncia della corruzione, del malcostume, delle mafie, del sistema tangenziale che affligge la politica italiana. Una denuncia ovviamente indirizzata solo contro gli avversari e i comprimari politici, cercando



per *diametrum* di accreditarsi come partito “diverso”, onesto, spassionatamente dedito al progresso civile del Paese. Il che farà dimenticare le innumerevoli valigie diplomatiche con l’“oro di Mosca” ritirate presso l’ambasciata sovietica, le centinaia di tangenti affluite al partito attraverso le cooperative “rosse”, le intermediazioni con i Paesi dell’Est e con Cuba, nonché i generosi contributi dei vari “miliardari rossi” del nostro Paese.

L’austerità — con il relativo blocco dell’esportazione dei capitali e l’abbuiamento precoce delle città — sarà l’ultima carta che Berlinguer cercherà di giocare per uscire dall’*impasse* di un partito che, nonostante l’avanzata in termini di suffragi del 1976, non riesce a sfondare sul piano politico. Dopo la “marcia dei Quarantamila” della Fiat, nell’autunno del 1980, il PCI vede altresì declinare la sua presa sul movimento operaio stesso.

Tuttavia, se il percorso verso il cambiamento politico sarà impervio e, alla fine, sterile, il cambiamento che imporrà al Paese, l’eversione delle strutture profonde della società italiana, il mutamento del “senso comune”, daranno frutti di gran lunga più “lusinghieri”. Divorzio, aborto, nuovo diritto di famiglia, libertà di droga, livellamento dei sessi, sovietizzazione delle istituzioni formative pubbliche, consolidamento dell’egemonia comunista sul mondo della cultura e sulla magistratura: tutti mutamenti allora ancora alcuni allo stato embrionale ma destinati a scatenare conseguenze devastanti negli anni a venire.

In conclusione, non si può non vedere in Berlinguer la quintessenza e il protagonista di un passaggio del Paese verso esiti socialisti — in senso ampio — “più avanzati”. Né si può esimersi da chiamarlo in còrreo, da individuarne responsabilità decisive, in quanto “gestore” di un’autentica centrale di disarticolazione e dissoluzione di quanto di positivo esisteva del retaggio di un’Italia già duramente provata dalla Rivoluzione risorgimentale e fiaccata dalle numerose, inutili e sempre più atroci guerre cui l’*élite* dirigente postunitaria e fascista l’aveva chiamata.



Quanto al secondo quesito, posto quanto detto, pare davvero contraddittorio che chi apparentemente vuole prendere le distanze dal vecchio dogmatismo rivoluzionario comunista oggi senta il bisogno di prestare omaggio a un soggetto che di quel vecchio dogmatismo è stato interprete, forse meno pedissequo, ma di certo pienamente coerente. Nell’ideario dei “democratici”, postcomunisti e postdemocristiani, quale spazio può avere l’onesto e mesto, ma a pieno diritto fra gli ultimi “dinosauri” del comunismo, Enrico Berlinguer?



Non è mia intenzione lanciare accuse indiscriminate e scomposte. Il problema non è tanto Berlinguer come persona, cui non si può imputare direttamente alcunché d’illegale o di disonorevole: il problema è nella forza, politica e non solo politica, di cui è stato la guida assoluta per lunghi anni, così come del rapporto fra tale forza e il bene comune del Paese.

Beatificare Berlinguer significa beatificare il comunismo italiano e internazionale degli anni 1970,

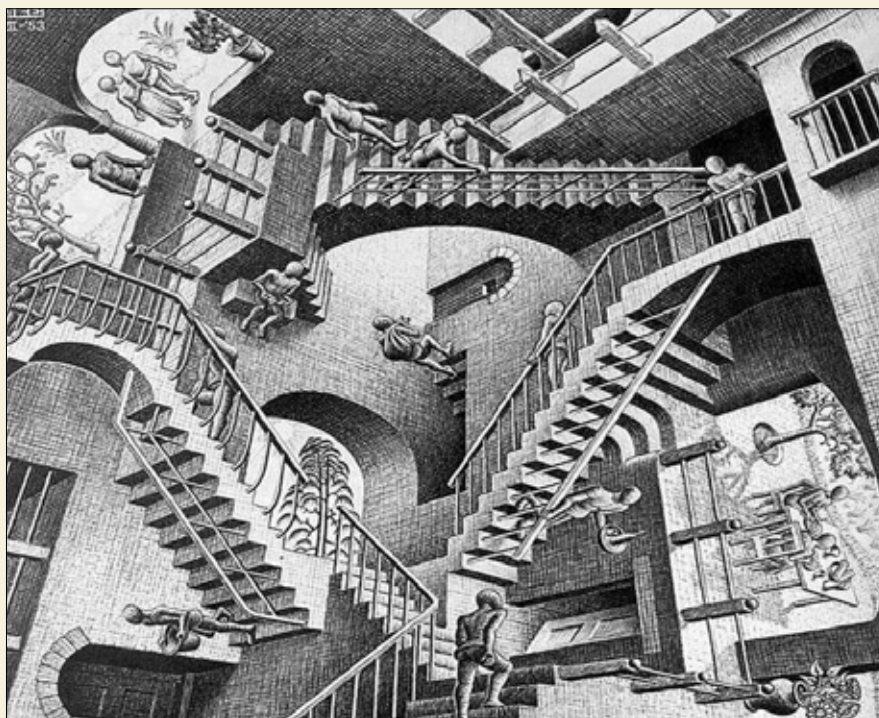
di cui egli è figura di spicco e alto dirigente ovunque apprezzato. Significa erigere a modello una delle peggiori stagioni della storia della nostra nazione, una pagina dolorosa e una fase maligna di una patologia antica, della quale non solo il Paese non è riuscito a liberarsi allora — e forse nemmeno oggi —, ma che negli anni berlingueriani ha conosciuto le sue crisi morbili peggiori e più devastanti. Anche se personalmente “pulito”, egli ha guidato senza tentennamenti una “gioiosa macchina da guerra” la cui azione, al di là delle apparenze umanitarie, ha in modo decisivo contribuito a de-moralizzare la nazione, spesso con prese di posizione proditorie in politica internazionale e sfiorando la contiguità con la sfera dell’illecito. Non si può dire di Berlinguer che “non sapeva”: nella sua posizione nazionale e internazionale per lui vale, in forma assolutamente appropriata, il “teorema”, tante volte applicato e abusivamente dalla Procura di Milano, del “non poteva non sapere” e quindi per lui si configura una oggettiva corresponsabilità *in scelere* — perché tale è stata la costruzione della peggior tirannia che il mondo abbia conosciuto — tutt’altro che esigua.

I nostalgici di Berlinguer — comunisti, *ex* comunisti, post-comunisti, “diversamente comunisti”, para-comunisti, “dem” — farebbero bene, magari proprio in coincidenza con questo anniversario, a fare invece finalmente un *mea culpa* e a domandare perdono delle colpe storiche del comunismo, di aver desiderato d’imporre un sistema politico e sociale contro natura a un mondo che di comunismo non voleva e non vuole sapere. Mi basterebbe sentire qualche *ex* o qualche dirigente attuale recitare senza infingimenti e fuori dalla “doppia morale”, questo brano di una poesia dell’*ex* comunista messicano Octavio Paz Lozano (1914-1998), che Marcello Veneziani ha di recente riproposto:

«*El bien, quisimos el bien: / enderezar al mundo. / No nos faltó entereza: / nos faltó humildad. Lo que quisimos no lo quisimos con inocencia. / Preceptos y conceptos, / soberbia de teólogos: / golpear con la cruz, / fundar con sangre, / levantar la casa con ladrillos de crimen, / decretar la comunión obligatoria. / Algunos / se convirtieron en secretarios de los secretarios / del Secretario General del Infierno. / La rabia / se volvió filosofía, / su baba ha cubierto al planeta. / La razón / descendió a la tierra, / tomó la forma del patíbulo / y la adoran millones*»².

² «*Il bene, volevamo il bene / raddrizzare il mondo. / Non ci mancò la rettitudine: / ci mancò l’umiltà. / Quello che volevamo non lo volevamo con innocenza. / Precetti e concetti, / superbia da teologi: / battersi con la croce, / fondare con il sangue, / edificare la casa con i mattoni del crimine, / decretare la comunione obbligatoria. / Alcuni divennero segretari dei segretari / del Secretario Generale dell’Inferno. / La rabbia s’è fatta filosofia, / la sua bava ha coperto il pianeta. / La ragione è discesa sulla terra, / ha preso la forma del patibolo / e in milioni l’adorano*» (OCTAVIO PAZ, *Nocturno de San Ildelfonso*, in IDEM, *Vuelta*, Seix Barral, Barcellona 1976, pp. 71-83 (p. 72)).

SAGGI



MAURITS CORNELIS ESCHER (1898-1972), *Relatività*, litografia, National Gallery of Art, Washington, DC

Un'ampia panoramica delle dottrine filosofiche relativistiche, dalle origini greche fino all'attuale "dittatura del relativismo", denunciata dal pontefice, ora emerito, Benedetto XVI

Relativismo filosofico e mondo contemporaneo

di Cosimo Galasso

1. Introduzione

Papa Francesco, quando ancora non erano passati dieci giorni dalla sua elevazione al soglio pontificio, quasi a voler esprimere una continuità essenziale, seppur con stile differente, rispetto al magistero di Benedetto XVI (2005-2013), in un discorso tenuto al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede, mentre spiegava perché aveva scelto quel nome, richiamandosi, ovviamente, alla cura della povertà materiale, tipica dei francescani, chiosò ulteriormente: «*Ma c'è anche un'altra povertà! È la povertà spirituale dei nostri giorni, che riguarda gravemente anche i Paesi considerati più ricchi. È quanto il mio Predecessore, il caro e venerato Benedetto XVI, chiama la "dittatura del relativismo", che lascia ognuno come misura di se stesso e mette in pericolo la convivenza tra gli uomini. E così giungo ad una seconda ragione del mio nome. Francesco*

*d'Assisi ci dice: lavorate per edificare la pace! Ma non vi è vera pace senza verità! Non vi può essere pace vera se ciascuno è la misura di se stesso, se ciascuno può rivendicare sempre e solo il proprio diritto, senza curarsi allo stesso tempo del bene degli altri, di tutti, a partire dalla natura che accomuna ogni essere umano su questa terra*¹.

Da subito, dunque, papa Francesco ha messo a fuoco il problema principale del nostro tempo: il relativismo.

Cercherò di seguito di capire qual è la natura del relativismo — e anche del suo opposto, cioè la verità logica — e quale è il suo itinerario storico, dall'antica Grecia fino ai nostri giorni. Il motivo è molto semplice: il relativismo oggi domina la cultura di tutto l'Occidente. È la cornice all'inter-

¹ FRANCESCO, *Discorso nel corso dell'udienza al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, del 22 marzo 2013, in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 23-3-2013.

no della quale si inscrivono le culture politiche e, purtroppo, anche quella, spesso inconsapevolmente, del proverbiale vicino di casa. Anzi, come ha notato lo psichiatra “laico” Giovanni Jervis (1933-2009), la cultura relativistica ha permeato proprio l’uomo comune: «*Il relativismo — egli scrive — è dominante nella cultura secondaria, non caratterizzata dalla produzione di idee ma dal loro consumo. Una cultura, dunque, disposta a interessarsi con entusiasmo alle nuove vedute ma non altrettanto in grado di esercitare uno sguardo critico su di esse [...]. In sintesi, l’orientamento relativistico sembra aver ottenuto il suo più importante successo [...] non già in ambito specialistico ma nella grande massa della popolazione occidentale di media istruzione*»².

Naturalmente, evidenzierò anche che il relativismo è una posizione insostenibile in sede teoretica, perché auto-contraddittoria, nonché che esso ricalca un atteggiamento tipico della modernità, consistente nel far prevalere la nostra volontà sulla natura delle cose. I filosofi contemporanei spesso non si avvedono di essere niente affatto originali, ma anzi influenzati, oltre che dagli antichi greci, da pensatori più vicini a noi, come Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976), i quali, partendo da un metodo relativistico, hanno “costruito”, in sede filosofica, il nichilismo teoretico, cioè la critica e la distruzione di tutti i valori, cominciando, ovviamente, da quello basilare: la verità. Non trascurerò neppure l’apporto dato, soprattutto in Italia, da Gianni Vattimo, cui risale la ormai celebre espressione “pensiero debole”.

2. Che cos’è il relativismo?

A questa domanda non è possibile dare una risposta univoca: il relativismo contemporaneo, infatti, è un insieme di atteggiamenti, ma non coincide con nessuno di essi. Affonda, è vero, le sue radici nell’alveo dell’antico scetticismo greco; è stato forgiato da Nietzsche e da Heidegger, è parte integrante di varie teorie, dal post-modernismo di Jean-Francois Lyotard (1924-1998) alla forma filosofica e letteraria del decostruzionismo di Jacques Derrida (1930-2004), senza dimenticare Richard Rorty (1931-2007). Tuttavia, è molto di più di tutte queste cose messe insieme: è un atteggiamento del nostro pensiero, è un’ideologia omnipervasiva, che nega all’uomo la possibilità di conoscere il re-

ale. Afferma, che tutto quello che pensiamo e diciamo è soggettivo, non essendoci alcun modo di appurare la verità in sé. Conseguenza immediata di questa dottrina è l’inesistenza di categorie fondamentali valide per tutti, in ogni tempo e luogo, quali “bene/male”, “giusto/ingiusto”, con evidenti e immediate ripercussioni negative enormi sul corpo sociale. Rovesciando i principi del pensiero classico e portando all’estremo grado le istanze della modernità, il relativismo sostiene che non è l’uomo a doversi adattare al reale, ma viceversa è il reale a essere forgiato dal soggetto. Le cose, la natura, tutto, deve conformarsi al volere individuale. Nulla può sfuggire al dominio del soggetto. Pur nei mille rivoli del suo fluire nella storia, il relativismo ha sempre mantenuto una certa compattezza e coerenza interne nel suo modo di accostare il mondo. Oggi esercita il suo influsso in ogni ambito del vivere comune e tenta, attraverso i mass media, di inserirsi anche fra le mura domestiche. La sua pervasività è tale, che l’allora cardinale Joseph Ratzinger nell’omelia della messa *pro eligendo pontifice*, celebrata dopo la morte di san Giovanni Paolo II (1978-2005), riferendosi a esso, così ha descritto la sua presenza nel mondo contemporaneo: «*Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero [...]. La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde, gettata da un estremo all’altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all’individualismo radicale; dall’ateismo ad un vago misticismo religioso; dall’agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull’inganno degli uomini, sull’astuzia che tende a trarre nell’errore (cf Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l’unico atteggiamento all’altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie*»³.

Nessuna legge può ostacolare il desiderio, qualunque esso sia: non essendovi più un insieme di valori condivisi e immutabili, ogni azione è moral-

² GIOVANNI JERVIS, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 53-54.

³ CARD. JOSEPH RATZINGER, *Omelia nel corso della messa pro-eligendo Romano Pontifice*, del 18 aprile 2005, in *L’Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 19-4-2005.

mente accettabile, perché il giudizio dipende dal punto di vista dei singoli.

Tuttavia, *nihil sub sole novi*: rileggendo vecchi numeri de *La Civiltà Cattolica*, mi sono imbattuto in un articolo davvero sorprendente, che risale al giugno del 1907. Al di là dalla prosa un po' "polverosa" vi si riscontra un contenuto attualissimo, ai limiti della cronaca. L'autore parla del rapporto fra le costituzioni degli Stati moderni e la legge naturale, da esse non più considerata vincolante. «*Si fanno — vi si legge — le leggi conforme porta l'interesse di un partito, come si fanno gli abiti a seconda delle stagioni e della moda, sieno oneste o disoneste: e poi ti trombano all'orecchio il ritornello de' prepotenti "rispettate le leggi". Questo è il sacrosanto dettame delle costituzioni moderne [...]. La legge che risponde al loro gusto, al loro interesse, al loro studio, è buona; la legge che al loro intendimento si attraversa, è pessima. E così si attaglia a costoro l'invettiva dantesca contro l'antica imperatrice di molte favelle che libito fè licito in sua legge [...]. L'ultimo costitutivo della legge, né tempi novi, è la votazione de più: se ci sono 50 voci contro 49, una disposizione, quale che ne sia la moralità intrinseca, diventa legge*»⁴. Sembra una descrizione puntuale di quanto avviene nella Repubblica Italiana, così come in gran parte dell'Occidente, soprattutto nell'Unione Europea, in questa prima metà del 2014.

3. Ragione dell'uomo e verità

Per avviare correttamente il discorso sulla verità, così come formulato da Aristotele (384/383-322 a.C.) e Tommaso d'Aquino (1225-1274), dobbiamo partire, seppur brevemente, dalla ragione dell'uomo, cercando di definirla e di analizzarne l'operare, quella stessa ragione, che, sofisticamente, permetterebbe di dire "il relativismo è vero". In realtà, tale enunciato è un ossimoro, come dire un cerchio-quadrato, che nel momento stesso in cui è pronunciato si autodistrugge, perché contraddice le sue stesse premesse, nella fattispecie il rifiuto, netto, della verità come possibilità del pensiero e la soggettività di qualsiasi affermazione. Acutamente osserva Roberto Rossi: «*Filosoficamente parlando, la verità appartiene a quel numero esiguo di concetti che si auto dimostrano, che si fondano, cioè, sull'autoreferenza. In effetti, comunque la si*

giudichi, positivamente o negativamente, essa ne esce dimostrata: è infatti, in ogni caso, "vero" che la verità esista per chi lo creda, così come è ugualmente "vero" che non esista per chi non lo creda. Ciò che, appunto, resta costante, è che "sia vero", cioè che il vero, la verità, esiste necessariamente e precede, come criterio, qualunque seguente affermazione o negazione»⁵. Il modo per illustrare il rapporto della ragione umana con la verità è stato impostato in modo puntuale dall'Aquinate: «*Dicendum quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividendis*» [«*Come il vero si trova nell'intelletto prima che nelle cose, così anche si trova prima nell'atto dell'intelletto componente e dividente che nell'atto dell'intelletto forma la quiddità delle cose*»]⁶.

La nozione di verità, dunque, si trova prima nelle cose che nell'intelletto e di verità si parla, primariamente, riguardo al giudizio. Come spiega Francesco Coralluzzo: «*La verità logica ha un primato su tutti gli altri significati. [...] Essa trova la sua definizione nella formula "adaequatio rei et intellectus"*»⁷.

Riassumendo e semplificando, possiamo dire che, nell'ottica aristotelico-tomistica, la ragione è la facoltà conoscitiva dell'uomo che coglie il "perché" delle cose. In latino la "ratio" non ha un unico significato: vuole dire anche "causa", "motivo", "scopo". I concetti, naturalmente, non sono oggetto esclusivo della percezione sensitiva, visiva, ma li cogliamo anche con la ragione. Alla domanda "perché ami?" non si può rispondere in maniera empirica. La ragione come facoltà del "perché", coglie le relazioni fra le cose; l'insieme di tutte le relazioni, di tutti i nessi causali fra le cose, costituisce l'ordine del reale. L'ordine costituisce l'oggetto proprio della ragione e, anzi, questa è il riflesso dell'ordine del reale nella nostra coscienza. La ragione, quindi, esprime questo ordine formulando un giudizio, che esprime il legame di essa con la cosa. Il giudizio è manifestato tramite proposizioni o enunciati, insieme di concetti disposti come "sog-

⁵ ROBERTO ROSSI, *Le ideologie del Novecento*, 2 voll., Casa Editrice Leonardo da Vinci, Santa Marinella (Roma) 2006, vol. I, *Il pensiero della verità*, pp. 25-26.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, trad. it., testo latino a fronte, 11 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*. *La verità, la scienza di Dio, le idee divine, il Verbo, la Provvidenza, la destinazione, il libro della vita, la conoscenza angelica, la comunicazione della scienza angelica*, coordinamento e revisione generale di Roberto Coggi, O.P., q. I, *La verità*, ad 3.

⁷ FRANCESCO CORALLUZZO, *Oltre il relativismo*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Santa Marinella (Roma) 2013, p. 18.

⁴ [ANONIMO.] *Le eresie e la legislazione de' primi imperatori cristiani*, in *La Civiltà Cattolica*, anno LVIII, 1907, vol. 2, fasc. 1.968, 6 giugno 1907, pp. 660-672 (p. 660).

getto” e “predicato”, con il secondo termine — il verbo — che esprime l’essenza del primo: accertare se c’è un legame reale fra soggetto e predicato, significa esprimere la verità di una proposizione. Per esempio, nella proposizione “il triangolo ha tre angoli”, il legame è evidentissimo — soggetto e predicato si rimandano palesemente l’uno all’altro — e non è richiesta altra ricerca. Ma nella proposizione “la somma degli angoli interni di un triangolo è 180 gradi”, il legame non è immediatamente evidente e dunque c’è bisogno di trovare un termine intermedio, di effettuare una dimostrazione, che evidenzi il legame fra il soggetto e il predicato: in questo caso si parla di proposizioni mediamente evidenti o scientifiche. Infine, vi sono proposizioni non evidenti, che per essere accettate hanno bisogno di un controllo empirico o documentale per essere accolte. Nelle prime possiamo far rientrare quelle scientifico-galileiane. Per esempio, se “tutti i gatti hanno la coda”, non posso saperlo a priori, devo controllarli tutti; nelle seconde, quelle storiche, per esempio “Annibale attraversò le Alpi”, per accettarle gli studiosi hanno dovuto fare ricerche, trovare documenti, testimonianze che indicassero un legame, in quella proposizione, fra il soggetto e il predicato: legame che, obbligatoriamente, è esterno alla proposizione. Quindi, più in generale, si ha scienza, conoscenza, quando i legami in una proposizione sono stretti, evidenti o dimostrati: in altre parole, quando la conclusione è dedotta da principi o per semplice ispezione dei termini o, nel caso di enunciati di stampo galileiano, per controllo empirico.

Ogni volta che indica un “perché”, dunque, la nostra ragione esprime un legame. Ma, poiché abbiamo visto che esiste una gradualità del legame nella rigorosità della motivazione, ne consegue che solo nei casi prima indicati le motivazioni sono rigorose. Diversamente, se i legami negli enunciati sono via via meno affidabili perché le motivazioni poggiano sull’opinione, sulla fede umana, allora ci troviamo di fronte solo a conoscenze probabili, possibili, non vincolanti.

Una caratteristica del relativismo odierno è proprio quella di assolutizzare contenuti opinati, relativizzando, invece, quelli dimostrati, se non corrispondono ai dettami della cultura dominante.

Il relativismo esasperato dischiude a noi un orizzonte davvero fosco, già ampiamente previsto con notevole acume da padre Cornelio Fabro, C.S.S.R. (1911-1995), in una sua omelia del 1968, dove, pur senza chiamarla così, prevede gli esiti drammatici di una cultura moderna sempre più

relativistica, cioè, svincolata da un quadro assiologico di riferimento, trascendente la volontà dei singoli. Egli ebbe modo di dire fra l’altro: «*Dove non c’è un principio di unione della coscienza, dove gli atti della nostra soggettività, del nostro Io psicologico, non sono congiunti a un Principio Assoluto, che è Dio, viene la disgregazione, viene l’orrore, viene l’odio dell’uomo per l’uomo e all’odio segue la morte*»⁸.

Secondo Francesco Coralluzzo, «*i termini che vengono indicati nel giudizio si chiamano in logica “soggetto” e “predicato”. Il “predicato”, a sua volta, può essere “verbale” o “nominale”; nel primo caso abbiamo l’attribuzione al soggetto di un atto, che in ultima analisi è l’atto di essere, l’esistenza, e il giudizio si chiama appunto “esistenziale”; nel secondo caso abbiamo invece l’attribuzione al soggetto di una qualità o caratteristica, e il giudizio che ne consegue è detto “predicativo” o “attributivo”. [...] i giudizi esistenziali precedono e fondano quelli attributivi, perché non si può attribuire alcuna qualità a qualcosa di cui prima non si sia affermata l’esistenza*»⁹.

Dover ricordare l’ovvio, cioè che le cose prima esistono e solo dopo possiamo attribuire loro una qualsiasi qualità, sembra realizzare la profezia chestertoniana, vecchia ormai oltre un secolo, secondo cui le «*[...] spade saranno sguainate per dimostrare che le foglie sono verdi in estate*»¹⁰. Tale profezia è tanto più sorprendente, in quanto a quei tempi non si era ancora avviato quel processo di de-ellenizzazione del pensiero contemporaneo, che avrebbe avviato al progressivo distacco dell’Occidente dalla ragione metafisica, cioè quella ragione che scopre il perché delle cose attraverso i legami.

4. Breve excursus storico sulla dottrina relativistica

Il relativismo contemporaneo affonda le sue radici in un terreno lontanissimo. Lo storico della filosofia monsignor Antonio Livi ascrive il relativismo al pragmatismo, rilevandone l’indole non teoretica: «*Il relativismo è un atteggiamento vitale talora inevitabile, è la ricorrente tentazione di abbandonare l’impegno della ricerca, è un’ideologia*

⁸ CORNELIO FABRO, *Omelia del 14 settembre 1968*, registrazione audio scaricabile alla pagina <<http://www.corneliofabro.org/omelie.asp>>, consultata il 28-2-2014, sezione *Altre Celebrazioni/Festa dell’Esaltazione della Santa Croce*.

⁹ F. CORALLUZZO, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ GILBERT KEITH CHESTERTON, *Eretici*, trad. it., Lindau, Torino 2010, pp. 242-243.

(in altre epoche chiaramente marginale, ma oggi apparentemente maggioritaria) che c'è sempre stata e forse sempre ci sarà»¹¹. In fondo, la cifra essenziale del relativismo è il rifiuto di un ordine e di una verità precostituiti, che include anche l'uomo, a tutto vantaggio di una libertà totale, per quest'ultimo, di "farsi da sé". Dal punto di vista storico, lo scetticismo greco è stato un atteggiamento del pensiero di tipo volontaristico, che, cioè, non teneva conto delle cose e rifiutava sistematicamente la verità come possibilità del pensiero: accettava solamente verità parziali, transitorie e relative. Non vi è una scuola scettica vera e propria, ma è esistito un modo di pensare che a un certo punto s'insedia persino nella scuola platonica. I suoi inizi si fanno risalire a Pirrone di Elide (360 ca.-270 a.C.), secondo il quale l'uomo non può attingere l'essere delle cose: esse rimangono indifferenziate e ugualmente indiscernibili e incerte. Pertanto, il giudizio che la nostra ragione emette su di esse non è né vero, né falso, ma indifferente. All'essere, nella visione pirroniana, si sostituisce l'apparire; il saggio ha un'unica strada da percorrere: l'"afasia", che non vuol dire "non parlare", ma non esprimere alcun giudizio riguardo alla presenza o all'assenza dell'essere nelle cose. Egli può solo sospendere il giudizio.

Il gradino successivo consiste nel giungere all'"atarassia", cioè all'imperturbabilità morale di fronte agli accadimenti del mondo. Infine, il costante e prolungato esercizio dell'atarassia porterà all'"apatia", ossia all'indifferenza totale e felice di fronte allo scorrere della vita. In seguito, Sesto Empirico (160 ca.-210), che in qualche modo raccoglie il testimone di Pirrone, si distanzia dal maestro "restringendo" la sospensione del giudizio dal piano generale al piano degli oggetti esteriori e anche ponendo in modo nuovo il rapporto fra soggetto conoscente e oggetto sussistente esterno.

Il nucleo essenziale del pensiero di Sesto Empirico è far apparire «l'ugual peso dei ragionamenti» nelle diverse dispute filosofiche, sicché non si possano dare giudizi negativi o positivi al proposito, ma solo sospendere il giudizio. Così si esprime Sesto: «Principio fondamentale dello scetticismo è, sopra tutto, questo: a ogni ragione si oppone una ragione di ugual valore. Con ciò, infatti, crediamo di riuscire a non stabilire nessun dogma»¹².

Come si può vedere facilmente, in questa espressione di Sesto è condensato tutto il contenuto del relativismo odierno: non esiste nessuna verità, nessun dogma. Poiché non c'è alcun modo formale per dire se ha ragione Tizio o ha ragione Caio, tutti hanno ragione; ma se tutti hanno ragione, nessuno ha ragione. Questa visione è la base su cui sarà costruito il relativismo odierno. Se non c'è alcuna verità, rimangono solo desideri, capricci, opinioni e chi, nell'agone pubblico, grida più forte o è più furbo o ha più mezzi, vince. Naturalmente, Sesto Empirico si sbagliava, perché, analogamente al "vietato vietare", diviene dogma il fatto che a ogni ragione se ne oppone sempre un'altra di ugual valore. Questo dello scetticismo antico è il primo attacco strutturato, nella storia, alla capacità conoscitiva dell'uomo, essendo negata al nostro intelletto l'attitudine a formare concetti aventi similitudini o analogie con il reale, e dunque, capaci, seppur imperfettamente, di cogliere il vero.

Più tardi, agli inizi del Rinascimento, a cavallo tra il XV e XVI secolo, la civiltà occidentale è scossa da una serie di profonde trasformazioni indotte dalle filosofie post-medievali. L'uomo di quel periodo è così descritto da Jean Jaques Chevallier (1900-1983): «Senza curarsi del regno dei cieli, non pensa che a prender possesso del regno della terra, con tutti i suoi piaceri: carnali, estetici, intellettuali»¹³.

La cifra della modernità ai suoi albori è costituita dal progressivo allontanamento dall'ideale classico-cristiano, secondo cui la vera sapienza consiste nella contemplazione pura della verità. Così padre Fabro descrive l'atteggiamento del pensiero medievale, con san Tommaso in testa, in continuità con i grandi classici antichi, nei confronti della sapienza: «La saggezza tutta pratica di Socrate diviene — in Platone — una saggezza contemplativa, una theoria che è attingimento dell'idea suprema del bene trascendente e insieme norma ultima dell'azione. Il termine theoròs, che nell'uso linguistico popolare designava lo spettatore partecipante alle feste religiose comunitarie, acquisisce da questo momento una pregnanza semantica straordinaria, denotando colui che contempla l'assoluto bene, principio e fondamento di ogni essere e valore. [...] Il sapiente dunque, secondo Aristotele, è il theoròs o il metafisico che si eleva sino alla conoscenza del principio primo; a questo livello della filosofia prima egli non è più

¹¹ Cit. in F. CORALLUZZO, *op. cit.*, p. 9.

¹² Cit. *ibid.*, p. 29.

¹³ JEAN JACQUES CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico*, trad. it., il Mulino, Bologna 1968, p. 16.

uno che ricerca, bensì uno spettatore che già possiede l'oggetto bramato» e poi, citando Tommaso, l'«[...] intelligenza, poi, è ciò che v'è di più divino in noi [...] il suo esercizio speculativo (che è la sapienza o filosofia prima) circa la più alta verità raggiunta e conosciuta, procura una felicità e dei piaceri meravigliosi»¹⁴.

Di segno totalmente opposto appare il clima umanistico-rinascimentale nel quale l'individuo, slegato da una storia e da una tradizione, appare come il vertice del creato, con la conseguente preminenza della volontà sull'intelletto: è il trionfo della vita pratica sulla "bios theoretikos", d'impronta classico-medievale. L'uomo si percepisce come attore primo nel mondo e usa, "imporre", la sua volontà per trasformarlo a suo uso e consumo e non più per contemplarlo, derivandone poi leggi e comportamenti. Non si cerca più l'essenza metafisica delle cose, ma si cerca di piegarle al proprio volere: sono, *in nuce*, i primi vagiti della modernità, del trionfo della tecnica sulla teoria. La natura si inizia a studiare dal punto di vista materiale, quantitativo, negandone i presupposti soprannaturali: i giudizi esistenziali, logicamente anteriori a quelli attributivi, sono contraddittoriamente ignorati.

Forse il personaggio che più di tutti incarna lo spirito di questa epoca è il pensatore francese Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592). Il suo sistema filosofico è la trasposizione più fedele, in epoca moderna, dello scetticismo di Pirrone, che coniuga perfettamente con l'istanza moderna dell'autocoscienza. Un'autocoscienza vista addirittura come sorgente di valori umani. Per comprendere quanto siamo lontani dall'ideale medievale, basta considerare quanto egli afferma nella sua opera più importante, gli *Essais*¹⁵, descrivendo il suo ideale di vita: «È la vera solitudine, della quale si può godere in mezzo alle città e alle corti dei re; ma la si gode più comodamente in disparte»¹⁶; quindi «bisogna avere moglie, figli, sostanze, e soprattutto la salute, se si può, ma non attaccarsi in maniera che ne dipenda la nostra felicità. Bisogna riservarsi una retrobottega tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire

la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine»¹⁷. Traspare in questo modello di vita una sorta di ideale "ascetico": un'ascesi però rovesciata, che non mira più a Dio e alla vita eterna come fine, ma è interamente mondanizzata e indirizzata ai piaceri terreni, anche carnali: difficile immaginare qualcosa di più lontano dall'ideale medievale. Montaigne studia intensamente l'opera di Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*¹⁸, giungendo a una forma di scetticismo "raffinato" e moderno. Il succo degli *Essais* si può sintetizzare in questo modo: l'uomo non potrà mai essere certo di nessuna verità, perché né la conoscenza sensibile, né quella razionale possono condurlo a essa, pertanto il dubbio metodico sarà la sola via di saggezza da percorrere. Monsignor Antonio Livi così desume l'idea di modernità dal pensiero di Montaigne: «La modernità consiste nella coscienza (o nella pretesa) di poter misurare tutta la sapienza umana con il metro della propria esperienza personale e della propria soggettiva certezza: è infatti l'exasperazione del bisogno di certezza soggettiva e psicologica ciò che caratterizza gran parte della filosofia moderna, nella continua dialettica tra razionalismo e scetticismo»¹⁹.

Montaigne influenza direttamente l'opera di René Descartes "Cartesio" (1596-1650), che con il suo *Discorso sul metodo*²⁰ porta a maturazione — anche se, probabilmente, contro le sue stesse intenzioni — i frutti dello scetticismo, antico e moderno. Nel *Discorso Cartesio* si sbarazza, addirittura, di quello che la filosofia aveva sempre considerato il *primum cognitum*, cioè lo stesso oggetto del pensiero, la realtà del mondo, dalla quale, poi, attraverso il principio di causalità, si passava direttamente a dedurre razionalmente l'esistenza di Dio. Cartesio, con il suo "volo dubitare de omnibus" — il cosiddetto "dubbio metodico" —, rovescia la prospettiva: considera dubitabili, incerte, le certezze stesse del senso comune — "io", l'altro, il mondo —, ponendo, a base di tutto, il "cogito", il pensiero. Ma un pensiero vuoto, perché si è voluto arbitrariamente affrancare dalla realtà dell'oggetto. Non si avvede che in questo modo fonda il soggettivismo, secondo cui l'individuo deduce la sua esistenza dal fatto che pensa, e non dal contrario. L'unica vera certezza, per Cartesio, è il "sé" del soggetto. Egli tenta però, con un'acrobazia

¹⁴ C. FABRO, *L'emergenza dell'atto di essere in San Tommaso e la rottura del formalismo scolastico*, in *Il concetto di "sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso*. Atti della 1ª Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini (Palermo), 18/24-10-1981, a cura di Alessandro Musco, Enchiridion, Palermo 1983, pp. 16-17.

¹⁵ Cfr. MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, trad. it., testo francese e note a fronte a cura di André Tournon, Bompiani, Milano 2012.

¹⁶ *Ibid.*, libro I, cap. 38, p. 431.

¹⁷ *Ibid.*, p. 433.

¹⁸ Cfr. SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, trad. it., a cura di Antonio Russo, 3ª ed., Laterza, Roma-Bari 2009.

¹⁹ A. LIVI, *La Filosofia e la sua storia*, 3 voll. in 4 tomi, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1997, vol. II, p. 60.

²⁰ Cfr. RENÉ DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it., con testo francese a fronte, a cura di Emilio Mazza, introduzione di Carlo Borghero, Einaudi, Torino 2014.

intellettuale auto-contraddittoria, di riprendere per via filosofica, ossia deduttiva, quello che invece è offerto alla coscienza per evidenza, attraverso il senso comune. È veramente difficile non considerare Cartesio, come l'iniziatore maturo della filosofia moderna.

L'altro punto nodale, sul quale non s'insisterà mai abbastanza, è l'assoluta arbitrarietà della scelta di Cartesio: nel porre il "cogito" come *primum cognitum*, non era necessitato da niente, se non dalla sua volontà personale, dunque, soggettiva. A tale proposito, nota puntualmente il teologo domenicano Giovanni Cavalcoli: «*In Cartesio, come nota Fabro, l'atteggiamento fondamentale dello spirito, intelletto e volontà nella forma dell'autocoscienza (cogito), è bensì un'adaequatio, ma sulla base di una volitio, di una decisione, di una scelta immotivata ed assurda: il rifiuto dell'adequazione, al sensibile esterno, per un'arbitraria esigenza di libertà, che rifiuta che l'intelletto sia necessitato dall'evidenza dell'oggetto, per cui si pone come punto di partenza della conoscenza non l'adequazione intenzionale alla realtà sensibile esterna, ma un supporto apriorico oggetto di coscienza, idea o impressione, senza peraltro chiedersi da dove vengono questi oggetti e perché ne poniamo l'esistenza*»²¹.

Il successivo gradino per arrivare al relativismo contemporaneo è rappresentato dalla filoso-

²¹ Cit. in F. CORALLUZZO, *op. cit.*, p. 14.

Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

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

Anno VI, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti

Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi

Webmaster: Massimo Martinucci

Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma

E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. **2746** presso la **Banca delle Marche**, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN **IT84 1060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

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

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione dei testi avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli ai nostri *standard* editoriali.

© Copyright Cultura&Identità • Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 22 giugno 2014,
festa del Corpus Domini**

NOVITÀ



JOSEPH DE MAISTRE, *Le serate di san Pietroburgo. Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, trad. e note di Carlo Del Nevo, Fede&Cultura, Verona 2014, 400 pp., € 28.

È in libreria la nuova edizione italiana — la prima era apparsa a Napoli nel 1827 e l'ultima nel 1971 nella mitica collana *Tradizione* della Rusconi di Milano, ideata e diretta dal compianto Alfredo Catabiani (1937-2003) — del

classico del pensiero contro-rivoluzionario europeo, corredato da un'ampio saggio-prefazione (pp. 6-46) del giovane studioso piacentino Ignazio Cantoni.

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



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



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

fia kantiana. Partendo dal presupposto cartesiano che la vera conoscenza è quella di sé, Immanuel Kant (1724-1804), nella sua *Critica della Ragion pura*²², sostiene la tesi che la verità non solo si trova partendo dal soggetto, ma si risolve interamente in esso. L'essere, perciò, si trova fuori dalla sua conoscenza immediata. Celebre resta la sua distinzione fra il "noumeno", la cosa in sé, l'essere appunto, e il "fenomeno", cioè ciò che ci appare. Per il filosofo tedesco, poiché noi indossiamo gli "occhiali" della nostra soggettività, non potremo mai giungere a conoscere l'essenza delle cose. Per esempio: se indossiamo degli occhiali con delle lenti rosa, vedremo tutto colorato di rosa. Famoso è questo suo passaggio: «*Le cose ci sono date come oggetto dei nostri sensi, esistono fuori di noi, ma nulla sappiamo di ciò che esse siano in sé, bensì conosciamo solo i loro fenomeni, cioè le rappresentazioni, che esse producono in noi, affettando i nostri sensi*»²³. Chiaramente, il non accedere all'essere delle cose comporta l'invalidità della metafisica e, dunque, dell'accesso a Dio mediante la conoscenza razionale: si tratta di "fenomeni", ma che non appaiono ai nostri sensi, e li recupererà, poi, attraverso la "ragion pratica". Kant, tuttavia, non dimostra quello che dice, ma ne pre-suppone la dimostrazione. Egli pone una perfetta alterità fra il pensiero, o ragione, e la "cosa in sé", l'essere. Ora, quando io affermo una "cosa in sé" — il che è richiesto dalla conoscenza —, sto affermando qualcosa che quella stessa conoscenza, prima, ha dichiarato impossibile, pertanto, mi contraddico. Il sistema kantiano è "autofagico", si distrugge da solo e quindi deve essere rifiutato in relazione alla verità del discorso.

Dopo Kant, Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831), il massimo esponente dell'idealismo tedesco, parte dal vicolo cieco in cui si era cacciato Kant affermando l'impossibilità per noi di conoscere qualcosa e, per superare quest'ultimo, realizza, in realtà, un sistema di pensiero ancora più "chiuso" al reale, totalmente autoreferenziale.

L'intenzione di Hegel è semplice: uscire dall'assurdità della gnoseologia kantiana, costruendo un sistema che trovi in se stesso l'inizio assoluto e all'interno del quale tutto sia conoscibile. La realtà, nella concezione hegeliana, non

è altro che l'auto-dispiegamento della ragione o, meglio, dello spirito, che non ha un'essenza stabile e definita, ma è puro svolgersi, nella storia, dell'idea secondo la legge della contraddizione. Si tratta della teorizzazione perfetta della realtà come processo della dialettica razionale, motore necessitante e inarrestabile della "Storia". Nulla esiste al di fuori di esso e nulla può essere definito, riconosciuto identitariamente, se non per un determinato periodo temporale, per essere poi "superato", travolto, dal meccanismo dialettico, dove ciò che si pone come "tesi", cui si oppone necessariamente una "antitesi" sarà superato dalla "sintesi" delle due, che costituirà a sua volta la "tesi" di un nuovo momento del processo dialettico. Per Hegel sia l'arte, sia la religione sono forme sì importanti nella storia dell'uomo, ma che oggi si sono risolte, ovvero dissolte, nella ragione umana. Punto di partenza dell'intero sistema hegeliano è la cosiddetta "coscienza infelice" dell'"io" individuale, che vuole emergere fra le mille contraddizioni della storia, attraverso il processo dialettico, che si attua attraverso l'azione, la prassi. Così, mediante la prassi, realizza l'Assoluto nella Storia: non c'è una verità stabile, la verità si scopre solo vivendo, facendola.

Avvicinandoci ai nostri giorni, un "gigante" del pensiero relativistico, uno che raccoglie e "potenzia" quanto abbiamo visto sino ad ora, è Friedrich Nietzsche. Il filosofo sassone rappresenta un vero e proprio spartiacque nella storia della filosofia: il Novecento — e non solo —, come egli stesso ebbe a dire, è stato il "suo" secolo. Raccogliendo l'eredità dell'idealismo tedesco, centra tutto il suo pensiero sull'"io" e sulla sua "volontà", ponendosi in radicale contrapposizione con la filosofia dell'essere, con la metafisica classica. Due sono i principi-cardine della sua filosofia a base volontaristica: il "volere/creare" e la "volontà/gioia". Da queste coordinate, tutto si sciocina in modo concatenato: nella storia non c'è nulla, crea tutto l'"io" mediante la prassi.

Bene e Male non esistono in sé: li creiamo noi; ciò che nella storia è chiamato bene, non è altro che il contenuto generato, nel corso dei secoli, dalle masse deboli, per difendersi dai pochi potenti: quei valori, soprattutto cristiani, sono «*umani, troppo umani*»²⁴. Uno dei brani più famosi e influenti di tutta la storia della filosofia è certamente

²² Cfr. IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., a cura di Pietro Chiodi (1915-1970), Utet. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2013.

²³ IDEM, *Prolegomeni a ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. it., introduzione di Hansmichael Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 81.

²⁴ Cfr. FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, trad. it., introduzione di Giovanni Maria Bertin (1912-2002), Newton Compton, Roma 2010.

il frammento n. 125 dell'opera *La gaia scienza*²⁵, quello concernente l'assurda ipotesi del filosofo sassone sulla morte di Dio: «*Gott ist tot!*». Mon-signor Livi ne fornisce una felice interpretazione, quando scrive: «*La figura della morte di Dio viene presentata esplicitamente per la prima volta come la chiave per interpretare l'eclissi dei valori tradizionali [...] il nichilismo è dunque il processo storico nel corso del quale i supremi valori tradizionali — Dio, la verità, il bene — perdono il potere sulle coscienze e periscono*»²⁶. Tutto va abbandonato, secondo Nietzsche: in uno dei suoi libri più noti e influenti, *Così parlò Zarathustra*²⁷, usa l'immagine icastica dello "spezzare" le tavole della Legge, per significare l'abbandono di ogni remora morale. L'individuo, può e deve realizzarsi contro gli altri. Il contenuto del bene coincide con la "volontà di potenza" dell'individuo, che deve far emergere l'uomo dal caos della vita mettendolo in condizione di generare egli stesso nuovi valori e virtù. Le nuove categorie morali sono per Nietzsche "al di là del bene e del male". Si tratta dunque di un nichilismo "forte", il quale — a differenza di quello "debole", che si limita a constatare il declino dei valori e a crogiolarsi nel nulla — crea esso stesso, appunto, finalità nuove che aiutino l'uomo ad accettare la vita con nuovo entusiasmo, nonostante i suoi inevitabili lati oscuri. Questo nichilismo "forte" è realizzato secondo Nietzsche dall'*Übermensch*, il "superuomo", o "oltre-uomo"²⁸, secondo la traduzione più recente e più letterale proposta da Gianni Vattimo. L'unica cosa che conta veramente è la volontà del singolo, che è altresì l'elemento strutturante del pensiero. Ciascuno si realizza solo nel fare ed è questo il trionfo del pragmatismo più malevolo nei confronti del trascendente.

Al vertice di questo percorso storico troviamo l'altro "gigante" del pensiero relativistico, Martin Heidegger, diretto continuatore dell'opera nietzscheana, tanto da far partire la sua riflessione filosofica proprio dal "*Gott ist tot!*" di Nietzsche.

Heidegger ha il merito, riconosciuto da Fabro, di ripartire, rimettendola al centro della problematica filosofica, dalla questione dell'essere. Solo che l'essere heideggeriano approda, anziché alla meta-

fisica, al porto del nulla. Nella sua opera fondamentale, *Sein und Zeit, Essere e tempo*²⁹, il filosofo tedesco conclude che l'essere va compreso all'interno dell'orizzonte temporale. L'essere di cui parla Heidegger è un semplice "*Da-sein*", "esser-ci", nel mondo, è una mera presenza, che non richiama nulla oltre (*meta*) se stesso. L'uomo si realizza come "essere-nel mondo", totalmente immanente e chiuso verso il trascendente: è un uomo che deve darsi un senso da solo, progettandosi da sé. Tutto il mistero dell'uomo è racchiuso nella sua esistenza — da qui il nome di esistenzialismo per la corrente heideggeriana — senza alcun riferimento a una essenza trascendente. Alla fine di una ricerca complessa e ricca di molti spunti interessanti dal punto di vista dell'esistenza, tuttavia Heidegger giunge a una conclusione "tragica", emblema del Novecento: l'uomo è un "essere-per-la-morte". Uno dei suoi allievi più celebri, il tedesco Karl Löwith (1897-1973), ha sintetizzato in modo efficace in poche righe l'esito della ricerca cui giunge il suo maestro: «*Proprio Sein und Zeit [...] non rivela al lettore in nessun luogo che ad Heidegger importi di raggiungere qualcosa di fermo, duraturo, indistruttibile, permanente — salvo in forma di quell'assoluto punto fisso che è la certezza della morte e quindi della nullità*»³⁰. Eccetto la morte e il nulla, tutto il resto è relativo, cangiante. Considerando l'influsso che Heidegger ha avuto, per loro stessa ammissione, sui maggiori teologi del Novecento, il luterano Rudolf Bultmann (1884-1976) e il cattolico Karl Rahner (1904-1984), non deve meravigliare la precaria condizione della fede, oggi in Occidente.

5. Il relativismo filosofico attuale

Dopo aver scorso le radici filosofiche del relativismo possiamo capire meglio le forme contemporanee con le quali esso innerva la nostra cultura. Una cultura che, a sua volta, permea le istituzioni, educa i nostri figli, alimenta i *mass media*, insomma contribuisce a creare quell'ambiente vitale nel quale viviamo e che, volenti o nolenti, ci condiziona.

Solitamente, l'uomo "medio" dei nostri anni dà molto più importanza alla scienza galileiana, della quale apprezza, più immediatamente, i frutti, soprattutto, tecnologici, mentre ritiene, a torto, del

²⁵ Cfr. IDEM, *La gaia scienza*, trad. it., introduzione di Fabrizio Desideri, Newton Compton, Roma 2008, aforisma n. 125.

²⁶ A. LIVI, *La Filosofia e la sua storia*, cit., vol. III, tomo 1, pp. 323-324.

²⁷ Cfr. F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it., 5ª ed., Adelphi, Milano 2013.

²⁸ Cfr. GIANNI VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 106.

²⁹ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it., Mondadori, Milano 2011.

³⁰ Cit. in R. ROSSI, *op. cit.*, pp. 25-26.

tutto ininfluenti, per la sua vita quotidiana, le idee filosofiche circolanti.

Il filosofo liberale Marcello Pera mette in guardia da questo atteggiamento: «*Non si pensi che le filosofie siano lussi per iniziati che si consumano nelle università. Sono potenti strumenti di penetrazione e diffusione di idee-forza, veicoli di opinioni influenti. Così è sempre stato. E perciò non si pensi che il relativismo non faccia male a nessuno, o addirittura che sia il massimo della tolleranza teorica, dell'eleganza politica, della raffinatezza filosofica. È vero il contrario*»³¹.

Abbiamo già visto che il relativismo del passato non è riconducibile a una unica sfumatura: quello contemporaneo non fa eccezione. In esso possiamo riconoscere varie correnti: post-modernismo, contestualismo, decostruttivismo, ermeneuticismo, pensiero “debole” e così via. Esaminerò da vicino alcune di queste posizioni, evidenziandone limiti e contraddizioni, non prima, però, di aver enunciato una legge logica, che tutti utilizziamo, spesso in modo irriflesso e che i relativisti, consapevolmente o meno, ignorano: «*ab esse ad oportere non valet consequentia*»³², ossia fra essere e dover essere non c'è obbligatorietà di implicazione formale. Per esempio, dal fatto che io sono cattolico non discende necessariamente che anche tu sia obbligato a esserlo. Per il relativismo, invece, devo “nascondere”, obbligatoriamente, il fatto, cioè, il mio “essere” cattolico, per non prevaricare te che non lo sei. Ai relativisti basta il solo fatto di “essere” qualcosa per far scattare obbligatoriamente — ma del tutto arbitrariamente — l'implicazione formale: poiché non si può “essere” qualcosa, ecco concretizzarsi l'adorazione coeva per il nulla.

Il relativismo pensa, per esempio, che per il solo fatto di “essere” cattolici, almeno sociologicamente, nel senso crociano, si imponga agli altri di diventarli e ciò porta a esiti grotteschi. Perciò è vietato rappresentare pubblicamente la Natività e i suoi personaggi, con tutti i valori positivi da essi simboleggiati, mentre poi si chiede ai bambini di recitare vestiti da alberi, patate, carote. È come se, per il fatto di essere tifoso di una squadra, fan di un cantante, amante di un dato vino e così via, si deve obbligare anche l'altro a esserlo.

La legge logica, ripeto, dice che fra “è” e “deve essere”, non c'è nessuna implicazione formale.

6. Il contestualismo

Come sempre, il nucleo essenziale di ogni relativismo, soprattutto dopo esser passato sotto le “forche caudine” del duo Nietzsche-Heidegger, è l'idea che i nostri valori non avendo un fondamento naturale, metafisico, per ciò stesso non possono essere colti, neppure in linea di principio, con la ragione da ogni uomo, qualunque sia la sua cultura di provenienza. Corollario di questa idea-forza è che non vi sono criteri che ci permettono di affermare che una qualsiasi cosa è meglio di un'altra. La conclusione relativistica, ovvia, è che le varie culture, con i rispettivi valori, non sono in alcun modo confrontabili: ognuna risponde a se stessa, all'interno del proprio quadro assiologico di riferimento. Quest'ultimo, a sua volta, proprio perché non presenta alcuna valenza metafisica, è relativo esclusivamente alla cultura di appartenenza.

Uno dei capostipiti di questa scuola culturale è certamente il filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). A tal proposito, la studiosa Anna Boncompagni, commentando la sua opera postuma *Ricerche filosofiche*³³, del 1953, ha scritto: «*Ecco una delle affermazioni più significative eppure più difficili da decifrare di Wittgenstein: “Ciò che dobbiamo accettare, il dato, sono — potremmo dire — forme di vita”. [...] Nel momento in cui per spiegare il linguaggio perde importanza la prospettiva corrispondentista della verità, per la quale a ogni parola corrisponde un oggetto e la frase rispecchia una situazione del mondo reale, assume rilievo l'idea che il senso delle parole venga non tanto dagli oggetti ai quali corrispondono, quanto dall'uso che di tali parole facciamo nel parlare quotidiano. Così, il significato della mia espressione non lo andrò più a cercare nel mondo là fuori, ma all'interno del contesto comunicativo nel quale essa è inserita. [...] La forma di vita è plurale e trascendentale: ogni cultura è a sé stante. Ognuna ha il proprio metro di giudizio e non è possibile alcun dialogo neutrale tra di esse, perché ogni cultura è in grado di vedere le altre solo a partire dal proprio linguaggio*»³⁴.

Similmente, oltre tre decenni prima, si era espresso, in una opera celeberrima, *Il Tramon-*

³¹ MARCELLO PERA e J. RATZINGER, *Senza Radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, p. 33.

³² Cit. *ibid.*, p. 12.

³³ Cfr. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it., a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 2009.

³⁴ Cit. in ANNA BONCOMPAGNI, *La forma di vita come sfondo. Alle radici di un dialogo possibile tra le culture: certezza, forme di vita, multiculturalismo a partire da Wittgenstein*, in *Diogene. Filosofare oggi*, anno VI, n. 22, Firenze marzo-maggio 2011, pp. 72-74 (pp. 71-72).

to dell'Occidente, il filosofo della storia tedesco Oswald Spengler (1880-1936), scrivendo: «*A tal riguardo ogni civiltà ha una sua propria misura, la cui validità comincia e finisce con essa. Non esiste una morale umana valida per l'umanità in generale*»³⁵.

Dunque, le varie culture sono come degli insiemi finiti, non comunicanti, per i quali non vi sono criteri interculturali per mezzo dei quali confrontarsi, giudicarsi e così via, ma solo infraculturali. Pertanto, non vi è un buono, un cattivo, un bello, un brutto, validi per tutti, ma valutazioni estetiche e morali, dunque criteri di giudizio, unicamente contestuali all'universo culturale di riferimento. Naturalmente, se si prendono sul serio le posizioni dei relativisti contestualisti, si arriva a dover ammettere tutta una serie di situazioni davvero imbarazzanti, che non solo noi occidentali, ma nessun uomo accetterebbe. Per brevità, illustrerò una sola confutazione, ma lo farò sul piano logico, che è il più stringente. Dobbiamo ricordare un'elementare legge logica: «*Se una tesi p implica una conseguenza q, e q risulta falsa, allora è falsa anche p*»³⁶. Appliciamo questa legge, che tutti usiamo, ai casi concreti e subito apparirà evidente l'assurdità di alcune situazioni che si danno, se si rifiuta l'esistenza di una legge e di una morale universali. Il sospetto è venuto anche al già citato Jervis, che scrive: «*Altre volte, invece, è più arduo porsi altrettanto serenamente in una prospettiva relativistica. Questo vale, per esempio, quando si prenda in esame la condizione femminile. Se ci informiamo per capire in cosa consiste la mutilazione genitale, ritualmente imposta a tutte le bambine in alcune zone dell'Africa [...] qualcosa si ribella in noi. [...] Il fatto è che alcuni valori non sono neppure occidentali, sono universali. Nessun adulto, in nessuna parte del mondo, neanche la più sperduta, preferisce le carestie alla possibilità di costituire riserve di cibo, le malattie alla salute, una breve vita di stenti alla longevità, e neppure l'analfabetismo dei figli alla possibilità di mandarli a scuola. [...] Alla prova della realtà, si scopre che la teoria relativistica dell'equivalenza fra le culture non ha il minimo fondamento*»³⁷.

Sintetizzando, dunque, se certe culture p producono certi risultati q, rifiutati anche dai più tenaci

relativisti, e culture come quella giudaico-cristiana, non li producono, allora possiamo dire che questa è migliore di quella. La riprova? Il fatto, incontestabile, che tutti i flussi migratori vanno verso l'Occidente e, *last but not least*, che gli stessi relativisti, pur criticando ferocemente la cultura occidentale ed esaltando le altre, rimangono, però, tenacemente in Occidente...: sembrano alcuni intellettuali filocomunisti degli anni 1960 e 1970 che esaltavano il sistema sovietico o quello cinese di Mao Zedong (1893-1976), rimanendo, però, altrettanto tenacemente attaccati alle loro comode dimore in Occidente.

7. Il decostruttivismo

Un'altra strada percorsa dal relativismo contemporaneo è quella cosiddetta del decostruttivismo, anch'essa derivante da Nietzsche e Heidegger. Cardine di questa corrente filosofica è mostrare l'intrinseca contraddittorietà dei concetti supposti universali, dunque comuni alle diverse culture. In realtà, anche questa forma di relativismo è aporetica come la precedente. Iniziatore e massimo teorizzatore del decostruttivismo è il francese Jacques Derrida (1930-2004). Egli stesso in una intervista concessa al matematico e logico italiano Piergiorgio Odifreddi, così descrive il concetto-chiave della sua filosofia, ossia il termine "decostruzione: «*La parola deriva da un'espressione di Heidegger, "Destruktion", da intendersi come "destrutturazione" e non come "distruzione"* [cui si oppone l']*affermazione di ciò che è rimosso, più che [la] ricostruzione*»³⁸. Secondo lo studioso francese, il reale che normalmente prendiamo per vero è solo il frutto di uno stereotipo culturale preesistente. Pertanto occorre assumere l'*habitus* di chi utilizza il criterio del "sospetto" quale lente attraverso cui filtrare ogni cosa, ogni enunciato. Una volta depurato l'enunciato dagli stereotipi culturali e dalle rimozioni, è possibile iniziare a de-costruire i presunti enunciati universali. Ricordiamo che "destrutturare" significa «*[...] scomporre una struttura negli elementi che la costituiscono, sia al fine di smantellarla, sia per avviarne una riorganizzazione*»³⁹.

Questa idea basilare lentamente s'instilla sem-

³⁵ OSWALD SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, trad. it. di Julius Evola (1898-1974), a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone e Furio Jesi (1941-1980), introduzione di Stefano Zecchi, n. ed., Longanesi, Milano 2008, p. 515.

³⁶ M. PERA e J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 182.

³⁷ G. JERVIS, *op. cit.*, pp. 117-119.

³⁸ PIERGIORGIO ODIFREDDI, *Intervista a Jacques Derrida*, alla pagina <www.piergiorgiodifreddi.it/wpcontent/uploads/2010/10/derrida>, consultata il 22-5-2014.

³⁹ Voce "destrutturare", in *Vocabolario Treccani*, alla pagina <<http://www.treccani.it/vocabolario/tag/destrutturare/>>, consultata il 28-2-2014.

pre più nel mondo contemporaneo, condizionandone i comportamenti: non c'è campo del sapere in cui non sia penetrata, dalla politica, alla teologia, dall'architettura alla sociologia, al diritto, non c'è un concetto del quale non si è avviata la de-costruzione. Analizzerò la tecnica di de-costruzione di due concetti cruciali per l'Occidente, a ragione considerati universali, cui Derrida applica la sua "tecnica" per mostrarne, a suo dire, l'intrinseca contraddittorietà.

Il primo investe l'asse portante dei nostri Paesi, la democrazia. Derrida si chiede se dobbiamo lasciare libertà a coloro che, se tiranni, userebbero la democrazia per poi attentare alle libertà democratiche e usa l'esempio dell'ascesa di Adolf Hitler (1889-1945), che conquista il potere attraverso delle libere elezioni democratiche.

L'altro è il concetto d'integrazione, che Derrida decostruisce mostrando come noi diamo ospitalità a uno straniero solo nella misura in cui cessa di essere un "lui" e diviene un "noi"; pertanto, l'ospitalità che noi pratichiamo nei confronti di un altro, è solo una forma, se vogliamo raffinata e mascherata, d'imposizione.

Derrida, commette l'errore di non fare scelte di valore; in particolare, di non scegliere valori disancorati dal Moloch del relativismo contemporaneo ovvero l'"io" e le sue voglie. Infatti, l'apparente aporeticità segnalata da Derrida nella democrazia "funziona" solo se si considera la democrazia come un bene assoluto sganciato dalla verità, da una legge morale obiettiva valida per tutti e, dunque, riconoscibile dalla ragione umana. Charamente, se il principio di maggioranza può decidere tutto, inevitabilmente, si finirà nelle aporie, rischiando il peggiore dei totalitarismi.

Su queste visioni ha espresso in maniera netta le sue critiche già san Giovanni Paolo II (1920; 1978-2005) nell'enciclica *Evangelium vitae*, al n. 70: «Comune radice di tutte queste tendenze è il relativismo etico che contraddistingue tanta parte della cultura contemporanea. Non manca chi ritiene che tale relativismo sia una condizione della democrazia, in quanto solo esso garantirebbe tolleranza, rispetto reciproco tra le persone, e adesione alle decisioni della maggioranza, mentre le norme morali, considerate oggettive e vincolanti, porterebbero all'autoritarismo e all'intolleranza. [...] In realtà, la democrazia non può essere mitizzata fino a farne un surrogato della moralità o un toccasana dell'immoralità. Fondamentalmente, essa è un "ordinamento" e, come tale, uno strumento e non un fine. Il suo carattere "morale"

non è automatico, ma dipende dalla conformità alla legge morale a cui, come ogni altro comportamento umano, deve sottostare: dipende cioè dalla moralità dei fini che persegue e dei mezzi di cui si serve. [...] Ma il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del "bene comune" come fine e criterio regolativo della vita politica. Alla base di questi valori non possono esservi provvisorie e mutevoli "maggioranze" di opinione, ma solo il riconoscimento di una legge morale obiettiva che, in quanto "legge naturale" iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile. Quando, per un tragico oscuramento della coscienza collettiva, lo scetticismo giungesse a porre in dubbio persino i principi fondamentali della legge morale, lo stesso ordinamento democratico sarebbe scosso nelle sue fondamenta, riducendosi a un puro meccanismo di regolazione empirica dei diversi e contrapposti interessi»⁴⁰.

Questa enciclica risale al 1995, ma, nel frattempo, il processo di sovvertimento dell'ordine del reale è andato così avanti, che sembrano giunti i tempi di quel "tragico oscuramento della coscienza collettiva", paventati da papa Giovanni Paolo II: oggi, lo "scetticismo" è giunto a porre in dubbio la legge morale stessa.

8. Ermeneuticismo e linguaggio

Il linguaggio, orale e scritto, assieme alla logica e alla capacità di fare scienza in senso galileiano, per studiare gli aspetti quantitativi del creato, è ciò che maggiormente ci distingue dal resto del regno animale. Il de-costruzionismo, nella sua volontà di "rifare" il mondo, cerca continuamente di decostruire il linguaggio, perché esso conserva la nostra cultura, ne rende possibile la trasmissione, è la base della nostra comunicazione. Cambiare il linguaggio, equivale a cambiare il mondo, come più di una rivoluzione moderna c'insegna. Basti pensare all'impatto quasi "violento", accelerato, che hanno avuto sulla nostra vita i cosiddetti *social network*, che hanno cambiato profondamente il nostro modo di co-

⁴⁰ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Evangelium vitae sul valore e l'invulnerabilità della vita umana*, del 25 marzo 1995, alla pagina <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae_it.html>, consultata il 22-5-2014.

municare e quello di essere presenti nel mondo: di fatto, oggi, essere assenti dal mondo dei *social*, equivale quasi a scomparire dal mondo *tout court*, nel bene e nel male.

La storia insegna che ogni ideologia, che abbia la pretesa di dominare il mondo, ha la necessità di ridurre o di annullare la memoria storica. Per esempio nella Cambogia comunista — ricorda lo storico francese Jean-Louis Margolin — gli intellettuali erano costretti a una vera e propria abiura, se volevano salvare la vita. «*Gli intellettuali — scrive — andarono incontro ad un destino di volta in volta diverso. In alcuni casi furono perseguitati per il loro ruolo, ma più spesso, a quanto pare, la rinuncia a ogni pretesa di competenze specifiche e agli attributi simbolici (libri, e persino occhiali) bastò a far sì che venissero lasciati stare*»⁴¹.

Certamente più “*soft*” è stata l’esperienza italiana, che, tuttavia, ha visto, almeno fino al 1989 ed anche oltre, una storiografia completamente egemonizzata dal marxismo, che ha lasciato intere generazioni di italiani in uno stato d’ignoranza su quanto accaduto realmente nel nostro Paese nei primi decenni del dopoguerra. Lo ricorda il giornalista e storico Sergio Romano parlando della storiografia comunista; aveva necessità di nascondere sotto un velo di pudore la storia delle proprie lealtà sovietiche e dei propri trascorsi antidemocratici, scrivendo: «*Nulla di sorprendente. Quegli storici erano comunisti, credevano nella bontà dei loro ideali, si consideravano investiti di una missione, pensavano che i loro scritti non dovessero introdurre i lettori alla comprensione del passato, ma anticipare e favorire l’avvento del futuro. Non hanno scritto storie — osserverebbe Croce — ma pseudo storie; non hanno formulato giudizi, ma pseudo giudizi*»⁴², autolegittimandosi come titolari di «*un grado di autorità morale a cui non hanno diritto*»⁴³.

Tale rimozione o distorsione, tale negazione della memoria non sarebbero possibili senza un uso distorto, del linguaggio. Il filosofo del linguaggio bulgaro Tzvetan Todorov, nel rilevare l’importanza della memoria per combattere le ideologie, ha scritto: «*La vita ha perso contro la morte, ma la*

memoria vince nella lotta contro il nulla»⁴⁴. Ogni ideologia ha bisogno di distorcere e di deviare il linguaggio per corrompere così la memoria.

Su questo tema il filosofo cattolico Emanuele Samek Lodovici (1942-1981) ha scritto: «*Se il linguaggio ha, come ha, un riferimento alla realtà e se ha, come ha, un rapporto con la comunicazione della realtà, ci si potrà immediatamente rendere conto che per l’uomo per il quale ci saranno meno parole (per l’uomo al quale saranno state rapinate o corrotte le parole), per quello ci saranno meno cose. Se il linguaggio ha una funzione rivelativa del mondo (e la ha), una volta che lo si impoverisca si sarà impoverito il mondo. Corrompere il linguaggio, rendere incomprensibili i significati difficili (e la cultura in senso forte è fatta tutta di significati difficili), ridurre il numero delle parole e con ciò stesso ridurre la gamma di possibilità di comprensione della realtà, tutte queste sono azioni tipiche di un progetto culturale al vertice delle cui preoccupazioni si trovano l’improrogabile compito di impedire il “delitto di pensiero” e la necessità di addormentare le coscienze. [...] Il grande scrittore ebreo J.[saac] B.[ashevis] Singer [1904-1991] ha messo in rilievo la connessione caratteristica che passa tra la seduzione più sottile e la corruzione delle parole: “Il mio potere sta nella lingua”, afferma uno dei demoni di un suo racconto (Lo Specchio, in Gimpel l’idiota) e un altro incalza mettendo in rilievo il potere che ha la lingua di portare gli uomini a compiere atti che altrimenti non compirebbero*»⁴⁵.

L’ermeneuticismo ha dato un impulso e un sostegno decisivo all’affermarsi della cultura relativistica. L’ermeneutica, o scienza della interpretazione, è il pilastro centrale di questa corrente. Nata nel corso dell’Ottocento come scienza specialistica, in origine con il solo scopo di rendere comprensibili all’uomo moderno i testi biblici — scritti nell’arco di millenni e, dunque, “oscuri” per i contemporanei — si è via via estesa a tutte le manifestazioni del linguaggio umano, andando a toccare campi anche molto lontani rispetto ai testi biblici. I suoi principi e metodi, infatti, sono stati applicati nell’ambito della saggistica, della poesia e, addirittura, del diritto, “sezionando” minuziosamente i testi giuridici. Ovviamente, le sue conclu-

⁴¹ JEAN LOUIS MARGOLIN, *In Cambogia: nel paese del crimine sconcertante*, trad. it., in *Il libro nero del comunismo*, a cura di Stéphane Courtois, Mondadori, Milano 1998, pp. 541-595 (p. 554).

⁴² SERGIO ROMANO, *I volti della storia. I protagonisti e le questioni aperte del nostro passato*, Mondolibri, Milano 2001, p. 421.

⁴³ *Ibid.*, p. 458.

⁴⁴ TZVETAN TODOROV, *Gli abusi della memoria*, trad. it., Ipermedium libri, Napoli 2001; cit. in *exergo* ne *Il libro nero del comunismo*, cit., p. 3.

⁴⁵ EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979, pp. 109-110.

sioni, non sono e, non possono essere, di natura empirica; suo campo specifico d'azione è capire, portandola alla luce, la relazione esistente tra il testo scritto e l'ambiente vitale, nel quale il testo è stato concepito. L'ermeneutica si applica a un testo, cercando di evidenziarne la cultura ambientale di riferimento, la formazione culturale dei singoli autori, la genesi del testo, lo scopo e i destinatari, il genere letterario, giungendo così, finalmente, a una ragionata, interpretazione. Da questo punto di vista l'ermeneutica è una scienza benemerita. I problemi sorgono, però, quando si applicano i processi ermeneutici all'ermeneutica stessa e si studia la cultura di riferimento, la *Weltanschauung*, la visione del mondo dalla quale è sorta l'ermeneutica. Essa sorge, con Wilhelm Dilthey (1833-1911), nell'ambito dell'idealismo tedesco, ed è governata da un principio-guida ferreo, teutonico: non ha senso interrogarci sulla storia, sul reale, su ciò che è; possiamo solo registrare le cose, analizzarle, utilizzarle, ma senza andare oltre. L'ermeneutica contemporanea va a "leggere" i testi mediante questa "lente", viziata *ab initio* dalla pre-comprensione filosofica, negativamente pregiudizievole verso la verità e, quindi, giungerà sempre a conclusioni monche, parziali e, in definitiva, ideologiche, perché, per definizione, non si lascerà mai interrogare dai fatti, ma, come insegna Nietzsche, unicamente dalle loro interpretazioni⁴⁶.

L'ermeneutica va criticata solo per i suoi errori, come sostiene il giovane filosofo Giacomo Samek Lodovici, riguardo a uno scritto del padre, Emanuele: «*In sintonia con l'ermeneutica contemporanea, ma evitandone le derive nichilistiche, per Samek da un lato l'esistenza umana e la conoscenza sono storicamente condizionate dal linguaggio: chi non ha le parole non ha le cose che da queste parole vengono designate; dall'altro, con il linguaggio l'uomo può esprimere la verità e trascendere i condizionamenti storico-linguistici*»⁴⁷. Le "derive" delle quali parla Giacomo Samek trovano alimento nell'alveo filosofico del relativismo, che ha preteso estendere l'area di studio e interpretazione dell'ermeneutica non solo ai testi antichi, ma a tutti gli eventi storici, sociali, scientifici, in altre parole, all'intero ambito della conoscenza. Senza andare all'Ottocento, dove peraltro già vi erano i

primi segnali, queste "derive" ermeneutiche sono già comprese, *in nuce*, nell'estremismo di Heidegger e, soprattutto, nelle tesi dell'ermeneuta tedesco Hans Georg Gadamer (1900-2002), che assegnano consistenza ontologica al linguaggio.

I due pensatori preparano il terreno alla cosiddetta "svolta linguistica": il primo affermando che "il linguaggio è la casa dell'essere" e che, dunque, soltanto attraverso il linguaggio, l'uomo accede all'essere; il secondo, similmente, che "l'essere si manifesta nel linguaggio". Solitamente, l'espressione "svolta linguistica" è attribuita al pragmatista americano Richard Rorty; in realtà, quest'ultimo la faceva risalire al filosofo austriaco Gustav Bergmann (1906-1987). In sintesi, ecco il concetto di "svolta o filosofia linguistica", nei due filosofi. Per Rorty, «*con "filosofia linguistica" intendo la concezione secondo cui i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio, o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo*»⁴⁸. Per comprendere la reale portata degli effetti di questa "svolta" nei confronti dell'indebolimento della verità e del corrispondente affermarsi risoluto del relativismo, riporto quanto scrive verso la fine della sua vita — dunque, connotandolo, quasi, come una sorta di "lascito testamentario" — Wittgenstein: «*dietro le parole non c'è niente che possa chiamarsi significato*»⁴⁹. Lo stesso concetto esprime la celebre espressione di Derrida: «*nulla esiste fuori del testo*»⁵⁰.

Naturalmente, l'applicazione forzata del metodo ermeneutico oltre ai suoi ambiti specifici di validità ha generato conseguenze disastrose nell'interpretazione dei fatti: siano essi storici, scientifici e, ovviamente, biblici, a tutto "vantaggio" di una relativizzazione delle verità che si possono cogliere in questi campi. La trasformazione dell'ermeneutica in un "-ismo", infatti, come in tutte le ideologie, ha determinato la prevalenza di una "*pars pro toto*", una parte per il tutto, nel caso specifico, la prevalenza della parte soggettiva, facente capo al lettore, sulla parte oggettiva, corrispondente al testo. Questo sbilanciamento si rileva di frequente nelle nostre chiese, dove fra "risonanze personali", "libertà di adeguare il testo alla mia vita" e

⁴⁶ Cfr. «*"Ci sono solo fatti", io direi: no, appunto i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni*» (F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, trad. it., Bompiani, Milano 1992, fr. 481, p. 271).

⁴⁷ GIACOMO SAMEK LODOVICI, *Emanuele Samek Lodovici, in il Timone. Informazione e formazione apologetica*, anno VIII, n. 53, Milano maggio 2006, pp. 32-33.

⁴⁸ RICHARD RORTY, *La svolta linguistica*, trad. it., Garzanti, Milano 1994, pp. 23-110 (p. 29).

⁴⁹ Cit. in ALBERTO MARRADI, voce "*linguistic turn*", in RENATO CAVALLARO (a cura di), *Lexikon. Lessico per l'analisi qualitativa nella ricerca sociale*, CieRre, Roma 2006, pp. 302-307 (p. 304).

⁵⁰ JACQUES DERRIDA, *Della Grammatologia*, trad. it., Jaca Book, Milano 1969, p. 220.

cose simili, si incorre talora in una vera e propria distorsione del testo sacro. Ugualmente, questo rischio di distorsione si ha nel lavoro dello storico quando questi proietta le sue categorie culturali moderne nel valutare il passato. Il già citato Jervis coglie molto bene la possibilità di incorrere in questo errore fatale. Riferendosi all'enfasi posta dall'ermeneuticismo sull'interpretazione soggettiva dei testi, acutamente scrive: «Tutto questo resta vero, anche se emerge, prepotentemente, un rischio: ed è quello di trasformare il testo in un pretesto. [...] se tutti i mezzi espressivi diventano ogni volta il pretesto per le nostre fantasie e quindi per esercitare la nostra onnipotenza mentale, non solo il concetto di realtà perde di senso ma anche il concetto stesso di interpretazione ne viene svuotato. [...] Né vale l'illusione che un accordo interpersonale costituisca, di per sé, fattore di verifica. [...] il fatto che esista un consenso non ci fornisce alcuna prova che, quell'interpretazione sia sensata, e neppure — purtroppo — che sia minimamente intelligente»⁵¹. Successivamente, riferendosi all'applicazione del metodo ai fatti storici e sociali afferma che «gli eventi sociali e storici possono essere interpretati in vari modi, però una loro corretta lettura dovrebbe tenere conto soprattutto di dati oggettivi: per esempio, per i piccoli eventi sociali, di registrazioni e di dati sperimentali; per quelli storici di dati d'archivio»⁵². E, per quelli scientifici, ovviamente, bisogna tener conto, secondo i fenomeni, e dell'osservazione e della riproducibilità dei dati quantitativi.

Il relativismo, seguendo la svolta linguistica, è penetrato in modo massiccio anche all'interno della teologia e dell'esegesi biblica, facendo sbiadire, anche in questi campi, la nozione di verità. Nel 2003, l'allora card. Ratzinger sollevava il problema, citando diversi esegeti e teologi che, in nome di una presunta infallibilità della moderna scienza storico-critica, avevano abbandonato definitivamente la causa della verità, anche in un campo, come quello religioso, dove essa è tutto: sapere che il Verbo si è veramente incarnato ed è, realmente, morto e risorto, non è la stessa cosa che sapere che ciò è avvenuto solo all'interno della coscienza dei suoi discepoli. Scrive, dunque, Ratzinger: «L'esegeta Marius Reiser ha recentemente rimandato all'espressione di Umberto Eco nel suo romanzo di successo *Il nome della rosa*, in cui dice: "L'unica verità significa: 'liberarsi dalla morbosa pas-

sione per la verità"». Il fondamento essenziale di questo inequivocabile rifiuto della verità consiste in quello che oggi si chiama "svolta linguistica": al di là del linguaggio e delle sue immagini non si può, secondo lui, ritornare; la ragione è condizionata linguisticamente e legata da vincoli linguistici. [...] L'importante esegeta protestante U.[rich] Luz constata che la critica storica nell'epoca moderna ha abdicato di fronte al problema della verità. Egli si crede obbligato ad accogliere questa capitolazione e ad ammettere che oggi non si può più trovare la verità al di là dei testi, ma solo proposte ed offerte di verità concorrenti, che si devono presentare nel discorso pubblico sulla piazza del mercato delle Weltanschauungen»⁵³. Sempre il card. Ratzinger ha descritto felicemente il vicolo cieco nel quale, volutamente, si è rinserrata l'ermeneutica contemporanea, nella sua volontaria, e non giustificata teoreticamente, chiusura alla verità: «L'uomo non è imprigionato nel salotto a specchi delle interpretazioni; egli può e deve cercare la breccia per giungere al reale, che sta dietro le parole e che gli si mostra nelle e attraverso le parole»⁵⁴.

Chiudo queste riflessioni sul rapporto fra linguaggio analitico, ermeneutica e verità, con uno degli scritti più alti, per chiarezza d'esposizione, lucidità e forza penetrativa del pensiero, di un grande pontefice, san Giovanni Paolo II, che già nel 1998, nell'enciclica *Fides et ratio* fa giustizia di questi presupposti errati, scrivendo: «L'importanza dell'istanza metafisica diventa ancora più evidente se si considera lo sviluppo che oggi hanno le scienze ermeneutiche e le diverse analisi del linguaggio. [...] Vi sono cultori di tali scienze, però, che nelle loro indagini tendono ad arrestarsi al come si comprende e come si dice la realtà, prescindendo dal verificare le possibilità della ragione di scoprirne l'essenza. [...] L'interpretazione di questa Parola non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi»⁵⁵.

⁵¹ G. JERVIS, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁵² *Ibid.*, pp. 50-51.

⁵³ J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, trad. it., Cantagalli, Siena 2003, pp. 196-197.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁵ SAN GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Fides et ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, del 14 settembre 1998, n. 84.

9. Post-moderno e pensiero “debole”: Vattimo

È impensabile in questa sede voler trattare diffusamente del “pensiero debole”, una forma particolare del post-moderno, a sua volta, una delle forme di relativismo. Mi limiterò quindi a evidenziare alcuni nodi essenziali necessari per orientarsi in questa vera e propria galassia del pensiero.

Lo studioso Antoine Compagnon a proposito di Vattimo ha scritto: «*Fra tutti gli interpreti del postmoderno Vattimo è quello che sembra dargli un più alto valore filosofico*»⁵⁶. Tale affermazione trova conferma in quello che può essere considerato come il manifesto programmatico del pensiero del filosofo torinese, il quale scrive: «*Quanto a me e al pensiero debole, dirò molto francamente che questa mi sembra la sola filosofia cristiana praticabile dopo la dissoluzione della metafisica. Il pensiero debole è [...] una forte teoria dell'indebolimento come destino dell'essere [...]; ciò che sappiamo del mondo è mediato dal sistema dell'informazione — non miti, non favole, ma certo non specchio di una possibile oggettività. E il mondo dei valori è anch'esso tutto permeato di storicità. [...] La mia ipotesi è che tutto questo cammino del nichilismo, che rompe la schiavitù dell'uomo verso l'oggettività, sia il cammino stesso della storia della salvezza*»⁵⁷.

In queste poche righe appare sovvertito tutto l'ordine filosofico costituitosi in secoli; senza giustificazione alcuna è proclamata la dissoluzione della metafisica, impedendo così alla ragione di accedere alla verità delle cose. Tuttavia, poiché Vattimo non è, certamente, uno sprovveduto e prevenendo facili obiezioni, in quella che forse è la sua opera teoretica di maggior spessore riconosce che il “pensiero debole” non è più di una metafora e non aspira a divenire una nuova forma di filosofia. Anzi rileva che: «*è un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio*»⁵⁸. Capisce che in sede teoretica non si può negare la verità, tuttavia, dichiarando dissolta la metafisica — sulla scorta di Kant —, ne impedisce l'accesso alla ragione umana: ecco perché lo chiama pensiero “debole”. La verità non c'è o, se c'è, è inattingibile dal pensiero umano e, dunque, ai fini pratici, è come se non ci fosse. Nega così ogni verità assoluta, non tanto

perché non c'è il reale, ma perché questo reale è chiuso a noi e si disperde nella ridda delle mille interpretazioni. Vattimo, che in Italia è uno dei migliori studiosi di Nietzsche e di Heidegger, ripete spesso anch'egli, con il primo, che «*non ci sono fatti, solo interpretazioni*», tuttavia “decostruisce”, coerentemente, subito dopo anche questo enunciato, dichiarandolo come “metafisicamente non oggettivo”. Insomma, per Vattimo si rimane chiusi, prigionieri, del circolo ermeneutico.

Se vogliamo cogliere, in sintesi, il nocciolo del pensiero di Vattimo e, dunque, del relativismo contemporaneo, dobbiamo considerare questo suo commento a Heidegger: «*L'essere non è altro che il logos (pensiero) interpretato come dialogo, il Gespräch [la conversazione] inteso come discussione che si svolge effettivamente tra le persone. La realtà [...] ha ancora un significato in Heidegger, ma è solo il risultato del dialogo storico tra le persone, non siamo d'accordo perché abbiamo trovato l'essenza della realtà, ma diciamo che abbiamo trovato l'essenza della realtà quando siamo d'accordo*»⁵⁹. L'essere si risolve quindi nel linguaggio e, in particolare, nel linguaggio che storicamente s'impone in una determinata epoca, perché l'essere «*[...] è evento, qualcosa che accade*»⁶⁰.

Almeno sul piano teoretico, diversamente da quanto accade sul piano psicologico, è facile controbattere a queste tesi. La maggior parte delle persone, infatti, seppur in maniera irreflessa, si trova, non a caso, in questa epoca “debolista”, d'accordo con Vattimo. Questo accade, perché accettare l'esistenza della verità, che è indipendente dal mio volere, è un atto intrinsecamente difficile per l'uomo *post peccatum*: in qualche modo appare come un arrendersi di fronte all'Altro, accettando in maniera inequivocabile una dipendenza, una insufficienza. Chiaramente, il fomite — così, una volta, la teologia chiamava la nostra tendenza al peccato, presente anche dopo il battesimo — dell'orgoglio luciferino, che segna ognuno per tutta la vita, ci porta verso questo rifiuto. Per “controllarlo”, senza, tuttavia, riuscire mai a eliminarlo, occorrono tanta umiltà e tanto uso di retta ragione.

Teoreticamente, invece, è molto più facile dimostrare a Vattimo e ai “debolisti” come lui, che la metafisica non si è dissolta e che la nostra ragione

⁵⁶ ANTOINE COMPAGNON, *I cinque paradossi della modernità*, trad. it., il Mulino, Bologna 1993, p. 152.

⁵⁷ G. VATTIMO, *Senza metafisica cristianesimo più libero*, intervista ad *Avvenire. Quotidiano di ispirazione cattolica*, 7-2-1998.

⁵⁸ IDEM e PIER ALDO ROVATTI, *Il pensiero debole*, 5ª ed., Feltrinelli, Milano 1987, p. 11.

⁵⁹ G. VATTIMO, *Quale futuro aspetta la religione dopo la metafisica? “Richard Rorty, Gianni Vattimo e S. Zabala discutono il futuro della religione”*, in R. RORTY e IDEM, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di Santiago de Zabala, Garzanti, Milano 2005, pp. 61-89 (p. 63-65).

⁶⁰ *Ibidem*.

può attingere il vero. All'inizio abbiamo già visto come sia impossibile negare il vero. Sul resto, Laura Boccenti scrive: «*Il secondo luogo comune riguarda la pretesa dissoluzione della metafisica. La metafisica non s'identifica con un sistema filosofico particolare; essa si costituisce quando la ragione, muovendo dall'esperienza dei sensi, perviene al fondamento invisibile dell'esperienza sensibile. La scoperta della metafisica è esposta da Platone [428/427-348/347 a.C.] nel Fedone*»⁶¹.

Il grande filosofo greco spiega che la vera ragione, per la quale Socrate (470/469-399 a.C.) va in prigione, non è di natura meccanica — cioè muovendo gambe, muscoli e articolazioni —, come vorrebbero i filosofi naturalisti: quello è il “come” ci va. Platone scopre, invece, la vera causa della condanna di Socrate, cioè il suo “perché”, che è il nucleo essenziale della filosofia, poiché esprime il legame tra soggetto e predicato. «*La causa vera e reale è la volontà di bene di Socrate; tale causa non può essere toccata, vista, odorata, tuttavia esiste, il pensiero la può cogliere come motivo reale della prigionia. [...] La capacità metafisica consiste nella capacità costitutiva (cioè originaria, trovata insieme alla natura) della ragione di passare dalla dimensione visibile a quella invisibile, dal piano sensibile a quello trascendente*»⁶². Questa possibilità di attingere il trascendente, fondando un “pensiero forte”, consente fra l'altro di sottrarre la legislazione positiva delle varie società umane all'arbitrio di un pensiero “debole”, sempre cangiante, pronto a negoziare anche il contenuto di valori, che per loro natura, sono, invece, indisponibili alla volontà dell'uomo: il Vero, il Bene e il Giusto. Il pensiero debole, rifiutando la legge naturale, ci espone tutti all'avvento del peggior totalitarismo.

Se Vattimo avesse ragione nel sostenere che «*il valore universale di un'affermazione si costruisce costruendo il consenso nel dialogo, non pretendendo di avere il diritto al consenso perché abbiamo la verità assoluta*»⁶⁴, allora tutto sarebbe possibile. Senza una legge naturale, trascendente e immutabile, chi o che cosa e in nome di che cosa, potrebbe impedire a parlamenti legittimamente eletti, che avessero costruito legalmente un con-

senso, tramite il dialogo, senza alcuna pretesa di verità assoluta, di legiferare circa l'uccisione immediata e senza appello di tutte le opposizioni? O riguardo a qualsiasi bruttura vi venga in mente, perché, tanto, in epoca relativistica non potreste, per coerenza, neanche chiamarla così?

Nulla: e, infatti, nella storia del mondo è già successo più volte e potrebbe ripetersi di nuovo. Da qui la necessità di disancorare il diritto dalla volontà umana: altrimenti, attraverso corrette procedure formali, si può legiferare su tutto con qualsiasi contenuto, anche i più abietti.

Già nel 1998, il cardinale segretario di Stato di san Giovanni Paolo II, Angelo Sodano, ha ricordato ai politici e ai legislatori d'Europa, di tener conto nella loro azione politica e legislativa della legge naturale, perché senza di essa tutto è possibile. Egli ha detto: «*I timori di autori molto profondi non sono senza ragione. La vita sociale con il suo apparato giuridico esige un fondamento ultimo. Se non esiste altra legge oltre la legge civile, dobbiamo ammettere allora che qualsiasi valore, perfino quelli per i quali gli uomini hanno lottato e considerato passi avanti cruciali nella lunga marcia verso la libertà, possano essere cancellati da una semplice maggioranza di voti. Quelli che criticano la legge naturale non debbono chiudere gli occhi di fronte a questa possibilità, e quando promuovono leggi — in contrasto con il bene comune nelle sue esigenze fondamentali — debbono tenere conto di tutte le conseguenze delle proprie azioni perché possono sospingere la società verso una direzione pericolosa. E anche quando si volessero limitare gli effetti di una legge, bisognerebbe ricordare ciò che diceva Chesterton: “La legge obbedirà alla propria natura e non alla volontà dei legislatori, e ci restituirà inevitabilmente i frutti che abbiamo seminato in essa”*»⁶⁵.

Che fare, dunque, in questa situazione? Come far valere, almeno, il diritto di parola, senza rischiare di essere denunciati per reati d'opinione? E il politico cattolico, che vuol liberamente concorrere alla costruzione del bene comune, come si deve comportare?

A questi quesiti ha dato una formidabile risposta, in campo bioetico, qualche anno fa, il famoso genetista francese Jérôme Lejeune (1926-1994): «*Ci vorranno delle leggi che dicano chiaramente che non si ha il diritto di approfittare, prendere,*

⁶¹ PLATONE, *Fedone*, trad. it., a cura di Franco Trabattoni, Einaudi, Torino 2011.

⁶² LAURA BOCCENTI, “Pensiero debole” o metafisica? Nichilismo senza ragioni, in *Il Timone. Informazione e formazione apologetica*, anno III, n. 11, Milano gennaio 2001, pp. 26-27.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milano 2002, pp. 8-9.

⁶⁵ CARD. ANGELO SODANO, *Discorso al II incontro di politici e legislatori d'Europa*, del 22-10-1998, in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 23-10-1998.

sfruttare, fare del bricolage col patrimonio ereditario dell'umanità. Saranno nominati comitati etici che in realtà sono fatti apposta per cambiare la morale. E ai cattolici sarà chiesto di non imporre la propria morale agli altri. Ebbene, ogni volta che sarà detto o rinfacciato questo, ricordatevi che è falso, che è una propaganda antidemocratica. In una democrazia moderna, che non fa nessun riferimento a una morale superiore, ma nella quale la morale pubblica viene definita dalle leggi, per ogni cittadino cercare di far passare nelle leggi del proprio paese ciò che egli considera come "la morale", non è soltanto un diritto, ma un dovere democratico. Il settimo dono dello spirito si riassume in un'unica formula, in una frase latina, e cercate di ricordarvene sempre, cercate di metterla in pratica, perché è la vera libertà: "Timete Dominum et nihil aliud"; temete Dio e null'altro»⁶⁶.

10. Conclusioni

Così come ho iniziato, desidero terminare, lasciando la parola al papa. Francesco, in una delle consuete celebrazioni mattutine presso la casa di Santa Marta in Vaticano, ha fatto una diagnosi chiara, netta e inequivocabile del nostro tempo, denunciandone tutti i pericoli, ma lasciando aperta, com'è nel suo stile, la porta alla speranza cristiana, quella virtù che salva e che solo Dio può dare. Egli ha detto: «C'è un'insidia che percorre il mondo. È quella della "globalizzazione dell'uniformità egemonica" caratterizzata dal "pensiero unico", attraverso la quale, in nome di un "progressismo adolescenziale", non si esita a rinnegare le proprie tradizioni e la propria identità. Quello che ci deve consolare è che però davanti a, che ci aspetta, ci ama e ci protegge. Nelle sue mani andremo sicuri su ogni cammino»⁶⁷.

Nonostante — mi permetto di aggiungere — il relativismo, il pensiero "debole" e tanti falsi maestri.

⁶⁶ JÉRÔME LEJUNE, *Chi ha paura del vecchio Albert?*, alla pagina <<http://meetingrimini.org/detail.asp?c=1&p=6&id=501&key=3&pflix=>>>, consultata il 24-5-2014.

⁶⁷ FRANCESCO, *Omelia durante la Messa nella cappella della Domus Sanctae Marthae in Vaticano*, del 18 novembre 2013; sunto in *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 19-11-2013.



Chi è il laico cattolico

Lei ha detto un'altra cosa, che anch'io menziono nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. Ha parlato del clericalismo. È uno dei mali, è uno dei mali della Chiesa. Ma è un male "complice", perché ai preti piace la tentazione di clericalizzare i laici, ma tanti laici, in ginocchio, chiedono di essere clericalizzati, perché è più comodo, è più comodo! E questo è un peccato a due mani! Dobbiamo vincere questa tentazione. Il laico dev'essere laico, battezzato, ha la forza che viene dal suo Battesimo. Servitore, ma con la sua vocazione laicale, e questo non si vende, non si negozia, non si è complice con l'altro... No. Io sono così! Perché ne va dell'identità, lì. Tante volte ho sentito questo, nella mia terra: "Io nella mia parrocchia, sa? ho un laico bravissimo: quest'uomo sa organizzare... Eminenza, perché non lo facciamo diacono?". È la proposta del prete, subito: clericalizzare. Questo laico facciamo... E perché? Perché è più importante il diacono, il prete, del laico? No! È questo lo sbaglio! È un buon laico? Che continui così e che cresca così. Perché ne va dell'identità dell'appartenenza cristiana, lì. Per me, il clericalismo impedisce la crescita del laico. Ma tenete presente quello che ho detto: è una tentazione complice fra i due. Perché non ci sarebbe il clericalismo se non ci fossero laici che vogliono essere clericalizzati. È chiaro, questo? Per questo ringrazio per quello che fate. Armonia: anche questa è un'altra armonia, perché la funzione del laico non può farla il prete, e lo Spirito Santo è libero: alcune volte ispira il prete a fare una cosa, altre volte ispira il laico. Si parla, nel Consiglio pastorale. Tanto importanti sono i Consigli pastorali: una parrocchia — e in questo cito il Codice di Diritto Canonico — una parrocchia che non abbia Consiglio pastorale e Consiglio degli affari economici, non è una buona parrocchia: manca vita.

Francesco

[Discorso ai membri dell'associazione Corallo. Autoaiuto per le dipendenze, del 22 marzo 2014]



ARTICOLI

Contro lo stereotipo che vuole l'Umanesimo distaccarsi fin dalle sue origini dalla fede cristiana, una rilettura di Ermanno Pavesi del pensiero del fiorentino Giannozzo Manetti, amico di Coluccio Salutati, scrittore, filologo, oltre che un uomo politico e diplomatico, poco conosciuto forse anche in virtù della limpida fede cristiana che trasfonde nelle sue opere.

Giannozzo Manetti, umanista cristiano L'Umanesimo e i “miti storiografici”

di Ermanno Pavesi

Hoy, curiosamente, no se llama humanismo lo que enseñaría un humanista florentino, sino lo que enseñaba el averroísta paduano

NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

[*Escolios a un texto implícito*, 2 tomi, Villegas, Bogotá 2005, t. II, p. 162].

Per lungo tempo l'Umanesimo, quella corrente culturale nata in Italia nel XIV secolo e diffusasi successivamente nei principali Paesi europei da cui ha avuto vita il Rinascimento, è stato correntemente descritto come una svolta antropologica che avrebbe rotto con un presunto teocentrismo medioevale. Ricollegandosi all'antichità pagana, infatti, l'Umanesimo avrebbe chiuso una parentesi di mille anni costituita dall'Europa cristiana, avviando un cambiamento culturale che avrebbe poi preso la forma del Rinascimento, in cui le tendenze “umanistiche” sarebbero diventate ancora più radicali.

Ma, oggi come in passato, vi sono stati autori che hanno criticato questa interpretazione, basti pensare a Giuseppe Toffanin (1891-1980)¹, secondo cui «gli umanisti — così lo legge il critico Angelo Mazzocco — erano devoti cristiani che sfidavano



le tendenze eretiche degli averroisti padovani. Ugualmente erano precursori della Controriforma»². Lo storico del pensiero Franco Amerio (1906-1985) sostiene che «una tale interpretazione è anche tendenziosa poiché nell'intendere il rinascimento come frutto dell'umanesimo si ricacciano nell'oscurità e nella condanna i secoli del precedente medio evo e si attribuisce ogni bene e ogni prosperità civile, artistica, culturale all'antichità pagana, nell'assurdo tentativo di identificare il cammino della civiltà come il cammino del paganesimo, ponendo fra parentesi quel millennio del quale il carattere pienamente cristiano non si può in alcun modo negare. Tale interpretazione finisce per misconoscere tanto il carattere del medio evo quanto quello del rinascimento, identificando il primo con l'ignoranza, la tenebra, la schiavitù e

¹ Cfr. GIUSEPPE TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo*, 4 voll., Zanichelli, Bologna 1964.

² ANGELO MAZZOCCO, *Introduction*, in IDEM (a cura di), *Interpretations of Renaissance Humanism*, Brill, Leida-Boston 2006, pp. 1-18 (p. 4) [trad. red.].

il secondo con la scienza, la luce e la libertà. L'interpretazione ora da noi rifiutata ci è stata regalata dalla critica germanica e protestante cui ha fatto coro la nostra massonica e liberale. Essa suppone almeno una deturpazione fondamentale del carattere del cristianesimo, quasi che esso condannasse la natura, quasi che la bellezza, l'utilità, la ricchezza, l'attività, ecc. non fossero conciliabili con il suo carattere soprannaturale»³. Le critiche delle teorie che vedono negli umanisti precursori della Riforma protestante e dell'Illuminismo hanno incontrato a lungo forti resistenze da parte degli ambienti accademici.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso, però, sono più numerosi gli studiosi dell'Umanesimo che ne hanno dato un'interpretazione differente. Charles Nauert, per esempio, critica le interpretazioni che sono state formulate nel corso del tempo e che hanno trovato una formulazione sistematica nell'opera dello storico svizzero Jakob Burckhardt (1818-1897), e le descrive come un «[...] mito storiografico, elaborato da intellettuali laici del XVIII e del XIX secolo che erano alla ricerca delle origini della propria fede e dei propri valori»⁴. L'Umanesimo rinascimentale, infatti, è presentato come l'affermazione «[...] di una nuova filosofia definita generalmente come una glorificazione della natura umana e come un'esaltazione di obbiettivi mondani al posto di valori ultraterreni che suppostamente avrebbero dominato la vita del Medio Evo. Ma questo modo di pensare riguardo all'Umanesimo si scontra con l'irrefutabile evidenza che le figure più importanti dell'Umanesimo (cominciando da Petrarca stesso) erano profondamente mosse da valori religiosi ultraterreni»⁵.

I preconcetti degli specialisti hanno avuto come conseguenza il fatto che importanti opere sono state trascurate o ignorate, per non parlare delle interpretazioni assai discutibili avallate. Alcune importanti opere di Coluccio Salutati (1331-1406), cancelliere fiorentino e cronologicamente il secondo importante esponente dell'Umanesimo dopo Francesco Petrarca (1304-1374), per esempio, non sono neanche tradotte in italiano. Del *De saeculo et religione*, in cui Salutati sostiene il primato della vita religiosa rispetto a quella del laico, e più in

generale della vita contemplativa su quella attiva, esiste solo un'edizione moderna in latino e il curatore Berthold Ullman (1882-1965) ne sminuisce il contenuto sostenendo nella prefazione che si tratta unicamente di una esercitazione retorica e che Salutati, in un'altra occasione, avrebbe potuto sostenere esattamente il contrario: «Il libro del Colucci non rispecchia il pensiero dell'autore, ma dimostra la sua capacità di disputare e la sua conoscenza delle Sacre scritture. Se la situazione l'avesse richiesto, avrebbe potuto dissertare contro la vita monastica»⁶, un giudizio che non rende giustizia al più alto magistrato di Firenze, di grande cultura e di alta levatura morale, descrivendolo come uno scrittore capace di sostenere pubblicamente una tesi qualsiasi, anche contro le proprie convinzioni. Del *De nobilitate legum et medicinae*, esiste solo un'edizione bilingue latino-tedesco⁷. In questa opera Salutati mette a confronto la dignità della scienza giuridica e di quella medica, esaminandole sotto vari aspetti, come, per esempio, l'oggetto, il fine ultimo, l'utilità, la necessità, la certezza delle leggi, e constata la totale superiorità della giurisprudenza. Se si tiene conto che nell'università del tempo la medicina rappresentava la somma delle scienze naturali, che subivano l'influenza dell'interpretazione naturalistica e materialistica della filosofia della natura di Aristotele (384/383-322 a.C.) da parte di autori ellenistici e arabo-musulmani, Salutati dichiara la superiorità delle scienze umane e del diritto naturale sulle leggi naturali, sulle scienze naturali e sulla filosofia della natura. Da queste opere appare chiaramente la gerarchia dei valori, con il primato dello spirituale sul temporale e di quest'ultimo sul dato naturale.

Un altro caso, per esempio, è quello dell'edizione del dialogo *De avaritia* dell'umanista aretino Poggio Bracciolini (1380-1459), denunciato dallo storico della letteratura Francesco Bausi, che stigmatizza «[...] la discutibile operazione di Eugenio Garin [1909-2004], il quale, nel pubblicare il dialogo poggiano all'interno dei Prosatori latini del Quattrocento, pensò bene di tagliarne la parte finale, quella che — con le serrate citazioni da san Paolo, sant'Agostino [354-430] e Giovanni Crisostomo [344/354-407], con l'elogio di quest'ultimo,

³ FRANCO AMERIO, *Lineamenti di storia della filosofia*, n. ed., Sei. Società Editrice Internazionale, Torino 1955, pp. 210-211.

⁴ CHARLES G. [ARFIELD] NAUERT, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2006, p. 1.

⁵ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁶ BERTHOLD LOUIS ULLMAN, *Praefatio*, in COLUCCI SALUTATI, *De saeculo et religione. Ex codicibus manuscriptis primum edidit B. L. Ullman, Olschki, Firenze 1957*, p. VI.

⁷ C. SALUTATI, *Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin. De nobilitate legum et medicinae*, trad. ted., introduzione di Ernesto Grassi (1902-1991) e Eckhard Kessler, Fink, Monaco di Baviera 1990.

con le durissime parole di Andrea da Costantinopoli [?-936] intorno al peccato d'avarizia e alla dannazione infernale che attende gli avari (la cui vita e i cui costumi sono giudicati peggiori persino di quelli dei Saraceni), con l'assenso finale concesso senza riserve da tutti gli interlocutori alla sentenza del teologo — dimostra oltre ogni ragionevole dubbio l'ortodossia di Poggio. Il quale, a tacer d'altro, era in quegli anni segretario apostolico, e fra 1420 e 1421 — come documentano le sue lettere al Niccoli [Niccolò, 1364 ca.-1437] dall'Inghilterra — si era sinceramente “convertito” alla letteratura cristiana e alla patristica (entusiasmandosi in particolare proprio per Giovanni Crisostomo, una delle auctoritates su cui si fondano le argomentazioni conclusive del *De avaritia*), cosicché non può meravigliare l'ottica cristiana entro la quale egli affronta la questione dibattuta nel dialogo»⁸. In una nota a piè di pagina Bausi precisa: «Difficilmente si potrebbe concordare col Garin, laddove afferma che questa sezione conclusiva del dialogo ospita solo “brevi divagazioni” (Prosatori latini del Quattrocento [Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 249-301], *Nota critica al testo*, p. VIII), giacché, viceversa, essa è indispensabile ai fini della corretta interpretazione dell'opera»⁹.

È chiaro che non prendendo sul serio le dichiarazioni esplicitamente cristiane, tagliando la parte conclusiva di qualche opera, perché considerata non come conclusione ma come una inutile appendice, ignorando testi importanti, decidendo arbitrariamente quali autori possono essere ascritti all'Umanesimo e quali invece, per il loro atteggiamento religioso, vadano considerati ancora come “medievali”, è stato possibile creare quello che Nauert ha definito «un mito storiografico».

1. Giannozzo Manetti

Questo destino non ha risparmiato Giannozzo Manetti (1396-1459), uno dei maggiori esponenti dell'Umanesimo del XV secolo. Nell'introduzione agli Atti di un convegno su Manetti, Stefano Ugo Baldassarri deprecia la scarsità di lavori sull'umanista e segnala che la «[...] frustrante discrepanza fra i progetti tante volte promossi e gli effettivi

⁸ FRANCESCO BAUSI, *Le due redazioni del Dialogus consolatorius di Giannozzo Manetti. Appunti sul testo e sulle fonti*, in *Dignitas et excellentia hominis*. Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Fiesole (Firenze)-Firenze, 18-20 giugno 2007, a cura di Stefano Ugo Baldassarri, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 77-104 (pp. 85-86).

⁹ *Ibid.*, nota 19, p. 85.

risultati conseguiti è ulteriore riprova della complessità di questo poliedrico autore, le cui opere pongono considerevoli problemi tanto in ordine testuale quanto in sede di commento»¹⁰.

Appartenente a una ricca famiglia di commercianti fiorentini, Manetti riuscì a conciliare la cura degli affari di famiglia con l'impegno politico — ha rappresentato il governo di Firenze alla guida di numerose ambascerie, fra l'altro a Genova, a Venezia, a Roma e a Napoli —, con i suoi molteplici interessi culturali — era un oratore apprezzato, aveva studiato filosofi e poeti antichi, autori cristiani, e aveva una formazione teologica — e con l'apprendimento delle lingue antiche. Scriveva in latino, traduceva dal greco e fu probabilmente il primo umanista ad apprendere l'ebraico e a un livello tale che il papa Niccolò V (1447-1455) lo incaricò di tradurre la Sacra Scrittura in latino, compresi i testi originali ebraici, incarico rimasto incompiuto e per il quale Manetti tenne conto anche di commenti rabbinici. Lasciata Firenze nel 1453, diventò segretario del pontefice Niccolò V e, dopo la sua morte, si trasferì a Napoli al servizio di Alfonso V, re d'Aragona e di Sicilia (1394-1458).

Il filosofo Giovanni Reale lo descrive molto sinteticamente: «Giannozzo Manetti tradusse Aristotele e i Salmi, ma è soprattutto noto per il suo scritto *De dignitate et excellentia hominis*, con il quale aprì la grande disputa “sulla dignità dell'uomo” e la sua superiorità rispetto a tutte le altre creature»¹¹.

2. Il *De dignitate hominis*

Anche se il *De dignitate* è l'opera più nota di Manetti e ha aperto la discussione sulla questione della dignità dell'uomo, un tema fondamentale per l'Umanesimo, è singolare che non ne esista una traduzione italiana. Del *De dignitate* esistono, infatti, una edizione critica del testo latino¹², una traduzione in tedesco¹³ e una traduzione in inglese del solo quarto libro¹⁴. Charles Trinkaus (1911-1999)

¹⁰ S. U. BALDASSARRI, *Introduzione*, *ibid.*, pp. 7-14 (p. 8).

¹¹ GIOVANNI REALE e DARIO ANTISERI, *Storia della filosofia dalle origini a oggi*, 2ª ed., 14 voll., Bompiani, Milano 2011, vol. IV, *Umanesimo, Rinascimento e Rivoluzione scientifica*, p. 116.

¹² Cfr. GIANNOZZO MANETTI, *De dignitate et excellentia hominis*, a cura di Elisabeth Riley Leonard, Antenore, Padova 1975.

¹³ Cfr. IDEM, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, trad. ted., cura e introduzione di August Buck (1911-1998), Meiner, Amburgo 1990.

¹⁴ Cfr. *Two views of men. Pope Innocens III on the misery of*

ne ha fornito una sintesi in un libro dedicato ai fondamenti cristiani dell'Umanesimo¹⁵.

Il *De dignitate* è un'opera complessa ma con elementi strutturali ricorrenti. Alle teorie erronee di numerosissimi filosofi e autori dell'antichità, vengono contrapposte le tesi di autori pagani e cristiani — in molti casi viene mostrata la concordanza fra le opere di Marco Tullio Cicerone (106-43 a. C.) e quelle dello scrittore cristiano Cecilio Firmiano Lattanzio (250 ca.-303/317) —, i quali vengono apprezzati per essere arrivati con il solo uso della ragione a una conoscenza corretta, anche se incompleta, del mondo e dell'uomo. Infine, fra tali elementi, trova spazio la Sacra Scrittura, considerata come rivelazione che ha illuminato le menti, permettendo la riflessione teologica e di raggiungere un livello più alto della conoscenza della verità. Manetti ammette quindi esplicitamente le due vie della conoscenza: la ragione e la fede. La sua posizione nei confronti dei filosofi è netta: «Prima di tutto dobbiamo controbattere le opinioni di tutti gli scrittori pagani anche se sembrano insignificanti, quando si vede che divergono in qualche modo dalla dottrina cattolica e ortodossa» (p. 122)¹⁶. Ma il messaggio fondamentale è che all'uomo spetta una dignità particolare nell'universo in ragione del suo essere creatura, fatta a immagine e somiglianza di Dio.

Nel primo dei quattro libri dell'opera, Manetti dichiara di dover incominciare la sua opera dal corpo umano, ricordando la descrizione della creazione dell'uomo nella Sacra Scrittura, nella quale si legge che Dio onnipotente lo ha formato in modo meraviglioso, «gli ha dato la vita divinamente per mezzo della creazione dell'anima razionale e con la sua ispirazione, e lo ha dotato della postura eretta perché potesse contemplare il suo artefice» (p. 5). Per descrivere la perfezione della forma della natura umana, Manetti si serve di due lunghe citazioni tratte dal *De natura deorum*¹⁷ (pp. 6-12) di Cicerone e dal *De opificio hominis*¹⁸ di Lattanzio

(pp. 12-22), due autori lodati «[...] in parte per le loro capacità razionali e in parte perché illuminati da una luce superiore» (p. 6).

Dopo queste due descrizioni, Manetti esamina tutte le parti del corpo per dimostrarne le particolarità, a inequivocabile dimostrazione della superiorità della dignità umana sugli altri esseri viventi. Con la sua intelligenza l'uomo è aperto alla conoscenza grazie alla «[...] forma perfettissima dell'intelligenza umana. [...] L'uomo infatti per la sua natura è nato e costituito per la conoscenza» (p. 23) ed è in grado di esercitare qualsiasi arte e attività grazie anche alle caratteristiche della mano.

«Se a conclusione della prima parte della nostra opera, qualcuno esaminasse diligentemente e accuratamente tutti questi pregi generali e particolari del corpo umano e le sue doti eccezionali, si convincerebbe a ragione che è stato fabbricato magnificamente e meravigliosamente da Dio onnipotente così da essere per la sua forma un ricettacolo adatto e degno per l'anima razionale, [...] il tesoro più prezioso e singolare di tutte le cose» (pp. 32-33).

Il secondo libro è dedicato al problema dell'anima. Dopo aver constatato che non esiste unanimità sull'origine, la sede e le proprietà dell'anima, Manetti dichiara di voler riportare dapprima le teorie degli antichi, e alla fine «[...] di passare ai nostri teologi, ai quali Dio ha rivelato con precisione questi altri simili segreti della natura e così, come dopo essere stati scossi e agitati da una forte tempesta, possiamo trovare con loro il riparo nell'unico porto per la salvezza umana» (p. 37).

Platone (428/427-348/347 a.C.) viene apprezzato per aver sostenuto l'immortalità dell'anima (cfr. p. 38), e Aristotele per aver considerato l'anima forma del corpo, ma non di un corpo qualsiasi, bensì del corpo umano (cfr. p. 41). Manetti ritiene, però, di dover completare la definizione aristotelica dell'anima come “forma razionale, immortale e incorruttibile” del corpo con la precisazione che Dio onnipotente ha creato l'anima *ex nihilo* in modo meraviglioso (cfr. p. 41), basandosi sull'autorità dalle sacre sentenze dei dottori della Chiesa cattolici, poiché «[...] tali cose per loro natura si sottraggono alla vista, rimangono oscure, e sembrano trovarsi nascoste in un'oscurità che non può essere penetrata a causa della debolezza dell'intelletto, a meno che non sia illuminato dalla luce superiore» (p. 42). Manetti critica diverse teorie sull'origine dell'anima, per esempio che sia creata da angeli, o che essa sia fatta della stessa sostanza divina, e

men. Giannozzo Manetti, *On the dignity of men*, trad. ingl., introduzione di Bernard Murchland, Ungar, New York 1966.

¹⁵ Cfr. CHARLES TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 1995, 2 voll., University of Notre Dame Press, South Bend (In) 2009, vol. I, pp. 230-258.

¹⁶ Tutte le citazioni si riferiscono all'edizione latina; traduzione mia.

¹⁷ Cfr. MARCO TULLIO CICERONE, *La natura divina*, trad. it., introduzione e note di Cesare Marco Calcante, 6ª ed., Rizzoli, Milano 2007.

¹⁸ Cfr. LUCIO CECILIO FIRMIANO LATTANZIO, *Il capolavoro di Dio*, trad. it., a cura di Andrea Maia, Il Leone Verde, Torino 2006.

ricorda che il libro della *Genesi* descrive come Dio ha soffiato nelle narici di Adamo un alito di vita, «[...] quindi l'anima è sì di origine divina ma non della stessa sostanza di Dio, e così è incorporea, e non è un corpo ma spirito, non generata dalla sostanza divina, e neanche procedente dalla sostanza divina, creata da Dio ma non per mezzo della trasformazione di una parte naturale del corpo o dell'anima razionale» (p. 46).

La particolarità dell'anima sarebbe dimostrata da tre funzioni: intelligenza, memoria e volontà, seguendo in questo lo schema di sant'Agostino¹⁹.

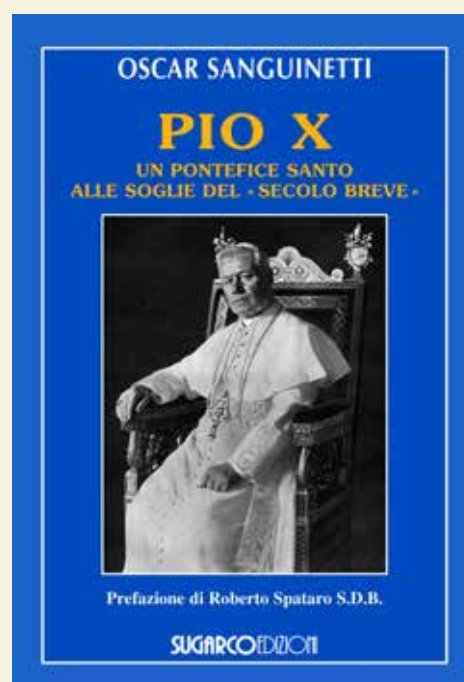
Documenti artistici dall'architettura alla pittura, dalla scultura alle opere letterarie e a quelle filosofiche, le conoscenze scientifiche e in particolare quelle mediche, l'astrologia e la teologia dimostrerebbero le straordinarie capacità dell'intelletto umano. Importante è poi la memoria che consente l'apprendimento. A queste due doti si aggiunge la volontà, il libero arbitrio, «una dote che permette di evitare e fuggire il male, e di desiderare e scegliere il bene» (p. 64). Per l'umanista Manetti libero arbitrio non significa autonomia da leggi morali ed equivalenza di tutte le possibili opzioni, ma comporta il discernimento tra bene e male, e vincola a operare il bene.

Nel terzo libro, dopo aver descritto il corpo e l'anima, Manetti si propone di prendere in considerazione l'uomo nella sua totalità e nel suo rapporto con il mondo. Critica le tesi che il mondo si sia generato per caso ed escludono l'intervento della Provvidenza. «Noi siamo invero uomini piccoli e ignari, soprattutto se paragonati a tanti e tanto grandi filosofi, tuttavia istruiti dal cielo per mezzo delle scritture e illuminati dallo splendore divino osiamo pronunciarci contro la falsa sapienza di uomini pagani e non esitiamo ad affermare e confermare che il mondo è stato creato ex nihilo da Dio onnipotente, ed è stato ordinato in vista dell'uomo» (pp. 67-68). L'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza, e Manetti sostiene che anche i pagani che hanno raffigurato gli dei immortali sotto forma umana hanno riconosciuto la natura divina dell'uomo (cfr. p. 72).

All'uomo spetta la sapienza che consiste, «come sostiene Lattanzio, nell'intelligenza di fare ciò che

¹⁹ Cfr. MICHAEL SCHMAUS (1897-1993), *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1966; cfr. pure GIOVANNI CATAPANO, *Saggio introduttivo*, in SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, testo latino a fronte, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di Beatrice Cillerai, 2ª ed., Bompiani, Milano 2013, pp. I-CLXIX (pp. CXXIV-CXXVIII).

NOVITÀ



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

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

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

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

[dalla IV di copertina]

è buono e giusto e nell'astenersi da parole e azioni malvage. La vera saggezza, per formularlo più chiaramente, è di fatto nient'altro che la conoscenza perfettamente sicura dell'unico e vero Dio. Tutta la saggezza dell'uomo consiste in un'unica e sola cosa, conoscere e venerare Dio sopra ogni cosa» (pp. 79-80).

Questo comporta anche che l'uomo, che a differenza degli animali non è guidato dagli istinti, debba regolarli per mezzo dell'intelligenza. «Poiché egli [Dio] vide che ambedue gli appetiti, irascibile e concupiscibile, li abbiamo in comune con gli animali, per dominare gli impulsi sfrenati e recalcitranti ha inventato e immaginato le virtù dell'intelletto e della morale, per mezzo delle quali frenare le numerose e differenti voluttà oscene, e volle che nell'uomo quell'appetito fosse più fertile e ricco che negli animali» (p. 80).

Un esempio particolare della dignità umana è rappresentato, poi, dal potere di celebrare i sacramenti che Dio ha concesso alle persone consacrate: «Inoltre a tutti i sacerdoti è stato concesso da Dio il potere per mezzo del battesimo e delle sue formule verbali di rimettere e perdonare non solo il peccato originale, con la cui macchia nasce ogni uomo, ma anche tutti i delitti, i misfatti e le scelleratezze, e inoltre di preparare e consacrare il corpo santissimo di Cristo. Per non parlare dei vescovi e degli altri prelati della Chiesa romana e dei sommi pontefici, ai quali, come sta scritto, Dio onnipotente ha accordato il diritto certo e straordinario di dannare e di salvare gli uomini» (p. 85).

Manetti mette anche in guardia dal rischio che proprio la consapevolezza della sua particolare dignità potrebbe stimolare l'orgoglio in qualcuno e indurlo a montarsi la testa, presentando le possibili degenerazioni dell'Umanesimo: «Da questa dignità ed eccellenza dell'uomo così grandi e sublimi nascono e si sviluppano, non senza ragione, come da una radice invidia, superbia, rabbia, volontà di dominare e ambizione, così come altre simili turbe dell'anima» (p. 97).

Il libro terzo si conclude con una sintesi: se Dio non solo ha creato l'universo per l'uomo, ma ha voluto che lui dominasse il mondo e lo ha dotato di tante caratteristiche eccellenti, e dopo che i nostri progenitori con la loro trasgressione hanno condannato tutta la loro discendenza alla dannazione eterna, non poteva lasciarlo in questa misera condizione, ma ha disposto che suo figlio assumesse forma umana e subisse l'ignominiosa morte dell'esecrato patibolo (cfr. p. 98).

Nel quarto libro l'autore prende in considerazione gli argomenti a favore della miseria della vita e della bontà della morte, e cita in modo particolare il *De miseria humanae conditionis* scritto dal cardinale Lotario dei conti di Segni²⁰ (1160/1161-1216), il futuro pontefice Innocenzo III (1198-1216), e ne critica il giudizio nettamente negativo della condizione umana²¹. Purtroppo Manetti non ha tenuto conto che nel prologo il cardinale Lotario precisa di aver voluto mortificare la superbia, definita come l'inizio di tutti i vizi, ma aggiunge che, se il vescovo cui aveva dedicato il libro glielo avesse consigliato, avrebbe descritto, con l'aiuto di Cristo, la dignità della natura umana, in modo tale da esaltare l'umile dopo aver umiliato chi si è esaltato²², ma, probabilmente per la sua elezione al soglio pontificio, non ha avuto la possibilità di realizzare la seconda parte del suo progetto. Quindi, non si può ignorare che il futuro Innocenzo III distingue chiaramente la dignità originaria della natura umana dalla miseria della condizione umana dopo la caduta, una concezione che non si discosta quindi sostanzialmente da quella di Manetti, secondo cui gli aspetti negativi dell'esistenza umana non dovrebbero essere ascritti alla sua natura, ma al peccato originale che l'avrebbe corrotta. «La fragilità del corpo, tutte le sue malattie e ogni altro disturbo non dipendono dalla sua natura ma dalla macchia del peccato. Tutto il male che attualmente l'uomo può avere e può provare deve essere addebitato non alla sua natura ma piuttosto alla prima trasgressione» (p. 113).

Manetti ricorda varie teorie che sostengono la materialità e la mortalità dell'anima e tutti i disturbi provocati da condizioni somatiche. Manetti critica pure Pitagora (570 ca.-495 ca. a.C.) e la teoria della trasmigrazione, poiché l'anima, pur sopravvivendo, rimarrebbe comunque legata a corpi materiali (p. 105). Per alcuni di questi autori la condizione umana sarebbe così desolata da far preferire la morte e giustificare il suicidio, ma vengono ricordati anche autori pagani che lo hanno condannato.

Manetti invita i filosofi, pagani e cristiani, che accentuano la miseria dell'esistenza umana, a non

²⁰ Cfr. INNOCENZO III, *De miseria humanae conditionis*, a cura di Michele Maccarrone (1910-1993), Antenore Padova 1955; rist. a cura di Carlo Carena, Silvio Berlusconi, Milano 2004.

²¹ Cfr., p. es., G. MANETTI, *De dignitate et excellentia hominis*, cit., p. 102; p. 117; e pp. 127-133.

²² Cfr. INNOCENZO III, *De contemptu mundi sive De miseria conditionis humanae*, in INNOCENTII III ROMANI PONTIFICIS, *Opera omnia*, a cura di Jacques-Paul Migne (1800-1875), 4 voll., Migne, Parigi 1855, vol. IV, col. 701.

lamentarsi, ma a riflettere che sono più frequenti le gioie dei dolori, a godere della natura, della bellezza, dei piaceri della vita come la musica per essere già felici in questa vita. Esorta, poi, a compiere opere buone in vista della felicità nella vita futura: «*Dobbiamo riconoscere che tutte le piacevoli ed eccellenti proprietà della natura umana, delle quali abbiamo trattato abbastanza largamente e abbondantemente nei libri precedenti provengono da Dio onnipotente, in modo da vivere in questa vita lietamente e con ardore per mezzo di opere buone, per poi, nella vita futura, essere in grado di godere della Trinità divina, dalla quale proviene tutto quanto abbiamo descritto*» (p. 112).

Ed è proprio la prospettiva della vita futura ad alimentare la speranza del superamento dei limiti della miseria dell'esistenza terrena, raggiungendo una condizione di gioventù senza vecchiaia, di liberazione dal peso del corpo e dalla sofferenza, in una condizione di bellezza e immortalità (cfr. pp. 132-133), alla quale Manetti contrappone le «*punizioni e le sofferenze dei dannati*» (p. 134).

Per questo Manetti conclude il volume affermando che, dopo aver esaminato i problemi legati alla condizione umana, «*non ci resta altro che esortare i nostri attuali e futuri lettori a osservare accuratamente i comandamenti divini. Perché è la sola via per ascendere a quella eterna patria celeste*» (p. 142), e li invita poi a non esitare a coltivare la virtù: «*Dopo aver calpestato i vizi, abbiate cara la virtù con tutte le forze del corpo e dall'anima, amatela, tenetela in considerazione, vi chiediamo, fatevela propria, tendete ad essa e tenetevela stretta di modo che per mezzo di continue e assidue opere di virtù non siamo solo felici e beati, ma siamo anche fatti quasi simili a Dio immortale*» (pp. 142-143).

3. Quale dignità?

È sorprendente che un testo che, a detta degli specialisti, ha aperto la discussione sulla dignità dell'uomo, e quindi su un tema centrale dell'Umanesimo, sia di fatto ignorato e non si tengano in alcun conto le sue argomentazioni, ma spesso venga semplicemente contrapposto al libro sulla miseria della condizione umana che Innocenzo III ha scritto quando è ancora cardinale, suggerendo una interpretazione molto sommaria, ma soprattutto scorretta. Il contrasto fra i due libri dovrebbe dimostrare la presunta svolta dell'Umanesimo: il *De miseria humanae conditionis*, scritto da un alto pre-

lato, sarebbe tipico di un'epoca di egemonia della Chiesa, con il disprezzo del mondo, dell'esistenza terrena e della vita profana in genere, mentre il libro di Manetti dimostrerebbe la nascita della coscienza dei laici e l'affermazione dell'assoluta autonomia dell'uomo. Questa interpretazione distorce il significato di alcuni concetti fondamentali.

La difesa del libero arbitrio di Manetti, e dei primi umanisti come Petrarca²³, Salutati (1331-1406), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Marsilio Ficino (1433-1499)²⁴ non è diretta contro l'esistenza di un ordine morale oggettivo, rappresentato a quei tempi soprattutto dalla dottrina della Chiesa cattolica, ma contro le concezioni naturalistiche e deterministiche che dominano la cultura universitaria del tempo, con l'egemonia di teorie che non riconoscono all'uomo una dignità particolare, ma lo considerano unicamente come una particella della natura, soggetto, come tutti gli altri esseri animati e gli oggetti inanimati, alle forze della natura e alle influenze astrali. Proprio con la polemica anti-astrologica «*[...] 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. Aveva scritto Petrarca con limpida eloquenza classica: "Lasciate libero il cammino della verità e della vita [...]. Non posso esserci guide quei globi di fuoco [...]. Le anime virtuose, protese verso il loro sublime destino, sono rischiarate da una più bella luce interiore". [...]. Petrarca, che vedeva tutta l'insidia del determinismo stellare, e temeva una distruzione della libertà di iniziativa umana attraverso una indiscriminata necessità naturale, avviava quella che sarebbe diventata, da un lato una critica radicale della causalità celeste, dall'altro un'analisi di credenze superstiziose di origini remote*»²⁵.

L'opera di Manetti aiuta anche a comprendere meglio l'atteggiamento di fondo dell'Umanesimo e la sua polemica contro la Scolastica. Manetti mostra meraviglia per la natura e per l'uomo, ne ammira la bellezza e l'armonia, ma si tratta di un'armonia qualitativa, differente dall'approccio

²³ Cfr. il mio *Petrarca, il christianissimus, e le origini dell'Umanesimo*, in *Cultura & Identità. Rivista di studi conservatori*, anno II, n. 6, Roma luglio-agosto 2010, pp. 75-81.

²⁴ Cfr. il mio *Marsilio Ficino: un modello per la nuova evangelizzazione?*, *ibid.*, anno IV, n. 19, Roma settembre-ottobre 2012, pp. 56-64.

²⁵ EUGENIO GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 10-11.

alla stessa che si stava sviluppando a Padova, attraverso una forma naturalistica dell'aristotelismo «[...] con la costante unione della matematica con l'astronomia e quindi con l'astrologia; e per essere indispensabile l'astrologia alla medicina metteva in luce, sia sul piano didattico che su quello scientifico, una sistematica connessione fra matematica, astronomia, astrologia, medicina e, quindi, psicologia»²⁶.

Manetti sa stupirsi della bellezza della natura e, attraverso l'armonia della creazione, riconoscere l'onnipotenza divina. Nel suo accostamento vengono apprezzati non solo i classici pagani, ma anche i Padri della Chiesa. «Condannare gli scolastici, d'altra parte, significa rivalutare i Padri considerati a loro modo classici, antichi anch'essi, vissuti ai tempi dell'ultima fioritura del pensiero, essi veramente fondatori di una filosofia pia e perenne, idealmente congiunti in uno stesso cerchio con i maestri dell'Accademia e con i dotti pagani. [...] La "scuola", e si pensa soprattutto alla nuova filosofia che si è affermata nelle Università d'Oltralpe fra la fine del XII secolo e la fine del XIV, è combattuta nel suo tentativo di costruire una grande logica-metafisica valendosi particolarmente dell'Aristotele fisico. L'oggetto di questa offensiva è soprattutto la "fisica" di Aristotele innalzata a metafisica, che ha corrotto tutte le discipline umane, e, a un tempo, ha distrutto il senso del divino»²⁷.

Nell'Umanesimo l'antagonismo non è fra l'autonomia individuale e i limiti posti dalla legge morale, ma fra la convinzione che l'uomo è dotato di libero arbitrio, che comunque obbliga moralmente a un comportamento responsabile, e il determinismo che nega la dimensione personale dell'uomo, quindi il ruolo dell'intelletto e della volontà e, per usare la terminologia del tempo, contrappone "virtus" da una parte e "fatum" e "fortuna" dall'altra. E per Manetti è stato Dio a porre la virtù come fine per l'uomo (cfr. p. 84). Per questo all'interpretazione ellenistica e arabo-musulmana delle opere di filosofia della natura di Aristotele, vengono contrapposte le opere di etica dello Stagirita. Non vi è neanche una contrapposizione fra l'esistenza terrena e quella ultraterrena. Manetti, per esempio, loda lo splendore della basilica di San Pietro, lo sfarzo

degli addobbi, la ricchezza dei paramenti come le mitre pontificie adornate da dozzine di pietre preziose come smeraldi, topazi e zaffiri e pensa che i fedeli siano presi talmente da stupore, ammirazione e devozione per i riti della Chiesa militante da potersi fare un'idea più precisa di quella trionfante²⁸.

Per concludere si può ricordare che il termine "umanesimo" risale all'Ottocento. A suo tempo si parlava di "*humanitatis studia*", cioè di studi umanistici, espressione utilizzata anche dallo stesso Manetti²⁹. Si deve all'Umanesimo l'elaborazione del modello educativo che ha caratterizzato per secoli la cultura europea. Gli studi umanistici, la conoscenza del latino come del greco, con lo studio degli autori classici, soprattutto di quelli con un carattere morale, e per lungo tempo anche dei Padri della Chiesa, sono stati considerati come il fondamento indispensabile per la formazione delle nuove classi dirigenti e spesso anche presupposto necessario per l'accesso a molte facoltà universitarie. Solo negli ultimi decenni questo modello è stato in parte abbandonato, sanzionando un ulteriore passaggio nel declino degli studi umanistici avvenuto parallelamente alla crisi dei principi più autentici dell'Umanesimo.

Mentre l'Umanesimo riconosce che la particolare dignità dell'uomo e l'eccezionalità del suo ruolo all'interno dell'universo dipende dalla sua natura di creatura, ciò che comporta anche il riconoscimento dell'esistenza di un ordine morale oggettivo e quindi dei limiti, gli "umanesimi" moderni negano l'origine creaturale dell'uomo e affermano la sua autonomia assoluta, pretendendo di emanciparlo da ogni limite morale. In questo modo gli "umanesimi" moderni hanno anche in un certo qual modo segato il ramo su cui si trovava seduto l'uomo: se l'uomo non è fatto a immagine e somiglianza di Dio, è solo un essere vivente come gli altri, e non gli spetta una dignità particolare. Gli "umanesimi" moderni non hanno più niente a che fare con gli *humanitatis studia*, assumono spesso un aspetto ideologico: per questo sarebbe più esatto definirli "umanismi".

²⁶ IDEM, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1981, p. 15.

²⁷ IDEM, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Bompiani, Milano 1994, pp. 467-469, cfr. in particolare tutto il capitolo *Alle origini rinascimentali del concetto di filosofia scolastica*, pp. 466-479.

²⁸ Cfr., p. es., G. MANETTI, *De gestis Nicolai quinti summi pontificis, liber secundus*, in CHRISTINE SMITH e JOSEPH F. O'CONNOR, *Building the Kingdom. Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Ar) 2006, pp. 361-431 (p. 368).

CONTRIBUTI

Un chiarificante intervento sul quotidiano vaticano del vescovo di Piacenza-Bobbio, nonché Delegato della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) presso la Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (CO-MECE), sulle opportunità, ma anche sui problemi e i rischi dell'attuale condizione del processo di integrazione europea e della dottrina del bene comune che ne ispira i vertici.

Stato confusionale. L'Europa non è più in grado di comprendere ciò che avviene fuori dal suo contesto

di **mons. Gianni Ambrosio, vescovo di Piacenza-Bobbio**

“**L**e nuvole non si sono ancora diradate, ma la parte peggiore della crisi sembra essere passata”, si sostiene da più parti a livello europeo, auspicando un'accelerazione decisa della ripresa economica. Un auspicio condiviso da tutti, in particolare per far fronte all'ormai insopportabile livello di disoccupazione giovanile. Ma la metafora delle nuvole va oltre l'immediato riferimento meteorologico e supera la contingenza del momento presente: lascia infatti intendere che dietro alle nuvole che incombono vi sia il cielo. Ma sorge la domanda: la nostra esclusiva attenzione al presente e ai problemi immediati non ci impedisce di guardare verso l'alto? E ancora: non è forse ben più profonda e radicale la crisi in cui versa l'Europa, proprio per il fatto che non appare più il cielo europeo, oscurato da una nuvola cupa, dalla mancanza di orizzonte, dallo scetticismo, da una cultura rassegnata?

Sarebbe bene, anche in vista delle imminenti elezioni del Parlamento di Strasburgo, che ci si impegnasse a far emergere ciò che impedisce di guardare oltre. Un impegno decisamente necessario per superare l'euro-scetticismo che si è diffuso in molti Paesi e per evitare soprattutto di sprofondare nella deriva populista. Portare indietro l'orologio della storia vorrebbe dire richiudersi nel piccolo mondo dei nazionalismi. Certo, deve essere assolutamente colmato il distacco fra la cittadinanza da una parte e le istituzioni comunitarie dall'altra (con le varie e forti *lobby*, con la pesante burocrazia). Senza dimenticare, tuttavia, che anche all'interno di ogni Paese è necessario superare quella sfiducia

verso la politica, su cui è facile far leva con proclami demagogici. Ricordando che la costruzione europea è nata sulle rovine delle due guerre chiamate mondiali, ma che in realtà sono state guerre fratricide all'interno dell'Europa. E l'obiettivo era quello di promuovere la pacificazione partendo innanzitutto dalla cooperazione economica.

Oggi ci troviamo di fronte a una crisi che esige una riflessione più profonda e una discussione aperta. Non è possibile considerare il solo aspetto del funzionamento politico e economico.

Per questo Giovanni Paolo II, nella sua Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* — che a distanza di dieci anni dalla pubblicazione appare attualissima — si esprimeva con parole appassionate. Agli occhi del Papa “chiamato da un Paese lontano”, da quella Polonia che allora era al di là della cortina di ferro, l'Europa appariva smarrita, senza memoria e senza fondamento: «*Molti europei danno l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come degli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato dalla storia*» (n. 7), a causa del loro «*agnosticismo pratico e indifferente religioso*».

A Papa Francesco, che viene dal “nuovo mondo”, l'Europa sembra invece apparire vecchia, affaticata, quasi al tramonto. Forse è questo il senso di una sorprendente domanda che Francesco ha rivolto ad alcuni vescovi che gli stavano illustrando i grandi valori della cultura europea: «*Il valore più grande non è la vita? E voi, europei, amate la vita?*». La domanda, un po' provocatoria, è seria. Il “caso Europa”, già segnalato da molti in rapporto

alla religione, si evidenzia anche rispetto alla vita e all'amore della vita? Vita e religione si intrecciano, ma l'eurosecolarismo, che caratterizza una buona parte del continente, li ha drasticamente separati. Non è così altrove, perché il secolarismo non caratterizza il resto del mondo. L'angolo visuale eurocentrico tende a ignorare l'"eccezione europea", ma si tratta di un'illusione ottica, peraltro accolta e favorita dall'*élite* culturale internazionale — minoranza molto influente — che si ispira al modello europeo e vuole imporlo ovunque.

In Europa, il progressivo "disincanto del mondo" avrebbe causato il passaggio da una certa insensibilità al fascino della "musica religiosa" (espressioni care a Max Weber) a una totale sordità dell'uomo europeo. È allora giusto chiederci cosa comporta essere "uomini privi di musica religiosa". In modo più radicale possiamo chiederci cosa implica la "extra-culturazione" della religione, e precisamente del cristianesimo.

Occorre infatti riconoscere che, almeno in alcuni contesti europei, geografici ma soprattutto intellettuali, sarebbe stata decretata "l'espulsione culturale" della religione non solo dalla piazza pubblica ma anche dalla cultura diffusa.

Il neologismo "*ex-culturation*" ("extraculturazione"), usato dalla studiosa francese Danièle Hervieu-Léger, intende esprimere la grande novità del processo avvenuto. La religione — più precisamente il cattolicesimo — non farebbe più parte delle referenze comuni dell'universo culturale francese. Viene spontaneo chiedersi se quella nuvola cupa che non lascia intravedere il cielo non sia costituita precisamente da questo universo culturale che ha decretato l'insignificanza e l'inesistenza del cielo, dichiarando che i valori e le rappresentazioni del cristianesimo sono fuori (e devono restare fuori) dal campo culturale e sociale della Francia e, in modo attenuato, dell'Europa intera.

La situazione è drammaticamente seria. Anche solo esaminando con attenzione le pur superficiali indagini demoscopiche, si ha l'impressione di una sorta di "stato confusionale" in cui versano ampi strati dell'opinione pubblica. Anche per il fatto che l'Europa sembra non essere più in grado di comprendere ciò che avviene fuori dal suo contesto.

Un fatto singolare e paradossale che riguarda una realtà culturale che fin dalle origini ha nominato e organizzato il mondo e gli spazi *juxta propria principia*. È diffusa la sensazione di non essere più capaci di andare al di là del nostro orizzonte, per-

ché ci sentiamo ormai privi di una qualche mappa cognitiva, di una stella polare che illumini e orienti la navigazione in mare aperto. Questo significa che siamo come rassegnati al gioco delle emozioni e succubi del potere decisivo dalla tecno-scienza.

Per le emozioni, in Occidente — in Europa, in particolare — il primato va ormai alla paura, paura degli altri e del futuro. Più che accettare il confronto e mettersi in questione, si assiste alla crescita del disinteresse per i significati condivisi, nella convinzione che spetta al singolo fare le sue scelte. Sapendo tuttavia che questa convinzione è illusoria, perché i sistemi tecnici organizzano l'esistenza in modo globale e radicale, fino a inquadrare la vita in quanto tale, fino a decidere il *bios*. La cultura nichilista è funzionale al sistema tecno-scientifico, lo favorisce offrendogli la possibilità di poter disporre liberamente di qualsiasi significato in modo da non avere ostacoli di sorta al suo pieno dispiegamento. Così l'individualismo emozionale, l'espansione tecno-scientifica e l'epistemologia materialista-biologista tendono non solo a confinare nel "pianissimo" [il riferimento è al tipo di movimento musicale: vedi "crescendo", "adagio", ecc. (*ndr*)] la religione, ma a espungere dall'esistenza umana la sua dimensione religiosa e spirituale.

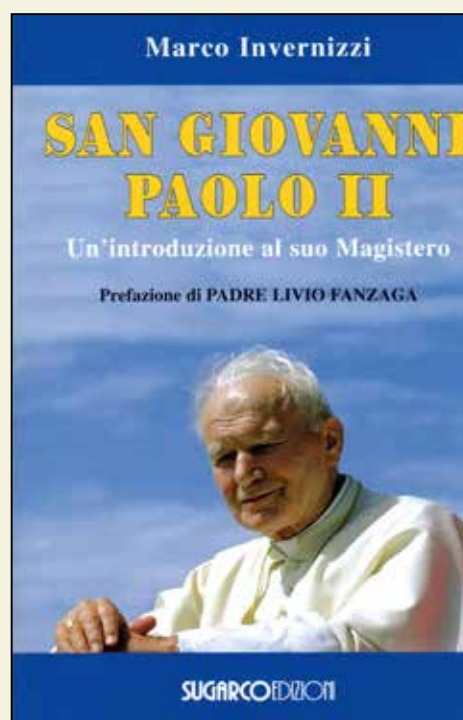
È evidente che una politica che naviga a vista e una cultura impegnata nella "decostruzione" non possono neppure prestare ascolto agli interrogativi che pure sono presenti nel cuore di molti europei. Merita di essere segnalato uno di questi interrogativi, formulato in modo sintetico e radicale dal cardinale Walter Kasper in un intervento su *Cristianesimo, democrazia nel futuro dell'Europa*. Kasper si domanda: se «*ci troviamo di fronte a un nuovo fenomeno post-cristiano e post-religioso*», ma soprattutto «*[che] cosa succede se non c'è più niente di sacro, né Dio, né la vita? Non rappresenta questo la fine di tutte le culture?*».

L'interrogativo è grave, in particolare di fronte alla leggerezza con cui si arriva a sostenere che sarebbe sufficiente inquadrare e garantire l'autodeterminazione individuale con un insieme di procedure. Con un apparato burocratico efficiente, che non ha bisogno di legittimazione, si presume di garantire il semplice "funzionamento" della società, considerata come orizzontale, piatta e grigia: una costruzione tecnocratica per una moltitudine di individui isolati che non hanno bisogno né di un evento fondatore né di un *ethos* condiviso. E neppure di *humanitas*.

Sappiamo che il cammino dell'Europa è stato spesso tortuoso e problematico, anche rispetto alla religione. Ma se l'Europa ha una sua particolare attitudine alla "rinascenza", come sostiene Rémi Brague, forse la situazione di crisi che stiamo attraversando potrebbe aiutarci a comprendere l'inconsistenza di una costruzione che rimuove aspetti qualificanti della realtà umana. L'Europa può e deve ripensare il proprio cammino sia in rapporto ai nuovi interlocutori, esterni e interni a essa, sia soprattutto rispetto alla novità delle sfide di oggi. Tra queste spicca l'esigenza di una visione in cui la forma umana di vita possa esprimere un senso che motiva la vita di ciascuno e quella di tutti. In questa prospettiva l'Europa è chiamata ad accogliere l'invito a considerare che «*la religione non è un problema da risolvere, ma un fattore che contribuisce in modo vitale al dibattito pubblico nella nazione*». Come ha detto Benedetto XVI rivolgendosi alle autorità civili a Westminster Hall il 17 settembre del 2010.

[da *L'Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 3-4-2014].

NOVITÀ



MARCO INVERNIZZI, *San Giovanni Paolo II. Un'introduzione al suo Magistero*, con una Prefazione di padre Livio Fanzaga, S.P., Sugarco Edizioni, Milano 2014, 288 pp., € 18,50.

NOVITÀ



MASSIMO INTROVIGNE, *Sì alla famiglia! Manifesto per un'istituzione in pericolo*, Sugarco Edizioni, Milano 2014, 192 pp., € 15.

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

Il libro di Marco Invernizzi su san Giovanni Paolo II è nato soprattutto ai microfoni di *Radio Maria*, da cui settimanalmente, dal 1989 alla morte di Papa Wojtyła nel 2005, egli ha intrattenuto gli ascoltatori presentando loro le encicliche, le esortazioni apostoliche e i principali discorsi del Papa venuto dall'Est. È un articolato invito alla lettura del magistero del Pontefice, diviso in capitoli che tengono conto sia della cronologia sia degli argomenti dell'immenso insegnamento pontificio: ventisette anni di pontificato sono molti e Giovanni Paolo II li ha onorati fino all'ultimo, con una capacità di lavoro straordinaria e quantitativamente impressionante. Il libro si propone come sussidio per coloro che vogliono accostarsi al suo Magistero. Di san Giovanni Paolo II, infatti, si conoscono tanti significativi episodi del lungo pontificato — dall'attentato di Piazza San Pietro alla visita alla sinagoga di Roma, dalla sua capacità di relazionarsi con la gente, soprattutto con i giovani, alla sua lunga e visibile sofferenza durante gli ultimi anni —, ma rischia di essere dimenticato o neppure conosciuto il suo ricco e profondo insegnamento. Come scrive il direttore della radio padre Livio Fanzaga nella prefazione, «*attraverso Radio Maria, Marco ha potuto presentare sistematicamente i passi dello straordinario pontificato di Giovanni Paolo II, commentandone gli insegnamenti nel dialogo con gli ascoltatori, cogliendo la portata storica — per il mondo e per la Chiesa — di una presenza eccezionale e collocandola nel misterioso disegno di Dio, che cammina con noi fino alla fine del mondo*».

ARTICOLI

Cento anni fa nasceva Gabrio Lombardi, giurista di vaglia, nonché protagonista assoluto della battaglia per l'abrogazione della legge istitutiva del divorzio che ebbe luogo in occasione del referendum popolare del 1974, perso dai cattolici e dagli altri gruppi abrogazionisti, nonché svolta-chiave nella storia della nazione italiana e del suo ethos, come pure di quella dell'impegno cattolico nella società.



Gabrio Lombardi e il Sessantotto

di Ferdinando Raffaele

Se si ritiene — come soleva ripetere Augusto Del Noce (1910-1989) — che la storia contemporanea è storia filosofica¹, è indubbio come in taluni frangenti il valore filosofico dei fatti raggiunga un grado più elevato. Ciò vale per quel tornante di tempo che va sotto il nome di “Sessantotto”² e

¹ Cfr., per esempio, AUGUSTO DEL NOCE, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Guida, Napoli 1982, p. 22. Sul medesimo tema, fra gli altri, cfr. DANILO CASTELLANO, *Introduzione. Augusto Del Noce, un filosofo attraverso la storia*, in IDEM (a cura di), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Esi. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 13-27 (pp. 18-19); e FRANCESCO MERCADANTE, *L'interpretazione filosofica della storia contemporanea e l'eresia italiana in Augusto Del Noce, ibid.*, pp. 29-44 (p. 30).

² Per una definizione anche cronologica del Sessantotto, fra i moltissimi studi, preferisco citare, per la sua indipendenza dagli stereotipi ideologici progressisti, ENZO PESERICO (1959-2008), *Gli anni del desiderio e del piombo. Sessantotto terrorismo e Rivoluzione*, Sugarco, Milano 2008. Per quello che riguarda l'Italia, si può parlare, in relazione alle occupazioni delle sedi universitarie, di una fase che va dal novembre del 1967 al giugno del 1968, ma più in generale, anche riguardo alla stagione del terrorismo politico, di un “lungo Sessantot-

to” che vide esplodere un impetuoso e dirompente movimento di contestazione, con epicentro nel mondo universitario. E il Sessantotto può essere annoverato fra i momenti più “filosofici” della storia italiana ed europea dal secondo dopoguerra, perché costrinse, per quel che rappresentò, non soltanto i politici, ma un po' tutti gli uomini di pensiero, a prendere una posizione, e di conseguenza a interrogare i principi del loro pensiero politico, morale o religioso. Si è trattato, in effetti, del momento rivelativo di un processo che era iniziato molti anni prima e che continuerà a riproporsi — e anzi, per certi aspetti, si ripropone anche oggi — nei termini di una «categoria culturale permanente»³.

Ora, fra coloro i quali prendono posizione nei confronti della contestazione studentesca c'è Gabrio Lombardi

to” che si spinge fino al 1977 e oltre.

³ Cfr. GIOVANNI CANTONI, *Il Sessantotto come categoria culturale permanente*, relazione inedita al convegno *Gli anni del desiderio e del piombo. 68, terrorismo e Rivoluzione*, organizzato da Alleanza Cattolica in collaborazione con la Fondazione Enzo Peserico. Fede e Ragione, Persona e Comunità, Milano 17 maggio 2008.

(1913-1994), affermato storico del diritto, presidente del Movimento Laureati di Azione Cattolica, che da lì a qualche anno sarà protagonista della campagna referendaria per l'abrogazione della legge istitutiva del divorzio⁴. Sul Sessantotto egli esprime un giudizio che rispecchia pienamente il suo essere uomo dalle «*idee chiare e distinte*», come di recente lo ha, giustamente, presentato Claudio Vasale, ricordandone il centenario della nascita⁵. Egli, cioè, si rivolge al loro principio e, per questo giunge, come vedremo, a conclusioni penetranti e inequivoche. Tant'è che oggi, alla luce dei fatti successivi, nessuno potrebbe chiedergli di modificare la sostanza del suo giudizio.

In particolare, Lombardi commenta la ribellione degli studenti e le loro richieste, le occupazioni delle sedi universitarie e i cortei, così come le violenze spesso legate alle proteste in alcuni articoli apparsi sulla stampa quotidiana o periodica e in alcuni interventi pubblici svolti nel contesto del dibattito interno al mondo cattolico su università e scuola.

1. Prima del Sessantotto

Prima di entrare in argomento, è d'obbligo una premessa: Lombardi, giudica i fatti secondo un'ottica che possiamo definire "riformistica", che combina insieme cultura cattolica e retroterra giuridico. In lui — come è stato ribadito⁶ — cristianesimo, "Stato di diritto" e democrazia sono strettamente legati, visto che alle regole democratiche spetta il compito di garantire quelle strutture di libertà che permettano a ciascuno l'esplicazione delle proprie virtualità e la ricerca della verità, tanto in senso trascendente, quanto all'interno del bene comune della socialità. Si tratta di un riformismo che — si potrebbe dire — traduce in termini laici il concetto della *Ecclēsia semper reformanda* e che pone fra i suoi principi imprescindibili lo *status naturae lapsae* di ogni uomo e, dunque, di ogni società umana. Un riformismo che, pertanto, rigetta qualsivoglia posizione politica di tipo "perfettistico", considerata, per l'inevitabile utopismo, il preludio al totalitarismo. E proprio a

questo proposito, va menzionato un passaggio dalla sua relazione, presentata alla XXXIX Settimana della Dottrina Sociale, sul tema *Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune*: «*la storia non è mai perfetta, ma è sempre perfettibile; quindi esiste sempre, in ogni società, un certo bene comune che è sempre manchevole, nel concreto della storia, ma che mai è del tutto negativo, del tutto mostruoso*»⁷.

Sul presupposto che in ogni società ci siano (e sempre ci saranno) aspetti da modificare, Lombardi opera una fondamentale distinzione: quella fra le società che egli definisce "aperte" e le società "chiuso". Nel primo caso operano, in maniera efficace, «*meccanismi di possibile adeguamento e aggiornamento senza necessità di violenza o di rivoluzione*»; di contro, nelle società chiuse si è posti dinnanzi all'inevitabile scelta di adeguarsi «*all'ordine già esattamente e compiutamente delineato*» ovvero di «*[...] ricorrere alla violenza e alla rivoluzione*»⁸.

Qual è, allora, nel 1968, la situazione in cui si trova l'Italia? È quella di una società aperta, ovvero quella di una società chiusa? Lombardi — a differenza di molti esponenti del mondo cattolico — non nutre dubbi: «*Nell'Italia attuale esiste un bene comune*»⁹. Ancorché ampiamente perfettibile, la situazione politica italiana è senz'altro positiva, in quanto le vistose mende in campo sociale sono risolvibili all'interno dell'ordinaria dialettica democratica. E si noti come l'attenzione di Lombardi per i problemi del mondo universitario — relativi alla didattica, alla ricerca, alla logistica, al diritto allo studio per i meno abbienti —, nati ben prima dell'insorgere della protesta studentesca. Anzi, fin dal momento in cui assume la carica di presidente del movimento dei laureati cattolici, Lombardi fa della soluzione di tali problemi uno degli assi portanti della sua azione: se ne ha ampio e preciso riscontro in vari suoi interventi, ma anche nella linea

⁷ GABRIO LOMBARDI, *La scuola formatrice della coscienza del bene comune*, in *Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune*. Atti della XXXIX Settimana Sociale, Catania, 21-26 settembre 1968, s. e., Roma 1969, pp. 81-139 (p. 127).

⁸ *Ibidem*. Nelle motivazioni del rifiuto della rivoluzione, si può constatare il riflesso della posizione espressa l'anno prima da Papa Paolo VI (1897; 1963-1978) nell'enciclica *Populorum progressio* al n. 31: «*E tuttavia — scrive il prossimo beato — sappiamo che l'insurrezione rivoluzionaria — salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese — è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine. Non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande*» (PAOLO VI, *Lettera enciclica Populorum progressio sullo sviluppo dei popoli*, del 26 marzo 1967, in *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, anno LIX, 1967, pp. 257-299).

⁹ *Ibidem*.

⁴ Per un succinto profilo biografico, cfr. MARIA FLORIANA CURSI, voce «*Lombardi, Gabrio*», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXV, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, Roma 2005, pp. 478-480.

⁵ CLAUDIO VASALE, *Dovuto a Gabrio Lombardi*, in *Studi cattolici. Mensile di studi e di attualità*, anno LVIII, n. 636, Milano febbraio 2014, pp. 84-94 (p. 84).

⁶ Cfr. ROBERTO PERTICI, *La ragione degli altri. Gabrio Lombardi e la questione del divorzio*, in *L'altro Sessantotto*, numero monografico di *Ventunesimo secolo. Rivista di studi sulle transizioni*, anno IX, n. 22, Roma giugno 2010, pp. 9-35, in particolare la p. 13 e le pp. 18-19.

editoriale complessiva di *Coscienza*, il mensile del Movimento Laureati¹⁰.

Su *Coscienza* si fa il punto sulla situazione in cui si trova il mondo dell'università, ma anche quello dell'istruzione superiore, e si suggeriscono alcuni interventi di carattere politico. Più specificamente, la rivista, oltre a chiedere un complessivo potenziamento delle strutture universitarie, insiste soprattutto sul potenziamento della didattica — per esempio ampliando il numero dei quadri intermedi — e sulla salvaguardia delle attività di ricerca scientifica, il cui eventuale abbassamento determinerebbe riflessi fortemente negativi sulla stessa didattica. Ma il vero, più profondo obiettivo di Lombardi non è tanto la struttura dell'università, quanto invece la coscienza dei docenti, dei quali egli si prefigge di stimolare la sensibilità riguardo alla trasmissione del sapere e dei metodi della ricerca scientifica alle nuove generazioni di studenti.

Ci si chiede: con quali i risultati? Lombardi, nella sostanza, dispone solo della forza delle proprie idee; e fra l'altro, da animatore del Comitato Cattolico Docenti Universitari, organizza a Roma nel maggio 1965 un convegno sull'università, dal titolo *L'Università oggi*. Si tratta di un momento di analisi e di proposta, con riflessi anche sul disegno di legge n. 2.314, relativo alla riforma universitaria, che proprio in quei giorni è presentato dall'on. Luigi Gui (1914-2010) alla Camera dei Deputati¹¹. La cosiddetta "riforma Gui", com'è noto, non andrà in porto, e la riforma dell'università poi imboccherà una strada diversa: qui interessa però sottolineare la sintonia fra la posizione riformistica di Lombardi e quelle di chi nel partito della Democrazia Cristiana (DC) si prefiggeva di cambiare l'università. Appare, invece, sensibilmente diversa l'urgenza: vivissima in Lombardi, meno sentita nella dirigenza democristiana, impigliata nella rete intricata della gestione del potere e delle alleanze parlamentari. Di fatto, sul

piano della effettività politica, le proposte elaborate nell'ambito del Movimento Laureati e del Comitato Cattolico Docenti Universitari non sortiscono risultati tangibili; e proprio negli anni della contestazione più volte su *Coscienza* si coglierà il rimpianto per il tempo sprecato e per le occasioni lasciate cadere nel vuoto¹².

2. Il Sessantotto

Ma veniamo al Sessantotto. Dopo varie avvisaglie, hanno inizio, con un effetto a catena, le occupazioni delle sedi universitarie: la prima è Pisa, nella primavera del 1967. Poi, in autunno, ancora Pisa, Trento, Torino, e ancora le sedi universitarie delle più importanti città italiane. Il 17 novembre del 1967 è, per il mondo cattolico, una data traumatica, poiché la sede dell'Università Cattolica di Milano è occupata da studenti che nella quasi totalità si proclamano cattolici. Il 1° marzo 1968, a Roma, hanno luogo i ben noti scontri di Valle Giulia — dove si trova la Facoltà di Architettura dell'Università La Sapienza — fra studenti di destra e di sinistra e le forze dell'ordine. I fatti sono conosciuti e ampiamente documentati da un gran numero di testimonianze e studi. Rispetto a essi, interessa qui riportare la posizione di Gabrio Lombardi.

Il giudizio del giurista è netto. La sua presa di posizione, per così dire, ufficiale si trova in un articolo pubblicato sul quotidiano cattolico di Milano *L'Italia* il 16 gennaio 1968 e riproposto integralmente sul numero dello stesso mese di *Coscienza*. Il titolo non lascia adito a dubbi: *L'occupazione delle Università: un illecito penale*¹³. Lombardi distingue fra ragioni effettive — quelle che inducono gli studenti a protestare — e ragioni strumentali, che, di contro, vanno respinte con fermezza. I problemi dell'università, per i contestatori, costituiscono solo un'occasione, un pretesto, per innescare un moto di rivolta, che gli stessi promotori definiscono "globale", nei confronti dell'intero sistema democratico. Più precisamente, il giudizio di Lombardi si articola su tre diversi piani, fra loro strettamente correlati: un piano filosofico-politico, un piano giuridico e un piano morale.

Innanzitutto, secondo Lombardi, la protesta nelle sue forme più violente — con le occupazioni del-

¹⁰ Su *Coscienza*. *Fatti idee dialoghi*, fra gli altri, sono pubblicati gli articoli di G. LOMBARDI, *L'equivoco degli organismi rappresentativi universitari a proposito delle vicende dell'Università di Roma* (anno XIX, n. 6, Roma giugno 1966, pp. 167-169), nonché di CARLO FELICE MANARA, *Problemi di costume nell'Università Italiana* (anno XVIII, n. 3, Roma marzo 1965, p. 84), *Questioni di riforma universitaria* (anno XVIII, n. 8-9, Roma agosto-settembre 1965, pp. 228-232) e *Problemi della scuola italiana: i nuovi Licei* (anno XVIII, n. 10, Roma ottobre 1965, pp. 266-269).

¹¹ Cfr. COMITATO CATTOLICO DOCENTI UNIVERSITARI, *L'Università oggi*. Atti del convegno di studi omonimo, Roma, 22-23 maggio 1965, il Mulino, Bologna 1965. Sarebbe interessante, ma esula dagli obiettivi del presente intervento, verificare quanto della proposta di Lombardi e dei Laureati Cattolici sia stato recepito nella proposta legislativa della Democrazia Cristiana.

¹² Cfr., per esempio, la lettera di C. F. Manara pubblicata in *Coscienza*. *Fatti idee dialoghi* (anno XXI, n. 1, Roma gennaio 1968, p. 19), nella quale egli stigmatizza il comportamento politico di chi «[...] non ha voluto intervenire a tempo con le azioni possibili».

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 17-18.

le facoltà — manca di legittimità, perché è rivolta contro istituzioni aperte al dialogo e al recepimento di istanze di cambiamento. Egli, nel suo giudizio, parte dall'esame del primo significativo documento elaborato dai giovani del Movimento Studentesco — che ormai si può scrivere con l'iniziale maiuscola —, una serie di punti programmatici, che vanno sotto il nome di "Tesi della Sapienza", redatti dagli universitari di Pisa¹⁴. E vi coglie, con grande lucidità, la natura eminentemente rivoluzionaria che i teorici della contestazione — alcuni dei quali sono esponenti del nascente movimento politico extraparlamentare Potere Operaio — volevano imprimere alla protesta studentesca. E della strumentalità della protesta dovranno presto accorgersi coloro i quali — un esempio per tutti il rettore della Cattolica di Milano Ezio Franceschini (1906-1983)¹⁵ — a essa avevano, in vario modo, accordato fiducia.

Un'analisi dettagliata della dinamica rivoluzionaria che anima il movimento studentesco, apparsa su *Coscienza* del luglio del 1968, è fornita dalla storica dell'antichità romana Marta Sordi (1925-2009), in piena sintonia con le valutazioni di Lombardi. In particolare, l'intervento della Sordi è incentrato sul binomio riforme-rivoluzione: «la maggioranza — scrive — vuole, sia pure in modo confuso, una riforma; mentre il Movimento Studentesco vuole — lo dice con chiarezza e vale la pena per noi ripeterlo — la rivoluzione»¹⁶. Secondo la Sordi, anzi, il Movimento Studentesco è il più accanito avversario delle riforme, in quanto il



suo vero obiettivo è abbattere il sistema capitalistico attraverso l'esplosione delle sue pretese contraddizioni: «Per quanto possa sembrare paradossale, un collegamento reale fra la riforma universitaria mancata e le agitazioni attuali non c'è o, meglio, c'è solo nel senso che il Movimento Studentesco si è proposto, fra l'altro, di impedire la riforma»¹⁷. E ancora: «Il movimento non rivendica la possibilità di studiare meglio», perché esso è «un movimento chiaramente rivoluzionario, finalizzato alla conquista del potere [...]; sganciato dai partiti politici tradizionalmente operanti nella vita italiana [...] ma non per questo meno politicizzato; di un movimento per il quale le riforme delle strutture universitarie relative all'insegnamento e agli esami [...] sono al massimo un pretesto d'azione o un metodo per attirare adesioni da parte delle masse studentesche»¹⁸.

Passando al secondo punto, sul piano giuridico, secondo Lombardi, il Movimento Studentesco mette in atto una vera e propria sopraffazione, giacché priva — con il blocco delle attività didattiche e l'inagibilità delle strutture universitarie — la maggioranza degli studenti dei loro legittimi diritti. Ma più in generale, l'interruzione dei servizi dell'università costituisce un atto illegale perché «le Università non sono dei professori, non sono degli incaricati né degli assistenti, non sono degli studenti. Sono del popolo italiano nella sua globalità»; e pertanto impedirne il regolare «[...] funzionamento, da parte di studenti, non è esercitare un diritto su cosa propria, ma è commettere un grave illecito nei confronti di un bene pubblico in cui rientrano globalmente gli edifici, le attrezzature e il normale perseguimento dei fini ai quali quegli edifici e quelle attrezzature sono destinati»¹⁹.

Sotto il profilo morale, infine, per Lombardi la protesta è priva di credibilità, perché gli agitatori mistificano le reali finalità delle loro azioni, e non

¹⁴ Cfr. *Le tesi della "Sapienza"*, in *il Mulino. Rivista di cultura e di politica*, anno XVI, n. 5, Bologna maggio-giugno 1967, pp. 375-391.

¹⁵ Franceschini fin dall'inizio cercò di stabilire un dialogo costruttivo con gli studenti contestatori, ma a un certo punto fu costretto a chiedere l'intervento della forza pubblica per far cessare l'occupazione e poi, vista l'impossibilità di continuare a operare, fu costretto alle dimissioni; su queste vicende cfr. MONSIGNOR PIETRO ZERBI (1922-2008), *Incontri ideali e dibattiti di una lunga vita*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 99-153.

¹⁶ MARTA SORDI, *Il movimento studentesco e la crisi universitaria*, in *Coscienza. Fatti idee dialoghi*, anno XXI, n. 7, Roma luglio-agosto 1968, pp. 215-219 (p. 219).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 216.

¹⁹ G. LOMBARDI, *L'occupazione delle Università un illecito penale*, cit., p. 17; i corsivi sono dell'autore.

si assumono in prima persona le proprie responsabilità: «Se taluno si carica della responsabilità di rompere l'ordine esistente, lo faccia fino in fondo, pagandone lo scotto [...] allora veramente si testimonia qualche cosa che può anche essere una anticipazione sul futuro. Ma compiere gravi illeciti penali e poi piagnucolare se si viene presi e messi in prigione — oppure ottenere subito l'amnistia — questo non è fare la rivoluzione, non è volere essere presi sul serio. Voi in fondo chiedete, con il vostro comportamento, che la società non vi prenda sul serio: che è quello che avviene. La rivoluzione a tarallucci e vino non la si può fare»²⁰.

Ora, quelle fin qui menzionate sono ragioni che ci riportano, tutte, alla radicale critica nei confronti della prospettiva “perfettistica” che anima il Movimento Studentesco, e del suo esito necessariamente totalitario²¹. E si noti come tale visione della politica, in quella particolare temperie storica, trovi la sua più piena esplicazione nell'assemblearismo, inteso e proposto come massima espressione di democrazia sostanziale e di libertà. Lombardi è perentorio nel demistificarne sia le false premesse, sia gli esiti ultimi. La rappresentanza elettiva, infatti, per quanto criticabile e per quanto succube delle logiche partitiche, costituisce comunque un sistema di partecipazione di gran lunga il più rispettoso delle

libertà umane: «So bene — scrive — la suggestione che esercita sui giovani la prospettiva della democrazia diretta. So bene che il meccanismo della rappresentanza è quanto di meno entusiasmante si possa immaginare», ma «la rappresentanza è il sistema meno peggiore che secoli di storia abbiano saputo elaborare per far vivere in termini di libertà vaste comunità di milioni di uomini. Il mondo antico non ha conosciuto la possibilità di organizzare vaste strutture di libertà proprio perché ha ignorato il meccanismo della rappresentanza»²². Oltretutto, la difesa del sistema di rappresentanza è anche la difesa di quel lungo cammino di libertà, iniziato nel mondo antico nel momento in cui esso accoglie il messaggio cristiano, un cammino, la cui tappa iniziale è individuata da Lombardi nell'Editto di Milano dell'imperatore Costantino (274-337) dell'anno 313, con il primo riconoscimento della libertà di coscienza²³.

Riguardo, poi, alla gestione dell'università, Lombardi è convinto che gli studenti debbano parteciparvi, ma è altrettanto convinto che la migliore forma di partecipazione — anzi, l'unica possibile nel nuovo contesto dell'università di massa — sia la rappresentanza ottenuta attraverso elezioni democratiche. Benché ne percepisca le insufficienze, la ritiene, infatti, l'unica modalità in grado di esprimere e di valorizzare le istanze che provengono dall'intero corpo studentesco e non solo da una sua parte. Di contro l'assemblea è mistificatrice e costituisce il preludio a forme di governo oppressive e dittatoriali: «dà l'impressione di una immediata partecipazione generale e diretta, ed è invece il luogo tipico in cui una minoranza decisa e abile conduce come vuole e dove vuole. L'assemblea è il preludio inesorabile della dittatura di una minoranza o addirittura di uno solo. Non erano forse tipiche assemblee le adunate oceaniche delle quali Hitler dichiarava di essere genuina, autentica espressione?»²⁴.

Che cosa fare, allora, di fronte alla violenza dei contestatori? Occorre salvaguardare i diritti della maggioranza degli studenti: su questo Lombardi non mostra esitazioni, né tentazioni di compromesso. Chiede alle autorità dello Stato di far rispettare la legalità e la difesa della maggioranza dalla violenza esercitata dai professionisti della rivoluzione: «Ri-

²⁰ IDEM, *La scuola formatrice della coscienza del bene comune*, cit., p. 139.

²¹ Sul tema della critica al “perfezionismo” si registra la piena sintonia — confermata in tante altre occasioni — fra Lombardi e Augusto Del Noce, del quale su tale tema possiamo per esempio trascrivere la seguente riflessione: «Penso [...] che [...] occorra riferirsi alla distinzione rosminiana tra concezione perfettistica e concezione realistica della vita politica. Rosmini definisce il perfezionismo come “quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane e che sacrifica il bene presente alla immaginata futura perfezione; e che ha per conseguenza la soppressione della libertà, perché altrimenti l'ideale raggiunto sarebbe uno stato di perfezione instabile esposto a tutti gli attentati degli individui, alieni, per una ragione o per un'altra, da quell'ideale di perfezione” [Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società, in *Filosofia della politica*, Rusconi, Milano 1972, pp. 75-152, cap. XIV, *Tre sistemi politici esclusivi e perciò difettosi: come la vera politica abbracci nel suo calcolo tutti gli elementi*, pp. 134-139 (p. 137)]. La concezione realistica, tipicamente cristiana, sarebbe invece caratterizzata dal rifiuto dell'utopismo, cioè della persuasione che al periodo storico che l'umanità ha attraversato fino ad oggi e che è stato caratterizzato da contrasti tra le coscienze individuali, debba succederne un altro caratterizzato dal predominio della vita e della coscienza collettiva, in cui i contrasti verranno definitivamente pacificati e superati. In ragione di questo rifiuto, il cristianesimo mette l'accento sui diritti della persona individuale: “il cittadino — scrive Rosmini — deve servire all'uomo e non questo a quello: la società è propriamente il mezzo e gli individui sono il fine” [Filosofia del diritto, a cura di Rinaldo Orecchia (1905-2000), 6 voll., Cedam, Padova 1967-1969, vol. IV, n. 483, p. 848]» (A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, prefazione di Rocco Buttiglione, Leonardo, Milano 1994, pp. 224-225).

²² G. LOMBARDI, *La scuola formatrice della coscienza del bene comune*, cit., pp. 137-138.

²³ Cfr. IDEM, *La croce nella città*, Studium, Roma 1957; e IDEM *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla “Dignitatis humanae”*, Studium, Roma 1991.

²⁴ IDEM, *La scuola formatrice della coscienza del bene comune*, cit., p. 138; i corsivi sono dell'autore.

badisco che non ho dubbio alcuno che la contestazione in termini di violenza debba essere arginata in termini di autorità. [...] L'esito inevitabile è la prevalenza di una minoranza decisa e sopraffattrice, che non può non sfociare a breve termine nella dittatura»²⁵. La difesa delle istituzioni democratiche, dunque, costituisce sia un dovere morale, sia un dovere giuridico. Anche perché il vero obiettivo dei rivoluzionari è impedire quelle necessarie riforme che è possibile fare.

Si motiva così l'aspra critica nei confronti delle istituzioni — la magistratura in particolare — preposte alla salvaguardia dell'ordine pubblico; e nei confronti di chi detiene il potere politico — la Democrazia Cristiana, in primo luogo —, implicitamente accusato di cedimento su principi fondamentali: «*Chiunque, investito di responsabilità, partecipa consapevolmente a cedimenti dinanzi alla violenza e al sopruso, ricordi che si rende manchevole, per omissione, nei confronti dei doveri del proprio ufficio: e l'omissione rimane, carica di negatività, per sé e per gli altri, anche se tenta di coprirsi, nel segreto della coscienza, con l'alibi di essere compiuta pro bono pacis»²⁶.*

3. Lombardi e il mondo cattolico

Queste parole ci introducono a uno degli snodi principali nella vicenda intellettuale di Lombardi: il disagio nei confronti del mondo cattolico, un disagio che da lì a qualche anno si trasformerà in isolamento. Pur con i limiti di una schematizzazione, nel mondo cattolico della fine degli anni 1960 possiamo enucleare, nella valutazione del movimento di contestazione, tre posizioni, che per ragioni diverse risultano inconciliabili con quella di Lombardi.

La prima è quella della semplice avversione, che tuttavia non esprime significative giustificazioni a difesa della situazione esistente, né si interroga sulle cause della rivolta studentesca. La seconda è quella del dialogo con i contestatori, auspicato da chi considera la protesta in termini complessivamente positivi, eccezion fatta per qualche intemperanza e qualche eccesso ritenuto, tutt'al più, "folcloristico". Infine vi è quella di chi esprime una totale adesione al movimento di contestazione, posizione che,

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ IDEM, *L'occupazione delle Università un illecito penale*, cit., p. 18. Oltretutto, a Lombardi sembra di rivivere i tempi in cui il fascismo andò al potere, allorché le forze che a esso avrebbero dovuto opporsi cedettero sul piano del compromesso e della prassi politica contingente. È si noti come negli scritti di Lombardi si riscontra spesso l'analogia tra fascismo e movimento studentesco.

peraltro, vedrà migrare tanti giovani di formazione cattolica verso l'estremismo di sinistra e addirittura verso la lotta armata²⁷, e che giungerà a esiti dirompenti — anche sul piano ecclesiastico — con i cosiddetti "cattolici del dissenso".

Ora, è soprattutto con il secondo tipo di posizione — che forse è da ritenere la posizione dominante in seno all'intellettualità cattolica nel 1968 — che Lombardi avverte le maggiori difficoltà di interlocuzione²⁸. E si tratta di una difficoltà destinata a permanere, se non ad accrescersi, negli anni della campagna referendaria per l'abrogazione della legge istitutiva del divorzio del 1970²⁹.

A tal proposito, fra i molti esempi che si possono riportare, due appaiono particolarmente emblematici. Il primo riguarda una polemica con il padre gesuita Salvatore Lener (1907-1983), il quale, nel corso del convegno organizzato dal Comitato Cattolico Docenti Universitari nel maggio 1969 sul tema *Autorità e libertà nel divenire della storia*, in sede di discussione dichiara di giustificare «*in parte, ma in profondità*» la contestazione giovanile³⁰, perché, a suo avviso, la libertà sostanziale non trova una effettiva realizzazione nel metodo democratico. Tale metodo, pur mantenendo l'involucro formale, degenera, infatti, in lotta per il potere e assoggettata a sé l'informazione, tanto che — si chiede padre Lener — «*non è anche contro queste degenerazioni del sistema che in tanti liberi Stati s'è levata la contestazione giovanile, prima "studentesca" nella scuola, indi "globale"?*»³¹. Secondo il gesuita, invece, la contestazione veicolerebbe dei valori positivi, nonché una più adeguata rappresentanza politica dei cittadini in seno alla società, a patto di distinguere fra una positiva contestazione "globale", la quale «*[...] non denuncia solo questo o quel particolare disfunzionamento delle pubbliche istituzioni, ma la generale loro inadeguatezza, quanto meno dinamica, a realizzare efficacemente il bene comune*»³² da una contestazione "radicale", che de-

²⁷ Cfr., fra gli altri, il recentissimo volume di GUIDO PANVINI, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Marsilio, Venezia 2014, pp. 233-247, con i relativi rimandi bibliografici.

²⁸ Del resto, si consideri come con le altre due posizioni si stabilisca un'inequivoca avversione.

²⁹ Cfr., a riguardo, le sue considerazioni sulla mancata mobilitazione, e anche sull'ostilità, di alcuni ambienti del mondo cattolico nella campagna referendaria in G. LOMBARDI, *Perché il referendum sul divorzio? 1974 e dopo*, Ares, Milano 1988.

³⁰ COMITATO CATTOLICO DOCENTI UNIVERSITARI, *Autorità e libertà nel divenire della storia*. Atti del Convegno di studio omonimo, Roma, 23-25 maggio 1969, il Mulino, Bologna 1971, p. 336.

³¹ *Ibid.*, p. 338.

³² *Ibid.*, pp. 340-341.

termina solo anarchia. Padre Lener, anzi, giunge ad assegnare alla contestazione giovanile una funzione dinamica, in quanto impedirebbe la sclerotizzazione, e dunque la corruzione, della rappresentanza politica: «[...] sembra possibile riconoscere alla odierna contestazione giovanile una funzione positiva, altamente apprezzabile anche sotto il profilo dei principi istituzionali, che caratterizzano i liberi Stati contemporanei. Nel quadro di siffatti principi, arriverei persino a vedere una utilizzazione sistematica di questa nuovissima forma di “potere negativo”, analogo a quello dei “tribuni della plebe” in Roma, dell’“eforato”, ecc. A questo “potere negativo” va ridotto, a mio avviso, il mito del “nuovo”, indefinito e indefinibile, che oggi seduce i giovani, e non solo i giovani»³³.

Caustica è la replica di Lombardi, che presiede a quel convegno: «Ringraziamo padre Lener per questo così ricco intervento. È significativo constatare che nei giorni scorsi padre Lener è partito per il convegno di Montecatini per fronteggiare la prospettiva della contestazione globale, ed è tornato persuaso della opportunità della contestazione globale, a condizione però che si distingua tra contestazione radicale e contestazione globale. Prendiamo atto, con vivo interesse, di questa eterogenesi dei fini»³⁴.

Le parole del padre Lener, tuttavia, non rappresentano una posizione personale. La medesima prospettiva appare delineata in un editoriale del prestigioso periodico della Compagnia di Gesù *La Civiltà Cattolica* di qualche mese prima: «Quali sono i motivi — si chiede l’anonimo estensore dell’articolo — di questa protesta? Che cosa chiedono i giovani che con estremo impegno occupano le università e scendono in piazza a manifestare? I giovani protestano contro “questa” società e chiedono un rinnovamento radicale delle sue strutture: ecco il dato primario della protesta giovanile. Il fatto, poi, che essi manifestino il loro malcontento secondo schemi culturali ben definiti, ispirati al marxismo, interpretato da [Ernesto “]Che[”] Guevara [(1928-1967)], da Mao [Zedong (1893-1976)] o da [Herbert] Marcuse [1898-1979], o che facciano richieste assurde, ispirate allo slogan “Tutto il potere ai giovani”, o impossibili come il governo d’assemblea in seduta permanente, è cosa secondaria, a cui non bisognerà dare peso eccessivo, come se la protesta giovanile si esaurisse in queste cose, che altro non sono se non dei maldestri tentativi di interpretare una realtà

*estremamente complessa e di proporre rimedi a situazioni inaccettabili»*³⁵.

Ora, se si confronta la linea interpretativa de *La Civiltà Cattolica* con quella di *Coscienza* si constata un’irriducibile divergenza nella valutazione dei fatti. Quello che la rivista dei gesuiti considera elemento accessorio — «[...] è cosa secondaria, a cui non bisognerà dare peso eccessivo» — per Lombardi e per i redattori di *Coscienza* rappresenta un elemento di fondamentale, anzi decisiva, importanza. In buona sostanza, solamente Lombardi “vede” la portata sovversiva e antidemocratica, così come la deriva nichilista, della rivoluzione studentesca, minimizzate invece da padre Lener e da *La Civiltà Cattolica*. E considerati, con il senno di poi, gli esiti della rivolta studentesca — si pensi, non in ultimo, al terrorismo —, e il loro strutturarsi in quel “pensiero socializzato”, anticristiano a tutti gli effetti, impostosi nella mentalità comune, e ancora i risultati, complessivamente negativi, della ristrutturazione del sistema scolastico e universitario avviata sull’onda delle contestazioni, appare chiaro quale fra le due posizioni fosse più vicina alla verità.

Il secondo episodio che voglio qui citare riguarda la partecipazione di Lombardi alla XXXIX Settimana Sociale con una relazione sul tema *La scuola formatrice della coscienza del bene comune*. Tale relazione è oggetto di aspre critiche da parte di alcuni fra i partecipanti, i quali, nella sostanza, si fanno assertori, in quella sede, delle medesime idee veicolate dai documenti del Movimento Studentesco. In particolare, il delegato della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) di Catania considera la scelta di Lombardi come relatore «una precisa provocazione», sottolineando che «per quanto riguarda il ricorso alla violenza, non ha senso parlare di violenza solo a carico dei contestatari, quando si assiste oggi ad un tipo di violenza intrinseca nelle strutture, per cui la democrazia è manipolata ed autoritaria in tutte le sue forme, dal controllo alla repressione sociale»³⁶. Ma la replica di Lombardi è altrettanto perentoria, a dimostrazione della distanza insormontabile fra le posizioni a confronto:

³⁵ *La protesta dei giovani*, in *La Civiltà Cattolica*, anno CXIX, vol. 2, n. 5, fasc. 2.831, Roma 1° giugno 1968, pp. 417-421 (p. 417). Per un confronto più generale con la stampa cattolica di orientamento progressista, cfr. CRISTINA DI MAIO, *Il Sessantotto nella stampa cattolica*, in MATILDE DE PASQUALE; GIOVANNI DOTOLI e MARIO SELVAGGIO (a cura di), *I linguaggi del sessantotto*. Atti del Convegno multidisciplinare, Libera Università degli Studi San Pio V, Roma, 15-17 maggio 2008, Apes, Roma 2008, pp. 335-351.

³⁶ G. LOMBARDI, *La scuola formatrice della coscienza del bene comune*, cit., pp. 109-110.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibid.*, p. 342.

«Devo dire, a tutte lettere, che sono lieto di questa affermazione e che complimento più bello e più gradito non potevate farmi: perché è segno che testimonio qualche cosa, che non faccio chiacchiere elusive, che sono uno dei pochi che negli ultimi mesi ha detto, nei confronti dello scatenarsi di una irrazionalità emozionale, quello che bisognava dire. Sarebbe certo più facile e comodo indulgere, come troppi fanno, al mito del giovanile e venirvi incontro con melliflue parole di incoraggiamento. Sento che tradirei, innanzi tutto, il rispetto che vi devo»³⁷.



una ripresa veramente eccezionale, in un certo senso, perché potrei dire che mai la posizione del pensiero cattolico è apparsa così forte come oggi». E tuttavia: «[...] non mi pare che la Chiesa cattolica sia sufficientemente cosciente della forza che ha oggi»⁴⁰.

4. Il referendum sul divorzio

E proprio questa stridente dissonanza su questioni relative ai principi m'interessa porre qui in risalto. Una dissonanza che si ripropone in quegli stessi mesi nel dibattito seguito alla promulgazione dell'enciclica di papa Paolo VI *Humanae vitae*³⁸, e che tornerà a proporsi di lì a poco in occasione del referendum sul divorzio.

In quest'anno 2014 cade il quarantennale della celebrazione del referendum sul divorzio e le ricorrenze assolvono a una funzione vivificante, laddove riescono a «[...] staccare i fatti dalle profondità del passato» per ripresentarne al cospetto di altre generazioni le alternative e le scelte che quei fatti hanno contribuito a determinare, affinché esse siano rinnegate ovvero riconfermate³⁹. E, a ben vedere, l'arco di tempo che va dalla fine degli anni Sessanta del secolo scorso alla metà degli anni Settanta per il mondo cattolico è stato un tempo estremamente carico di potenzialità. Un tempo "filosofico", per dirla con Del Noce, che ha offerto molte occasioni, colte solo in parte. Del Noce, a proposito della temperie culturale del Sessantotto, così si esprimeva: «[...] i tempi contemporanei offrono una occasione per

Per gran parte del mondo cattolico, invece, il Sessantotto e poi gli anni del referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio si sono trasformati in una grande catastrofe. Il che, di per sé, è discutibile: tuttavia, anche a voler accogliere questo giudizio, va comunque ricordato che nelle catastrofi si stabilisce un discrimine tra le forze morte, che si estinguono, e le forze vive, che a seguito della sconfitta acquisiscono una consapevolezza nuova rispetto alla realtà e possono, in tal modo, porre le basi per una rinascita. A tale riguardo, Gabrio Lombardi con il suo magistero intellettuale, con il suo impegno politico, con la sua testimonianza di vita — specialmente negli anni successivi al referendum perso⁴¹ — ha contribuito a quel movimento di rinascita della cultura cattolica legato alla svolta pastorale voluta da papa san Giovanni Paolo II che va sotto il nome di "nuova evangelizzazione".

⁴⁰ A. DEL NOCE, *Tradizione e innovazione*, in COMITATO CATTOLICO DOCENTI UNIVERSITARI, *Autorità e libertà nel divenire della storia*, cit., pp. 187-225, discussione sulla relazione pp. 226-251 (p. 251) [il testo della relazione, senza le parti relative alla discussione, è stato poi edito in A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 41-76].

⁴¹ In tal senso va considerata per un verso la sua marginalizzazione, dopo il referendum, in seno al movimento politico cattolico e per altro verso la sua silenziosa, ma intensa, attività nell'ambito della ricerca giuridica — soprattutto con la direzione della rivista *Studia et Documenta Historiae et Iuris* edita dalla Pontificia Università Lateranense — e in ambito culturale, con la collaborazione al mensile milanese *Studi cattolici* e con la pubblicazione di importanti opere, quali le due citate *Perché il referendum sul divorzio? 1974 e dopo* e *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, nonché con la cura degli scritti inediti del suo maestro Giuseppe Capograssi (1889-1956), raccolti nei tre volumi dei *Pensieri a Giulia* (Giuffrè, Milano 1978; ora Bompiani, Milano 2007).

³⁷ *Ibid.*, p. 136.

³⁸ Cfr. PAOLO VI, *Lettera enciclica Humanae vitae*, del 25 luglio 1968.

³⁹ Faccio riferimento a G. CANTONI, *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, saggio introduttivo a PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, 3ª ed. it. accresciuta di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione vent'anni dopo*, con lettere di encomio di S. E. Mons. Romolo Carboni (1911-1999), Cristianità, Piacenza 1977, pp. 7-50 (p. 7).

ARTICOLI

Davanti alla disparità delle forze in campo — da una parte miliardari con il pallino abortista o eutanasi o omofilo e dall'altra sparuti gruppi che si autofinanziano — nasce fra i cattolici la tentazione di abbandonare il fronte, ripiegarsi su se stessi e, se del caso, deviare l'azione ecclesiale verso mete in sé buone e meno diametralmente contrapposte con l'etica secolaristica e ostile alla vita della modernità radicale trionfante. Lo scrittore cattolico conservatore Ross Douthat, editorialista — fra i pochi non liberal — del New York Times non è d'accordo e, in una intervista, spiega perché i cattolici non devono effettuare ritirate — o "ricconversioni" della loro mission — più o meno pretestuose.

Impegno o ritirata? I cattolici e il matrimonio omosessuale*

di Ross Douthat

La scorsa estate la rivista Commonweal ha pubblicato un saggio polemico di Joseph Bottum dal titolo Le cose che condividiamo. Ragioni cattoliche a favore del matrimonio omosessuale^[1]. Bottum, già direttore di First Things^[2], si è a lungo opposto pubblicamente al matrimonio omosessuale, ma in Le cose che noi condividiamo sostiene che non è più prudente per i cattolici americani opporsi al riconoscimento legale del matrimonio civile delle persone dello stesso sesso, primo perché tale opposizione è probabilmente destinata a essere una causa persa; poi perché gli unici argomenti validi contro il matrimonio omosessuale non hanno più senso in una cultura essenzialmente post-cristiana; e, infine, perché il matrimonio civile di persone dello stesso sesso potrebbe alla fine rivelarsi una buona cosa per le coppie omosessuali, come pure, più in generale, per la cultura stessa del matrimonio in America. Secondo Bottum, i cattolici dovrebbero invece concentrare i loro sforzi sul "re-incanto"^[3] di una cultura che ha dimenticato "l'essenziale inabitazione divina" del mondo. Egli non propone alcun cambiamento nell'insegnamento della Chiesa e così molti lettori del saggio di Bottum lo hanno criticato per non essere andato abbastanza lontano. Molti conservatori, invece, lo hanno criticato per essersi spinto troppo oltre. Abbiamo invitato Ross Douthat, editorialista conservatore del New York Times, e Jamie Manson del National Catholic Reporter per commentare le tesi di Bottum.

* Articolo tradotto redazionalmente dal sito (<<https://www.commonwealmagazine.org/engagement-or-retreat>>) della rivista cattolica *Commonweal Magazine*. A review of religion politics & culture, New York 13 giugno 2014; il testo introduttivo in corsivo è della redazione della rivista; note redazionali.

[1] Cfr. una traduzione italiana parziale in JOSEPH BOTTUM, "Le nozze gay un dono di Dio" dice Bottum, cattolico conservatore, a cura di Mattia Ferraresi, ne *il Foglio quotidiano*, 21-6-2014.

[2] Diffuso periodico americano di tematiche religiose.

[3] Per Max Weber (1864-1920) l'essenza della modernità consisterebbe appunto nel "disincanto" (*Entzauberung*), o secolarizzazione, del mondo.

Condivido molte delle pulsioni che animano il saggio di Joseph Bottum: il riconoscimento che gli oppositori del matrimonio gay siano stati accuratamente ridotti in uno spazio straordinariamente ristretto; la frustrazione per come il dibattito è stato condotto da parte dalla Chiesa; il desiderio di salvare la ricchezza del cattolicesimo dai cliché e dalle caricature della guerra culturale in atto. Io pure condivido il suo scetticismo su alcuni degli argomenti di diritto naturale dispiegati in difesa del matrimonio tradizionale, così come la sua opinione secondo cui la marcia verso il matrimonio fra persone dello stesso sesso è conseguenza logica di premesse abbracciate dalla cultura molto tempo fa, nonché la sua enfasi sui fondamenti metafisici della nostra situazione attuale. Ma per tutto questo, io credo che la sua conclusione essenziale sia confusa oppure pretestuosa.

La logica del ragionamento di Bottum è simile, come egli stesso riconosce, alla logica del saggio di Paul Griffiths apparso sulle pagine di *Commonweal* una decina di anni fa — *Legalize Same-Sex Marriage*, del 28 giugno 2004 —, che affermava che i cattolici dovevano sostenere il matrimonio civile delle coppie gay come mezzo per liberare la visione sacramentale del matrimonio propria della Chiesa da un contesto culturale «profondamente pagano», nella speranza di «rendere la Chiesa più attraente e bella»^[4], per contrasto con la legge civile.

[4] PAUL GRIFFITHS, *Legalize Same-Sex Marriage*, in *Commonweal*, 28-6-2004; alla pagina <<https://www.commonwealmagazine.org/legalize-same-sex-marriage-0>>, consultata il 22-6-2014.

Rispondendo a Griffiths, l'ex redattrice di *Commonweal* Margaret O'Brien Steinfels osservava che le idee cattoliche fondamentali sul matrimonio erano ancora ampiamente condivise — nel 2004, il 60 % del Paese era ancora a favore della definizione tradizionale di matrimonio —, si chiedeva perché Griffiths voleva «[...] *gettare la spugna in un sistema politico in cui vi è un consenso generale circa i fondamenti del matrimonio*»^[5], e lo accusava di cedere alle lusinghe del purismo e del separatismo^[6]. «*Ritirarsi dal dibattito pubblico sulla definizione di matrimonio* — scriveva — *o da ogni altra questione pubblicamente controversa è un gesto segno di settarismo*»^[7], e qualcosa che dei cattolici intenzionati a non scomparire dovrebbero rifiutare.

Molto è cambiato da allora e il pronostico di Griffiths riguardo a quale direzione avrebbe preso il dibattito è stato un buon pronostico. Ma la Steinfels aveva ragione riguardo alle implicazioni del genere di cambiamento che Griffiths suggeriva. Poiché, se la Chiesa cattolica avesse sostenuto esplicitamente il distacco del matrimonio civile da quello religioso e cessato di porre qualsiasi tipo di obiezione pubblica contro il trattare le unioni dello stesso sesso alla medesima stregua di quelle di sesso opposto, ciò avrebbe rappresentato una gravissima manifestazione di ritiro dall'impegno politico e culturale. Una cosa è sollecitare la Chiesa a prepararsi alla sconfitta politica su questo problema — tale preparazione sarebbe ovviamente più necessaria oggi che non quando è apparso per la prima volta il saggio di Bottum: ma è tutt'altra cosa — qualcosa di più separatistico, più settario e, quindi, più problematico — dire *a priori* che la Chiesa dovrebbe smettere persino di partecipare al dibattito. Dopo tutto, il matrimonio gay non è il primo caso in cui il percorso della modernità si allontana dalle idee cattoliche riguardo al bene comune — parlandone, viene subito in mente l'età del darwinismo sociale —, né sarà l'ultimo. Ma rispondere a questa emarginazione solo ritirandosi dal dibattito non è una dichiarazione di prudenza, ma invece un segnale di disperazione culturale, adatto a un clima sociale talmente corrotto, così pagano o post-cristiano, che la partecipazione politica non è più *tout court* possibile.

[5] MARGARET O'BRIEN STEINFELS, *From Sex to Sect. A response to Paul Griffiths*, in *Commonweal*, 28-6-2004; alla pagina <<https://www.commonwealmagazine.org/sex-sect-0>>, consultata il 22-6-2014.

[6] Fenomeno storicamente tipico dei gruppi protestanti minoritari, come i Padri Pellegrini o gli anabattisti.

[7] M. O'BRIEN STEINFELS, *art. cit.*

La logica del saggio di Bottum, come di quello, precedente, di Griffiths, punta in questa direzione: la ritirata strategica da una cultura giudicata corrotta, e ha implicazioni che vanno ben oltre la questione del matrimonio. E un po' della retorica di Bottum ha proprio quel sapore, per esempio, quando suggerisce che non solo il dibattito sul matrimonio fra persone dello stesso sesso, ma l'impegno sull'intero terreno dell'etica sessuale debba attendere i risultati di un processo di "re-incanto" di lungo termine. Ma Bottum non vuole seguire fino in fondo, cioè fino alla sua conclusione separatistica, questa logica. Egli insiste invece nel dire che non sta in realtà consigliando alcun tipo di ritirata politica o culturale: «*Non dovremmo accettare senza combattere* — scrive — *una ritirata essenzialmente acattolica dalla piazza pubblica, verso una teologia di soccorso, verso quelle piccole comunità di salvati che Alasdair MacIntyre predisse in Dopo la virtù (1981)*»^[8].

Ma allora che ci sta a fare la Chiesa nell'agone pubblico se smette di fornire argomenti su questioni riguardo alle quali la sua posizione è divenuta impopolare? Beh, dice Bottum, abbiamo bisogno di «[...] *diventare [...] testimoni migliori della cristianità [meglio: del cristianesimo] nella cultura che esiste realmente*», e abbiamo bisogno di trovare «[...] *modi decisamente migliori che opporsi al matrimonio omosessuale per insegnare l'incanto del mondo, intrinsecamente permeato da Dio*»^[9].

Giusto, e siamo d'accordo: ma poi che dire quando come esempi di quella testimonianza e di quei modi egli propone «[...] *massicci investimenti in beneficenza, l'ulteriore evangelizzazione dell'Asia, la volontà di affrontare il martirio andando missionari in nazioni dove i cristiani sono uccisi semplicemente per il fatto di essere cristiani; lo sforzo di tutta la chiesa per dare nuovo vigore alla bellezza e alla solennità della liturgia*»^[10]?

Temo che tutto ciò rischi di cadere nel ridicolo. La carità, le missioni, il martirio, la liturgia: ovviamente queste sono tutte aree cruciali in cui la Chiesa è coinvolta. Ma dire che i cattolici americani debbano sostenere le missioni in Asia come surrogato della discussione in America sulla sessualità e sul matrimonio è una specie di cattolicesimo alla "Mrs. Jellyby"^[11], in cui le questioni che

[8] J. BOTTUM, *art. cit.*; cfr. ALASDAIR C. [HALMERS] MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, 1981, trad. it., 2ª ed., Armando, Roma 2007.

[9] J. BOTTUM, *art. cit.*

[10] *Ibidem.*

[11] Personaggio di una filantropa che trascura la famiglia per una oscura tribù africana, tratteggiato in *Casa desola-*

la Provvidenza effettivamente ci pone davanti sono ritenute troppo ardui per combattere e al loro posto è meglio volgere lo sguardo ai problemi di cristiani lontani diecimila miglia da noi. Sugerire che dovremmo tutti andare incontro al martirio è forse meno “da Jellyby”, ma ancor meno plausibile. Una Chiesa che seguisse questi consigli di volgersi all'esterno, si rivolgerebbe in realtà verso il proprio interno: sarebbe non meno settaria della Chiesa di MacIntyre che Bottum non apprezza, ma forse anche più illusa.

Il punto è questo: se i cattolici devono continuare a competere nello spazio pubblico americano, se devono scegliere la partecipazione attiva piuttosto che pensare a catacombe e a scialuppe di salvataggio, allora devono avere qualcosa da dire agli americani sulle questioni dibattute oggi in America. E i dibattiti possono avere a che fare con l'economia, l'immigrazione, la sanità... E, in una cultura sempre più libertina, atomizzata e post-familistica, una parte di ciò che la Chiesa ha da dire non può non toccare la sessualità. E nel discutere di sessualità, non vi è alcun modo trasparente perché la Chiesa possa evitare di prendere posizione su quale debba essere la definizione legale di matrimonio, anche in un mondo in cui questa definizione è cambiata e probabilmente non sembra destinata a tornare com'era prima.

Questo non significa che si debba iniziare ogni conversazione parlando del matrimonio fra persone dello stesso sesso: una volta che il cambiamento giuridico è compiuto, si può parlare meno spesso del problema o parlarne in modi assai diversi. Ma questo non può voler dire che il rifiuto della Chiesa di chiamare “matrimonio” le unioni omosessuali non esista più.

A meno che, naturalmente, non sia davvero così. Il saggio di Bottum, come l'ho letto, non pretende un cambiamento formale dell'insegnamento della Chiesa, ma vuole solo che essa smetta di difendere l'applicazione di tale insegnamento alla legge civile. Tuttavia in alcuni passaggi egli si avvicina in punta di piedi a un argomento che molti cattolici liberali sosterebbero più esplicitamente, cioè all'idea che ci potrebbe essere non solo un argomento conservatore, con la “c” minuscola^[12], a favore del matrimonio gay, ma anche un argomento specificamente cattolico, e che una eventuale benedizione ecclesiastica delle unioni dello stesso sesso potrebbe effettivamente adattarsi perfettamente al più

generale messaggio della Chiesa sul matrimonio, aiutando la nostra cultura a rafforzare il pericolante legame fra sesso, monogamia, generazione e matrimonio.

Esito a confutare un argomento che è solo un gesto simbolico, anche se si tratta di un argomento che molti lettori favorevoli al saggio di Bottum approvarebbero, e un argomento, altresì, che, se proposto, avrebbe fornito al suo saggio un po' più di coerenza. Quindi mi limiterò a dire questo: penso che un serio sguardo alle tendenze che hanno accompagnato l'avanzata del matrimonio gay, alle argomentazioni giuridiche dispiegate in suo favore, alla nozione evolutiva di matrimonio che lo ha fatto sembrare cosa sensata, e alla direzione presa dal dibattito sulle questioni a esso connesse — dalla poligamia alla maternità surrogata —, tutti questi fatti dovrebbero gettare seri dubbi sull'idea che la Chiesa possa in qualche modo includere le nozze fra persone dello stesso sesso nella sua visione del matrimonio senza trasformare radicalmente tale visione. E dal momento che una trasformazione più ampia è qualcosa che Bottum decisamente non vuole, io concludo dove ho iniziato: il suo saggio è per lo più corretto nella diagnosi di come e perché la visione cattolica del matrimonio ha perso terreno nella cultura, ma è per lo più poco convincente sul genere di impegno che la Chiesa dovrebbe sostenere. Io non lo biasimo: è un problema difficile da risolvere. Ma la resa preventiva che Bottum propone non pare proprio la risposta giusta.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



EMILIO MARTÍNEZ ALBESA, *Che c'entra Dio con la Repubblica?* Libertà religiosa e autorità politica nella proposta di Benedetto XVI a un mondo globale, prefazione di Massimo Introvigne, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2014, 204 pp., € 18.

La politica e la religione sono oggi messe alla prova dalla dilagante globalizzazione, che pone degli interrogativi sulla loro reale capacità di regolare le relazioni umane in un mondo culturalmente variegato e ingarbugliato. Al contempo, sembra che siano solo loro le uniche due risorse sulle quali possiamo contare per riportare la globalizzazione su orizzonti di umanizzazione. Abbiamo senz'altro a una globalizzazione degna dell'uomo, da cui scaturisca un mondo dove ci siano libertà politica e libertà religiosa per tutti. Benedetto XVI presenta due audaci rivendicazioni: quella di dare un posto a Dio nella sfera pubblica e quella di chiedere all'autorità politica un discernimento sul contributo al bene comune da parte delle diverse religioni; audaci perché potrebbero suonare, agli orecchi superficiali di questa era, a teocrazia e a giurisdizionalismo rispettivamente. Una base di comprensione condivisa da parte dei politici e dei rappresentanti religiosi circa il carattere laico dello Stato e la dimensione sociale della religione è imprescindibile per vincere le tentazioni del fondamentalismo e del laicismo e fare sì che la distinzione tra politica e religione fruttifichi in libertà [dalla IV di copertina].

ta (*Bleak House*), romanzo di Charles Dickens (1812-1870) (1853; trad. it., con un saggio di Vladimir Nabokov (1899-1977), 2ª ed., Einaudi, Torino 2007).

[12] Cioè in senso tecnico, non di appartenenza politica.



“Perché non posso tacere”

Di fronte all'attacco legislativo-giudiziario che a cerchi concentrici viene perpetrato contro la vita e la famiglia, il cardinale arcivescovo di Bologna, mons. Carlo Caffarra, si è sentito in dovere di bucare la coltre di silenzio con cui l'episcopato italiano — tranne poche eccezioni — accompagna l'attuale campagna di disgregazione dell'ethos civile della nazione attraverso questa lettera ai fedeli affidata alle colonne della rivista diocesana Bologna Sette supplemento di Avvenire. Quotidiano di ispirazione cattolica, che l'ha pubblicata domenica 13 aprile 2014.

Carissimi fedeli,

i fatti accaduti in questi giorni mi costringono in coscienza a dirvi alcune parole. Essi sono noti ai più. La Corte Costituzionale ha dichiarato incostituzionale la proibizione della fecondazione umana eterologa. Un Tribunale ha riconosciuto la così detta maternità surrogata, cioè l'utero in affitto. Un altro Tribunale della Repubblica ha imposto all'anagrafe di un Municipio di trascrivere un matrimonio [si fa per dire] omosessuale. Questi i fatti.

Ciò che come uomo, come cristiano, e come vostro pastore mi coinvolge profondamente non sono i comportamenti corrispondenti a quelle decisioni. Mi ricordo della parola dell'Apostolo: «Non vogliate [...] giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio» (1Cor 4,5). Non mi in-

teressa dunque l'aspetto etico della cosa; e non è di temi etici che parlo. Purtroppo la questione è molto più profonda. È una questione antropologica. Si sta gradualmente introducendo nella nostra convivenza una visione dell'uomo che erode e devasta i fondamentali della persona umana come tale. Non è di condotte quindi ciò di cui stiamo discutendo. È la persona umana come tale che è in pericolo, poiché si stanno ridefinendo artificialmente i vissuti umani fondamentali: il rapporto uomo-donna; la maternità e la paternità; la dignità e i diritti del bambino

Al riguardo il Santo Padre Francesco in data 11 aprile u.s. ha detto: «*occorre ribadire il diritto dei bambini a crescere in una famiglia, con un papà e una mamma [...] continuando a maturare nella relazione, nel confronto con ciò che è la mascolinità e la femminilità di un padre e di una madre, e così preparando la maturità affettiva [...]. Con i bambini non si può sperimentare. Non sono cavie da laboratorio*». Sono in questione le relazioni fondamentali che strutturano la persona umana.

«Non c'è che un peccato: dire che una foglia verde è grigia,

per questo il sole in cielo rabbrivisce

[...]

non c'è che un credo: sotto l'ala di nessun terrore al mondo

le mele dimenticano di maturare sui meli»

(Gilbert Keith Chesterton,
1874-1936)

Carissimi fedeli, entriamo nella Settimana Santa. Perché Dio si è fatto uomo? Perché è morto crocifisso? Non c'è che una risposta: perché ricco di misericordia, ha amato perdutamente l'uomo. Ogni volta che ferisci l'uomo; che lo depredi della sua umanità, tu ferisci il Dio-uomo. Tu neghi il fatto cristiano. Ecco perché non ho potuto tacere. Perché non sia resa vana la Croce di Cristo.

✠ **Card. Carlo Caffarra,**
arcivescovo di Bologna

Ex libris

OSCAR SANGUINETTI, *Alle origini del conservatorismo americano. Orestes Augustus Brownson: la vita, le idee, prefazione di Antonio Donno, D'Ettoris Editori, Crotone 2013, 270 pp., € 17,90.*

La collana *Biblioteca di studi conservatori* dell'editore D'Ettoris, dopo l'inaugurazione dedicata al profilo del teologo intransigente don Giacomo Margotti — cfr. la mia recensione, apparsa sul numero 4 di *Cultura & Identità* del 16 febbraio 2014, pp. 37-38 —, si arricchisce di un nuovo saggio: lo firma ancora il nostro Direttore, ma questa volta la scena si sposta dalla nostra Penisola a oltre Atlantico per conoscere meglio le premesse storiche e dottrinali di quell'autentico *revival* conservatore che — almeno a partire dalla lezione di Russell Kirk (1918-1994) agli inizi degli anni Cinquanta del secolo scorso — ha riportato temi, linee-guida e tendenze del conservatorismo e del tradizionalismo politico d'annata nel pieno dell'agenda politica e del dibattito pubblico del grande Paese a stelle e strisce. Un Paese, che — nonostante la crisi economico-finanziaria scoppiata proprio in casa nel 2008 e l'indubbia perdita di peso a livello geopolitico internazionale negli ultimissimi anni caratterizzati dalla gestione "disinvoltata" dell'Amministrazione Obama — resta ancora la grande potenza mondiale di riferimento dell'intero Occidente. Nazione difficile da comprendere all'esterno perché *ab origine* "naturalmente" sfuggente a ogni schema ed etichettatura *tranchant*, gli Stati Uniti vantano in effetti ancora oggi una diffusa cultura della libertà civica — alimentata da un evidente sostrato virtuoso di derivazione religiosa — e persino una filiera tutt'altro che marginale di scuole, fondazioni e *think tank* di stampo apertamente conservatore, né può essere certo un caso — per fare un esempio fra i tanti — che da decenni la più grande marcia integralmente e tenacemente *pro life* del mondo sia proprio quella statunitense che ogni anno in gennaio, a dispetto delle temperature rigide e persino delle bufere di neve, sfila indomita sotto il Campidoglio di Washington per ricordare al Cesare di turno che non ci sarà mai vera giustizia senza rispetto della verità e che nessuna legge umana potrà derogare a un comando divino.

Che cosa c'è dietro questo mondo ritratto con tinte spesso folcloristiche dai *mass media* di *mainstream* e, tutto sommato, ancora poco conosciuto in Italia? Il professor Antonio Donno — docente di Storia delle Relazioni Internazionali presso l'Università del Salento di Lecce — nella prefazione all'opera di Sanguinetti evidenzia una sorta di genealogia della cultura conservatrice nordamericana che lega appunto la vicenda del convertito

cattolico Orestes Brownson (1803-1876) a Kirk passando per Edmund Burke (1729-1797) e disegnando così con dei volti concreti quelle radici dell'ordine americano — per citare un celebre riferimento testuale del secondo dei tre, appunto *The Roots of American Order* (1974) — che non poche volte, fattualmente, si sono poi rivelate la "tradizione geograficamente interpretata" di un antico ordine europeo: «*Brownson si ispirava al concetto politico della prudenza, che fu oggetto di uno studio di Russell Kirk, grande estimatore di Brownson, e che lo stesso Kirk giudicava uno dei principi-cardine del conservatorismo nel campo della politica, ma non solo. [Sanguinetti] considera Brownson il continuatore di quell'iniziale filone conservatore americano che si può riassumere nei seguenti punti: spirito religioso delle origini; diffidenza verso il progresso e le ideologie progressiste; difesa dell'impianto libertario-comunitario; primato della matrice cristiana e anglo-sassone. In definitiva, l'eredità del pensiero di Edmund Burke*» (p. 12).

Segue quindi la premessa dell'Autore al saggio vero e proprio, che spiega perché la scelta della vita e delle idee di Brownson — «[...] *la sua figura riveste un ruolo-chiave in relazione al primo coagularsi di un ambiente cattolico e conservatore negli Stati Uniti dell'Ottocento*» (pp. 18-19) — e quindi l'opera bio-bibliografica che si articola in quattro grandi capitoli — *L'età di Brownson e l'idea conservatrice* (pp. 23-75); *Orestes Brownson: la vita* (pp. 77-142); *Orestes Brownson: le idee* (pp. 143-210); le *Conclusioni* (pp. 211-225) —; una corposa bibliografia (pp. 227-234) e, infine, un'appendice in cui viene proposta al lettore la recensione redatta dallo stesso Brownson sulla sua *Quarterly review* nell'ottobre del 1847 del celebre saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche del conte savoiano Joseph de Maistre (1753-1821). Come in ogni indagine che si rispetti, l'*incipit* è dedicato alle tracce presenti e contemporanee della tematica oggetto di studio: «*dobbiamo al rinnovatore della cultura conservatrice statunitense Russell Amos Kirk (1918-1994), studioso del Michigan e animatore della vita intellettuale americana, se di Brownson si tornerà a parlare non solo come curiosità accademica, ma come un riferimento di rilievo, come un pensatore dal quale era possibile trarre insegnamenti non banali, dalla politica all'educazione, dalla critica letteraria alla religione. A Brownson Kirk dedicherà un capitolo del suo libro The Conservative Mind. From Burke to Santayana, pubblicato nel 1953, che sarà considerato la Bibbia del conservatorismo americano. Kirk curerà due anni dopo anche una selezione di saggi (cinque) di Brownson di argomento politico, facendoli precedere nella nuova edizione del 1990 da una breve ma acuta introduzione*» (pp. 24-25). Eppure non è proprio moltissimo se si considera che ci troviamo probabilmente di fronte al «*primo e più significativo opinionista cattolico conservatore della storia americana*» (p. 27). Si

tratta ovviamente di una rimozione in parte voluta, anzi “mirata”, come quella che ha riguardato il cuore pulsante della cultura *lato sensu* antiprogressista del secolo XX, e tuttavia la spiegazione non conforta granché, meno che mai nell’anno di grazia 2014, soprattutto quanti ritengono che quello che lega Roma e Washington sia ancora — nonostante tutto — di gran lunga maggiore rispetto a quello che eventualmente le divide.

Sanguinetti si sofferma poi a lungo sulla caratterizzazione teorico-pratica del conservatorismo in quanto tale, affrontando un dibattito antico, che in passato ha attraversato anche momenti aspri, e che è tuttora lungi dall’essersi esaurito. Anzi, come questa rivista ha più volte messo in luce, il primo problema è forse proprio quello dell’accettabilità del termine nel discorso e nel linguaggio pubblico, anche in Italia, dove persino *leader* storici e guide carismatiche dell’elettorato conservatore hanno fatto fatica — e talora non vi hanno nemmeno tentato — a dirsi e a dichiararsi convintamente conservatori sulla pubblica piazza, fosse anche quella di casa propria nel comizio di chiusura della campagna elettorale. Per Sanguinetti, «*conservatore, in senso proprio e “classico”, è chi, persona o dottrina, è legato, in qualche misura e in maniera esplicita o implicita, a un retaggio di principi originari, universali e perenni che si mantiene immutato attraverso le generazioni. Che, in aggiunta, preferisce attingere — quindi, a sua volta, trasmettere — a tale retaggio piuttosto che reinventare tutto. E assume, altresì, che il retaggio pervenutogli abbia una valenza normativa nella propria vita o in quella della collettività, come pure nella progettazione e nello sviluppo della convivenza umana attuale e futura. Si tratta di una definizione [...] che implica tre cose: (a) il rimando a un preciso patrimonio di principi e di valori originari e immodificabili; (b) un’azione di trasmissione di tale patrimonio dal passato, prossimo o remoto, al presente; e (c) la sua accettazione e adozione, almeno in tesi, come criterio di vita e sostegno per lo sviluppo proprio e della società» (p. 52).*

L’ecclettico Brownson, «*yankee purosangue*» — essendo nativo del Vermont — e proveniente dalla variegata galassia del protestanesimo — era stato presbiteriano in gioventù e poi persino ministro del culto universalista —, rientra a pieno in questo ritratto, soprattutto dopo l’inattesa conversione al cattolicesimo — che avviene in età adulta, a quarant’anni compiuti, nel 1844 — avvenuta a valle di una ricerca interiore, anzitutto — ma non solo —

di natura intellettuale, e sancisce di rimando anche l’adesione formale a un pensiero conservatore *vero nomine*. Pur se piuttosto frammentario e asistemático nell’esposizione delle ragioni che definiranno la sua tipica *Weltanschauung* — la *curiositas* insaziabile d’altronde lo porterà a leggere di tutto e di più, ma in modo alquanto disordinato e spesso superficiale —, Brownson diventerà da allora un vero e proprio punto di riferimento culturale — oltre che un divulgatore, un apologeta e un militante

generoso — di quel movimento complesso ed eterogeneo che fa comunque del principio di realtà *in primis* la ragione d’essere della sua identità politica e nazionale più profonda. Dopo la parentesi della drammatica guerra civile (1861-1865), che lo vede peraltro inaspettatamente sposare le motivazioni degli unionisti — soprattutto per la difesa dell’integrità del territorio nazionale, più che per motivi antischiavistici —, gli ultimi anni di Brownson vedranno la rielaborazione dei suoi principali scritti politico-filosofici, compendiate in *The American Republic* — l’unica sua opera tradotta integralmente in italiano (a



Orestes A. Brownson

cura di Dario Caroniti, Gangemi, Roma 2000) —, che esce nel 1865 e resterà in un certo senso il suo “testamento spirituale”.

Le sue molteplici, “problematiche” e contraddittorie passioni ondivaghe, effimere e intense, come si conviene a una personalità *naturaliter* istintiva qual è la sua — si vedano gli approfondimenti che Sanguinetti dedica al confronto con un Vincenzo Gioberti piuttosto che con un Felicité Lamennais — se pur non possono essere mai eluse del tutto e anzi ritornano in più frangenti della sua folta produzione, tuttavia non diminuiscono affatto la portata gigantesca della sua figura nel lungo periodo in termini d’influenza di idee, abiti e atteggiamenti su *magna pars* del movimento conservatore statunitense dalla seconda metà dell’Ottocento fino ad oggi e che anzi — anche grazie a lui — registrerà semmai nei suoi ambienti anche un nuovo interesse nei confronti della dottrina sociale cattolica e dei suoi fondamenti, trascendenti e non.

Tutto ciò senza dimenticare l’attrazione esercitata lungamente pure su quel fenomeno trasversale che è il patriottismo statunitense. Per dirla con un particolare anedddotico, ma indicativo, del personaggio, che Sanguinetti mutua da Russell Kirk: «*il detto comunemente attribuito al Presidente John Kennedy “Non chiedere che cosa il tuo Paese può fare per te, ma chiediti che cosa puoi fare tu per il tuo Paese” è stato in effetti enunciato per la prima volta da Orestes Brownson al Dartmouth Col-*

lege» (cit. a p. 221): solo che, mentre oggi John Fitzgerald Kennedy (1917-1963) è diventato un mito mondiale — basta dare un'occhiata alla pubblicistica che continua ad uscire senza soluzione di continuità nei suoi confronti, oltre che alle pellicole cinematografiche —, Brownson è rimasto dov'era, "recluso" oggi come allora, cioè nel dimenticatoio, come si suol dire popolarmente.

Al lettore discernere se perché cattolico, perché conservatore o per tutte e due le cose insieme.

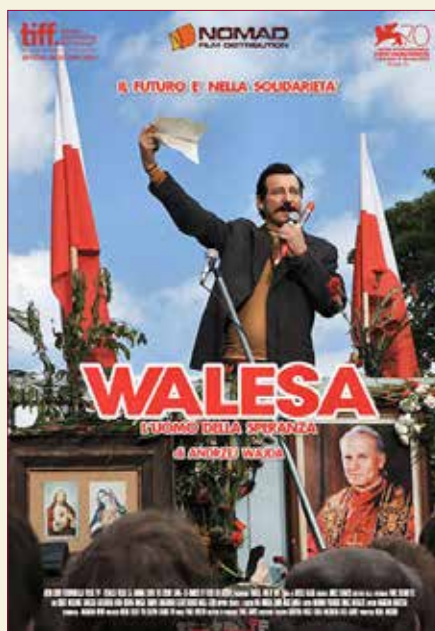
Omar Ebrahimie



Walesa, l'uomo della speranza, film di Andrzej Wajda (titolo originale: *Wałęsa, człowiek z nadziei*), 2013, Polonia, distribuzione Nomad Film

Dopo mesi di annunci, ritardi e smentite, finalmente è arrivato anche in Italia l'ultimo, attesissimo, lavoro del regista polacco, autentica leggenda vivente in patria, Andrzej Wajda, già noto, oltre che per *L'uomo di ferro* (1981) e *Danton* (1983), soprattutto per *Katyn* (2007), *nomination* all'Oscar come miglior film straniero nel 2008. Il suo ultimo film narra di Lech Wałęsa, fondatore del sindacato Solidarność — il primo indipendente oltrecortina —, nonché presidente della Repubblica (1990-1995) della Polonia libera all'indomani della caduta del regime comunista. La pellicola, tradotta in italiano come *Walesa, l'uomo della speranza* è pure entrata nel *Guinness* dei primati perché è uno dei pochi film mai realizzati che parlano di uomini politici di primo piano della storia recente, mentre i soggetti di cui si tratta sono ancora vivi e in piena attività: oggi Wałęsa, che peraltro ha visto e apprezzato il film, ha settantun'anni. La produzione è interamente polacca e anche gli attori — a parte la nostra Maria Rosaria Omaggio, qui nelle vesti della giornalista Oriana Fallaci (1929-2006) — sono stati scelti da Wajda tutti *in loco*. Il risultato è un film decisamente "europeo", dai ritmi lenti e, a tratti, tipicamente slavo, che rifugge dagli spettacolarismi gratuiti di Hollywood come dai *kolossal*, a cui comunque è stato accostato sulle prime da alcuni critici, trattandosi della narrazione delle gesta e di una vicenda eroica di popolo che forse non ha eguali nel periodo recente: in quale altro Paese comunista un sindacato di opposizione al governo poteva contare su 10.000.000 (dicesi dieci milioni!) di iscritti?

La trama, in breve, è presto detta: Oriana Fallaci, allora inviata speciale del settimanale *L'Europeo*, nel 1982 si reca a Varsavia per intervistare il capo carismatico di quel sindacato che sta inaspettatamente dando del filo da torcere al regime, Lech Wałęsa (interpretato da Robert Wiekiewicz), un semplice elettricista di appena ventinove anni ma già con la stoffa, e l'oratoria, di un navigato *leader* politico Lech Wałęsa — il testo dell'intervista è oggi integralmente riprodotto nel libro della Fallaci *Intervista con il Potere* (Rizzoli, Milano 2009). L'incontro avviene nel periodo più drammatico della lotta di liberazione polacca, fra la diffusione a macchia d'olio degli scioperi in tutto il Paese e l'introduzione della legge marziale decretata dall'allora segretario del Partito Operaio Unificato Polacco — come si chiamava ufficialmente il partito comunista — Wojciech Jaruzelski (1923-2014). I vivaci dialoghi fra i due — se la Fallaci era già nota per aver affrontato a viso aperto l'*ayatollah* Ruhollah Khomeini (1902-1989), rifiutandosi di portare il velo, il giovane Walesa non era certo uno che calcolava abitualmente le parole — vengono così inframmezzati alle crude immagini di repertorio e cinematografiche di quanto accadeva in quei mesi nelle strade di Danzica, Łódź, Poznań e la stessa Varsavia. Si vede così — e anche solo per questo il film meriterebbe la visione — come la versione



polacca del socialismo reale non fu affatto dolce, più *soft* o tendenzialmente moderata come ancora ultimamente taluni storici hanno invece sostenuto quasi a voler dire che quello non era poi davvero un Paese comunista. Nelle manifestazioni di piazza di allora non furono pochi i semplici operai, studenti o padri di famiglia che vennero inseguiti, torturati e massacrati dalla milizia del regime. Anche il martirio efferato di padre Jerzy Popiełuszko (1947-1984), il cappellano di Solidarność, riscopritore delle "Messe per la Patria" che — attraverso il rilancio clandestino di *Radio Free Europe* — divennero celebri poi a Occidente per l'ingente risveglio di fede popolare che riuscirono a generare, non fu che uno dei tanti

in un periodo obiettivamente terrificante nell'Europa Orientale della seconda metà del Novecento.

In un contesto del genere, poi, non potevano mancare ovviamente i riferimenti ai viaggi di Papa san Giovanni Paolo II (1978-2005), a partire dal primo, storico, svoltosi dal 2 al 10 giugno 1979, che determinò un entusiasmo di massa oltre ogni aspettativa. Come osservò qualche giornalista, "bastava vedere la marea umana che seguì, contro le disposizioni esplicite delle autorità, passo dopo passo il pellegrinaggio di Wojtyła nel suo Paese per capire che il regime avrebbe avuto i giorni contati". E tuttavia non fu affatto così facile proprio perché la presa di Mosca

— e dei servizi di spionaggio sovietici — era quanto mai forte e il braccio di ferro, sfiorando la guerra civile, durò ancora a lungo: addirittura dieci anni, fino al 1989 appunto, quando fu la stessa Polonia a inaugurare la stagione della primavera della libertà oltrecortina. Il film, peraltro, racconta tutta la vicenda a partire dalla prospettiva personale di Wałęsa, e dalla sua famiglia, privilegiando un punto di vista quindi privato e non pubblico.

La maggior parte delle scene — a parte il confronto con la Fallaci — sono in effetti girate proprio a casa Wałęsa, e ritraggono con semplicità fotografica la difficile vita quotidiana della moglie e dei numerosi figli del capo di Solidarność. Si badi, non si tratta però qui di un tocco d'intimismo poetico del regista, ma di un altro tassello dimenticato della storia del Paese: a ritirare il premio Nobel per la pace nel 1983 dovette andare infatti proprio la moglie di Wałęsa, Danuta, perché il marito si trovava agli arresti domiciliari e si temevano rappresaglie durissime, come l'espulsione immediata dalla Polonia, già imposta peraltro al resto del direttivo di Solidarność, spedito a Bruxelles. D'altra parte, la lente d'ingrandimento sul Wałęsa privato permette anche di cogliere degli aspetti di dettaglio e di ambiente legati alla tradizione spirituale e religiosa polacca che altrimenti difficilmente verrebbero fuori in una rivisitazione meramente politica.

Il film termina con la rimessa in libertà di Wałęsa, la legalizzazione di Solidarność e quindi l'alba dei fatti del 1989, fino al successivo viaggio a Washington, dove venne ricevuto dalle Camere riunite del Congresso, che gli tributarono minuti di applausi ininterrotti: il presidente in carica, per la cronaca, era George Herbert Walker Bush, che gli conferì la Medaglia della Libertà, la più alta onorificenza civile americana. Il resto, come si suol dire, è cronaca politica di questi giorni e, soprattutto a Varsavia — dove l'eredità morale di Wałęsa, è ancora molto contesa — piuttosto sentita.

Per quel che qui più interessa, però, cioè la coltivazione della buona memoria storica e dell'identità dell'Europa, il film di Wajda ci pare che passi ottimamente l'esame e, con il suo *Katyn* e con *Le vite degli altri* di Florian Henckel von Donnersmarck, vada a scrivere un'altra pagina importante su quello che è stato per davvero il costo umano, civile, morale e religioso del comunismo realizzato — anche e soprattutto quello meno denunciato come tale *ex post* — non venti secoli fa, ma appena venti o trent'anni fa.

Omar Ebrahimie



AL LETTORE

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

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

Pur consapevoli di questa condizione poco propizia agli esborsi, ci permettiamo di fare appello al lettore, specialmente se cade fra quelli su cui la predetta riduzione incide di meno, pregandolo di voler sostenere *Cultura&Identità* con una donazione, possibilmente non *una tantum*, dell'entità che potrà e vorrà permettersi. Non vogliamo parlare di abbonamento, né, come fanno altre imprese *no profit* simili alla nostra, fissare dei *target* o delle quote di sottoscrizione: ci serve e ci basta che chi ci legge storni dai suoi redditi una somma di qualunque entità e la destini alla nostra piccola impresa.

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

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

La Redazione



Per contribuire — in attesa di disporre di c/c postale — si prega di effettuare un bonifico sul c/c n. 2746 in essere presso la Banca delle Marche, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*". Per ogni tipo di richiesta, inviare una e-mail a info@culturaeidentita.org oppure telefonare al n. 347.166.30.59.